

فراگیری عام اراده الهی از دیدگاه صدرالمতألهین

روح‌الله زینلی*

سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

یکی از مسئله‌های مهم و مرتبط با اراده الهی، عمومیت اراده است. صدرالمتألهین اراده خداوند را فراگیر می‌داند و عینیت صفات با ذات، قاعده «بسیط‌الحقیقه» و تبیین ویژه وی از علیت، مبانی این دیدگاه او به شمار می‌رود. یکی از مهم‌ترین چالش‌های این نظریه، ناسازگاری آن با برخی آیات و روایات و نیز اختیار داشتن انسان است. ملاصدرا در پاسخ به این اشکالات، گاه براساس نظر مشهور مشی کرده است؛ اما با تأمل بیشتر می‌توان دیدگاه ویژه او را در این باره، که مبتنی بر نوعی وحدت وجود است، به دست آورد.

واژگان کلیدی

اراده الهی، عمومیت اراده، بسیط‌الحقیقه، علیت، اختیار انسان.

طرح مسئله

اراده از جمله صفات باری تعالی است که در تحلیل چپستی آن، دیدگاه‌های مختلفی از سوی مسلمانان مطرح شده است. بیشتر متکلمان آن را صفت فعلی می‌دانند؛ با این تفاوت که برخی از معتزله (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۶ / ۱۴۰) اراده را حادث دانسته‌اند و اشاعره با اینکه آن را قائم به ذات و قدیم می‌دانند، معتقدند این صفت همچون دیگر صفات الهی زائد بر ذات است. (آمدی، بی‌تا: ۳۶) در بین متکلمان شیعه نیز در این باره تفاوت‌هایی

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ruholla12@gmail.com

m_shahrudi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۸

وجود دارد. شیخ مفید (مفید، ۱۴۰۴: ۱۲) آن را از صفات فعل و عین فعل خداوند نسبت به افعالش می‌داند؛ ولی شیخ طوسی با اینکه اراده را صفت فعل می‌داند، آن را امری حادث و بدون محل تصور کرده است. (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۱۸) بیشتر حکیمان مسلمان هم اراده را صفت ذاتی می‌دانند که عین ذات الهی و دیگر صفات است. (اله‌بداشتی، ۱۳۸۱: ۷۴) صدرالمآلهین در این باره معتقد است اراده الهی تابع علم و حیات باری تعالی است و چون از دیدگاه وی علم عین وجود است، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و متناسب با آن، اراده هم وجود دارد. بنابراین خداوند هم در مرتبه ذات، متصف به صفت اراده است و هم در مرتبه فعل. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۵ - ۲۴)

درباره صفت اراده خداوند مباحث متعددی مطرح شده که گستره شمول اراده از جمله آنهاست. این مسئله همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده و در این زمینه، متأثر از نظریات مختلف درباره صفت اراده، سه دیدگاه عمده شکل گرفته است:

۱. **عدم شمول اراده الهی نسبت به افعال انسان؛** معتزله شناخته‌شده‌ترین طرف‌داران این دیدگاه هستند. قاضی عبد الجبار برای اثبات اینکه خداوند گناهان را اراده نمی‌کند، دلایل نقلی و عقلی ارائه کرده است. (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۴۶۱ - ۴۵۹) همچنین از ابوعلی جیانی نقل شده که خداوند به انسان‌ها قدرت انجام کارهایشان را داده است؛ اما فاعل کارهای آنان نیست. (همو، بی‌تا: ۶ / ۴۱)

۲. **شمول اراده الهی و انکار اراده انسان؛** این نظریه مختار اشاعره است. ابوالحسن اشعری بر آن بوده است که تمام افعال انسان‌ها مخلوق خداوند است و آنان فقط کسب‌کننده آن افعال هستند. (اشعری، ۱۹۵۵: ۳۹ - ۳۸) باقلانی نیز دلایل مختلف عقلی و نقلی بر نظریه کسب اقامه کرده است. (باقلانی، ۱۳۶۶: ۲۸۷ - ۲۸۱) اهل حدیث نیز فقط خداوند را دارای اراده می‌دانند و اراده را از انسان سلب می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۶۰ - ۱۵۹)

۳. **شمول اراده الهی و اثبات اراده برای انسان؛** این دیدگاه، مقبول بیشتر محدثان و متکلمان امامیه و حکیمان مسلمان است. محدثان با استناد به آیات و روایات، نظریه امر بین‌الامرین را برگزیده‌اند؛ چنان‌که شیخ صدوق در این باره می‌گوید: اعتقاد ما در این باب، قول جناب صادق علیه السلام است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۰ - ۲۰) متکلمان امامیه نیز تا خواجه نصیر، شیوه‌ای همچون محدثان اختیار کرده‌اند و برخلاف معتزله و اشاعره، هم برای خداوند و هم انسان در انجام افعال او نقش قائل شده‌اند. (مفید، ۱۴۰۴: ۴۵؛ مکدمورت، ۱۳۷۱: ۲۱۷ - ۲۱۶) از اعتقادات ماتریدیه درباره افعال انسان‌ها نیز می‌توان چنین برداشتی کرد. (بزدودی، ۱۳۸۳: ۱۰۵ - ۹۹) خواجه نصیرالدین طوسی در بیانی استدلالی، خداوند را فاعل بعید و انسان را فاعل قریب فعل‌هایش می‌داند. (طوسی، بی‌تا: ۲۴۵ - ۲۴۴)

از دیدگاه حکیمان مسلمان نیز اراده الهی، مطلق و عام است و تبیین دلیل این عمومیت در مکتب‌های مختلف فلسفی متفاوت است. در حکمت مشاء با استفاده از قاعده «علة العلة علة» بر این مطلب استدلال شده است.

فارابی در *فصوص الحکم* اختیار انسان را حلقه پایانی زنجیره علت‌ها و اسباب می‌داند. (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۲ - ۹۱) ابن سینا نیز با تأکید بر اراده مطلق الهی، آن را با اختیار انسان ناسازگار نمی‌بیند و انسان را در انجام افعال خویش دخیل می‌داند. (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۲۸۶) به همین دلیل در پاسخ به اشکالی که کیفر انسان‌ها را با تقدیری بودن افعال ناسازگار برمی‌شمارد، خطای نفس را باعث کیفر می‌داند. (همو، ۱۴۰۳: ۳ / ۳۲۹ - ۳۲۸) شیخ اشراق نیز انسان‌ها را در افعال خود دخیل می‌داند و زشتی‌ها را به خداوند منتسب نمی‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۶۸ - ۱۶۷) از سخنان شیخ اشراق می‌توان دریافت که وی با عام دانستن اراده الهی، افعال انسان را به او نسبت می‌دهد. صدرالمتألهین نیز دیدگاه فاعل‌های طولی را به حکما و خواص اصحاب امامیه نسبت داده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۳) وی براساس اصل عینیت ذات و صفات، قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» و دیدگاه ویژه‌اش در باب علت و معلول، اطلاق و شمول همه‌جانبه اراده الهی را اثبات می‌کند. در نگاه وی، هر شأنی در وجود شأن خداوند و هر فعلی نیز فعل حق تعالی است. (همان: ۳۷۱) در این نوشتار، نخست دیدگاه ملاصدرا تبیین شده و پس از آن، پاسخ‌های او به اشکالات فراروی این دیدگاه بررسی شده است.

الف) مبانی ملاصدرا در اثبات اراده مطلق الهی

اصل عینیت ذات با صفات، قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» و تبیین ویژه صدرا از علت و معلول، سه مبنای اصلی وی در این بحث به‌شمار می‌روند.

عینیت ذات و صفات از جمله اصولی است که بیشتر متکلمان شیعه و حکمای مسلمان بر آن تأکید کرده‌اند. (مفید، ۱۴۰۴: ۱۸؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۲) این اصل در آثار ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۳ - ۳۳۲) او برای اثبات این عینیت، دلایل و مؤیداتی را برشمرده است که به یکی از آنها در قالب دو مقدمه اشاره می‌کنیم.

مقدمه یکم: براساس حکم بدیهی عقل، موجودی که کمالاتش را از خود دارد، برتر و کامل‌تر از موجودی است که کمالاتش زائد بر اوست.

مقدمه دوم: واجب‌الوجود در نهایت کمال و شرافت است؛ زیرا ذات او مبدأ ایجاد تمام موجودات و اعطاکننده تمام کمالات است و چیزی که چنین است، از موجودی که کمالاتی به او افزوده شده، برتر است، وگرنه لازم می‌آید که معلول از علت خود کامل‌تر باشد که امری ناممکن است. نتیجه اینکه هر موجود یا کمال وجودی باید به موجودی قائم به ذات بازگشت کند. برای نمونه، هر علمی باید به علم قائم به ذات و هر قدرتی و اراده‌ای به قدرت و اراده قائم به ذات بازگردد. همچنین باید این صفات کمال، متحد و به صورت امر واحدی باشند؛ زیرا تعدد واجب و تعدد در واجب محال است. بنابراین صفات الهی عین ذات او هستند. (همان: ۶ / ۱۳۵) بر این

اساس، بیان این دلیل چنین خواهد بود: واجب تعالی ذاتی مطلق است و هیچ حد و قیدی ندارد و چون صفات او عین ذات او هستند، پس باید مطلق باشند؛ اراده نیز که از جمله صفات حق تعالی است، مطلق خواهد بود.

مبنای دیگر ملاصدرا قاعده بسیط‌الحقیقه است. صورت کامل این قاعده چنین است: «بسیط الحقیقه کل الأشياء و ليس بشيء منها». بیان استدلالی این قاعده نیز چنین است: «الواجب تعالی بسیط الحقیقه، واحد من جميع الوجوه؛ کل بسیط الحقیقه کل الأشياء الوجودية الا ما يتعلق بالناقض و الأعدام؛ الواجب تعالی کل الأشياء الوجودية». برای اثبات کبرا باید گفت اگر بسیط‌الحقیقه کل اشیا نباشد، باید مرکب باشد که در آن صورت باید فاقد برخی اشیا باشد و این به معنای آن است که ذاتش دو حیثیت دارد: حیثیت وجدان و حیثیت فقدان. این دو حیثیت که یکی وجودی و دیگری عدمی است، با هم متفاوت‌اند و به دلیل تناقضی که دارند، نمی‌توانند بر یک شیء و از یک جهت صدق کنند. بنابراین چون لازمه بسیط‌الحقیقه این است که یک چیز باشد و چیز دیگری نباشد، ملزوم آن (اتحاد دو حیثیت وجود و عدم) هم باطل است. به عبارت دیگر، بسیط‌الحقیقه نمی‌تواند الف باشد و ب نباشد؛ بلکه ب هم باید باشد و این بودن هم باید به نحو بساطت باشد. بنابراین اگر بسیط‌الحقیقه کل الأشياء نباشد (دارای همه کمالات و تمام درجات وجود نباشد)، ناقص خواهد بود. حال چون واجب‌الوجود حقیقتی بسیط است، پس باید تمام کثرات در عین وحدت و بساطت در ذات بسیطش موجود باشد و با توجه به این حقیقت که «کل الشیء احق بذلک من نفسه»، باید گفت بسیط‌الحقیقه از هر حقیقتی سزاوارتر است تا عین آن باشد و بر آن صدق کند. (همو، ۱۳۸۲: ۴۸ - ۴۷) بر این اساس، هیچ موجودی نیست مگر آنکه ذات بسیط واجب‌الوجوب آن را داراست. به عبارت دیگر، چون نمی‌توان چیزی را از او سلب کرد، پس تمام اشیا است. ذاتی که چنین خصوصیتی دارد، اراده‌اش نیز فراگیر خواهد بود.

مبنای دیگر ملاصدرا، دیدگاه او درباره علت است. در بحث علیت، دو نکته اهمیت بیشتری دارند؛ نخست بیان ملاک احتیاج معلول به علت است. از دیدگاه بیشتر فیلسوفان، «امکان» ملاک نیازمندی معلول به علت است. این دیدگاه گرچه نسبت به دیدگاه متکلمان دارای دقت و ژرف‌نگری بیشتری است، براساس مبنای اصیل بودن ماهیت شکل گرفته است و این حقیقت را می‌توان از تعریف ممکن به دست آورد؛ اما ملاصدرا که اساس حکمتش بر اصالت وجود نهاده شده، بر آن است که ملاک احتیاج معلول به علت، نحوه وجود یا فقر وجودی یا همان امکان فقری معلول نسبت به علت است.

نکته دیگر، گونه ارتباط علت و معلول است. از دیدگاه ملاصدرا، معلول به تمام ذات وابسته به علت است و وجود معلول، سایه و رشحه‌ای از وجود علت است. در واقع این نیازمندی عین وجود معلول است و معلول غیر از این نحوه وجود چیزی نیست. در این صورت، معلول هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و وجودش و هر آنچه بر آن مترتب است، به علت تعلق دارد. این نوع اضافه (اضافه اشراقی) نیازمند طرف نیست؛ بلکه طرف با آن ایجاد می‌شود. (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۱۹ - ۲۱۸)

از این رو می‌توان گفت چون واجب علت همه معلول‌ها و هستی‌بخش تمام موجودات است، همه آثار و تمام آنچه را برآمده از یک موجود است، با اراده هستی‌بخشیدن به آن موجود به وجود آورده است. به عبارت دقیق‌تر، تمام موجودات از شئون و اطوار واجب هستند و وجودی مستقل و جدای از وجود حق تعالی ندارند. از این رو همه موجودات و آثار و افعال آنها موجود به وجود خداوند هستند و این به معنای فراگیری و همه‌شمول بودن اراده الهی است. (همان: ۲ / ۳۱۸ - ۲۹۹)

اشکالات وارد بر فراگیری عام اراده الهی

اشکال نخست: نفی تفاوت زمان علم و اراده

نخستین اشکال که بر اصل عینیت صفات و ذات وارد شده، این است که براساس این اصل نباید بین علم و اراده فرق نهاد؛ درحالی که این دو با هم متفاوت‌اند. دلیل این تفاوت هم در این است که خداوند همه‌چیز را می‌داند؛ ولی همه‌چیز را اراده نکرده است. طرف‌داران این دیدگاه که ملاصدرا از آنها با عنوان برخی مشایخ امامیه یاد کرده است، معتقدند اگر اراده عین علم و ذات باشد، لوازمی دارد که مورد پذیرش نیست. از جمله اینکه باید بگوییم خداوند چون علم به شر و ظلم و کفر دارد، باید آنها را اراده کرده باشد؛ درحالی که او هیچ‌گاه آنها را اراده نکرده است. به همین دلیل نمی‌توان پذیرفت که اراده عین علم باشد. (همان: ۶ / ۳۴۳)

این اشکال برای معتزله هم مطرح بوده است و به همین دلیل آنان برای فرار از آن، اصل مسئله را نپذیرفته‌اند و با اعتقاد به تفویض بر آن شدند که خداوند این‌گونه امور را اراده نفرموده است؛ بلکه انسان‌ها خود با استقلالی که دارند، باعث آنها شده‌اند. (بدوی، ۱۳۷۴: ۶۳ - ۶۲)

ملاصدرا به این اشکال، دو پاسخ داده است که به بررسی آنها می‌پردازیم:

پاسخ نخست: همراهی همیشگی علم و اراده؛ فیض خداوند به هر آنچه خیر است، تعلق گرفته است و بنابراین در دار وجود هیچ‌چیز منافی با ذات او و چیزی که به آن راضی نباشد، وجود ندارد. پس ذات خداوند همان‌طور که علم تام به همه خیرات دارد، اراده و رضایت تام هم به آنها دارد. پس همه آنها مراد و مرضی واجب تعالی هستند؛ اما این موجودات همه از یک سنخ نیستند و برخی با وجود غلبه خیر در آنها، شرور کمی به همراه دارند. به عبارت دیگر، لازمه وجودشان که خیر کثیر است، وجود شرور قلیل است. در این صورت، نبود آنها خود شر کثیری خواهد بود که از ذات متعالی باری به‌دور است. خلاصه اینکه آنچه بالأصله مورد تعلق اراده الهی قرار گرفته، خیرات است و شرور کمی هم که لازمه وجود این خیرات هستند، به تبع آنها متعلق اراده الهی قرار گرفته‌اند. ملاصدرا تأکید می‌کند که این شرور با این قید که لوازم خیرات هستند، اراده شده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۴۴)

اما این پاسخ آن‌گونه که حکیم سبزواری هم اشاره کرده، به‌گونه‌ای پذیرش اصل اشکال است. براساس

این اشکال گفته شده که اراده با علم متفاوت است و در پاسخ هم بیان شده که علم خداوند همه چیز را بالذات دربر می‌گیرد؛ اما اراده الهی چنین نیست و برخی امور را بالتبع شامل می‌شود که این همان جدایی اراده و علم است. از این رو حکیم سبزواری خود چنین پاسخی را مطرح می‌کند: شرور به حمل اولی و بالذات متعلق علم و اراده قرار گرفته‌اند؛ اما به حمل شایع، چون عدمی هستند و وجودی ندارند، نه متعلق علم و نه متعلق اراده واقع نشده و نمی‌شوند. (همان)

اینکه شرور نه به حمل اولی و نه به حمل شایع، متعلق علم و اراده نیستند، از آن‌روست که واقعاً وجود ندارند. به عبارت دیگر، آنچه وجود ندارد، به این معنا است که در هیچ مرتبه‌ای از وجود قرار ندارد و شرور چنین هستند. از گفتار ملاصدرا نیز چنین بر نمی‌آید که خداوند به شرور مطلق علم دارد، اما آنها را اراده نکرده است؛ بلکه وی تصریح می‌کند که موجودی که شر محض باشد یا شر در او غالب باشد، در این عالم به وجود نمی‌آید. بی‌شک آنچه وجود ندارد، نه متعلق علم واقع می‌شود و نه اراده حق به آن تعلق می‌گیرد. مراد ملاصدرا جدایی اراده از علم نیست؛ بلکه او تأکید می‌کند که شرور قلیل هم نه از جهت شر بودن، که از جهت ملازم خیرات بودن، داخل در قضای الهی هستند.

پاسخ دوم: تغایر اعتباری علم و اراده؛ ملاصدرا در این پاسخ بر آن است که اگر حتی علم را عین ذات و مغایر با اراده بدانیم، دلیلی وجود ندارد که اراده را زائد بر ذات بدانیم. چه ایرادی دارد که مغایرت آنها مانند مغایرت سمع و بصر نسبت به علم باشد. تفاوت سمع و بصر با علم، تغایری اعتباری است؛ یعنی سمع همان علم است که به مسموعات تعلق گرفته و بصر همان علم است که به مبصرات تعلق گرفته است. اراده هم همان علم است که به هر موجودی که خیر است و امکان وجود دارد، تعلق گرفته است. (همان: ۳۴۵)

علامه طباطبایی تفاوت این پاسخ را با پاسخ نخست در این می‌داند که ملاصدرا در پاسخ اول، این سخن را که خداوند همه چیز را می‌داند، ولی همه چیز را اراده نکرده، رد کرده است؛ اما در پاسخ دوم با فرض مغایرت آن دو، ادعای زائد بودن اراده بر ذات را نپذیرفته است. به گفته علامه، وجه بهتر معرفی کردن پاسخ نخست هم همین است که در پاسخ دوم، مغایرت را هرچند به صورت فرضی پذیرفته است. (همان)

برای این پاسخ، تقریب دیگری نیز می‌توان بیان کرد. توضیح اینکه از گفتار ملاصدرا می‌توان این حقیقت را برداشت کرد که علم همانند اراده است و این همانندی در تعلق به امور وجودی است؛ یعنی نه علم و نه اراده به امور عدمی تعلق نمی‌گیرند و شرور از جمله این امور عدمی هستند. به همین صورت می‌توان نتیجه گرفت که درجات تعلق علم و اراده نسبت به مراتب وجودی هر موجود متفاوت است. بنابراین هر موجودی در هر مرتبه‌ای که قرار دارد، علم و اراده الهی به آن تعلق گرفته است.

اشکال دوم: نفی اختیار خداوند

اشکال دیگری که بر اصل عینیت صفات با ذات الهی وارد شده، این است که لازمه این فرض، موجب شدن

خداوند است. توضیح اینکه اگر خداوند در زمانی معین، ایجاد عالم را اراده کرده باشد، این اراده یا قدیم است یا حادث. در صورتی که خداوند با اراده قدیم، عالم را ایجاد کرده باشد، به وجود نیاموردن عالم غیرممکن خواهد بود؛ زیرا وجود عالم مستند به اراده‌ای است که قدیم و زوال‌ناپذیر است و در صورت وجود چنین اراده‌ای، به وجود آمدن عالم ضروری خواهد بود که این به معنای سلب اختیار از واجب تعالی است؛ زیرا به وجود نیامدن آن از سوی خداوند قابل فرض نیست. فرض قدیم بودن اراده، لوازم باطل دیگری هم دارد؛ از جمله اینکه پس از به وجود آمدن عالم، دو حالت امکان‌پذیر است: یا اراده الهی همچنان به ایجاد عالم تعلق دارد که به معنای ایجاد موجود و تحصیل حاصل است که نادرست می‌نماید یا اراده دیگر به ایجاد عالم تعلق ندارد که به معنای از بین رفتن موجودی قدیم است و این نیز نادرست است؛ زیرا موجود قدیم و ازلی، ابدی هم هست. به عبارت دیگر، آنچه ازلی فرض می‌شود، باید ابدی هم فرض شود؛ اما اگر اراده را حادث بدانیم، لازمه آن دور یا تسلسل است؛ زیرا این اراده حادث برای به وجود آمدن خود نیازمند اراده‌ای دیگر است و اگر آن اراده هم حادث باشد، باز خود نیازمند اراده‌ای دیگر است که در صورت تداوم یک‌طرفه دچار تسلسل خواهیم شد و در صورت ارتباط دوطرفه به دور خواهد انجامید که هر دو باطل است. (همان: ۳۴۹) بنابراین برای رهایی از این لوازم باطل باید از انگاره عینیت اراده با علم و ذات الهی دست کشید.

پاسخ ملاصدرا: بازنگری در معنای موجب

ملاصدرا با تأکید بر قدیم بودن اراده الهی و امتناع عدم وقوع مراد در چنین حالتی تصریح می‌کند که اعتقاد به قدیم بودن اراده، ملازم با ایجاب و اجبار نیست. وی در تحلیل معنای موجب می‌گوید: موجب کسی است که اراده‌ای در انجام فعل ندارد. به عبارت دیگر، فرد مجبور که از نظر معنایی در مقابل مختار قرار دارد، کسی است که کاری بر او واجب شده باشد، نه اینکه فعلی از او واجب شده باشد. این پاسخ ناظر به دو اصطلاح است که حکما در این مسئله جعل کرده‌اند: «ما یجب علیه الفعل» و «ما یجب عنه الفعل». آنچه کاربردش در مورد خداوند باعث موجب شدن او می‌شود، «یجب علیه» است. دلیل نادرستی آن هم نبود موجودی قاهر بر خداوند است تا باعث این ایجاب و اجبار شود؛ اما در «یجب عنه» گرچه ضرورتی وجود دارد، چون عامل این ضرورت ذات واجب است، آن را اجبار نمی‌گویند. این مطلب را می‌توان از مفاد دو قاعده دیگر نیز به دست آورد: یکی قاعده «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده» و «الشیء ما لم یجب لم یوجد». در این صورت، باری تعالی در واقع موجب است و براساس هر دو قاعده بدون به وجود آمدن لوازم نادرست، ضرورت ثابت می‌شود.

درباره بخش دیگر اشکال هم باید گفت باقی بودن اراده بر وجود عالم به معنای این نیست که خداوند متعال می‌خواهد عالم را از عدم برهاند و هستی دوباره بخشد تا مشکل تحصیل حاصل به وجود آید؛ بلکه این مسئله به ویژگی موجودات ممکن مربوط می‌شود. در جای خود اثبات شده است که ممکن

همچنان که در ایجادش نیازمند علت به وجود آورنده است، در بقای خود نیز همواره نیازمند موجب است. ملاصدرا پس از این، بیان دقیق‌تری را در این باره ارائه می‌کند و آن اینکه موجود ممکن که نیازمندی در ذاتش نهفته است، هر لحظه و در هر آن حادث می‌شود و نیازمند محدثی است که به او وجود بخشد و او را به وجود آورد. این مسئله در مورد موجودات مادی واضح است؛ زیرا تغییر و تجدد در مادیات قابل مشاهده است. (همان) ملاصدرا اشکالات دیگری را نیز بر عینیت اراده با علم و ذات الهی مطرح کرده است که بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

دسته دوم اشکالات به پیامدهای فراگیری اراده الهی مربوط می‌شود. مهم‌ترین این پیامدها شائبه ناسازگاری آن با اراده و اختیار انسان است. در این باره چند اشکال مطرح شده است که با بیان آنها، پاسخ‌های ملاصدرا را بررسی خواهیم کرد.

اشکال نخست: عدم تعیین فاعل حقیقی

ملاصدرا پس از مطرح کردن دیدگاه راسخان در علم، به مطلبی اشاره می‌کند که می‌توان آن را پاسخ به این اشکال مقدر دانست که: در چنین دیدگاهی، فعل حقیقتاً به کدام فاعل منسوب است؟ به عبارت دیگر، فاعل حقیقی کیست، انسان یا خداوند؟ اگر منسوب به انسان باشد، دیگر اراده الهی مطلق نخواهد بود و اگر منسوب به خداوند باشد، دچار جبر خواهیم شد.

وی در پاسخ، انتساب به هر دو را به نحو حقیقی می‌داند؛ یعنی فعل انسان با اینکه حقیقتاً فعل اوست، حقیقتاً فعل خداوند هم هست. وی در توضیح می‌گوید: ما می‌توانیم وجود، دیدن و شنیدن را به صورت حقیقی و نه مجازی به انسان نسبت دهیم و بگوییم وجود زید، دیدن و شنیدن زید؛ یعنی وجود زید در خارج امری واقعی است که به زید نسبت داده شده است و در عین حال، این وجود شأنی از شئون حق تعالی است. تمام افعال انسان هم همین‌گونه است. در این باره توجه به این نکته لازم است که در این نسبت، هرگونه نقص، انفعال، تشبیه و مانند آن از خداوند نفی می‌شود. در واقع این نسبت براساس وجود شکل گرفته است.

حال این پرسش مطرح است که استناد حقیقی به چه معنا است؟ آیا حقیقت در اینجا در مقابل مجاز قرار می‌گیرد یا معنایی دیگر دارد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند تحلیل معنایی واژه فاعل است. بنابراین باید پرسید: آیا مراد ملاصدرا از این بیان آن است که هم خداوند و هم انسان، فاعل حقیقی هستند یا نه؟ براساس دیدگاه ملاصدرا در باب علت و معلول، بعید است او چنین منظوری داشته باشد. وی در فرازهای متعددی از آثارش فاعلیت حقیقی را که به معنای هستی‌بخشی است، در حق تعالی منحصر کرده است و فاعلیت غیر حق را به معنای فراهم آورنده‌ها و واسطه‌ها می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۶) بنابراین اگر معنای موضوع‌له فاعل، هستی‌بخش باشد، استعمال آن در غیر واجب به نحو حقیقی نخواهد بود. ممکن است گفته شود این

اشکال براساس مبنایی وارد است که استعمال را به معنای به کارگیری لفظ در معنا تعریف می‌کند. در این صورت اگر معنا، موضوع له لفظ باشد، آن را استعمال حقیقی می‌دانند و اگر موضوع له لفظ نباشد، استعمال مجازی خواهد بود؛ اما اگر استعمال را به معنای به کار بردن لفظ در مراد متکلم بدانیم - نه در معنا - در این صورت اگر معنای مورد نظر متکلم مطابق با معنای لفظ باشد، استعمال حقیقی است و اگر نباشد، استعمال هم مجازی خواهد بود. برای نمونه، لفظ فاعل دارای دو معنا است: هستی بخش و انجام دهنده؛ حال اگر متکلم هستی بخش را اراده کند و لفظ فاعل را در آن به کار گیرد، این استعمال حقیقی خواهد بود و همین طور نسبت به معنای دیگر.

پیش فرض این مسئله آن است که لفظ برای تمام معانی خود وضع شده است و بنابراین استعمال در هر کدام از آن معانی، استعمال لفظ در معنای موضوع له خواهد بود که به معنای حقیقی بودن است؛ اما در این صورت، با دو مشکل مواجه خواهیم شد: نخست اینکه این پیش فرض، ملاک جدید استعمال، یعنی مطابقت لفظ با مراد متکلم را بی فایده خواهد ساخت؛ زیرا در واقع بازگشت معنای حقیقی به همان استعمال در معنای موضوع له است، نه چیزی دیگر؛ با این تفاوت که در ملاک جدید، همه معناها موضوع له هستند که خود باعث ایجاد معضلات دیگری خواهد شد. اشکال دیگر هم اینکه در این صورت حقیقی بودن، معنای محصلی نخواهد داشت؛ زیرا معنای مجازی وجود ندارد تا معنای حقیقی متناظر با آن معنا پیدا کند و این نادیده انگاشتن، تفاوت های آشکار معنای یک لفظ را به دنبال می‌آورد. براین اساس نخواهیم توانست این دیدگاه ملاصدرا را توجیه کنیم.

از آنجا که ملاصدرا همه امور را به وجود انسان تحویل می‌برد و وجود انسان را نیز شأنی از شئون وجود باری تعالی می‌داند، می‌توان گفت از دیدگاه وی، یک فاعل بیشتر وجود ندارد و او فاعلیت تام حق تعالی است. زید و فعلش واقعاً وجود دارند؛ اما شأنی از شئون او و در واقع از او هستند. ملاصدرا صفحاتی چند را برای تبیین بیشتر این دیدگاه اختصاص داده است. وی این بیان را معنای واقعی فرمایش معروف امیرالمؤمنین علیه السلام: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» می‌داند و تأکید می‌کند که معنای این سخن آن نیست که فعل انسان‌ها ترکیبی از جبر و اختیار است یا از هر دو خالی است یا از جهتی اختیار است و از جهتی اضطرار و نه اینکه انسان در صورتی که دارای اختیار است، مضطر است؛ بلکه به این معنا است که انسان از همان جهت که مختار است، مجبور هم هست و از همان جهت که مجبور است، مختار هم هست. در واقع اختیارش عیناً همان اضطرارش است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۶ - ۳۷۴)

از این توضیحات می‌توان دریافت که ملاصدرا درصدد تبیین نوعی وحدت در بیان نسبت اراده الهی و فعل انسان است. وی با ارائه مثال‌هایی، توضیحات خود را کامل تر می‌کند. مهم ترین مثال وی، تشبیه اراده الهی و افعال انسان به نفس و افعال آن است. فعل هر یک از حواس از جهت اینکه فعل آن قوه خاص است،

از همان جهت، فعل نفس هم هست. برای نمونه، دیدن که بی‌شک فعل چشم است و در اثر انفعال جسمانی صورت می‌گیرد، فعل نفس هم هست؛ زیرا نفس حقیقتاً بینا است و ما به صورت علم حضوری درک می‌کنیم که می‌بینیم و ادراک می‌کنیم. در واقع نفس با اینکه مجرد است، هیچ‌یک از اجزای بدن از آن تهی نیست و این به دلیل نوع وحدتی است (وحدت ظلی) که با بدن دارد. به عبارت دیگر، نفس جانشین حق تعالی است، پس باید صفات متخلف‌عنه را دارا باشد که مهم‌ترین این صفات، مقام احدیت یا مقام کثرت در وحدت است. یا مانند صورت‌های ذهنی که در ذهن ما و به اراده ما کارهای مختلفی را انجام می‌دهند. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، افعال انسان حقیقتاً منسوب به او هستند و در عین حال، چون خداوند هستی‌بخش انسان است، حقیقتاً به خداوند هم نسبت داده می‌شوند.

اشکال دوم: ناسازگاری با لزوم رضایت به قضای الهی

این اشکال براساس بیان‌های روایی مطرح شده است. براساس برخی روایات، رضایت به قضای الهی لازم و واجب شمرده شده است: «من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من أرضی و سمائی و لیطلب رباً سواي.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۲۹) بر این اساس، لازم است انسان در مورد آنچه در علم الهی به‌عنوان قضا برایش معین شده است، رضایت کامل داشته باشد و آن را به‌عنوان خواست الهی با دل و جان پذیرا شود. این مطلب با فراگیری شمول اراده هم سازگار است. با توجه به اینکه هر کاری که در هستی رخ می‌دهد - از جمله افعال انسان‌ها - خارج از اراده و علم خداوند نیست، باید به همه این افعال و رخدادها رضایت داشته باشیم. در مقابل، آیات و روایاتی وجود دارد که انسان‌ها را از رضایت به امور ناپسندی مانند کفر و فسق و دیگر گناهان باز داشته است، مانند: «وَلَا یَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ» (زمر / ۷) و: «ان الرضا بالکفر کفر.»^۱ حال این دو با یکدیگر سازگاری ندارند و عمل به این آیات و روایات، تنها در گرو نپذیرفتن عمومیت و اطلاق اراده الهی است؛ زیرا کفر و دیگر گناهان یا در قضای الهی آمده‌اند و قضای الهی به آنها تعلق گرفته است و یا چنین نیست. صورت نخست که لازمه عمومیت و شمول اراده الهی است، با بیان‌های روایی ناسازگار است؛ زیرا نمی‌توان به کفر و گناه رضایت داد و نیز نمی‌توان پذیرفت که خداوند کفر و گناهان را برای بندگان اراده کرده و به آنها رضایت داده است. به همین دلیل، برای فرار از این تناقض‌گویی و پیامدهای غیر قابل‌پذیرش آن، صورت دوم را برمی‌گزینیم و بر آن می‌شویم که خداوند کفر و گناهان را اراده نفرموده است که این نیز به‌معنای عدم شمول اراده الهی نسبت به همه‌چیز است. در رد این اشکال پاسخ‌هایی ارائه شده است.

پاسخ نخست براساس فرق نهادن بین قضا و مقضی شکل گرفته است. توضیح اینکه، قضای الهی همان

۱. این روایت در مصادر معتبر یافت نشده است.

علم فعلی است و مقضی نیز به معلوم یا همان متعلق علم اطلاق می‌شود. حکیم سبزواری با اشاره به این تفاوت می‌گوید هر کدام از قضا و مقضی، حکم مخصوص به خود را دارند؛ به همین دلیل در مورد علم خداوند به اشیا می‌توانیم بگوییم این علم عین ذات خداوند است؛ ولی نمی‌توان گفت اشیا عین ذات الهی هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۰) براساس این تقسیم‌بندی، کفر به‌عنوان یک فعل، مقضی به حساب می‌آید و قضا نیست. ما به قضا رضایت داریم، اما به مقضی خیر. پاسخ غزالی از سوی خواجه طوسی نقد شده است. وی می‌گوید آنچه رضایت به آن را از ما خواسته‌اند، همان مقضی است. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود «رضیت بقضاء الله»، معنایش این نیست که به یکی از صفات الهی (علم الهی) رضایت داریم؛ بلکه مراد رضایت به مقضی، یعنی همان متعلق علم است. (همان) در واقع خواجه طوسی تفاوت قضا و مقضی را پذیرفته است؛ اما مراد روایات از رضایت به قضا را رضایت به مقضی تفسیر می‌کند که در این صورت، مشکل بار دیگر مطرح می‌شود؛ یعنی خداوند کفر و مانند آن را اراده نکرده است و به همین دلیل، رضایت به آنها لازم نیست و بلکه از آنها نهی هم شده است که این به‌معنای محدود کردن شمول اراده الهی است.

از این رو خواجه با ناکافی دانستن پاسخ نخست، خود به ارائه پاسخ پرداخته و برای کفر دو حیثیت قائل شده است: یک حیثیت از جهت اینکه قضای الهی است؛ یعنی کفر از نظر اینکه یک واقعیت خارجی دارای اثر است، خود در قضای الهی جای دارد و از این جهت رضایت به آن هم طاعت است؛ اما از جهت کفر بودن و با توجه به ماهیت آن به‌عنوان امری ناپسند، نباید به آن راضی بود.

این مسئله مورد توجه میرداماد نیز قرار گرفته است. وی با تأکید بر اینکه فرق نهادن بین قضا و مقضی مشکلی را حل نمی‌کند، براساس راه‌حلی که در بحث اراده شرور از سوی خداوند ارائه شده، پاسخش را سامان داده است. در بحث شرور گفته می‌شود آنچه اراده الهی بالأصالة و بالذات به آن تعلق گرفته، خیرات است و چون شرور لازمه وجود این خیرات هستند، به صورت عرضی متعلق اراده الهی واقع شده‌اند. در اینجا نیز شرایط به همین‌گونه است؛ یعنی رضایت به قضا یا مقضی از آن جهت که قضا یا مقضی هستند، به صورت بالأصالة و بالذات واجب است؛ اما کفر مقضی بالذات نیست و قضا هم ذاتاً به آن تعلق نگرفته است؛ بلکه کفر به صورت بالعرض متعلق قضای الهی قرار گرفته است. به عبارت دیگر، کفر چون لازمه وجود خیرات کثیر است و نه از جهت کفر بودن، مقضی است. رضایت به کفر هم باید از همین جهت باشد، نه از آن جهت که کفر است.

صدرالمتألهین با تأکید بر صحت دیدگاهی که با فرق نهادن بین قضا و مقضی به حل مشکل پرداخته است، از گذر نقد دیدگاه‌های دیگر، درصدد تنقیح هرچه بیشتر آن برآمده است. او می‌گوید قضا به‌مانند حکم دارای دو معنا است، گاه به‌معنای نسبت حکمی است - چه ایجابی و چه سلبی - که از امور اضافی خواهد بود و

گاه به معنای صورت علمی است که نسبت، لازمه آن است (علم، قدرت و اراده نیز این تقسیم را می‌پذیرند). در معنای اول، رضایت به قضا همان رضایت به مقضی است؛ زیرا معانی نسبی تابع متعلق خود هستند و در واقع بدون متعلقشان چیزی به شمار نمی‌آیند. به عبارت دیگر، قضا در این معنا همان مقضی است؛ اما در معنای دوم، قضای الهی عبارت است از حضور علمی موجودات این جهان در عالم علم الهی؛ حضوری که از هر گونه نقص و شری به دور است. در واقع هر موجودی در این عالم مابه‌ازا یا منشأ انتزاعی در علم الهی دارد که همان علت ایجادش در این عالم بوده است و چون در عالم علم الهی است، خیر محض است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۲ - ۳۸۱)

ملاصدرا تأکید می‌کند که قضای الهی از قبیل صفات نیست و رضایت به قضا هم به معنای رضایت به صفتی از صفات نیست تا آن‌گونه که خواجه گفته است، غیر قابل پذیرش باشد؛ بلکه قضا خود از جمله اصول و ذوات و جواهر است و رضایت به آن به معنای رضایت به آن چیزی است که در علم الهی می‌باشد. او تقسیم خواجه در مورد کفر را نیز نمی‌پذیرد و معتقد است علم فعلی الهی در بردارنده تمام جهات وجودی موجودات است و همین جهت وجودی عیناً همان حیثیت معلوم بودن برای خداوند هم هست. بنابراین همان‌گونه که ذات خداوند و علمش به اشیا واحد است و هیچ مغایرت ذاتی و اعتباری ندارند، حیثیت وجود فی‌نفسه موجودات و حیثیت مرتبط بودن آنها هم واحد است و تغایری ندارد. از این رو نمی‌توان تغایر و تقسیم موردنظر خواجه را پذیرفت. (همان: ۳۸۳)

ملاصدرا پس از نقد این دیدگاه‌ها با ارائه مثال‌هایی، نظریه خود را بیشتر توضیح می‌دهد. که این توضیحات به چگونگی ارتباط وجودهای مادی ناقص و صورت‌های علمی کامل آنها در علم الهی (با لحاظ وحدت بیان‌شده) اختصاص یافته است. او با مثالی می‌گوید اگر ما به کفر یا سیاهی صورت فردی حکم کردیم، در اینجا صورت کفر و سیاهی در ذهنمان شکل می‌گیرد؛ اما باعث کافر شدن و سیاه شدن ما نمی‌گردد. دلیل آن نیز روشن است؛ چراکه صورت ذهنی کفر مذموم نیست. به عبارت دیگر، مبدأ شرور می‌تواند خود از شر و نقص بری باشند. دیدگاه عرفا در مورد اسمای جلالی، شاهد خوبی بر این مطلب است. ایشان معتقدند اسمای جلالی - مانند منتقم و جبار - عامل پیدایش این شرور هستند. بر این اساس، فرق نهادن بین قضا و مقضی درست است. قضا به معنای آنچه در علم الهی است و مبدأ موجودات خلقی است، هیچ شری را به همراه ندارد و در هر حال باید به آن رضایت داشت؛ اما مقضی که در واقع همان وجود خلقی یک موجود است، چنین نیست و چون می‌تواند با شر و بدی همراه شود، نمی‌توان به صورت کلی رضایت به آن را لازم دانست.

با این اوصاف، به نظر می‌رسد سخن خواجه نیز بیان‌گر همین حقیقت بوده است و همان‌گونه که علامه طباطبایی در حاشیه *سفار* فرموده است، هر سه پاسخ را می‌توان به گونه‌ای صحیح دانست. (همان)

اشکال سوم: بی‌فائده شدن امر و نهی و تکالیف

اگر اراده الهی عمومیت دارد و همه امور به اراده حق تعالی است، امر و نهی کردن و اختصاص دادن پاداش و جزا در انجام امور مختلف، چه فائده و معنایی خواهد داشت؟

در پاسخ باید گفت امر و نهی، خود از قضا و قدر الهی به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر، در قضای الهی آمده است که فرد، فلان فعل را با اختیار و از راه یک امر خاص یا نهی ویژه انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. پاداش و جزا هم از لوازم افعال هستند؛ یعنی گرچه فعل‌ها به قضای الهی انجام گرفته‌اند هر کدام نتیجه و پیامد خاص خود را دارند. در واقع در پاداش و جزا تفاوتی ندارد که فعل چگونه انجام شده باشد و فعل به هر دلیل و به هر صورت که انجام شده باشد، پیامد و نتیجه‌ای خواهد داشت؛ همچنان که غذای فاسد در این دنیا باعث بیماری می‌شود، افکار نادرست و صحیح هم در آن دنیا پاداش یا جزا را در پی خواهند داشت. (همان: ۳۸۶)

اشکال چهارم: نفی قدرت انسان

اگر همه چیز به قضای الهی است، فعلی که قضا وجودش را اقتضا کرده است، باید واجب‌التحقق باشد و آنچه عدمش را اقتضا نموده، باید ممتنع‌التحقق باشد. واضح است که قدرت به واجب و ممتنع تعلق نمی‌گیرد و در این صورت لازم است انسان، قادر بر فعل و ترک نباشد؛ درحالی که انسان‌ها بالوجدان چنین قدرتی را خود احساس می‌کنند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر اراده الهی عام و فراگیر باشد، انسان قادر بر انجام یا ترک فعلی نخواهد بود؛ اما انسان‌ها به صورت بدیهی می‌دانند که قدرت بر انجام یا عدم انجام کارهای مربوط به خود را دارند. پس اراده الهی عام و فراگیر نیست.

ملاصدرا در پاسخ، نخست به این مطلب می‌پردازد که وجوب یک فعل با مقدور بودن آن منافاتی ندارد؛ زیرا وجوب یافتن یک فعل، معلول وجوب قدرت است و معلول با علت ناسازگار نیست. وی با اشاره به دیدگاه خواجه طوسی که اختیار را به انجام فعل به واسطه قدرت و اراده تفسیر کرده است، به تبیین دوباره دیدگاهش در مورد توحید فاعلی و استناد حقیقی فعل به خداوند و فاعل انسانی می‌پردازد. وی در این باره معتقد است این بیان که بگوییم هیچ موجودی نیست مگر اینکه حق تعالی در آن تأثیرگذار است و علت قریب ایجاد آن به‌شمار می‌رود، دقیق‌تر از این بیان است که بگوییم: «لا مؤثر فیہ الا الله»؛ زیرا این بیان با آنچه پیش از این گفته شد، سازگارتر است.

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، ملاصدرا در این پاسخ، به‌گونه‌ای مسئله توحید و یگانگی فاعل را بیان می‌دارد. این مطلب را می‌توان از دلیل برتر دانستن بیانش بر بیان خواجه طوسی دریافت؛ زیرا در بیان خواجه طوسی این امکان وجود داشت تا فعل با واسطه انجام پذیرد و آن‌گونه که حکیم سبزواری (همان: ۳۸۷، پاورقی ۲) هم به آن اشاره کرده است، تعبیر «لا مؤثر فی الوجود الا الله» با پذیرش واسطه یا فرض دو

جهت (خداوند و واسطه) در تأثیرگذاری ناسازگار نیست؛ درحالی که ملاصدرا به دنبال بیان این مطلب است که واسطه و دوگانگی حیثیتی و جهت‌ی هم در کار نیست. از این رو در ادامه، این مطلب را از بزرگ‌ترین مسائل الهیات می‌خواند که کمتر کسی بر درکش توفیق پیدا کرده است و خود را از جمله معدود کسانی می‌داند که توفیق درک آن را یافته است. (همان: ۳۸۸)

اشکال پنجم: ناسازگاری با اراده انسان

در بحث از اراده انسان بیان می‌شود که افعال انسان به اراده اوست؛ یعنی انسان‌ها نخست انجام فعلی را اراده می‌کنند و سپس آن را انجام می‌دهند. حال پرسش اینجاست که دلیل اراده کردن انسان چیست؟ به عبارت دیگر، چرا انسان انجام فعلی را اراده می‌کند؟ معنای این سخن آن است که اراده انسان، متوقف بر دلایل و علت‌هایی است که اگر فراهم آیند، اراده هم به وجود خواهد آمد و اگر فراهم نیابند، اراده هم شکل نخواهد گرفت. حال این علت‌ها یا در درون خود انسان‌اند یا در خارج از او هستند؛ اما نمی‌توانند در درون انسان باشند؛ زیرا این علت باید به موجودی واجب ختم شود یا خود موجودی واجب باشد؛ درحالی که انسان موجودی ممکن است. به علاوه فرض درون انسانی بودن این علت‌ها هم به تسلسل می‌انجامد. بنابراین علت آن باید امری خارجی باشد. حال اگر علتی خارجی که به اراده‌ای قدیم و واجب منتهی می‌شود، بر اراده انسان در انجام کاری تأثیرگذار بوده، علت اراده فرد باشد، آن کار تحققش واجب می‌گردد، چه انسان آن را اراده کند یا اراده نکند. در این صورت، فرد در اراده‌اش مضطر خواهد بود و این اضطرار را هم مشیت و خواست واجب برای بنده رقم زده است. بنابراین چگونه افعال انسان به اراده خود او انجام می‌گیرد؛ درحالی که اراده‌اش هم به اراده خودش نیست؟

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید مختار کسی است که فعلش را با اراده انجام دهد، نه آن کس که اراده‌اش به اراده خودش است؛ زیرا در غیر این صورت، دیگر اراده عین ذاتش نخواهد بود. پس قادر کسی است که اگر انجام فعلی را اراده کرد، آن را انجام دهد، نه کسی که اگر اراده انجام فعل را اراده کند، آن را انجام دهد. ملاصدرا با این پاسخ بین فعل و اراده فرق نهاده است. از دیدگاه او، آنچه در اختیار انسان دخیل است، قدرت ترک یا انجام فعل است؛ اما اینکه اراده هم به اراده انسان باشد، در مختار بودن دخیل نیست. بنابراین ممکن است اراده انجام یک فعل در شخصی از خارج ایجاد شده باشد؛ اما همین که قدرت بر انجام و ترک داشته است، می‌توان او را دارای اختیار دانست. وی در این باره می‌افزاید اراده اراده، مانند علم به علم یا وجود وجود از امور انتزاعی است که می‌توان به صورت نامتناهی، زنجیره‌ای از آنها را در ذهن آورد که با انقطاع اعتبار ذهن، همه از بین می‌روند. (همان)

امام خمینی در توضیح این پاسخ صدرالمتألهین می‌گوید: اراده از آن نظر که یکی از صفات واقعی و

حقیقی است، وصفی ذات‌الاضافه است؛ یعنی باید به چیزی تعلق یابد و از این جهت با دیگر صفات این‌چنینی مانند علم تفاوتی ندارد. همان‌گونه که علم به معلومی نیاز دارد، اراده را هم مرادی بایسته است و همان‌گونه که معلوم عبارت است از آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد، نه آنچه علم به آن تعلق یابد، مراد هم یعنی آنچه اراده به آن تعلق گرفته است، نه آنچه اراده به اراده آن تعلق یافته است. مختار هم کسی است که فعلش از روی اختیار و اراده او سر زده و قادر هم کسی است که هر وقت اراده کند، فعل از او صادر شود و اگر اراده نکند، صادر نشود؛ زیرا اگر قرار بود صدور فعل ارادی متوقف بر آن باشد که اراده‌اش هم متعلق اراده‌ای دیگر باشد، اصلاً فعل ارادی در هستی به وجود نمی‌آید، حتی در مورد فعل واجب‌تعالی. پس اراده فعلی است که نفس برای رسیدن به مقاصدش و تحقق آنها از آن به‌عنوان ابزار و آلت تحرک عضلات استفاده می‌کند، نه اینکه اراده کند که اراده انجام فعل را نماید؛ بلکه اراده می‌کند که اعضای بدن را به حرکت درآورد تا فعل موردنظر تحقق یابد. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۰۶ - ۱۰۵)

اشکال ششم: ناسازگاری با اختیار انسان

عمومیت اراده الهی با اختیار انسان سازگاری ندارد؛ زیرا یا در علم الهی و قضای ربوبی، انجام کار بنده رقم خورده و اراده خدا هم به آن تعلق گرفته است یا چنین نشده است. در صورت نخست، این فعل واجب‌الصدور و در صورت دوم هم ممتنع‌الصدور خواهد بود. بنابراین افعال انسان یا واجب‌الصدور هستند یا ممتنع‌الصدور که در هر صورت نمی‌توانیم انسان را قادر بدانیم؛ اما این با بدهت وجود اختیار و قدرت در انسان ناسازگار است. گذشته از اینکه نفی اختیار، پیامدهای نادرستی را به همراه دارد که قابل پذیرش نیست.

ملاصدرا پاسخ‌های مختلفی را ارائه می‌کند که نخستین آنها پاسخ نقضی است. بر این اساس اشکال پیش‌گفته با همین بیان عمومیت دارد و در مورد هر موجودی قابل طرح است و از آنجا که تمام موجودات از افعال الهی به‌شمار می‌روند، فعل خداوند یا واجب‌الصدور خواهد بود یا ممتنع‌الصدور. هر پاسخی در مورد انسان ارائه شود، در مورد خداوند هم کارایی خواهد داشت.

پاسخ دوم، دیدگاه اشاعره است. ایشان برآنند که خداوند همه کارها را انجام می‌دهد و با توجه به ویژگی‌های حق‌تعالی هیچ‌کس نمی‌تواند او را مورد بازخواست قرار دهد. این مطلب در بیان‌های دینی نیز آمده است: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»؛ (انبیاء / ۲۳) اما همان‌گونه که خواجه طوسی هم به آن اشاره کرده است، این پاسخ مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا خداوند از ازل می‌دانسته که چه کاری را انجام خواهد داد و چه کاری را انجام نخواهد داد. بنابراین فعل یا واجب‌التحقق است یا ممتنع‌التحقق. در واقع این پاسخ را هم می‌توان نقضی دانست.

ملاصدرا پاسخی را از خواجه طوسی نقل می‌کند که در آن گفته می‌شود علم تابع معلوم است؛

یعنی نخست باید معلومی وجود داشته باشد تا علم به آن معنا یابد و در صورت نبود علم پیش از معلوم، دلیلی برای وجوب یافتن یا ممتنع شدن وجود ندارد. (طوسی، بی تا: ۲۳۹) ملاصدرا این پاسخ را نیز به ظاهر نادرست می‌داند؛ زیرا تابعیت علم از معلوم، تنها در علوم انفعالی جاری است که همیشه علم پس از وجود معلوم و متأثر از آن به وجود می‌آید؛ درحالی که علم خداوند از این نوع نیست؛ بلکه علم فعلی است. در واقع در مورد خداوند این علم است که باعث به وجود آمدن معلوم می‌شود و سبب هیچ‌گاه تابع مسبب نیست. ملاصدرا این پاسخ خواجه را نیابتاً از معتزله معرفی می‌کند و به همین دلیل، آن را به ظاهر نادرست می‌داند.

ملاصدرا خود در پاسخ می‌گوید: در اینکه علم الهی سبب به وجود آمدن هستی و از جمله افعال انسان است، شکی وجود ندارد. اما این سببیت را می‌توان به دو صورت تبیین نمود: نخست اینکه بگوییم علم الهی تنها سبب و علت به وجود آمدن افعال انسانی است و در این مورد، انسان خود هیچ نقشی در به وجود آوردن افعالش ندارد؛ این بیان در واقع همان تکرار اشکال است؛ یا اینکه بگوییم علم الهی با وصف قدرت و اختیار انسان به افعالش تعلق گرفته است. به عبارت دیگر در این بیان، قدرت و اختیار انسان از جمله سبب‌ها و علت‌های به وجود آمدن فعل هستند که در علم الهی نیز لحاظ شده‌اند. در حقیقت در علم الهی چنین آمده است که انسان با اختیار خویش کارهایش را انجام دهد که این مقدار در اختیاری بودن فعل کفایت می‌کند؛ زیرا فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به اختیار است، نه آنکه اختیارش هم مسبوق به اختیار باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۸۸) به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان اجباراً مختار است و این اشکالی را در پی ندارد. بنابراین پذیرش عمومیت شمول اراده الهی اشکالی نخواهد داشت.

با توجه به پاسخ‌های ملاصدرا به اشکالات دیگر به نظر می‌رسد وی در این پاسخ براساس دیدگاه‌های رایج پیش رفته است و به همین دلیل نمی‌توان آن را دیدگاه اصلی صدرالماتلئین در این باب دانست.

نتیجه

ملاصدرا اراده الهی را عام و فراگیر می‌داند. این دیدگاه گرچه از سوی حکیمان مسلمان پذیرفته شده است، مبانی ملاصدرا در این باره متفاوت است. وی برای اثبات دیدگاه خود دلایلی را مطرح کرده و تلاش نموده تا اشکالات و شبهات مطرح درباره این عمومیت را پاسخ گوید. پاسخ‌های وی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: برخی از آنها همان پاسخ‌های رایجی است که در این زمینه مطرح بوده‌اند؛ اما برخی پاسخ‌ها هم براساس دیدگاه اختصاصی وی مطرح شده‌اند. این پاسخ مبتنی بر تبیینی از وحدت وجود است که براساس آن، انتساب فعل هم به خداوند و هم به انسان به صورت حقیقی صورت می‌گیرد. با این تبیین می‌توان بین عمومیت اراده الهی و اختیار انسان جمع نمود.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، سیف‌الدین، بی‌تا، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق محمود عبدالطیف، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *الاعتقادات*، تحقیق عصام عبدالسید، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۳. _____، بی‌تا، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۴. _____، ۱۳۷۲، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ ق، *الإشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب، ج ۲.
۶. _____، ۲۰۰۲ م، *کتاب التعلیقات*، تحقیق حسن مجید العییدی، بغداد، بیت الحکمة، ج ۱.
۷. _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء*، تحقیق الأب فنوتی و سعید زائد، قم، مکتبة آية الله مرعشی نجفی.
۸. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۵۵ م، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تصحیح حمودة غرابة، قاهرة، بی‌نا.
۹. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. باقلانی، محمد بن طیب، ۱۳۶۶، *التمهید فی الرد علی الملحدة*، قدم علیه محمود محمد الخضیری، القاهرة، دار الفکر العربی.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. _____، ۱۹۷۱ م، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. بزودی، محمد بن محمد، ۱۳۸۳، *اصول الدین*، تصحیح هانس پیتر لنس، القاهرة، دار احیاء الکتب العربیة.
۱۴. بیاضی، کمال‌الدین احمد، ۱۹۴۹ م، *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقیق یوسف عبدالرزاق، طبعة القاهرة.
۱۵. حسینی شاهرودی، مرتضی، *اراده از دیدگاه متکلمان و حکمای مسلمان*، وب سایت ظهور به آدرس: www.tahour.net
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی)، بی‌تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبة المصطفوی.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمیة بقم المقدسة.
۱۸. سهروردی، یحیی ابن حبش، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربویة و المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- ۷۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، بهار ۹۴، ش ۴۰
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، علامه حلی، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۳. _____، ۱۴۰۰ ق، *تمهید الأصول در علم کلام اسلامی*، ترجمه عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم، بیدار.
۲۵. _____، ۱۴۱۳ ق، *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
۲۶. قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴، *شرح اصول الخمسة*، تصحیح عثمان عبدالکریم، القاهرة، مکتبه وهبه.
۲۷. _____، بی تا، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق الأب قنواتی، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۴.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الأنوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۰۴ ق، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، بیروت، دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. مکدمورت، مارتن، ۱۳۷۱، *نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید*، تعریب علی هاشم، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۲. الهبداشتی، علی، ۱۳۸۱، *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، و متکلمان*، قم، بوستان کتاب، چ ۱.