

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

Explaining and Examining the Solutions of Ash'arī Theologians to the Problem of Incompatibility between the Necessity of Consenting to Divine Judgment and not Consenting to Sins.

Ruhullah Zainli¹

Abstract

The incompatibility of having to consent to divine judgment and not consenting to sins is one of the problems faced by those who believe in the omnipresence of divine will. In the works of Ash'arī theologians, ten solutions are provided for this problem, which can be divided into three parts: explanatory, interpretative and analytic. Separation between the words *kaḍā* (lit. to judge) and *kufr* (lit. disbelief), distorting the meaning of *kaḍā* and differentiating between brief and detailed explanation are among the explanatory solutions; Separation between ordered (*ma'mūrun bihi*) and non-ordered (*ghayr ma'mūrun bihi*) *kaḍās*, assigning the narrative reason of non-satisfaction to believing servants, separating consent from action in relation to agent and capable, and denying that *kaḍā* belongs to sins considering the sin as sin are of interpretative solutions; and separating will from consent, separation between *kaḍā* and the object of *kaḍā* and denying the ugliness of sin and the necessity of not consenting to it are analytical solutions. By examining these solutions, it becomes clear that none of them can solve the problem completely, and this problem still challenged the theological foundations of the Ash'arīs.

Keywords: inclusion of divine will, consent to *kaḍā*, non-consent to sin, the Ash'arī solutions, criticism of the Ash'arīs.

Y

1. Faculty member of University of Ḥakīm Sabzawārī. ruholla12@gmail.com

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والأربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ هـ

تبيين ودراسة ردود المتكلمين الأشاعرة على صور التعارض بين وجوب الرضا بالقضاء الإلهي وعدم الرضا بالمعصية

روح اله زينلى^١

الملخص

إنّ التعارض الموجود بين الرضا بالقضاء الإلهي وعدم الرضا بالمعاصي هو إحدى المشاكل التي يواجهها الذين يعتقدون بوجود الإرادة الإلهية في كل الشئون. قد تم عرض عشرة حلول على هذا الاشكال في آثار المتكلمين الأشاعرة ويمكن تصنيفها في ثلاثة اقسام: التعبيري والتفسيري والتحليلي. التفكيك بين لفظ القضاء والكفر، والتصرف في معنى القضاء والافتراق بين التعبير الاجمالي والتفصيلي هي الحلول التعبيرية؛ و التفكيك بين قضاء المأمور به وغير المأمور به، واختصاص الدليل النقلي من عدم الرضا بالمؤمنين، و التفكيك الرضا من الفعل في الارتباط بين الفاعل والقابل و انكار تعلق القضاء بالمعاصي من جهة أنها عصيان، هي الحلول التفسيرية، و تفكيك الارادة من الرضا و التفكيك بين القضاء و المقضى و انكار قبح العصيان و ضرورة عدم الرضا به تُعد من الحلول التحليلية. عبر دراسة هذه الحلول يظهر أنه لا يمكن لاي من هذه الحلول ان تحل المشكلة على نحو كامل و هذا الاشكال وارد على اسس الاشعريين.

الألفاظ المحورية

عمومية الارادة الالهية، الرضا بالقضاء، عدم الرضا بالعصيان، حلول الأشاعرة، نقد الأشاعرة.

١. عضو هيئة التدريس بجامعة الحكيم سبزواري (ruholla12@gmail.com)

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

تبیین و بررسی پاسخ‌های متکلمان اشعری به اشکال ناسازگاری وجوب رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناه

روح‌اله زینلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲

چکیده

ناسازگاری وجوب رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناهان یکی از اشکالاتی است که باورمندان به فراگیر بودن اراده الهی با آن روبه‌رو هستند. در آثار متکلمان اشعری ده راه‌حل برای این اشکال ارائه شده است که در یک تقسیم‌بندی، به سه بخش تعبیری، تفسیری و تحلیلی قابل تقسیم هستند. تفکیک بین لفظ قضا و کفر، تصرف در معنای قضا و فرق نهادن میان تعبیر اجمالی و تفصیلی از راه‌حل‌های تعبیری، تفکیک میان قضای مأمور به و غیر مأمور به، اختصاص دلیل نقلی عدم رضایت به بندگان مؤمن، تفکیک رضایت از فعل در ارتباط با فاعل و قابل و انکار تعلق قضا به گناهان از جهت گناه بودن، راه‌حل‌های تفسیری و تفکیک اراده از رضایت، تفکیک میان قضا و مقضی و انکار قبح گناه و ضرورت عدم رضایت به آن، راه‌حل‌های تحلیلی هستند. با بررسی این راه‌حل‌ها آشکار می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توانند اشکال را به صورت کامل برطرف کنند و این اشکال کماکان مبانی کلامی اشعریه را به چالش می‌کشد.

واژگان کلیدی

عمومیت اراده الهی، رضایت به قضا، عدم رضایت به گناه، راه‌حل‌های اشعری‌ها، نقد اشعریه.

مقدمه

متکلمان اشعری، اراده را از جمله صفات باری تعالی و متفاوت با علم و قدرت دانسته‌اند (اشعری، بی تا: ۴۸؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶۵؛ رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۰۷). ایشان به اتفاق برآنند که اراده خداوند فراگیر است و همه مخلوقات را دربر می‌گیرد. ابوالحسن اشعری با بیان این که اراده از صفات ذات است، به شمول آن بر همه آنچه اراده‌پذیر است، تصریح می‌کند (اشعری، بی تا: ۴۸). ابوحامد غزالی نیز در این باره می‌گوید: «خداوند اراده‌کننده کائنات و تدبیرکننده امور حادث است. همه چیز در ملک و ملکوت از کوچک و بزرگ گرفته تا کم و زیاد، خیر و شر، نفع و ضرر و ایمان و کفر، همه به اراده الهی است.» (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶) دیگر متکلمان اشعری نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند (بغدادی، ۲۰۰۳م: ۸۵؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ۶۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۴: ۲۷۴).

در تبیین فراگیری اراده به دلایل عقلی و نقلی استناد شده است. از جمله دلایل نقلی آیات متعدّد قرآن کریم است که مورد استناد قرار گرفته است (مانند هود: ۱۰۷؛ بقره: ۱۸۵؛ صافات: ۹۶؛ رعد: ۱۶؛ یونس: ۲۲؛ فاطر: ۳). در این باره به روایات متعدّدی نیز استناد شده است؛ مانند حدیثی از پیامبر اکرم درباره معنای ایمان که فرمود: «ایمان یعنی باور به خداوند، فرشتگان، پیامبران، کتاب‌های آسمانی، روز قیامت و این که هر خیر و شری توسط باری تعالی تقدیر شده است.» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۲) در این باره به اجماع مسلمانان نیز استناد شده است (همان: ۲۰۳). در دلایل عقلی نیز به دو دلیل توجّه بیشتری شده است: ۱) **دلیل نفی ضعف**: عدم اراده چیزی تنها دو علت می‌تواند داشته باشد. یا ناشی از سهو و غفلت است و یا برخاسته از ضعف و عجز است که با توجّه به سلطنت خداوند بر همه چیز، هر دو بر خداوند محال است. بنابراین اراده خداوند به همه چیز تعلق گرفته است (اشعری، بی تا: ۴۸-۴۹). ۲) **دلیل خالقیت**: خداوند متعال خالق همه چیز است و چون خلق بدون اراده معنا ندارد، پس همه چیز به اراده خداوند آفریده شده است (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۴).

با توجّه به معنای قضا و قدر و شواهد قرآنی و روایی مذکور، تمام آنچه اراده الهی به آن‌ها تعلق گرفته است را می‌توان متعلق قضا و قدر هم دانست. پذیرش این معنای فراگیر، اشکالاتی را درباره رابطه افعال انسان با خداوند به وجود آورده است که یکی از آن‌ها، ناسازگاری لزوم رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناهان است. این اشکال از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست، لزوم رضایت به اراده و قضای الهی است که متکلمان اشعری با استناد به

دلایل مختلف آن را پذیرفته‌اند (تقتزانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۶۴؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۰). اما بخش دوم، برگرفته از برخی آیات و روایات است. مانند آیه «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» و آیات دیگر (زمر: ۷؛ مانده: ۱۲؛ نور: ۵۵؛ لقمان: ۲۳؛ فاطر: ۳۹؛ حشر: ۱۶؛ غاشیه: ۲۳؛ نساء: ۴۸-۱۱۶؛ مانده: ۷۲؛ کهف: ۱۱۰؛ حج: ۳۱؛ حجرات: ۱۲؛ اسراء: ۳۲ و مطففین: ۱). هر چند در این آیات بر کفر تأکید شده است، اما باید آن را مصداق کامل نافرمانی از اوامر الهی به‌شمار آورد؛ از این‌رو همه گناهان از این جهت همین حکم را خواهند داشت. از روایات نیز می‌توان به روایاتی که ذیل این آیات نقل شده‌اند، اشاره کرد (سیوطی، بی‌تا، ۷: ۲۱۳؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ۲۰: ۱۶۸).

بنابراین از سویی باید به گناهان به‌عنوان آنچه مراد خداوند متعال هستند و در قضای الهی آمده‌اند، رضایت داشت و از دیگر سو، چون خداوند به آن‌ها برای بندگانش رضایت نداده و از آن‌ها نهی کرده است، نباید به آن‌ها راضی بود. این تناقض‌نما از چالش‌های مهم در کلام اسلامی به‌شمار می‌رود که عدم پاسخ به آن بی‌اعتباری نظام اعتقادی را در پی خواهد داشت. از این‌رو ضرورت دارد با دقت مورد بررسی و پاسخ‌گویی قرار گیرد. متکلمان اشعری در پاسخ به این ناسازگاری راه‌حلی‌هایی ارائه کرده‌اند که مسئله اصلی این مقاله تبیین این راه‌حل‌ها و بررسی میزان کامیابی آنان در پاسخ‌گویی به اشکال مذکور است.

درباره دیدگاه اشاعره پیرامون اراده الهی آثار متعددی وجود دارد که بیشتر آنان به تبیین معنای اراده از نظر اشاعره، نقد دیدگاه آنان و تبیین چگونگی ارتباط اراده الهی و افعال انسان و نقد جبرگرایی منسوب به اشاعره اختصاص یافته است. در این میان چند مقاله ارتباط بیشتری با مسئله پژوهش حاضر دارد:

۱- در مقاله «نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی» (فارسی‌نژاد، ۱۳۹۶)، ضمن بررسی اشکالات و پاسخ‌های فخر رازی، به اشکال یادشده هم در حدود یک صفحه پرداخته شده و پاسخ رازی به اختصار آورده شده و با استناد به نظرات ملاصدرا نقد گردیده است.

۲- در مقاله «تبیین و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور» (زینلی، ۱۳۹۹) نیز ضمن تبیین و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین به پاسخ فخر رازی به اختصار اشاره شده و نقد ملاصدرا بر آن تشریح گردیده است.

۳- در مقاله «اراده خدا نسبت به افعال انسان از منظر فخر رازی و طبرسی» (نقی‌زاده،

۱۳۸۹)، نویسنده به اختصار دیدگاه فخر رازی را درباره تعلق مشیت خداوند به کفر و ایمان گزارش کرده و با اشاره به مستندات عقلی و قرآنی به نوعی از آن دفاع نموده است.

۴- در مقاله «اراده الهی از دیدگاه غزالی و ابوهاشم جبایی» (ساداتی نژاد، ۱۳۹۵) نیز فقط به گزارش اجمالی دیدگاه غزالی درباره اراده الهی اشاره شده است.

۵- در مقاله «بررسی تطبیقی رابطه مشیت الهی در تفسیر کبیر و المیزان» (رفعت نژاد، ۱۳۹۵)، به تبیین معنای مشیت و اراده و رابطه آن با یکدیگر از دیدگاه فخر رازی و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبایی رحمته با تمرکز بر آیات مربوطه پرداخته شده است.

۶- در مقاله «بررسی تطبیقی اراده الهی از منظر خواجه نصیر طوسی و ابوالحسن اشعری» (سیدهاشمی، ۱۳۹۱)، به اختصار ضمن گزارش دیدگاه اشعری درباره اراده، به تبیین چگونگی اراده شرور از سوی خداوند متعال پرداخته شده است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در هیچ‌یک از این آثار یادشده، به‌صورت یک مسئله خاص به اشکال مورد نظر پرداخته نشده و حداکثر به‌عنوان بخشی از مقاله و در حد طرح اشکال و ارائه یک یا دو پاسخ مختصر مورد توجه بوده است. در این مقاله به روش توصیفی و تحلیل منطقی پاسخ‌های متکلمان اشعری تبیین و سپس بررسی و نقد شده است.

۱. راه‌حل‌ها

با بررسی آثار متکلمان اشعری ده راه‌حل را به اشکال یادشده می‌توان معرفی کرد. این راه‌حل‌ها را با توجه به ویژگی‌های هر یک می‌توان در ذیل سه عنوان تعبیری، تفسیری و تحلیلی دسته‌بندی نمود. تفاوت این راه‌حل‌ها را باید در میزان دقت علمی، مقدار واقعی حل اشکال و گستره دربرگیری هر یک از آن‌ها دانست. از این‌رو عنوان‌های یاد شده با نگاهی نسبتاً دقیق، نشان‌دهنده روند تکاملی این راه‌حل‌ها خواهند بود. در این بخش ضمن تبیین هر یک از راه‌حل‌ها، میزان کارایی آن‌ها را در حل اشکال بررسی خواهیم نمود.

۱-۱. راه‌حل‌های تعبیری

مراد از عنوان تعبیری آن دسته از پاسخ‌ها است که با تکیه بر مباحث لغوی و ادبی در صدد حل اشکال برآمده‌اند، از این‌رو می‌توان از آن‌ها با عنوان راه‌حل‌های زبانی هم یاد کرد که با معنای مشهور تعبیر هم بی‌ارتباط نیست. تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، این راه‌حل‌ها در فقط در آثار ابوالحسن اشعری و باقلانی آورده شده است که عبارتند از:

۱-۱-۱. تفکیک بین لفظ قضا و کفر

بر پایه این پاسخ گناهان و از جمله کفر را می‌توان با دو عنوان متفاوت لحاظ کرد: ۱- کفر به‌عنوان قضای الهی و ۲- کفر به‌عنوان گناه و امری ناپسند. آنچه ما به آن رضایت داریم و به عبارت دیگر رضایت به آن تعلق گرفته است، عنوان نخست است؛ یعنی به این‌که کفر به‌عنوان قضای الهی امری قبیح است، رضایت داریم (یا این‌که خداوند به قبیح بودن کفر حکم کرده و آن را فاسد مقدر فرموده است). به بیان دیگر، گناهان از جمله کفر، با وصف قباح و فساد در قضای الهی آمده‌اند و رضایت ما به آن‌ها با همین وصف است. گویا قضای الهی چنین است: «کفر قبیح و فاسد» و ما به این جمله به‌عنوان قضای الهی رضایت داریم؛ یعنی رضایت به لفظ قضا واجب است، نه به لفظ و واژه کفر. مانند این‌که می‌گوییم چوب نشانه و حجّت برای خداوند است. حال اگر چوب شکسته‌ای داشتیم، واجب نیست که بگوییم حجّت و نشانه خدا شکسته است؛ زیرا باعث ایجاد این توهم می‌شود که حجّت خدا واقعیت ندارد. بنابراین رضایت را برای لفظ قضا و قدر به‌کار می‌بریم و نه برای لفظ کفر. در عین حال به کافر بودن کافر نیز رضایت نداریم؛ زیرا خداوند متعال ما را از آن نهی کرده است (اشعری، بی‌تا: ۸۲-۸۳).

بررسی اشکال یادشده لفظی نیست تا با کمک الفاظ و جابه‌جایی آن‌ها آن را پاسخ گفت. طبق دیدگاه اشاعره، گناهان و از جمله کفر، در قضای الهی آمده‌اند؛ از این‌رو فرقی ندارد که چه واژه و لفظی برای تعبیر از آن‌ها به کار ببریم. با این توضیح، رضایت به قضا به معنای رضایت به امری حقیقی است که در قضای الهی آمده و اراده الهی به آن تعلق گرفته است نه لفظ و واژه قضا! این حقیقت یا پسندیده است که باید به آن رضایت داشت و یا ناپسند است که نباید به آن رضایت داشت. قضای الهی فقط یک لفظ نیست تا با تفکیک الفاظ حکم آن متفاوت گردد. همچنین در سخن گفتن از خداوند متعال و آموزه‌های اعتقادی باید تا جایی که ممکن است دقایق و ظرافت‌های زبانی را رعایت نمود و دقیق‌ترین و شایسته‌ترین واژه‌ها و تعابیر را برگزید. اما این مهم در مثال گفته‌شده رعایت نگردیده است. همه مخلوقات از جمله چوب، نشانه و به عبارت یادشده، حجّت برای خداوند متعال هستند. از این جهت، تفاوتی بین چوب شکسته و سالم نیست؛ زیرا در تعبیر، شکستن را به خدا نسبت نمی‌دهیم، بلکه شکستن وصف چوب است. در واقع شکسته‌بودن یک وصف است و حجّت خدا بودن وصفی دیگر. در این صورت باید بگوییم چوب شکسته حجّت خدا است، نه این‌که حجّت خدا شکسته است. با این‌که در کلام اشعری وجه این تمثیل به روشنی گفته نشده است، اما مسئله درباره گناهان نیز به همین

صورت است. گناه (کفر) به‌عنوان یک حقیقت وجودی قضای الهی است، چه وصف قبیح داشته باشد و چه نداشته باشد و باید به آن رضایت داشت. قبح گناه با این ترفند برداشته نمی‌شود. از این‌رو ناسازگاری ظاهری لزوم عدم رضایت به گناه و ضرورت رضایت به قضای الهی همچنان باقی خواهد ماند. ضعف این پاسخ به اندازه‌ای است که اشعری با عنوان «قیل» از آن یاد کرده است. (اشعری، بی تا: ۸۲)

۲-۱-۱. تصرف در معنای قضا

برای قضا پنج معنا برشمرده شده است: خلق، تسلط، اخبار و اعلام، امر، حکم و الزام (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۷). از آنجا که اشکال بر پایه یکی بودن معنای قضا در رضایت و عدم رضایت مطرح شده است، تفکیک بین معنای قضا می‌تواند این مشکل را برطرف سازد. از این‌رو اگر قضا را به معنای خلق و آفرینش یا معین کردن و خیر دادن بدانیم باید به آن رضایت داشت. اما اگر قضا به معنای امر به چیزی باشد، باید گفت گناهان و از جمله کفر، امر شده نیستند و از این جهت قضا به‌شمار نمی‌روند و رضایت به آن‌ها ضرورت ندارد (اشعری، بی تا: ۸۱).

بررسی در این‌که قضا معانی مختلفی دارد تردیدی نیست. اما در اشکال یادشده همه آن‌ها مورد توجه نیستند. اشکال از پیامدهای اثبات عمومیت اراده و قضا و قدر الهی است. لازمه این عمومیت آن است که قضا را به معنای خلق و یا مرتبه‌ای از مراتب علم الهی بدانیم، نه امر الهی؛ زیرا آشکار است که خداوند به همه چیز امر نکرده است. بنابراین اگر قضا به معنای امر باشد، فرض عمومیت قضا باطل خواهد شد؛ در حالی‌که درستی آن بر پایه دلایل متعدد عقلی و نقلی مسلم انگاشته شده بود، البته این پاسخ را نیز باید راه‌حلی زبانی و اعتباری دانست که نمی‌تواند اشکالی غیرزبانی و حقیقی را بر طرف سازد.

۳-۱-۱. فرق نهادن میان تعبیر اجمالی و تفصیلی

در این راه‌حل گفته می‌شود که ما اجمالاً و بالجمله همه چیز را مخلوق خداوند متعال می‌دانیم و به همین شکل به آن‌ها رضایت داریم. اما اگر به‌صورت تفصیلی سخن بگوییم، نمی‌گوییم همه چیز در قضای الهی آمده است، بلکه برخی امور را مانند گناهان استثنا خواهیم کرد؛ مانند این‌که اجمالاً می‌گوییم همه چیز مخلوق خدا است و از او است، ولی وقتی به تفصیل سخن می‌گوییم، فقط اسما و صفات کمالی را برای خداوند به‌کار می‌بریم و نمی‌گوییم خدا، زن، فرزند، پدر و مادر دارد. یا به‌صورت اجمال می‌گوییم هر مخلوقی فانی است و از بین

می‌رود؛ ولی به هنگام سخن گفتن به تفصیل، نمی‌گوییم حجت خدا، نماز، روزه و... از بین می‌روند و زوال می‌یابند. یا درباره مرگ اولیا و پیامبران که در قضای الهی آمده است و ما به صورت کلی به آن رضایت داریم، به صورت تفصیلی نمی‌گوییم به مرگ ایشان رضایت داریم؛ یعنی خوشحالیم و آن را دوست داریم (اشعری، بی تا: ۸۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸).

بررسی در این پاسخ، با توجه به ماهیت زبانی آن باید دقت‌های لازم زبانی و ادبی در نظر گرفته می‌شد، اما چنین نشده است. در این‌که همه چیز مخلوق خدا است، فرقی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی وجود ندارد. همه مخلوقات را خداوند اراده کرده و قضای الهی به آن‌ها تعلق گرفته است. وقتی از خداوند نفی شریک، زن و فرزند می‌کنیم، به معنای آن نیست که مخلوق بودن آن‌ها را انکار می‌کنیم. اشکال هم بر همین پایه مطرح شده است. در این راه‌حل، بین دو معنای «برای» خلط شده است. «برای» به معنای مالکیت و «برای» به معنای صفت. این‌که می‌گوییم همه چیز برای خداوند است، به معنای نخست است؛ یعنی خداوند متعال مالک همه چیز است و در بیان این حقیقت تفاوتی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی وجود ندارد؛ اما هنگامی که گفته می‌شود اسمای حسنا برای خداوند است، یعنی ذات باری تعالی متصف به این اسما می‌گردد. در این صورت هم تفاوتی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی نیست. اسما و صفات خداوند همواره حسن و نیک هستند و از هر گونه نقص و نارسایی پاکند، چه از آن‌ها به اجمال سخن بگوییم یا به تفصیل. آیا می‌توان به صورت اجمالی خداوند را دارای اسما و صفات غیرکمالی دانست؟ بنابراین هم صحیح است بگوییم برای خداوند اسمای جمال و جلال است و هم این‌که بگوییم برای خداوند والد، ولد، زوجه و غیره است. اولی به معنای صفت و دومی به معنای مالکیت. ضمن این‌که تمثیل دیگر باقلانی نیز نادرست است؛ زیرا از بین رفتن، فنا و زوال معانی، اشکال و مراتب مختلفی دارد که هر کدام متناسب با موجود و مرتبه خاص وجودی است. اگر مراد از فنا معنایی در برابر بقای خداوند باشد، می‌توان تمام غیرخداوند را از فرشتگان مقرب گرفته تا پیامبران، اولیا و... فانی دانست و اگر به معنای زوال، تغییر و از دست دادن یک ماهیت و شکل خاص آن باشد، موجودات مادی چنین هستند و از این جهت میان بدن پیامبر و غیرپیامبر و تعبیر اجمالی و تفصیلی تفاوتی نیست. همین‌طور این سخن که ما اجمالاً می‌گوییم همه موجودات در قضای الهی آمده‌اند و خداوند آن‌ها را آفریده و اراده کرده است، ولی در مقام تفصیل نمی‌گوییم به مرگ پیامبر رضایت داریم، یعنی آن را دوست داریم و از آن شاد می‌شویم (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸) دقیق و کامل نیست؛ چنانکه برخی حکیمان

گفته اند مرگ، امری عدمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۵۹). این نوع عدم، عدم مطلق نیست و از گونه‌ای تحقق و حصول برخوردار است. اما این تحقق فقط آن را از عدم مطلق جدا می‌کند و سبب وجودی دانستن آن نمی‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۰). این نوع عدم، نیازمند جعل جاعل هم نیست. از این‌رو متعلق قضای الهی نیست و در واقع چیزی نیست تا از آن راضی یا ناراضی باشیم. در این صورت رضایت به مرگ یعنی به مجموعه رخدادهای وجودی که با عنوان مرگ از آن یاد می‌شود، اعتراضی نداریم. اما اگر مرگ را وجودی نیز بدانیم، دلیلی برای عدم رضایت به آن نداریم. در احادیث مرگ برای مؤمنان امری پسندیده معرفی شده است (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۲۰۱). امام سجاده^{علیه السلام} درباره مرگ فرمود: «مرگ برای مؤمن همچون درآوردن لباس و برداشتن حیوانی موزی، باز کردن غل و زنجیر سنگین و جایگزینی آن با لباس‌های قیمتی و بهترین عطرها، مرکب‌ها و منازل است.» (عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۸۰) اولیای خدا از مرگ در هراس نبودند و از آن استقبال می‌کردند (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۲). بنابراین مرگ برای پیامبر امری ناگوار نیست تا به آن رضایت نداشته باشیم. همچنین در صورت وجودی بودن باید به‌عنوان قضای الهی به آن رضایت داشت. علاوه بر این، میان رضایت و شادی و دوست داشتن رابطه تساوی برقرار نیست. ما به برخی کارها رضایت می‌دهیم درحالی که آنرا دوست نداریم و از انجام آن شادمان نمی‌شویم. مانند انجام عمل جراحی و فروختن اموال برای پرداخت وجه ضمانت. از این‌رو می‌توان گفت به درگذشت پیامبر رضایت داریم، ولی از آن شادمان نمی‌شویم؛ چنانکه پیداست راه‌حل‌های تعبیری قادر به حل مشکل نیستند و سستی آن‌ها به اندازه‌ای است که متکلمان اشعری پس از باقلانی به آن‌ها نپرداخته‌اند.

۲-۱. راه‌حل‌های تفسیری

مراد از تفسیری، راه‌حلهایی است که متکلم بر پایه تفسیر خاص از اصول اعتقادی اشاعره ارائه کرده است. این پاسخ‌ها از راه‌حل‌های تعبیری دقیق‌تر هستند و در آن‌ها مباحث لفظی و ادبی جایگاه برجسته‌ای ندارد.

۱-۲-۱. تفکیک میان قضای مأموریه و غیر مأموریه

طبق این راه‌حل، به قضا و قدری باید رضایت داشته باشیم که به آن امر شده‌ایم و رضایت به آنچه امر نشده‌ایم، ضرورت ندارد؛ مانند این‌که به بقای پیامبران رضایت داریم، ولی به مرگشان راضی نیستیم یا به بقای شیاطین رضایت نداریم، هر چند همه متعلق قضای الهی هستند

(اشعری، بی تا: ۸۳). بر پایه این پاسخ، آنچه برای ما اهمیت دارد، امر و نهی خداوند متعال است. همه چیز از خداوند است و او هم اراده می‌نماید و هم امر و نهی می‌کند. خداوند کمال قدرت را داراست و اوامرش نافذ است؛ چنانکه در قرآن کریم فرمود: «از آنچه انجام می‌دهد، پرسش نمی‌شود.» (انبیاء: ۲۳) در این صورت، حسن و قبح افعال به این معنا است که هر چه مخالف امر خداوند است، قبیح است؛ هر چند شکل و ظاهری نیکو داشته باشد و هر چه موافق امر خداوند است، نیکو است؛ هر چند از جهت ظاهری نیکو نباشد (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸-۲۰۹).

بررسی این راه‌حل بر پایه دیدگاه مشهور اشاعره، یعنی حسن و قبح شرعی بنا شده است. صرف نظر از نقدهای وارد بر این مبنا، شیوه استدلال به آن در این راه‌حل، اشکال را برطرف نمی‌کند. چرا به قضایی که به آن امر نشده‌ایم، نباید رضایت داشت؟! دلیل اثبات‌کننده لزوم رضایت به قضای الهی عام است و هر دو قضای امر شده و امر نشده را دربر می‌گیرد. از این رو دلیلی برای عدم رضایت به قضای الهی وجود ندارد؛ زیرا قضای الهی چه از سنخ علم باشد و چه از قبیل فعل، مخلوق خداوند است و نمی‌توان پذیرفت خداوند موجود ناقص یا قبیح آفریده است تا به آن رضایت نداشته باشیم. نادرستی عدم رضایت در قضای فعلی که اراده هم به آن تعلق گرفته آشکارتر است؛ زیرا نمی‌توان گفت که خدا امری قبیح را اراده کرده باشد. بنابراین رضایت به قضای الهی همچنان لازم و ضروری خواهد بود. دلیل این‌که به مرگ پیامبران نباید رضایت داشت نیز محرومیت مردمان از برکات وجود ایشان است، وگرنه چنانکه در بررسی پاسخ قبل به تفصیل گفته شد، دلیلی برای عدم رضایت به مرگ هم وجود ندارد. عدم رضایت به بقای شیطان نیز تنها در نسبت با منافع انسان معنا می‌یابد، وگرنه به‌عنوان آفریده خدا باید به آن رضایت داشت. به عبارت دقیق‌تر، تنها شر مطلق و محض است که جز شریعت جنبه یا لحاظی دیگر ندارد تا بتوان به آن رضایت داشت و چنین شری هم وجود دارد. این راه‌حل گرچه بر پایه حسن و قبح شرعی بنا گردیده است، اما توضیحات داد شده به‌ویژه سخنان باقلانی، گونه‌ای از ناسازگاری را با مبنای یادشده نشان می‌دهد. به گفته او، آنچه موافق امر الهی است، حسن و نیکو است؛ هر چند ظاهری قبیح داشته باشد و آنچه موافق امر الهی نیست، قبیح است؛ هر چند ظاهری حسن و نیکو داشته باشد. معنای این سخن آن است که امور صرف‌نظر از امر و نهی الهی می‌توانند متصف به حسن و قبح گردند و این حسن و قبح قابل ادراک است. این معنا با نظر اشاعره ناسازگار است و به‌گونه‌ای همان دیدگاه پیروان حسن و قبح عقلی را تداعی می‌کند. بنابراین این پاسخ نیز اشکال را برطرف نمی‌کند.

۲-۱. اختصاص دلیل نقلی عدم رضایت به بندگان مؤمن

در تبیین لزوم عدم رضایت به گناهان از جمله کفر به آیه «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر: ۷) استناد گردیده است. اشکال تنها در صورتی وارد است که هم اراده الهی و ضرورت رضایت به آن و هم ضرورت عدم رضایت به گناهان را عام بدانیم. از این رو انکار عمومیت یا ضرورت هر یک از دو طرف اشکال را برطرف خواهد ساخت. در این پاسخ از راه اختصاص معنای عباد به بندگان مؤمن، عمومیت اراده الهی و ضرورت رضایت به آن انکار شده است. به عبارت دیگر مراد از «عباد» در آیه مؤمنان هستند نه کافران، از این رو خداوند متعال کفر را اراده کرده است، اما نه برای بندگان مؤمن خود. برای ایشان نه کفر را اراده کرده و نه به آن رضایت داده است، بلکه به ایمان آنان رضایت داده است؛ زیرا اگر کفر به صورت کلی اراده شده بود باید در آیه گفته می‌شد: «لَا يَرْضَىٰ لَكُمْ الْكُفْرَ يَا لَيْرِضَىٰ لِاحِلِّ الْكُفْرِ» (باقلائی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۶). در این صورت، حتی می‌توان گفت که خداوند متعال کفر کافران را اراده کرده است و به آن رضایت هم دارد (شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۳۷۹؛ رازی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۱).

بررسی برخلاف آنچه ادعا شده است، چنین نیست که در قرآن کریم عباد همواره به معنای بندگان مؤمن باشد، بلکه در آیات متعددی به صورت عام به کار رفته و غیر مؤمنان را نیز دربر می‌گیرد (بقره: ۱۸۶، آل عمران: ۳۰، مانده: ۱۱۸، اعراف: ۳۲ و ۱۹۴، انعام: ۱۸، ۶۱ و ۸۸، توبه: ۱۰۴). همچنین در موارد متعددی به صورت صریح مؤمنان و مخلصان از شمول گستره واژه عباد خارج شده‌اند (مانند صافات: ۴۰، ۷۴ و ۱۶۰؛ زمر: ۱۰). این موارد نشان‌دهنده عام بودن معنای عباد هستند. عام بودن این واژه از سوی برخی از مفسران قرآن کریم نیز پذیرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۷: ۲۴۰). افزون بر آن، اینکه گفته شود خداوند متعال کفر را برای کافران اراده کرده نه برای مؤمنان، به معنای تخصیص یکی از دو سوی اشکال نیست. اگر گناه از جمله کفر، حقیقتی وجودی باشد (اشاعره از عدمی بودن گناهان و کفر سخن نگفته‌اند) الزاماً باید آن را متعلق اراده خداوند متعال بدانیم. در این صورت آنچه اراده شده در قضای الهی هم آمده و رضایت به آن لازم است. چه به کافران اختصاص داشته باشد یا به مؤمنان! علاوه بر این اختصاص کفر به کافران و تخصیص مؤمنان نیز بی‌معنا می‌نماید. وجود خارجی کفر به فاعل آن یعنی کافر وابسته است. بنابراین ترکیب مؤمن کافر بی‌معنا است. مؤمن تا هنگامی که ایمان دارد متصف به کفر نمی‌شود و اگر کفر ورزید کافر است و مؤمن نخواهد بود. بنابراین آیه از ابتدا مؤمنان را دربر نداشته تا بخواهیم ایشان را با تخصیص خارج کنیم. همچنین اختصاص آیه

به مؤمنان سبب قبح‌زدایی از کفر و رفتار کافران می‌گردد که خود مشکل بزرگ‌تری به‌شمار می‌رود. این‌که گفته شود خداوند به کفر کافر رضایت دارد و آن را اراده کرده است، به‌معنای آن است که کفر قبیح نیست. آیا می‌توان پذیرفت خداوند به امری قبیح رضایت داشته باشد؟! لازمه رضایت خداوند آن است که بندگان نیز به کفر رضایت داشته باشند و آن را خوش دارند. این حکم را می‌توان درباره دیگر گناهان و قبیح نیز جاری دانست! برای مثال باید گفت خداوند زنا را از زناکار اراده کرده و به آن رضایت داده است! آیا رضایت الهی سبب رفع زشتی زنا نمی‌شود؟ لازمه دیگر این پاسخ اشکالی است که بسیاری از اشاعره در ارتباط با اراده عام الهی مطرح کرده‌اند. خداوند متعال می‌داند که کافر کفر خواهد ورزید و به‌ناچار کفر از او به وجود خواهد آمد و در عین حال از کفر ورزیدن نهی کرده و آن را گناهی بزرگ دانسته است. از سویی، خداوند این کفر را اراده کرده است و به آن رضایت دارد و از سوی دیگر، او را از کفر ورزیدن نهی کرده است. آیا این تناقض نیست؟ (باقلائی، ۱۴۲۵ق، ۲۰۸)

۳-۲-۱. تفکیک رضایت از فعل در ارتباط با فاعل و قابل

چنانکه پیش‌تر گفته شد، آنچه ضرورت دارد و عمومیت قضا و اراده الهی و دیگر دلایل، لزومش را اثبات می‌کند، رضایت از خداوند متعال به‌عنوان فاعل فعل است. به عبارت دیگر، نفس هر فعل گاهی در ارتباط با فاعل لحاظ می‌گردد و گاهی در ارتباط با محل و قابل آن فعل. این دورا از یکدیگر می‌توان تفکیک کرد. آنچه رضایت به آن لازم است، نفس فعل در ارتباط با مصدر و فاعلش است، اما رضایت به فعل در ارتباط با محل و قابلش لازم نیست، بلکه باید در افعالی مانند گناهان، به آن رضایت نداشت. در مواردی فعل در ارتباط با فاعلش دارای مصالح و فواید بسیاری است که آنرا به فعلی واجب الوقوع تبدیل می‌کند؛ در حالی‌که در ارتباط با قابلش چنین نیست. بنابراین از خداوند به‌عنوان فاعل گناه رضایت داریم، ولی از فعل گناه به اعتبار قابلش رضایت نداریم (ایجی، ۱۴۲۳ق، ۴۳).

بررسی نکته اصلی در این راه‌حل آن است که فعل، صرف‌نظر از فاعل و قابل، هویتی مستقل دارد؛ به صورتی‌که لحاظ آن نسبت با فاعل و قابل لوازم و احکام متفاوتی در پی دارد. این نکته را می‌توان برآمده از دیدگاه مشهور اشاعره درباره رابطه فعل انسان و خداوند دانست که بیشتر متکلمان اشعری در این باره قائل به نظریه کسب شده‌اند. بر پایه این دیدگاه، خداوند متعال فاعل و هستی‌بخش افعال انسان است و انسان کسب‌کننده آن است. از این نظریه قرائت‌های مختلف ارائه شده است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۵). صرف‌نظر از نقدهای وارد بر نظریه کسب که به

گونه‌ای این راه‌حل را هم دربر می‌گیرد، به بررسی نکته اصلی یاد شده می‌پردازیم. این نکته با دیدگاه دیگر ایجی، یعنی خالقیت خداوند نسبت به تمام افعال ناسازگار است. او معتقد است که خداوند متعال خالق همه چیز از جمله تمام افعال انسان است (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۵). اگر بپذیریم که خالق تمام افعال خداوند است تمکیک فعل از جهت فاعل و قابل در موضوع بحث فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا قابل هم مخلوق و فعل خدا است و از این جهت باید به آن رضایت داشت. به عبارت دیگر، به چه دلیل باید به فعل در ارتباط با قابل رضایت نداشت؟ دلیل اصلی عدم رضایت قبیح بودن است. این قبیح یا برآمده از فعل است و یا وصف قابل است؛ در حالی که نه فعل و نه قابل مُتَّصِف به قبیح بودن نیستند. نفس فعل چنانکه گفته شد حالتی بی‌طرف دارد یعنی نه امر به آن تعلق گرفته و نه از آن نهی شده است. از این رو نه می‌توان آن را حسن دانست و نه قبیح. قابل را نیز به‌عنوان مخلوق الهی نمی‌توان قبیح دانست. این مطلب با توجه به دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان درباره ماهیت گناه معنای دقیق‌تری می‌یابد. در باور ایشان گناه امری اعتباری است که صرف‌نظر از اعتبار شارع حقیقی ندارد. گناه مخالفت با امر و نهی الهی و از سنخ ترک طاعت است که عدمی به‌شمار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۰۴). به عبارت دیگر، حیثیت گناه در افعال جهات عدمی است؛ یعنی آنچه باعث معصیت شدن یک فعل می‌شود ترک آن است که عدمی است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۰۴، پانوش ۱). اشکال با تکیه بر نگاهی هستی‌شناسانه مطرح شده است و از تعارضی واقعی حکایت می‌کند؛ در حالی که در این پاسخ راه‌حلی بر پایه امور اعتباری و با نگاهی معرفت‌شناسانه ارائه شده است. به عبارت دیگر، وحدت لازم در تعارض محقق نشده است. رضایت به امری حقیقی (فعل در ارتباط با فاعل که حقیقتاً حسن است) تعلق گرفته و عدم رضایت به امری اعتباری (فعل در ارتباط با قابل که فقط نسبت به قابل قبیح است که اعتباری است). بنابراین اشکال همچنان حل نشده باقی خواهد بود.

۴-۲-۱. انکار تعلق قضا به گناهان از جهت گناه بودن

این راه‌حل با پاسخ قبلی مرتبط است و به نوعی کامل‌کننده آن است. در این راه‌حل، برخلاف پاسخ پیشین ادعا می‌شود که اراده، مشیت و قضای الهی به گناهان از آن جهت که گناه هستند، تعلق نگرفته است؛ همان‌طور که قدرت حق تعالی به افعال انسان از آن جهت که افعال کسب‌شده او هستند، تعلق نمی‌گیرد (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۴۸) با انکار قضا بودن گناه، لزوم و ضرورتی برای رضایت به آن هم باقی نخواهد ماند.

بررسی در این راه‌حل تأکید شده است که گناه از جهت گناه بودن اراده الهی به آن تعلق نگرفته است و به تبع آن در قضای الهی هم نیامده است. گرچه عدمی دانستن گناه می‌تواند اشکال را دفع کند، اما با توجه به تشبیه این جهت گناه به افعال کسب شده و تعلیل گفته شده، علت عدم تعلق اراده، اعتباری یا عدمی دانستن گناه نیست؛ زیرا در تمام تقریرهای ارائه شده از کسب، فعل کسب شده، وجودی و حقیقی است (قراملکی، ۱۳۹۵). از این رو ممکن نیست اراده الهی و به تبع آن، قضای باری تعالی به فعل وجودی تعلق نگرفته باشد. به عبارت دیگر، همه موجودات به اراده الهی وجود یافته‌اند. اگر گناه را اعتباری نیز بدانیم، نقد وارد بر راه‌حل پیشین دامن‌گیر این پاسخ نیز خواهد شد و اشکال همچنان باقی خواهد بود.

۱-۳-۱. راه‌حل‌های تحلیلی

مراد از پاسخ‌های تحلیلی راه‌حل‌هایی است که از راه تحلیل مفاهیم و گزاره‌های مرتبط با مسئله ارائه شده‌اند که عبارتند از:

۱-۳-۱-۱. تفکیک اراده از رضایت

اشکال محل بحث هنگامی مطرح می‌شود که پس از اثبات عمومیت اراده الهی تلازم آن با عمومیت رضایت به آن هم پذیرفته شود. انکار هر یک از دو طرف تلازم اشکال را برطرف خواهد ساخت. در این پاسخ، تلازم رضایت و اراده انکار گردیده است. فخر رازی در این باره می‌گوید: «کفر به اراده خداوند است، ولی به رضایت خداوند نیست؛ زیرا رضایت از چیزی به معنای آن است که برای انجامش شایسته مدح و ستایش هستیم. کفر با این که به اراده خداوند است، اما به رضایت او نیست.» (رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۴۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۴۲۶) وی در همین راستا، در معنای رضایت نیز تصرّف می‌کند و آن را به ترک ملامت و اعتراض معنا می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۴۲۶). او در تأیید نظرش به شعری از ابن‌درید استناد می‌کند که می‌گوید: «اجباراً و برخلاف میلم راضی هستم و بر این اجبار رضایت دارم؛ مانند کسی که گناه و خطایی را صرفاً بر اساس قضا مرتکب شده باشد.» (همان) در این شعر، رضایت با وجود اجبار امکان‌پذیر دانسته شده است و این نشان می‌دهد که رضایت با اراده متفاوت است؛ یعنی ممکن است چیزی را اراده کنیم که به آن رضایت نداریم. بنابراین میان رضایت و اراده رابطه تلازم برقرار نیست و رضایت به تمام آنچه خداوند متعال اراده کرده لازم نیست. از این رو اگر رضایت با اراده همراه باشد رضایت به آن هم لازم است؛ اما این رضایت در واقع رضایت به رضایت

است، نه رضایت به اراده.

بررسی این پاسخ بر پایه تفاوت میان اراده و رضایت بنا شده است. اراده و رضایت دو معنای متفاوت دارند. رضایت به معنای اطاعت و دوست داشتن (الزهری، بی تا، ۱۲: ۴۶) و اراده به معنای خواستن، میل و قصد کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۹۱). همچنین در بیان تفاوت گفته شده است که اراده پیش از انجام فعل است و رضایت در حال انجام یا پس از انجام فعل معنا می یابد. بنابراین از اراده یک کار، رضایت به آن را نمی توان برداشت نمود (العسکری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۴). این اندازه تفاوت میان رضایت و اراده در معنای لغوی پذیرفتنی است؛ اما اشکال یادشده یک چالش حقیقی است و با پاسخ های لغوی و زبانی برطرف نمی شود. ایراد اصلی این پاسخ در قیاس خداوند با انسان ها نهفته است. آنچه درباره تفاوت رضایت و اراده گفته شده، با فرض پذیرش، مربوط به عالم انسانی است؛ یعنی انسان می تواند چیزی را اراده کند که به آن رضایت ندارد. این حالت در بیشتر موارد ناشی از محدودیت ها و ضعف های وجودی انسان در جهان طبیعت است، وگرنه چرا باید چیزی که به آن رضایت نداریم را اراده کنیم یا آنچه رضایت داریم را اراده نکنیم؟! بنابراین درباره خداوند متعال که هستی بخش همه موجودات است و از هر گونه محدودیت و ناتوانی مبرا است این فرض معنایی ندارد؛ یعنی نمی توان گفت خداوند چیزی را اراده کرده است که به آن رضایت ندارد. عینیت اسما و صفات با ذات الهی و بساطت ذات باری تعالی نیز این تفاوت را منتفی می سازد؛ زیرا در بستر چنین بساطتی هیچ گونه تفکیک اعم از حقیقی و اعتباری مجال ظهور نمی یابد. در صدق این نکته تفاوتی بین معانی مختلف رضایت هم وجود ندارد. همچنین این گفته که محدودیت ها مربوط به قابل است نه فاعل، درباره خداوند که هستی بخش قابل است، صدق نمی کند. بنابراین در صورت وجودی دانستن کفر باید آن را به رضایت و اراده خداوند بدانیم.

۲-۳-۱. تفکیک میان قضا و مقضی

یکی از راه حل هایی که از سوی بیشتر متکلمان اشعری در دوره های مختلف مطرح گردیده است، فرق نهادن میان قضا و مقضی است. اشکال یادشده هنگامی رخ می دهد که متعلق رضایت و عدم رضایت یکی باشد در غیر این صورت، شبهه برطرف می گردد. از این رو گفته می شود آنچه رضایت به آن ضرورت دارد، قضا است نه مقضی. کفر مقضی است و رضایت به آن ضرورت ندارد (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۸۶؛ ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۷۷). قضا به عنوان صفتی از اوصاف خداوند متعال به شمار می رود که از این جنبه باید به آن رضایت داشت؛ در حالی که

کفر و سایر گناهان، صفت الهی نیستند، بلکه مقتضای قضا هستند و از این جهت رضایت به آن‌ها لازم نیست (رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۴۵؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۳). این پاسخ با تقریری متفاوت از سوی حکیمانی همچون ملاصدرا نیز مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۳۸۱).

بررسی در نقد این دیدگاه گفته شده است که معنای رضایت به قضا، رضایت به صفتی از صفت‌های خداوند نیست، بلکه مراد رضایت به آنچه مقتضای آن صفت یعنی مقضی است. از این رو قضا و مقضی تفاوت وجودی ندارند و رضایت به یکی به معنای رضایت به دیگری است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۵). به عبارت دیگر، قضا همان مقضی است و فرق میان آن‌ها اعتباری و تعبیری است. آنچه در عینیت تحقق می‌یابد، همان است که در علم الهی وجود داشته است. از اولی با عنوان مقضی و از دومی با عنوان قضا تعبیر شده است. به بیان دقیق‌تر، تفاوت آن‌ها در مرتبه وجودی آن‌ها است؛ یعنی با این‌که اتحاد وجودی دارند، اما قضا که مربوط به عالم علم الهی است، بر مقضی که مربوط به عالم عین مادی است، تقدم رتبی دارد. بنابراین این دو جدای از یکدیگر نیستند تا تفکیک یادشده اشکال را برطرف سازد. به همین دلیل است که خواجه طوسی پس از این نقد، راه‌حل درست را تمایز میان لحاظ وجودی و عدمی کفر دانسته است. در این صورت، رضایت به کفر به‌عنوان قضای الهی (که وجودی است) لازم است؛ ولی رضایت به کفر از جهت کفر بودن (که عدمی است) لازم نیست (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۵).

برخی نیز با فرق نهادن میان قضا و مقضی بالذات و بالعرض در پی اثبات کارآمدی این پاسخ برآمده‌اند. از دیدگاه آنان آنچه رضایت به آن ضرورت دارد، قضا و مقضی بالذات است؛ ولی کفر از جهت کفر بودن به صورت بالعرض متعلق قضای الهی قرار گرفته است؛ یعنی از آن جهت که لازمه وجود خیرات زیاد است، مقضی است و از این جهت رضایت به آن لازم نیست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹). در پاسخ فخر رازی از تفاوت وجودی قضا و مقضی سخن رفته است؛ در حالی که خواجه طوسی منکر این تفاوت است و بر اتحاد وجودی قضا و مقضی تأکید دارد. از دیدگاه او، تفاوت قضا و مقضی اعتباری است و در عالم واقع هیچ شری وجود ندارد. خواجه طوسی از حیث کفر بودن کفر در برابر حیث وجودی که قضای الهی است، سخن می‌گوید. مراد او از حیث کفر بودن آن است که اوصاف وجودی مانند کفر با عناوینی که منسوب به موضوعاتشان هستند، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از اوصاف خداوند به‌شمار نمی‌روند؛ برای مثال، حرارت آتش و سردی برف از آن جهت که وجودی هستند، به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند آن‌ها را به وجود آورده است؛ اما به‌عنوان حرارتی که صفت آتش

است، به خدا نسبت داده نمی‌شود. درباره کفر نیز چنین است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۶: ۳۸۳، تعلیقه ۲). وانگهی باید گفت که جهت وجودی هر موجودی در این عالم عیناً همان جهت معلومیت آن برای خداوند است و نمی‌توان به صورت حقیقی بین این دو جهت فرق نهاد. از این رو میان قضی و مقضی تفاوت حقیقی وجود نخواهد داشت. بالعرض دانستن کفر نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده تفاوت واقعی قضا و مقضی باشد؛ زیرا اگر مراد از وجود بالعرض وجود تبعی باشد، شرور وجودی خواهند بود که نمی‌توان گفت در قضای الهی نیامده‌اند و اگر بالعرض به معنای مجازی و اعتباری باشد باید آن‌ها را از جمله معقولات ثانیه فلسفی دانست که در این صورت وجود حقیقی ندارند و می‌توان پذیرفت که در قضای الهی نیامده باشند. اما بالعرض در این معنا لوازمی در پی دارد که فقط با پذیرش آن‌ها می‌توان شبهه را برطرف ساخت؛ مانند اعتباری دانستن گناهان از جمله کفر و عدمی دانستن امور اعتباری. با توجه به آنچه طرفداران این راه‌حل بیان داشته‌اند، هیچ‌یک از این لوازم پذیرفته نیست. بنابراین شبهه همچنان به قوت خود باقی خواهد بود.

۳-۱- انکار قبح گناه و ضرورت عدم رضایت به آن

این پاسخ بر پایه مبنای مهم اشاعره یعنی حاکمیت و قدرت مطلق خداوند بر همه امور و ناممکن بودن اعتراض به او شکل گرفته است. این مبنا را می‌توان سخن نهایی اشاعره در بیشتر مباحث دانست. از این رو برخی گفته‌اند که برای خداوند شری وجود ندارد: «شر از خداوند است به این معنا که آنرا برای غیر خودش به‌عنوان شر خلق کرده نه برای خودش.» (اشعری، بی‌تا: ۸۴) باقلانی در پاسخ به این اشکال که چرا خداوند از آزار و ایجاد درد و رنج برای پیامبران و مؤمنان نهی کرده است و در عین حال برای آن‌ها درد، رنج، امراض و مرگ را به وجود آورده است، می‌گوید: «خداوند هم اراده می‌کند و هم نهی می‌کند؛ زیرا او کمال قدرت را داراست و امرش نافذ است، چنانکه قرآن کریم فرمود: از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد (انبیاء: ۲۳). امر از خدا است. نهی، فعل و اراده از او است. متّصف شدن افعال و اراده‌ها به حسن و قبح به این معنا است که هر چه مخالف امر خداوند است، قبیح است؛ هر چند صورت و شکل نیکویی در ظاهر داشته باشد و هر آنچه موافق امر خداوند است، حسن است؛ هر چند در ظاهر نیکو نباشد. این مطلب در افعال، اراده، امر و نهی باری تعالی هم جاری است. چون ویرای خداوند امرکننده و نهی‌کننده‌ای نیست، پس باید گفت تمام افعال،

اوامر و نواهی خداوند در هر حال حسن و نیکو است.» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸-۲۰۹) غزالی نیز با صراحت می‌گوید: «می‌گوییم خداوند می‌تواند بندگانش را تکلیف نکند و می‌تواند تکلیفی بیش از حد طاقتشان برای آن‌ها معین بدارد و جایز است که خداوند بنده را بدون پرداخت عوض دچار درد و رنج کند. واجب نیست که خداوند برای بندگان بهترین‌ها را بخواهد و بر او واجب نیست که ثواب فرمان‌برداری و عقاب نافرمانی را بدهد. بعثت پیامبران بر خداوند واجب نیست.» (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۲) عضد الدین ایجی نیز در پاسخ نهایی خود تأکید می‌کند که اشاعره قائل به حسن و قبح عقلی نیستند و برآنند که خدا هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و هر چه بخواهد، حکم می‌کند (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۸۶). بنابراین هم قبح گناه و هم ضرورت عدم رضایت به آن را می‌توان انکار نمود که در هر حال سبب دفع اشکال می‌گردد.

بررسی آن‌گونه‌که در پاسخ‌های پیشین گفته شد، اشکال یادشده تنها در صورتی برطرف می‌شود که یا گناه به‌عنوان امری قبیح دانسته نشود و یا ضرورت و لزوم عدم رضایت به آن انکار گردد. گویا در این پاسخ هر دو مورد انکارپذیر است؛ اما انکار آن‌ها با توجه به مبانی و آموزه‌های اشاعره به تعارض می‌انجامد.

از دیدگاه اشاعره محل نزاع در بحث حسن و قبح، اشیا و افعال ملائم یا منافر طبع و اوصاف کمال و نقص نیست، بلکه اموری است که متعلق مدح و ذم در دنیا و عقاب و ثواب در آخرت قرار می‌گیرند (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۶؛ رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۶۴). در این امور، معیار مدح و ذم و ثواب و عقاب حکم شریعت است و عقل نمی‌تواند حسن و قبح آن‌ها را دریابد. معنای این سخن آن است که این افکار و افعال به‌خودی‌خود و یا به‌تبع اوصافشان متعلق حسن و قبح قرار نمی‌گیرند، بلکه حسن و قبیح آن است که شریعت فاعلش را مدح یا ذم کرده است (جویی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷). بنابراین گناه از سویی بدون در نظر گرفتن امر و نهی الهی تحقق ندارد تا متعلق حسن و قبح قرار گیرد و از سوی دیگر، با لحاظ امر و نهی نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌توان قبح آن را نادیده گرفت. این مطلب را می‌توان در استدلالی به این بیان صورت‌بندی نمود:

عدم و امر عدمی متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب قرار نمی‌گیرد. بنابراین آنچه متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب قرار گرفته، امر وجودی است. گناه متعلق ذم الهی در دنیا و عقاب در آخرت قرار گرفته است؛ پس وجودی است. آنچه وجودی است، از سه حالت خارج نیست: یا حسن است، یا قبیح است و یا نه حسن است و نه قبیح. با توجه به معنای گناه، گناه نه حسن است و نه خنثی، بلکه قبیح است. حال اگر گناه قبیح نباشد باید آن را وجودی ندانیم و این

خلاف فرض است. بنابراین یا باید قبیح بودن گناه را بپذیریم یا آن را عدمی بدانیم. بر پایه تعریف اشاعره گناه وجودی است، پس قبیح خواهد بود. همچنین ضرورت عدم رضایت به گناه را نیز نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا اگر گناه امری وجودی باشد (چنانکه گفتیم وجودی است) دیگر نمی‌توان به آن رضایت داشت. رضایت به چیزی به معنای پذیرفتن و خشنودی از آن است. حال اگر موضوع رضایت از افعال انسانی باشد، رضایت آن ملازم با ستایش فاعل خواهد بود؛ از این‌رو رضایت به گناه به معنای آن است که فاعلش را مستحق مدح بدانیم، در حالی‌که فاعل گناه طبق تعریف مستحق مذمت است. بنابراین عدم رضایت به آنچه قبیح است نیز ضروری خواهد بود.

نتیجه‌گیری

یکی از چالش‌هایی که نظریه عمومیت اراده الهی در کلام اشعری با آن روبه‌رو است، ناسازگاری ضرورت رضایت به قضا و اراده الهی و عدم رضایت به گناه است. ایشان برای حل این مشکل، راه‌حل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. بررسی این راه‌حل‌ها نشان می‌دهد که در حل اشکال در یک سطح از کارآمدی و اتقان نیستند و البته هیچ‌یک نمی‌توانند اشکال را به‌صورت کامل دفع و رفع کنند. حاکمیت نگاه معرفت‌شناسانه به جای نگرش هستی‌شناسانه، فقدان انسجام لازم در منظومه باورهای اعتقادی و مباحث کلامی، عدم تبیین دقیق دیدگاه و نظریات پایه‌ای چون حسن و قبح و بی‌توجهی به لوازم نادرست آن از جمله عوامل این ناکامی است.

منابع

۱. ابن اشعث، محمد بن محمد، (بی‌تا)، الجعفریات، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۳. الأزهری، محمد بن احمد، (بی‌تا)، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (بی‌تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع، تصحیح: حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریة للتراث.
۵. ایجی، میر سیدشریف، (۱۴۲۳ق)، التعليقات علی شرح العقائد العضدیة، تحریر: محمد عبده، بی‌جا، بی‌نا.
۶. _____، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۷. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیة.

٨. باقلانى، ابوبكر محمد بن طيب، (١٤٢٥ق)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لايجوز اعتقاده، لايجوز الجهل به، بيروت، دار الكتب العلمية.
٩. بغدادى، عبدالقادر، (٢٠٠٣م)، أصول الإيمان، تحقيق: ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
١٠. تفتازانى، سعدالدين مسعود، (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، قم، الشريف الرضى.
١١. جوينى، عبدالملك بن عبدالله، (١٤١٦ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٢. رازى، فخر الدين محمد بن عمر، (١٤٠٦ق)، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٣. _____، (١٤١١ق)، المحصل، تحقيق: اتاي، عمان، دار الرازى.
١٤. _____، (١٤٢٠ق)، التفسير الكبير، بيروت، دار احياء التراث العربى.
١٥. _____، (١٩٨٦م)، الأربعين فى أصول الدين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٦. سيوطى، جلال الدين، (بى تا)، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، بيروت، دارالفكر.
١٧. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، (١٤٢٥ق)، نهاية الأقدام فى علم الكلام، تحقيق: احمد فريد مزيدى، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٨. شيرازى، ابراهيم بن على، (١٤٢٤ق)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: محمد حسن اسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٩. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، (١٣٦٨)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، قم، كتابفروشى مصطفى.
٢٠. طباطبايى، سيدمحمدحسين، (١٣٦٨)، تعليقه بر اسفار، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، قم، كتابفروشى مصطفى. طباطبايى.
٢١. طبرى، محمد بن جرير، (١٤٢٢ق)، تفسير الطبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركى، بى جا، دار هجر.
٢٢. طوسى، نصير الدين محمد، (١٤٠٥ق)، تلخيص المحصل، بيروت، دار الأضواء.
٢٣. عروسى الحويزى، عبد على، (١٤١٥ق)، تفسير نورالثقلين، تصحيح: سيدهاشم رسولى محلاتى، قم، اسماعيليان.
٢٤. العسكرى، ابوهلال، (١٤١٢ق)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: بيت الله بيات، بى جا، مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٥. غزالى، ابوحامد محمد، (١٤٠٩ق)، الإقتصاد فى الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية.

۲۶. قدردان قراملکی، محمد حسن و علی قدردان قراملکی، (۱۳۹۵)، «هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، دوره ۶، ش ۲۱، ص ۸۵-۱۰۲.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۲۸. میرداماد، محمد باقر، (۱۳۶۷)، القیاسات، تهران، دانشگاه تهران.