

بررسی دیدگاه ملاصدرا پیرامون اراده الهی

سیدجابر موسوی راد*

چکیده

نیست. فعلی دانستن صفت اراده گرچه به یک معنا درست است، اما هرگز نمیتواند پاسخی به علت ایجاد اشیاء در زمانی خاص باشد. روایاتی که بر فعلی بودن صفت اراده تأکید داشته‌اند را نیز میتوان بصورتی تفسیر کرد که با نظریه ملاصدرا سازگار باشند.

کلیدواژگان: ملاصدرا، اراده الهی، صفات خداوند، صفت ذاتی، صفت فعلی، علم به نظام احسن، نظریه سلطنت.

مقدمه

مسئله اراده خداوند یکی از مسائل بحث‌برانگیز میان فلاسفه و متکلمان اسلامی است. مفهوم اراده در مورد انسان بصورت وجدانی درک میشود، اما نسبت دادن این صفت به خداوند با پیچیدگیهای فراوان همراه است و همین امر سبب شده آرائی مختلف از سوی

ملاصدرا معتقد است با توجه به عدم امکان عروض اراده حادث بر ذات الهی، سبب ایجاد اشیاء در زمانی خاص، علم الهی به نظام اتم و احسن است؛ هر چیزی که مطابق نظام اصلح باشد، ضرورتاً از خداوند صادر میشود و این همان اراده الهی است. بنابراین، با توجه به بازگشت اراده الهی به علم به نظام احسن، این صفت را باید ذاتی دانست، نه فعلی. مقاله پیش‌رو، ضمن پذیرش اصل دیدگاه ملاصدرا در مورد ارجاع اراده به علم به نظام احسن، بر لزوم توجه به اختیار ذاتی خداوند و نیز تمکن خداوند بر ترک فعل، تأکید میکند؛ سپس به مهمترین ایراداتی که به دیدگاه ملاصدرا وارد شده، پاسخ میگوید و روشن میشود که تغایر مفهومی اراده در انسان و خداوند، بمعنای نفی نظریه ارجاع اراده الهی به علم به نظام اصلح

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ mousavirad@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.30.1.??

متکلمان و فیلسوفان مسلمان در اینباره مطرح گردد. مشکل اساسی اینست که «اراده» در انسان با اراده در خداوند تفاوتی ریشه‌یی و عمیق دارد. اراده در انسان کیفیتی حادث است که بر ذات او عارض میشود؛ انسان در لحظه‌یی خاص تصمیم میگیرد فعلی خاص را انجام دهد و سپس این اراده بر ذات او عارض میشود، اما چنانکه متکلمان مسلمان (به‌استثنای کرامیه) تصریح نموده‌اند، امکان ندارد خداوند محل حوادث باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۳۲/۴؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۵۹)؛ حدوث چیزی در ذات خداوند، مستلزم تغییر و انفعال در ذات الهی، و در نتیجه، بلحاظ عقلی محال است. این مشکل موجب شده نظریاتی متنوع در مورد معنای اراده الهی، حقیقی یا مجازی بودن اراده الهی، بازگشت یا عدم بازگشت اراده الهی به سایر صفات، و ذاتی یا فعلی بودن این صفت مطرح شود.

در این میان، فیلسوفان مسلمان (و بعضی متکلمان) حقیقت اراده الهی را به صفت ذاتی علم برگردانده و اراده خداوند را همان علم به مصلحت (داعی) (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲) یا علم به نظام اصلح (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱) میدانند. ملاصدرا در آثار فلسفی خود از این دیدگاه دفاع نموده و تلاش کرده به ایرادات مطرح‌شده در اینباره پاسخ دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۲-۳۴۳)، اما دیدگاهش با انتقاد گروهی از

اندیشمندان مسلمان معاصر، نظیر علامه طباطبایی (۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۷)، آیت‌الله خوئی (۱۴۱۷: ۲ / ۳۷۸-۳۸۱)، آیت‌الله مصباح یزدی (۱۴۰۵: ۴۵۵) و آیت‌الله سبحانی (۱۳۸۸: ۱ / ۱۶۸-۱۷۵) مواجه شده است.

این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه ملاصدرا، میکوشد آن را اصلاح و بازسازی نماید و سپس، بر اساس تقریر اصلاح‌شده از دیدگاه صدرالمتألهین، به نقدهایی که به دیدگاه وی وارد شده، پاسخ گوید.

تبیین محل نزاع

با بررسی عبارات مختلف متکلمان و فلاسفه میتوان به این نتیجه دست یافت که محل نزاع آنان در مورد صفت اراده، پیرامون «حقیقتی است که موجب ایجاد اشیاء در زمانی خاص میگردد». خداوند اشیاء مختلف را تاکنون در زمانی خاص خلق نموده است؛ برخی اشیاء را نیز ممکن است هنوز خلق نکرده باشد و در آینده خلق کند. در این موارد، گفته میشود اراده خداوند بر آن بوده که این اشیاء را در زمانی معین (و نه در زمانهای دیگر) ایجاد کند. بنابراین، اراده همان عامل ایجادکننده اشیاء در زمانی خاص است. این تعریف را میتوان از عبارات بسیاری از متکلمان و فلاسفه برداشت نمود؛ گرچه درباره جزئیات اراده الهی، اختلافاتی گسترده میان آنها وجود دارد.

بعنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی اینکه خداوند برخی از ممکنات را در زمانی خاص ایجاد نموده دلیل بر وجود اراده در ذات الهی میداند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲). اراده از نگاه وی، همان مخصص و عامل ایجاد ممکنات در زمانی خاص است. شارحان کتاب تجرید الاعتقاد نیز این تعریف را ذکر کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸؛ فیاض لاهیجی، بی تا: ۲ / ۵۵۰). ابوالصلاح حلبی معتقد است اراده عاملی است که سبب میشود افعال به حالتی خاص و در زمانی خاص بوجود آیند (حلبی، ۱۴۰۴: ۸۵). ملاصدرا نیز معتقد بوده هر چیزی که خداوند وقوعش را بنحو ازلی اراده کند، باید تحقق یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۳). از این عبارت بدست می‌آید که مقصود از اراده حقیقتی است که عامل ایجاد اشیاء است. محقق زنوزی نیز میگوید: اراده معنایی بدیهی دارد که همان مرجح جهت فعل است (زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۸۱).

از عبارات فوق مشخص میشود که فیلسوفان و متکلمان مسلمان در اینباره اتفاق نظر دارند که اراده الهی همان عاملی است که موجب میشود خداوند موجودی را در زمانی خاص خلق نماید.

اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بر این باور است که اراده الهی صفتی مستقل از صفت علم الهی نیست، بلکه

به علم الهی برمیگردد. البته اینگونه نیست که اراده الهی با علم الهی کاملاً مساوی باشد، زیرا واضح است که خداوند برخی چیزها را میداند، اما اراده انجام آن را ندارد. بنابراین، باید گفت اراده الهی به علم به نظام اصلح بازمیگردد. اگر خداوند بداند خلق موجود الف مطابق با نظام اصلح است، علم الهی سبب ایجاد آن موجود میشود، و اما اگر بداند خلق این موجود مطابق با نظام اصلح نیست، آن موجود ایجاد نمیشود. اینطور نیست که بعد از علم خداوند به نظام اصلح، صفتی بنام «اراده» در ذات الهی حادث شود و سپس آن شیء ایجاد گردد، بلکه هر چیزی که پدید آمدن آن در زمانی خاص، با نظام اصلح و خیرات وجودی مطابقت داشته باشد، قطعاً ایجاد میشود؛ بعبارتی، اراده الهی همان علم به خیرات و نظام اتم است که داعی خوانده میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۲-۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۱ ا: ۲۱۵-۲۱۴).

پرسشی که به ذهن متبادر میشود اینست که در مورد انسان، بعد از وجود علم به خوب یا بد بودن یک چیز، مرحله‌ی دیگر بنام اراده، وجود دارد و بعد از اراده، آن شیء در خارج (در صورت فراهم بودن شرایط) ایجاد میشود، اما چرا ملاصدرا در مورد خداوند قائل به چنین چیزی نیست و با بازگرداندن اراده به علم به نظام اصلح، اراده بعد از علم را انکار کرده است؟

پاسخ به این پرسش بهمان مشکلی برمیگردد که در مقدمه به آن اشاره شد؛ هرگاه انسان بخواهد کاری را انجام دهد، نخست باید اراده‌ی در ذات وی حادث شود و سپس فعلی را انجام دهد، اما در مورد خداوند اینگونه نیست، زیرا غیرممکن است که چیزی بر ذات خداوند حادث شود. خداوند فعلیت محض است و هیچگونه قوه‌ی در ذات الهی وجود ندارد؛ نفی قوه در ذات الهی مستلزم انکار هرگونه اراده حادث در ذات الهی است. بنابراین، این پرسش مطرح میشود که اگر حدوث و عروض اراده در ذات الهی محال است، چرا یک فعل خاص، در زمانی خاص ایجاد میشود؟

پاسخ ملاصدرا به این سؤال اینست: همانطور که خداوند بنحو ازلی به نظام اصلح علم دارد، اراده خداوند نیز همان علم به نظام اصلح است و بنحو ازلی وجود داشته است، اما علت اینکه شیئی خاص، بنحو ازلی موجود نبوده، اینست که شرایط خاص و اسباب و مسببات مربوط به تحقق آن موجود در آن ظرف خاص فراهم نبوده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۶-۳۴۵). بعنوان نمونه، فرض کنید شخصی در لحظه‌ی خاص از خداوند طلب حاجت کند، خداوند دعای وی را مستجاب نموده و حاجتش برآورده میشود. اگر اراده الهی را حادث در ذات الهی بدانیم، لازم می‌آید در آن لحظه خداوند از دعای

بنده منفعل شده و امر عارضی در ذات خداوند حادث شود؛ که محال است. بنابراین، باید گفت: فیض الهی بنحو ازلی بوده و خداوند از ازل اراده نموده که حاجات بندگان برآورده شود، زمانی که بندگان در لحظه‌ی خاص، دعا میکنند، شرایط خاص و ظرف خاص برای دریافت فیض الهی فراهم میگردد. اراده الهی همان علم به نظام اصلح است که بنحو ازلی موجود بوده، اما لازمه نظام اصلح اینست که هر چیزی در شرایط، زمان و ظرفی خاص بوجود آید.

نتیجه‌ی که ملاصدرا بر مبنای ارجاع اراده به صفات ذاتی الهی میگیرد، اینست که چون صفات خداوند عین ذات خداوندند و دواعی ایجاد فعل نیز عین ذات الهی هستند، صدور فعل از ناحیه خداوند ضروری است و بهمین دلیل، تعریف اراده به «امکان فعل یا عدم فعل» نادرست است. اراده به این معناست که «اگر خداوند بخواهد میتواند کاری را انجام دهد و اگر نخواهد آن را انجام نمیدهد» اما ذات الهی بصورتی است که چون فعلیت محض بوده و داعی الهی نیز به عین ذات الهی موجود است، همیشه انجام افعال مطابق نظام اصلح را بصورت ضروری اراده میکند و هیچگونه امکانی در ذات الهی متصور نیست (همان: ۳۰۱-۲۹۹). البته ملاصدرا تأکید دارد که ضرورت فعل الهی بمعنای مجبور و موجب بودن خداوند نیست، زیرا افعال الهی

با علم و آگاهی از ناحیه خداوند صادر میشوند (همان: ۳۱۱-۳۱۰).

اصلاحاتی در دیدگاه ملاصدرا

از نظر نویسنده، دیدگاه ملاصدرا با دو اصلاح میتواند پذیرفتنی گردد و به انتقادات مطرح شده بر آن پاسخ داده شود.

۱- ملاصدرا بدرستی میگوید: با توجه به عدم امکان حدوث اراده در ذات الهی، باید این صفت را به دیگر صفات ذاتی بازگرداند، اما مشکلی که وجود دارد اینست که او اراده الهی را تنها به علم به نظام اصلح برگردانده، درحالیکه باید در کنار علم به نظام اصلح، اختیار ذاتی خداوند نیز در نظر گرفته شود. ملاصدرا اصرار دارد که تفاوت فعل خداوند با افعال فاعل موجب (مجبور) تنها در اینست که فاعل موجب (مثل افعال قوای طبیعی) فاقد شعور و آگاهی است، اما فاعل مختار از شعور و آگاهی برخوردار است (همان: ۳۱۰).

به اعتقاد نگارنده این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا بلحاظ عقلی، کسی را که مجبور به انجام کاری خاص است و در عین حال، به این جبر علم و آگاهی دارد، نمیتوان مختار نامید. خداوند دارای اختیار ذاتی است و این اختیار ذاتی باید در کنار علم به نظام اصلح لحاظ گردد. صرفاً علم به خیرات نمیتواند اراده الهی را نشان دهد، زیرا اگر بفرض، خداوند بصورت

جبری کارهایی را مطابق علم به نظام اصلح انجام دهد، فعل خداوند را نمیتوان ارادی دانست، گرچه علم به نظام احسن و صدور فعل بعد از این علم، واقع شده است. از اینرو، با توجه به اینکه صرفاً علم به نظام احسن نمیتواند ماهیت فعل ارادی را که در آن مجبور نبودن (اختیار ذاتی) خداوند لحاظ شده، نشان دهد، پیشنهاد نویسنده اینست که بجای صرف ارجاع اراده به علم، آن را به دو صفت اختیار ذاتی و علم به نظام اصلح برگردانده و بگوییم: اراده خداوند بمعنای «علم ذات مختار خداوند به نظام اصلح» است.

توضیح آنکه، خداوند در مرحله ذات خود، موجودی مختار است. این اختیار صفت ذاتی خداوند است، ولی بتنهایی نمیتواند عامل ایجاد اشیاء باشد، زیرا این اختیار بنحوی ازلی، نسبت به همه اشیاء وجود دارد، درحالیکه اراده خداوند فقط به برخی از امور تعلق میگیرد. بنابراین، این اختیار باید همراه با علم خداوند به نظام اصلح در نظر گرفته شود و در این صورت، عامل ایجاد اشیاء در زمانی خاص اینست که خداوند با اختیار ذاتی خود، علم داشته که ایجاد چیزی در زمانی خاص، مطابق با نظام احسن است؛ این علم با در نظر گرفتن اختیار ذاتی خداوند، عامل ایجاد برخی اشیاء شده است. در این صورت، مرجح ایجاد شیء در زمانی خاص، علم خداوند به نظام اصلح است و با توجه به اینکه این علم همراه با

اختیار ذاتی خداوند بوده، میتوان آن را ارادی دانست.

نتیجه اینکه، گرچه ملاصدرا بدرستی اراده خداوند را به صفات ذاتی او بازگردانده، اما در کنار علم خدا به نظام اصلح، باید اختیار الهی (بعنوان صفت ذاتی خداوند) را نیز در نظر گرفت، زیرا اراده از فاعل مختار صادر میشود و صرفاً علم (بدون در نظر گرفتن اختیار) نمیتواند این اراده را تبیین نماید، بلکه برای تبیین اراده الهی، در کنار علم ذاتی خداوند به نظام اصلح، باید این اختیار ذاتی نیز لحاظ گردد.

۲- از دیدگاه ملاصدرا، ارتباط خداوند با فعلش، همیشه رابطه ضرورت است، زیرا ذات الهی ضروری است و هیچگونه امکانی را به این ذات نمیتوان نسبت داد و داعی خداوند نیز زائد بر ذاتش نیست (همان: ۳۰۱-۳۰۰). البته او گاهی رابطه خداوند با فعلش را ضرورت وقوعی و غیری میداند، اما در عین حال، تصریح میکند که فاعلیت تام خداوند مستلزم اینست که هیچگونه امکان عدم انجام فعل را به خداوند نسبت ندهیم (همان: ۳۱۲-۳۱۰). بعقیده نگارنده، گرچه رابطه خداوند با ذاتش ضروری است، اما میتوان رابطه خداوند با افعالش را با نوعی امکان ذاتی (با وجود ضرورت بالغیر) تفسیر نمود. این امکان، درواقع به ذات الهی نسبت داده نمیشود (و اساساً نسبت دادن هرگونه

امکان به ذات الهی محال است)، بلکه به فعل الهی نسبت داده میشود. چگونگی نسبت دادن به این نحو است که خداوند به این معنا فاعل مختار است که بنحو ذاتی هر کاری را که بخواهد، میتواند انجام دهد یا انجام آن را ترک کند (امکان ذاتی)، اما بیشک حکمت و صفات الهی اقتضا میکند که خداوند بهترین فعل را انجام دهد (ضرورت بالغیر). در این صورت، خداوند محال است کاری جز آنچه مطابق نظام اصلح بوده را انجام دهد، اما این استحاله بواسطه ضرورت بالغیر ایجاد شده است. رابطه ذاتی خداوند با افعالش، رابطه امکانی است (خداوند میتواند مخلوقات را ایجاد کند یا ایجاد نکند)، اما مشکلی وجود ندارد که با لحاظ صفات دیگر خداوند، ضرورت بالغیر را به فعل الهی نسبت دهیم؛ مانند انسان عاقلی که توانایی انجام هر کاری (حتی خوردن نجاسات) را دارد (امکان بالذات)، اما لازمه عقل وی اینست که هرگز این کار را انجام ندهد (ضرورت بالغیر). بهمین نحو، خداوند قادر و مختار است فعلی را که مطابق نظام اصلح نیست، انجام دهد (امکان ذاتی)، اما با لحاظ صفات کمالی خداوند، صدور افعال غیرمطابق با نظام اصلح، محال وقوعی است. بنظر میرسد گرچه هیچگونه امکانی در ذات الهی وجود ندارد، اما ممکن هست که بین خداوند و فعل وی، رابطه امکان ذاتی وجود داشته باشد، گرچه

این امکان ذاتی نیز بدلیل کمال محض خداوند، ضرورت بالغیر دارد.

نتیجه اینکه، اراده الهی هرگز مستلزم این نیست که بلحاظ امکان ذاتی، خداوند نتواند فعلی را غیر از نظام اصلح انجام دهد، بلکه خداوند میتواند و بلحاظ ذاتی ممکن هست که اموری را بر خلاف نظام اصلح ایجاد کند، اما از حیث صفات کمالیش، محال وقوعی است که خداوند چیزی را غیر از آن ایجاد نماید.

پاسخ به ایرادات نظریه ملاصدرا

با توضیحات فوق، روشن شد که با در نظر گرفتن دو اصلاح یاد شده، دیدگاه ملاصدرا را میتوان دیدگاهی قابل دفاع دانست و اراده الهی را به صفاتی دیگر، نظیر علم به نظام اصلح، و نیز اختیار ذاتی -طبق اصلاحیه اول- برگرداند و به نقدهایی که به وی وارد شده پاسخ گفت.

۱. تغایر مفهوم اراده و علم

علامه طباطبایی دیدگاه ملاصدرا درمورد ارجاع اراده به علم الهی را نمیپذیرد و آن را شبیه نوعی نامگذاری جدید میداند. او معتقد است اراده داشتن ممکن است به دو معنا بکار رود:

الف) اگر منظور از اراده الهی، کیفیت و حالت خاص نفسانی است که همراه با حالت

امکانی در ذات خداوند است، این معنا ربطی به علم ندارد.

ب) اگر منظور از اراده الهی، مفهوم دیگری است که قابل صدق بر علم خداوند به فعل خیر است، چنین مفهومی از اراده استنباط نمیشود.

سپس در ادامه میگوید: درباره برخی مفاهیم، مانند علم، میتوان گفت: علم معنایی جامع دارد که شامل علوم امکانی بشر، و نیز علم مطلق الهی میشود، اما در مورد مفهوم اراده، این واژه برای کیفیت نفسانی خاص وضع شده و بهمین دلیل، برگردان آن به علم خداوند به نظام اصلح، نوعی تغییر در معنای آن است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۱۷).

آیت الله مصباح یزدی نیز نقد علامه طباطبایی را پذیرفته و ارجاع اراده به علم را شبیه نوعی نامگذاری جدید و تغییر در معنای اراده میداند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۵۵).

در دفاع از دیدگاه ملاصدرا باید گفت: برخلاف نظر علامه طباطبایی، میتوان وجهی جامع را برای اراده در انسان و خداوند یافت و آن «مرجّح و عامل ایجاد اشیاء بودن در زمانی خاص» است. مرجّح و عامل ایجاد اشیاء در انسان (اراده انسان)، حقیقتی انفعالی و امکانی دارد، اما عامل ایجاد اشیاء در زمانی خاص توسط خداوند، اینست که ذات مختار خداوند با علم به نظام اصلح، همه اشیاء مطابق با نظام

خیر را ایجاد میکند. این وجه جامع، در انسان حقیقتی انفعالی است، درحالیکه در خداوند، ذات مختار و عالم الهی است. بر همین اساس، میتوان گفت گرچه بلحاظ لغوی، اراده بمعنای علم به نظام اصلح نیست، اما مصداق اراده در مورد خداوند، علم به نظام اصلح است. اراده بمعنی مرجح ایجاد اشیاء است و مصداق آن در مورد ممکنات، صفتی حادث و عارضی است، اما درباره خداوند، مصداق این مرجح، صفات ذاتی خداوند (علم به نظام اصلح و اختیار ذاتی) هستند.

۲. تبدیل شدن خداوند به فاعل مضطر

آیت‌الله سبحانی در نقد دیدگاه ملاصدرا تأکید میکند که ارجاع اراده خداوند به نظام اصلح، موجب انکار حقیقت اراده در خداوند میشود، زیرا اگر فاعلی مضطر، با علم به نظام اصلح، افعالی را بصورت اجباری انجام دهد، دیگر نمیتوان فعل وی را همانند فعل مرید دانست. ایشان برای حل این مشکل معتقد است باید بجای ارجاع اراده خداوند به صفت علم، آن را به صفت اختیار ذاتی خداوند (مجبور نبودن خداوند) برگرداند (سبحانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۶۸-۱۷۵).

با توجه به توضیحاتی که ضمن اصلاح نظریه ملاصدرا بیان شد، این نقد را میتوان با افزودن اختیار ذاتی به علم به نظام اصلح برطرف نمود، اما بنظر میرسد تحلیل آیت‌الله

سبحانی مبنی بر ارجاع اراده به صرف اختیار ذاتی خداوند، تحلیلی جامع نباشد، زیرا اختیار ذاتی خداوند نسبت به وجود و عدم اشیاء حالت تساوی دارد، درحالیکه اراده بمعنای عاملی است که سبب ایجاد یا معدوم کردن چیزی میشود. بنابراین، اراده الهی همان اختیار ذاتی نیست، بلکه حتماً باید در کنار اختیار ذاتی، بر صفت علم الهی به نظام اصلح نیز تأکید گردد، زیرا علم الهی به نظام اصلح، عامل ایجاد نظام اصلح است و با معنای اراده که همان عامل ایجاد اشیاء در زمان خاص است، سازگاری دارد.

۳. فعلی بودن صفت اراده

ممکن است گفته شود برای حل مشکل حدوث اراده در ذات الهی، نیازی نیست اراده به صفات دیگر خداوند برگردد، بلکه میتوان اراده را حادث دانست و در عین حال، محل عروض آن، ذات الهی نباشد تا مشکل محل حوادث بودن ذات الهی مطرح شود، بلکه از رابطه ذات الهی و فعل الهی انتزاع گردد. برخی از متکلمان قدیم از این نظریه دفاع کرده‌اند (حلبی، ۱۴۰۴: ۸۵). در میان اندیشمندان معاصر نیز برخی از علمای اصول، نظیر آیت‌الله خوئی، ضمن نفی هر گونه ذاتی بودن صفت اراده الهی، تأکید دارند که این صفت را میتوان از رابطه خدا و فعلش انتزاع نمود. از نگاه آنها، تعریف اراده

به صفاتی ذاتی نظیر علم یا ابتهاج و ... معقول نیست و حقیقت اراده خداوند همان اعمال قدرت خداوند (فعل الهی) است (خوئی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۶-۳۷). خوئی در تکمیل دیدگاه فعلی دانستن صفت اراده، از نظریه سلطنت استفاده کرده و میگوید: با توجه به اینکه سلطنت الهی از تمام جهات، تام است، فعل در خارج نیز بدون نیاز به هرگونه حقیقتی خارج از ذات الهی، محقق میشود (همان: ۳۷-۳۸).

نظریه سلطنت توسط برخی از علمای اصول، مانند آیت‌الله نائینی (۱۳۷۶: ۱ / ۱۳۵-۱۴۰)، آیت‌الله خوئی (۱۴۱۷: ۲ / ۳۷-۳۸) و سیدمحمدباقر صدر (۱۴۱۷: ۲ / ۳۶-۳۷) مطرح شده است. این نظریه در برابر قاعده فلسفی ضرورت وجود معلول با وجود علت تامه، طراحی شده است. مخالفان قاعده ضرورت وجود معلول با وجود علت تامه، معتقدند این نظریه منجر به نفی اختیار میشود. مختار بودن بدین معناست که رابطه فعل با فاعل مختار، امکانی بوده و وی میتواند فعلی را انجام دهد یا آن را ترک کند، درحالیکه مطابق قاعده فوق، با وجود علت تامه، صدور فعل از فاعل ضروری است و جایی برای امکان انجام یا ترک وجود ندارد.

ممکن است گمان شود میتوان این مشکل را اینگونه حل کرد که گرچه با وجود علت تامه، تحقق معلول ضروری است، اما آسیبی به

اختیاری بودن فعل انسان وارد نمیسازد، زیرا جزء اخیر علت تامه، اراده است. اما این پاسخ مشکلی را برطرف نمیکند، زیرا بار دیگر مشکل نسبت به اراده انسان پیش می‌آید که اراده نیز فعلی اختیاری است و اگر بگوییم با وجود علت تامه، صدور اراده از انسان، ضروری میگردد، دیگر جایی برای اختیاری دانستن اراده و امکان فعل و ترک باقی نمیماند، بلکه صدور اراده از انسان ضروری و جبری میشود.

برای حل این مشکل، برخی از علمای علم اصول با انکار قاعده وجود معلول با وجود علت تامه، نظریه سلطنت را مطرح کرده و معتقدند با وجود علت تامه، فاعل مختار دارای سلطنت بر فعل خود بوده و صدور فعل از فاعل مختار، ضروری نیست.

محمدباقر صدر در تبیین نظریه سلطنت میگوید: سلطنت یکی از ویژگیهای فاعل مختار است که با وجود آن، بعد از تحقق شرایط دیگر، فعل از فاعل مختار، بدون نیاز به هیچ عاملی دیگر، بوجود می‌آید، در عین حال، صدور فعل از فاعل مختار (با وجود علت تامه)، امکانی است نه ضروری (همانجا). آیت‌الله خوئی نیز میگوید: با وجود سلطنت خداوند بر فعلش، اراده الهی همان رابطه خداوند با این فعل است و هیچ صفتی ذاتی نیست (خوئی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۷-۳۸).

در تحلیل دیدگاه فعلی دانستن اراده الهی، گرچه میتوان به یک معنا، اراده را صفتی فعلی دانست و گفت: اراده الهی از رابطه ذات مختار و عالم خداوند با افعالش، انتزاع میشود، اما این تفسیر نمیتواند مشکل عامل ایجاد در زمان خاص را حل نماید. اختیار ذاتی و سلطنت خداوند همیشه همراه خداوند بوده، اما اینکه فعلی در لحظه‌ی خاص از خداوند صادر شود، نیازمند مرجحی دیگر است. در این صورت، اگر مرجح را فعل خداوند بدانیم، فعل خداوند، مخلوق او و نیازمند اوست و بار دیگر این پرسش در مورد فعل خداوند مطرح میشود که آن فعل چه مرجحی دارد. اگر بگوییم مرجح اراده، فعلی دیگر است، آن هم نیازمند اراده‌ی دیگر است و تسلسل پیش می‌آید. بنابراین، فعل خداوند را نمیتوان سبب ایجاد فعل در زمانی خاص دانست و باید بسراغ ذات الهی رفت و چنانکه گذشت، در میان صفات الهی، علم خداوند به نظام اصلح و اختیار ذاتی میتوانند مرجح صدور یک فعل ارادی خاص در زمانی خاص از خداوند باشند. بنابراین، صرف اینکه گفته شود صفت اراده از رابطه خداوند و افعال ارادیش انتزاع میشود، مشکل سبب حدوث را حل نمیکند، زیرا همچنان این پرسش مطرح میشود که چرا فعلی خاص از خداوند، در زمانی خاص از طرف او صادر

شده است؟ برای حل این مشکل، باید عامل ترجیح را علم خداوند به نظام احسن دانست. البته در کنار این علم، ذات مختار خداوند نیز باید لحاظ گردد، زیرا در صورت عدم وجود اختیار، فعل خداوند را نمیتوان ارادی تلقی کرد.

مخالفان نظریه سلطنت، ایرادات بسیاری را بر این دیدگاه مطرح کرده‌اند و این نظریه را ناشی از فهم ناقص از معنای علیت تامه دانسته‌اند، زیرا معنای علت تامه اینست که تمام شرایط ایجاد معلول تحقق دارد و با وجود علت تامه، عدم وجود معلول بیمعناست. اگر علت تامه وجود داشته باشد و معلول تحقق نیابد، دو حالت پیش می‌آید: اولاً، همزمان با علت وجود شیء (علت تامه)، علت عدم تحقق نیز وجود خواهد داشت که این مستلزم اجتماع نقیضان است. ثانیاً، اینکه علت عدم تحقق معلول محقق نیست، یعنی معلول بدون هیچ علتی تحقق پیدا کرده است که این نیز مستلزم انکار اصل علیت بوده و بلحاظ عقلی محال است. بنابراین، نظریه سلطنت منجر به اجتماع نقیضان یا انکار اصل علیت میشود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

پرواضح است که بررسی تفصیلی و قضاوت درباره میزان اعتبار نظریه سلطنت، مجالی مفصل میطلبد، اما این نظریه، حتی بر فرض درستی، نمیتواند تحلیلی از صفت فعلی بودن اراده الهی ارائه کند. این نظریه

حتی اگر بتواند با انکار ضرورت علی بین علت تام و فعل، مشکل بحث اختیاری بودن اراده انسان را توضیح دهد، در تبیین علیت الهی همچنان ناتوان است. در مورد انسان میتوان گفت سلطنت وی اقتضا میکند که حتی اگر تمام شرایط و علت تامه فراهم بود، همچنان وی مختار باشد که اراده‌ی را ایجاد نماید یا خیر، اما در هر صورت، زمانی که انسان تصمیم میگیرد کاری را انجام دهد، این اراده که توسط انسان ایجاد میشود، در ذات او عارض میگردد. اما این سخن را در مورد خداوند نمیتوان پذیرفت، زیرا ممکن نیست چیزی بر ذات خداوند حادث شود؛ بهمین دلیل، نظریه سلطنت، با فرض پذیرش نیز، دلالتی بر درستی فعلی دانستن صفت اراده در مورد خداوند ندارد.

۴. نفی ذاتی بودن اراده الهی در روایات

یکی از نقدهای وارده بر دیدگاه ملاصدرا اینست که بسیاری از روایات درباره اراده الهی، اینست که اراده الهی را نباید به علم الهی برگرداند، بلکه اراده الهی همان فعل خداوند است. در عصر ائمه معصومین (علیهم السلام) جریانهایی وجود داشتند که اراده الهی را به صفت علم خداوند برمیگرداندند، اما ائمه معصومین (علیهم السلام) در مقابل این جریانات، بر فعلی نمودن صفت اراده تأکید داشتند. مضمون روایات منقول از ائمه اینست

که خداوند عالم و قادر بوده و بعد، اراده مینماید (کلینی، ۱۳۸۱: ۱۰۹)؛ علم خداوند با مشیت او فرق دارد و شاهد بر آن، اینست که میگوییم این کار را به مشیت خداوند انجام میدهیم، نه علم خداوند (همانجا)؛ اراده خداوند همراه با تفکر و تأمل نیست، بلکه همان احداث و ایجاد الهی است (همان: ۱۱۰-۱۰۹)؛ خداوند مشیت را خلق نمود و سایر اشیاء را بواسطه مشیت آفرید (همان: ۱۱۰)؛ مشیت محدث است (همان: ۱۰۹)؛ مشیت و اراده از صفات افعال است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

ملاصدرا در پاسخ میگوید: تمام صفات ذاتی الهی را به اعتبار اثر آنها، میتوان صفت فعلی دانست. بعنوان مثال، گرچه علم الهی صفتی ذاتی و قدیم است، اما از حیث معلومیت ممکنات، میتوان این صفت را فعلی شمرد؛ بهمین نحو، اراده الهی نیز بذاته به علم الهی بازگشته و صفتی ذاتی است، اما میتوان آن را به اعتبار اثر اراده که موجود شدن فعل حادث است، صفتی فعلی قلمداد کرد. بر اساس این تبیین، اراده الهی دارای مراتبی است که مرتبه عالی آن - که مبدأ تخصیص موجودات است - در ذات الهی و عین ذات خداوند است و مرتبه پایین آن، ظهور موجوداتی است که با اراده الهی ایجاد شده‌اند. بنابراین، با این توضیح، اراده الهی را به یک معنا (در یک مرحله) میتوان صفتی

فعلی دانست و ذاتی دانستن علم الهی منافاتی با روایات ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۵۴). عبارت دیگر، اگر اراده را بمعنای مرجح حدوث بدانیم، به این اعتبار، میتوانیم اراده را صفت ذات در نظر بگیریم و زمانی که رابطه خدا با فعل ارادیش را در نظر میگیریم، میتوانیم اراده را بعنوان صفتی فعلی انتزاع نماییم.

این پاسخ با نقد برخی اندیشمندان معاصر مواجه شده است. بعنوان نمونه، آیت‌الله خوئی ضمن بحث از دیدگاه فیلسوفان در مورد اراده الهی، میگوید: دیدگاه فیلسوفان مسلمان بدین دلیل پذیرفتنی نیست که در روایات نه تنها اشاره‌ی به دو مرحله‌ی بودن اراده الهی نشده است، بلکه در برخی از آنها تصریح گردیده که اراده، صفت ذاتی خداوند نیست. از اینرو، جایی برای توجیه فیلسوفانی همچون ملاصدرا باقی نمیماند (خوئی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۸۱-۳۷۸).

به اعتقاد نگارنده، در دفاع از ملاصدرا در مورد جمع بین ذاتی دانستن اراده و فعلی دانستن آن در روایات، چند نکته را میتوان متذکر شد:

نخست اینکه، بنظر میرسد بسیاری، یا دست‌کم برخی، از روایاتی که اراده الهی را صفت فعل الهی میدانند، ناظر به کسانی بوده که با ارجاع اراده الهی به علم الهی، از مسئله اختیار ذاتی خداوند غافل شده‌اند، درحالی‌که در

تبیین مختار از نظریه علم الهی، گفته شد که باید در کنار علم به نظام اصلح، مسئله اختیار ذاتی خداوند و در نتیجه، صدور فعل اختیاری از خداوند را نیز مدنظر داشت. بعنوان نمونه، این بخش از روایت که «علم خدا با مشیت خداوند فرق دارد، زیرا میگوییم این کار را به مشیت خداوند انجام میدهیم، نه علم خداوند» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱۰۹)، را میتوان ناظر به وجود صفت اختیار در ذات الهی دانست.

نکته مهمتر آنکه، در تفسیر روایات، باید مجموع شواهد و ادله عقلی و نقلی را توأمان در نظر گرفت. صرفاً فعلی دانستن اراده الهی، با اصول عقلی و فلسفی سازگار نیست، زیرا اگر اراده الهی را فعل الهی بدانیم، بار دیگر این پرسش مطرح میشود که مرجح این فعل چه بوده است؟ و بهمین نحو، تسلسل رخ میدهد. اگر گفته شود اراده الهی از رابطه خدا و فعلش انتزاع میشود، باز این پرسش مطرح میگردد که عامل ایجاد فعل ارادی چیست؟ در اینجا باید عامل ایجاد فعل ارادی، را صفات ذاتی خداوند بدانیم. بهمین دلیل، بلحاظ عقلی باید مرجح ایجاد را در ذات الهی جستجو کرد. ظاهر روایاتی نظیر «اراده خداوند همراه با تفکر و تأمل نیست، بلکه همان احداث و ایجاد الهی است» (همان: ۱۱۰-۱۰۹)، کاملاً با این عبارت سازگار است که بگوییم منظور روایت اینست که اراده الهی عارض بر

ذات الهی نیست، بلکه زمانی که خداوند با علم به نظام اصلح و اختیار ذاتی خود، فعلی را ایجاد میکند، او را مرید میدانیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گرچه دیدگاه ملاصدرا در مورد اراده الهی و ارجاع آن به صفت ذاتی علم خدا به نظام اصلح، نیازمند اصلاحاتی است و باید در کنار ارجاع به علم، اختیار ذاتی خداوند و تمکن خداوند از انجام فعل و ترک آن نیز لحاظ گردد، اما دیدگاه صدرالمتألهین نقاط قوت بسیار دارد، زیرا پذیرش اراده حادث نسبت به ذات خداوند، با مشکلات فروان عقلی مواجه است و بهمین دلیل، باید اراده را امری ازلی و ذاتی دانست، بدین معنا که خداوند بنحو ازلی به بهترین امور (نظام اصلح) علم داشته و این نظام اصلح توسط ذات مختار خداوند، صادر میشود. بر این اساس، میتوان به نقد علامه طباطبایی بر مبنای تغایر مفهومی اراده در خدا و انسان، چنین پاسخ داد که گرچه بلحاظ مفهومی اراده بمعنای علم نیست، اما مصداق اراده در خداوند، صفات ذاتی او (اختیار ذاتی و علم خدا به نظام اصلح) است. همچنین نظریه فعلی دانستن اراده خداوند و حتی ضمیمه کردن این نظریه با نظریه سلطنت، نمیتواند تبیینی درست از اراده الهی ارائه دهد، زیرا فعلی دانستن اراده

(بدون ارجاع به صفات ذاتی) مستلزم حدوث و عروض اراده در ذات خداوند بوده و محال است. در نتیجه، بلحاظ عقلی، چاره‌ی جز ارجاع اراده الهی به صفات ذاتی خداوند (علم به نظام اصلح و اختیار ذاتی) وجود ندارد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، قم: شریف رضی.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم (۱۳۶۵) توضیح المراد، تهران: مفید.
- حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۴ق) تقریب المعارف، قم: دار الهادی للمطبوعات.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد، قم: اسلامی.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق) محاضرات فی اصول الفقه، قم: دار الهادی للمطبوعات.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۸۱) لمعات الهیه، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۸) الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق) بحوث فی علم الاصول، ترجمه محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸) التوحید، قم: جامعه مدرسین.

ملاصدرا (۱۳۸۱ الف) الحكمة المتعالية في الأسفار
الأربعة، ج ۶، تصحيح و تحقيق احمد احمدى،
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.
----- (۱۳۸۱ ب) المبدأ و المعاد، تصحيح و
تحقيق محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، تهران:
بنياد حكمت اسلامى صدرأ.
----- (۱۳۸۹) تفسير القرآن الكريم، ج ۵، تصحيح
محمد خواجوى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرأ.
نائينى، محمد حسين (۱۳۷۶) فوائد الاصول، قم:
جامعه مدرسين.

طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۸۶) نهاية الحكمة،
قم: مؤسسه امام خمينى (ره).
طوسى، خواجه نصير الدين (۱۴۰۷ق) تجريد
الاعتقاد، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
فياض لاهيجى (بى تا) شوارق الالهام، اصفهان:
مهدوى.
كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۸۱) الكافى، تهران: دار
الكتب اسلاميه.
مصباح يزدى، محمد تقى (۱۴۰۵ق) تعليقه على نهاية
الحكمة، قم: مؤسسه در راه حق.