بررسی تطبیقی ارادۀ الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات

موسی ملایری[۱]

معصومه رضوانی[۲]

چکیده

اراده در انسان همراه با تصور، تصدیق و تغییرات نفسانی، حادث می‌شود. مسلماً این اراده، سزاوار ذات واجب الوجودی خداوند، نیست. از سوی دیگر، می‌دانیم ذات باری تعالی از ازل متصف به جمیع صفات کمالی است. اراده نیز از صفات کمال است و بنابراین، عقلا ذات باری تعالی نمی تواند خالی از این کمالِ ازلی باشد. لذا ملاصدرا در همه آثار فلسفی خود، اراده را از صفات ذاتی و همان علم، شوق و ابتهاجِ خداوند به نظام اصلح می‌داند. اما ظاهر روایات، با رد ارادۀ ذاتی و وحدت آن با علم، تاکید دارند ارادۀ خداوند صفتی حادث و همان احداث و فعل اوست. صدرا برای رفع تقابل میان دیدگاه عقل و روایات، در موضعی از شرحش بر اصول کافی، ضمن تاکید بر ارادۀ ازلی و عینیت آن با علم، ارادۀ حادث را نیز پذیرفته و قائل است اراده نیز مانند علم دارای مراتب است که بالاترین مرتبۀ آن ارادۀ ازلی اجمالی و پایین ترین مرتبۀ آن ارادۀ تفصیلی یا همان ارادۀ حادث است. اما این دیدگاه با توجه به شدت تاکید روایات بر نفی ارادۀ ازلی و عدم عینیت آن با علم، چندان راهگشا نیست. در این مقاله پس از گزارش آراء صدرا و مضامین روایات، برای حل این تقابل، پیشنهاد می شود، اراده ازلی خداوند را می توان به معنای قدرت بر اراده دانست. و اراده حادثِ مورد تاکید در روایات را به معنای ظهور و فعلیت آن به حساب آورد. لذا خداوند از ازل اراده دارد؛ اما از ازل اراده نمی‌کند. تاکید روایات بر حدوث اراده، ناظر به مقام اراده کردن خداوند است که با تحقق آن، فعل ضروری می‌شود و زاید بر ذات است. به همین دلیل موجب تغییر در ذات الهی نخواهد شد.

کلید واژه: اراده فعلی، ارده ذاتی، مشیت، صفات فعل، ملاصدرا، علم الهی، شوق، ابتهاج

۱- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

درآمد

بزرگترین مشکل در تفسیر ارادهٔ الهی این است که این صفت در میان حالات نفسانی ما، حالتی است که با حدوث و تغییر همراه است، لذا نسبت دادن چنین صفتی به خداوند، مستلزم اتصاف ذات واجب الوجودی او به ویژگی‌های امکانی است. از سوی دیگر در آیات و روایات از خداوند متعال به عنوان فاعلی مرید یاد شده به گونه‌ای که اراده را به عنوان یک صفت کمالی، نمی‌توان از ذات او نفی کرد. بر این اساس تفسیر ارادهٔ الهی به گونه‌ای که پیراسته از هرگونه نقص و امکان و در خور ذات اقدس خداوندی باشد، اندیشمندان مختلف را با دشواری‌های فراوانی رو به رو ساخته است. در این میان تلاش‌های ملاصدرا برای ارائهٔ تفسیری صحیح از ارادهٔ الهی بسیار چشم گیر و تاثیر گذار بوده اما اختلاف دیدگاه او با دیدگاه روایات بسیار پر رنگ و بحث بر انگیز است. در مقالهٔ حاضر، تلاش بر این است که با روش توصیفی _ تحلیلی و با رویکردی انتقادی به سوالات زیر پاسخ داده شود.

۱. ملاصدرا و روایات هر یک، چگونه ارادهٔ الهی را تعریف کرده و از چه اصول و مبانی برای تفسیر آن بهره می‌گیرند؟

۲. چه عواملی به اختلاف دیدگاه این دو در این باره منجر شده است؟

۳. آیا می‌توان به گونه‌ای اختلاف و تقابل میان این دو دیدگاه را بر طرف ساخت؟

۴. نظر نهایی و برگزیده که هم اراده را به عنوان صفتی کمالی برای باری تعالی اثبات کند و هم اراده را از معنا و مفهوم اصلی خود به عنوان عامل تحقق فعل، خارج نسازد چیست؟

در پاسخ سوال اول، اجمالاً می توان گفت ملاصدرا در غالب کتاب‌های فلسفی خود ارادهٔ الهی را صفتی ذاتی و همان علم پروردگار به نظام اصلح تعریف می‌کند. اما روایات تاکید دارند که ارادهٔ الهی صفتی حادث و همان ایجاد و احداث پروردگار است.

در پاسخ به سوال دوم نیز به نظر می‌رسد این اختلاف دیدگاه ناشی از نگرش متفاوت هر یک از دو طرف به این مساله باشد. ملاصدرا به ذات اقدس باری تعالی نگریسته و برای زدودن حدوث و تغییر و تجدد از ذات مقدس او قائل به ارادهٔ ذاتی می‌شود. حال آنکه روایات به فعل نگریسته و با تمرکز بر روی این مساله که اراده عامل تحقق فعل است و فعل نیز حادث است، بر روی ارادهٔ حادث باری تعالی اصرار می‌ورزند.

در پاسخ به سوال سوم نیز باید گفت ملاصدرا در شرح خود بر اصول کافی و در مواجهه با روایات حدوث اراده، به نوعی ارادهٔ حادث را نیز می‌پذیرد و از ارادهٔ الهی در دو سطح ارادهٔ ذاتی و اجمالی و ارادهٔ فعلی حادث و تفصیلی سخن می‌گوید.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

در پاسخ به سوال چهارم نیز معتقدیم خداوند از صفت اراده هم به عنوان یک کمال ذاتی برخوردار است و هم به عنوان صفتی فعلی و حادث. ارادهٔ ذاتی پروردگار قدرت و توانایی باری تعالی بر ارادهٔ انجام فعل و ارادهٔ حادث و متجدد او ظهور و فعلیت آن ارادهٔ ازلی است.

پیشینهٔ بحث

تفسیر ارادهٔ الهی و چگونگی اتصاف باری تعالی بدان، از دیرباز محل نزاع اندیشمندان مختلف مسلمان بوده است. اگر این بحث را در تاریخ کلام پیگیری کنیم، در می‌یا بیم اکثر متکلمین مسلمان اعم از معتزله و اشاعره و امامیه با آن درگیر بوده و در غالب مکتوبات و کتاب‌های خود از آن بحث کرده‌اند. دامنهٔ این مناقشات و بحث ها به خوبی در کتب کلامی متقدم همچون «مسألهٔ فی الارادهٔ» تالیف شیخ مفید یا «الملخص فی اصول الدین» تالیف سید مرتضی و نیز کتب کلامی متاخر همچون کشف المراد تالیف علامه حلی و و «قواعد المرام فی علم الکلام»، تالیف ابن میثم بحرانی کاملا قابل پیگیری و بازیابی است. در میان فلاسفه نیز این بحث، بحث پردامنه و پر چالشی بوده و بخشی از مباحث الهیات بمعنی الاخص را در میراث مکتوب فلسفهٔ اسلامی همچون «الهیات شفا»، تالیف ابن سینا و نیز «اسفار» ملاصدرا به خود اختصاص داده است.

این بحث همچنین در میراث روایی ما بسیار پر رنگ بوده و روایات قابل توجهی دربارهٔ آن از معصومان (ع) به دست ما رسیده و در کتاب‌های همچون «اصول کافی» و «توحید» صدوق گزارش شده است.

در حال حاضر نیز بحث پیرامون این مساله میان اندیشمندان و متفکران معاصر همچنان ادامه دارد و کتاب‌ها و مقالات مختلفی در این عرصه نوشته و چاپ شده که نمونهٔ آن تلاش‌های ارزشمند علامه طباطبایی در کتاب‌های «نهایهٔ الحکمه» و «بدایهٔ الحکمه» و نیز حاشیه‌هایشان بر «اسفار» و «بحار الانوار» علامه مجلسی است.

از جمله کتاب‌هایی که مستقلا و به طور اختصاصی در زمان حاضر در ارتباط با ارادهٔ الهی به چاپ رسیده، کتاب «اراده خدا» تالیف علی الله بداشتی است که به جمع آوری آراء فلاسفه، متکلمان و محدثان دراین باره پرداخته که ازسوی انتشارات بوستان کتاب به چاپ رسیده است.

اما در پژوهش‌های معاصر، به مسالهٔ ارادهٔ الهی با رویکرد تطبیق و مقایسهٔ میان دیدگاه‌ها به ویژه مقایسه و تطبیق سایر دیدگاه‌ها با دیدگاه روایات، و تحلیل و ارزیابی آن‌ها، کمتر پرداخته شده است. که تحقیق حاضر، با اتخاذ این رویکرد سعی دارد از مسیر دیگری به این موضوع پردامنه و پر چالش نزدیک شده و از زاویهٔ دیگری بدان بنگرد.

ارادهٔ الهی از دیدگاه ملاصدرا

معنا شناسی ارادهٔ الهی

در بیان چیستی و حقیقت اراده ملاصدرا نخست از ارادهٔ انسانی آغاز می‌کند تا زمینه برای فهم و تعریف ارادهٔ الهی فراهم گردد. او ارادهٔ انسانی را به «شوق مؤکد» تعریف می‌کند. شوق مؤکد حالتی است که «به دنبال داعی یا همان تصور علمی، ظنی و یا تخیلی شئ ملایم و سازگار با نفس حاصل می‌شود و موجب تحریک اعضاء برای بدست آوردن آن شئ می‌گردد.» (ملاصدرا، المبدأوالمعاد، ۱۳۵) به عبارت دیگر انسان هنگامی که قصد انجام کاری در او شکل می‌گیرد ابتدا آن را تصور می‌کند سپس فایده، مصلحت و یا منفعت آن را به صورت ظنی، تخیلی و یا علمی

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

تصدیق می‌کند؛ پس اگر پی برد که در این کار او خیر و صلاحی هست، شوقی نسبت به انجام آن کار در او شکل می‌گیرد و اگر این شوق قوت گرفت و به درجه إجماع رسید موجب تحریک اعضاء و انجام فعل می‌شود. این شوق مؤکد برای انجام کار همان «اراده» و تصدیق به فایده همان «داعی» و تصور فعل همان «علم» است. (سبزواری، ۱۴۰)

به این ترتیب، ملاصدرا اراده را آخرین جزء علت تامه و عامل ضرورت بخش فعل می‌داند. (ملا صدرا، الحکمة المتعالیه، ۳۲۳/۶) که به محض تحقق آن در نفس، وجود مراد ضروری می‌شود. این مسأله از آنجا ناشی می‌شود که ملاصدرا بر ضرورت علی و معلولی تأکید فراوانی دارد و این قانون را حاکم بر تمام جهان هستی می‌داند به گونه‌ای که هیچ چیز بدون علت رخ نمی‌دهد و تنها قانون علیت است که جهان را استوار ساخته است. بر این اساس، از نظر ملاصدرا اراده علت تحقق فعل است و به محض حصول اراده، فعل ضروری الوجود می‌شود.

این تعریفی بود که ملاصدرا از ارادهٔ انسان ارائه می‌کند. در مرحلهٔ بعد باید ببینیم که وی ارادهٔ الهی را چگونه تعریف می‌کند. بزرگترین دغدغه‌ای که ملاصدرا در تفسیر ارادهٔ الهی با آن رو به رو است، مسأله نفی حدوث و امکان از ذات باری تعالی است. خداوند واجب الوجود من جمیع الجهات است و هیچ یک از خصوصیات ممکنات را در او راه نیست. بنابراین تفسیر ارادهٔ الهی به «شوق مؤکد» به عنوان یک کیف نفسانی که با تغییر و حدوث در ذات همراه است آنگونه که در انسان تحقق دارد، صحیح نیست. همین مسأله موجب شده که ملاصدرا به دنبال تفسیر و تعریف دیگری برای ارادهٔ الهی باشد و اراده‌ای را برای خداوند متعال اثبات کند که عاری از هرگونه تغییر و حدوث باشد. ملاصدرا در نهایت ارادهٔ الهی را اراده‌ای ذاتی و ازلی می‌داند و آن را همان داعی یا علم به نظام اصلح (همانجا، ۳۴۱/۶) تعریف می‌کند و برای اثبات این تعریف از اصولی کمک می‌گیرد که ما در ادامه برخی از مهمترین آن‌ها را برمی‌شماریم.

اصول اساسی دیدگاه ملاصدرا

الف) ازلی و ذاتی بودن ارادهٔ الهی

اساسی‌ترین نکته‌ای که ملاصدرا و حتی فلاسفهٔ پیش از او برای اثبات این مطلب به آن تمسک می‌کنند، مسالهٔ واجب الوجود بودن خداوند متعال است. بر طبق قاعدهٔ «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات» ،خداوند از هر گونه نقص و امکانی مبراست و هیچ یک از صفات ذاتی او را نمی‌توان آنگونه که در ممکنات صادق است، تفسیر کرد.

نقطهٔ آغاز بحث ملاصدرا در مورد صفت «اراده»، مسالهٔ «قدرت» خداوند است. وی در بیان تعریف صحیح قدرت بیان می‌کند مدار قادریت، بر انجام یا ترک فعل از روی اراده و مشیت است و فاعل قادر کسی است که «اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد.» (همانجا، ۶/ ۳۱۸ ـ ۳۱۹) او معتقد است در مورد خداوند متعال تنها یکی از این دو قضیهٔ شرطیه تحقق دارد و آن اینکه خداوند همواره می‌خواهد و همواره فعل انجام می‌دهد و

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

قضیهٔ شرطیه دوم برای خداوند متعال ممتنع است. (همانجا، ۳۰۹/۶) به عبارت دیگر خداوند «دائم المشیهٔ» است و فعل او دائمی است.

در مرحلهٔ بعد، ملاصدرا برای اینکه بتواند مشیت دائمی خداوند و صادق بودن قضیه شرطیه اول و کاذب بودن قضیه شرطیه دوم را اثبات کند به قانون ضرورت علی و معلولی تمسک می‌جوید. از نظر او و سایر فلاسفه، هستی محکوم و مقهور قانون علیت است و شئ تا به حد ضرورت و وجوب نرسد، وجود پیدا نمی‌کند. (همانجا، ۳۲۱/۶) بر این اساس چنین استدلال می‌کند که هر موجودی در جستجوی کمال خویش در حرکت است تا با استفاده از آن از قیود نقص و امکان رهایی یابد. دستیابی به این کمالات که از خود موجود برتر و والاتر هستند داعی و علت تحقق اراده برای انجام افعالشان است. بنابراین ماسوی الله برای اراده کردن همواره محتاج و نیازمند دواعی و انگیزه‌های خارجی و مقهور و مغلوب آن‌ها بوده و به دلیل وجود آن‌ها همواره مجبورند اراده کنند. (همانجا، ۳۱۰/۶) این دواعی گاه تحقق دارند و گاه تحقق ندارند از این رو ممکنات نیز با توجه به وجود و عدم آن‌ها گاه اراده می‌کنند و گاه اراده نمی‌کنند. به همین دلیل ممکنات همواره از حالت بالقوه به سوی حالت بالفعل در حرکتند.

اما خداوند واجب الوجود بالذات و من جمیع الجهات است. ذات او خیر و کمال محض است، هدف و کمالی غیر از ذات اقدسش متصور نیست تا انگیزه‌ای باشد که به آن دست یابد. بنابراین برای تحقق اراده و اختیار خداوند انگیزه و داعی غیر از ذاتش که جامع همه کمالات است متصور نیست و چیزی در خارج از ذات اقدسش او را وادار به انجام فعل نمی‌کند. از این رو اراده و اختیار خداوند همواره بالفعل است و قوه و امکان در آن راه ندارد. لذا ارادهٔ او ازلی و فیضش دائم است. (همانجا، ۶/ ۳۱۳) ملاصدرا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که خداوند نه تنها «دائم المشیهٔ» است بلکه ارادهٔ او عین ذاتش بوده و هیچ مغایرتی میان ذات خداوند و مشیت او چه در واقع و چه در ذهن وجود ندارد. (همانجا، ۳۰۹/۶)

ب) وحدت علم و اراده در خداوند متعال

ملاصدرا در این باره تابع فیلسوفان پیش از خود به ویژه ابن سیناست و برای اثبات این مطلب در کتاب *الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الأسفار العقلیهٔ الأربعهٔ* فراوان به سخنان وی استناد و از مبانی و اصول او استفاده می‌کند. فیلسوفانی همچون ابن سینا در بحث «اراده» از اصلی دیگر به نام «عنایت» بهره می‌بردند. عنایت از نظر ابن سینا عبارت است از تصور نظام خیر به گونه‌ای که این نظام بر طبق همان علم و تصور عاری از تغییر و تبدیل وجود یابد. پس این علم همان عنایت و آن خیرات و کمالات آثار این عنایت خواهند بود. (ابن سینا، رسائل، ۲۵۰ ـ ۲۵۱) به عبارت دیگر در عنایت پروردگار، صرف علم خداوند به نظام خیر سبب وجود یافتن و تحقق آن در خارج می‌شود. (محقق دوانی، ۱۶۹) و در این میان هیچ عامل دیگری همچون شوق، طلب و یا غرض دیگری غیر از آن علم نیاز نیست. (ابن سینا، التعلیقات، ۱۸) بنابراین ابن سینا و به تبع او ملاصدرا قائلند که خداوند «فاعل بالعنایه» است. (ملاصدرا، المظاهرالالهیة، ۱۰۱) و علم او عنایی است. با این بیان مشخص می‌شود که اگر علم خداوند برای صدور

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

افعال او کافی است، لذا نیاز به صفتی جداگانه به نام اراده نیست و علم خداوند همان ارادهٔ اوست. ملاصدرا این مطلب را اینگونه بیان می‌کند:

« سخن حق در معنای مرید بودن خداوند متعال این است که او به ذاتش عالم است و می‌داند آن نظام خیر موجود در سراسر هستی و چگونگی آن همه ناشی از ذات اقدس اوست. بنابراین آن نظام خیر حتما تحقق خواهد یافت و هیچ مخالفتی نیز با ذات اقدس او نخواهد داشت زیرا که ذات او جامع همهٔ خیرات وجودی است... بنابراین علم خداوند به صدور اشیاء از ذاتش که هیچ تضاد و مخالفتی با ذاتش ندارد، همان اراده و رضای اوست که خالی از هرگونه نقص و امکان است.» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۶/ ۳۱۵ ـ ۳۱۷)

بر این اساس میان علم خداوند و ارادهٔ او فاصله‌ای نیست. اراده خداوند مانند ارادهٔ انسان نیست که ابتدا مراد را تصور و تصدیق نماید تا داعی و انگیزه در او پدید آمده و سپس شوقی در او پیدا شود که مراد را تحقق بخشد. اراده خداوند مسبوق به هیچ یک از مقدمات فوق نیست. اراده او همان علم او به نظام اصلح است که عین داعی و عین ذات اوست.(همانجا، ۶/ ۳۲۷؛ ملاصدرا، المبدأوالمعاد، ۱۳۵)

باتوضیحاتی که در بالا داده شد، این سوال به ذهن می‌رسد که چگونه صرف علم خداوند به ممکنات موجب تحقق آن‌ها می‌شود؟ زیرا اصل علم به معنای کاشفیت است و تحقق اشیاء و وجود بخشی به آن‌ها از معنا و مفهوم آن برداشت نمی‌شود. لذا این معنا برای علم، نیاز به اثبات دارد. ما در ادامه به توضیح این مطلب خواهیم پرداخت.

ادلهٔ ملاصدرا برای اثبات وحدت علم و اراده

با دقت در بیانات ملاصدرا و نیز ابن سینا، سه دلیل برای اثبات وحدت علم و اراده قابل برداشت است که در اینجا به بیان آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱_ کاشفیت علم از خیرات و نظام احسن

ملاصدرا معتقد است خداوند جز خیر انجام نمی‌دهد و هر آنچه خیر است باید از خداوند صادر شود.

«همانا افاضه و ایجاد خداوند به هر آنچه که خداوند به خیریت آن‌ها علم دارد، تعلق می‌گیرد. بنابراین در عالم امکان چیزی مخالف با ذات و علم ذاتی او و نیز چیزی که به آن راضی نباشد وجود ندارد. همانگونه که ذات خداوند علم تام و کامل به همهٔ خیرات موجود است، به همین ترتیب، ارادهٔ آن‌ها و رضایت نسبت به آن‌ها نیز هست و با وجودی که اصناف خیرات گوناگون است، همهٔ آن‌ها مراد و مرضی خداوند متعال هستند.» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۶/ ۳۴۳- ۳۴۴)

چون خداوند می‌داند وجود اشیاء خیر است و وجود آن‌ها بهتر از عدمشان است، لذا باید آن‌ها را ایجاد کند. بنابراین علم خداوند است که خیریت اشیاء را آشکار می‌کند و چون هیچ مانعی بر سر راه تحقق خیرات وجود ندارد، افاضه و صدور آن‌ها را وجوب می‌بخشد. لذا صرف علم عامل ظهور و تحقق اشیاء خواهد بود و خداوند برای تحقق بخشیدن اشیاء نیاز به هیچ عامل دیگری غیر از علمش نخواهد داشت.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

۲- کاشفیت علم از حب و ابتهاج ذاتی پروردگار به ذات خود

شاید بتوان گفت، در بین فلاسفهٔ اسلامی، ابن سینا از جملهٔ نخستین کسانی است که به دخالت حب و عشق در تفسیر ارادهٔ خداوند اذعان می‌کند:

«تمام این موجودات، به این دلیل از خداوند صادر شده‌اند که... او عاشق ذات خویش است. پس همهٔ این أشیاء به خاطر ذات او مراد خدای سبحانند... زیرا هنگامی که تو به موجودی عشق می‌ورزی تمام آنچه که از آن موجود صادر می‌شود نیز معشوق تو خواهد بود.» (ابن سینا، رسائل، ۱۶)

ملاصدرا نیز به پیروی از ابن سینا معتقد است خداوند کمال و خیرمحض است و هر کمال و خیری محبوب و معشوق و مراد است. وی تصریح می‌کند: « هنگامی که خداوند به ذات خود علم می‌یابد و درمی‌یابد ذاتش والاترین و باشکوه‌ترین و کامل ترین ذوات است، با تمام وجود عاشق و شیفتهٔ ذات خود و مشتاق و مبتهج به آن خواهد شد. و از آنجا که عشق به چیزی، عشق به آثار و افعال آن چیز را نیز در پی دارد، عشق و ابتهاج الهی به ذات خود، عشق به آثار و افعال خود را به دنبال خواهد داشت. بنابراین خداوند اشیاء را اراده می‌کند نه به خاطر خود آن اشیاء بلکه به این دلیل که آن‌ها از ذات مورد عشق و علاقه‌اش صادر شده و از آثار اویند.» (ملاصدرا، المبدأوالمعاد، ۱۳۵) به عبارت دیگر، چون خداوند افعال و آثار ذات خود را دوست دارد، آن‌ها را اراده نیز می‌کند زیرا در غالب موارد، هر کس چیزی را اراده می‌کند که بدان عشق می‌ورزد و دوستش دارد. از این سخن ملاصدرا بر می‌آید که از نظر او علم به نوعی مقدم بر شوق و ابتهاج، و شوق و ابتهاج مقدم بر اراده است و اینها به ترتیب دلیل و علت یکدیگرند. بنابراین علم خداوند، دلیل حب و ابتهاج او نسبت به ذات و آثار خویش است

تفاوت دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه ابن سینا در این است که ملاصدرا، علی رغم دیدگاهی که در بالا ذکر شد مبنی بر علیت علم و شوق و اراده نسبت به یکدیگر، در برخی آثار خود تصریح می‌کند: «اراده و محبت، هر دو همانند علم معنای واحدی هستند و هر دو عین ذات باری تعالی و عین داعی است.» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۶/ ۳۴۰ _۳۴۱ و ۳۴۲)

در جای دیگر نیز بیان می‌کند: «این معانی اربعه یعنی علم، اراده، شوق ومیل معانی واحدی هستند که در عوالم مختلف به صورت‌های مختلف که متناسب با آن عالم و موطن باشد، بروز و ظهور یافته‌اند. به طور مثال محبت در عالم عقل اگر تحقق یابد عین قضیه و حکم الهی است و اگر در عالم نفس تحقق یابد عین شوق و اگر در عالم طبیعت ظهور یابد عین میل است.» (همانجا، ۳۴۲/۶_۳۴۳) و اگر این صفات در انسان‌ها به صورت صفاتی متکثر و جدا از یکدیگر تحقق می‌یابند، به دلیل وجودی امکانی آن‌هاست حال آنکه باری تعالی واجب الوجود است. (همانجا، ۶/ ۳۴۳)

در اینجا می بینیم مفهوم "خواست و رضا" برجسته میشوند. این دو مفهوم می‌توانست زمینه را برای طرح مفهوم "مشیت" در حکمت صدرایی، به عنوان امری متمایز از اراده فراهم کند. (چنانچه در روایات مشیت غیر از اراده

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

است . (نک: کلینی، ۳۶۶/۱_۳۶۷)، اما این اتفاق تا آنجا که میدانیم اگر چه از آراء او استشمام می‌شود ولی بـه آن تصریح نمی‌شود.در حالیکه گاه از علیت علم نسبت به حب و خواست سخن می گوید، باز هم در مواضعی دیگـر از وحدت آنها سخن در میان است.

۳_ صادر شدن برخی افعال انسان به وسیلهٔ علم

شاید عینی‌ترین دلیل ملاصدرا برای اثبات مدعای مذکور، تصور و دیدگاه وی در مورد حالات انسان باشد. ملاصدرا مثال‌هایی را ذکر می‌کند که در آن علم انسان منشأ صدور افعال اوست بدون اینکه در این میان نیاز به بروز حالات و ظهور صفات دیگری باشد. به طور مثال هنگامی که فرد بر روی دیوار بلند و باریکی راه می‌رود، چنانچه تصور افتادن از دیوار بر او غلبه کند، همین تصور، سبب سقوط او خواهد شد. بدون اینکه در این بین نیاز به ارادهٔ زاید بر آن علم باشد. این مطلب در مورد اموری همچون چشم زخم و... نیز صادق است که در آن صرف علم افراد، تحقق اتفاقات و حوادث بعدی را در پی دارد. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱۱۴/۴)

ملاصدرا در مثال دیگری بیان می‌کند همانگونه که علم عقلی بسیط در ما مبدأ صور علمی کلی در نفس و صور جزئی در خیال ماست و تا زمانی که نفس به آنها التفات و علم داشته باشد، این صور موجود خواهند بود و اگر نفس لحظه‌ای التفات و توجه خود را از آن‌ها برگیرد معدوم خواهند شد، بر همین اساس علم بسیط الهی نیز منشأ صدور ممکنات خواهد بود. در حقیقت ممکنات صور علمیه پروردگارند که وجود آن‌ها در خارج عین حضور آن‌ها در علم خداوند است و بر اساس روابط علمی که با ذات او دارند تحقق یافته و اگر لحظه‌ای این روابط قطع شود از ممکنات هیچ اثری نخواهد ماند. (همانجا، ۴/ ۳۴۷)

نتیجه

بر اساس آنچه که بیان شد، ملاصدرا بر روی ذاتی و ازلی بودن اراده و عینیت آن با علم، اصرار فراوان دارد به گونه‌ای که او اصولا کار ارادی را کاری می‌داند که برخاسته از علم و آگاهی باشد.(ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۳/ ۲۲۳) وی دو مولفهٔ اصلی را برای ارادی بودن یک فعل بر می‌شمارد: ۱. فعل ناشی از ذات فاعل باشد یعنی هیچ عامل خارجی، او را وادار به انجام فعل نکرده باشد. ۲. فاعل به ذات و افعال خود علم و آگاهی داشته باشد. بنابراین با تحقق دو ویژگی فوق، در مورد باری تعالی، ارادهٔ او صفت جداگانه‌ای غیر از علم او به ذات و آثارش نخواهد بود. علمی که عشق و علاقه و محبت به ذات و آثار آن را در پی دارد و نتیجهٔ آن، انجام فعل است. (همانجا، ۳/ ۲۲۳) و در نهایت بیان می‌کند: «علم و آگاهی باری تعالی به اینکه همهٔ اشیاء، فیض او و صادر شده از ذات اوست و اینکه این فیض و صدور هیچ تنافی و تضادی با ذات اقدس او ندارد، به معنی ارادهٔ آن اشیاء و رضایت داشتن نسبت به صدور آن‌هاست. و این همان اراده است.»(ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۳۱۷/۶)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

مطمئنا نتیجهٔ قائل شدن به ارادهٔ ذاتی خداوند، وجود مرادات ازلی و قدیم خواهد بود و دیدگاه ملاصدرا در نهایت به قدم عالم منجر خواهد شد در صورتی که آشکار است عالم امکان و هر آنچه در آن است حادث است. اما با دقت در آثار ملاصدرا به این نتیجه خواهیم رسید که وی گرچه به ارادهٔ ذاتی معتقد است اما حدوث عالم را نیز نفی نمی‌کند.

ملاصدرا با توجه به کثرت شواهد نقلی که دربارهٔ حدوث عالم وجود دارد، حدوث زمانی عالم امکان را می‌پذیرد. (ملاصدرا، المشاعر، ۶۴) اما از نظر او این حدوث به معنای این نیست که فیض و ایجاد خداوند مدتی منقطع و تعطیل بوده، سپس خداوند اقدام به ایجاد و احداث اشیاء نموده است، (ملاصدرا، اسرارالایات، ۷۳) بلکه خداوند به دلیل علم، قدرت و ارادهٔ ازلی خود، ازلا و ابدا فیاض و جواد بوده و هست.

از نظر ملا صدرا عالم امکان حادث، متجدد و مسبوق به عدم زمانی است زیرا که جسم است و هر جسم و موجود جسمانی متعلق به ماده است (ملاصدرا، العرشیه، ۲۳۰) که ماده نیز به دلیل وجود صورت جوهری که منشأ تغییر و تجدد است، امری غیر ثابت و متجدد الهویهٔ است. این صورت جوهری علت قریب کلیهٔ حرکات و تغییرات جسم است. (ملاصدرا، المشاعر، ۶۵) بنابراین عالم امکان ذاتا حادث و دائم در حال تغییر و تحول است.

حال باید دید این حدوث، چگونه با دوام فیض و جود الهی سازگار است. با بررسی سخنان ملاصدرا در این زمینه به این نتیجه می‌رسیم که خداوند به واسطهٔ قدرت و فیض دائم و ثابت خود نفس این جوهر جسمانی را آفریده که این جوهر جسمانی از جهت اصل ذات و ثبات وجودش که عین تجدد و حدوث است مرتبط و وابسته به خداوند و قدرت تامهٔ اوست. بنابراین صنع و ایجاد خداوند به معنای وجود بخشیدن به این موجود حادث است. (ملاصدرا، اسرارالایات، ۷۳)

از نظر ملاصدرا آفرینش و ایجاد ابتدایی عالم امکان و آنچه در آن است حادث نیست. به عبارت دیگر، عالم و اشیاء حادث از عدم خلق نشده‌اند، بلکه خداوند آنها را از ازل به گونه‌ای خلق کرده که حدوث از لوازم ذات آن‌ها باشد. لذا خداوند از ازل عالمی را خلق کرده که ذات و اجزاء وابسته به آن حادث و دائم در حال تغییر و دگرگونی است. از این رو فیض خداوند دائمی و همواره باقی است و عالم نیز از ازل همواره در حال تبدیل و تغییر بوده و خواهد بود. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۷/ ۳۲۸) به این ترتیب از نظر ملاصدرا خداوند از ازل فاعل بوده و فعل او ازلی است.

ارادهٔ الهی از نگاه روایات

معنا شناسی ارادهٔ الهی

در روایات نیز ارادهٔ خداوند در قیاس با ارادهٔ مخلوقات مورد بحث قرار گرفته است. در روایتی امام کاظم (ع) پرسش صفوان را که از اراده مخلوقات و ارادهٔ خداوند متعال سوال کرده بود، چنین پاسخ می‌دهند:

«... الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ.» (کلینی، ۱/ ۲۶۸)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

شارحان کتاب کافی همچون علامه مجلسی منظور از «ضمیر» را امری دانسته‌اند که در خواطر و اذهان انسان‌ها خطور می‌کند و در نفوس و باطنشان حادث می‌شود. (مجلسی، مرأةالعقول، ۲/ ۱۶ ـ ۱۷) و افرادی مانند ملامحسن فیض و ملاصالح مازندرانی که بینشی فلسفی داشته‌اند آن را همان «تصور فعل» تفسیر کرده‌اند. (فیض کاشانی، ۱/ ۴۵۶؛ ملا صالح مازندرانی، ۳/ ۳۴۹)

در مورد عبارت «و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل» اکثر شارحان حدیث، آن را آنگونه که از ظاهر آن برمی‌آید تفسیر نکرده‌اند. از ظاهر عبارت چنین برداشت می‌شود که ارادهٔ انسان عبارت است از ضمیر و فعلی که بعد از آن آشکار می‌شود. بر این اساس فعل نیز جزئی از اراده خواهد بود. اما اکثر شارحان از ظاهر عبارت عبور کرده و «اراده» را امری مستقل و واسطه میان فاعل و فعل دانسته‌اند نه خود فعل. (نک: مجلسی،بحارالانوار، ۲/ ۱۷؛ فیض کاشانی، ۱/ ۴۵۶؛ قاضی سعید، ۲/ ۵۰۵.) زیرا از نظر آنان فعل مراد است نه اراده. (ملاصالح مازندرانی، ۳۴۹/۳)

اما از سخن ملا محسن فیض این نکته به دست می‌آید که او نتوانسته به راحتی از ظاهر روایت عبور کند و چنین احتمال داده که چه بسا منظور از اراده، همانی باشد که از ظاهر روایت بدون هیچگونه توجیه و تأویل هویدا است و قرینه‌ای که این مطلب را تأیید می‌کند عبارت «لا غیر ذلک» در ادامه حدیث است که در مورد ارادهٔ خداوند فرموده‌است: «أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ.». (فیض کاشانی، ۱/ ۴۵۶)

البته خیلی راحت نمی‌شود پذیرفت که فعل نیز در تعریف «اراده» دخیل باشد. زیرا که فعل مراد است و از نظر مفهومی این دو با یکدیگر متفاوتند. اما می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز این عبارت را تفسیر کرد به طوری که نه ظاهر روایت نادیده انگاشته شود و نه اشکال مفهومی به وجود آید. بدین صورت که با توجه به ظاهر روایت «اراده» را امری بدانیم که به دو صورت نمود پیدا می‌کند. یک نمود آن در درون انسان است که عبارت است از همان «ضمیر» یا تصور و اعتقاد به نفع یا شوق و ابتهاج به انجام فعل. و یک نمود بیرونی که همان تحقق خارجی فعل است. به عبارت دیگر اراده شرط ضروری برای تحقق فعل است و به دلیل همین پیوند انفکاک ناپذیر میان اراده و مراد است که روایت فعل را نیز در تعریف اراده دخالت داده‌است. موید ما حدیثی است که امام در آن می‌فرماید: «همانا هیچ مریدی نیست مگر اینکه مرادی نیز با آن وجود دارد.» (کلینی، ۲۶۷/۱)

با این بیان می‌بینیم که تعریف روایی و فلسفی «اراده» بسیار به یکدیگر نزدیک می‌شوند. و همانگونه که ملاصدرا «اراده» را آخرین جزء علت تامه برای تحقق فعل می‌داند، روایات نیز ضرورت بخشی اراده را تأیید می‌کنند. و به دلیل پیوند ناگسستنی اراده از مراد است که فعل را نیز در تعریف اراده گنجانده‌اند و از آن به عنوان اراده یاد کرده‌اند. اما اگر بخواهیم بحث «ارادهٔ خداوند» را در روایات پی بگیریم با دو دسته روایت مواجه می‌شویم:

الف) روایاتی که صرفا بر حدوث ارادهٔ الهی تأکید می‌کنند.

همانگونه که پیش از این بیان کردیم؛ فلاسفه «ارادهٔ خداوند» را صفتی ذاتی و ازلی تفسیر می‌کنند حال آنکه در دیدگاه روایات، تفسیری کاملا متفاوت حاکم است. و همین مسأله است که این موضوع را به چالش کشیده و اختلافات اساسی را برانگیخته‌است.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

در روایات به حدوث ارادهٔ الهی تصریح شده و ازلی بودن آن مؤکدا نفی شده‌است. (مجلسی، بحارالانوار، ۴/ ۱۴۴، ح ۱۴) از جمله در روایتی عاصم بن حمید گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: آیا خدا همیشه اراده داشته است؟ فرمود: داشتن اراده با وجود مراد معنی دارد، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است. (برای ایجاد موجودات عالم امکان) (کلینی، ۲۶۷/۱) شدت تأکید روایات بر این امر به حدی است که قایل شدن به اراده ازلی به معنای خروج از دایره توحید است:

«مشیت و اراده از صفت‌های فعلی است و هرکس پندارد که خداوند از ازل اراده کننده و خواستار است موحد نیست.» (صدوق، ۳۳۸، ح۵)

ب) روایاتی که خبر از چیستی ارادهٔ الهی می‌دهند.

همانگونه که قبلا بیان شد ملا صدرا ارادهٔ خداوند را شوق و ابتهاج حاصل از علم به نظام احسن می‌دانست. اما با جستجو در میان روایات پی می‌بریم که چنین تعریفی از اراده خداوند در دیدگاه ائمهٔ معصومین (ع) وجود ندارد. بلکه به کرات ویژگی‌های انسانی را از اراده خداوند نفی کرده‌اند. (کلینی، ۱/ ۲۶۰) و آن را تنها به «احداث و ایجاد فعل» تعریف کرده‌اند. (همانجا، ۲۶۸/۱ ـ ۲۶۹)

همچنین روایات عینیت «علم» و «اراده» را رد کرده و کاملا این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کنند:

«بکیر بن اعین گوید: به امام صادق (ع) گفتم: دانش و خواست خدا، دو چیزند یا یکی؟ فرمود: دانستن همان خواستن نیست، آیا نمی‌بینی که می‌گوئی: این کار را بکنم اگر خدا خواهد و نگوئی این کار را بکنم اگر خدا داند، اینکه گوئی اگر خدا خواهد دلیل است که هنوز نخواسته و اگر خواهد همان باشد که او خواهد چنانچه او خواهد و دانستن خدا پیش از خواستن و مشیت است.».(همانجا، ۲۶۷/۱ ـ ۲۶۸)

تفسیر ملاصدرا از روایات

با توجه به آنچه بیان شد، مشخص است که نزاع و اختلاف میان دیدگاه ملاصدرا و روایات جدی است. روایات اراده را صفتی حادث دانسته و آن را همان احداث و ایجاد فعل معنا می‌کنند و ازلی بودن و عینیت آن با فعل را به شدت رد می‌کنند. درست بر خلاف ملاصدرا که اصرار دارد اراده را صفتی ازلی و همان علم به نظام اصلح تفسیر کند. حال با توجه به اینکه ملاصدرا در کنار فلسفه و عرفان، نقل را هم از منابع معرفت می‌داند و در صدد است تا هماهنگی و هم جهتی این سه را در عرصهٔ معرفت به اثبات برساند، اختلاف به وجود آمده در حوزهٔ ارادهٔ الهی را چگونه حل می‌کند؟

بررسی شروح و توضیحات ملاصدرا بر روایات اراده در کتاب اصول کافی، نشان دهندهٔ این است که تاکید و تصریح روایات بر حدوث و غیریت آن با علم، به هیچ عنوان ملاصدرا را وادار به عقب نشینی از موضع نخست خود نکرده بلکه روایات پرتو جدیدی بر دیدگاه اولیهٔ او افکنده و وی با استفاده از روایات کوشیده آن دیدگاه را پربارتر و غنی تر سازد.

اگر ملاصدرا در غالب آثار فلسفی خود بر ازلی بودن اراده تاکید می‌کند در مواجهه با روایات حدوث اراده، حدوث آن را می‌پذیرد و میان ازلی بودن و حدوث آن جمع می‌کند. ملاصدرا در شرح روایاتی که به حدوث اراده

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

نظر دارند، ارادهٔ حادث فعلی را می‌پذیرد اما به دلیل محال بودن حدوث و تغییر در ذات باری تعالی همانند روایات، ارادهٔ الهی را نفس صدور افعال خیر و حسن بر اساس علم به خیریت و حسن آن‌ها، تفسیر می‌کند (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۳/ ۲۲۳) و در تعبیر دیگر، آن را صفت نمی‌داند بلکه آن را تنها اضافهٔ احداث و ایجاد پروردگار به ایجاد شئ یا انجام فعل می‌داند و بر طبق روایات سه معنا برای آن در نظر می‌گیرد: ۱. نفس فعل، ۲.ایجاد و احداث فعل و ۳. مراد. (همانجا، ۳/ ۲۲۶) به عبارت دیگر از نظر ملاصدرا ارادهٔ حادث مطرح شده در روایت نه صفتی از صفات الهی بلکه فعلی از افعال اوست.

اما اذعان به حدوث اراده، به معنای پا پس کشیدن او از نظریهٔ ارادهٔ ازلی نیست. بلکه در بحث روایی نیز همچنان با قوت آن را دنبال کرده و در جستجوی اثبات آن از سوی روایات است. وی ابتدا دو معنا برای اراده بیان می‌کند: ۱. اراده به معنای ضد کراهت که در انسان پس از تصور شئ ملائم با نفس و برانگیختگی شوق و علاقه برای انجام آن ایجاد شده و پس از تحقق داعی و شناسایی مصلحت و منفعت آن برای نفس، اراده برای تحقق آن شئ در انسان شکل می‌گیرد. که این معنا به دلیل حدوث و تجدد و فعل و انفعالات درونی، در باری تعالی تحقق ندارد و منظور از ارادهٔ الهی به این معنا، تنها نفس صدور فعل و ایجاد و احداث اوست و نه چیز دیگر. ۲. اراده به معنای اینکه ذات فاعل به گونه‌ای باشد که اشیاء بر اساس علمی که به نظام خیر و احسن دارد از او صادر شود و این علم به نظام خیر تابع علم او به ذات خود باشد. یا به عبارت دیگر علم فاعل به ذات خود و دانستن اینکه ذاتش منشأ خیرات و آثار و افعال نیکوست، چنان شوق و علاقه‌ای را در او در پی داشته باشد، که بر اساس آن، هرچه خیر و نیکی است را اراده نموده و محقق سازد. و این اراده‌ای است که تنها در باری تعالی تحقق دارد. زیرا علم او اتم علوم است و برای غایتی خارج از ذات خود و برای جلب منفعت و ستایش و ثناء دیگران فعل انجام نمی‌دهد و برای افعال او غایتی غیر از محبت ذاتش که ناشی از علم او به ذاتش است، متصور نیست. (همانجا، ۳/ ۲۲۳)

ملاصدرا حتی در شرح روایتی که به غیریت علم و مشیت تصریح می‌کند، باز بر عقیدهٔ خود استوار مانده و بیان می‌کند: « ... پس آشکار می‌شود که علم غیر از مشیت است و علم ازلی سابق بر مشیت است اما باید دانست که خداوند دارای مشیتی ازلی و اجمالی نیز هست که عین علم ازلی و اجمالی اوست که با آن مشیت، هر گونه خیر و مصلحت و نظام را در عالم اراده می‌کند. و همانگونه که برای علم مراتب گوناگون (اعم از اجمالی و تفصیلی) وجود دارد، اراده و مشیت او نیز به همین گونه است و فرقی که در این روایت بین علم و مشیت نهاده شده، در وجود سابق ازلی آن‌ها نیست بلکه در مفهوم این دو یا متعلقات و یا وجودهای تفصیلیشان است.» (همانجا، ۲۲۵/۳)

وی همچنین معتقد است هیچ مانعی وجود ندارد که یک صفت توأما هم جزء صفت ذات باشد و هم جزء صفات فعل. به گونه‌ای که اگر آن صفت با توجه به ذات در نظر گرفته شود، صفتی ازلی، واحد، بی شبیه و بی رقیب باشد و اگر با توجه به افعال الهی در نظر گرفته شود، صفتی حادث، زوال پذیر و دارای تضاد و تقابل جلوه کند. به عبارت دیگر صفتی باشد که در قدیم قدیم باشد و در حادث حادث. بنابراین اراده هم می‌تواند صفت ذات باشد و هم صفت فعل، در قدیم قدیم باشد و در حادث، حادث. و همانند علم که دارای دو مرتبهٔ اجمالی و تفصیلی است،

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

اراده هم می‌تواند دارای دو مرتبهٔ اجمالی و تفصیلی باشد به گونه‌ای که ارادات فعلیه تفاصیل ارادهٔ ذاتی و اجمالی باشد. و روایات به دلیل کوتاهی فهم مخاطبان از درک ارادهٔ ازلی اجمالی، تنها به مرتبهٔ تفصیلی اراده اشاره کرده باشند. (همانجا، ۳/ ۲۳۳_ ۲۳۴)

بنابراین ملاصدرا معتقد است اراده، دارای سطوح و مراتب مختلف است که در بالاترین مرتبه، ارادهٔ ازلی اجمالی قرار دارد که عین علم به نظام اصلح است و در پایین‌ترین مرتبه، امری حادث است و همان احداث، فعل و مراد باری تعالی است.

اما حقیقت این است آنچه که ملاصدرا برای جمع میان دیدگاه خود و دیدگاه روایات، بیان داشته، با توجه به شدت تاکید روایات بر نفی ارادهٔ ذاتی و ازلی و وحدت آن با علم، عملا چندان از این مخالفت نمی‌کاهد و نقدهای اساسی از سوی روایات بر دیدگاه وی وارد است که ما در اینجا مهمترین آن‌ها را بیان می‌کنیم تا به نحو روشن‌تری، اختلافات اساسی و جمع ناشدنی میان این دو دیدگاه مشخص و در نهایت معلوم شود روایات چه نوع اراده‌ای را سزاوار خداوند متعال می‌دانند.

نقدهای وارد بر دیدگاه ملاصدرا از منظر روایات

الف) حدوث اراده

به نظر می‌رسد مبنای روایات در حادث دانستن ارادهٔ خداوند، حدوث فعل است. از نظر ائمه (ع) فعل ذاتا حادث است و آنچه که ازلی است، نمی‌تواند فعل و انجام دادنی باشد. چنانکه امام رضا (ع) به سلیمان مروزی می‌فرماید: «چیز ازلی انجام یافتنی نیست.» (صدوق، ۴۵۰) امام رضا (ع) فعل بودن و در عین حال ازلی بودن را متناقض می‌دانند و به سلیمان می‌فرماید: «آیا نمی‌دانی آنچه ازلی است نمی‌تواند انجام یافته، پدیدار و در همان زمان قدیم باشد.» (همانجا) بنابر دیدگاه ائمهٔ معصومین (ع) فعل در صورتی فعل است که حادث و مسبوق به عدم باشد. آنچه که از ازل تحقق دارد، نیاز به انجام دادن ندارد، زیرا که از اول وجود داشته است. بنابراین فعل نمی‌تواند ازلی باشد.

در ادامه امام رضا (ع) بیان می‌کند که اراده عامل تحقق فعل و مراد است و از سلیمان سوال می‌کند: «آیا خداوند با اراده و سخنش اشیاء را به وجود می‌آورد؟» سلیمان در پاسخ می‌گوید: خیر. امام (ع) می‌فرماید: «پس اگر آن با اراده، مشیت، امر و با مباشرت او نبود، پس چگونه اشیاء به وجود آمدند؟ خداوند از این نسبت مبراست.» (همانجا، ۴۴۹) امام (ع) همچنین بیان می‌کنند اراده همواره با مراد تحقق دارد و اگر مرادی نباشد، اراده‌ای نیز تحقق نخواهد یافت:

«نفی مراد به معنای نفی ارادهٔ آن است. زیرا هنگامی که چیزی اراده نشود، اراده‌ای وجود نخواهد داشت.»(همانجا)

حال که اراده عامل تحقق مراد و انجام فعل است و از آن جدایی ناپذیر و غیر قابل انفکاک است و از طرفی افعال و مرادات نیز حادثند، در نتیجه اراده نیز باید حادث باشد. چنانکه امام رضا (ع) به سلیمان می‌فرماید: «... همانا به تو گفتم که اراده حادث است زیرا که فعل و انجام چیزی حادث است.» (همانجا، ۴۵۰)

بنابراین وصف حدوث از اراده قابل انفکاک نیست، و لذا ارادهٔ ازلی الهی از نظر روایات قابل تصور نیست.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

امام رضا (ع) همچنین به سلیمان تأکید می‌فرماید که اراده از صفات ذاتی پروردگار نیست و اراده غیر از مرید و مرید قبل از اراده است و این دو یک چیز واحد نیستند. (همانجا، ۴۴۶) از نظر روایات اراده آن است که حادث باشد و شیئی را حادث گرداند زیرا اگر اراده از صفات ازلی پروردگار بود، او هر گز چیزی را اراده نمی‌کرد. (همانجا، ۴۵۰)

با این بیان، از نظر روایات جهان و هر آنچه در آن است حادث است اما حادث نه به این معنا که حدوث از ویژگی‌های ذاتی این اشیاء بوده اما وجودشان ازلی باشد آن گونه که ملا صدرا بدان معتقد است؛ بلکه این جهان حادث است به این معنا که کل آن قبلا نبوده و بعدا موجود شده است. روایات به شدت تلاش کرده‌اند تا ازلی بودن هر موجودی غیر از خداوند متعال و معیت ازلی موجودات دیگر را با او نفی کنند. روایات فراوانی وجود دارد که در آن ائمهٔ معصومین (ع) تأکید کرده‌اند که خداوند بود، در حالیکه هیچ موجودی غیر از او وجود نداشت و سپس اولین چیزی که اقدام به خلقت آن نموده نور پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) بوده است (مجلسی، بحارالانوار، ۳/ ۳۰۷) و نیز در پاره‌ای از روایات آمده است که خداوند بود و هیچ موجودی غیر از او وجود نداشت سپس چیزی را خلق کرد که تمام اشیاء را از آن به وجود آورد و آن شئ همان آب بود. (صدوق، ، ۶۷) همچنین در روایات دیگر آمده است که خداوند بود در حالیکه هیچ موجود معروف و یا مجهولی با او نبود و نیز خداوند از ازل متکلم، مرید، متحرک و فاعل نبود زیرا که همهٔ این صفات، حادث به حدوث فعلند. (همانجا، ۲۲۷) اینکه خداوند بود و هیچ موجودی با او نبود دلیل بر این است که جهان حادث است به این معنا که مسبوق به عدم است؛ قبلا نبوده و بعدا موجود شده است.

از نظر روایات صفت قدیم تنها متعلق به خداوند متعال است و معنای قدیم بودن هم به این معناست که نه چیزی قبل از او و نه همراه با او از ازل وجود داشته باشد. چنانکه امام رضا (ع) می‌فرمایند:

«بدان (خدایت خیر آموزد) که به راستی خدای تبارک و تعالی قدیم است و واجب الوجود و قدیم بودنش همان صفتی است که خردمند را به این راهنمایی می‌کند که نه چیزی پیش از او بوده و نه چیزی در دوام هستی همراه اوست... برای آنکه اگر چیزی در بقاء با خدا همراه باشد به گونه‌ای که تا خدا بوده او هم بوده است دیگر جایز نیست که خدا آفرینندهٔ آن باشد زیرا که از ازل همراه او بوده و چگونه خدا خالق چیزی است که از ازل با اوست و اگر چیزی پیش از خدا باشد باید مبدأ، آن چیز باشد نه این و آن مبدأ نخست شایسته تر است که خالق باشد.» (کلینی، ۲۸۶/۳)

لذا خالقیت، فاعلیت و مریدیت خداوند تنها در صورتی است که وی اشیاء را از کتم عدم به عرصه وجود آورده باشد. و اصلا معنای خلق و فعل این است موجودی که قبلا معدوم بوده، موجود شود. از نظر روایات تصور خداوند به صورتی که همواره مرید بوده و مرادات او همواره با او وجود داشته و از او ضروری الصدور بوده‌اند، جایی برای این اعتقاد باقی نمی‌گذارد که خداوند مرید بوده و فعل انجام داده است زیرا چیزی را خلق نکرده و در حقیقت کاری انجام نداده است. بنابراین بر اساس روایات، قائل شدن به دیدگاه فلاسفه، در مورد ارادهٔ خداوند، در نهایت مستلزم این خواهد بود که خداوند، اراده‌ای نکرده و فعلی انجام نداده است.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

ب) عدم وحدت علم و اراده

همانگونه که قبلا نیز بیان شد، روایات علاوه بر تأکید بر روی حدوث اراده به اختلاف و جدایی آن از علم نیز تصریح می‌کنند. روایات به شدت وحدت علم و اراده را زیر سوال می‌برند. البته در روایات علم و اراده خداوند کاملا جدا از یکدیگر نیستند بلکه اصولا رابطه تنگاتنگی میان علم، مشیت و اراده وجود دارد و مشیت و ارادهٔ خداوند به همان چیزی تعلق می‌گیرد که در علم ازلی خداوند ثبت شده‌است به گونه‌ای که اگر علم خداوند به تحقق خارجی شیئی تعلق گرفته‌باشد، آن شئ حتما محقق خواهد شد. امام رضا (ع) نیز در این باره می‌فرماید: «چگونه اراده کرد چیزی را که نمی‌شناخت و ساختنش را نمی‌دانست؟ اگر سازنده پیش از ساختن چیزی نداند که چطور آن را بسازد که متحیر و درمانده است و خداوند از این نسبت مبرا است.» (صدوق، ۴۵۴)

با وجود این، علم خداوند همان ارادهٔ او نیست و اراده خداوند در این مرحله هنوز تحقق پیدا نکرده‌است. اراده خداوند زمانی محقق می‌شود که شئ عینیت خارجی یابد.

دلیل اصلی مخالفت روایات با وحدت میان علم و اراده در این است که علم و اراده از نظر مفهومی و ماهوی با یکدیگر متفاوتند و تصور وحدت آن‌ها ناممکن است. از نظر روایات ماهیت و هستی اراده در این است که مراد را واجب الصدور و حتمی الوقوع سازد. به گونه‌ای که نفی مراد به معنای نفی اراده باشد. در صورتی که علم و معلوم همواره از جهت وجودی با یکدیگر تحقق ندارند. تحقق علم به معنای تحقق خارجی معلوم و عدم وجود خارجی معلوم به معنای نفی علم نیست. (همانجا، ۴۴۹) لذا تحقق خارجی بخشیدن به مراد تنها نتیجه ضروری وجود اراده است نه علم. اگر ما قائل شویم که چیزی به عنوان علم به نظام اصلح باعث تحقق خارجی اشیاء می‌شود، این در حقیقت همان اراده است و نمی‌توانیم نام علم بر آن نهیم. بنابراین اراده و علم هیچ گاه نمی‌توانند بر یکدیگر منطبق شده و وحدت داشته باشند زیرا که کارکرد و مفهوم آن دو از یکدیگر متفاوت است.

از نظر روایات، اراده همواره با مراد تحقق دارد و به همین دلیل با توجه به وجود و عدم اشیاء می‌توان ارادهٔ آن‌ها را به خداوند نسبت داد و یا از او نفی نمود. همانگونه که در آیات قرآن بارها و بارها ارادهٔ برخی افعال از خداوند نفی شده است. حال آنکه علم خداوند بستگی به وجود و عدم اشیاء ندارد و او ازلا و ابدا به تمامی موجودات و معدومات آگاه است. بنابراین مرادات خداوند محدودند و خداوند بسیاری از اشیاء و رویدادها را اراده نکرده است گرچه به آن‌ها علم دارد. به همین دلیل است که در روایات آنچه که خداوند اراده نکرده بیشتر از آن چیزهایی است که اراده کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴/ ۱۴۵)

از نظر روایات یکی دانستن علم و اراده علاوه بر اینکه علم را از معنا و مفهوم اصلی خود خارج می‌کند، موجب محدود شدن علم نامتناهی خداوند خواهد شد. و بدین معنا خواهد بود که خداوند تنها به چیزهایی علم دارد که اراده کرده و به آنچه که اراده نکرده، آگاه نیست. امام رضا (ع) ضمن رد این مسأله، بیان می‌کنند علم خداوند، آنچه را که اراده نکرده است، نیز دربر می‌گیرد و برای اثبات این امر به این آیه از قرآن استشهاد می‌کنند «**وَ لَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ**» (إلاسراء، ۸۶) «اگر بخواهیم آنچه را که به تو وحی کردیم، از بین خواهیم برد.» بر اساس این آیه خداوند می‌داند که چگونه آن را از بین ببرد ولی آن را هرگز از بین نمی‌برد. (صدوق، ۴۵۱- ۴۵۲)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

بنابر این از نظر روایات علم خداوند علم عنایی نیست که منشأ تحقق خارجی اشیاء باشد آنگونه که فلاسفه قائلند بلکه «علم خدای سبحان شهود و احاطه حقیقی است بدون اینکه منحصر یا مقید به نظام واحد یا اصلح باشد، بلکه علم خداوند را حد و نهایتی نیست و در نتیجه معلومات او را که عبارت است از نظام‌های نیکوی غیر متناهی، حد و نهایتی وجود ندارد. خداوند عالم است آنگاه که در خارج به هیچ وجه معلومی وجود نداشت. پس محال است علم او به وسیله نظام واحد تعین پیدا کند.» (ملکی میانجی، ، ۳۸۰)

جمع بندی مفاد روایات

تا اینجا روایات مربوط به اراده را مورد بررسی قرار دادیم و از آنچه گفته شد نکات زیر به دست آمد:

۱) خداوند متصف به ارادهٔ ازلی نیست.

۲) ارادهٔ خداوند صفتی حادث است.

۳) علم و ارادهٔ خداوند متعال یکی نیست.

۴) در برخی روایات، ارادهٔ خداوند همان فعل و ایجاد او معرفی شده است و در برخی بین اراده و مراد تفاوت گذاشته شده و گفته شده که اراده عامل تحقق مراد و فعل است.

پیش از این رویکرد ملاصدرا را در ارتباط با نکات چهارگانهٔ فوق بیان کردیم و نشان دادیم که وی به دلایل عقلی، نکات اول تا سوم را نمی‌پذیرد. اکنون جا دارد که ما همین نکات را از زاویهٔ دیگر مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم با صرف نظر از دیدگاه ملاصدرا آیا از نظر عقلی می‌توان سوالات و ابهاماتی را که در باب نکات فوق مطرح است، پاسخ داد.

در مورد گزارهٔ اول این سوال مطرح است که اگر اراده صفتی کمالی است، چگونه خداوند تا قبل از حدوث اراده از این کمال بی‌بهره بوده است حال آنکه سلب هیچ کمالی از خداوند متعال در هیچ زمانی ممکن نیست؟

در مورد گزارهٔ دوم این سوال به ذهن می‌رسد که خداوند چگونه متصف به صفات حادث می‌شود در حالی که او از هر تغییر و تحولی مبراست؟

در مورد گزارهٔ سوم این سوال مطرح است که آیا دوئیت علم و اراده با بساطت ذات و یگانگی صفات از یک سو و یگانگی صفات با ذات، از سوی دیگر سازگار است؟

و در مورد گزارهٔ چهارم نیز سوال این است که به چه دلیل در روایات ارادهٔ خداوند گاه عین مراد و گاه غیر آن دانسته شده است؟

با توجه به اینکه در برخی روایات گفته شده که صفت اراده جزء صفات افعال می‌باشد (صدوق، ۳۳۸) و در کتب حدیثی ما همچون کافی و التوحید نیز معمولا ذیل عنوان «صفات فعل» از آن بحث شده است؛ به نظر می‌رسد پرداختن به این مبحث و نیز بحث «چیستی ارادهٔ الهی» بتواند راهگشای ما در پاسخگویی به سوالات فوق باشد. که در ادامه به این مباحث می‌پردازیم.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

ملاک‌های بازشناسی صفات فعل از صفات ذات

به نظر می‌رسد شاخصهٔ اصلی صفات فعل از نظر روایات دو چیز است؛ یکی حدوث و دیگری وابستگی آن‌ها به فعل. به گونه‌ای که خداوند از ازل دارای این اوصاف نبوده و بعد از حدوث و ظهور فعل به این صفات متصف می‌شود. آنگونه که دربارهٔ متکلم بودن، مرید بودن، متحرک بودن و فاعل بودن خداوند بیان شده است. (صدوق، ۲۲۷) اما در عین حال از برخی دیگر از روایات نیز بر می‌آید که تنها حدوث و ظهور فعل ملاک اتصاف خداوند به صفات افعال نیست و خداوند قبل از فعل نیز متصف به چنین صفاتی بوده است. همانگونه که امام رضا (ع) می‌فرماید: «**رب بودن و اطلاق رب بر خداوند در همان وقتی که مربوبی نبوده صحیح است و نیز اطلاق إلاهیت آن هنگام که هیچ مألوهی وجود نداشته ... همچنین اطلاق خالق بر او در وقتی که مخلوقی نبوده. اینگونه نیست که چون خلق کرده مستحق صفت خالقیت و با احداث و ایجاد موجودات، مستحق صفت بارئیت شده باشد.**»**(همانجا، ۳۸)**

در وجه جمع میان این دو دسته از روایات شاید بتوان اینگونه گفت که روایات دسته اول ناظر به این مسأله‌اند که صفات فعل با حدوث افعال برای ما آشکار می‌شوند و ظهور می‌یابند به عبارت دیگر ظهور این افعال در گرو فعل است و ما پیش از مشاهدهٔ افعال خداوند پی به وجود چنین اوصافی در خداوند نخواهیم برد بلکه پس از مشاهدهٔ افعال او، وی را به چنین اوصافی متصف می‌کنیم. روایات دستهٔ دوم نیز ناظر به این مسأله‌اند که اتصاف خداوند به صفات فعل تنها در گرو حدوث و ظهور فعل نیست بلکه از آنجا که خداوند دارای جمیع کمالات است پیش از ظهور فعل نیز مستحق چنین اوصافی است. بنابراین خداوند در مرتبه ذات نیز متصف به این صفات است و این صفات را به عنوان یک کمال دارا می‌باشد. یا به تعبیر علامه مجلسی صفات فعل آثار صفات ذاتند که فی نفسه اتصاف به آن‌ها کمال نیست بلکه قدرت بر آن‌ها کمال است. مانند خلق کردن که فی نفسه کمال نیست بلکه قدرت بر آن در هر زمانی که مصلحت باشد کمال است. (مجلسی، مجکوعه رسائل اعتقادی، ۱۲ـ ۱۳)

با این بیان روشن می‌شود که ملاک اتصاف خداوند به صفات فعل، انجام فعل نیست بلکه استحقاق و شایستگی خداوند در برخورداری از صفات کمال و قدرت و توانایی او برای انجام فعل است. همانگونه که اگر کسی دوره طبابت را گذرانده اما هنوز بیماری را درمان نکرده است، اطلاق صفت پزشک بر او صحیح است زیرا که توانایی و شایستگی درمان بیماران را دارد هر چند که هنوز کسی را مداوا نکرده است.

در مورد صفت اراده نیز وضع به همین صورت است. متصف شدن خداوند به این صفت تنها در گرو صدور فعل نیست بلکه خداوند همواره متصف به این صفت است زیرا که قدرت و شایستگی برای اتصاف به این صفت را دارد و ظهور فعل از خداوند تنها به معنای صحیح بودن اطلاق این صفت به خداوند متعال است.

البته همانگونه که به تفصیل در قسمت‌های قبل نیز بیان شد، ملاصدرا نیز تلاش کرده با ارجاع اراده به علم، و در نظر گرفتن آن به عنوان یک صفت ازلی مشکل اتصاف باری تعالی به صفت کمالی اراده را حل نماید اما تفاوت دیدگاه ما با دیدگاه وی در این است که نخست از نظر ما، منشأ اراده، نه علم باری تعالی بلکه قدرت اوست و دوم

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

اینکه بر خلاف دیدگاه وی، ارادۀ ازلی باری تعالی به معنای تحقق مرادات ازلی او و در نتیجه قدم عالم نیست. به عبارت دیگر این صفت در مقام ذات وابسته به ظهور افعال خداوند و مخلوقات نیست و ازلی بودن ارادۀ خداوند به معنای تحقق قطعی مراد و در نتیجه ازلی بودن آن نخواهد شد.

اصولا ما باید میان اراده داشتن و اراده کردن خداوند متعال تفاوت قائل شویم. از آنجا که خداوند متصف به صفات کمالی است، در مقام ذات به صفت اراده به عنوان یک صفت کمالی متصف است و همواره اراده دارد اما همیشه اراده نمی‌کند. اراده داشتن خداوند ازلی و ابدی و در مقام اتصاف او به این صفت است اما اراده کردن خداوند حادث به حدوث افعال اوست. آنچه در روایات مبنی بر عینیت میان فعل و اراده آمده تنها در مقام بیان اراده کردن خداوند صادق است. ازلی بودن ارادۀ خداوند به معنای تحقق قطعی مراد و در نتیجه ازلی بودن آن نخواهد شد. ارادۀ خداوند زمانی منجر به ظهور مراد خواهد شد که خداوند تحقق مرادی را اراده کند و آن مراد را محقق سازد.

با توجه به مطالب فوق پاسخ سوال اول داده شد و بیان شد که ارادۀ حادث خداوند که در روایات مطرح است به هیچ عنوان به معنای نفی ارادۀ ازلی خداوند و نفی کمالی به نام اراده از ذات اقدس او نیست.

چیستی ارادۀ الهی

سوالی که در اینجا کماکان به قوت خود باقی است، این است که این ارادۀ حادث که در روایات مورد تاکید است، چیست؟ و چگونه باید آن را تعریف کرد که موجب بروز حدوث و تغییر در ذات خداوند متعال نشود؟

افرادی مانند شیخ مفید و علامه طباطبایی ارادۀ حادث الهی را که در روایات مطرح است به صورت صفتی انتزاعی تفسیر کرده‌اند. شیخ مفید اصولا نسبت دادن وصفی جداگانه و مستقل به عنوان اراده را برای خداوند غیر ممکن می‌داند. وی معتقد است اطلاق چنین وصفی بر خداوند متعال، استعاری و مجازی است زیرا که معنای حقیقی آن جز در موجودات محدث و مخلوق تحقق ندارد. (مفید، ۸ ـ ۹)

علامه طباطبایی نیز معتقد است ما از لوازم و تبعاتی که از صفت اراده می‌شناسیم، این صفت را از افعال خداوند إنتزاع کرده و به موصوف نسبت دهیم. لذا ارادۀ خداوند یا از جهت نفس فعل است که در خارج تحقق پیدا کرده است. که از مشاهده آن به وجود صفت اراده پی برده‌ایم و یا از این جهت که خداوند علت تامه برای صدور فعل است، این صفت را به خداوند نسبت داده‌ایم. (طباطبایی، ۳۶۳ ـ ۳۶۴.)

در اینجا اشکالی که بر دیدگاه شیخ مفید و علامه طباطبایی وارد است این است که بنابر نظر ایشان اصلا صفتی به نام اراده در مورد خداوند متعال تحقق خارجی ندارد و آنچه که ما بر آن عنوان اراده می‌نهیم صرفا حاصل إنتزاع و برداشت خود ما از افعال خداوند است و این بدین معنی نیست که حقیقتا خداوند متصف به صفتی به نام اراده می‌شود آنگونه که به صفاتی همچون علم، قدرت و حیات متصف می‌گردد.

نظر دیگری که در اینجا وجود دارد این است که که ارادۀ خداوند همان فعل، به معنای اسم مصدری آن است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۵توحیدالامامیه، ۳۱۹) و همانطور که قبلا بیان شد ملاصدرا نیز به آن قائل است. با این تعبیر به نظر می‌رسد، قائلین این دیدگاه همان فعل خداوند و شئ خارجی را به عنوان اراده در نظر می‌گیرند و در واقع از

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

منظر این دیدگاه، اراده همان شئ ایجاد شده در خارج است. اما این دیدگاه نیز با اشکالاتی روبه روست از جمله اینکه اگر اراده همان شئ خارجی باشد، در این صورت دیگر نمی‌توان اراده را مقدم بر مراد و عامل تحقق آن دانست و در ادامه نیز این سوال به ذهن می‌رسد که اگر اراده عامل تحقق شئ خارجی است، در این صورت، این اراده‌ای که عین شئ خارجی است، با کدام اراده ایجاد شده است؟

دیدگاه دیگری که در این زمینه وجود دارد این است که ارادهٔ خداوند فعلی از افعال اوست اما نه به این معنا که ارادهٔ خداوند همان مراد و شئ خارجی است بلکه ارادهٔ خداوند فعلی است که عامل تحقق شئ خارجی بوده و از مقدمات تحقق و تکون مخلوقات به شمار می‌رود. از نظر این گروه اراده و مشیت خداوند مرتبه تعین فعل پروردگار است که بر اساس آن شئ وجود خارجی پیدا می‌کند. (ربانی میانجی، تقوی، گرمرودی، ، ۷۵۲).

به نظر می‌رسد، دیدگاه اخیر به صواب نزدیک‌تر باشد زیرا که با ظاهر روایات سازگاری بیشتری دارد. روایاتی که دلالت بر مخلوق (کلینی، ۲۶۹) و مصنوع (صدوق، ۴۴۹) بودن مشیت و ارادهٔ خداوند دارند، به نوعی مطلب فوق را تایید می‌کنند. بنابراین ارادهٔ حادث خداوند، فعلی از افعال پروردگار است و منافاتی با ارادهٔ ذاتی و ازلی خداوند که به عنوان یک کمال بدان متصف است، ندارد.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت ارادهٔ حادث و فعلی خداوند موجب راه یافتن خصوصیات امکانی و تغییر در ذات واجب نخواهد شد زیرا که تغییر در ذات زمانی رخ خواهد داد که افعال خداوند موجب تغییر در صفات ذاتی خداوند همچون علم و قدرت او شود و تغییر و تجدید ارادات موجب ایجاد علم جدیدی درخداوند شود و یا خداوند را قادر به امری کند که قبلا بر آن قادر نبوده‌است و یا او را از کاری که قبلا بر آن قادر بوده عاجز کند، حال آنکه اینگونه نیست ارادهٔ فعلی خداوند، فعلی از افعال اوست که خداوند بر اساس علم و قدرت خود آن را انجام می‌دهد و تمام تغییرات و تحولات در علم باریتعالی ثبت و ضبط است و خداوند بر اساس علم و قدرت خود اراده می‌کند و افعال خود را انجام می‌دهد. لذا هیچ تغییری در ذات باری‌تعالی رخ نخواهد داد و چیز جدیدی نیز با حدوث اراده‌ای جدید در او حادث نخواهد شد.

تا اینجا به دو سوال اول پاسخ دادیم و در پایان با توجه به مطالبی که تا اینجا بیان شد به پاسخگویی دو سوال بعدی می‌پردازیم. سوال سوم این بود که آیا دوئیت علم و اراده با بساطت ذات و یگانگی صفات سازگار است؟ در پاسخ باید گفت: عدم عینیت علم و اراده به هیچ عنوان خللی به بساطت ذات و یگانگی صفات با یکدیگر وارد نمی‌سازد زیرا که یکی نبودن علم و اراده در نگاه روایات به لحاظ مفهومی است نه به لحاظ مصداقی. و این صفات در مفهوم با یکدیگر متفاوت اما در مصداق عین یکدیگر و عین ذات بسیط پروردگار متعالند.

در پاسخ سوال چهارم نیز باید گفت اراده در روایاتی به عنوان احداث، ایجاد و فعل پروردگار معرفی شده که در آن‌ها به مقایسهٔ بین ارادهٔ انسان و ارادهٔ خداوند پرداخته شده است. در این روایات برای زدودن خصوصیات انسانی از ارادهٔ خداوند، بیان شده است که خداوند برای اراده کردن همانند انسان نیازی به تصور، تصدیق و تغییر و تحولات درونی ندارد و بین ارادهٔ خداوند و مراد او هیچ فاصله‌ای نیست به گونه‌ای که به محض اراده کردن او مراد حاصل می‌شود لذا در اینجا ارادهٔ خداوند همان احداث و ایجاد و همان فعل او دانسته شده است. (کلینی، ۱/

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

۲۶۸ ـ ۲۶۹) اما از سایر روایات به ویژه سخنان امام رضا (ع) در احتجاج با سلیمان مروزی به نظر می‌رسد که اراده غیر از مراد و فعل پروردگار و مقدم بر آن و عامل تحقق و ایجاد اشیاء خارجی است.

نتایج مقاله

با دقت در دیدگاه ملاصدرا مشخص می‌شود که وی در تفسیر ارادهٔ الهی به ارادهٔ انسان نظر داشته و دیدگاه خود را بر این اساس استوار ساخته است. از آنجا که تطبیق ارادهٔ انسانی به عنوان صفتی حادث، بر خداوند متعال، مستلزم راه یافتن تغییر، حدوث و حرکت در ذات اقدس اوست، لذا ارادهٔ خداوند را اراده‌ای ازلی و ذاتی دانسته که در نتیجهٔ آن خداوند از ازل فاعلی مرید و دارای مراداتی ازلی است و همانگونه که ارادهٔ انسانی به مفاهیمی همچون حب و شوق مؤکد قابل بازگشت است، ارادهٔ خداوند متعال نیز همان شوق و ابتهاج ناشی از علم ذاتی اوست.

اما با دقت در دیدگاه روایات مشخص می‌شود که اساس دیدگاه ائمهٔ معصومین (ع) در تفسیر اراده، دیدگاه آنان دربارهٔ فعل است. از نظر روایات، فعل، آن است که حادث باشد و چیزی که ازلی است، انجام یافتنی نیست، و از آنجا که اراده هم عامل ضرورت بخش فعل است، لذا اراده نیز صفتی حادث است. از سوی دیگر، روایات، اراده را با مفاهیم و تعابیری همچون علم، شوق و ابتهاج تعریف نکرده‌اند بلکه در اغلب روایات، اراده را احداث و ایجاد فعل دانسته و به شدت بازگشت اراده به علم را مردود شمرده‌اند.

ما بر اساس برهان عقلی و نیز پاره‌ای از روایات اثبات می‌کنیم که ذات خداوند متعال به عنوان جامع تمام کمالات باید، متصف به صفت اراده باشد اما این ارادهٔ ذاتی خداوند به این معنا نیست که خداوند از ازل اراده می‌کند و لذا مرادات او نیز ازلی است؛ بلکه از نظر ما اراده‌ای که در ذات خداوند متعال محقق است، همان قدرت و شایستگی او برای اراده کردن است. به عبارت دیگر خداوند از ازل اراده دارد ولی از ازل اراده نمی‌کند. آنچه در روایات به عنوان ارادهٔ حادث از آن یاد شده است، ناظر به ارادهٔ فعلی خداوند و به معنای اراده کردن اوست و همان است که در روایات به احداث و ایجاد فعل تفسیر شده است. ارادهٔ حادث خداوند، فعلی از افعال او و مقدمهٔ تکون اشیاء خارجی است و زاید بر ذات است لذا موجب راه یافتن حدوث و تغییر در ذات خداوند متعال نخواهد شد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

۳. همو، *التعلیقات*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۴. ربانی میانجی، حسین، تقوی، علی اکبر، گرمرودی، ایوب، *انوار بیان*؛ مباحثی در توحید قرآن، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷ش.

۵. سبزواری، ملاهادی، *شرح الأسماء أو شرح دعاء جوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۵۷ ش.

۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق، عباس علی زارعی سبزواری، چاپ چهاردهم، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۸. فیض کاشانی، ملا محسن، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.

۹. قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ دار الحدیث العلمیة الثقافیة،۱۳۸۷ ش.

۱۱. مازندرانی، ملا صالح، *شرح الکافی-الأصول و الروضة*، تهران، المکتبهٔ الاسلامیهٔ، ۱۳۴۲ ش.

۱۲. مجلسی، محمد باقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیهٔ، ۱۳۷۹ش.

۱۳. مجلسی، محمد باقر، *بحارالأنوار*، بیروت، مؤسسهٔ الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۱۴. مجلسی، محمد باقر، *مجموعه رسائل اعتقادی*، تحقیق سید مهدی رجایی، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ش

۱۵. محقق دوانی، جلال الدین محمد بن اسعد، خواجوئی، ملا اسماعیل، *سبع رسائل*، چاپ اول، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ه ش.

۱۶. مفید، محمد بن نعمان، *الإرادة*، چاپ اول، قم، الموتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ه ق.

۱۷. ملا صدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *شرح أصول الکافی*، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.

۱۸. ملاصدرا، صدر الدین محمد بن ابراهیم، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.

۱۹. ملاصدرا، صدر الدین محمد بن ابراهیم، *العرشیهٔ*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]

۲۰. ملاصدرا، صدر الدین محمد ابن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.

۲۱. ملا صدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.

۲۲. ملا صدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث،۱۹۸۱ م.

۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.

۲۴. ملکی میانجی، محمد باقر، *ترجمه توحید الامامیه*، ترجمه محمد بیابانی اسکویی، سید بهلول سجادی، چاپ اول، بی جا، موسسه نبا، ۱۳۷۸ش.

۲۵. ملکی میانجی، محمد باقر، *توحید الامامیة*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

A comparative studying of Divine Will in the view of Mulla Sadra and traditions

Obstract:

The will in human being occurs with different sensual changes. So we can't attribute "will" to God in this meaning, but will is one of the perfective qualities and God's essence who has all of the perfections must be characterized by that. Therefore Sadra believes in the exactness of will and knowledge as an inherent, and pre-existent quality. Contrary to Sadra, the traditions believe in the unity of will and deed as a this contrast, in some parts of his interpretation of traditions, created quality. To solve Sadra verifies the created will of God, but he believes The will of God is a graded attribute which in highest level of that, there is an inherent and pre-existent will and in the lowest level, there is a created will, but it doesn't seem that this idea has been proved by the tradititions, because they strongly reject the pre-existent will and its exactness with knowledge. To solve the contrast, In this essay we proved that God's essence must be characterized by will as a perfective quality. The pre_existent will of God means that the Almighty God has the power and the omnipotence to will. God has Will from the first day but He doesn't will. What traditions said about created will refers to God's willing which makes necessary the happening of deeds. This kind of Will is not inherent, and takes place with the happening of deeds. So it doesn't cause any changes or new occurrence in God's essence.

Key words: The Created Will, The inherent will, The providence, The attributes of action. Mulla Sadra, the divin knowledge, the exultation, the eagerness

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-24]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1394.8.16.4.4]