

## اراده خدا از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی

آرمین منصوری<sup>۱</sup>، علی اله‌بداشتی<sup>۲</sup>

### چکیده

چگونگی اراده الهی یکی از مسائل بحث‌برانگیز خداشناسی است که برغم پذیرش اراده الهی بعنوان یکی از صفات الهی توسط تمامی اندیشمندان، اختلاف نظرهای بسیاری در تفسیر آن وجود دارد. هدف این مقاله بررسی، مقایسه و ارزیابی آراء خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در سه بعد معناشناسی، منشأ و هستی‌شناسی اراده الهی است. خواجه نصیر اراده را عین داعی که همان علم به مصلحت فعل است، میدانند و در نتیجه به اراده ذاتی خداوند معتقد بوده و آن را از صفات ذات میدانند. ملاصدرا عینیت حب با اراده را نیز به عینیت علم به مصلحت فعل با اراده اضافه کرده و اراده را صفت ذات قلمداد میکند و روایات وارده از معصومین در صفت فعل بودن اراده را با تغییر معنا و مرتبه آن از معنای قصد انجام فعل و مقام ذات به معنای ایجاد و مرتبه موجودات بالفعل توجیه میکند. اما علامه طباطبایی ارجاع اراده به علم به نظام اصلح را مناقشه‌ی لفظی دانسته و آن را صرفاً نامگذاری قلمداد میکند. او با ارجاع اراده به هر صفت ذاتی دیگری غیر از علم، مانند حب، مخالف بوده و در نتیجه اراده را نه از صفات ذات بلکه منتزع

۳۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛

arminmansouri96@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛

alibedashti@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۲۱ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.2.2.0

از مقام فعل و از صفات فعل تلقی میکند و منشأ انتزاع آن را نفس فعلی که در خارج اتفاق می‌افتد یا حضور علت تامه برای فعل، معرفی میکند. بنظر میرسد تغییر نگاه هستی‌شناسانه به اراده و صفت فعلی دانستن آن توسط علامه در توجیه محذوریتهای عقلی، دقیقتر از صفت ذات دانستن اراده بدون عنایت به تغایر مفهومی میان اراده با علم و حب است که توسط خواجه و ملاصدرا ارائه شده است.

**کلیدواژگان:** اراده خدا، ذاتی، فعلی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

\* \* \*

#### مقدمه

مبحث اسماء و صفات الهی، در کنار شناخت ذات، اصلیتین مسائل خداشناسی را تشکیل میدهند. بموجب آیات قرآن کریم، زمانیکه هدف شناساندن خداوند است، ذکر اوصاف خدای متعال بعنوان اصلیتین روش و رویکرد اتخاذ شده است. تحلیل عقلانی صفات واجب‌الوجود نیز همواره یکی از مسائل مهم خداشناسی فلسفی و کلامی بوده و در عین ظرافتهایی که دارد، بسیار حساس است، زیرا تحلیل نادرست آنها منجر به کج‌اندیشی و کج‌فهمی در باب خداشناسی میشود.

در میان صفات الهی، اراده واجب‌تعالی بعنوان صفتی ثبوتی، یکی از صفاتی است که هم در آیات و روایات صریحاً به خداوند نسبت داده شده و هم بصورت عقلی برای خداوند قابل اثبات است. با این حال، مناقشه‌هایی درباره اراده الهی در دیدگاههای فیلسوفان و همچنین متکلمان دیده میشود و با وجود آنکه مرید بودن واجب‌الوجود مورد اتفاق همه است، در تفسیر اراده و چگونگی اتصاف آن به خدای متعال اختلافاتی فراوان و گاه متضاد وجود دارد. بعنوان مثال، برخی فلاسفه اراده را صفت ذات و در نتیجه عین ذات می‌شمارند و برخی دیگر آن را صفت فعل میدانند. متکلمان محدث امامیه، اراده را صفت فعل معرفی میکنند، اشاعره بر این باورند که اراده امری زائد بر ذات خداوند و قدیم (صفت ذات) میباشد و بعضی معتزلیها معتقدند اراده همان داعی است و عده‌ی دیگر اراده خداوند را حادث، اما نه در محل بلکه قائم به خود میدانند. کرامیه نیز معتقدند اراده خداوند حادث در

۳۶



ذات خداوند است و ذات خداوند محل اراده‌های گوناگونی است که در او حادث میشوند (شیروانی، ۱۳۸۸: ۴۰/۱).

بنابراین یکی از اختلافات اساسی در مورد صفت اراده حق تعالی اینست که برخی اراده را ازلی و بعضی حادث میدانند؛ نتیجه آنکه از نظر عده‌یی اراده از صفات ذاتی الهی است و گروهی دیگر آن را جزو صفات فعل الهی می‌شمارند. اختلاف دیگر اینست که آیا اراده مفهومی مستقل است یا با صفات دیگری از صفات واجب‌الوجود قابل تبیین است و در این حالت به کدام صفت باز می‌گردد؟

خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی از جمله فیلسوفانی هستند که اختلاف نظرهای اساسی در تفسیر اراده الهی دارند؛ با وجود این، تا بحال مقاله مستقل قابل توجهی که به مقایسه دیدگاه‌های این سه اندیشمند پردازد؛ نوشته نشده است. نوشتار حاضر درصدد است دیدگاه علامه طباطبایی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره دو اختلاف پیش‌گفته را بررسی کرده و در حقیقت به سه پرسش ذیل پاسخ دهد:

۱. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی اراده الهی به چه معناست؟

۲. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی، آیا اراده الهی مفهومی مستقل دارد یا از صفات دیگر اخذ میشود؟ عبارت دیگر، منشأ اراده در نگاه این سه فیلسوف چیست؟

۳. در نگاه هستی‌شناسانه، اراده الهی از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی صفت ذات است یا صفت فعل؟

### تعریف لغوی و اصطلاحی اراده

اراده از نظر لغوی بمعنای خواستن و قصد کردن و توجه کردن است. حکما عزم راسخ را اراده مینامند که بعد از مقدمات فعل، یعنی تصور و میل و عشق و شوق، حاصل میشود، که مقدمه قریب فعل است. مرید از نظر اشتقاقی کسی است که دارای اراده باشد؛ چنانکه عالم کسی است که واجد علم باشد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/۱۳۰).

بنابراین لفظ اراده در لغت برای تعیین چیزی که بدنبال غرض و مقصودی است وضع شده و در اصل بمعنی طلب کردن چیزی یا اشتیاق به انجام کاری است که وقتی آن انجام شود، اشتیاق آرام میگردد و انسان به مقصود خود میرسد. شرط این اشتیاق اینست



که فاعل و صاحب اراده، به مقصود و غایتی که برای آن میکوشد، شعور و آگاهی داشته باشد و در دستیابی به مقصود تأمل کند و صبور باشد، و بتواند اسباب و انگیزه‌هایی را که رسیدن به مقصود را ممکن میکند، تصور نماید (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ۱۲۴).

اراده از ریشه «راد-یرود» بوده و در اصل، قوه مرکب از شهوت و نیاز و آرزوست. گاهی برای مبدأ فعل بمعنای میل نفس به چیزی و گاهی برای منتهای فعل بمعنای اینکه فعل شایسته انجام دادن هست یا نیست، بکار می‌رود. زمانیکه اراده درباره خدای متعال استعمال شود، منظور منتهای فعل است نه مبدأ فعل، زیرا خدای متعال منزله از میل است. اراده برای خدا بمعنای حکم و امر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱).

در اصطلاح، اراده صفتی است که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصوص وقوع بعضی اعداد دون دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر، با یکسان بودن توانایی او بر تمام اعداد، اطراف و اوقات است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۳۰). پس کلاً دو معنا برای اراده میتوان در نظر گرفت؛ اول خواستن و دوست داشتن و دوم تصمیم برای انجام کار (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲/ ۴۲۱).

میان معنای اراده، زمانیکه درباره موجودات و زمانیکه در مورد خداوند بکار می‌رود، تفاوت وجود دارد. اراده وقتی در مورد خداوند بکار می‌رود به سه معنی است؛ اول معنی سلبی؛ اینکه خداوند مغلوب چیزی نیست و تحت تأثیر چیزی و از کسی و چیزی استکراه ندارد. دوم؛ معنی ثبوتی، که عبارتست از علم خداوند. سوم، معنی صفتی غیر از علم او. کسانی که میگویند اراده خداوند صفتی زائد بر ذات او نیست، معتقدند اراده او عین حکمت او و حکمت او عین علم اوست و در نتیجه اراده حقیقتی ازلی و قائم به ذات اوست (خاتمی، ۱۳۷۰: ۵۴).

اراده در بشر توأم با انقلاب و شوق؛ تغییر فکر و ... است ولی خداوند ثابت و لایتغیر است و قطعاً اراده خدا مانند اراده بشر نیست. با تدبر در آیات قرآن کریم، درمی‌یابیم که اراده خداوند بمعنی حکم و دستور خداست و حکم و اراده هر دو یکی است؛ مثلاً آیه «وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَوْمَ سُوءٍ أَوْ فَالًا مَرَدًّا لَهُ» (رعد/۱۱) نشان میدهد که اراده همان دستور و حکم است که توأم با وقوع خارجی میباشد (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۴۶).

میتوان معنای اراده را اینگونه تحلیل کرد: زمانی اراده ظاهر میشود که شوق و تصمیم به انجام فعل، پس از تصور فعل و فایده آن و تصدیق آنها بوجود آید. در صورتیکه این تصمیم و شوق قطعی شده و منجر به فعل شود اراده پدید آمده است. یقیناً اراده‌یی که

ناشی از تغییر و تحولات نفسانی و در نتیجه از مقوله کیف باشد، برای خداوند قابل اثبات نیست، اما اگر معنای اراده را از نقایص و شئون امکانی و ماهوی خالی کنیم، صفاتی از صفات واجب‌تعالی خواهد بود.

### مقایسه دیدگاه سه فیلسوف در باب معنا و منشأ اراده خدا

خواجه نصیر با دو دلیل اراده را برای خداوند اثبات میکند: (۱) خلقت برخی از ممکنات و عدم خلقت برخی دیگر، (۲) اختصاص این خلقت به زمانهایی معین (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸). عبارت دیگر، چون واجب‌تعالی برخی از ممکنات را خلق کرده و برخی دیگر را خلق نکرده، در حالیکه قادر بوده آنها را نیز خلق کند، و از طرف دیگر، برای خلقت هر ممکنی زمانی معین قرار داده و حال آنکه میتوانسته زمان دیگری غیر از این زمان برای ایجاد ممکن برگزیند، صفتی تحت عنوان اراده برای حق تعالی اثبات میگردد.

در دیدگاه خواجه، اراده نوعی علم در معنای عام آن بوده و بهمین دلیل باید به علم ارجاع شود و در واقع، اراده همان علم به مصلحت فعل است (همان: ۲۵۲). اراده‌یی که در حیوانات و انسان وجود دارد، شوق به حصول مراد یا داعی تحصیل مراد است که با تخیل و تعقل، ملائم مراد حاصل میشود؛ از اینرو این اراده کیف نفسانی خواهد بود. اما اراده‌یی که واجب‌تعالی را با آن وصف میکنند، اخص از علم و مترتب بر آن است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). پس از نظر خواجه نصیر، اراده الهی همان علم به مصلحت فعل است اما مانند اراده انسان از سنخ کیف نفسانی و شوق به حصول مراد یا داعی تحصیل مراد نیست.

از طرف دیگر، خواجه زیادت اراده الهی بر داعی را نفی کرده و آن را عین داعی میداند و اضافه میکند که اگر اراده عین داعی نباشد و زائد بر داعی باشد، تسلسل و تعدد قدما لازم می‌آید؛ به این معنی که اگر اراده عین داعی نباشد، یا باید قدیم باشد که نتیجه آن تعدد قدما بوده و تعدد قدما محال است، یا باید حادث باشد که در این حالت چه در ذات خدا (بعنوان محل) حادث باشد و چه محل نداشته باشد، تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸). بنابراین، در این بیان اراده الهی عین داعی خواهد بود. با توجه به دو مقدمه ذکر شده، اراده الهی از نظر خواجه همان داعی به انجام فعل است که چیزی جز علم به مصلحت فعل نیست.

ملاصدرا معتقد است اگر اراده بصورتی که برای انسان که یک کیف نفسانی است معنی شود، مستلزم تصور و تصدیق مراد است که شوق در درون انسان بوجود می‌آید و

منجر به بروز فعل میشود. این معنا از اراده برای خداوند بدلیل برائت از کثرت و نقص، منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۲۱۴). صدرالمتألهین اراده‌یی که برای خداوند ثابت میدانند را در نسبت با علم یا حب و ابتهاج بیان کرده و اراده را به آنها ارجاع میدهد و در مواقعی اراده را عین علم الهی و در مواقعی عین حب و ابتهاج تلقی میکند. توضیح آنکه، از نظر ملاصدرا نظام اکمل کون امکانی تابع نظام اشرف واجب حق و نظام واجب حق، عین علم و اراده حق است و علم مبدأ به فیضان اشیاء از او که منافی با ذات نیست (عین ذاتش است) همان اراده اوست (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۰۹). اراده حق تعالی عین داعی است و آن نیز نفس علمش به نظام خیر در نفس الامر مقتضی آنست که عین ذات اوست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۲۱۴).

ملاصدرا از نگاهی دیگر معتقد است اراده و محبت (ابتهاج یا عشق یا میل) نیز مانند علم، به یک معنا هستند و آن در واجب تعالی عین ذات است و بعینه عین داعی است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۳۹). از نظر علامه طباطبایی در صورتیکه صفات انسانی را بررسی نماییم و آن را از نواقص امکانی و کیفیات نفسانی تهی کنیم، میتوانیم به ماهیت صفات الهی دست یابیم؛ یعنی ملاک کلی در تفسیر اسماء و صفات الهی، تخلیه مفاهیم آنها از خصوصیات مصداقی و جهات عدمی و نقص است (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۳۵). لازم به تأکید است که روش ملاصدرا نیز در برخورد با اسماء و صفات الهی همین روش است و در تحلیل صفات الهی آنها را از اقتضائات امکانی - نظیر کثرت، داعی خارجی، انفعال و تمام مسائل خارج از ذات - میرا میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۳۵۶).

علامه زمانیکه با این روش با صفات الهی و همچنین با اراده الهی مواجه میشود و اراده را از تمام نواقص امکانی و کیفیات نفسانی تجرید میکند و سپس آن را بر خداوند جاری میکند، بر خلاف ملاصدرا، آن چیزی که باقی میماند را علم نمیداند. علامه با این بیان که مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است، این مسئله را نفی میکند که بتوانیم اراده را به علم الهی ارجاع داده و به انطباق اراده بر علم ذاتی معتقد شویم و در نتیجه اراده را نیز همچون علم از صفات ذات بدانیم (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۶/ ۳۱۵).

اینکه علم واجب را بصورت مصداقی برای اراده در نظر بگیریم و اراده را علم به نظام اصلح قرار دهیم، قابل اثبات نیست و بیشتر شبیه نامگذاری و بحث لفظی است. علامه در پاسخ کسانی که میگویند «فاعل مختار افعالش را با اراده و مشیت انجام میدهد و واجب تعالی هم فاعل مختار است و در مورد فعلش اراده دارد و از طرفی نیز اراده در خدا

۴۰



بمعنای کیف نفسانی، محال است، پس علمش همان اراده او بوده و واجب تعالی مرید است بخاطر عالم بودن به علمی که عین ذات اوست»، میگوید: واجب تعالی افعالش را از روی علم به مصلحت فعل انجام میدهد اما صدق مفهوم اراده بر علم واجب به نظام اصلح دلیلی ندارد، زیرا یا مفهوم اراده را بمعنای کیف نفسانی مغایر علم میگیریم یا بمعنای مفهومی که بر علم به خیریت فعل صدق میکند؛ معنای اول برای خداوند منتفی است و معنای دوم نیز از نظر علامه پس از تجرید اراده از ویژگیهای امکانی، باقی نمیماند. بنابراین بازگرداندن مفهوم اراده به علم کاری لفظی بوده و صرفاً تسمیه است (همو، ۱۳۹۲: ۴۵۸-۴۵۶)؛ آن چیزی که پس از نفی خصایص کیفیت نفسانی از تحلیل مفهومی علم باقی میماند معنای اصلی علم است که عبارتست از حضور شیء لشیء (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۵/۶).

از طرف دیگر، میتوان گفت علامه طباطبایی ارجاع مفهوم اراده به حب را نیز رد میکند، زیرا از نظر او مفهوم حبی که انسان بالوجدان درک میکند، انجذاب و تعلق خاصی بین علت کمال و معلول مستکمل است (همو، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۱۱-۴۱۰) و این مفهوم با مفهوم اراده‌یی که مدنظر وی است، متفاوت است. بنابراین از نظر علامه حب منتزع از اراده نیست که باعث شود اراده را به حب ارجاع دهیم و در نهایت بواسطه حب، اراده را جزو صفات ذات بدانیم.

البته نباید فراموش کرد که دو معنی برای اراده میتوان در نظر گرفت؛ یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم برای انجام کار (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲/ ۴۲۱). زمانی از رد ارجاع مفهوم اراده به حب میتوان چنین برداشتی داشت که اراده را بمعنای تصمیم گرفتن بر انجام کار تلقی نماییم. در این حالت، علامه طباطبایی چون مفهوم اراده را منتزع از مقام ذات نمیداند، ارجاع آن به صفات ذات را نیز جایز نمیشمارد. اما اگر اراده را بمعنای دوست داشتن و خواستن فرض کنیم، همان معنای اصلی حب خواهد بود و پس از تجرید اراده از ویژگیهای امکانی، معنای اصلی حب باقی میماند و حب نیز از صفات ذات الهی بوده و ارجاع اراده به حب بلامانع خواهد بود؛ حقیقت اراده در این معنا چیزی جز حب نیست (همان: ۲/ ۴۲۲). اما ظاهر کلمات علامه نشان میدهد که چون او اراده را از مقام فعل منتزع میداند و اراده را بمعنای حب و دوست داشتن در نظر نمیگیرد، معنای دوم مورد توجه اوست.

۴۱



بنابراین علامه طباطبایی ضمن اینکه معتقد است اراده بصورت کیف نفسانی قطعاً برای خداوند منتفی است و از طرف دیگر هر فعلی که از خداوند صادر میشود، مبتنی بر علم به مصلحت فعل است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۵۷)، علم، حب یا دیگر صفات ذات را منتزع از اراده الهی نمیشمارد؛ عبارت دیگر، از نظر او اراده مساوق با این صفات نیست. بصورت کلی، آراء سه فیلسوف در باب معنا و منشأ اراده را میتوان در سه بند زیر خلاصه کرد و سپس آنها را ارزیابی نمود:

۱. هر سه اندیشمند مرید بودن را برای خداوند ثابت میدانند و اختلاف آنها در تفسیر اراده الهی است.

۲. هر سه اراده بمعنای کیف نفسانی که لازمه آن شوق و میل است را از خداوند سلب مینمایند و اراده‌یی ورای کیف نفسانی برای واجب‌الوجود اثبات میکنند؛ ولو اینکه در تفسیر آن اختلاف داشته باشند.

۳. خواجه اراده الهی را عین داعی و عبارت دیگر عین علم به مصلحت فعل و نظام اصلح میدانند؛ ملاصدرا نیز مانند خواجه، اراده الهی را در مواقعی عین علم به نظام اصلح دانسته و در مواقعی پا را فراتر گذاشته و اراده را عین حب و ابتهاج تلقی میکند. این در حالیست که از نظر علامه طباطبایی، صدق مفهوم اراده بر علم واجب به نظام اصلح یا موارد دیگری مثل حب، دلیلی ندارد و بازگرداندن مفهوم اراده به علم، حب و... کاری لفظی بوده و صرفاً نامگذاری است و آن چیزی که پس از نفی خصایص کیفیت نفسانی، از تحلیل مفهومی علم باقی میماند، معنای اصلی علم است که عبارتست از حضور شیء لشیء.

ارزیابی نگارنده از این سه دیدگاه اینست که ریشه ارجاع اراده به علم، حب و... از اینجا ناشی میشود که فلاسفه‌یی مانند خواجه و ملاصدرا، قصد انجام فعل را مساوی علم الهی تفسیر میکنند تا بطریقی با زیادت قصد انجام فعل بر علمی که عین ذات است، موجبات زیادت صفتی بر ذات در مقام ذات را فراهم نسازند، در حالیکه چنین تحلیلی از مفهوم اراده که معنایی جز قصد انجام فعل ندارد، تحلیل معنایی نادرستی است، چراکه با اولین دقت در معنای قصد انجام فعل، تفاوت مفهومی آن با علم و نیز با حب کاملاً مشخص میگردد. ظاهر عبارات علامه نیز که ارجاع اراده به علم و حب را صرفاً نامگذاری میدانند، درستی همین تحلیل را نشان میدهد. نتیجه اینکه، عبارات علامه بیانگر اینست که اگر خواجه و ملاصدرا معنای قصد انجام فعل را برای اراده صادق میدانند، برای



مدعیان که ادعای دقیقی هم هست، راه صحیحی را انتخاب نکرده‌اند؛ عبارت دیگر، اگر بناست تغایر مفهومی قصد انجام فعل با علم به نظام اصلح منجر به زیادت صفتی بر ذات در مقام ذات باشد، حل و فصل این مسئله بر اساس عینیت دادن به این دو مفهوم مغایر، روشی نادرست و صرفاً تسمیه است و اصل مشکل همچنان پابرجاست. بهمین دلیل علامه معتقد است برای رفع این مشکل باید مقام انتزاع را تغییر داد. در ادامه این نکته واضحتر بیان خواهد شد.

### مقایسه دیدگاه سه فیلسوف در باب هستی‌شناسی اراده خدا

بصورت کلی خواجه نصیر صفات الهی را عین ذات میدانند نه زائد بر ذات و بر این باور است که صفات بلحاظ اعتبار غیر از ذات واجب‌تعالی هستند، درحالیکه در حقیقت عین ذاتند. او این مسئله را در تلخیص المحصل، فصول الاعتقاد و تجرید الاعتقاد تصریح نموده و با تکیه بر وجوب وجود - به این صورت که وجوب وجود بر نفی معانی، صفات و حالات زائد بر ذات دلالت دارد - آن را اثبات کرده است (فرحات، ۱۳۸۹: ۱۲۴-۱۲۳). در صورتیکه صفات زائد بر ذات باشند لازم می‌آید واجب‌الوجود در صفاتش محتاج بغیر باشد درحالیکه وجوب وجود مقتضی استغناء از غیر است؛ بنابراین صفات باید عین ذات باشند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰). البته کاملاً واضح است که منظور خواجه از اینکه صفات واجب‌الوجود عین ذات هستند، صفات ذات واجب‌تعالی است نه صفات فعل و در نتیجه هر صفتی که صفت ذات باشد، باید عین ذات باشد نه زائد بر آن. بنابراین صفاتی مانند علم، قدرت، حیا و... عین ذاتند و صفاتی مانند رازقیت، رحمانیت و... که از مقام فعل انتزاع میشوند، قطعاً با ذات عینیت ندارند، زیرا از مرتبه فعل واجب‌الوجود قابل انتزاع هستند و میتوان آنها را از ذات واجب‌تعالی سلب کرد درحالیکه سلب صفات ذات از ذات واجب‌الوجود غیرممکن است.

اما در این میان، صفت اراده بدلیل تفاسیر متفاوتی که میتوان از آن برداشت کرد، محل اختلاف است. خواجه در تجرید در رد قول اشاعره مبنی بر زیادت اراده بر ذات در عین صفت ذات بودن آن، بیان میکند که اراده زائد بر داعی و عبارت دیگر، علم به مصلحت فعل نیست (همان: ۲۸۸) تا نتیجه آن زیادت اراده بر ذات باشد، زیرا از آنجا که علم از صفات ذات و عین ذات است، در صورتیکه اراده عین علم به نظام اصلح باشد، از صفات ذات خواهد بود و زیادت اراده بر ذات منتفی میشود.

۴۳

خواجه طوسی در رساله اجوبه المسائل النصيرية نظر حکما درباره اراده را به این صورت ذکر میکند که از نظر آنها اراده، علم به نظام کلی بر وجه اتم است و چون قدرت و علم شیء واحدی هستند که مقتضی وجود ممکنات بر اساس نظام اکملند؛ قدرت، علم و اراده، شیء واحدی در ذات واجب تعالی هستند و علت تمایز آنها اعتبارات عقلی مختلف است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

با مقایسه این بیان با عبارات ذکر شده قبلی میتوان ادعا کرد که خواجه نظر حکما را پذیرفته و اراده را هم جزو صفات ذات و هم عین ذات میدانند و نظر او در عینیت صفات با ذات با متکلمان امامیه یکسان، اما در مورد صفت اراده متفاوت است؛ متکلمان امامیه اراده را نه از صفات ذات بلکه از صفات فعل دانسته و آن را منتزع از مقام فعل معرفی میکنند درحالیکه خواجه اراده را بخاطر ارجاع آن به علم، از صفات ذات و در نتیجه با توجه به مبنای عینیت صفات با ذات، عین ذات میدانند.

صدرالمتألهین با صراحت اراده الهی را ازلی و از صفات ذات دانسته و علت آن را واجب بودن واجب تعالی از جمیع جهات میشمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۳۱۰). از نظر ملاصدرا اگر اراده از صفات فعل باشد، در معنای مصدری که بمعنای احداث و ایجاد است بکار رفته است. در این صورت، منظور فعل حادث متجدد است. این فعل حادث متجدد از میان مراتبی که برای اراده الهی وجود دارد، آخرین مرتبه اراده خواهد بود؛ که ذات موجوداتی است که بالفعل شده‌اند. بنابراین در این مرتبه که اراده بصورت صفت فعلی تبیین میشود، اراده بمعنای مرادیت مورد نظر است نه بمعنای مریدیت (همان: ۳۵۴). با این وصف، از نظر صدرالمتألهین اراده الهی از صفات ذاتی خداوند خواهد بود نه صفات فعلی.

میتوان گفت ملاصدرا بمنظور طرد صفات موجوداتی امکانی از ذات واجب تعالی، اراده را به صفات ذات ارجاع میدهد تا هرگونه شائبه در وارد کردن جهات نقص، عدمی و خارج از ذات را برطرف نماید، او راهکار این تحلیل را در ارجاع اراده به علم و حب دانسته است و در نهایت ضمن اخذ مفهوم اراده از علم و حب، آن را از صفات ذات قلمداد میکند.

البته ملاصدرا در ضمن توجهی که به روایات صادره از معصومین داشته، صفت اراده فعلی را هم برای خداوند اثبات میکند که غیر از اراده در معنای مصطلح آن است که از نظر او قطعاً ذاتی است. توضیح اینکه، در روایات بسیاری از جمله: «قَالَ الرَّضَا (ع) الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنَ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمُوحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸) وارد شده است که اراده صفت ذاتی خدا نیست و اگر کسی به صفت

ذاتی بودن اراده معتقد باشد، موحد نیست. ملاصدرا درصدد توجیه این دست از روایات برآمده و بر صفت ذاتی بودن اراده اصرار دارد. او بر این باور است که منظور از اراده در این روایات معنای مصدری آن بمعنای ایجاد و احداث است و در این بیان مراتب مختلفی برای اراده قابل اثبات است. آنچه در این روایات مورد نظر معصومین (علیهم‌السلام) است، مرتبهٔ اخیر اراده است، که ذات موجودات بالفعل است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۳۵۴).

اما علامه طباطبایی، با توجه به نحوهٔ تحلیل خود دربارهٔ معنا و منشأ اراده، نظر خویش دربارهٔ هستی‌شناسی اراده را بصورت دیگری بیان میکند. از نظر او اگر اراده به هر صفتی از صفات ذات، اعم از علم و حب، ارجاع شده و معنای آن از این صفات انتزاع شود، در تحلیل اراده روش صحیحی اتخاذ نشده است؛ علامه در تحلیل معنای اراده به مقام فعل الهی میرسد نه مقام ذات که منجر به ارجاع اراده به یکی از صفات ذات شود. چون وی اراده را از مقام فعل منتزع میدانند، اراده لزوماً باید از صفات فعل و خارج از ذات اقدس الهی باشد.

صفات منتزع از مقام فعل، چون پس از حدوث فعل میتوانند انتزاع شوند و قائم به فعل حادثند، متأخر از ذات قدیم الهی خواهند بود و نمیتوان آنها را بالذات به خداوند نسبت داد، مگر اینکه هنگام استعمال، از باب توسع لفظ و بعنوان لوازم معنای حقیقی بکار روند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۴۵۹). اراده نیز از این قاعده مستثنی نیست و طبق این قاعده باید یک منشأ انتزاعی خارج از ذات داشته باشد و بعنوان لوازم معنای حقیقی مورد استفاده قرار گیرد، وگرنه اطلاق آن برای واجب‌الوجود صحیح نخواهد بود.

علامه دربارهٔ انتزاع اراده از فعل الهی معتقد است این انتزاع دو منشأ میتواند داشته باشد؛ اول اینکه از نفس فعلی که در خارج اتفاق می‌افتد انتزاع گردد و در این حالت آن فعل ابتدا اراده، سپس ایجاب، وجوب، ایجاد و در مرحلهٔ آخر وجود خواهد بود (همان: ۴۶۰). دومین منشأ انتزاع اراده از فعل واجب‌تعالی، حضور علت تامه برای فعل است؛ بهمان صورتی که وقتی فاعلی را در حال جمع کردن اسباب فعل برای انجام دادن آن فعل مشاهده مینماییم، اعتقاد پیدا میکنیم که فاعل، وقوع آن فعل را اراده کرده است (همانجا).

ذکر این نکته بدلیل تأکیدهای مکرر علامه ضروری است که او مستند به روایات متواتر از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) دربارهٔ صفت فعل بودن اراده (همو، ۱۹۹۹: ۹۵)، بدنبال توجیه عقلانی این احادیث در مقابل آراء فلاسفه دیگر بوده است؛ گرچه ممکن

است خود این فلاسفه ملتفت احادیث بوده و درصدد تفسیرهای گوناگونی از این احادیث نیز برآمده‌اند.

با توجه به مطالب مطرح شده، میتوان آراء هستی‌شناسانه این سه فیلسوف در مورد اراده الهی را در موارد زیر خلاصه کرده و سپس ارزیابی نمود:

۱. هر سه فیلسوف صفات ذاتی خداوند را عین ذات میدانند، زیرا اگر صفات ذات، عین ذات نباشند، این مسئله با وجوب وجود واجب‌الوجود تنافی پیدا میکند.

۲. هر سه اندیشمند صفات فعل الهی را خارج از ذات دانسته و معتقدند صفات منتزعه از مقام فعل، چون پس از حدوث فعل میتوانند انتزاع شوند و قائم به فعل حادثند، متأخر از ذات قدیم الهی خواهند بود و نمیتوان آنها را بالذات به خداوند نسبت داد و در نتیجه آنها را از صفات ذات دانست.

۳. چون خواهی اراده الهی را به علم و داعی و ملاصدرا نیز آن را به علم و حب ارجاع میدهند، آن را جزو صفات ذات تلقی میکنند، درحالی‌که علامه طباطبایی اراده الهی را منتزعه از مقام فعل میدانند که یا منشأ انتزاع آن، نفس فعلی است که در خارج اتفاق می‌افتد یا حضور علت تامه برای فعل است.

۴. ملاصدرا برای اینکه بتواند روایات وارده از معصومین را نیز با نگاه خود به اراده الهی منطبق کند، اراده اصطلاحی، بمعنای قصد انجام فعل را عین علم و حب شمرده و آن را اراده ذاتی میدانند. او اراده مطرح در روایات را غیر از این اراده ذاتی قلمداد کرده و آن را در معنای ایجاد مدنظر قرار داده و در مرتبه موجودات بالفعل تحلیل میکند.

ارزیابی این سه دیدگاه مبرهن می‌سازد که ملاصدرا (و حتی خواهی) برای توجیه نگاه هستی‌شناسانه خویش برای رفع محذوریت‌های عقلی نسبت به اراده الهی که عبارت از انتزاع اراده از مقام ذات است، هم مفهوم اراده و هم اراده مطرح در روایات را توجیه نموده‌اند؛ درحالی‌که روشنترین راه برای رفع محذوریت‌های عقلی که تغییر مقام انتزاع از مقام ذات به مقام فعل است را انتخاب نکرده‌اند. در صورت تحلیل مفهوم اراده و تصدیق غیریت آن مفهوم با مفهوم علم، تنها راه‌حل تغییر مقام انتزاع اراده از ذات به دو منشأ نفس فعل خارجی یا حضور علت تامه برای فعل است؛ یعنی همان رویکردی که علامه طباطبایی اتخاذ کرده است.

در هر صورت بنظر میرسد ظاهر روایات، همان اراده بمعنای اصطلاحی که بمعنای قصد انجام فعل است را مدنظر قرار داده و آن را صفت فعل میدانند، نه آن معنایی که

ملاصدرا برای توجیه روایات بکار برده است. بنابراین دقیقترین و واضحترین راه هم برای رفع محذوریت‌های عقلی و هم توجیه صحیح روایات، همان تغییر در نگاه هستی‌شناسانه نسبت به اراده الهی و در یک کلام، انتزاع اراده از مقام فعل است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اراده خدا بعنوان یکی از مسائل مورد مناقشه فلاسفه و متکلمان، میتواند تفاسیر متفاوتی داشته باشد. هر اندیشمندی از فلاسفه و متکلمان امامیه آرائی پیرامون آن ارائه کرده و سعی نموده‌اند دیدگاه‌هایشان مطابق با قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) باشد. خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا بعنوان مرجع علمی زمان خود و علامه طباطبایی بعنوان وزنه و قطب علوم عقلی و نقلی در زمان معاصر، از این قاعده مستثنی نیستند و هر کدام در باب موضوع مناقشه برانگیز اراده الهی، نظری مختص بخود دارند. از نظر محقق طوسی و ملاصدرا اراده ذاتی برای خداوند قابل اثبات بوده و عین داعی و علم به مصلحت فعل، در نظر خواجه، و عین داعی و علم به مصلحت یا حب، در نظر ملاصدراست؛ در صورتیکه زائد بر اینها باشد محذورات عقلی لازم می‌آید و در نتیجه باید ملزم به پذیرش اراده ذاتی الهی بود که با ذات عینیت دارد. طبیعتاً آنها با این نگاه به توجیه نص روایات روی آورده و اراده مطرح در روایات را بمعنای ایجاد و احداث در نظر گرفته‌اند نه بمعنای قصد انجام فعل. اما علامه طباطبایی ارجاع اراده به صفات ذاتی مانند علم و حب را رد کرده و معتقد است با تجرید اراده الهی از ویژگی‌های کیف نفسانی، علم و حب باقی نمی‌مانند که منجر به انتزاع اراده از مقام ذات گردد. او در ادامه اراده را با دو منشأ انتزاع، منتزاع از مقام فعل دانسته و اثبات هرگونه اراده در مقام ذات برای خداوند را منتفی میداند.

### منابع

قرآن کریم.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

خاتمی، احمد (۱۳۷۰) فرهنگ علم کلام، تهران: صبا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.



- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳) فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸) ترجمه و شرح کشف المراد، ج ۱، قم: دارالعلم.
- صلیبا، جمیل؛ صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، تهران: حکمت.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق) التوحید، قم: مؤسسه نشراسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹م) الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲) نه‌ایة الحکمه، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی بالمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م) «تعلیقات» در ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳) اجوبه المسائل النصیریة، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فرحات، هانی (۱۳۸۹) اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد، تهران: میراث مکتوب.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق) قاموس قرآن، ج ۳، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴) آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا (الف) (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمود ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (ب) (۱۳۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.