

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی ره

دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی*
سیدصفی‌اله موسوی‌خو**

چکیده

مسئله اراده الهی و نسبتش با افعال انسان از دیرباز در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و نزاع بوده است و شاید از موضوعاتی بوده که در شکل‌گیری نحوه‌های کلامی اولیه نقش مهمی ایفا کرده است. این موضوع در کلام و فلسفه و حتی علم اصول فقه به مناسبتی مطرح شده است. یکی از اندیشمندانی که به این مسئله پرداخته، امام خمینی (ره) است. وی که به عنوان فقیه، فیلسوف و عارف به مسائل کلامی نگاه جامع نگر دارد به این مسئله نیز با نگاهی عمیق و جامع وارد شده است به نحوی که نه دچار افراط و تفریط‌های معتزله و اشاعره شده و نه گرفتار برخی تنگ نظری‌های متکلمان شیعه. وی در عین حال که از مبانی صدرایی در تحلیل مباحث بهره گرفته، نگاهی مستقل به این مسئله داشته است. از سویی دیدگاه معتزله و اشاعره را به خوبی تقریر نموده و سپس مورد نقد قرار داده است و از سویی دیگر نارسایی برخی نظرات متکلمان و اصولیین شیعه را نشان داده و با نگاهی فلسفی، عرفانی و تقلی اراده خدا را در مقام ذات و فعل، تبیین و سازگاری آن را با اختیار انسان اثبات کرده است.

واژگان کلیدی: اراده الهی، اراده ذاتی، اراده فعلی، اختیار انسان، جبر و تفویض.

M-hashemy@sbu.ac.ir
Mosavi3974@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید بهشتی
** کارشناس ارشد کلام تطبیقی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۰/۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱

مقدمه

بحث اراده الهی و اختیار انسان یکی از جنجالی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث مذهبی بوده است. این بحث در بین حکمای یونان مطرح بوده و بعداً در جامعه اسلامی، معتزله و اشاعره بدان پرداختند و پس از آن مورد توجه حکما و متکلمان شیعه قرار گرفت و حتی در علم اصول فقه برخی محققان به مناسبت طرح بحث اوامر و نواهی و اراده تشریعی خداوند، به این موضوع پرداخته‌اند. در ارتباط با صفت اراده الهی و ارتباطش با اختیار انسان پرسش‌هایی مطرح است. آیا اراده الهی از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ آیا زائد بر ذات است یا عین ذات؟ آیا اراده الهی شامل افعال انسان نیز می‌شود؟ در این صورت اختیار انسان چه می‌شود؟ اراده خداوند در اوامر و نواهی با مخالفت کفار و معصیت کاران چگونه قابل جمع است؟ امام خمینی به عنوان یک فقیه، حکیم و عارف با نگاهی جامع نگر تلاش نموده به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در این نوشتار سعی شده ابعاد این مسئله از دیدگاه امام (ره) بررسی و تحلیل شود، اما پیش از ورود به بحث اصلی لازم است نگاهی اجمالی به صفات الهی و رابطه‌اش با ذات داشته باشیم. به گفته امام یکی از مراتب توحید، اعتقاد به توحید صفات است. معتزله به خاطر پرهیز از ترکیب ذات به انکار صفات و اشاعره به حلول صفات در ذات معتقد شده‌اند. معتزله همه صفات را به یک صفت برمی‌گردانند و از این طریق کثرت صفتی را حل می‌نمایند، ولی مشکل ترکیب ذات باقی می‌ماند پس باید آن یک صفت نیز انکار شود. این مطلب معتزله را به نظریه نیابت ذات از صفات می‌کشاند (امام خمینی، طلب و اراده، ص ۱۲)، اما اشاعره از طرفی صفات ایجابی را می‌پذیرند و از طرفی برای اجتناب از ترکیب ذات معتقد می‌شوند که صفات الهی هرچند قدیم و متکثرند ولی چون قیام حلولی با ذات دارند مشکل ترکیب پیش نمی‌آید. زمانی این مشکل پیش می‌آید که ما صفات را عارض بر ذات بدانیم نه حال در ذات (آمدی، غایة المرام فی علم الکلام، ص ۴۲). امام خمینی در کتاب طلب و اراده بیان می‌دارد که متکلمان اسلامی در ارتباط با صفات الهی سه دسته شده‌اند. گروهی جانب افراط را گرفتند و معتقد شدند که ذات الهی دارای صفات قدیم و زائد بر ذات است که قیامش به ذات به نحو حلولی است. این گروه همان اشاعره هستند.

گروه دیگر معتزله هستند که جانب تفریط را گرفتند و صفات ایجابی را از ذات خدا سلب می کنند و می گویند ذات الهی نایب مناب صفات است؛^۱ اما گروه سوم امامیه هستند که معتقدند خداوند واجد همه صفات جمال و جلال است که به لحاظ مصداق عین ذات اند (طلب و اراده، ص ۱۵). امام خمینی دیدگاه اول و دوم را نقد و دیدگاه سوم را با نگاه فلسفی و عرفانی و با توجه به روایات تأیید می کند. همچنین در باره ارتباط اراده الهی با افعال انسان به پیروی از امامان معصوم (ع) و اصل (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) ضمن حفظ اصل علیت و تأثیر موجودات در جهان و نقش اراده انسان در افعال خود بر عمومیت اراده الهی نیز تأکید می ورزد.

دیدگاه امام خمینی (ره) در باره صفات ذات و فعل

متکلمان اسلامی معمولاً صفات الهی را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده اند و در تعریف آن دو گفته اند صفاتی که نتوان آنها را از ذات الهی سلب کرد صفات ذاتند مانند علم و حیات و آنها که قابل سلب اند صفات فعل نامیده می شوند مانند خلق، رزق و

بر همین اساس، بین متکلمان در باره صفت اراده اختلاف است که آیا صفت اراده را باید از صفات فعل دانست یا از صفات ذات؟ اکثر متکلمان امامیه با توجه به ملاک فوق و احادیث اهل بیت معتقد شده اند که اراده از صفات فعل است و در مقابل، اکثر فلاسفه اراده را از صفات ذات دانسته اند. امام خمینی (ره) برای اراده الهی و به طور کلی صفات الهی دو مقام قائل شده است.

۱. مقام اسماء و صفات ذاتیه: در این مقام، ذات مقدس الهی به لحاظ بساطت محضه، تمام کمالات و جمیع اسماء و صفات را داراست و تمام صفات جمال و جلال به بساطت ذات برمی گردند، زیرا ماوراء وجود، نقص و قصور است و چون ذات حق صرف وجود است پس صرف کمال و کمال محض نیز هست.

۲. مقام اسماء و صفات فعلیه: این مقام، مقام ظهور و تجلی اسماء و صفات ذاتیه است. همان مقام معیت قیومیه که آیه شریفه: "هو معکم اینما کنتم" (حدید/ ۴۰) بدان اشاره دارد و مقام مشیت مطلقه که آیه "و ما تشاؤون الا ان یشاء الله" (دهر/ ۳۰) به آن اشاره دارد و آیه "هو

الاول و الاخر و الظاهر و الباطن" (حدید / ۳) نیز بر این دو مرتبه دلالت دارد (امام خمینی ره، شرح چهل حدیث، ص ۵۹۸).
با توجه به اینکه امام ره بین صفت ذات و فعل قائل به اختلاف رتبه است اختلاف بین متکلمان و حکما در باب ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده را حل می کند.

دیدگاه امام در باره عینیت ذات و صفات الهی

همان طور که اشاره شد مهم ترین فرقه های کلامی یعنی معتزله و اشاعره در این مسئله راه افراط و تفریط را پیموده اند، ولی متکلمان و حکمای شیعه با الهام از معارف اهل بیت معتقد به عینیت صفات ایجابی با ذات حق شده اند؛ اما در توجیه و تبیین این مطلب رویه واحدی وجود ندارد. متکلمان غالباً با توجه به احادیث و به خاطر نفی ترکیب از ذات الهی به این نظر ملتزم شده اند، ولی امام خمینی با توجه به مبانی فلسفی و عرفانی عینیت ذات و صفات را اثبات کرده است. او در شرح چهل حدیث بیان داشته که آنچه از سنخ کمال و از جنس جمال است به عین وجود و اصل هستی برمی گردد. در دار هستی جز یک اصل شریف که سرچشمه تمام کمالات و منشأ همه خیرات است یافت نمی شود و آن حقیقت وجود است و حقیقت وجود، بسیط محض از جمیع جهات است و ترکیب مطلقاً از ساحت او دور است (شرح چهل حدیث، ص ۶۰۶).

در کتاب طلب و اراده آورده است که صرف الوجود صرف هر کمال و جمال است و هیچ حیثیت کمالی نمی تواند خود را از صرف وجود به کنار نگه دارد و ... اگر صفات حق تعالی عین ذات نباشد و کمالات ذات به حقیقت وجود بر نگردد لازمه اش این می شود که اولاً در عالم وجود دو اصل بلکه چند اصل بوده باشد. ثانیاً ذات حق تعالی مرکب باشد و در صرافت وجود خلف لازم آید. دیگر اینکه در ذات واجب الوجود، امکان راه یابد (طلب و اراده، ص ۱۲، ۱۵) آنچه از کلام امام خمینی در عینیت ذات و صفات فهمیده می شود این است که بسیط از همه جهات، شامل تمام کمالات است و از همان حیث که موجود است عالم، قادر، حی و مرید است و تمام مفاهیم کمالی از حیث واحد یعنی حقیقت وجود انتزاع می شوند و در نتیجه صفات و اسماء حق عین ذات او هستند.

معنا شناسی صفت اراده از نظر امام ره

اراده در لغت از ریشه "راد پرود" و به معنای در طلب چیزی بودن است، همچنین اراده قوه‌ای مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست. اراده اسم است برای میل نفس به چیزی همراه حکم به اینکه آن عمل شایسته انجام است (راغب اصفهانی، ص ۳۷۱). در معنای اصطلاحی اراده، بین متکلمان اختلاف وجود دارد. خواجه نصیر طوسی از متکلمان شیعه اراده را کیف نفسانی و نوعی علم می‌داند و به نظر وی اراده عبارت است از علم یا اعتقاد موجود زنده به مصلحت در فعل و کراهت نقطه مقابل آن است. علامه حلی در توضیح مطلب می‌نویسد که در مقابل این نظر برخی معتقدند که اراده مترتب بر علم است و غیر از شوق نفسانی است چنانکه مریض با اینکه میل به دارو ندارد، ولی اراده آن را دارد (علامه حلی، ص ۳۵۹)، البته روشن است که از نظر این بزرگان اراده به این معنا اختصاص به موجودات ممکن دارد. خواجه نصیر در مبحث اراده الهی پس از اثبات اراده خداوند می‌گوید اراده الهی همان "داعی" است، زیرا در غیر این صورت یا تسلسل لازم می‌آید یا تعدد قدما (همان، ص ۴۰۲).

علامه حلی در شرح مطلب می‌گوید مسلمانان بر مرید بودن خداوند اتفاق دارند، ولی در معنای اراده اختلاف نظر دارند. از معتزله، ابوالحسین اراده را همان داعی می‌داند که عبارت است از علم خداوند به مصلحت فعل که داعی بر انجام آن است نظر مصنف نیز همین است. نجار، اراده را امری سلبی می‌داند به این معنا که خداوند مجبور به فعلی نیست اما اشاعره و جبائیان اراده را صفت زائد بر علم می‌دانند (همان، ص ۴۰۲، ۴۰۱).

آمدی از متکلمان معروف اشعری می‌نویسد:

الواجب بذاته قادره بقدرة مرید بارادة عالم بعلم متكلم بكلام و.... هذه كلها صفات وجودية
ازلية زائدة على ذات الواجب الوجود و ذهبت الفلاسفة و الشيعة الى نفيها (آمدی،
ابکار/افکار، ص ۱۸۵).

وی به ایراد متکلمان شیعه بر اشاعره اشاره می‌کند و می‌گوید به نظر شیعه صفات وجودی زائد بر ذات اگر قدیم باشند مستلزم تعدد قدما می‌شود و اگر حادث باشند موجب تسلسل یا تغییر در ذات است (همان، ص ۱۸۵)، ولی به جای پاسخ به ایراد شیعه صرفاً ادعا می‌کند که صفات ایجابی و قدیم الهی هرچند عین ذات نیستند خارج از ذات هم نیستند و هر صفتی واجب الوجود است و قیامش به ذات به نحو حلول است نه عروض تا در وجودش نیاز به ذات داشته باشد (غایة المراد، ص ۴۵).

واضح است که این مطلب ممکن است مشکل انفعال یا ترکیب ذات را حل کند، ولی مستلزم تعدد واجب الوجود است و ایرادات شیعه را پاسخ نمی‌دهد.

امام خمینی (ره) در جایی به‌طور مشخص و به نحو حد و رسم تعریفی از اراده ارائه نکرده است، اما در کتاب *طلب و اراده* اراده الهی را افاضه خیرات بر حسب ذات دانسته است و در جواب سخن اشاعره که بین اراده و علم تفاوت قائل شده بودند با این توجیه که علم به همه چیز تعلق می‌گیرد، ولی اراده به ضرور و زستی‌ها تعلق نمی‌گیرد اظهار می‌دارد که اراده خداوند ذاتاً به خیر مطلق تعلق می‌گیرد و آن همان ذات الهی است و بالعرض به همه افعال چه خیر و چه شر تعلق می‌گیرد (طلب و اراده، ص ۳۰).

از نظر امام (ره) همان طور که وجود امری تشکیکی است صفات وجود از جمله اراده امری تشکیکی است و هر موجودی به تناسب مرتبه وجودیش از آن بهره‌مند است. براین اساس هر موجودی از خدا تا انسان و حیوان و... به میزان مرتبه وجودی خویش مرید می‌باشد (شرح چهل حدیث، ص ۶۷). از این سخن استفاده می‌شود که بین اراده خدا و انسان به لحاظ مصداق و حقیقت تفاوت تشکیکی وجود دارد. وی در جایی دیگر اظهار داشته که خدا فاعل بالحب است " کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف " پس علت خلقت، حب ظهور ذات است نه حب اشیاء بنا بر این اراده خدا را نباید با اراده انسان مقایسه کرد (طلب و اراده، ص ۴۸). با توجه به مباحثی که ایشان در آثارش مطرح کرده است شاید بتوان گفت اراده در مورد خداوند عبارت است از: رضای الهی به افاضه خیرات از ذاتش (همان، ص ۳۳).

منشأ اراده ذات است یا فعل؟

برخی متکلمان طبق ظاهر روایات که در کتب حدیثی از جمله *بحار الانوار* مجلسی آمده اراده را از صفات فعل دانسته‌اند و معتقد شده‌اند که چون اراده را می‌توان از ذات خدا سلب نمود و گفت «لم یرد الله» پس اراده از صفات فعل است. امام (ره) در انتقاد از متکلمان که با توجه به ظاهر روایات اراده را فقط در مقام فعل ثابت دانسته‌اند معتقد است که آنان معنای روایات را متوجه نشده‌اند. به نظر وی اراده هم در مقام فعل مطرح است هم در مقام ذات. اراده در مقام فعل که از ظاهر روایات به دست می‌آید عین فعل الهی است و فعل الهی همان اراده اوست. چنانکه در برخی روایات آمده است "ارادته فعله" مرتبه دیگر اراده که همان اراده حقیقی است

و ملازم با اختیار است عین ذات الهی است. بر اساس این مرتبه اگر بگوییم خدا دارای اراده نیست یا اراده صفت ذات نیست معنایش آن خواهد بود که خدای تعالی در افعالش مانند فواعل طبیعی و بدون اختیار باشد (طلب و اراده، ص ۲۸).

امام (ره) در تفسیر دعای سحر اظهار می‌دارد که اینکه در روایات اراده از صفات فعل شمرده شده است منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد زیرا پاسخ ائمه بستگی به شرایط پرسش کننده دارد. در مورد اراده تصور و درک ذاتی بودن آن برای مردم دشوار بوده است از این رو در روایات به بیان مرتبه فعلی اراده اکتفا شده است برخلاف صفاتی مثل علم و قدرت که معمولاً آنها را به صورت صفت ذات می‌فهمیدند (تفسیر دعای سحر، ص ۱۸۲).

علاوه بر روایات که مستند متکلمان است برخی با تفاوت نهادن بین علم و اراده با این توجیه که برخی امور در علم خداوند هست مثل شرور و قبایح ولی متعلق اراده نیست گفته‌اند اراده نمی‌تواند از صفات ذات باشد. سخن امام در پاسخ به متکلمان این است که در باب علم گفته می‌شود علم خداوند عین ذات اوست و تعلقش بر همه امور وجودی که عین خیرند، ذاتی و بر امور عدمی یعنی شرور و نواقص به نحو تبعی و عرضی است راجع به اراده نیز همین مطلب صادق است. هر جا چیزی بالاصاله متعلق علم است به همین نحو متعلق اراده هم می‌باشد و هر جا به طور تبعی متعلق علم باشد به همان نحو متعلق اراده است بنا براین اراده همانند علم از صفات ذات محسوب می‌شود (امام خمینی، عدل الهی، ص ۱۴۵).

از آنچه بیان شد معلوم گردید که اراده حقیقی خداوند از نظر امام همان اراده ذاتی است، ولی در روایات اراده بر فعل الهی نیز اطلاق شده است که در این مقام همان تجلی اراده ذاتی و خلاقیت الهی و فعل وجود است چنانکه در قرآن آمده است: انما امره اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون (یس/۸۲).

تفاوت اراده الهی با اراده انسان

متکلمان وجود، اراده در خدا و انسان را امری بدیهی می‌دانند و در مورد اراده انسان معتقدند هر انسانی بالوجدان درمی‌یابد گاهی به سوی کاری میل می‌کند و گاهی از انجام یک کار سر باز می‌زند. چنانچه اشاره شد خواجه نصیرطوسی وجود اراده و ضدش کراهت را لازمه علم می‌داند و معتقد است هر چیزی برای تصور کننده آن نوعی مصلحت یا مفسده دارد و به هر حال یا از آن

کراهت دارد یا بدان میل دارد، لذا اراده و کراهت را از اقسام کیف نفسانی و نوعی علم می‌داند (حلی، کشف المراد، ص ۳۳۱).

اشاعره اراده را صفتی تخصیصی می‌دانند بدین نحو که هرگاه دو مقدور در عرض هم بر نفس عرضه شود و شخص قادر به انجام هر دو باشد در اینجا اراده مخصص یکی از آن دو برای انجام کار است (الله بداشتی، ص ۴).

حکما برای اراده انسان مراحل را قائل‌اند و معتقدند اراده در انسان پس از مقدماتی چون تصور یک چیز، تصدیق به فایده و شوق مؤکد حاصل می‌شود.

امام خمینی (ره) اراده انسانی را یک حالت تصمیم‌گیری می‌داند که متصل به کار است. وی در مقابل حکما که اراده را شوق می‌دانند می‌گوید اراده را به معنای شوق گرفتن درست نیست و اراده غیر از شوق است، زیرا شوق یک معنای انفعالی است که در نفس پیدا می‌شود، اما اراده یک حالت تصمیم‌گیری است که متصل به صدور فعل است و ثانیاً همین شوق همیشه و در همه جا مبدأ اراده نیست بلکه گاهی می‌شود که مبدأ اراده شوق است و آدمی شوق به چیزی پیدا می‌کند و اراده انجام آن را دارد، ولی چنین نیست که در همه جا مبدأ اراده شوق باشد و شوق مؤکد از مقدمات تحقق اراده باشد بلکه حتی تصدیق به فایده هم از مقدمات اراده نیست و چه بسا انسان بدون تصدیق به فایده، اراده چیزی را می‌کند (طلب و اراده، ص ۴۰).

اما اراده خدای تعالی غیر از شوق و میل است، زیرا اینها از خصایص وجود ممکن و قدرت محدود است، اما حق تعالی که موجود مجرد و بسیط است و قدرت او لایتناهی است، در تحقق مراد بی نیاز از اینهاست. اراده او در مرتبه ذات عین قدرت، علم و حب او به ذات و به تبع آن به آثار ذات است به عبارت دیگر در مرتبه تعین خارجی، عین ایجاد و در مرتبه ظهور اسماء و صفات، عین مشیت و در مرتبه ذات، عین علم و حب است (همان، ص ۲۸).

امام (ره) اراده و علم را یکی می‌داند و معتقد است هر دو از یک وادی هستند هر جا که چیزی بالاصاله متعلق علم است، بالاصاله متعلق اراده نیز هست و هر جا که به طور تبعی و عرضی متعلق علم است همان گونه متعلق اراده نیز خواهد بود.

خلاصه اینکه اراده در خدای تعالی از صفات ذات است و این اراده گذرا و تجدیدپذیر که در ماست از ساحت مقدس خدای تعالی به دور است مانند همه اوصاف امکانیه و صفات ممکنات که هیچ یک را در آن بارگاه راهی نیست.

امام اراده خدا را حب ذات می‌داند و در قیاس اراده خداوند با اراده انسان اظهار می‌دارد اراده که از حق تعالی به اشیا تعلق می‌گیرد، منزله از رنگ تغییر و زوال و مانند اراده ما نیست که متغیر و حادث و زودگذر باشد. تعلق اراده حق تعالی به اشیا به خاطر آن است که ذاتش محبوب اوست و عشق به ذات خود دارد و ذات خود را می‌پسندد نه آنکه آن اشیا به طور استقلال محبوب او باشند. پس مبدأ امر در خداوند غیر از شوق، میل و طلب نفسانی است بلکه حب ذات است که علت خلقت اشیا شده است (همان، ص ۴۷).

اراده الهی و مسئله جبر و اختیار

این مسئله از دیرباز تاکنون از پیچیده‌ترین مسائل کلامی در میان دانشمندان و متکلمان اسلامی بوده است. با ظهور اسلام و نزول قرآن کریم و طرح آیاتی که دلالت بر قدرت و اراده مطلقه خدا داشت از جمله آیه "والله علی کل شیء قدیر" و آیه "ما تشاؤون الا ان یشاء الله" و همچنین آیاتی که انسان را مسئول اعمال خود می‌دانست. مثل آیه "کل نفس بما کسبت رهینة" پرسش‌هایی برای مسلمانان پیش آمد که آیا سرنوشت انسان از پیش تعیین شده است و انسان را دخالتی در آن نیست یا اینکه انسان مسئول اعمال خویش است. روایات منقول از رسول گرامی اسلام (ص) (القدریه مجوس امتی) و امیرالمؤمنین (ع) به‌ویژه روایت مشهور "اصبغ بن نباته" در زمینه پرسش یکی از اصحاب در بازگشت از جنگ صفین از آن حضرت در باره قضا و قدر الهی و اعمال انسان گویای این مطلب است که این مسئله از صدر اسلام مطرح بوده است. این بحث همواره در میان مسلمانان مطرح بوده تا آنجا که متفکران اسلامی از این جهت به سه نحله فکری تقسیم شدند.

گروهی مانند اشاعره معتقد شدند که خداوند فاعل حقیقی همه کارها و از جمله فعل انسان است. این گروه که به جبریه معروفند منکر اختیار انسان شده و معتقدند همه کارها مستقیم و بلاواسطه به وسیله خدا انجام می‌گیرد.

ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره معتقد است خداوند فاعل حقیقی همه افعال است و این تعمیم شامل فعل صادر شده از انسان هم می‌شود چرا که اگر فعلی را که از انسان به ظاهر صادر می‌شود از قلمرو اراده الهی خارج کنیم و به خدا نسبت ندهیم

لازمه‌اش ضعف و سهو و غفلت خداوند از امور است در حالی که خداوند سبحان منزّه از آن است که متصف به ضعف و ناتوانی شود (اشعری، ص ۲۵).

گروه دیگر که به مفوضه معروف‌اند قائل شدند که هر چه از بنده صادر می‌شود به واسطه مقدمات اختیاری است و مخلوق خود آدمی است و خدای تعالی را هیچ دخالتی در افعال انسان نیست. پیشینه این اندیشه به اواخر دوره صحابه بازمی‌گردد (حسنی، ص ۴۵).

برخی منشأ اندیشه تفویض را به معبد جهانی نسبت می‌دهند که وی تحت تأثیر مردی مسیحی بوده است (صابری، ص ۵۶).

گروه سوم که امامیه نام دارند به پیروی از امامان معصوم قائل به «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» شدند یعنی هم برای اراده و اختیار انسان تأثیر قائل بودند و هم قدرت و اراده مطلقه خدا را عامل اصلی افعال می‌دانستند، طوری که خواجه نصیر به عنوان نماینده شیعه در بحث‌های استدلالی و کلامی معتقد است که «الضروره قاضیه باستناد افعالنا الینا» یعنی ضرورت حکم می‌کند که مافاعل افعال اختیاری خود هستیم و این امری بدیهی و از ضروریات است (حلی، ص ۴۰۶).

قبل از بررسی عقاید مجبره و مفوضه از دیدگاه امام لازم است به تعریفی از واژه‌های تفویض و جبر از نظر ایشان اشاره کنیم.

تعریف تفویض و جبر از نظر امام خمینی (ره)

به نظر امام :

تفویض عبارت است از آنکه حق تعالی در امری از امور، از غایت القصوی خلقت عوالم غیبیه و مجردة تا منتهی النهایات عالم خلق و تکوین، خود را - نعوذ بالله - از تصرف قیومی در آن منعزل فرماید و امر آن را به موجودی کامل و صاحب اختیار و اراده یا موجودی طبیعی و مسلوب الشعور و الارادة واگذار کند که آن موجود در آن امر تصرف تام و مستقل داشته باشد و تفویض به این معنا نه در امر تکوین و نه در امر تشریع ممکن نیست و مستلزم نقص و امکان در واجب و نفی امکان و احتیاج در ممکن است و در مقابل آن جبر است که عبارت است از سلب آثار خاصه از مراتب وجود و نفی اسباب و مسببات و این نیز مطلقاً باطل و مخالف با برهان قوی است (خمینی، عدل الهی، ص ۱۳).

امام در جایی دیگر در بیان تفویض مستحیل و ممکن گفته است:

در تفویض مستحیل، که مغلولیت یدالله و تأثیر قدرت و اراده عبد باشد مستقلاً مابین عظام امور و صغایر آن به هیچ وجه فرقی نیست و چنین تفویض باطل است. اما تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است و اراده نکند مگر آنچه که مطابق نظام اصلح است چه در خلق و ایجاد و چه در تشریع و تربیت، مانع ندارد بلکه حق است و این حقیقتاً تفویض نیست و خلاصه تفویض به معنای اول در هیچ امر جایز نیست و مخالف براهین متقنه است ولی تفویض به معنای دوم در تمام امور جایز است (همان، ص ۱۶، ۱۷).

نقد امام بر اشاعره و معتزله

امام (ره) بیان داشته‌اند که قائلان به تفویض یعنی معتزله معتقدند که خدای تعالی از تأثیر به‌طور کلی برکنار است مگر نسبت به اصل مبادی آثار و جبریون یعنی اشاعره معتقدند که خلق به‌طور کلی از تأثیر برکنارند و همه تأثیرات به گونه مباشرت و بدون واسطه به خدای تعالی استناد دارند (طلب و اراده، ص ۶۱).

در واقع معتزله قائل به استقلال مطلق انسان در کارهایش هستند برعکس اشاعره که می‌گویند خدای تعالی همان‌طور که مبادی آثار را خلق و ایجاد می‌فرماید خود آثار نیز بدون واسطه از حق تعالی صادر می‌شود و در جهان هیچ موجودی را خاصیتی و اثری نیست و اینکه ما می‌بینیم هر موجودی اثری دارد این عادت الله و سنت الهی است که بر این جاری شده است که بدنبال هر چیز خاصی بیاید بدون آنکه رابطه علیت و معلولیت میان آنها باشد. مثلاً وقتی آفتاب وجود می‌یابد نورافشانی هم وجود می‌یابد نه آنکه نور از آفتاب باشد بلکه نور مستقل وجود دارد که آن را خداوند آفریده و همان‌گونه که خداوند تعالی به آفتاب و آتش وجود می‌بخشد نور و حرارت را در کنار وجود آنها وجود می‌بخشد و همچنین است قدرت و اراده انسان. پس همان‌گونه که اصل وجود انسان از خداست، قدرت و اراده او نیز بدون واسطه مخلوق خداست. این چنین نیست که آدمی وقتی اراده می‌کند باید فعل از او صادر شود بلکه صدور فعل مانند وجود خود آدمی وابسته به اراده و مشیت حق تعالی است. البته اشاعره برای اینکه گرفتار لوازم جبر مطلق که مستلزم نفی هر گونه تکلیفی از جانب خداست، نشوند نظریه کسب را مطرح کرده‌اند که نتیجه‌اش همان جبر است.

ادله امام خمینی بر بطلان مذهب تفویض

دلیل اول

امام معتقد است اگر موجودی بخواهد به طور مستقل چیز دیگری را ایجاد کند و در ایجاد آن مستقل باشد و تنها خودش آن را به وجود آورد هنگامی می تواند چنین کاری را انجام دهد که بتواند همه راه های نیستی را که امکان دارد عدم از آن راه بر معلول سرایت کند، مسدود نماید و اگر چنین قدرتی را نداشته باشد نخواهد توانست به طور مستقل معلول خود را به وجود بیاورد. یکی از عدم هایی که باید برطرف کند عدم ذات فاعل است و فاعل باید وجود داشته باشد تا معلول از آن صادر شود در حالی که هیچ موجودی چنین قدرتی ندارد که بتواند وجود خود را ایجاد یا نگه دارد چرا که اگر چنین موجودی میان ممکنات پیدا شود لازمه اش آن است که چیزی که حقیقت ذاتش امکان و فقر و وابستگی است به چیزی که حقیقت ذاتش بی نیازی است تبدیل شود یا به عبارتی ممکن بالذات به واجب بالذات تبدیل شود و این محال است. پس هیچ ممکنی نمی تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد. به قول امام (ره) "المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته و هو علی حد الشرک" کسی که خود را در فعلش مستقل بداند باید خود را در ذاتش مستقل بداند و چنین اعتقادی هم مرز با شرک به خداست. پس اگر ذات من در اختیار من نباشد نمی توانم استقلال در فاعلیت داشته باشم و اگر ذات من در اختیار من باشد و استقلال در ذات داشته باشم ممکن بالذات به واجب بالذات منقلب خواهد شد و این محال است (همان، ص ۶۲ و ۶۳).

پس موجودات ممکن نمی توانند مستقل باشند و فقط واجب الوجود بالذات است که استقلال دارد بنابراین مذهب تفویض که قائل به استقلال موجودات شده باطل است.

دلیل دوم

دلیل دوم امام بر بطلان عقیده تفویض آن است که معلولاتی که فاعلشان مخلوقات و موجودات ممکنه باشد با معلولاتی که فاعلشان الهی است یکسان نیستند، زیرا در معلولاتی که فاعلشان غیر الهی است آن معلول در بعضی از شئون وجودش به علت استناد خواهد داشت و اما در فاعل الهی معلول به تمام هویتش و حاق حقیقت و ذاتش مستند به فاعل است و حقیقت ذاتش عین

نیاز و وابستگی و ربط محض و احتیاج صرف است و این معلولیت عین ذاتش است پس مستقل نیست (همان، ص ۶۵).

دلیل سوم

امام (ره) معتقد است اگر چیزی بخواهد در ایجاد مستقل باشد باید در وجود خودش نیز مستقل باشد تا بتواند مستقلاً ایجاد کند، زیرا ایجاد فرع وجود است و امکان ندارد که ایجاد از وجود اشرف باشد. بنابراین تفویض بدان معنی که ممکن در فاعلیتش مستقل باشد هم خود، امر محال است و هم مستلزم انقلابی است که محال است و در این جهت میان موجود مجرد، مادی و فاعل مختار و غیرمختار فرقی نیست و تفویض ایجاد و فعل و اثر و خاصیت به هر موجودی غیر معقول است. وی در رد عقیده تفویض علاوه بر ادله عقلی که ذکر شد به آیات قرآنی استناد کرده است. برای نمونه می گوید خدای تعالی می فرماید:

کسانی که به جز خدا آنان را می خوانید هرگز نتوانند که مگسی را خلق کنند هرچند برای این امر، گردهمایی داشته باشند و اگر مگسی از آنان چیزی برگیرد نتوانند آن را از او بازپس گیرند؛ طالب و مطلوب هر دو ضعیف و بی مقدارند.

و نیز می فرماید:

خدای را آنچنان که باید نشناختند و به راستی که خدای تعالی نیرومند و عزیز است (همان، ص ۶۸).

ب: ادله امام خمینی بر بطلان مذهب جبر

از مبانی مذهب جبر یکی نفی همه واسطه ها در نظام هستی و انکار تأثیرگذاری اشیاست و دیگر انتساب همه افعال بشر به خداوند است. ابطال این مذهب از نظر امام (ره) بر مبانی فلسفی وی مبتنی است، او با اشاعره بحث روایی یا کلامی نمی کند و اشاره به مبانی فلسفی دارد که با توجه به آنها مذهب جبر ابطال می شود. مثلاً بنابر اصالت وجود و اینکه خداوند وجود محض و بسیط است و همه صفات و شئون ذاتی او به وجود بسیط او برمی گردد، هیچ گونه تغییر و تجدد در ذات و صفات او قابل تصور نیست زیرا در این صورت بساطت به ترکیب و وجوب به امکان منقلب می گردد که استحالة آن بدیهی است. حال اگر

بخواهد افعال گذرا، حادث و متغیر انسان بدون واسطه به خدا منسوب شود چه به ذات خدا و چه به اراده الهی، ترکیب و تغییر، به ذات الهی سرایت می کند (همان، ص ۷۰).

اگر اشاعره بگویند که افعال انسان به اراده الهی منسوب است نه به ذات الهی پاسخ آن است که اراده یا به ذات برمی گردد یا مستقل از ذات است. اگر به ذات برگردد اشکال فوق مطرح است و اگر مستقل باشد بنابر نظر شما اراده قدیم است. پرسش این است که فعل حادث چگونه به اراده قدیم تعلق پیدا می کند یا باید اراده حادث شود. یا فعل حادث قدیم شود. ممکن است اشاعره در پاسخ بگویند که اراده قدیم است ولی مراد حادث است پرسش این است که تفکیک مراد از اراده در موجود ممکن مثل انسان معنا دارد، اما در خداوند که هیچ امری در مرادش تأثیر ندارد تفکیک مراد از اراده چه معنایی دارد؟

یکی دیگر از مبانی امام به تبع ملاصدرا این است که صدور کثیر بدون واسطه از واحد بسیط از جمیع جهات مستلزم ترکیب است و این سخن که صدور کثیر از واحد در غیر فاعل مختار محال است، اما فاعل مختار هر چیزی را می تواند اراده کند، سخنی باطل است، زیرا در خداوند اختیار و اراده عین ذات بسیط است و هر چه از اراده صادر شود از ذات صادر شده است در نتیجه فرض کثرت و تجدد در اراده مستلزم کثرت و تجدد و تغییر در ذات است و به نظر می رسد گوینده سخن فوق اراده خدا را با اراده انسان قیاس کرده است (همان، ص ۷۱).

به هر ترتیب بنابر قاعده "الواحد" برای توجیه موجودات حادث و افعال انسان بایستی به وسایطی معتقد شد و بر اساس روایات نیز اولین صادر از خداوند عقل یا حقیقت محمدی است البته تأثیر گذاری وسایط به اذن الهی و در طول اراده او می باشد.

بنابراین امام معتقد است که هم تفویض به این معنا که مخلوق ممکن در ایجادش و در فاعلیتش مستقل باشد و هم جبر به این معنا که هر گونه تأثیر از موجودی غیر خدا سلب شود و گفته شود که خدای تعالی خودش و بدون هیچ واسطه ای مباشر کارهاست و همه آثار از خود اوست. هر دو محال است.

وی در توضیح "الامر بین الامرین" بیان می دارد که موجودات امکانی در فاعلیت و علیت و تأثیر مؤثر هستند اما به صورت مستقل در تمام جهان هستی فاعل مستقلی غیر از خداوند تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند، در صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیستند. پس اگر کسی ممکن را شناخت و دانست که وجود

ممکن چیزی به جز ربط نیست، خواهد شناخت که فعلش نیز با آنکه فعل اوست در عین حال فعل خدا نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است ظهور قدرت خدا و اراده و علم و فعل اوست و این همان امر بین الامرین و منزله بین المنزلتین است. امام در تأیید این بیان به آیات قرآنی استناد کرده است؛ آیه: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷) و همچنین آیه «وما تشاؤون إلا ان یشاء الله» (دهر / ۳۸). در این آیات در عین حال که مشیت را برای خلق اثبات می‌فرماید وابستگی آن را به مشیت الهی نیز بیان می‌کند البته نه اینکه بخواهد مشیت خالق و مخلوق را مؤثر بداند بلکه به گونه‌ای است که مشیت ممکن ظهور مشیت خدا و عین ربط و تعلق به مشیت خداست (همان، ص ۷۳ و ۷۴).

خلاصه، امام در بیان مذهب حق و در نفی مذهب تفویض و جبر بیان می‌دارد، که آن کس که به تفویض قائل شده است ممکن را از محدوده‌اش بیرون کشیده و به سرحد واجب با لذات رسانده است و لذا تفویضی را مشرک می‌داند و کسی که قائل به جبر است حضرت واجب تعالی را از مقام والایش تا حد امکان پایین آورده است و او به وجود واجب کافر شده است. او برای تأیید خود به سخنی از امام رضا استناد می‌کند. بنابر روایت صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا آمده که امام طائفه قائل به جبر را کافر و قائل به تفویض را مشرک خوانده است و آن کس که حد واسط این دورا قائل است او را در راه وسطی قرار می‌دهد. که این، مخصوص راه محمدیه است (طلب و اراده، ص ۷۵ و ۷۶).

اصطکاک اراده خدا با اراده انسان

یکی از مباحثی که هم در علم کلام و هم در علم اصول مطرح شده این است که هنگامی که خداوند از طریق انبیا انسان را مکلف به اموری می‌کند از طرفی اراده‌اش بر انجام یا ترک فعلی تعلق گرفته است و از سویی انسان کافر یا عاصی اراده خلاف آن را نموده و با امر و نهی الهی مخالفت می‌کند. در اینجا چه باید گفت؟ آیا اراده خدا مقهور اراده انسان شده است یا اینکه بایستی پذیرفت کفر و عصیان عبد نیز متعلق اراده الهی است، اما بین طلب و خواست خداوند که در امر و نهی‌اش تحقق دارد و اراده او بر کفر و عصیان عبد باید تفکیک قائل شد؟

اشاعره طلب و امر را منفک از اراده می‌دانند. ابوالحسن اشعری در *اللمع* در اشکال به معتزله می‌گوید که شما معتقدید که خداوند به افعال اطفال و دیوانگان، امری ندارد و لذا افعال اینها را مصداق معصیت نمی‌دانید. درحالی که ما گفتیم هر جا اراده نباشد ضدش یعنی کراهت موجود است پس افعال اطفال و مجانین باید معصیت تلقی شود و بنابراین با توجه به این سخن شما، نباید اراده خدا عین اوامر او باشد (اشعری، ص ۲۹). آمدی، از متکلمان اشعری در توجیه مطلب می‌نویسد اراده الهی گاهی به خود امر و نهی و تکلیف تعلق دارد که همان اراده انشائی است و گاهی به «مکلف» یعنی فعل عبد و ایجاد یا اعدام آن. به تعبیر دیگر گاهی تکلیف، مراد است و گاهی فعل مورد تکلیف. در تخلف انسان از اوامر و نواهی الهی، آنچه واقع نمی‌شود اراده انشایی است نه اراده تکوینی بنابراین آیاتی مانند «وما الله یزید ظلما للعباد» (غافر/۳۱)، چنین توجیه می‌شود که مراد، نفی اراده خداوند بر تکلیف عبد به ستمگری است نه نفی اراده خدا نسبت به حدوث ظلم و منظور از آیه «یزید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (بقره / ۱۸۵).

امر به راحت گرفتن و نهی از سخت‌گیری است (غایة المرام، ص ۶۷).

به نظر می‌رسد «آمدی» در اینجا از نظر اشاعره تا حدودی فاصله گرفته است، زیرا بنابر مبنای اشعری تکلیف یا عدم تکلیف به ظلم یا یسر و عسر معنا ندارد، زیرا انسان هیچ قدرت مستقلی به انجام و ترک ندارد.

امام خمینی (ره) در توضیح اشکال اشاعره بر وحدت طلب و اراده اظهار می‌دارد که به گفته آنان، اگر بگوییم طلب با اراده اتحاد دارد لازم می‌آید در مورد تکالیفی که به کفار شده است بلکه در مورد تکالیفی که به مطلق افراد نافرمان شده است یکی از دو مطلب را بپذیریم: یا آنکه بگوییم در این گونه تکلیف، اراده جدی از طرف خدای تعالی نیست، بلکه صورت تکلیف و طلب است نه حقیقت تکلیف و طلب یا آنکه اگر گفتیم تکلیف کفار و اهل عصیان حقیقی است و صوری نیست باید بپذیریم اراده خدا از مرادش تخلف کرده است، زیرا کفار و اهل عصیان دستورات الهی را به جای نیاورده‌اند و آنچه خدای تعالی اراده کرده بود انجام نداده‌اند و هر دو مطلب بالا باطل است. یعنی ما هم یقین داریم که کفار و اهل عصیان مکلف به تکالیف جدی هستند و هم می‌دانیم که خدای تعالی وقتی چیزی را اراده بفرماید تخلفش محال است، اما اگر بگوییم طلب با اراده متحد نیست و طلب غیر از اراده است اشکال بالا برطرف می‌شود، زیرا می‌گوییم که در تکلیف کفار و اهل عصیان طلب واقعی و تکلیف حقیقی است، اما اراده

نیست. بنابراین آن دو محذور برطرف می‌شود یعنی نه تکلیف بدون طلب می‌شود و نه تخلف اراده از مراد لازم می‌آید (طلب و اراده، ص ۵۰).

امام (ره) پاسخ استدلال اشاعره را از زبان صاحب کتاب *کفایه الاصول* داده است به این بیان که اشاعره بین اراده تکوینی و تشریعی خداوند خلط کرده‌اند، چرا که اراده تکوینی عبارت است از علم به نظام به طور کامل و تمام، یعنی همین قدر که خدای تعالی عالم به نظام اتم و اکمل جهان آفرینش است همین علم به نظام علت خلق جهان آفرینش است که از آن علم، تعبیر به اراده می‌شود. علم و اراده در ماممکنات دو معنی دارد و دو حقیقت است اما در خدای تعالی علم و اراده یک چیزیش نیست اراده خلق جهان یعنی علم به نظام خلقت و آفرینش.

در حالی که اراده تشریعی آن است که خدای تعالی علم دارد به مصلحت در فعل مکلف و این علم به مصلحت است که منشأ تکلیف می‌شود و آنچه نباید تکلیف الهی از آن خالی باشد علم به مصلحت یعنی اراده تشریعی است که باید در تکالیف وجود داشته باشد که هست و آنچه محال است تخلف مراد از اراده تکوینی است نه اراده تشریعی، زیرا تخلف مراد از اراده تشریعی امری است ممکن یعنی ممکن است خدای تعالی علم به مصلحت نمازخواندن بنده را داشته باشد، ولی آن بنده نماز را نخواند پس آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریعی است (همان، ص ۵۱ و ۵۲).

این اشکال هم مطرح می‌شود که اگر کفر و ایمان متعلق اراده تکوینی خداست و تخلف از اراده تکوینی هم محال است پس این گونه تکالیف از نظر عقل صحیح نیست.

جوابی که به این پاسخ داده شده این است که اراده تکوینی حق تعالی تعلق گرفته براینکه ایمان و کفر با اراده و اختیار مکلف صورت گیرد و آنچه متعلق اراده تکوینی الهی است وجود اختیاری این امور است نه مطلق وجودشان و این چنین تعلق اراده تکوینی به امور، ضرری به اختیاری بودن آنها نمی‌رساند. بنابراین، اراده و طلب در خداوند با هم اتحاد دارند و اشاعره که معتقدند طلب و اراده غیر هم هستند هم در اراده تکوینی و تشریعی خلط کرده‌اند و هم در مفهوم و مصداق چرا که آنچه مورد نظر ماست مصداق این دوست نه مفهوم و اشکال اشاعره که اراده را غیر از طلب می‌دانند به مفهوم بر می‌گردد.

صاحب *کفایه* در اینجا اشکالی را مطرح کرده که خود از عهده پاسخ آن بر نیامده و آن این است که اراده انسان مبتنی بر مبانی و مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق و شوق به عمل می‌باشد و

چون تسلسل، باطل است، این علل باید به خدا منتهی شود و در این صورت عمل به نحو ضروری از انسان صادر خواهد شد و اگر گفته شود که اراده مبتنی بر اسباب خارجی نیست از آنجا که اراده یک فعل است باید مستند به اراده دیگری شود و این مستلزم تسلسل اراده‌ها خواهد شد (آخوند خراسانی، ص ۶۷).

در پاسخ اشکال می‌گوید که اراده هر چند اختیاری نیست، ولی مقدماتش اختیاری و ارادی است، زیرا با تأمل در پیامدهای عمل می‌توانیم از تصمیم‌گیری و اراده صرف نظر کنیم (همانجا). امام خمینی در نقد پاسخ صاحب کفایه از ایشان می‌پرسد که آیا اراده‌ای که به مقدمات تعلق گرفته، ارادی است؟ اگر ارادی است مستلزم تسلسل است و اگر ارادی نیست موجب جبر است (طلب و اراده، ص ۱۰۰). گویا صاحب کفایه به این اشکال تفتن پیدا کرده که می‌گوید مبانی اراده در نهایت به خبث یا حسن باطن انسان برمی‌گردد که ذاتی شخص است در نتیجه تسلسل منتفی می‌گردد (کفایه الاصول، ص ۶۸)، اما باید گفت که وی با این بیان به مشکل افزوده است، زیرا لازمه این سخن آن است که اشخاص به جهت سرشتشان مجبور به اموری باشند و سرنوشت آنها و سعادت و شقاوت ابدی آنها از قبل معین شده باشد.

اما پاسخ نهایی امام به پرسش فوق این است که عزم و اراده از انفعالات نفسانی مانند شوق و حب نیست بلکه از افعال نفس است بنا بر این مبدأ اراده، خود نفس است بدون آنکه نیاز به اراده دیگری داشته باشد نفس با علم و آگاهی که دارد اراده و تصمیم را خلق و ایجاد می‌کند در نتیجه نه جبر لازم می‌آید و نه تسلسل (طلب و اراده، ص ۱۱۱).

توضیح مطلب اینکه به نظر امام افعال اختیاری انسان دو گونه است افعالی که به وسیله ابزار و ادوات جسمانی صادر می‌شود، مانند کار بنا در ساختن خانه که آنچه از نفس بنا صادر شده خود ساختمان نیست، بلکه حرکتی است که در عضلات او ایجاد شده و از حرکت عضلات او ساختمان شکل می‌گیرد. در این گونه کارها بین نفس (امر مجرد) و فعل، واسطه‌هایی از قبیل تصور و عزم و تحریک عضلات وجود دارد اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شود مانند برخی تصورات که نفس بدون اتکا به ابزاری در خود خلق می‌کند مانند اشکال هندسی جدیدی که یک مهندس در ذهنش می‌آفریند. به طور کلی نفس در خلق صورت‌های ذهنی فاعل بالعنایه است یعنی تنها توجه نفس برای صدور آنها کافی است و نیازی به اراده دیگر نمی‌باشد. پس از بیان این مطلب، ایشان نتیجه می‌گیرد که عزم و اراده

همانند تصورات ذهنی از افعال مستقیم نفس است و مانند شوق و محبت نیست که از امور انفعالی می‌باشند پس چون اراده بدون واسطه از نفس صادر می‌شود نیاز به اراده یا امر مؤثر دیگری ندارد تا مستلزم تسلسل شود (همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

با این بیان، دیگر اراده انسان مقهور عوامل روانی یا حسن و قبح ذاتی نفس نخواهد بود بلکه همه آن امور در حد علل اعدادی هستند و بر این اساس افعال انسان کاملاً ارادی و مستحق ثواب و عقاب است.

نتیجه

یکی از صفات مورد بحث و اختلاف نظر بین متکلمان و فلاسفه، صفت اراده است. برخی متکلمان شیعه و اکثر معتزله اراده خداوند را صفت فعل دانسته‌اند، ولی حکمای اسلامی و متکلمان اشعری اراده را از صفات ذات دانسته‌اند. امام خمینی (ره) دلایلی بر بطلان قول به صفت فعل بودن اراده و نیز براهینی بر بطلان قول اشاعره ارائه کرده است و با توجه به مبانی فلسفی، اراده را از صفات ذات ولی عین ذات دانسته است و بر این اساس اراده و اختیار انسان را به‌خوبی توجیه نموده است، زیرا در صورتی که اراده از صفات ذات و عین ذات باشد شبهات تغیر در ذات و تعدد قدما حل می‌شود و تمام موجودات از جمله انسان و اراده و فعل او در طول اراده الهی واقع می‌شوند و اراده انسان هرگز با اراده خداوند در تضاد قرار نمی‌گیرد. در عین حال نه انسان در افعالش مجبور می‌شود و نه اراده خداوند در جایی محدود می‌شود. در حالی که بر اساس مبانی معتزله و اشاعره یا نقش خداوند در برخی امور انکار می‌شود یا نقش انسان در افعالش منتفی و اوامر و نواهی الهی که در شریعت مطرح شده است بی معنا و لغو می‌شود.

امام خمینی ره با توجه به اصالت وجود و بساطت حقیقت وجود و دارای مراتب بودن اراده و همچنین اصل عدم صدور کثیر از واحد حقیقی، چند مشکل کلامی را در مبحث اراده حل کرده است. اولاً به روشنی اثبات کرده است که صفت اراده نمی‌تواند از صفات فعل باشد، زیرا در این صورت تغیر و تعدد در ذات یا انقلاب ذات لازم می‌آید. بنابراین روایاتی که ظهور دارد بر اینکه اراده از صفات فعل است بر اساس استعداد و فهم سؤال کننده بوده و امام (ع) به مرتبه فعل نظر داشته است نه مرتبه ذات.

ثانیاً - صدور کثرات از ذات بسیط الهی بدون واسطه محال است در نتیجه قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که مستمسک اشاعره است صحیح نیست و ارجاع کثرات به اراده خدا نیز مشکل را حل نمی کند و از طرفی چون همه موجودات و شئون وجودی آنها به ذات حق برمی گردد تفویض نیز محال است و نظر صحیح همان نظر اهل بیت است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

ثالثاً- اراده ازلی خداوند، منافاتی با افعال اختیاری انسان ندارد و برخلاف نظر اشاعره فاعل مباشر کفر و عصیان و ایمان و اطاعت انسان است. در عین حال چون ذات انسان عین الربط نسبت به علتش، یعنی خداست، تمام افعال انسان نیز به خدا می تواند منسوب شود و این نظر با آیات قرآن نظیر «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» کاملاً منطبق است.

رابعاً - در بحث طلب و اراده که اشاعره برای حل تعارض اراده خدا با اراده انسان- در صورت مخالفت با اوامر و نواهی الهی- مسئله تفکیک طلب از اراده را مطرح کردند، نظر صحیح این است که بین اراده حقیقی و طلب حقیقی خداوند هیچ تفاوتی نیست و اشاعره در این مسئله دچار خلط مفهوم و مصداق شده اند. اراده و طلب حقیقی همان علم خداوند به نظام احسن و صدور اشیا از ذات اوست، اما در اوامر و نواهی که در شریعت مطرح شده اراده تشریعی مطرح است نه اراده تکوینی و آن عبارت است از علم خداوند به مصلحت تکلیف و چون عبد اختیار دارد با این تکلیف گاهی مخالفت می کند، در این صورت نیز انسان با خواست و اراده حقیقی خداوند مخالفت نکرده است. همچنین از آنجایی که خداوند خیر محض و منشأ خیر محض یعنی وجود است شرور و امور قبیح که امور عدمی و نسبی اند به خداوند منسوب نیستند و اگر به خدا نسبت داده شده به نحو عرضی و تبعی است.

توضیحات

۱. البته این نظریه متعلق به برخی از معتزله از جمله عباد بن سلمان و ابوعلی است، ولی این نظر که مشهور معتزله صفات را مطلقاً نفی کرده و ذات را به نیابت از صفات در نظر گرفته اند از سوی برخی از متکلمان متأخر از جمله سبحانی رد شده است چرا که وی معتقد است معتزله در این مورد صفات زائد بر ذات را نفی کرده اند، نه اصل صفات را. رجوع کنید به: (سبحانی، ص ۴۵ و ۴۶).

منابع

- آخوند خراسانی، کاظم، کفایة الاصول، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۸۰.
- آمدی، سیف الدین، غایة المرام فی علم الکلام، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴.
- _____،/بکار الافکار، ج ۱، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، ۱۳۸۶.
- الله بداشتی، علی، اراده خدا، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- اشعری، ابوالحسن، اللمع، بیروت، المطبعة الکانو لیکیه، ۱۳۳۱/۱۹۵۲ق.
- اصفهانى، راغب، المفردات، تحقیق صفوان عدنان، بیروت، الدار السامیه، ۱۴۱۲ق.
- حلی، جمال الدین، کشف المراد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- حسنی، هاشم المعروف، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمد صادق عارف، چ ۴، مشهد انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸.
- خمینی، روح الله، طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی شرکت افست، ۱۳۶۲.
- _____، شرح چهل حدیث، چ ۶، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- _____، تفسیر دعای سحر، ترجمه احمد فهری، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۵۹.
- _____، عدل الهی، تبیان دفتر هفدهم، چ ۳، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، ۱۳۸۲.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ ۷، قم، مؤسسه نشر امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، چ ۵، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸.