


## Divine Will from the Perspective of Şadrā and Ayatollah Misbah Yazdi

Nasereddin Ojaghi  / Assistant Professor, Dept. of Islamic Studies, Zanjan University.

Received: 2022/10/01 - Accepted: 2023/03/09

ojaghi@znu.ac.ir

### Abstract

A significant portion of theology is devoted to the attributes of God, among which "will" is a particularly contentious topic. Key points of debate include the nature of divine will, whether it belongs to the Essence (dhāti) or to His action (fi'li), and whether it can be reduced to "knowledge." The celebrated view among philosophers is that "will" is an essential and eternal attribute, reducible to divine knowledge of the system of good. Mulla Şadrā staunchly advocates and defends this perspective. However, Ayatollah Misbah Yazdi offers a different viewpoint, marked by innovative insights, motivating the author to compare the two thinkers' positions.


Using a descriptive-analytical method and collecting data from relevant sources, this study examines the similarities and differences between the two views. The findings reveal that divine will is not an essential and eternal attribute, nor is it reducible to divine knowledge. Instead, it is an attribute of action abstracted from the position of divine action.

**Keywords:** nature of will, divine will, free will, attributes of God

نوع مقاله: پژوهشی

## اراده‌الهی از دیدگاه صدر المتألهین و آیت‌الله مصباح یزدی

ojaghi@znu.ac.ir

ناصرالدین اوجاچی  / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه زنجان

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸

### چکیده

بخش عمده‌ای از مبحث خداشناسی به صفات الهی اختصاص دارد. یکی از این صفات «اراده» است که بسیار مناقشه‌برانگیز است. چیستی اراده، ذاتی یا فعلی بودن اراده‌الهی و ارجاع آن به صفت «علم» از جمله مسائل مورد مناقشه است. نظر مشهور در میان فلاسفه آن است که «اراده» صفت ذاتی و ازلی است و به علم الهی به نظام خیر برمی‌گردد. صدر المتألهین نیز بر این دیدگاه اصرار دارد و از آن دفاع می‌کند، اما آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه دیگری دارد. در دیدگاه ایشان نوآوری‌هایی دیده می‌شود. این نکته انگیزه‌ای شد تا به دیدگاه این دو متفکر اشاره شود. از این رو در این مقاله با جمع‌آوری مطالب از منابع مرتبط و به روش توصیفی - تحلیلی تفاوت‌ها و تشابه‌های دو دیدگاه بررسی شد. از پژوهش حاضر این نتیجه به دست آمد که اراده‌الهی صفت ذاتی و ازلی نبوده و قابل ارجاع به علم الهی نیست، بلکه صفتی فعلی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** ماهیت اراده، اراده‌الهی، اختیار، صفات خدا.

صفات خدا بخش مهمی از مباحث خداشناسی را به خود اختصاص داده است. خداپوران به تبع متون مقدس، خداوند را واجد برخی صفات می‌دانند و در کنار آن ذات الوهی را از برخی صفات منزه می‌شمارند. «اراده و مشیت» از مواردی است که در آیات و روایات خدای متعال به آن توصیف شده و به تبع آن، متدینان نیز معتقدند: از جمله صفات کمال خداوند صفت «اراده» است. متکلمان و فلاسفه الهی درباره اتصاف خداوند به صفت «اراده» اتفاق نظر دارند. با این حال در مفهوم آن، هستی‌شناسی و کیفیت اتصاف خداوند به آن اختلاف وجود دارد. شاید بتوان گفت: صفت اراده از منظر کلامی و فلسفی از دشوارترین مباحث در بین صفات الهی است. آیا اراده الهی صفت ثبوتی است یا سلبی؟ صفت ذاتی است یا فعلی؟ قدیم است یا حادث؟ زاید بر ذات است یا عین ذات؟ اینها سوالاتی است که پاسخ‌های متفاوتی از سوی متفکران مسلمان به آنها داده شده است. برخی بر این باورند که «اراده» یک صفت سلبی است؛ به معنای اینکه خداوند در افعال خود تحت تأثیر و اجبار عامل دیگری نیست (حلی، بی‌تا، ص ۳۱۴). برخی نیز آن را به معنای اعمال قدرت تفسیر می‌کنند (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹) و برخی آن را حادث دانسته‌اند (اسدآبادی، ۱۹۶۲، ج ۶ ص ۱۳۷). اشاعره بر این باورند که صفت «اراده» قدیم و زاید بر ذات است (جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۸، ص ۸۶). جمعی از معتزله و خواجه نصیرالدین طوسی آن را همان علم به مصلحت فعل می‌دانند (حلی، بی‌تا، ص ۳۱۴).

مشهور بین فلاسفه آن است که «اراده» صفت ذاتی و عین ذات الوهی است. «اراده» به این معنی، همان علم به نظام احسن است. گروه دیگری از فلاسفه هم نظر دیگری دارند از نظر آنها اراده نمی‌تواند عین علم باشد. از این‌رو یا اراده را به حب و ابتهاج برمی‌گردانند و یا بر این باورند که «اراده» صفت فعلی است، نه ذاتی. صدرالمتألهین بر این باور است که اراده الهی صفت ذاتی و عین علم الهی به نظام احسن است. البته با توجه به اینکه در روایات اراده به‌مثابه صفت ازلی نفی شده، وی برای اراده مراتبی قائل است؛ همانند مراتب علم الهی. از این‌رو در برخی مراتب، اراده فعلی است، نه ذاتی.

در مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی بازگشت اراده به علم را نمی‌پذیرد و معتقد است: اراده به‌مثابه صفت ذات همان حب به ذات است و در مقام فعل از نسبت بین خدا و مخلوقات انتزاع می‌شود.

با توجه به اختلافاتی که بین این دو فیلسوف مسلمان وجود دارد، این مقاله درباره دیدگاه‌های این دو اندیشمند و وجوه اختلاف و اشتراک آنها بحث کرده است.

به لحاظ پیشینه خاص درباره بررسی دیدگاه صدرالمتألهین مقالاتی وجود دارد که در بیشتر آنها مقایسه‌ای بین دیدگاه ایشان با دیدگاه علامه طباطبائی صورت گرفته است. این مقالات عبارتند از:

۱. «معناشناسی اراده و مشیت الهی با تکیه بر آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی» (نصر و نبیان، ۱۹۹۲)؛
۲. «مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات» (دولت و ملایری، ۱۳۹۳)؛ این مقاله هرچند دیدگاه علامه را به روایات نزدیک دانسته، با این حال بر این باور است که هر دو دیدگاه با آنچه در روایات آمده اختلاف دارند.

۳. «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» (ملایری و رضوانی، ۱۳۹۴): نویسندگان مقاله با توجه به تقابل بین دیدگاه صدرالمতألهین و مضمون روایات، کوشیده‌اند وجه جمعی بین آنها ارائه کنند.

۴. «چالش ذاتی یا فعلی بودن اراده خدا از دیدگاه امام رضا علیه السلام طبق تفسیر فلسفی ملاصدرا و نقادی نظریه علامه طباطبائی در این زمینه» (احمدی و صیدی، ۱۳۹۸): این مقاله نشان داده که تعارضی بین روایاتی که ظاهر آنها فعلی بودن اراده است، با دیدگاه صدرالمتألهین در ذاتی بودن اراده وجود ندارد، بلکه دیدگاه علامه که اراده را صفت فعلی می‌داند، قابل مناقشه است.

۵. «اراده خدا از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبائی» (منصوری و اله‌باشتی، ۱۴۰۰).

درباره دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در خصوص اراده الهی، پژوهشی صورت نگرفته است.

## ۱. دیدگاه صدرالمتألهین

### ۱-۱. ماهیت اراده در انسان

«اراده» از صفات انسانی است. از این رو قبل از تبیین اراده الهی، لازم است ماهیت اراده در انسان بررسی گردد. «اراده» در انسان گاهی به معنای اعتقاد به منفعت در فعل یا دافع ضرر بودن فعل تفسیر شده است که «داعی» هم نامیده می‌شود. البته این معنا درست نیست؛ زیرا چه بسا انسان علم به منفعت دارد، ولی فعل از او صادر نمی‌شود. از این رو برخی آن را «شوق مؤکد» معنی کرده‌اند؛ شوقی که بعد از علم به منفعت در نفس انسان پدید می‌آید. برخی نیز بر این باورند که شوق نیز نمی‌تواند اراده باشد. از این رو «اجماع عزم» و «تصمیم قاطع» را معنای «اراده» دانسته‌اند.

صدرالمتألهین معتقد است: اراده و ضد آن کراهت، از کیفیات نفسانی‌اند. «اراده» به این معنا، چون وجدانی است و به علم حضوری یافت می‌شود، برای انسان واضح است؛ اما تعریف آن به نحوی که تصور حقیقی آن را به دنبال داشته باشد، دشوار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳). در این مورد اراده همانند سایر امور وجدانی (مثل لذت و درد یا علم) است؛ هر چند علم را در درون خود می‌یابیم، ولی در شناخت ماهیت کلی آن به مشکل برمی‌خوریم. اراده نیز چنین است و تعریف ماهیت کلی آن دشوار.

عامل دشوار بودن درک ماهیت کلی اراده آن است که معمولاً اراده در کنار سایر کیفیات نفسانی (مانند علم و شوق) درک می‌شود. از این رو در درک جزئیات آن و تشخیص آن از امور دیگر، ممکن است اشتباه روی دهد. از این رو تمایز معنای اراده از امور دیگر مشکل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۶).

به هر حال اراده غیر از میل و شهوت است؛ چنان که کراهت غیر از نفرت است؛ به این سبب که گاهی انسان تمایل به خوردن غذای لذیذ مضر دارد، ولی اراده‌ای برای خوردن ندارد. در مقابل، با اینکه تمایل ندارد، ولی اراده برای خوردن داروی مفید دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳).

آن گونه که صدرالمتألهین بیان می‌دارد، از نظر متکلمان مبادی افعال اختیاری عبارت‌اند از: تصور فعل، اعتقاد به سودمندی یا دافع ضرر بودن فعل، شوق، و اجماع عزم که «اراده» نامیده می‌شود و سرانجام قوه محرکه. اما قدمای فلاسفه «اجماع عزم» را جزو مبادی ذکر نکرده و اراده را همان «شوق مؤکد» دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴).

البته خود صدرالمتألهین سخنانش در این زمینه متفاوت است. در جایی به صراحت اراده را همان «شوق مؤکد» دانسته است که در پی تصور شیء ملائم حاصل شده و باعث تحریک اعضا برای انجام کار می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵). در جایی اراده را به «جماع عزم» معنا کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰). در جایی دیگر می نویسد: «اراده» کلمه‌ای است که بر میل، داعی و عزم اطلاق می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹). در اینجا مشخص نیست که آیا هر کدام از اینها به تنهایی «اراده» نامیده می شوند یا هر سه با هم. شاید هم منظور بیان دیدگاه‌های مختلف در باب اراده است، به‌ویژه آنکه در ادامه بیان می کند: اراده غیر از میل و شهوت است. البته این تمام ماجرا نیست. در عبارت دیگری صدرالمتألهین اراده به معنای «جماع عزم» را مخصوص انسان می داند که برخاسته از عقل عملی است و خاطر نشان می کند که در حیوانات تنها شوق مؤکد وجود دارد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴).

در باره اراده در انسان این سؤال مطرح است که آیا اراده در انسان اختیاری است؟ صدرالمتألهین این سؤال را مطرح کرده و پاسخ داده است. به اعتقاد ایشان، اراده اختیاری نیست؛ زیرا در آن صورت باید مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد که در این صورت به تسلسل می انجامد. از این رو همه مبادی فعل اختیاری در انسان، اضطراری هستند، به این صورت که اعتقاد به لذت یا منفعت بدون اختیار در انسان محقق می شود. این اعتقاد شوق را در پی دارد و قوه محرکه هم ضرورتاً تابع شوق است. خود قوه محرکه هم بالضروره برای انسان حاصل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴).

## ۲-۱. اختیار

بحث «اختیار» با اراده پیوند دارد. از این رو مهم است بدانیم فلاسفه و به‌ویژه صدرالمتألهین در این خصوص چه نگاهی دارند. در آثار صدرالمتألهین «اختیار» به چند صورت تعریف شده است:

۱. «اختیار» به معنای علم به فعل و صدور آن از روی اراده و خواست فاعل، بدون اجبار و قهر عامل خارجی؛ صدرالمتألهین در این زمینه می نویسد:

اگر مبدأ تأثیر در چیزی علم و اراده فاعل باشد، چه علم و اراده یکی باشند یا متعدد و چه عین ذات فاعل باشند (همانند خداوند) و چه غیر ذات - چنان که در غیر خدا این گونه است - فاعل مختار است و فعل از او با اراده، علم و رضا صادر شده و در عرف علمی و عرف خاص به این فاعل «غیرمختار» و «مجبور» گفته نمی شود، هر چند صدور فعل از او با اراده و علم، ضروری باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۲).

۲. «اختیار» به معنای آن است که فاعل به صدور فعلی که ملائم با طبع اوست، علم داشته باشد. با این تعریف، اگر فاعل علم نداشته باشد یا فعل متاثر با طبع او باشد (مانند جایی که کسی مجبور به انجام کاری شود) آن فاعل مختار نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۸).

۳. «اختیار» آن است که فعل فاعل تابع علم او به آن فعل باشد. البته صدرالمتألهین این را به منزله تعریف «قدرت» مطرح می کند، ولی در ادامه بیان می دارد که چون فعل خداوند از علم او نشئت می گیرد، پس خداوند فاعل مختار است. از این رو در اینجا این تعریف به مثابه تعریف «اختیار» آورده شد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۳).

۴. اختیار آن است که فاعل اگر خواست فعل را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۵).  
 صدرالمتألهین در جاهای دیگر این را به‌عنوان تعریف «قدرت» آورده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۷).  
 با توجه به تعریف اول و چهارم، باید گفت: داشتن اختیار منوط به وجود اراده و دخالت آن در صدور فعل است. اما بر اساس تعریف دوم و سوم، صرف علم به فعل در مختار بودن فاعل کفایت می‌کند. همچنین بر اساس تعریف سوم و چهارم می‌توان دریافت که صدرالمتألهین تفاوتی بین قدرت و اختیار و قادر و مختار نمی‌بیند.  
 نکته مهم این است که هرچند در تعریف اول و دوم بحثی از اراده به میان نیامده، ولی به نظر می‌رسد صدرالمتألهین قوام فعل اختیاری را به ارادی بودن آن می‌داند.  
 شاهد نخست آنکه همان‌گونه که ملاحظه شد، از نظر ایشان صدور اراده از انسان، چون مسبوق به اراده نیست، پس اختیاری نیست.

شاهد دوم آنکه در بحث انواع فاعل - که خواهد آمد - صدرالمتألهین ذات واجب را فاعل بالعنايه می‌داند که علم او به ذات خود منشأ صدور افعال است. در این صورت، طبق تعریف اول و دوم، این می‌تواند دلیل بر اختیار واجب باشد؛ ولی صدرالمتألهین اصرار دارد که اراده ذاتی را برای واجب تعریف و اثبات کند. گویا از نگاه ایشان، بدون آن واجب دارای اختیار نخواهد بود.

### ۳-۱. اقسام علت فاعلی

یکی از مباحثی که با بحث اراده الهی بی‌ارتباط نیست، بحث «اقسام علت فاعلی» است. تقسیم‌بندی علت فاعلی به این شیوه را اولین بار خود صدرالمتألهین انجام داد و بعد از وی دیگران هم به آن پرداختند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵). صدرالمتألهین در برخی آثار خود، اقسام فاعل را به شش دسته تقسیم می‌کند:

۱. **فاعل بالطبع:** فاعلی که بی‌علم و اختیار، فعل از او صادر می‌شود و فعل او با طبیعت وی ملائمت دارد.
۲. **فاعل بالقسر:** فاعلی که بی‌علم و اختیار فعل از او صادر می‌شود و این فعل برخلاف مقتضای طبیعت اوست.
۳. **فاعل بالجبر:** فاعلی که فعل از او بی‌اختیار صادر می‌شود، در حالی که شأنت اختیار فعل یا عدم آن را دارد.
۴. **فاعل بالقصد:** فاعلی که فعل او با اراده صادر می‌شود و اراده او مسبوق به علم او به غرضی است که از آن فعل دارد و قدرت او بدون در نظر گرفتن انگیزه‌ها و موانع، نسبت به فعل و ترک مساوی است.
۵. **فاعل بالعنايه:** فاعلی که صدور فعل از او تابع علم او به وجه خیر در فعل بر حسب نفس الامر است و علم او به وجه خیر بودن فعل، برای صدور فعل از او کافی است، بدون قصد زاید بر علم و بدون داعی که خارج از ذات فاعل باشد.
۶. **فاعل بالرضا:** فاعلی که علم او به ذاتش که عین ذات او باشد، سبب وجود افعال اوست؛ افعالی که از جهت عین علوم و معلومات او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۴؛ ۱۳۵۴، ص ۱۳۳).

طبیعت‌گرایان (دهریان) خداوند را فاعل بالطبع می‌دانند و متکلمان بر این اعتقادند که خداوند فاعل بالقصد است. ابن‌سینا و مشائیان خداوند را نسبت به افعال خود فاعل بالعنايه و نسبت به صور علمیه حاصل در ذات، فاعل بالرضا می‌دانند. شیخ اشراق بر آن است که خداوند فاعل بالرضا است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۴).

صدرالمتألهین دیدگاه طبیعت‌گرایان و متکلمان را قابل پذیرش نمی‌داند و از بین فاعلیت بالعنایه و بالرضا اعتقاد دارد: حق آن است که خداوند فاعل بالعنایه است؛ زیرا خداوند قبل از وجود موجودات به همه آنها علم دارد و این علم عین ذات اوست. پس علم او به اشیا که عین ذات اوست، منشأ وجود موجودات است. نتیجه آنکه خداوند فاعل بالعنایه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ۱۳۵۴، ص ۱۳۳). وی تأکید می‌کند که خداوند به هر کدام از دو معنی فاعلیت داشته باشد، دارای اختیار است، منتهی «اختیار» به این معنا که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

صدرالمتألهین در یکی دیگر از آثار خود، فاعل را بر هفت قسم می‌داند، بی‌آنکه توضیحی درباره آنها بدهد: بالطبع، بالقسر، بالتسخیر، بالقصد، بالرضا، بالعنایه و بالتجلی. وی تأکید می‌کند که غیر از سه قسم اول، فعل بقیه فاعل‌ها ارادی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰).

همان‌گونه که ملاحظه شد، صدرالمتألهین اراده را تنها در تعریف فاعل بالقصد آورده است. ظاهر این امر آن است که اراده در فعل فاعل‌های دیگر دخالتی ندارد؛ ولی - چنان‌که گذشت - وی فاعل‌های بالرضا و بالعنایه و بالتجلی را همراه بالقصد دارای اراده می‌داند.

#### ۴-۱. اراده الهی

اراده به معنایی که در انسان وجود دارد، به سبب جهات نقص و محدودیت، قابل انتساب به خدای متعال نیست. پس اراده خداوند به چه معناست؟ آیا اراده همانند علم و قدرت و حیات صفتی ذاتی است؟ یا مانند صفاتی همچون خلق و رزق از صفات فعلی به شمار می‌رود؟ فلاسفه بر این باورند که اراده در خداوند ذاتی و ازلی است. این در حالی است که به نظر می‌رسد تصور و تعریف اراده ذاتی به‌مثابه یک مفهوم مستقل، ممکن نیست. از این‌رو اراده در خداوند را به صفات دیگر ارجاع می‌دهند.

مشهور آن است که فلاسفه اراده را به صفت «علم» ارجاع می‌دهند و بر این باورند که علم به نظام احسن همان اراده الهی است. مرحوم نراقی این دیدگاه را درست نمی‌داند و بر این باور است که چنین نسبتی به حکما خلاف واقع است و حکما اراده را به صفت «حب به ذات و ابتهاج» برمی‌گردانند (نراقی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۸۵). با این مقدمه اکنون ببینیم دیدگاه صدرالمتألهین در این باره چیست.

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین دو دیدگاه در این زمینه دارد:

#### ۴-۱-۱. علم به نظام احسن

صدرالمتألهین بر این باور است که اراده الهی همان علم تام و کامل خدا به نظام عالم است و این دیدگاه را به حکما نسبت می‌دهد:

اراده خدا نزد حکما عبارت است از: علم خدا به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل. این علم از آن حیث که برای وجود نظام اتم کافی است و مرجح وجود آن بر عدم آن است، اراده است. علم در ما هم اگر مؤکد گردد سبب وجود خارجی می‌شود؛ مثل کسی که بر بالای دیواری کم‌عرض راه می‌رود. اگر توهم سقوط بر او غلبه کند سبب سقوط او می‌شود. بنابراین علت بودن علم ازلی برای وجود کائنات بعید نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴).

مرید بودن خدا به این معناست که خداوند به ذات خود علم دارد. علم به ذات سبب علم به نظام خیر موجود در عالم و علم به کیفیت این نظام می‌شود. با وجود این، قطعاً چنین نظامی از سوی خدا افزوده می‌شود. چون خداوند بسیط حقیقی است و وجود بسیط حقیقی همه اشیا و وجودی را شامل می‌شود پس افزوده چنین نظامی با ذات واجب منافاتی ندارد. پس علم مبدأ اول به فیضان اشیا از او که منافاتی با ذات او ندارد، اراده و رضای او برای آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۵-۳۱۷).

اراده الهی چون عین ذات خداوند است و خداوند واجب‌الوجود است و در جای خود اثبات شده که واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب است، پس اراده الهی هم باید واجب باشد. چون صدرالمتألهین «قدرت» را به «این شاء فعل و این لم یשא لم یفعل» تفسیر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۷)، با ضروری و ازلی دانستن اراده، مقدم شرطیه اول، یعنی مشیت الهی واجب و ازلی خواهد بود و بنابراین تالی هم ضروری خواهد شد. بنابراین واجب و ضروری بودن اراده این سؤال را پدید می‌آورد که پس خدا باید فاعل موجب باشد، نه مختار؛ زیرا امکان ترک وجود ندارد.

صدرالمتألهین بر این باور است که اعتقاد به اراده ازلی و واجب، باعث نمی‌شود که خداوند غیر مختار و فاعل موجب باشد. از این رو بعد از آنکه بیان می‌کند اگر مبدا تأثیر در چیزی علم و اراده او باشد، آن فاعل مختار است، می‌نویسد:

خداوند به چگونگی نظام خیر در وجود و ضرورت فیضان این نظام از او علم دارد. همچنین علم دارد که این علم او موجب فیضان وجود است، و فیضان خیر و نظام از او منافاتی با ذات فیاض او ندارد، بلکه با آن مناسبت دارد و تابع خیر بودن ذات فیاض او و لازمه جود تام است که همان ذات اوست. پس در این صورت مجعولات الهی مراد او هستند و نظامی که از او صادر می‌شود مرضی ذات الوهی است؛ به این صورت که نفس علم به آنها همان رضای او به آنها و اختیار نمودن آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۳).

## ۲-۴-۱. حب ذات و ابتهاج

همان‌گونه که گذشت، برخی از فلاسفه صفت «اراده» را به «ابتهاج، حب و عشق به ذات» ارجاع داده‌اند. حب به ذات که کمال مطلق است، موجب حب به آثار کمالات می‌شود. برخی نویسندگان به صدرالمتألهین نسبت داده‌اند که ایشان اراده را علاوه بر علم به نظام احسن، به حب به ذات و ابتهاج نیز تأویل کرده است (دولت و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۸). یکی از عباراتی که می‌تواند بر این مطلب دلالت کند چنین است:

معنای اراده در خدا، بودن ذات الهی به نحوی است که به ذاتش علم دارد. همچنین مابعد ذاتش و آنچه را از ذات او صادر می‌شود - که افعال او هستند - تعقل می‌کند؛ افعالی که برترین، حکیمانه‌ترین و متقن‌ترین افعال هستند؛ چون از توابع ذات او هستند. پس آنها را اراده می‌کند و عشق به آنها دارد؛ عشقی که تابع عشق به ذات است... این اراده‌ای است که از هر نقص و عیبی خالی است؛ برای اینکه به علم او به کیفیت نظام خیر در وجود که تابع علم به ذات است و به عشق به ذات برمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹).

## ۵-۱. تفسیر روایات

برخلاف دیدگاه فلاسفه، اراده در روایات امری حادث شمرده شده و حتی تصریح گردیده که غیر از علم است. صدرالمتألهین به این روایات توجه داشته و به تأویل و تفسیر آنها پرداخته است. در اینجا ابتدا چند نمونه از این روایات بیان می‌شود و سپس نحوه توجیه صدرالمتألهین بررسی خواهد شد:



۱. در روایتی امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ. فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُزَلْ مُرِيداً شَائِئِيًّا فَلَيْسَ بِمُؤَخَّدٍ» (صدوق، ۳۹۸ق، ص ۳۳۸)؛ مشیت و اراده از صفات افعال هستند و کسی که بپندارد خدای متعال از ازل مرید و خواهان بوده، موحد نیست.

۲. عاصم بن حمید از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: آیا خدا از ازل مرید بوده است؟ امام فرمودند: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ. لَمْ يُزَلَّ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ مرید همواره همراه با مراد است. خداوند از ازل عالم و قادر بود و سپس اراده کرد.

۳. بکیر بن اعین می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا علم خدا و مشیت او مختلفانند یا متحد؟ امام علیه السلام فرمودند: «الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ. أَلَا تَرَى أَنْكَ تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَا تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا. إِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَقَوْلَكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ، فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَ عَلِمَ اللَّهُ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ علم همان مشیت نیست. مگر نمی‌بینی که می‌گویی: فلان کار را می‌کنم اگر خدا بخواهد و نمی‌گویی: فلان کار خواهیم کرد اگر خدا بداند. پس سخن تو که می‌گویی: ان شاء الله، دلیل آن است که خدا نخواست است. پس اگر بخواهند همان را که خواسته، همان‌گونه که خواسته می‌شود، علم خدا بر مشیت تقدم دارد.

۴. در روایت دیگری صفوان بن یحیی از امام کاظم علیه السلام درباره اراده خدا و اراده مخلوقات سؤال کرد. امام علیه السلام فرمودند: «الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ، وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِإِرَادَتُهُ إِخْدَانُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَرُودُ وَ لَا يَهْمُ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ. فِإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ. يَقُولُ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ، بِأَلْفِظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ اراده در مخلوقات یادکرد درونی و فعلی است که بعد از آن برای آنها پدید می‌آید. اما اراده درباره خدا ایجاد است، نه چیزی غیر آن؛ زیرا در خدا تأمل و تصور و تفکر راه ندارد و این صفات از او نفی می‌شود و اینها صفات مخلوقات هستند. پس اراده خدا فعل است، نه غیر آن.

۵. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «فَالَّذِي يَعْلَمُ النَّاسَ أَنَّ الْمُرِيدَ غَيْرَ الْإِرَادَةِ وَ أَنَّ الْمُرِيدَ قَبْلَ الْإِرَادَةِ وَ أَنَّ الْفَاعِلَ قَبْلَ الْمَفْعُولِ وَ هَذَا بِيَطْلُ قَوْلِكُمْ؛ أَنَّ الْإِرَادَةَ وَ الْمُرِيدَ شَيْءٌ وَاحِدٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۶)؛ آنچه مردم می‌دانند این است که مرید غیر از اراده است و مرید قبل از اراده است و فاعل قبل از مفعول است. پس سخن شما که اراده و مرید یکی هستند، باطل است.

صدرالمتألهین حادث شمرده شدن اراده در این روایات را این‌گونه توجیه می‌کند که «اراده» دو معنای متفاوت دارد: یکی در برابر کراهت است و بعد از حصول داعی برای ترجیح فعل یا ترک در ما ایجاد می‌شود. این از صفات نفسانی است و اطلاق آن بر خدا جایز نیست. اما معنای دوم اراده، ذات الهی است، به اعتبار اینکه اشیا به واسطه علم خدا به نظام خیر، از او صادر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۲). این معنا از اراده برای مردم عادی قابل درک نیست. آنها «اراده» به معنای اول را می‌فهمند که انتساب آن به خدا موجب می‌شود که خدا محل حوادث باشد. از این رو امام علیه السلام برای احتراز از این امر، اراده را از صفات افعال و صفات اضافی (مثل خالقیت و رازقیت) قرار می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴).

در توجیه دیگری صدرالمতألهین بیان می‌کند که منظور از اراده، غیر ذاتی و حادث یا مریدیت است، به معنای نسبتی که بین ذات الهی و اشیا هست. به این معنا «اراده» همان ایجاد شیء است؛ یا مرادیت است که در این صورت منظور از آن وجود شیء است؛ همانند علم حادث تفصیلی خدا که به معنای اضافی، یعنی عالمیت به ایجاد حادث برمی‌گردد و به معنای معلومیت به وجود شیء برمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۶).

## ۲. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

در ادامه، به بیان دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی اشاره می‌شود. در ضمن بررسی دیدگاه ایشان، مقایسه بین دو دیدگاه و تفاوت‌ها و تشابه‌ها نیز بیان خواهد شد.

### ۱-۲. معانی و ماهیت اراده

آیت‌الله مصباح یزدی برای «اراده» سه معنا ذکر کرده است:

#### ۱-۱-۲. حب و رضا

اراده گاهی به معنای «حب و رضا» (دوست داشتن و خشنودی) به کار می‌رود. اراده به این معنا در انسان، کیف نفسانی است و ضد آن کراهت است؛ همچنان که در آیه «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» (انفال: ۶۷) این معنا مراد است.

#### ۲-۱-۲. اراده تشریحی

گاهی منظور از اراده طلب تشریحی است که به آن «اراده تشریحی» می‌گویند. این نوع اراده در اوامر و نواهی نمود می‌یابد.

#### ۳-۱-۲. اجماع عزم (تصمیم گرفتن)

اراده گاهی به معنای «اجماع عزم» به کار می‌رود که در افعال بدنی موجب حرکت عضلات می‌شود. این معنای از اراده محل نزاع و معرکه آراء است، برخلاف دیگران که اراده به این معنا را در برابر کراهت قرار می‌دادند. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است: این معنا از اراده ضدی ندارد. اگر هم با تسامح بخوایم ضدی برای آن در نظر بگیریم حالت دودلی و تردید می‌تواند ضد این نوع اراده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۵).

به نظر می‌رسد معنای اول قابل مناقشه است. «حب» همان گونه که در متن هم آمده، به معنای «دوست داشتن» است. اما «اراده» به معنای «خواستن» است؛ چنان که برخی از فلاسفه نیز به این موضوع تصریح کرده‌اند؛ مانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۳)، عبدالرحمان جامی (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵) و صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵).

در آیه محل استناد نیز همه مترجمان «اراده» را به معنای «خواستن» ترجمه کرده‌اند. از این رو در ترجمه آیه آمده است: «شما [ای یاران پیامبر] متاع ناچیز و ناپایدار دنیا را می‌خواهید و خدا [برای شما] آخرت را می‌خواهد».

یک تفاوت بین روش صدرالمتألهین و آیت‌الله مصباح یزدی این است که آیت‌الله مصباح یزدی در مباحث خود، از جمله در این بحث ابتدا به مفهوم‌شناسی واژه محل بحث می‌پردازد و کاربردهای گوناگون آن در زبان را توضیح می‌دهد. فایده این کار آن است که مانع افتادن در ورطه مغالطه و خلط بین معانی مختلف می‌شود.

ملاحظه شد که صدرالمتألهین «اراده» را به معنای «شوق مؤکد» و «اجماع عزم» دانست و کراهت را به‌مثابه ضد اراده برشمرد. آیت‌الله مصباح یزدی با بیان سه معنا و کاربردی که کلمه «اراده» دارد، کراهت را مقابل اراده به معنای حب و دوست داشتن می‌داند، نه در برابر اجماع عزم. از منظر ایشان، اجماع عزم مقابلی ندارد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه با واقعیت تطبیق دارد. همگان قبول دارند که «اراده» به عنوان منشأ صدور فعل از انسان است. اگر کراهت در برابر اراده باشد در این صورت کراهت باید منشأ عدم صدور فعل باشد، در حالی که این‌گونه نیست. منشأ عدم صدور فعل عدم اراده است، نه وجود کراهت. بر همین اساس، گاهی انسان کاری را انجام نمی‌دهد، در حالی که نه‌تنها کراهت ندارد، بلکه شوق هم دارد.

هم صدرالمتألهین و هم آیت‌الله مصباح یزدی راه شناخت ماهیت اراده را تأمل در حالات نفس می‌دانند و از این طریق تفاوت آن را با اموری مثل میل و شهوت و شوق مطرح می‌کنند. با این حال، به نتایج کاملاً متفاوت می‌رسند. صدرالمتألهین معتقد است: اراده از مقوله کیف نفسانی است، ولی آیت‌الله مصباح یزدی بر این باور است که اراده درواقع فعل نفس است و نفس انسانی نسبت به آن فاعلیت بالتجلی دارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۱ و ۴۵۳). این یکی از نوآوری‌های مهم در این بحث به شمار می‌رود و می‌تواند نتایج متفاوتی را در بحث «اراده الهی» رقم بزند.

صدرالمتألهین اراده را اختیاری نمی‌دانست و بر این باور بود که اراده در انسان به صورت اضطراری پدید می‌آید؛ زیرا اگر اراده هم ارادی باشد لازمه آن تسلسل محال است. ولی با اعتقاد به فعل بودن اراده که به صورت تجلی از نفس صادر می‌شود، اشکالی در اختیاری بودن اراده به وجود نخواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۱). اراده یک فعل اختیاری است، بی‌آنکه مسبوق به اراده باشد:

به نظر می‌رسد اراده فعل اختیاری است که به نوعی از تجلی، از نفس صادر می‌شود، با این توضیح که فعل اختیاری اختصاص به موردی ندارد که مسبوق به اراده باشد... ملاک اختیاری بودن فعل آن است که با رضایت فاعل و بدون نیروی اجبارکننده صادر شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۱).

## ۲-۲. اختیار در اصطلاح

برای «اختیار» در عرف و اصطلاح، چهار کاربرد می‌توان برشمرد:

**معنای اول:** اختیار در برابر جبر محض، به این معنی که فاعل دارای علم بی‌آنکه مقهور عامل دیگری باشد، کاری را بر اساس خواست خود انجام دهد.

**معنای دوم:** این کاربرد اختیار در جایی است که فاعلی دو نوع گرایش متضاد دارد و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. این معنا مساوی با «انتخاب و گزینش» است.

**معنای سوم:** این معنا در جایی است که فاعل بر اساس گرایش درونی خود کاری را انجام دهد و هیچ‌گونه فشار بیرونی از سوی شخص دیگری بر او وارد نشود. این معنای اختیار در مقابل اکراه است.

**معنای چهارم:** فاعل کاری را که انجام می‌دهد به سبب محدودیت امکانات و شرایط و در تنگنا واقع شدن نباشد. این معنا در مقابل «اضطرار» به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۶).

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی هر کار ارادی دو مشخصه دارد:

مشخصه اول آن است که همهٔ افعال اختیاری همراه با علم فاعل به آن صورت می‌گیرند.

مشخصه دوم اینکه در همهٔ کارهای اختیاری، فاعل نسبت به فعل، محبت، رضایت، میل و کشش دارد. حتی خوردن داروی بدمزه مرضی انسان است؛ زیرا سلامتی جز از این راه حاصل نمی‌شود و انسان به سلامتی خود علاقه دارد. از این نظر به خوردن دارو میل پیدا می‌کند؛ میلی که بر کراهت از مزهٔ بد غالب می‌شود. البته محبت و خواستن کار به اختلاف انواع فاعل، تفاوت می‌کند. مفهوم «محبت» جامع‌ترین مفهومی است که شامل همهٔ موارد می‌شود و ملاک آن درک ملائمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به «مطلوبیت» تعبیر کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۳).

با توجه به این نکات، آیت‌الله مصباح یزدی می‌نویسد:

بنابراین، می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملائم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد. نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری، واجد همهٔ کمالات خودش می‌باشد و محبت وی به فعل، از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست، تعلق می‌گیرد؛ مانند مجردات تام؛ و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و به‌دست آوردن آن انجام می‌دهد؛ مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملائم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند، انجام می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۴).

با توجه به رابطه‌ای که بحث «اختیار» با بحث «اقسام علت فاعلی» دارد، دیدگاه این دو اندیشمند دربارهٔ اختیار بعد از بیان علت فاعلی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و همراه با آن مقایسه خواهد شد.

### ۳-۲. اقسام علت فاعلی

در بیان دیدگاه‌های صدرالمآلهین، با اقسام علت فاعلی و تعریف آنها آشنا شدیم. آیت‌الله مصباح یزدی علت فاعلی را به هشت قسم تقسیم می‌کند که عبارتند از: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالقصد، فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعنايه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۳). با توجه به اینکه تعریف این فاعل‌ها - غیر از فاعل بالتسخیر و فاعل بالتجلی - بیان شد، برای پرهیز از تکرار، از بیان تعاریفی که آیت‌الله مصباح یزدی مطرح کرده است، صرف‌نظر شد و به جای آن برخی توضیحات ایشان دربارهٔ علت‌های فاعلی را بررسی می‌کنیم. در ضمن این بحث‌ها، با تعریف «فاعل بالتسخیر» و «فاعل بالتجلی» هم آشنا می‌شویم.

آیت‌الله مصباح یزدی توضیح می‌دهد که فلاسفهٔ پیشین در جهان دو نوع فعل و تأثیر می‌شناختند: یکی فعل ارادی که حیوانات با آگاهی و ارادهٔ خودشان انجام می‌دهند و دیگری تأثیری که اجسام فاقد شعور و اراده دارند و همواره یکنواخت است. اما فلاسفهٔ اسلامی ابتدا فاعل ارادی را به دو قسم تقسیم کردند: یکی فاعل بالقصد و دیگری فاعل بالعنايه. اشراقیان با دقت بیشتر، فاعل دیگری را اثبات کردند به نام «فاعل بالرضا». در نهایت، صدرالمآلهین نوع دیگری از فاعل را اثبات کرد به نام «فاعل بالتجلی» که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و

عین علم اجمالی به ذات خویش است. با لحاظ اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر مؤثرند و فاعل بعید کار را به وسیله فاعل قریب انجام می‌دهد، فلاسفه اسلامی نوع دیگری از فاعلیت را به نام «فاعلیت بالتسخیر» اثبات کردند که با انواعی از فاعلیت‌ها قابل جمع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۱-۹۲).

در آثار صدرالمتألهین - تا جایی که بررسی شد - عنوان مستقلی برای بحث از «اختیار» و تعریف آن اختصاص نیافته، بلکه در ذیل عناوینی مثل قدرت، اراده و انواع علت فاعلی مطالبی در این زمینه آمده است. ولی آیت‌الله مصباح یزدی عنوان مستقلی برای تعریف «اختیار» و ویژگی‌های آن اختصاص داده است. به هر حال شباهت‌های ظاهری بین دو دیدگاه وجود دارد. معنای اول که در دیدگاه صدرالمتألهین بود با معنای اول در اینجا و همچنین مطالبی که در ذیل مشخصه‌های فعل اختیاری مطرح شد، مشابهت دارد. علاوه بر این، هر دو اندیشمند فاعل‌های بالرضا و بالعنايه و بالتجلی را دارای اراده و اختیار می‌دانند.

با وجود این، دقت در مطالب، تفاوت‌های کلی در دو دیدگاه را نشان می‌دهد. همان‌گونه که گذشت، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین لازمه اختیاری بودن فعل را صدور آن از روی اراده می‌داند؛ یعنی تلقی ایجابی از اختیار دارد، در حالی که آیت‌الله مصباح یزدی در برخی کاربردها تلقی سلبی از اختیار دارد. از این منظر، اگر فاعل ذی‌شعور تحت تأثیر قوه قهریه نباشد فعلش اختیاری است و از نظر ایشان این بالاترین مرتبه اختیار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۷).

اثر این اختلاف، در اراده الهی بروز می‌کند. صدرالمتألهین برای نشان دادن مختار بودن خداوند و نفی موجبیّت از او معتقد به وجود اراده ذاتی و ازلی در خداوند می‌شود و آن را عین علم به نظام خیر قرار می‌دهد. ولی آیت‌الله مصباح یزدی بی‌آنکه چنین اراده‌ای را به خدا نسبت دهد ذات الوهی را دارای اختیار می‌داند (هرچند به معنای دیگری اراده ذاتی برای خدا قائل است - که در ادامه خواهد آمد).

به همین‌گونه هر چند هر دو اندیشمند فاعل‌های مذکور را ارادی و دارای اختیار می‌دانند، ولی در مفهوم «اختیار» و اراده‌ای که به آنها نسبت می‌دهند، اختلاف دارند. صدرالمتألهین چون فاعلیت خداوند را به نحو بالعنايه می‌داند، طبعاً همان معنای اختیار و اراده را که درباره خدا قائل است، درباره این فاعل‌ها نیز معتقد است. ولی آیت‌الله مصباح یزدی درباره اختیار و اراده فاعل‌های مذکور معتقد است:

فاعل‌های بالعنايه و بالرضا و بالتجلی را تنها به معنای اول (حب و دوست داشتن) می‌توان دارای اراده دانست؛ زیرا چنین فاعل‌هایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم‌گیری ندارند. همچنین به معنای اول [علم و خواست] و سوم [عدم اکراه] و چهارم [عدم اضطراب] دارای اختیار محسوب می‌شوند؛ زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی‌دهند و تنها به معنای دوم نمی‌توان چنین فاعل‌هایی را دارای اختیار دانست؛ زیرا لازم نیست که از میان انگیزه‌های متضاد، یکی را برگزینند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۷).

#### ۴-۲. اراده الهی

همان‌گونه که گذشت، فلاسفه اراده را به مثابه صفت ذاتی خداوند دانسته، آن را به «علم به نظام خیر» یا «حب به ذات» برمی‌گردانند. اکنون ببینیم دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در این باره چیست. ایشان با توجه به دو معنایی که قبلاً برای اراده بیان کرد، برای اراده الهی نیز دو معنا در نظر می‌گیرد:

## ۱-۴-۲. حب به ذات و به آثار

«اراده» به معنای «حب» به‌منزلهٔ یک صفت ذاتی برای خدا ثابت می‌شود و از این نظر مانند سایر صفات ذاتی است. از این رو به این معنا «اراده» صفتی ازلی، واحد و عین ذات است. در اینجا حب الهی در اصل، به ذات باری تعلق می‌گیرد و به تبع آن، آثار ذات از آن نظر که جلوه‌ای از خیر و کمال الهی هستند، به همین اعتبار «اراده» نامیده می‌شوند.

## ۲-۴-۲. صفت فعلی

«اراده» به معنای «اجماع عزم» و تصمیم‌گیری در انسان، فعل نفس است. از این رو اتصاف آن به‌منزلهٔ یک صفت فعلی به خدا جایز است؛ همانند سایر صفات فعلی. از این رو آیات و روایاتی را که بر حدوث اراده دلالت دارند باید بر این معنا از اراده حمل کرد. نتیجه آنکه ارادهٔ الهی به این معنا صفتی اضافی است که از مقایسهٔ بین افعال الهی و صفات ذاتی او انتزاع می‌شود و به تبع حدوث و کثرت افعال، متصف به حدوث و کثرت می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۳). صدرالمآلهین مانند برخی حکما، اراده را ذاتی می‌دانست و آن را به علم ذاتی به نظام خیر برمی‌گرداند. اشکالی در اینجا مطرح می‌شود: این‌همانی بین علم به نظام خیر و اراده در دو بعد می‌تواند مطرح شود: بعد مفهوم‌شناختی و بعد هستی‌شناختی. به لحاظ مفهومی روشن است که «اراده» غیر از «علم» است. اما به لحاظ هستی‌شناختی عینیت ارادهٔ ذاتی با علم الهی اختصاص به این دو صفت ندارد، بلکه همهٔ صفات ذاتی خداوند عین ذات الهی و عین یکدیگر هستند (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۸۰). از این روست که علامه طباطبائی یکی دانستن اراده با علم را به نام‌گذاری شبیه‌تر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۸). آیت‌الله مصباح یزدی نیز به همین شیوه استدلال می‌کند که علم حیثیت کشف دارد، در حالی که الفاظی مانند شوق، رضا، حب و امثال اینها متضمن معنای میل، کشش و جذب به سوی مطلوب هستند. از این نظر ارجاع ارادهٔ الهی به علم درست نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۲).

اکنون که اثبات شد ارجاع ارادهٔ ذاتی به علم به نظام خیر درست نیست، آیا ارجاع آن به حب به ذات درست است؟ قبلاً در بحث معنای «اراده» بیان شد که «اراده» و «حب» دو معنای متفاوت دارند. «اراده» به معنای «خواستن» است و «حب» به معنای «دوست داشتن». با وجود این، همان اشکالی که در ارجاع اراده به علم هست، در اینجا نیز وجود دارد. اگر هم بپذیریم که «اراده» به معنای «دوست داشتن» هم استعمال می‌شود در آن صورت ارجاعی صورت نگرفته، بلکه دربارهٔ یک صفت دو تعبیر متفاوت به کار رفته است. افزون بر این، معنای مزبور از «اراده» خارج از محل نزاع است. با توجه به اینکه معتقدان به ارادهٔ ذاتی، یا آن را به علم ارجاع می‌دهند یا به حب، و هیچ‌کدام از اینها قابل پذیرش نیست، بنابراین اراده را نمی‌توان صفتی ذاتی و ازلی برای خداوند در نظر گرفت. پس اتصاف خداوند به اراده، به صورت صفت فعلی است، با آن بیانی که آیت‌الله مصباح یزدی مطرح کرد.

## ۲-۵. تفسیر روایات

آیت‌الله مصباح یزدی به صورت خاص به تفسیر روایات مربوط به علم الهی نپرداخته است، اما به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان، هم به لحاظ ماهیت اراده و هم صفت فعلی بودن اراده با روایات منطبق است. از نظر صفت فعلی بودن، ملاحظه شد که روایات بر حادث و غیرازلی بودن اراده تأکید داشتند. از این رو فلاسفه، از جمله صدرالمآلهین درصد توجیه روایات برآمدند.

از نظر ماهیت اراده، صدرالمتألهین و دیگران اراده را کیف نفسانی می‌دانستند، ولی آیت‌الله مصباح یزدی آن را فعل نفس برشمرد. در این زمینه هم به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان کاملاً با روایات منطبق است و این نشان می‌دهد که اشتباه فلاسفه قبل مثل صدرالمتألهین در این بوده که اراده را صفت و از مقوله کیف نفسانی تلقی می‌کردند. از این رو هم درخصوص اراده الهی و هم در تفسیر روایات با مشکل مواجه می‌شدند.

از جمله روایاتی که بر فعل بودن اراده دلالت دارد مناظره‌ای بین امام رضا<sup>ع</sup> و سلیمان مروزی است. بخش عمده‌ای از این مناظره در باب اراده الهی است. سلیمان معتقد است: اراده ازلی است و همان‌گونه که خداوند از ازل سمیع و بصیر و قدیر است، مرید هم هست. ولی امام<sup>ع</sup> تأکید دارند که اراده این‌گونه نیست، بلکه اراده فعل است. در قسمتی از این روایت آمده است:

امام به سلیمان فرمودند: «بگو بدانم تو و اصحاب تو وقتی با مردم سخن می‌گویند با الفاظی که می‌فهمند و می‌شناسند سخن می‌گویند یا الفاظی که نمی‌فهمند و نمی‌شناسند؟» سلیمان عرض کرد: بلکه با الفاظی که می‌فهمند و می‌شناسند. امام فرمودند: «آنچه مردم می‌دانند این است که مرید (اراده‌کننده) غیر از اراده است و مرید قبل از اراده است و فاعل قبل از مفعول است و این ابطال می‌کند سخن شما را که اراده و مرید یک چیز هستند» (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۴۶).

این روایت به صراحت اراده را از مقوله فعل می‌شمارد، به‌ویژه که امام نمی‌فرمایند: موصوف قبل از صفت است، بلکه می‌فرمایند: فاعل قبل از مفعول است که نشان می‌دهد اراده فعل مرید است. این کاملاً با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که اراده را در انسان فعل نفس دانست و درباره خدا صفت فعلی، منطبق است. این در حالی است که دیدگاه صدرالمتألهین با این روایات همخوانی ندارد. از این رو ایشان و دیگرانی که دیدگاه ایشان را دارند، مجبورند روایات را تأویل کنند.

## نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین بر این باور است که «اراده» به معنای «شوق مؤکد» یا «جماع عزم» که محل نزاع است، کیف نفسانی بوده و در برابر کراهت قرار دارد. ولی آیت‌الله مصباح یزدی آن را فعل نفس دانسته و از این رو ضدی برای آن قائل نیست. از نظر صدرالمتألهین اراده چون مسبوق به اراده نیست، پس اختیاری نیست؛ ولی آیت‌الله مصباح یزدی مسبوق به اراده بودن را شرط اختیاری بودن نمی‌داند، بلکه مطلوبیت فعل و مقهور نبودن فاعل را برای اختیاری بودن کافی می‌داند. از این رو اراده را که به صورت تجلی از نفس صادر می‌شود، اختیاری می‌داند.

صدرالمتألهین اراده را در خداوند صفت ذاتی می‌داند که بازگشت آن، یا به علم به نظام خیر است یا به حب به ذات. از این رو معتقد است: اراده عین علم به نظام خیر و عین ذات است. آیت‌الله مصباح یزدی ارجاع اراده به علم را قبول ندارد. ایشان برای اراده الهی دو معنا قائل است: یکی حب به ذات و به آثار، و دیگری به‌مثابه صفت فعلی که از مقام فعل انتزاع می‌شود؛ مانند صفات فعلی دیگر. اما از آنچه گذشت، مشخص شد که اراده به هیچ وجه، صفت ذاتی محسوب نمی‌شود، بلکه صرفاً صفت فعلی است. روایات نیز همین معنی را به صراحت بیان کرده‌اند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علّی*. چ دوم. همدان: بی‌نا.
- احمدی، اسماء و صیدی، محمود (۱۳۹۸). چالش ذاتی یا فعلی بودن اراده خدا از دیدگاه امام رضا علیه السلام طبق تفسیر فلسفی ملاصدرا و نقادی نظریه علامه طباطبائی در این زمینه. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۵، ۶۷-۸۴.
- اسدآبادی، عبدالجبار (۱۹۶۲). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدارالمصریه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸). *النرة الفاخره*. قم: انتشارات اسلامی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف (بی‌تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مصطفوی.
- دولت، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۳). مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات. *تحقیقات کلامی*، ۵، ۲۵-۴۰.
- دولت، محمدعلی و ملایری، موسی (۱۳۹۳). مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات. *تحقیقات کلامی*، ۵، ۲۵-۴۰.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹). *آموزش کلام اسلامی*. چ هفتم. قم: کتاب طه.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چ سوم. بیروت: داراحیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*. چ دوم. تهران: اسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). *تعلیقه علی نهایه الحکمه*. قم: در راه حق.
- ملایری، موسی و رضوانی، معصومه (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، ۱۶، ۶۹-۹۰.
- منصوری، آرمن و اله‌بداشتی، علی (۱۴۰۰). اراده خدا از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبائی. *تاریخ فلسفه*، ۲، ۳۵-۴۸.
- نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳ق). *جامع الافکار و ناقد الانظار*. تهران: حکمت.
- نصر، زهره‌سادات و نیبان، پروین (۱۳۹۲). معنانشناسی اراده و مشیت الهی با تکیه بر آراء ملاصدرا و علامه طباطبائی. *معارف عقلی*، ۲۹، ۱۳۷-۱۶۰.