

## بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات

موسی ملایری<sup>۱</sup>

معصومه رضوانی<sup>۲</sup>

چکیده

اراده در انسان همراه با تصور، تصدیق و تغییرات نفسانی، حادث می‌شود. مسلمًاً 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 نمی‌تواند خالی از این کمال ازلی باشد. لذا ملاصدرا در همه آثار فلسفی خود، اراده را از صفات ذاتی و همان علم، شوق و ابتهاج خداوند به نظام اصلاح می‌داند. اما ظاهر روایات، با رد اراده ذاتی و وحدت آن با علم، تاکید دارند اراده خداوند صفتی حادث و همان احداث و فعل اوست. صدراء برای رفع تقابل میان دیدگاه عقل و روایات، در موضوعی از شرحش بر اصول کافی، ضمن تاکید بر اراده ازلی و عینیت آن با علم، اراده حادث را نیز پذیرفته و قائل است اراده نیز مانند علم دارای مراتب است که بالاترین مرتبه آن اراده ازلی اجمالی و پایین ترین مرتبه آن اراده تفصیلی یا همان اراده حادث است. اما این دیدگاه با توجه به شدت تاکید روایات بر نفی اراده ازلی و عدم عینیت آن با علم، چندان راهگشا نیست. در این مقاله پس از گزارش آراء صدراء و مضامین روایات، برای حل این تقابل، پیشنهاد می‌شود، اراده ازلی خداوند را می‌توان به معنای قدرت بر اراده دانست. و اراده حادث مورد تاکید در روایات را به معنای ظهور و فعلیت آن به حساب آورده. 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، اراده 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

## درآمد

بزرگترین مشکل در تفسیر اراده‌الهی 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 نقی کرد. بر این اساس تفسیر اراده‌الهی 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 ارائه تفسیری صحیح از اراده‌الهی بسیار چشم گیر و تاثیر گذار بوده اما اختلاف دیدگاه او با دیدگاه روایات بسیار پر رنگ و بحث بر انگیز است. در مقاله 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 اراده‌الهی 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 می‌توان گفت ملاصدرا در غالب کتاب‌های فلسفی خود اراده‌الهی را صفتی ذاتی و همان علم پروردگار به نظام اصلاح تعریف می‌کند. اما روایات تاکید دارند که اراده‌الهی 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 اراده 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 اراده 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 اراده حادث را نیز می‌پذیرد و از اراده‌الهی در دو سطح اراده ذاتی و اجمالی و اراده فعلی حادث و تفصیلی سخن می‌گوید.

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. اراده ذاتی پروردگار قدرت و توانایی باری تعالی بر اراده انجام فعل و اراده حادث متجدد او ظهور و فعلیت آن اراده ازلی است.

### پیشینه بحث

تفسیر اراده 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 متكلمين مسلمان اعم از معتزله و اشاعره و امامیه با آن درگیر بوده و در غالب مکتوبات و کتاب‌های خود از آن بحث کرده‌اند. دامنه این مناقشات و بحث‌ها به خوبی در کتب کلامی متقدم همچون «مسئله فی الاراده» تالیف شیخ مفید یا «الملخص فی اصول الدين» تالیف سید مرتضی و نیز کتب کلامی متاخر همچون کشف المراد تالیف علامه حلی و «قواعد المرام فی علم الكلام»، تالیف ابن میثم بحرانی کاملاً قابل پیگیری و بازیابی است. در میان فلاسفه نیز این بحث، بحث پردازمانه و پر چالشی بوده و بخشی از مباحث الهیات بمعنى الاختصاص را در میراث مكتوب فلسفه 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 درباره 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 نمونه آن تلاش‌های ارزشمند علامه طباطبایی در کتاب‌های «نهاية الحكمه» و «بداية الحكمه» و نیز حاشیه‌هایشان بر «اسفار» و «بحار الانوار» علامه مجلسی است.

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

اما در پژوهش‌های معاصر، به مساله اراده الهی با رویکرد تطبیق و مقایسه 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 پردازمانه و پر چالش نزدیک شده و از زاویه دیگری بدان بنگرد.

### اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا

#### معنا شناسی اراده الهی

در بیان چیستی و حقیقت اراده ملاصدرا نخست از اراده انسانی آغاز می‌کند تا زمینه برای فهم و تعریف اراده الهی فراهم گردد. او اراده انسانی را به «سوق مؤکد» تعریف می‌کند. سوق 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، المبدأ والمعاد، 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

تصدیق می‌کند؛ پس اگر بی برد که در این کار او خیر و صلاحی هست، شوقي نسبت به انجام آن کار در او شکل می‌گیرد و اگر این شوق قوت گرفت و به درجهٔ 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. (ملاصدرا، 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 اراده انسان ارائه می‌کند. در مرحلهٔ بعد باید بینیم که وی اراده الهی را چگونه تعریف می‌کند. بزرگترین دغدغه‌ای که ملاصدرا در تفسیر اراده 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 اراده 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 اراده الهی باشد و اراده‌ای را برای خداوند متعال اثبات کند که عاری از هرگونه تغییر و حدوث باشد. ملاصدرا در نهایت اراده الهی را اراده‌ای ذاتی و ازلی می‌داند و آن را همان داعی یا علم به نظام اصلاح (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 اراده الهی

اساسی‌ترین نکته‌ای که ملاصدرا و حتی فلاسفهٔ پیش از او برای اثبات این مطلب به آن تمسک می‌کند، مسأله واجب الوجود بودن خداوند متعال است. بر طبق قاعدة «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»، مسأله «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، ۳۱۸ – 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

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

در مرحله 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 شیء 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 محضر 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 وادر به انجام فعل نمی‌کند. از این رو اراده و اختیار خداوند همواره بالفعل است و قوه و امکان در آن راه ندارد. لذا اراده او ازلی و فیضش دائم است. (همانجا، ۳۱۳/۶) ملاصدرا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که خداوند نه تنها « دائم المشیة» است بلکه اراده 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 الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه 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 – 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، التعليقات، 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

افعال او کافی است، لذا نیاز به صفتی جداگانه به نام اراده نیست و علم خداوند همان اراده 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 است. بنابراین آن نظام خیر حتماً تحقق خواهد یافت و هیچ مخالفتی نیز با ذات اقدس او نخواهد داشت زیرا که ذات او جامع همه 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، ۳۱۵ - ۳۱۷)

بر این اساس میان علم خداوند و اراده او فاصله‌ای نیست. اراده خداوند مانند اراده انسان نیست که ابتدا مراد را تصور و تصدیق نماید تا داعی و انگیزه در او پدید آمده و سپس شوکی 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 اصلاح است که عین داعی و عین ذات اوست. (همانجا، ۳۲۷ / ۶؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 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 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.

## ادله 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 همه خیرات موجود است، به همین ترتیب، اراده آنها و رضایت نسبت به آنها نیز هست و با وجودی که اصناف خیرات گوناگون است، همه آنها مراد و مرضی خداوند متعال هستند. » (ملاصدرا،

الحکمة المتعالیه، ۳۴۳ - ۳۴۴ / ۶)

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 تتحقق اشیاء خواهد بود و خداوند برای تحقق بخشیدن اشیاء نیاز به هیچ عامل دیگری غیر از علمش نخواهد داشت.

۲- کاشفیت علم از حب و ابتهاج ذاتی پروردگار به ذات خود  
شاید بتوان گفت، در بین فلسفه‌ای اسلامی، ابن سینا از جمله نخستین کسانی است که به دخالت حب و عشق در تفسیر اراده خداوند اذعان می‌کند:

«تمام این موجودات، به این دلیل از خداوند صادر شده‌اند که... او عاشق ذات خویش است. پس همه این اشیاء 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 خیر محض است و هر کمال و خیری محظوظ و معشوق و مراد است. وی تصریح می‌کند: «هنگامی که خداوند به ذات خود علم می‌یابد و در می‌یابد ذاتش والاترین و باشکوه‌ترین و کامل ترین ذوات است، با تمام وجود عاشق و شیفته 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، المبدأ والمعد، 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 یکدیگریند. 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، ۳۴۰-۳۴۱ و ۳۴۲)

در جای دیگر نیز بیان می‌کند: «این معانی اربعه یعنی علم، اراده، شوق و میل معنای 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 متکثراً و جدا از یکدیگر تحقق می‌یابند، به دلیل وجودی امکانی آن‌هاست حال آنکه باری تعالی واجب الوجود است. (همانجا، ۳۴۳/۶)

در اینجا می‌بینیم 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

است . (نک: کلینی، ۳۶۶/۱ ۳۶۷) ، اما این اتفاق تا آنجا که میدانیم اگر چه از آراء او استشمام می شود ولی به آن تصریح نمی شود. در حالیکه گاه از علیت علم نسبت به حب و خواست سخن می گوید، باز هم در موضعی دیگر از وحدت آنها سخن در میان است.

### ۳\_ صادر شدن برخی افعال انسان به وسیله علم

شاید عینی ترین دلیل ملاصدرا برای اثبات مدعای مذکور، تصور و دیدگاه وی در مورد حالات انسان باشد. ملاصدرا مثال‌هایی را ذکر می کند 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 می رود، چنانچه تصور افتادن از دیوار بر او غلبه کند، همین تصور، سبب سقوط او خواهد شد. بدون اینکه در این بین نیاز به اراده 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 المتعالیة، ۱۱۴/۴)

ملاصدرا در مثال دیگری بیان می کند 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 علمی 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، ۳۴۷/۴)

#### 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 اصولاً کار ارادی را کاری می داند که برخاسته از علم و آگاهی باشد. (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۲۲۳) وی دو مولفه اصلی را برای ارادی بودن یک فعل بر می شمارد: 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، اراده 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 نتیجه آن، انجام فعل است. (همانجا، ۲۲۳/۳) و در نهایت بیان می کند: «علم و آگاهی باری تعالی به اینکه همه 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 اراده آن اشیاء و رضایت داشتن نسبت به صدور آنهاست. و این همان اراده است.» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳۱۷/۶)

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 نتیجهٔ خواهیم رسید که وی گرچه به ارادهٔ ذاتی معتقد است اما حدوث عالم را نیز نفی نمی‌کند.

лагаصدرا با توجه به کثرت شواهد نقلی که دربارهٔ حدوث عالم وجود دارد، حدوث زمانی عالم امکان را می‌پذیرد. (лагаصدرا، 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، (лагаصدرا، اسرارالایات، ۷۳) بلکه خداوند به دلیل علم، قدرت و اراده ازلی خود، ازلا و ابداً فیاض و جواد بوده و هست.

از نظر ملاصدرا عالم امکان حادث، متجدد و مسبوق به عدم زمانی است زیرا که جسم است و هر جسم و موجود جسمانی متعلق به ماده است (лагаصدرا، العرشیه، ۲۲۰) که ماده نیز به دلیل وجود صورت جوهری که منشأ تغییر و تجدد است، امری غیر ثابت و متجدد الهویه است. این صورت جوهری علت قریب کلیه حرکات و تغییرات جسم است. (лагаصدرا، المشاعر، ۶۵) بنابراین عالم امکان ذاتاً 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 تامة اوست. بنابراین صنع و ایجاد خداوند به معنای وجود بخشیدن به این موجود حادث است. (лагаصدرا، 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. (лагаصدرا، الحکمة المتعالیه، ۷ / ۳۲۸) به این ترتیب از نظر ملاصدرا خداوند از ازل فاعل بوده و فعل او ازلی است.

### اراده الهی از نگاه روایات

#### معنا شناسی اراده الهی

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

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

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، مرأة العقول، ۱۶ / ۲ - 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 يبدو لهم بعد ذلك من الفعل» اکثر شارحان حدیث، آن را آنگونه که از ظاهر آن برمنی آید تفسیر نکرده‌اند. از ظاهر عبارت چنین برداشت می‌شود که اراده 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، بحار الانوار، ۲ / ۱۷؛ فیض کاشانی، ۱ / ۴۵۶؛ قاضی سعید، ۲ / ۵۰۵.) زیرا از نظر آنان فعل مراد است نه اراده. (ملاصالح مازندرانی، ۳ / ۳۴۹)

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 غير ذلك» در ادامه حدیث است که در مورد اراده خداوند فرموده است: «أَمَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاهُ 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 تصویر 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 انفكاک ناپذیر میان اراده و مراد است که روایت فعل را نیز در تعریف اراده دخالت داده است. موید ما حدیثی است که امام در آن می‌فرماید: «همانا هیچ مریدی نیست مگر اینکه مرادی نیز با آن وجود دارد.» (کلینی، ۱ / ۲۶۷)

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 تتحقق 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 «اراده خداوند» را در روایات پی بگیریم با دو دسته روایت مواجه می‌شویم:

الف) روایاتی که صرفاً بر حدوث اراده الهی تأکید می‌کنند.

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

در روایات به حدوث اراده‌الهی تصریح شده و ازلی بودن آن مؤکداً نفی شده‌است. (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۴/۴) (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 قابل 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.» (صدقوق، ۳۳۸، ح۵)

### ب) روایاتی که خبر از چیستی اراده‌الهی می‌دهند.

همانگونه که قبل ایان شد ملا صدرا اراده خداوند را شوق و ابتهاج حاصل از علم به نظام احسن می‌دانست. اما با جستجو در میان روایات پی‌می‌بریم که چنین تعریفی از اراده خداوند در دیدگاه ائمه مucchomien (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، ۲۶۹ - ۲۶۸/۱)

همچنین روایات عینیت «علم» و «اراده» را رد کرده و کاملاً 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 - 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 اصلاح 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 عرصه معرفت به اثبات برساند، اختلاف به وجود آمده در حوزه اراده‌الهی را چگونه حل می‌کند؟

بررسی شروح و توضیحات ملاصدرا بر روایات اراده در کتاب اصول کافی، نشان دهنده این است که تأکید 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 اولیه او افکنده و وی با استفاده از روایات کوشیده آن دیدگاه را پربارتر و غنی‌تر سازد.

اگر ملاصدرا در غالب آثار فلسفی خود بر ازلی بودن اراده تأکید 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

نظر دارند، اراده حادث فعلی را می‌پذیرد اما به دلیل محال بودن حدوث و تغییر در ذات باری تعالی همانند روایات، اراده الهی را نفس صدور افعال خیر و حسن بر اساس علم به خیریت و حسن آنها، تفسیر می‌کند (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۲۲۳/۳) و در تعبیر دیگر، آن را صفت نمی‌داند بلکه آن را تنها اضافه 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، ۲۲۶/۳) به عبارت دیگر از نظر ملاصدرا اراده حادث مطرح شده در روایت نه صفتی از صفات الهی بلکه فعلی از افعال است.

اما اذعان به حدوث اراده، به معنای پا پس کشیدن او از نظریه اراده 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 کراحت 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 اراده الهی به این معنا، تنها نفس صدور فعل و ایجاد و احداث است 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، ۲۲۳/۳)

ملاصدرا حتی در شرح روایتی که به غیریت علم و مشیت تصريح می‌کند، باز بر عقیده 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 است 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 توأم‌ها 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، بی‌شیوه و بی‌رقیب 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 مرتبه اجمالی و تفصیلی است،

اراده هم می‌تواند دارای دو مرتبه اجمالي و تفصيلي باشد به گونه‌ای که ارادات فعلیه تفاصيل اراده ذاتی و اجمالي باشد. و روایات به دليل کوتاهی فهم مخاطبان از درک اراده ازلی اجمالي، تنها به مرتبه تفصيلي اراده اشاره کرده باشند. (همانجا، ۲۳۳ / ۲۳۴)

بنابراین ملاصدرا معتقد است اراده، دارای سطوح و مراتب مختلف است که در بالاترین مرتبه، اراده ازلی اجمالي قرار دارد که عین علم به نظام اصلاح است و در پايان ترين مرتبه، امری حادث است و همان احداث، فعل و مراد باري 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 اراده ذاتی و ازلی و وحدت آن با علم، عملاً چندان از این مخالفت نمی‌کاهد و نقدهای اساسی از سوی روایات بر دیدگاه وی وارد است که ما در اينجا مهمترین آن‌ها را بیان می‌کنیم تا به نحو روشن‌تری، اختلافات اساسی و جمع ناشدنی میان این دو دیدگاه مشخص و در نهايیت 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 اراده خداوند، حدوث فعل است. از نظر ائمه (ع) فعل ذاتاً حادث است و آنچه که ازلی است، نمی‌تواند فعل و انجام دادنی باشد. چنانکه امام رضا (ع) به سليمان مروزی می‌فرماید: «چیز ازلی انجام یافتنی نیست». (صدقه، ۴۵۰) امام رضا (ع) فعل بودن و در عین حال ازلی بودن را متناقض می‌دانند و به سليمان می‌فرماید: «آیا نمی‌دانی آنچه ازلی است نمی‌تواند انجام یافته، پدیدار و در همان زمان قدیم باشد». (همانجا) بنابر دیدگاه ائمه 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 سليمان سوال می‌کند: «آیا خداوند با اراده و سخشن اشیاء را به وجود می‌آورد؟» سليمان 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 می‌کند اراده همواره با مراد تحقق دارد و اگر مرادی نباشد، اراده‌ای نیز تحقق نخواهد یافت:

«نفی مراد به معنای نفی اراده 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 انفكاك است و از طرفی افعال و مرادات نیز حادثند، در نتیجه اراده نیز باید حادث باشد. چنانکه امام رضا (ع) به سليمان 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 انفكاك نیست، و لذا اراده ازلی الهی از نظر روایات قابل تصور نیست.

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 صدرابدان معتقد است؛ بلکه این جهان حادث است به این معنا که کل آن قبلابوده و بعداً 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 ائمه مucchomien (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، بحار الانوار، ۳۰۷/۳) 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 شیء همان آب بود. (صدقوق، ۶۷) همچنین در روایات دیگر آمده است که خداوند بود در حالیکه هیچ موجود معروف و یا مجھولی با او نبود و نیز خداوند از ازل متکلم، مرید، متحرک و فاعل نبود زیرا که همه 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؛ قبلابوده و بعداً 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 تعالیٰ 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 آفریننده 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 اصلاً معنای خلق و فعل این است موجودی که قبلابعدوم بوده، موجود شود. از نظر روایات تصویر 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 اراده خداوند، در نهایت مستلزم این خواهد بود که خداوند، اراده‌ای نکرده و فعلی انجام نداده است.

## ب) عدم وحدت علم و اراده

همانگونه که قبل 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 کاملاً جدا از یکدیگر نیستند بلکه اصولاً رابطه تنگانگی میان علم، مشیت و اراده وجود دارد و مشیت و اراده خداوند به همان چیزی تعلق می‌گیرد که در علم ازلی خداوند ثبت شده است به گونه‌ای که اگر علم خداوند به تحقق خارجی شیئی تعلق گرفته باشد، آن شئ حتماً 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.» (صدقه، ۴۵۴)

با وجود این، علم خداوند همان اراده او نیست و اراده خداوند در این مرحله هنوز تحقق پیدا نکرده است. 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 الواقعه 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. تتحقق 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 اصلاح باعث تتحقق 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 اراده آنها را به خداوند نسبت داد و یا از او نفی نمود. همانگونه که در آیات قرآن بارها و بارها اراده برخی افعال از خداوند نفی شده است. حال آنکه علم خداوند بستگی به وجود و عدم اشیاء ندارد و او ازلا و ابداً 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، ۱۴۰۳/۴)

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 مسئله، 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 «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالْأَذْيِ أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (الإسراء، 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 برد ولی آن را هرگز از بین نمی‌برد. (صدقه، ۴۵۱-۴۵۲)

بنابر این از نظر روایات علم خداوند علم عناوی 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 اصلاح 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 اراده ازلی نیست.

۲) اراده خداوند صفتی حادث است.

۳) علم و اراده خداوند متعال یکی نیست.

۴) در برخی روایات، اراده 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 چهارگانه 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 زاویه 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 گزاره 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 گزاره 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 گزاره 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 گزاره چهارم نیز سوال این است که به چه دلیل در روایات اراده 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 (صدقه، ۳۳۸) و در کتب حدیثی ما همچون کافی و التوحید نیز معمولاً ذیل عنوان «صفات فعل» از آن بحث شده است؛ به نظر می‌رسد پرداختن به این مبحث و نیز بحث «چیستی اراده الهی» بتواند راهگشای ما در پاسخگویی به سوالات فوق باشد. که در ادامه به این مباحث می‌پردازیم.

## ملاک‌های بازشناسی صفات فعل از صفات ذات

به نظر می‌رسد شاخصه 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 درباره متکلم بودن، مرید بودن، متحرک بودن و فاعل بودن خداوند بیان شده است. (صدق، 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 إلهیت 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 باریت 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 مشاهده افعال خداوند پی به وجود چنین اوصافی در خداوند نخواهیم برد بلکه پس از مشاهده افعال او، وی را به چنین اوصافی متصف می‌کنیم. روایات دسته 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، ۱۲-۱۳)

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 پرشک 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 تعالیٰ به صفت کمالی اراده را حل نماید اما تفاوت دیدگاه ما با دیدگاه وی در این است که نخست از نظر ما، منشاً اراده، نه علم باری تعالیٰ بلکه قدرت اوست و دوم

اینکه بر خلاف دیدگاه وی، اراده 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 اراده خداوند به معنای تحقق قطعی مراد و در نتیجه ازلی بودن آن نخواهد شد.

اصولاً 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 است. آنچه در روایات مبنی بر عینیت میان فعل و اراده آمده تنها در مقام بیان اراده کردن خداوند صادق است. ازلی بودن اراده خداوند به معنای تحقق قطعی مراد و در نتیجه ازلی بودن آن نخواهد شد. اراده 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 اراده حادث خداوند که در روایات مطرح است به هیچ عنوان به معنای نفی اراده ازلی خداوند و نفی کمالی به نام اراده از ذات اقدس او نیست.

### چیستی اراده الهی

سوالی که در اینجا کماکان به قوت خود باقی است، این است که این اراده حادث که در روایات مورد تأکید 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 طباطبائی اراده حادث الهی را که در روایات مطرح است به صورت صفتی انتزاعی تفسیر کرده‌اند. شیخ مفید اصولاً 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 - ۹)

علامه طباطبائی نیز معتقد است ما از لوازم و تبعاتی که از صفت اراده می‌شناسیم، این صفت را از افعال خداوند انتزاع کرده و به موصوف نسبت دهیم. لذا اراده 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. (طباطبائی، ۳۶۴ - ۳۶۳)

در اینجا اشکالی که بر دیدگاه شیخ مفید و علامه طباطبائی وارد است این است که بنابر نظر ایشان اصلاً صفتی به نام اراده در مورد خداوند متعال تحقق خارجی ندارد و آنچه که ما بر آن عنوان اراده می‌نہیم صرفاً حاصل انتزاع و برداشت خود ما از افعال خداوند است و این بدین معنی نیست که حقیقتاً 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 اراده خداوند همان فعل، به معنای اسم مصدری آن است. (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ توحیدالامامیه، ۳۱۹) و همانطور که قبل این 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

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 اراده خداوند فعلی از افعال اوست اما نه به این معنا که اراده خداوند همان مراد و شئ خارجی است بلکه اراده 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، گرمروزی، 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 (صدقق، ۴۴۹) بودن مشیت و اراده خداوند دارند، به نوعی مطلب فوق را تایید می‌کنند. بنابراین اراده حادث خداوند، فعلی از افعال پروردگار است و منافاتی با اراده ذاتی و ازلی خداوند که به عنوان یک کمال بدان متصف است، ندارد.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت اراده حادث و فعلی خداوند موجب راه یافتن خصوصیات امکانی و تغییر در ذات واجب نخواهد شد زیرا که تغییر در ذات زمانی رخ نخواهد 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 در خداوند شود و یا خداوند را قادر به امری کند که قبل از آن قادر نبوده است و یا او را از کاری که قبل از آن قادر بوده عاجز کند، حال آنکه اینگونه نیست اراده 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 باری تعالی 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 باری تعالی 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 مصدق 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 مقایسه بین اراده انسان و اراده خداوند پرداخته شده است. در این روایات برای زدودن خصوصیات انسانی از اراده خداوند، بیان شده است که خداوند برای اراده کردن همانند انسان نیازی به تصور، تصدیق و تغییر و تحولات درونی ندارد و بین اراده خداوند و مراد او هیچ فاصله‌ای نیست به گونه‌ای که به محض اراده کردن او مراد حاصل می‌شود لذا در اینجا اراده خداوند همان احداث و ایجاد و همان فعل او دانسته شده است. (کلینی، ۱)

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

اما با دقت در دیدگاه روایات مشخص می‌شود که اساس دیدگاه ائمه معصومین (ع) در تفسیر اراده، دیدگاه آنان درباره 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 تعبیری 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 اراده 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 اراده حادث از آن یاد شده است، ناظر به اراده فعلی خداوند و به معنای اراده کردن اوست و همان است که در روایات به احداث و ایجاد فعل تفسیر شده است. اراده حادث خداوند، فعلی از افعال او و مقدمه تکون اشیاء خارجی است و زاید بر ذات است لذا موجب راه یافتن حدوث و تغییر در ذات خداوند متعال نخواهد شد.

## 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 بدوانی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ربانی میانجی، حسین، تقوی، علی اکبر، گرمروندی، ایوب، انوار بیان؛ مباحثی در توحید قرآن، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷ ش.
۵. سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء او شرح دعاء جوشن الكبير، 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، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق، عباس علی زارعی سبزواری، چاپ چهاردهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸. فیض کاشانی، ملا محسن، الوفی، 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، الكافی، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالحدیث العلمیة الثقافیة، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. مازندرانی، ملا صالح، شرح الكافی -الأصول و الروضۃ، تهران، المکتبة الاسلامیة، ۱۳۴۲ ش.
۱۲. مجلسی، محمد باقر، مرآۃ العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، مجموعه رسائل اعتقادی، تحقیق سید مهدی رجایی، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. محقق دوانی، جلال الدین محمد بن اسعد، خواجه‌ئی، ملا اسماعیل، سبع رسائل، چاپ اول، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ه ش.
۱۶. مفید، محمد بن نعمان، الإرادة، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفید، ۱۴۱۳ ه ق.
۱۷. ملا صدر، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شرح أصول الكافی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. ملا صدر، صدرالدین محمد بن ابراهیم، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. ملا صدر، صدرالدین محمد بن ابراهیم، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

۲۰. ملا صدر، صدر الدین محمد ابن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. ملا صدر، صدر الدین محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۲. ملا صدر، صدر الدین محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، چاپ سوم، بیروت، دار حیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۳. ملا صدر، صدر الدین محمد بن ابراهیم، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای چاپ اول، تهران، بیناد حکمت صدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. ملکی میانجی، محمد باقر، ترجمه توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکویی، سید بهلول سجادی، چاپ اول، بی‌جا، موسسه نبا، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. ملکی میانجی، محمد باقر، توحید الامامیه، 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 traditions, 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