

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم‌شناسی اراده ذاتی خداوند

دکتر محمد سعیدی مهر*
علیرضا مصدقی حقیقی**

چکیده

عموم متکلمان و فیلسوفان مسلمان در اتصاف خداوند به صفت اراده متفق‌اند. با این حال، در این باب که آیا اراده از صفات ذاتی است یا فعلی، اختلاف شده است. از سوی دیگر، تفسیر معنای «اراده» آن گاه که به عنوان صفت ذاتی حق تعالی پذیرفته می‌شود می‌تواند بحث‌انگیز باشد. ملاصدرا اراده الهی را در هر دو مقام ذات و فعل می‌پذیرد، ولی در تحلیل مفهومی «اراده ذاتی» آن را به مفاهیم سایر صفات ذاتی (مانند علم، حب) فرو می‌کاهد. این رویکرد، که می‌توان آن را «رویکرد فروکاهشی» نامید، کمابیش مورد قبول بسیاری از حکیمان طرفدار حکمت متعالی قرار گرفته است. با این حال، علامه طباطبایی، هر چند اراده را از صفات کمالی وجودی می‌داند ارجاع معنایی اراده ذاتی را به معانی دیگر صفات نمی‌پذیرد و بر اساس تبیینی که در نحوه انتزاع صفات فعلی ارائه می‌کند در برخی آثار خود به ویژه در تفسیر المیزان به نفی اراده ذاتی (به عنوان صفتی که از استقلال مفهومی برخوردار است) تمایل یافته است. در این مقاله، ضمن تحلیل رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه نقد علامه طباطبایی بر این رویکرد بررسی می‌شود. نتیجه نهایی بحث این است که نقد علامه این رویکرد را با چالشی اساسی روبه رو ساخته است.

واژگان کلیدی: واجب الوجود، اراده، صفت ذات، صفت فعل، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

saeedi@modares.ac.ir
alirezahaghighi3000@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

مقدمه

عموم فیلسوفان و متکلمان مسلمان در اینکه خداوند واجد صفت «اراده» است اتفاق نظر دارند، اما به رغم این اتفاق نظر اولیه، دربارهٔ اینکه اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل، اختلاف نظر وجود دارد. همچنین با این مسئله روبه‌رو هستیم که در صورت پذیرفتن ارادهٔ ذاتی حق تعالی چه معنایی باید برای آن در نظر گرفت و نسبت این معنا با معانی سایر صفات ذاتی چیست.

جمعی از متکلمان ارادهٔ حق تعالی را به معنای سلبی تفسیر کرده، بر این باورند که معنای ارادهٔ حق تعالی آن است که او در افعال خویش مغلوب و مقهور نیست و تحت تأثیر چیزی قرار نمی‌گیرد و از کسی و چیزی استکراه ندارد (رازی، ص ۱۳۱). جماعتی دیگر بیان داشته‌اند ارادهٔ حق عبارت از علم خدای متعال به مصلحتی است که در فعل است و این علم داعی بر ایجاد فعل است (حلی، ص ۲۵). گروه سوم از متکلمان بر این عقیده‌اند که ارادهٔ حق تعالی چیزی جز داعی و انگیزهٔ او نیست و از این رو حقیقتی زائد بر ذات او ندارد چرا که در غیر این صورت، تسلسل یا تعدد قدما لازم می‌آید (همان، ص ۲۸۸).

در میان فیلسوفان مسلمان نیز اختلافاتی به چشم می‌خورد. ابن‌سینا در مکتوبات خویش به تفصیل در باب اثبات عینیت علم و ارادهٔ حق تعالی سخن به میان آورده و در حل بسیاری از مسائل فلسفی و مابعدالطبیعی خویش از آن بهره جسته است، اما او تنها به اثبات عینیت خارجی علم و اراده بسنده نکرده، بلکه در آثار مهم فلسفی خویش، علم و ارادهٔ الهی را از جهت مفهوم نیز عین هم دانسته است. بیان ابن‌سینا در کتاب *مبدأ و معاد* چنین است:

فإذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا أن العلم الذی له، هو بعینه الارادة التي له (ص ۲۱).

او همین مطلب را در کتاب *شفا* نیز ذکر می‌کند:

فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الارادة التي له (ص ۳۶۷).

نظیر این بیان را در کتاب *تعلیقات* این گونه می‌آورد:

ارادته لیس لها داع کإرادتنا، فإن ارادته علمه لکن باعتبار و اعتبار (ص ۱۰۳).

بدین ترتیب، طبق بیان ابن سینا علم و اراده حق تعالی نه تنها به لحاظ وجودی، بلکه به لحاظ مفهومی نیز عین هم است.

سهروردی همچنان که ادله بسیاری بر نفی صفات زاید بر ذات حق عرضه می‌دارد، اراده را به مثابه صفتی زاید بر ذات حق تعالی انکار می‌کند:

عالمانی که به حقیقت دست یافته‌اند، معتقدند که حق تعالی چیزی را بر اساس اراده (زاید بر ذات) ایجاد نمی‌کند، زیرا اراده تنها زمانی تحقق می‌یابد که مرید، یکی از دو جانب را بر دیگری ترجیح دهد، اما فعل غنی مطلق برتر از آن است که به واسطه اراده زاید بر ذات باشد، چون قابل تصور نیست که غنی مطلق، وابسته به چیزی باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید که غنی مطلق در حصول آن امری که برای او اولویت انجام دارد، محتاج باشد و بدیهی است که در صورت احتیاج و فقر، دیگر غنی مطلق نخواهد بود که این خلاف فرض است (سبزواری، ص ۲۶۳-۲۶۲).

با توجه به اختلافاتی که به گوشه‌ای از آن اشاره شد، پرسش‌های مهمی در باب اراده الهی قابل طرح است. برخی از این پرسش‌ها جنبه وجودشناختی دارند از جمله اینکه: آیا اراده الهی صفت ذات است یا صفت فعل؟ و برخی دیگر از خصلت مفهوم‌شناختی برخوردارند نظیر اینکه: اگر اراده را صفت ذاتی دانستیم آیا می‌توانیم برای آن مفهوم مستقلی به ازای مفاهیم سایر صفات در نظر بگیریم یا آنکه می‌باید مفهوم آن را به نحوی به مفهوم سایر صفات فروکاست. ملاصدرا در پاسخ به پرسش‌های یادشده، پس از آنکه با دلایل متعددی اصل ثبوت صفت اراده را برای حق تعالی اثبات می‌کند، اراده الهی را در هر دو مقام ذات و فعل می‌پذیرد. وی در ادامه و در مقام تحلیل مفهوم‌شناختی اراده الهی معنای اراده ذاتی الهی را به معنای دیگر صفات خداوند از جمله علم یا حب ارجاع می‌دهد. می‌توان رویکرد اخیر ملاصدرا در ارجاع معنایی اراده ذاتی به معنای دیگر صفات الهی «رویکرد فروگاهی (ارجاعی)» نامید. به نظر می‌رسد که این رویکرد، که پیش از ملاصدرا ابن سینا آن را به طور مطلق (و در مورد همه صفات ذاتی الهی) پذیرفته بود^۱ تا حد زیادی مورد قبول تابعان ملاصدرا و فیلسوفان طرفدار حکمت متعالیه قرار گرفت (هر چند اختلافاتی در تعیین مرجع معنایی صفت اراده ذاتی بین آنان به چشم می‌خورد). با این حال، همان گونه که خواهیم دید علامه طباطبایی به شدت با آنچه ما آن را «رویکرد فروگاهی» نامیدیم مخالف

می‌ورزد و در این مخالفت تا آنجا پیش می‌رود که اساساً اراده ذاتی خداوند را به عنوان یک صفت مفهوماً مستقل نمی‌پذیرد.

در ادامه، ابتدا مروری بر ادله ملاصدرا بر اثبات اراده الهی و تفکیک میان اراده ذاتی و اراده فعلی خداوند خواهیم داشت و سپس رویکرد فروکاهشی را در عبارات او و دیگر حکیمان متعالیه بازخواهیم جست.

اثبات صفت اراده الهی در حکمت متعالیه

صدرالمതأللهین در گام نخست به اثبات صفت اراده برای حق تعالی می‌پردازد. وی در این راه با بهره‌گیری از اصول ویژه فلسفه خود براهین گوناگونی را ارائه می‌کند که در اینجا مروری بر این براهین خواهیم داشت:

الف. **برهان صدیقین:** می‌دانیم که در نظر ملاصدرا محکم‌ترین و روشن‌ترین برهان برای اثبات خداوند، برهانی است که با تأمل در حقیقت هستی، بر وجود خداوند استدلال شود. این برهان شایسته آن است که «صدیقین» نامیده شود. از مزایای برهان صدیقین در نظر صدرا آن است که می‌توان از طریق آن پس از اثبات ذات واجب، بر صفات وی و سپس بر یکایک افعال حق تعالی استدلال نمود (صدرالمتأللهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۳). بر این اساس برهان صدیقین توانایی آن را دارد که برهانی بر تمام صفات کمالی حق از جمله صفت اراده قلمداد گردد:

... و با این برهان [برهان صدیقین] علم واجب تعالی به ذات خویش و ماسوی ثابت می‌گردد، همچنان که حیات واجب ثابت می‌شود، زیرا علم چیزی جز وجود نیست و نیز قدرت و اراده حق تعالی ثابت می‌شود، چون آن دو تابع حیات و علم‌اند؛ ... پس او علیم، قدیر، مرید، حی، قیوم و دراک و فعال است (همان، ص ۲۵-۲۴).

ب. **قاعده بسیط الحقیقه:** از دیگر راه‌های اثبات صفت اراده الهی، بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه» است. مفاد کلی این قاعده آن است که: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام» (همان، ص ۱۱۰)، یعنی بسیط الحقیقه (موجودی که از همه اقسام ترکیب منزّه است) همه اشیاست بدین معنا که همه کمالات وجودی ماسوی را داراست و در عین حال از همه حیثیات عدمی و نقایص آنها مبرا است. صدرا همچنین معتقد است که تنها مصداق بسیط الحقیقه، ذات واجب الوجود است (همانجا)؛ البته در جای خود توضیح داده می‌-

شود که حمل همه اشیا (در عبارت «کل الاشياء») بر بسیط الحقیقه از گونه حمل «رقیقه بر حقیقه» است:

اگر چیزی بسیط محض شد، همه حقایق هستی را به عنوان وجود کامل داراست و در عین حال هیچ یک از اشیا به عنوان حمل شایع بر او حمل نمی‌شود و نیز فاقد هیچ کمالی نیست و دیگر کمالات، رقایق آن حقیقت‌اند که از او نشأت گرفته و به نام فیض از او صادر شده- اند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، ص ۴۳۳).

با این بیان، صفت اراده الهی طی مقدمات ذیل قابل اثبات خواهد بود:

مقدمه اول: در حکمت متعالیه تمام صفات کمالی تابع وجودند و به تبع تشکیک در وجود، مشکک‌اند، یعنی همان گونه که برخی موجودات فقیر و بعضی ذاتاً غنی‌اند، صفات کمال وجودی نیز این چنین‌اند و در تمام مراتب وجود به تناسب همان مرتبه حضور را دارند. صدرا پس از آنکه قاعده بسیط الحقیقه را به تفصیل بحث و بررسی می‌کند، این مقدمه را این گونه بیان می‌دارد:

همان گونه که وجود، حقیقت واحدی است که در همه موجودات به طور متفاوت و به طور تشکیک از جهت نقص و کمال جاری است، صفات حقیقی نیز مانند اراده و علم و قدرت و ... عین وجود بوده و در همه موجودات ساری و جاری است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۷).

مقدمه دوم: تطبیق قاعده «بسیط الحقیقه» بر ذات حق تعالی مستلزم آن است که واجب الوجود واجد همه کمالات و مراتب وجود باشد و هیچ کمال وجودی از حیطة هستی بی‌نهایت او خارج نباشد، چون فرض فقدان برخی کمالات، مستلزم ترکب ذات الهی از جهات وجودی و عدمی خواهد بود که با بساطت محض آن سازگار نیست.

از دو مقدمه فوق نتیجه گرفته می‌شود: ذات الهی متصف به همه صفات کمالی از جمله صفت اراده در مقام ذات است؛ زیرا اراده از امور وجودی بوده و با توجه به آنکه هیچ امر کمالی و وجودی از ذات حق قابل سلب نیست (چون لازمه اش ترکیب از وجدان و فقدان است)، پس ذات حق متصف به صفت اراده می‌گردد.

ج. قاعده «واجب بالذات، واجب از جمیع جهات است»: یکی از اصول مهم دیگری که بر پایه آن، صفت اراده و به طور کلی سایر صفات کمالی حق تعالی در مقام ذات اثبات می‌گردد، اصل «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات» می‌باشد. ملاصدرا بر

اساس اصالت وجود و بیان این مطلب که بازگشت هر نوع صفت کمالی به وجود است و نه به عدم و یا ماهیت، کلیه اوصاف خداوند را از عوارض موجود بما هو موجود برمی شمارد. ملاصدرا در یک بیان کلی اظهار می دارد هرگاه وجود به نحو وجوب و ضرورت برای موجودی تحقق داشته باشد، عوارض آن موجود نیز به نحو ضرورت و وجوب برای آن موجود، محقق خواهد بود. از سوی دیگر، وی بر اساس براهین متعدد به اثبات می رساند که تنها وجود ذات حق تعالی به نحو وجوب و ضرورت بالذات بوده و وجود دیگر موجودات به نحو وجوب و ضرورت بالغیر می باشد. در نتیجه، عوارض موجود نیز که همان اوصاف کمالی همچون علم و قدرت و اراده و ... می باشند، به نحو وجوب و ضرورت بالذات برای ذات حق ثابت و عین ذات واجب اند. همچنان که اگر ذات واجب، فاقد اوصاف کمالی به نحو وجوب و ضرورت بالذات باشد، مستلزم آن است که ذات واجب در اتصاف به صفات کمالی، نیازمند به غیر باشد و این دارای مفاسد بسیار است، چرا که نیازمندی در هر صفتی از اوصاف کمال، موجب امکان و ترکیب در ذات است. بدین جهت است که ملاصدرا در یک بیان کلی می گوید:

هر یک از افراد وجود و کمالات وجود و کمالات موجود از آن جهت که موجود است، باید به مرتبه ای که وجودش قائم به ذات و علمش قائم به ذات و اراده اش قائم به ذات باشد، ختم شود. این قاعده در همه صفات کمال جاری است و ضروری است که همه اینها واجب الوجود و متحد به یک وجود باشند؛ چون تعدد واجب محال است (همان، ج ۱، ص ۱۳۵).

و در خصوص صفت اراده الهی بیان می دارد:

وقتی که خداوند سبحان انجام دهنده هر چیزی است که می خواهد باشد، اراده اش مانند ذات او واجب الوجود خواهد بود؛ زیرا که اراده او عین ذات یکتای اوست و در مباحث قبل به اثبات رسیده است موجودی که ذاتاً واجب الوجود باشد، از همه جهات واجب الوجود خواهد بود؛ بنابراین اراده در خداوند به معنای قصد ایجاد هستی نیست و اساساً اراده در خداوند به معنای قصد نیست. در نتیجه اراده به نحو وجوب برای ذات حق قابل اثبات خواهد بود (همان، ج ۶، ص ۳۱۷).

تفاوت راه سوم از دو راه پیشین آن است که در این راه، نه تنها صفت اراده برای ذات الهی اثبات می‌شود، بلکه بر ضرورت و وجوب آن نیز تأکید می‌شود؛ چرا که نتیجه آشکار این استدلال آن است که خداوند بالضروره متصف به صفت کمال اراده است.

اثبات اراده الهی در دو مقام ذات و فعل

گفتیم که یک مسئله مهم در باب صفت اراده الهی تعیین این مطلب است که آیا صفت ذات است یا صفت فعل. ملاصدرا به تبع استاد خویش میرداماد (ص ۳۲۷-۳۲۶) اراده الهی را در هر دو مقام یعنی هم مقام ذات و هم مقام فعل متصور می‌داند (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۲).

در این دیدگاه، معنای اراده ذاتی معنای مصدری است که همان احداث و ایجاد است و این معنی، قدیم و عین ذات واجب می‌باشد و اراده در مقام فعل به معنای «حاصل مصدری» است که همان فعل حادث متجدد است و آن آخرین مراتب اراده خداوند است که بعینه با ذوات موجودات متحصل بالفعل متحد است. به دیگر سخن، اراده به معنای مرادیت، عین ممکنات خارجی و حادث است و این همان اراده فعلی خداوند می‌باشد و اراده به معنای مریدیت، عین ذات واجب بوده و قدیم است و این همان اراده ذاتی پروردگار است (همان، ص ۳۵۳).^۲

تحلیل مفهومی اراده ذاتی و ارجاع آن به سایر صفات

پیشتر ذکر کردیم که ملاصدرا در بیان معنا یا مفهوم اراده الهی به مثابه یک صفت ذاتی رویکرد فروگاشی اتخاذ می‌کند. در دید ملاصدرا معنای اراده ذاتی الهی می‌باید در سایه معنای علم الهی تفسیر گردد. وی این دیدگاه را به حکما نسبت می‌دهد:

.... و اما اراده خداوند از نظر حکما عبارت است از علم او به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل؛ پس این علم از جهت اینکه در ایجاد کامل‌ترین و برترین نظام، کافی است و مرجح طرف وجود بر عدمش می‌باشد، اراده است و علم در ما نیز هنگامی که متأكد می‌شود وقوت می‌یابد، سبب وجود خارجی می‌شود؛ مانند کسی که روی دیوار باریکی در حرکت است و هرگاه توهم سقوط غلبه یابد، سبب سقوط او می‌گردد... پس اینکه علم ازلی سبب وجود کائنات گردد، بعید نیست (همان، ج ۴، ص ۱۱۴).

در جای دیگری می‌آورد:

معنای مرید بودن خداوند حق تبارک و تعالی این است که او ذاتش را تعقل می‌کند و نظام خیر را در کلیت و جامعیت آن به گونه‌ای که از ذاتش سرچشمه می‌گیرد تعقل می‌کند و اینکه این نظام، چه نوع نظامی است [را نیز تعقل می‌کند] و این نظام ضرورتاً موجود و [از ذات واجبی] مستفیض می‌شود پس علم مبدأ به فیضان اشیا از او و اینکه [این فیضان] با ذاتش منافات ندارد، همان اراده حق تعالی و رضایتش به آن می‌باشد و این همان معنایی از اراده است که از نقص و امکان میراست (همان، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۷).

همچنین وی در کتاب *المبدأ و المعاد* چنین اظهار می‌دارد:

اراده در واجب تعالی - به جهت میرا بودنش از کثرت و نقص و به دلیل تام بودن و فوق تام بودنش - عین داعی است و آن نفس علم ذاتی اوست به نظام خیر فی نفسه که مقتضی خیر فی نفسه است؛ زیرا حق تعالی عالم است به ذات خویش که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است، پس مبهج به ذات خود خواهد بود به شدیدترین انحاء ابتهاج و هر که به چیزی مبهج باشد، مبهج خواهد بود به جمیع آنچه از آن صادر می‌گردد، از آن جهت که از آن صادر گردیده است (ص ۱۶۰).

و در جای دیگر می‌نویسد:

..... از آنچه گفتیم روشن و واضح می‌گردد که علم و اراده خداوند، بیانگر امر واحد است، بدون اینکه علم و اراده در ذات و اعتبار با یکدیگر تغایر داشته باشند، پس اراده حق تعالی همان علم او به نظام اتم جهان است (*سفار*، ج ۶، ص ۳۳۳).

ملاصدرا در برخی نوشته‌هایش اراده را با محبت الهی نیز هم معنا می‌داند و می‌نویسد:

«اراده و محبت (مانند علم) در حق تعالی به یک معناست و آن در واجب تعالی عین ذاتش است و بعینه عین داعی است (همان، ص ۳۴۱-۳۴۰).

رویکرد فروگاهشی در شارحان حکمت متعالیه

رویکرد فروگاهشی در معناشناسی صفت اراده کمابیش مورد قبول فیلسوفان حکمت متعالیه قرار گرفت. ملاهادی سبزواری، با وجود آنکه با اثبات اراده در دو مقام ذات و فعل با ملاصدرا هم رأی است، لیکن اراده ذاتی الهی را به ابتهاج ذاتی حق تفسیر می‌کند:

به نظر من این گونه باید جمع کرد که خداوند دو اراده دارد: یکی ابتهاج ذات به ذات در مرتبه ذات و دیگری محبت افعالی در مقام فیض مقدس و وجود منبسط و به همین معنا در روایت اشاره شده است: «ان الله خلق الاشياء بالمشیة و المشیة بنفسها». (همان، ص ۳۵۳).

ملا عبدالله زنوزی در *اللمعات الالهیه* تلاش کرده است تعریف دقیق و جامعی از اراده که شامل همه موجودات مرید گردد، بیان دارد:

اراده همان علم فاعل به وجه خیر و حُسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا و محبوبیت است به شیوه‌ای که مترتب شود بر آن، وجود آن فعل در اعیان یا اذهان (ص ۳۸۲).

همچنین می‌گوید:

اراده همان ابتهاج به شیء و حب آن و رضای به آن شیء و نیز ادراک خیریت و ملامت آن است؛ خواه مبتهَج، عین مبتهَج و محب عین محبوب و راضی عین مرضی باشد یا متغایر در ذات و متمایز در وجود باشد و خواه اینکه محبوبیت و مرضیت بالذات باشد یا بالعرض و خواه یقینی و حقیقی باشد یا خیالی و ظنی (ص ۳۹۳).

با توجه به اینکه زنوزی در صدد تعریف معنای عام اراده - به نحوی که شامل اراده الهی نیز گردد - است، ملاحظه می‌شود که وی نیز مفهوم اراده ذاتی را به علم، ابتهاج، محبت و رضای الهی ارجاع داده است.

امام خمینی ضمن پذیرش اراده ذاتی الهی^۳ در برخی آثار خود نظریه فیلسوفانی را که اراده حق را به علم ذاتی حق ارجاع داده‌اند، رد می‌کند و آن را ناشی از بی‌توجهی به تمایز حیثیات می‌داند:

بدان که بسیاری از فلاسفه و اکابر برای اهمال بعضی حیثیات، برخی از اسماء و صفات را به برخی دیگر ارجاع داده‌اند، چنان که معروف و مسلم بین آنها آن است که اراده حق تعالی عبارت است از علم به صلاح و نظام اتم و نظیر اختلاف در باب سمع و بصر و علم و ارجاع هر یک به دیگری و این مطلب خلاف تحقیق و از اهمال حیثیات است (چهل حدیث، ص ۶۱۳-۶۱۲).

با این حال، وی در آثار دیگر خود رویکردی فروگاششی برگزیده و معنای اراده ذاتی را همان رضای حق تعالی به افاضه خیرات می‌داند:

افاضه خیرات منافاتی با ذات جواد مطلق ندارد، بلکه لازمه ذات او اختیار افاضه خیرات است و معنای اراده حق تعالی همین است که افاضه خیرات بر حسب ذات، مورد رضایت حق تعالی است (طلب و اراده، ص ۳۰).

و در جای دیگری می‌نویسد:

بدان که محبت الهی علت ظهور وجود است و نسبتی است مخصوص میان رب الارباب و مربوبین و این نسبت باعث اظهار وجود است که از طرف پروردگار عالمیان به گونه تأثیر و افاضه است و از طرف مربوبین تحت تربیت او به گونه استفاضه و تأثر است و این نسبت به حسب نشئه‌ها و موجوداتی که پذیرای این نسبت هستند، مختلف است. پس حسب ذاتی حضرت حق تعالی تعلق بر آن یافت که در حضرت اسماء و عالم غیب و شهادت، ظهور یابد. چنان که فرمود: من گنجی بودم پنهان، پس دوست داشتم که شناخته شوم، از این رو خلق را آفریدم تا شناخته شوم. پس حسب ذاتی است که منشأ ظهور است (مصباح‌الهدایه، ص ۲۳۵).^۴

آنچه تاکنون بیان گردید، این نکته را روشن می‌کند که غالب حکمای متأخر، اولاً اراده را به مثابه یکی از صفات ذاتی پذیرفته و ثانیاً مفهوم آن را به مفاهیم صفات دیگر ارجاع داده‌اند؛ منتهی گاه معنای اراده ذاتی به علم حق تعالی به نظام احسن وجود و گاه به دیگر صفات از جمله حب، رضا و ابتهاج ذاتی ارجاع می‌شود. این ارجاع به معنای نفی استقلال مفهومی اراده ذاتی است. همان‌گونه که خواهیم دید علامه طباطبایی با این رویکرد فروگاششی مخالفت ورزیده است.

تحلیل علامه از شیوه انتزاع مفهوم اراده

علامه طباطبایی پس از آنکه به ذکر معنای اراده در انسان می‌پردازد و آن را کیف نفسانی‌ای می‌داند که از وضعیت واسطه میان علم جازم و فعل خارجی، انتزاع می‌گردد و متفاوت از شوق یا علم در انسان است، بیان می‌دارد اگر معنای اراده در انسان را از شوائب نقص و ویژگی‌های امکانی مبرا سازیم و آن را به خدا نسبت دهیم، بر علم خداوند انطباق پیدا نمی‌کند، زیرا به هر طریق که اراده از شوائب نقص تجرید گردد، باز معنای خویش را از دست

نمی‌دهد. بنابراین، چنین معنایی از اراده قابل انطباق بر علم ذاتی خداوند نیست. طبق بیان علامه آنچه که ملاصدرا و دیگر حکمای الهی در بیان اراده ذاتی گفته‌اند، حقیقت دارد و استدلال آنان نیز حق است، اما آنچه براهین اثبات می‌کند صرفاً آن است که ماسوی الله مستند به قدرت الهی هستند که مبدئیت مطلق خداوند برای خیر و علم او به نظام خیر است و اما اینکه «علم به نظام خیر و اصلح» را اراده بنامیم یا مفهوم اراده را پس از تجرید، بر «علم به نظام اصلح» که عین ذات است، تطبیق کنیم کار درستی نیست. بر این اساس، در نظر علامه، آنچه آنان بیان کرده‌اند، از نظر معنا صحیح است، ولی از نظر اطلاق لفظ اراده و انطباق مفهوم مجرد شده اراده بر صفت علم، دشوار است (صدرالمتألهین، سفر، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۵).

وی همچنین در تعلیقات خود بر کتاب بحارالانوار، آنجا که علامه مجلسی می‌گوید که متکلمان اراده الهی را علم خداوند به خیر و نفع و آنچه اصلح است می‌دانند، این نکته را می‌افزاید که معنای مذکور بیانگر تصویر متکلمان از اراده ذاتی است اما آنچه در روایات آمده، اراده فعلی خداوند است که همان وجود خارجی مخلوقات است (مجلسی، ص ۱۳۷).

از نظر علامه منشأ انتزاع وصف اراده، دو چیز می‌تواند باشد:

۱. از نفس فعلی انتزاع شود که در خارج تحقق یافته است و در این صورت، فاعل مرید اراده می‌کند و این اراده تحقق مراد را ایجاد می‌نماید و سپس متعلق اراده وجوب یافته، ایجاد می‌شود و آن گاه وجود پیدا می‌کند.^۵

۲. از حضور علت تامه فعل انتزاع شود که هرگاه فاعل اسباب فعل را به تمام و کمال جمع نمود، فعل ایجاد می‌گردد، چنان که هنگامی که فاعل را در حال فراهم کردن اسباب فعل به قصد انجام آن فعل مشاهده می‌کنیم، می‌گوییم: اراده فاعل بر انجام آن تعلق گرفته است (نهایة الحکمة، ص ۳۶۴-۳۶۲).

بر این اساس، به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود: یکی بدین لحاظ که فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام یک عامل بیرونی، بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خدا را در نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم وجود و از اینکه وجود امکانی مأخوذ از غیر است، مفهوم ایجاد و از اینکه شیء تا واجب نگردد ایجاد

نمی‌شود، مفهوم وجوب و از اینکه وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، ایجاب را انتزاع می‌کند و چون این ایجاب از روی اختیار و رضایت است و نه اجبار و الزام، مفهوم اراده از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند، آن گاه آن را ایجاب می‌کند، سپس وجوب می‌یابد، آن گاه ایجاد می‌شود، سپس موجود می‌گردد و دیگری بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح اینکه اراده نزد ما جزء اخیر علت تامه است و لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین یکی از لوازم اراده حضور علت تامه و تحقق آن است و می‌توان با توجه به همین ملازمه، وصف اراده را انتزاع نمود (همان، ترجمه و شرح شیروانی، ص ۳۰۲).

نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی

علامه طباطبایی در تعلیقات خویش بر *اسفار صراحتاً* با ارجاع مفهومی اراده الهی به علم الهی مخالفت می‌ورزد:

توضیح دادیم که استناد صنع و ایجاد به علم به نظام خیر، صحیح است و گریزی از آن نیست، اما انطباق مفهوم اراده به تنهایی بر این علم ذاتی ممنوع است (صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۱۷).

علامه می‌پذیرد که فاعل مختار از جنس حیوان، فعلی را انجام نمی‌دهد مگر آنکه به مصلحت فعل آگاه و اراده، به معنای کیف نفسانی داشته باشد و با این نکته نیز موافق است که واجب تعالی فعلی انجام نمی‌دهد مگر آنکه به مصلحت آن فعل علم داشته باشد؛ لیکن اتحاد مفهومی علم را با اراده ذاتی نمی‌پذیرد. وی 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 به معنای صدق بر علم به خیر بودن فعل، از جمله تعاریفی که برای اراده می‌توان برشمرد، نیست 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 شبیه‌تر است (نهایة الحکمة، ص ۳۶۳-۳۶۲).^۶

علامه طباطبایی ارجاع معنای اراده الهی به حب الهی را نیز خالی از اشکال ندانسته و بر این باور است که معنایی که ما از واژه «محبت» درمی‌یابیم متفاوت از مفهوم اراده است، زیرا حب نوعی تعلق وجودی و کشش و جذبۀ خاص است که بین علت مکمل (کمال بخش) و معلول مستکمل برقرار است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۱۰).

سازگاری بیان علامه با آیات و روایات

علامه طباطبایی در المیزان توضیحات روشنگری در باب اراده الهی، به مثابه یکی از صفات فعل، می‌آورد. در یک نگاه «اراده خداوند نسبت به هر چیزی عبارت از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه است (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۰)». اراده در این معنا تقریباً مترادف با مشیت الهی است:

اراده و مشیت تقریباً مترادف با یکدیگرند و آن عبارت است از آنکه خداوند اسبابی به وجود آورد که اسباب به طور ضروری، علت به وجود آمدن یک موجود باشد، پس مقصود از اینکه فلان شیء مورد اراده خداست، این است که خدا اسباب موجود شدن آن چیز را کامل و تمام کرده و آن شیء به طور قطع به وجود خواهد آمد و آنچه به طور مستقیم مورد اراده خداست، خود علیت و سببیت است؛ یعنی نظام علیت و سببیتی که دست اندرکار است، فی نفسه مورد اراده خداست و بر همین اساس است که در حدیث آمده است: «خلق الله الاشياء بالمشية و المشية بنفسها» یعنی خداوند اشیا را به مشیت و اراده آفرید و مشیت را به خودی خود (همان، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

به نظر علامه، اراده، قضا و حکم در خداوند یک معنا دارد و برخی آیات قرآنی نیز از این واقعیت پرده برمی‌دارد؛ مانند آیه «اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» (بقره/۱۱۷)، «هنگامی که حق تعالی کاری را حکم (اراده) کرد، فقط می‌گوید باش و آن موجود می‌شود». این آیه، در نظر علامه، دلالت می‌کند بر اینکه:

اراده از صفات فعل است و خارج از ذات حق است و از مقام فعل او انتزاع می‌شود و چون اراده و قضا در خداوند یکی است و بر حسب اعتبار بر قول و امر مقدم است، پس خدای سبحان چیزی را اراده می‌کند و قضائش را می‌رساند و سپس به آن امر می‌کند و می‌گوید باش و می‌باشد (همان، ج ۱۴، ص ۱۰۷).

در نظر علامه طباطبایی، روایات فراوان به جا مانده از ائمه اطهار و معصومان (علیهم السلام) نیز دلالتی محکم دارند بر اینکه اراده الهی صفتی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود. او در رسائل توحیدیه می‌نویسد:

روایات در حادث بودن اراده بسیار است و اخبار در مورد اینکه اراده از صفات فعل است، مستفیض و یا متواتر است (رسائل توحیدیه، ص ۹۶-۹۵)^۷ و در تعلیقات خود بر بحارالانوار به علامه مجلسی خرده می‌گیرد که چرا وی با وجود اینکه روایات بر اتحاد اراده (فعلی) الهی با نفس معلومات خارجی دارند، بر تفسیر اراده الهی به «علم به صلاح و خیر» اصرار می‌ورزد (مجلسی، ص ۱۴۴). در نظر علامه طباطبایی احادیث با همه کثرت بر این معنا تأکید دارند که اراده و کلام الهی از اسماء افعال‌اند و نیز بر این مطلب تأکید می‌ورزند که از اسماء ذات نیستند. البته این روایات امکان بازگرداندن اراده و کلام را به صفات ذات نفی نمی‌کنند؛ چنان که ملاصدرا اهتمام زیاد ورزیده تا این دو را به صفات ذات برگرداند، ولی در نظر علامه، چنین ارجاعی نهایتاً به این معنا خواهد بود که این صفات فعل دارای مبدء کمالی در ذات بسیط الهی هستند که در این صورت چنین ارجاعی اختصاص به این دو صفت ندارد، بلکه شامل همه صفات فعلی می‌شود (رسائل توحیدیه، ص ۹۷).

علامه با توجه به نظر کسانی که مفاد روایات را بر اراده فعلی حمل می‌کردند، این حمل را برای حل مشکل تعارض ظاهری میان روایات و قول به اراده ذاتی مفید می‌شمارد، ولی با این حال بر این مشکل پای می‌فشرد که حمل معنای اراده ذاتی بر علم به نظام خیر صحیح نیست و معنای «اراده» حتی بعد از تجرید از نواقص مناسبتی با معنای علم ندارد هر چند در خارج نوعی ملازمت میان این دو وجود دارد (سفار، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۲).

در ارزیابی دیدگاه علامه می‌توان گفت که این دیدگاه پشتوانه محکمی در فهم شهودی ما از معنای اراده دارد و تحلیل علامه از شیوه تسری مفهوم اراده از ممکنات به حق تعالی نشان می‌دهد که در فرایند این تسری، هر چند لازم است که معنای اراده از نواقص امکانی تجرید گردد، اما این تجرید به هیچ وجه چنان تحولی معنایی ایجاد نمی‌کند که بتوان اراده را به معنای علم، حب، رضا یا دیگر صفات گرفت.

نتیجه‌گیری

عموم فیلسوفان متعالیه، به پیروی از صدرا، اراده الهی را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل پذیرفته‌اند و در تحلیل مفهوم شناختی از اراده ذاتی، آن را به مفاهیم سایر صفات ذاتی همچون علم، رضا یا حب بازگردانده‌اند. در این میان، علامه طباطبایی با این رویکرد فروکاهشی مخالفت ورزیده است. او با ارائه تحلیلی دقیق از معنای اراده در مورد ممکنات معتقد است که با تجرید این معنا از نواقص امکانی می‌توان آن را بر خداوند اطلاق کرد، ولی این معنا تنها با مقام فعل مناسب داشته و اطلاق آن بر ذات، به نحوی که بخواهد استقلال معنایی خود را حفظ کند، دشوار است. بنابراین، اگر قرار است اراده الهی به معنایی متمایز از معانی سایر صفات در نظر گرفته شود صرفاً می‌توان آن را به عنوان یک صفت انتزاعی در نظر گرفت. به نظر می‌رسد که چون تحلیل علامه با ارتکازات زبانی و معناشناختی ما از «اراده» هماهنگ است، چالشی اساسی فراروی رویکرد فروکاهشی می‌نهد که چه بسا به نفی اراده ذاتی منجر شود. این نتیجه به ویژه با مفاد آیات و روایات هماهنگ است.

توضیحات

۱. ابن‌سینا مفاهیم صفات را آنگاه که بر ذات الهی اطلاق می‌شوند یکسان می‌داند و به نوعی عینیت مفهومی نیز قائل است: «پس روشن شد که مفهوم حیات و علم و قدرت و جود و اراده آنگاه که واجب الوجود حمل می‌شوند واحد است (مبدأ و معاد، ص ۲۱). البته شیخ بلافاصله گوشزد می‌کند که این عینیت یا وحدت مفهومی مختص به مواردی است که این اوصاف بر ذات الهی اطلاق شوند، اما اگر به صورت مطلق در نظر گرفته شوند، یعنی مفهوم «علم» یا «قدرت» به صورت مطلق، مفاهیم صفات مختلف‌اند: «و اما حیات به صورت مطلق و علم به صورت مطلق و اراده به صورت مطلق مفهوم واحدی ندارند (همانجا). ملاصدرا با این حکم کلی مخالف است و در جایی از اسفار بدون آنکه از شیخ نام برد می‌گوید: «بدان که بسیاری از عاقلان اهل دقت گمان برده‌اند که معنای عینیت صفات الهی با ذات خداوند این است که معانی و مفاهیم صفات با هم متفاوت نیست بلکه تمام آنها به معنای واحدی بازمی‌گردد و این گمان باطلی است (صدرالمآلهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۴۵).

۲. امام خمینی نیز پس از آنکه بیان می‌کند خداوند دارای دو اراده است: اراده قدیم که همان اراده ذاتیه است و اراده حادث که همان اراده فعلیه است؛ در تبیین سخن ملاصدرا، آیات و روایات ناظر بر فعلی بودن صفت اراده الهی را به مقام فعل ارجاع می‌دهد (طلب و اراده، ص ۲۴) و در تفسیر دعای سحر می‌نویسد: «اینکه در روایات اراده از صفات فعل دانسته شده است منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد؛ زیرا پاسخ ائمه معصومین بستگی به پرسش پرسش‌کنندگان داشته است. در مورد علم و قدرت معمولاً مردم این دو را از صفات ذات می‌دانند، به همین جهت در پاسخ، اینها از صفات ذات دانسته شده است و اما در مورد اراده چنین نیست؛ زیرا تصور و درک ذاتی بودن اراده برای مردم مشکل بوده است و لذا در روایات هم، اراده به عنوان صفت فعل مطرح شده است (شرح دعای سحر، ص ۱۸۲).

۳. امام خمینی (ره) در اثبات اراده در مقام ذات می‌نویسد: «جناب حق تعالی اجل از آن است که ذات او خالی از اراده باشد؛ اراده‌ای که از صفات کمالی موجود در بُعد وجودی اوست و خدای تعالی اجل از آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد، زیرا لازمه این، آن است که ذات او مرکب باشد و نیز چیزی کامل‌تر از او تصور گردد که بطلان چنین امری بالبداهه است (طلب و اراده، ص ۲۸).

۴. سید جلال‌الدین آشتیانی در پاورقی رسائل فلسفی ملاصدرا، اراده پروردگار را به علم و حب الهی به نظام اتم ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: «اراده به معنای وسیع کلمه ساری و جاری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنای همان ابتهاج به ذات و حب به خود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای به ذات مستجمع جمیع کمالات است (ص ۱۲۹)». استاد مصباح یزدی نیز در تفکیک اراده ذاتی و فعلی و ارجاع مفهومی اراده ذاتی به صفت حب می‌نویسد: «خداوند دو اراده دارد: یکی اراده در مقام ذات که صفتی ذاتی و ازلی است و به معنای حب ذاتی پروردگار به ذات و آثار ذات خویش؛ از آن جهت که رشحه‌ای از خیرند، می‌باشد و دیگر اراده در مقام فعل که صفتی حادث و متجدد است

و به معنای احداث و ایجاد از روی علم و اختیار و رضاست و اثبات صفت اراده در این مقام، منافی اثبات صفت اراده در مقام ذات نیست» (ص ۴۵۵).

۵. بدیهی است که ترتیب میان این مراتب صرفاً بر پایه تحلیل عقلی است و به حسب خارج تقدم و تأخری نیست.

۶. استاد جوادی آملی هر چند تعریف جامعی از اراده ذاتی پروردگار ارائه نمی‌دهد، اما رأی موافق با دیدگاه علامه طباطبایی اتخاذ کرده است و ارجاع اراده را به علم حق تعالی نادرست می‌داند: «مفهوم علم حضور شیئی برای شیئی است و بعد از تجرید از نقایص، مفهوم خود را از دست نمی‌دهد، بلکه به معنای همان کاشفیت می‌ماند؛ اراده ذاتی اگر بعد از تجرید نقایص به معنای علم برگردد و مفهوم خود را از دست بدهد، وصف جدای از صفت علم نخواهد بود؛ زیرا اگر یک وصف ذاتی جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت باشد به نام اراده، باید مفهوم خود را بعد از تصفیه از هر نقصی حفظ کرده باشد و در مفهوم دیگر هضم نشود. پس اگر مفهوم اراده ذاتی واجب تعالی همان علم به نظام اصلح باشد، وصف علی حده نیست» (سرچشمه اندیشه، ص ۳۵۴).

۷. علامه در تفسیر المیزان و در ذیل آیه شریفه «اذا ارادَ شيئاً ان يقولَ له كن فيكون» (۸۲/۳۰) بعد از نقل چند روایت می‌نویسد: روایاتی که از ائمه اهل بیت (ع) در این باب که اراده خدا از صفات فعل است، به ما رسیده بسیار است به طوری که به حد استفاضه می‌رسد (ج ۱۷، ص ۱۱۹).

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الأعلام اسلامی، ۱۴۰۴ق.

_____، *الشفاء، الاهیات*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

_____، *مبدأ و معاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران،

۱۳۶۳.

جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.

- _____، شرح حکمت متعالیه، بخش ۴-۱، تهران، الزهرا، ۱۳۷۲.
- حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ترجمه محمدعلی حسینی، تهران، دانش پرور، ۱۳۸۰.
- _____، شرح دعای سحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
- _____، شرح دعاى سحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۶ق.
- _____، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- _____، فخرالدین، البراهین فی علم الکلام، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____، ملا عبدالله، اللمعات الالهیه، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- _____، سبزواری، هادی، اسرارالحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)، ۱۰ جلد، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، رسائل فلسفی، با حواشی سید جلال الدین شتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- _____، المبدأ و المعاد، دو جلد، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح شیروانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱، ۱۵، ۱۳، ۱۴، ۱۷ انتشارات مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
- _____، رسائل توحیدیه، تهران، حکمت، ۱۳۶۵.
- _____، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشرالاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- _____، مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، به همراه تعلیقات علامه طباطبایی، ج ۴، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
میرداماد، محمدباقر، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.