

## حدوث عالم و اراده الهی

تحلیل انتقادی آراء ملاصدرا در شرح روایات «باب اراده» اصول کافی

مجتبی نجف‌لو<sup>۱</sup>

علی حاجی‌خانی<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله حدوث و قدم عالم از مسائلی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. این مسئله با عناوین متعددی در زمینه‌های عقلی و نقلی در ارتباط است، از جمله آنها مسئله حدوث اراده الهی است که در روایات متعدده مورد تاکید اهل بیت قرار گرفته است. ملاصدرا با طرح مسئله اتحاد اراده با علم الهی، همانگونه که علم الهی را به دو گونه علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌کند؛ اراده را نیز در ساحت ذات و فعل جاری دانسته و در واقع، اراده را صفت مشترک بین ذات و فعل می‌داند. صدرا ضمن پذیرش قدم اراده ذاتی، روایات مرتبط با حدوث اراده الهی را ناظر به اراده در ساحت فعل می‌داند. در پژوهش حاضر تلاش شده است با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی آمیخته با نقد، به تحلیل نظرات ملاصدرا در شرح روایات حدوث الهی پرداخته شود. نتایج پژوهش حاکی از آن است که هرچند نظرات ایشان، برخی روایات را توجیه می‌کند؛ لکن مواردی همچون ناسازگاری توجیه ایشان با برخی روایات این باب و ابواب دیگر، رد نظرات همراستا با این برداشت در روایات، دست برداشتن از ظهور بسیاری از روایات و برگرداندن اراده از معنای اصلی آن، اعتبار برداشت ایشان را قابل تامل می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** حدوث عالم، اراده الهی، حدوث اراده الهی، صفت ذات، صفت فعل، اصول کافی.

۱. دانشجو دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، رایانامه: mojtabanajafloo75@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، رایانامه: ali.hajikhani@modares.ac.ir

پرسش از حدوث و قدم عالم، سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد. پاسخ به این سؤال قبل از اسلام نیز معرکه آراء بوده است؛ همان طور که آثار فلسفی یونان باستان گویای این مطلب است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۲: ۴۷۷). این بحث، در اسلام، نه تنها به حاشیه رانده نشد؛ بلکه حدوث عالم، نشانه‌ای برای وجود خداوند معرفی شده است. وجود مقدس پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مقابله با اشکال دهریون، در باب اثبات صانع، به اثبات حدوث عالم می‌پردازد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۵). اهل بیت نیز در مواجهه با منکرین حدوث عالم موضع می‌گرفتند و برای اثبات آن، استدلال‌هایی می‌آوردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۶).

یکی از مبانی بسیار مرتبط با مسئله حدوث و قدم عالم، بحث اراده الهی است. ملاصدرا اراده را از صفات ذات و فعل پروردگار به شمار آورده است. نتیجه ذاتی دانستن اراده، در دستگاه صدرایی، این است که نمی‌شود خدا باشد اما فعل او نباشد که این نوع اراده، قدیم است. اراده به معنای صفت فعل، حاصل اراده ذاتی پروردگار است که از دیدگاه صدرا حادث و متجدد است (شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۳۵۳ و ۳۵۴). حال با توجه به این که روایات در این زمینه به صورت جدی سخن گفته‌اند و یکی از مهم‌ترین دلایل مخالفان اراده ذاتی الهی، روایات این باب است و همچنین صدرا نیز اهتمام زیادی در جمع بین روایات و مبانی فلسفی خود دارد؛ باید دید که چگونه این روایات، در دستگاه فکری او توجیه پذیرند. با توجه به این که صدرا شرحی بر اصول کافی نوشته است و بخش مهمی از روایات مرتبط با اراده الهی در ضمن «باب الإرادة آنها من صفات الفعل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹) آمده است، در پژوهش حاضر، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی آمیخته با نقد، به تحلیل نظرات صدرا در ضمن روایات این باب پرداخته می‌شود و بر این اساس پرسش‌های تحقیق به قرار زیر خواهد بود:

۱. ملاصدرا روایات مرتبط با حدوث اراده الهی را چگونه توجیه می‌کند؟

۲. آیا روایات دیگر در این زمینه بر این نوع برداشت قابل حمل است؟

۳. چه اشکالات و نقدهایی بر نوع برداشت صدرا از روایات وارد است؟

**پیشینه پژوهش:** بحث از اراده الهی و ارتباط آن با حدوث و قدم عالم و سایر صفات الهی، بحثی پرسابقه در تاریخ کلام و فلسفه است. شیخ مفید کتابی با نام «مسئله فی الإرادة» را در این زمینه نگاشته است و بسیاری از کتب کلامی در باب

صفات الهی به مسئله اراده الهی پرداخته‌اند. اما در پژوهش‌های معاصر، به مسئله اراده الهی با رویکرد تطبیقی میان دیدگاه‌ها و دیدگاه متخذ از روایات و تحلیل و ارزیابی آنها، کمتر پرداخته شده است. از جمله پژوهش‌های مرتبط با موضوع این پژوهش مقاله ملایری و رضوانی با عنوان «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» است. نویسندگان این مقاله در تلاش‌اند که نظرات فلسفی ملاصدرا را با روایات مرتبط مقایسه کنند. مقالاتی همچون «بررسی مسئله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک» (ریاحی و نصر، ۱۳۹۲) و «نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروگاهشی در مفهوم شناسی اراده ذاتی خدا» (سعیدی مهر و مصدقی حقیقی، ۱۳۸۷) نیز از منظر عقلی به نظریات صدرا پرداخته‌اند، اما پژوهش حاضر تلاش کرده است که به شرح روایی صدرا و آراء روایی صدرا در این باب بپردازد. در مورد نتیجه نیز بین این مقاله با مقالات پیشین تفاوت‌هایی وجود دارد.

#### ۱. مفاهیم نظری پژوهش

##### ۱-۱. معنای لغوی حدوث

ریشه «حدث» در مقابل «قدم» قرار دارد و به معنای به وجود آمدن چیزی است که نبوده (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۳۱) و یا به معنای ابتدا داشتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۱۷۷). این ریشه به معنای نو در مقابل کهنه و قدیمی نیز به کار رفته است (همان). همچنین به وجودی که صفات آن تغییر می‌کند نیز حادث گفته‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۲۴).

##### ۱-۲. معنای اصطلاحی حدوث عالم نزد صدرا و متکلمان

در بین متکلمان دو تقریر از حدوث عالم وجود دارد؛ یکی تقریر مشهور بین آنهاست که؛ عالم ابتدا و آغاز دارد و پیش از آن، عالم و به تبع آن، زمانی وجود نداشته است. بر این اساس اگر در سلسله زمان، به عقب برگردیم و حوادث را دنبال کنیم، به پدیده‌ای آغازی که مبدا زمانی است، می‌رسیم (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۹۶). تقریر دوم این است که «زمانی بوده که عالم نبوده است» (سبق عدم زمانی بر عالم) که آن زمان تعبیر به زمان موهوم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۱). در این پژوهش تقریر اول اصل قرار داده شده است.

ملاصدرا ضمن پذیرش حدوث عالم، حمل حدوث منقول در متون دینی بر حدوث ذاتی را، خلاف ظواهر کتاب و سنت و موجب تاویل آیات و روایات می‌داند که از قصور عقل در جمع بین ظواهر کتاب و سنت و حکمت حقیقی ناشی شده (شیرازی،

۱۳۷۸: ۱۷) و تکذیب ناخواسته انبیاست (همان: ۱۶). البته این به آن معنا نیست که ایشان حدوث را به همان معنا که متکلمین فهمیده‌اند معنا کند بلکه فهم متکلمین از حدوث عالم را مخالف قواعد عقلی و دینی می‌داند (همان: ۱۰). بر اساس نظر صدرا، تمام موجودات عالم طبیعت، ذاتاً متحول و متغیر هستند و تمام اجزای عالم، پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند؛ از این رو مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزا ندارند، با همه آنچه در آن است، حادث به حدوث زمانی است (همو، ۱۳۶۸، ۷: ۲۹۷). بر این اساس، صدرا کل سلسله موجودات زمانی را دارای ابتدا نمی‌داند، بلکه هر جزء را دارای بدایت زمانی می‌داند.

### ۳-۱. اراده و جایگاه آن در صفات الهی

اراده در لغت به معنای خواستن، دوست داشتن و قصد کردن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ۱: ۵۲۴). در مورد اینکه صفت اراده چه ارتباطی با ذات الهی دارد، اقوال مختلف است. اشاعره، اراده را قدیم و غیر از علم و قدرت، برشمرده‌اند (اشعری، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۲۲). برخلاف معتزله که برخی اراده را امری حادث و قائم به ذات خود، نه قائم به ذات خداوند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۳۲)، و برخی دیگر آن را صفت ذات دانسته و معتقدند اراده‌ی متعلق به حادثات، حادث است (مفید، ۱۳۷۱، ۱: ۵۸؛ بحرانی، ۱۳۹۸، ۱: ۵۶). در مقابل، کرامیه آن را حادث و با این حال قائم به ذات خداوند دانسته‌اند (جوینی، ۱۳۹۹، ۱: ۹۴؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ۸: ۸۱). به باور برخی همچون فیض کاشانی، اراده هم از صفات ذات خداوند است و هم از صفات فعل، آن چه از صفات ذات الهی می‌باشد اختیار ذاتی اوست و آن چه از صفات فعل الهی است ایجاد و احداث به شمار می‌آید (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، ۱: ۴۴۷-۴۴۸). ملاصدرا و ابن سینا نظر دیگری دارند که در ادامه بحث به آن پرداخته خواهد شد.

در مورد ارتباط اراده و عالم هم سه فرض متصور است: ۱. اراده قدیم و عالم قدیم؛ ۲. اراده قدیم و عالم حادث؛ ۳. اراده حادث و عالم حادث.

بر اساس آنچه آمد؛ هرچند برخی از متکلمان اراده الهی را از صفات ذاتی خدا به شمار می‌آورند اما در بین آنها اختلافی وجود ندارد که سلسله عالم ازلی نیست و ماسوی الله ابتدای وجود دارند. تفاوت عمده صدرا با متکلمان در همین مسئله است؛ چرا که او سلسله ممکنات را دارای ابتدا نمی‌داند؛ هرچند از نظر او هر جزء از عالم ذاتا حادث زمانی و متغیر است. و نکته دیگر این که صدرا، اراده را به علم پروردگار برمیگرداند و از همین جهت اراده را ضروری می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۸، ۴: ۳۱۷). حال باید دید که صدرا روایات مرتبط با این باب را چگونه توجیه می‌کند.

## ۲. ملاصدرا و شرح روایات باب الإرادة اصول کافی

با توجه به اینکه ملاصدرا نظر خود را متخذ از ظواهر کتاب و سنت می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۱۷)، باید دید که در مواجهه با روایات حدوث اراده الهی چگونه به توجیه این روایات می‌پردازد؛ چرا که هر چند وی عالم را حادث زمانی می‌داند اما اراده ذاتی پروردگار را قدیم و عین علم حق می‌داند و در نتیجه محال است که خداوند باشد و مخلوقی نداشته باشد. حال اگر ظهور این روایات، در نفی اراده ذاتی و اثبات حدوث اراده الهی باشد، به تبع نظر صدرا در این زمینه نیز نفی خواهد شد و یا حداقل تلاش او در جهت توفیق ایجاد کردن بین عقل و ظواهر نقل همچنان قابل تامل خواهد بود. در این مرحله ابتدا به نقل روایات و شرح ملاصدرا در ذیل آنها و سپس به نقد و بررسی اقوال و نظرات او در این زمینه می‌پردازیم.

### ۲-۱. روایت اول

«محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی الاشعري عن الحسين بن سعيد الاهوازي عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مریدا؟ قال: ان المرید لا یكون إلا لمراد معه، لم یزل عالما قادرا ثم اراد» (کلینی، ۴۰۷ ق، ۱: ۱۰۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

در این روایت، راوی از امام صادق علیه السلام سوال می‌پرسد که آیا خداوند از لا مرید است؟ امام در پاسخ او می‌گوید: (صفت) مرید بدون اراده‌ای که همراه مرید باشد، محقق نمی‌شود. و در تکمله امام می‌فرماید: خدا از لا عالم و قادر بوده است سپس اراده کرده است.

ملاصدرا در ابتدا ظهور این حدیث در حدوث اراده الهی را پذیرفته است اما فهم متکلمین از حدوث اراده را نقد کرده و درصدد تبیین معنای روایت برآمده است. وی در توضیح سازگاری روایت با نظر خود به تشریح معنای اراده می‌پردازد. از نظر صدرا اراده به دو معناست؛ یکی معنایی که جمهور مردم از اراده می‌فهمند که ضد کراهت است و گاهی در انسان در پی تصور شیء ملائم و در پی تردد حاصل می‌شود تا این که امر داعی به فعل یا ترک نزد ما ترجیح یابد و در نتیجه یکی از آنها صادر شود. از نظر او این اراده از صفات نفسانی انسان و حیوان است و اساسا حمل چنین معنایی بر خدا جایز نیست (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۲-۲۲۳).

معنای دومی که توجیه گر اراده الهی است این است که ذات خداوند به گونه ایست که اشیاء به خاطر علمی که خداوند به نظام خیر دارد، که تابع علم اوست به

خویش، از او صادر شوند؛ براساس این معنا، اراده خداوند بازگشت به علم ذاتی او دارد و تابع علم او به غیرش است که این علم مقتضی وجود غیر در خارج است و تابع غرض زائد از ذات نیست (همان: ۲۲۳). حال با توجه به این که ملاصدرا معنای اراده ذاتی را همان علم خدا به نظام خیر تفسیر می‌کند، سوالی که همچنان باقی می‌ماند این است که آیا بر اساس این تفسیر، صدور فعل از پروردگار ضروری است؟ در صورتی که صدور فعل ضروری باشد، آیا می‌توان گفت خداوند قادر مختار است؟ و به بیان دیگر تفاوت فعل ارادی و غیر ارادی در چیست و بر چه اساس می‌توان فعل خدا را ارادی دانست؟ وی در پاسخ به این سوال فعل فواعل را به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم می‌کند و فعل فاعل بالذات را به طبیعی و ارادی تقسیم می‌کند و در ادامه به تبیین فعل ارادی می‌پردازد. از نگاه او فعل ارادی فعلی است که از علم صادر شود و فعلی که از علم صادر شود نمی‌تواند طبیعی یا عرضی باشد؛ در نتیجه فعل ارادی هر فعلی است که از فاعل صادر شود و فاعل، علم به صدور آن از ذات خود را داشته باشد (همان). ایشان معنای صحیح قابلیت پروردگار را صحت فعل و ترک نمی‌داند تا با قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» تعارض داشته باشد بلکه از نظر او مدار قابلیت بر انجام یا ترک فعل از روی اراده و مشیت است و فاعل قادر کسی است که اگر خواست انجام دهد و اگر خواست ترک کند (همان، ۶: ۳۱۸ - ۳۱۹). او معتقد است در مورد خداوند متعال یکی از این دو قضیه شرطیه بالضروره تحقق دارد و خداوند همواره می‌خواهد که فعل را انجام دهد و قضیه شرطیه دوم برای خداوند ممتنع است و خدا دائم المشیه است (همان: ۳۰۹). صدرا برای اثبات دائم المشیه بودن خداوند به قانون علی و معلولی (اگر علت تامه باشد معلول ضروری خواهد بود) تمسک می‌جوید (همان: ۳۲۱). از دیدگاه او ما سوی الله برای اراده کردن، همواره احتیاج به دواعی و انگیزه‌های خارجی دارند و مقهور و مغلوب آنها هستند و به دلیل وجود آنها همواره مجبورند اراده کنند (همان: ۳۱۰). این دواعی گاه تحقق دارند و گاه تحقق ندارند از این رو ممکنات نیز با توجه به وجود و عدم دواعی، گاه اراده می‌کنند و گاه اراده نمی‌کنند. اما خداوند واجب الوجود بالذات و من جمیع الجهات است بنابراین برای تحقق اراده و اختیار خداوند، انگیزه و داعی غیر از ذاتش، که جامع همه کمالات است، متصور نیست و چیزی خارج از ذات اقدسش او را وادار به انجام فعل نمی‌کند از این رو اراده و اختیار خداوند همواره بالفعل و ازلی است (همان: ۳۱۳). نکته دیگر آن که اراده واجب بالذات همواره بر اساس علم جازم است و ظن و تخیل در اراده او راهی

ندارد و حاصل این خواهد شد که اراده حق تعالی نسبت به اشیاء علم او به اشیاء است نه غیر آن (همان: ۲۲۳ و ۲۲۴).

پرسش دیگری که باقی می ماند این است که چرا این روایت بر حدوث اراده تاکید دارد؟ ملاصدرا در توجیه روایت می گوید: از آنجا که فهم جمهور مردم به اراده به این معنا (معنای دوم اراده) نمی رسد، بلکه تنها اراده ای را که در حیوان است و به معنای ضد کراهت است را می فهمند که این اراده هنگام حدوث مراد حادث می شود، امام آن را از صفات افعال و از صفات اضافی متجدد مانند خالقیت و رازقیت قرار داده است تا مردم خدای متعال را محل حوادث نفهمند (همان: ۲۲۴).

در مورد این روایت، دو نکته در خور توجه است:

اولاً، این روایت مرید بودن ازلی خدا را نفی کرده است. توجیه صدرا اگر هم بتواند حدوث اراده را به بیان اتحاد اراده و مراد در مقام فعل، با توجه به مبنای او در حدوث عالم و حرکت جوهری، توجیه کند اما توجیه گر حادث بودن صفت مرید خدا نیست. ثانیاً، این روایت بین صفت عالم و مرید تفاوت قائل شده است و صفت عالم را ازلی و صفت مرید را حادث می داند.

## ۲-۲. روایت دوم

«محمد بن ابی عبد الله عن محمد بن إسماعیل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن علي بن اسباط عن الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: علم الله و مشيئته هما مختلفان او متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، الا ترى انك تقول: سافعل كذا ان شاء الله و لا تقول سافعل كذا ان علم الله؟ فقولك ان شاء الله، دليل على انه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علم الله السابق للمشيئة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۴).

سوال راوی در مورد عینیت یا تغایر علم و مشیت الهی است که امام در جواب، عینیت علم و مشیت را با مثالی رد کرده است. به این بیان که ما در افعالمان صحیح است که بگوییم این کار را انجام می دهیم اگر خدا بخواهد اما صحیح نیست بگوییم این کار را انجام می دهیم اگر خدا بداند. همین جمله نشان دهنده این است که خداوند هنوز فعل آینده را مشیت نکرده است اما علم او قبل از انجام، به آن فعل تعلق می گیرد. در نتیجه علم خدا سبقت بر مشیت خداوند دارد.

ملاصدرا در عین پذیرش ظهور این روایت بر غیریت علم خدا از مشیت و سابق بودن علم خدا بر آن، روایت را مخالف با افکار خود نمی بیند. حال شاید سوال شود که

چگونه این روایت با مبنای او در اتحاد علم و مشیت سازگار است؟ ملاصدرا در پاسخ به این سوال می‌گوید:

فرقی که امام بین علم و مشیت ذکر کرده در وجود سابق و ازلی آن دو نیست بلکه در مفهوم آن دو و یا در بعضی از متعلقات و اکوان تفصیلی آن دو است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۵).

صدرا تفاوت مشیت و علم در ذات الهی را نفی کرده است؛ هر چند در ظاهر، سوال در مورد علم ذاتی است اما از آنجا که مبنای صدرا عینیت علم و مشیت در ذات الهی است، روایت را خارج از مقام ذات دانسته است.

### ۲-۳. روایت سوم

«احمد بن ادریس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال: قلت لابي الحسن عليه السلام: اخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق، قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من الله تعالى فإرادته احداثه لا غير، لانه لا يروي و لا يهيم و لا يتفكر، و هذه الصفات منفية عنه تعالى و هي صفات الخلق، فإرادته الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما لا كيف له» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۶).

راوی این روایت از امام کاظم علیه السلام می‌خواهد که تفاوت اراده خلق و اراده الهی را توضیح دهد. امام تفاوت اراده الهی و اراده مخلوقات را در این می‌داند که اراده خلق در درون است و آنچه که از فعل او در بیرون آشکار می‌شود اما در مورد خداوند، تنها اراده او احداث است و اراده او در ضمیر او تغییر ایجاد نمی‌کند چرا که صفات متغیر خلق از او منتفی هستند. به همین خاطر اراده خداوند تنها فعل اوست و نه چیزی غیر از فعل.

با توجه به این که ظاهر روایت حصر اراده در فعل پروردگار است (فإرادته الفعل لا غير ذلك)؛ توجیه صدرا این است که اراده مورد نظر روایت، اراده حادث است و این اراده حادث، صفت خدا نیست؛ چرا که محال است صفت و یا کیفیتی در ذات او حادث شود، پس اراده، فقط اضافه احداث خداوند و امر کائن است نه غیر آن؛ چرا که خداوند، متعالی از رویه و همت و فکر است و این صفات از آن جهت که صفات مخلوقین هستند از او منتفی هستند و همانگونه که خدا ذاتا مثل ندارد صفات او نیز مثل ندارند؛ بلکه صفات حقیقی او عین ذات او هستند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۶).

در واقع از نظر او این روایت درصدد مقایسه اراده حادث انسان با اراده حادث پروردگار است؛ به این بیان که اراده انسان کیف نفسانی است که در پی تصور شیء ملاتم و تصدیق به ثبوت و نفع آن -چه بسا تصدیق راجح بعد از تردد و استعمال رویه- هنگامی که به حد رجحان می‌رسد، واقع می‌شود که این معنای اراده از خداوند منتفی است و اراده حادث خدا تغییر در ذات او ایجاد نمی‌کند (همان).

#### ۲-۴. روایت چهارم

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۷).

در این روایت، امام صادق علیه السلام در ارتباط با خلقت اشیاء و مشیت می‌فرماید که خداوند اشیاء را به مشیت آفرید اما مشیت را به خودش آفرید. ظاهر این روایت نیز این است که مشیت خدا مخلوق است. صدرا در تبیین این روایت می‌گوید:

ما وقتی فعلی را با قدرت و اختیار خود انجام می‌دهیم؛ اولاً آن را اراده می‌کنیم و سپس آن را به سبب اراده می‌خواهیم، پس اراده در نفس ما بالذات ایجاد می‌شود نه به اراده دیگر؛ چرا که در غیر این صورت تسلسل رخ می‌دهد. در نتیجه؛ اراده خودش مراد است و فعل بالاراده مراد است و همچنین شهوت در حیوان به ذاته مورد خواست است؛ چرا که لذت بخش است و سایر اشیاء مانند خوردن و آشامیدن و نکاح مورد خواست ما واقع می‌شوند به خاطر شهوت (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۷).

حال مشیتِ مخلوق خدا نیز مانند این مثال است که همان نفس وجود اشیاء است؛ چرا که وجود، خیر و موثر است ذاتاً و بنفسه مجعول واقع می‌شود و اشیاء به وجود موجود می‌شوند؛ لذا وجود، بالذات مورد مشیت واقع می‌شود و اشیاء به خاطر وجود. همان طور که وجود حقیقت واحد است و تفاوت در آن به شدت و ضعف و کمال و نقص است؛ همین‌طور است خیر بودن، و مشیت (همان) خیر محضی است که هیچ شری با آن مشوب نیست فقط وجود خالص است که عدم و نقص با آن نیامیخته است که همان ذات باری تعالی است، پس خداوند مراد حقیقی و اراده محضه است که جمیع اشیاء با طبع و یا اراده آن را طلب می‌کنند (همان).

ملا صدرا در ادامه قولی را از ابن سینا نقل می‌کند: خداوند عاشق ذاتش است و ذات او مبدأ تمام خیر و نظام است، پس نظام خیر در اشیاء معشوق اوست به قصد

ثانی و خیر در حقیقت کمال وجود است و او واجب الوجود بالذات است و شر عدم ذات کمال است (همان).

### ۲-۵. جمع بندی صدرا از روایات این باب

صدرا در انتهای این باب تحت عنوان «تنبیه عرشی» در توجیه این که اراده از صفات ذات و فعل است، مثال به علم می‌زند. از نظر او علم دارای مراتب است؛ مرتبه‌ای از آن علمی است که عین ذات خداست؛ مانند علم اجمالی او، و مرتبه‌ای از آن با فعل عینیت دارد؛ مانند علم تفصیلی خدا به هویات اشیاء موجود نزد او، و مرتبه‌ای از آن اضافه اشراقی علمی است، نسبت به ذوات اشیاء. آن چه که در ذات است حکمش همان حکم صفت ذاتی است از این باب که ضد و شبیه و حد ندارد و برهانی روشنگر آن و سایر احکام ذاتی الهی نیست؛ چرا که موجود به وجود واجبی احدی است، و آنچه از این صفات در افعال است حکم آن حکم صفات فعل است از این که قبول تضاد و حدوث و زوال و . . . می‌کند. در واقع این صفت در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث (همان: ۲۳۳-۲۳۴). حال علت این که در روایات فقط به جنبه حادث و فعلی اراده اشاره شده است را این گونه بیان می‌کند:

بسیاری از مردم هنگامی که به بعضی از صفات نظر کردند و در آن آثار حدوث دیدند حکم کردند که خدای متعال محل صفات حادثه است و به شدت گمراه شدند و این به خاطر قصور فهم آنها است از ادراک وحدت جمعیه در وجود و صفات کمالیه. و چه بسا چیزی که در این احادیث آمده است که مشیت حادث است و اراده ذاتی اجمالی از صفات فعل است تنها در مورد مرتبه تفصیلی که در آیات قرآنی وارد شده، آمده است و یا این که به مقتضای فهم جمهور مردم سخن به میان آمده است (همان: ۲۳۴).

### ۳. ارزیابی

در نقد آراء صدرا چند نکته در خور توجه است:

۱. برگرداندن مفهوم اراده به علم نیاز به قرینه در استعمال دارد و الا اینگونه می‌توان هر صفتی را به هر صفتی برگرداند. علامه طباطبایی در تعلیقات خویش بر اسفار، در ضمن پذیرش استناد صنع و ایجاد به علم به نظام خیر، صراحتاً با ارجاع مفهومی اراده الهی به علم الهی مخالفت می‌ورزد (شیرازی، ۶: ۳۱۷). ایشان با استناد به تحلیل شیوه وصول ما به مفهوم اراده، مفهوم اولیه اراده را مغایر با مفهوم علم می‌داند و احتجاج می‌ورزد که: مراد از مفهوم اراده، به معنایی که در ما صدق می‌کند،

همان کیفیت نفسانی مغایر با علم است؛ و لذا مفهوم دیگر اراده به معنای علم به خیر بودن فعل، از جمله تعاریفی نیست که بتوان برای اراده برشمرد و اصولاً چنین تعریفی از اراده به معنای مذکور نمی‌شناسیم. پس همچنان که گفتیم، اینکه علم واجب به نظام احسن اراده نامیده می‌شود به یک بحث لفظی شبیه تر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۶۲-۳۶۳).

۲. این توجیه که چون فهم مردم به این معنا نمی‌رسیده ائمه علیهم‌السلام همواره اراده را در مقام فعل معنا کرده‌اند، توجیه صحیحی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که اولاً بسیاری از مباحث پیچیده الهیاتی که فهم آن چه بسا از فهم اراده ذاتی و فعلی سخت تر باشد، در روایات ما آمده است ولی این تفکیک بین اراده ذاتی و فعلی در هیچ روایتی شاهد ندارد.

۳. گر چه ممکن است در برخی روایات به جهت عدم فهم راوی، امام معنای کامل یک صفت را بیان نکند اما وقتی این مسئله در روایات مختلف و راویان مختلف تکرار می‌شود، احتمال این برداشت پایین می‌آید. اساساً آیا صحیح است ائمه علیهم‌السلام برای این که مردم را از جهلی نجات دهند، آنها را به جهل دیگری از همان جنس سوق دهند؟! ۴. در زمان اهل بیت کسانی بوده‌اند که اراده را به معنای علم می‌دانستند و در احادیث با آنها مقابله شده است. با این حال آیا می‌توان گفت که چون درک مردم به این معنای از اراده نمی‌رسیده امام علیهم‌السلام آن را از مردم پنهان کرده است؟. به عنوان مثال می‌توان به مناظره سلیمان مروزی با امام رضا علیه السلام اشاره کرد:

قال سلیمان لأن إرادته علمه قال الرضاع یا جاهل فإذا علم الشيء فقد أرادته قال سلیمان أجل قال ع فإذا لم یرده لم یعلمه قال سلیمان أجل قال ع من أين قلت ذاك و ما الدلیل علی أن إرادته علمه و قد یعلم ما لا یریده أبدا و ذلك قوله عز و جل - و لئن شئنا لنذهبن بالذی أوحینا إلیك (إسراء: ۸۶) - فهو یعلم کیف یذهب به و هو لا یذهب به أبدا (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۲-۴۵۳).

همان طور که معلوم است سلیمان اراده را عین علم الهی می‌داند و امام رضا علیه‌السلام بر خلاف برداشت او استدلال می‌آورد؛ در صورتی که اگر برداشت صدرا از این روایات صحیح بود، امام باید او را تأیید می‌کرد و تنها، نکاتی را به فهم او اضافه می‌کرد. در ضمن نوع سوال‌ها در برخی روایات نیز نشانگر این است که در آن زمان این مسئله قائلانی داشته است:

عن بکیر بن أعین قال: قلت لأبي عبد الله ع علم الله و مشیئته هما مختلفان أو متفقان فقال العلم لیس هو المشیئة أ لا تری أنك تقول سأفعل کذا إن شاء الله و لا

تقول سأفعل كذا إن علم الله فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء و علم الله السابق للمشيئة (كليني، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹).

سؤال راوی از تفاوت علم و مشیت نشان دهنده این است که یا خود راوی به این مسئله متفطن شده است یا گفتمانی در آن زمان بوده است که علم و اراده را متحد می‌دانسته‌اند و امام در جواب آنها پاسخ به نفی می‌دهد؛ در صورتی که آیا بهتر نبود برای کسانی که اراده الهی را با علم یکسان می‌پندارند مسئله تبیین شود به جای اینکه به کلی انکار شود؟.

۵. لحن برخی روایات به قدری تند است که نمی‌توان گفت اهل بیت اراده ذاتی را قبول داشته‌اند اما نمی‌توانستند به مردم تعلیم دهند.

«قال الرضا عليه السلام المشية والإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله تعالى لم يزل يريدنا شائيا فليس بموحد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

این که امام به خاطر احتمال بد فهمی مردم مسئله را طور دیگری بیان کند، فرض معقولی است اما میزان تاکید امام عليه السلام در رد مسئله باید در نظر گرفته شود. در این روایت به کسی که خداوند را مرید ازلی بدانند نسبت شرک داده شده است، با این حال آیا می‌توان گفت خود اهل بیت قائل به اراده ذاتی ازلی هستند؟!

۶. فهم یک معنا از میان معانی قابل حمل بر روایات، نباید منافی با خانواده حدیثی مرتبط با آن روایات باشد. در این زمینه نیز روایات دیگری وجود دارد که به دلالت التزامی این برداشت صدرا از روایات را نفی می‌کند و همین مسئله سبب می‌شود که این برداشت از اعتبار ساقط شود. به این بیان که این روایات دلالت بر ابتدا داشتن عالم دارند و ابتدا داشتن عالم مساوق با ابتدا داشتن اراده الهی است و همین مسئله سبب می‌شود که اراده ذاتیه نفی شود؛ چرا که خود صدرا نیز معتقد است که اگر اراده الهی به ایجاد چیزی تعلق بگیرد تخلف مراد از آن محال است (شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۳۰۰). از جمله‌ی این روایات می‌توان به دسته‌های روایی زیر اشاره کرد:

۱. روایاتی با مضمون «كان الله و لم يكن معه شيء»؛ مانند:

(سائل): «أخبرني عن الرب تبارك و تعالى له أسماء و صفات في كتابه فأسماءه و صفاته هي هو..». (امام عليه السلام): «إن كنت تقول لم تزل هذه الصفات و الأسماء فإن لم تزل يحتمل معنيين فإن قلت لم تزل عنده في علمه و هو مستحقها فنعم و إن كنت تقول لم تزل تصويرها و هجاؤها و تقطيع حروفها فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره بل كان الله و لا خلق ثم خلقها» (كليني، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۴).

امام در جواب سوال سائل، از ازلی بودن اسماء و صفات خداوند در قرآن می‌پرسد و می‌گوید: اگر منظور تو این است که تصویر و هجاء و تقطیع حروف ازلی هستند، پناه بر خدا از این که چیزی با او و غیر از او ازلی باشد؛ بلکه خدا بوده و خلقی نبوده است، سپس خلق را آفریده است. بر اساس این روایت، ازلی بودن چیزی غیر از خدا محال است و مخلوقات نبوده‌اند و این که چیزی با خدا نبوده است نفی ازلی بودن مخلوقات می‌کند.

در این حدیث، همین که کسی حروف قرآن را ازلی بدانند، مساوی با این دانسته شده است که با خدا چیزی غیر از او را در ازل قائل شود: «فمعاذ الله أن یکون معه شیء غیره». و از همین عبارات معلوم می‌شود که صرف ازلی دانستن یک موجود، عبارت «کان الله و لم یکن معه شیء» را نقض می‌کند. مضاف بر اینکه عبارت «بل کان الله و لا خلق ثم خلقها» نشان از این دارد که طرف مقابل، مخلوق بودن تصویر و هجاء و حروف را قبول دارد و در عین حال قائل به ازلی بودن آن است و امام تاکید می‌کند که محال است چیزی مخلوق خدا باشد و ازلی باشد.

۲. روایاتی با مضمون «استحاله‌ی توالی ازلی مخلوقات»؛ مانند:

«قال رسول الله ﷺ: أنقولون ما قبلکم من اللیل والنهار متناه أم غیر متناه فإن قلتُم إنه غیر متناه فقد وصل إلیکم آخر بلا نهیة لأوله و إن قلتُم إنه متناه فقد کان و لا شیء منهما» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۵).

در این روایت، پیامبر اکرم ﷺ در مواجهه با دهریه که قائل به ازلی بودن اشیاء بوده‌اند، استدلالی می‌آورد که این استدلال، در مورد همه موجودات زمانی قابل جریان است و اثبات می‌کند که سلسله زمان و موجودات زمانی دارای ابتداست (حدوث کلامی). استدلال پیامبر ﷺ بر اساس یک تقسیم دو گانه است: یا طرف مقابل، قائل به متناهی بودن موجودات پیش از خود است یا خیر (قائل است جهان پیش از او ازلی است).

اگر فرض دوم پذیرفته شود، لازمه‌اش این است که ما در پایان سلسله‌ای قرار داشته باشیم که ابتدا ندارد و این محال است (این که زمان به ما رسیده است لازمه‌اش این است که زمان‌های سابق به پایان رسیده باشد و اگر زمان‌های سابق بی‌نهایت بود به پایان نمی‌رسید).

و در صورت پذیرش فرض اول، مدعای حدوث عالم اثبات می‌شود و خداوند بوده است و زمین و آسمان، حقیقتاً نبوده‌اند (و زمین و آسمان حادث هستند).

نکته دیگری که از این روایت مورد اهمیت است، این است که تعبیر «فقد کان و لا شیء منهما» برای افاده معنای حدوث زمانی کلامی به کار رفته است.

۳. روایات «معرفی اولین مخلوق و تعیین عمر آنها»؛ مانند:

«عن محمد بن سنان قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت اختلاف الشيعة فقال يا محمد إن الله تبارك و تعالی لم يزل متفردا بوحدانیه ثم خلق محمدا و علیا و فاطمة فمکتوا ألف دهر ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها و أجرى طاعتهم علیها...» (کلینی، ۴۰۷ق، ۱: ۴۴۲).

خداوند از لا در وحدانیت متفرد بوده است، سپس محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و فاطمه (س) را خلق کرده و بعد از هزار دهر اشیاء دیگر را خلق کرده است. همین که اشاره به یک دوره زمانی می‌کند که اهل بیت علیهم السلام خلق شده بوده‌اند، نشان دهنده این است که اولین مخلوق قبل از آن برهه زمانی موجود نبوده است و لازمه‌اش حدوث زمانی عالم است؛ به این بیان که سلسله مخلوقات نقطه آغازین دارند.

این دسته از روایات بر عدم امکان ازلی بودن عالم تاکید ندارند بلکه ضمن معرفی اولین مخلوق، عمر آنها را نیز بیان می‌کنند که همراستا با ابتدا داشتن عالم به بیان کلامی آن است.

۷. همان طور که گذشت، صدرا معتقد است که نظریه او در باب حدوث زمانی عالم هم راستا با ظواهر کتاب و سنت است، در صورتی که حداقل ظواهر روایات با ادعای او درگیر است، و بهتر بود که ایشان به جای ادعای اخذ نظریه خود از کتاب و سنت، ادعای قابلیت کتاب و سنت در مورد سازگاری با نظریه‌اش را بیان می‌کرد.

در انتها باید گفت: یکسانی علم و اراده در دیدگاه صدرا سبب شده است که همانطور که قائل به علم ذاتی و علم فعلی است، معتقد به اراده ذاتی و اراده فعلی نیز باشد. حال اگر کسی تقسیم‌بندی صدرا در مورد علم را نپذیرد، نتیجه آن می‌شود که توجیه این روایات بر این پایه نیز دچار اشکال می‌شود که پرداختن به این مسئله خارج از حوصله این پژوهش است. لذا تنها مسئله‌ای که باقی می‌ماند ادله عقلی صدرا در این زمینه است که باید دید آیا ادله عقلی او از آن میزان قطعیت برخوردار است که بتوان ظواهر این روایات پر شمار را تاویل کرد؟

### نتیجه گیری

بر اساس آنچه در شرح روایات آمد، در جمع بندی سخنان صدرا می‌توان گفت: اصول زیر، مبنای فلسفی او را در توجیه روایات تشکیل می‌دهد:

۱. بر اساس قاعده واجب الوجود واجب من جمیع الجهات، صفت مرید برای خدا نمی تواند حادث باشد.

۲. اگر علت تامه باشد معلول نیز ضروری است لذا با توجه به این که خداوند علت تامه‌ی اراده حادث است نمی شود که خدا باشد و اراده حادث او که همان مخلوقات هستند، نباشد.

۳. علم خداوند به نظام خیر، برای صدور نظام خیر کافی است و نیاز به صفت جداگانه‌ای به نام اراده نیست. اراده در خداوند همان علم او به اشیاء است و در واقع اگر اراده چیزی جز علم باشد لازمه اش تغییر در ذات خداست.

۴. علت غایی خداوند از افعالش چیزی جز ذات او نیست؛ چرا که خداوند برای اراده به غرض زائد محتاج نیست و هر گونه تکامل حادث از او منتفی است.

با توجه به چهار اصل فوق، صدرا اراده را عین علم الهی می داند و روایات را حمل بر قسم خاصی از اراده، یعنی اراده فعلی، می کند. این برداشت با توجه به موارد ذیل قابل تامل است:

. برگرداندن صفت اراده به علم، خلاف استعمالات و مفهوم علم و اراده است.  
 . توجیه صدرا در حصر معنای روایات به حدوث فعلی، توجیه گر همه روایات باب اراده نیست.

. تاکید زیاد و تکرار روایات بر جدایی علم و اراده و حدوث اراده مخالف این برداشت است.

. برخی روایات، این برداشت را انکار کرده اند.  
 . این برداشت با لازمه‌هایی که روایات برخی از ابواب دیگر دارند سازگار نیست.  
 . این برداشت، همراستا با ظهور روایات نیست و تاویل آنها نیز همراستا با سخنان صدرا در همسویی ظهور روایات با نظریه خویش نیست.

باید گفت که این نوع حمل‌ها با ادعای سازگاری نظریه صدرا با ظاهر روایات سازگار نیست. در نتیجه باید یا در ادله عقلی که صدرا در این زمینه می آورد خدشه کرد و یا دست از ظهور روایات کشید و آنها را تاویل کرد. البته باید توجه داشت که تاویل روایات، موقعی امکان پذیر است که روایات، در مورد آن معنای خاص، تواتر معنوی نداشته باشند.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن کرم، ۱۴۱۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
۳. اشعری، ابوالحسن، ۴۲۰ق، *الایانة عن أصول الديانة*، تحقیق بشیر محمد عون، دمشق، مکتبة دار البیان.
۴. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۹۸ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبة المرعشی.
۵. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
۶. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
۷. جوینی، عبدالملک، ۱۳۹۹ق، *الارشاد إلى قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد*، تحقیق: دکتر محمد یوسف، قاهره، مکتبة الخانجی.
۸. ریاحی، علی ارشد؛ نصر، زهره السادات، ۱۳۹۲ش، «بررسی مسأله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک»، حکمت اسراء، تابستان، شماره ۱۶، صص ۵۱ - ۷۰.
۹. سعیدی مهر، محمد؛ مصدقی حقیقی، علیرضا، ۱۳۸۷ش، «قد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند»، آیین معرفت، تابستان، شماره ۱۵، صص ۲۱ - ۴۰.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴ش، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۱۱. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱ش، *اوائیل المقالات*، قم، مکتبة الداوری.
۱۲. شیرازی، ملا صدرا، ۱۳۶۸ش، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، حاشیه: محمد حسین طباطبایی، قم، مکتبة المصطفوی.
۱۳. شیرازی، ملا صدرا، ۱۳۷۸ش، *رسالة حدوث العالم*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. شیرازی، ملا صدرا، ۱۳۸۳ش، *شرح اصول الکافی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.



۱۸. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق: سلیمان دنیا، قم، شمس تبریزی.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، موسسه دار الهجرة.
۲۰. فیض کاشانی ملا محسن، ۱۴۱۲ق، *الوافی*، اصفهان، مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی عليه السلام.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، قم، موسسه دار الهجرة.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۴۰۷ق، *الكافی*، تهران، دار الكتب الاسلامیة.
۲۳. ملایری، موسی؛ رضوانی، مرضیه، ۱۳۹۴، «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، بهار و تابستان، شماره ۱۶، ص ۶۹-۹۰.

