



Analysis of the Divine Will in Islamic Philosophy in Correspondence to the Voluntary Actions of the Human Soul

Ibrāhīm Rustamī,¹ Sayyid 'Abū al-Qāsim Ḥusaynī Zaydī²

1. . Assistant Professor, Department of Islamic Studies (Ma'ārif), Faculty of Medicine, Shiraz University of Medical Sciences, Shahroud, Iran. rostamiebrahim67@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**). Hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Received: July 03, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Human will, Divine will, Voluntary actions, Islamic philosophers.



ABSTRACT

Although the essence of will, as one of the most significant existential perfections of the Almighty (Truth, The), is an established and undeniable fact, there are differences of opinion among Muslim philosophers regarding its nature, how it is attributed, and its characteristics, such as whether it is intrinsic or actual. Some philosophers, by attributing “will” to Divine knowledge, regard it as one of the essential attributes, equating it with the knowledge of the most perfect order (system). In contrast, others, referring to transmitted texts, classify “will” as one of the attributes of the actions of the Almighty. Finally, some believe that the “will” has levels and has both essential and actual levels. In the aḥādīth (Arabic: أَحَادِيث, singular: ḥadīth, meaning traditions and narrations, Arabic: رَوَايَات, romanized: riwayāt), some of the meanings of the “will” have been proven to God and some of its meanings have been denied by the Almighty. The research question is whether a clear and acceptable explanation of the will of the Almighty can be presented by analyzing the voluntary actions of humans, which are among the closest and most significant means of understanding the essence and attributes of God. We have concluded through an analytical approach in response to this question, that some voluntary actions of humans are mediated and indicative of deficiency, and the traditions negating “will” pertain to this type of “will” in relation to God. Conversely, some actions of the soul (self) are unmediated and indicative of perfection. Based on this understanding, we can argue for the intrinsic (essential) will of God as the Divine desire that corresponds to the knowledge of the most perfect order (system), which is the origin of the emanation of the universe. Furthermore, the actual will of God is identical to the objective essence of things, and things, in their very known nature, correspond to the divine intention.

Cite this article: Rustamī, I. & Ḥusaynī Zaydī, A. (2024). Analysis of the Divine Will in Islamic Philosophy in Correspondence to the Voluntary Actions of the Human Soul. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 145-168. DOI: 10.30513/ipd.2024.5345.1454





تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس انسانی

ابراهیم رستمی^۱، سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. rostamiebrahim67@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) Hoseini.zeydi@raza.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اگرچه حقیقت اراده به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کمالات وجودی حق تعالی امری مسلم و انکارناپذیر است، اما در تبیین چپستی، نحوه انصاف و ویژگی‌هایی چون ذاتی یا فعلی بودن آن، میان حکمای مسلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی از حکما با ارجاع اراده به علم الهی، اراده را از صفات ذاتی و همان علم به نظام احسن تلقی کرده‌اند. در مقابل، عده‌ای دیگر، ناظر به متون نقلی، اراده را از صفات فعل حق تعالی به شمار آورده‌اند. در نهایت، گروهی بر این باورند که اراده دارای مراتب است و هر دو مرتبه ذاتی و فعلی را دارا می‌باشد. در روایات نیز برخی از معانی اراده برای خداوند اثبات و برخی از معانی آن از حق تعالی نفی شده است. سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان با تحلیل افعال اختیاری انسان که خود از نزدیک‌ترین و برترین ابواب شناخت ذات و صفات الهی است، تبیین روشن و قابل قبولی از اراده حق تعالی ارائه داد؟ در پاسخ به این سؤال و با روش تحلیلی به این نتیجه رسیده‌ایم که برخی از افعال ارادی انسان، با واسطه و موجب نقص است و روایات نافی اراده، ناظر به نفی این نوع اراده از خداوندند، اما برخی افعال نفس، بدون واسطه و موجب کمال است و بر همین اساس، می‌توان بر اراده ذاتی خداوند به معنای خواستن که متعلق آن، همان علم به نظام احسن که منشأ صدور عالم است، استدلال کرد و اراده فعلی خداوند در مقام فعل عین اشیا است و اشیا در عین معلومیت، مراد حق‌اند.

نوع مقاله: علمی-ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

اراده انسان، اراده خدا، افعال اختیاری، فلاسفه اسلامی.



استناد: رستمی، ابراهیم؛ حسینی زیدی، ابوالقاسم. (۱۴۰۳). تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس

انسانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۱۴۵-۱۶۸. DOI: 10.30513/ipd.2024.5345.1454



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

منشأ همه تلاش‌های فکری و آرمان‌نهایی همه فلاسفه اسلامی شناخت ذات حق تبارک و تعالی و پی بردن به حقیقت وجودی و صفات اوست. شناخت و معرفت به حصر عقلی، یا حصولی و باواسطه است یا حضوری و بی‌واسطه. از آنجا که عقل آدمی از طریق علم حصولی دسترسی مستقیم به ذات اقدس حق ندارد، سیر علمی و فلسفی در خداشناسی و اتصاف صفات به خداوند متعال از طریق اندیشیدن در افعال خداوند یعنی سایر موجودات و استفاده از مفاهیم حصولی منتزع از آنها امکان‌پذیر است. به تصریح قرآن (فصلت/۴)، یکی از راه‌های شناخت اوصاف و آیات الهی، سیر انفسی است. حضرت علی(ع) که مفسر واقعی قرآن است، می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس نفسش را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد» (آمدی، ۱۳۶۰، ص ۵۸۸). از این رو، خودشناسی مقدمه معرفت به خدا و خداشناسی است. خداوند متعال مثل ندارد: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) اما برایش مثل اعلی وجود دارد: «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (روم / ۲۷). با تمسک به روایت فوق از امیرمؤمنان علی(ع)، می‌توان گفت: یکی از مصادیق مَثَلِ اَعْلَى خداوند، نفس انسانی است. تأمل در حقیقت انسان و پی بردن به ابعاد وجودی او، زمینه و مقدمه خداشناسی است، زیرا انسان یگانه مخلوقی است که مظهر و آینه تمام‌نمای وجود حق است و نسبت به سایر موجودات دارای جامعیت وجودی است، به این نحو که هر چه از کمالات وجودی در سایر اشیا هست، در انسان جمع است. از این رو، معرفت به نفس انسانی، از طرق مهم معرفت به حق تعالی است و با شناخت نفس و افعالش می‌توان تا حدودی به شناخت صفات و افعال خداوند متعال دست یافت.

صفت اراده یکی از چالش‌برانگیزترین و دشوارترین مسائل معارف دینی است که در مباحث خداشناسی بحث و بررسی می‌شود و در این باره از نفس انسان استمداد می‌گردد، چه از یک سو، فلاسفه در تحلیل صفت اراده در انسان، آن را شوق مؤکدی می‌دانند که پس از تصور و تصدیق به فعل، حاصل می‌شود و شوق کیف نفسانی زائد بر ذات است. از سوی دیگر، اراده را کمال دانسته‌اند و خداوند را واجد همه کمالات به نحو اعلی و اتم می‌دانند.

با توجه به این مسائل بین فلاسفه و مکاتب مختلف کلامی، اختلاف نظرها و مناقشات درباره اراده شکل گرفته و در برخی مقالات بررسی شده است، مانند مقاله «حقیقت اراده

الهی از منظر حکمت متعالیه» (عمیق؛ فهیمی، ۱۳۹۱) که بیان می‌کند از نظر صدرالمتألهین و پیروان او، اراده از صفات ذات و فعل است و اراده ذاتی همان علم به نظام احسن است. اما علامه طباطبایی، اراده را صفت فعل می‌داند که به معنای ایجاد و احداث است و از مقام فعل انتزاع می‌شود. او سپس به تقسیمات اراده مانند تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی، اجمالی و تفصیلی می‌پردازد. مقاله دیگر «صدرالمتألهین و اراده حق تعالی» است (شیری، ۱۳۸۵) که در آن به ذاتی و فعلی بودن اراده حق تعالی پرداخته شده است و پس از ذکر آرای و اقوال، بیان می‌گردد که به طور کلی، نظریات درباره اراده به سه دسته تقسیم می‌شوند: اراده صفت ذات است؛ اراده صفت فعل است؛ اراده هم صفت ذات و هم صفت فعل است. صدرالمتألهین به نظریه سوم باور دارد. در ادامه، به پاسخ شبهه اراده الهی و اختیار انسان پرداخته شده است. مقاله دیگر «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه» است (اسماعیلی، ۱۳۹۵) که به تبیین دیدگاه معتزله و اشاعره در مورد اراده انسان پرداخته و بیان داشته است که از نظر فلاسفه، اراده انسان همان شوق اکید است، اما نظر مختار نویسنده مقاله این است که اراده جزء مفاهیم منطقی و ماهوی نیست، بلکه از مفاهیم فلسفی است و برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه، منشأ انتزاع اراده شوق اکید نیست. اما در هیچ کدام از این آثار به مقایسه بین اراده الهی و افعال اختیاری نفس انسانی و تبیین اراده در تناظر با اراده انسان پرداخته نشده است. بنابراین، نوآوری پژوهش حاضر این است که ضمن تبیین دیدگاه فلاسفه اسلامی، به صورت خاص به اثبات، تبیین و تعریف اراده ذاتی و فعلی خداوند متعال در تناظر با تحلیل اراده انسان و افعال نفس انسانی پرداخته و این فرضیه را به اثبات رسانده است که افعال نفس انسانی بر دو قسم‌اند: قسم اول افعالی است که از طریق اسباب جسمانی صادر می‌شود و در آن، اراده کیف نفسانی است و فاعلیت نفس فاعلیت بالقصد است. این نوع اراده در حق تعالی راه ندارد. اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند و فاعلیت نفس در این افعال، بالتجلی است و اراده عین ایجاد است و بر همین اساس، می‌توان بر اراده ذاتی الهی استدلال کرد.

به این منظور، ابتدا به ذکر اقوال برخی متکلمان و حکما در مورد اراده انسان و تحلیل اراده انسان پرداخته شده و در گام دوم، پس از بیان آرای فلاسفه در مورد اراده خداوند، با استمداد از کیفیت افعال اختیاری در نفس انسان، به تحلیل اراده خداوند توجه شده و در نهایت، تبیین

روشن و قابل فهم از دو نوع اراده در نفس انسان و انطباق یکی از آنها بر اراده الهی صورت گرفته است.

۱. آرای برخی فلاسفه اسلامی در وجود و ثبوت اراده حق تعالی

با توجه به تحقیقات صورت گرفته باید بیان کرد که هیچ اندیشمند الهی منکر اصل تحقق اراده برای خداوند نیست. این مسئله در فلسفه اسلامی هم مورد توجه حکمای مسلمان قرار گرفته است. ابن سینا بیان می کند که وجود موجودات در عالم هستی بدون اراده از خداوند متعال صادر نشده است: «ولا أيضاً وجود الموجودات عنه علی نحو خالٍ عن الإرادة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳). نیز خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد: «تخصیص بعض الممکنات بالإيجاد فی وقت یدل علی إرادته تعالی» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲).

روشن است که بدون صفت اراده، آفرینش سامان پیدا نمی کند، زیرا نسبت همه ممکنات در ایجادشان به علم و قدرت خداوند یکسان است. بنابراین ایجاد بعضی از ممکنات در زمان خاص یا تحقق برخی ممکنات و عدم تحقق دیگر ممکنات، بدون مرجح مستلزم ترجیح بلا مرجح است. لذا اصل آفرینش و صدور نیازمند مخصّص است و این مخصّص نه علم حق تعالی است و نه قدرت او، زیرا نسبت این دو صفت به همه ممکنات یکسان و مساوی است. پس این مخصّص چیز دیگری است و آن اراده حق تبارک و تعالی است.

صدرالمآلهین در مورد وجود اراده در حق تعالی بیان می کند: هیچ یک از اشیا در ذات و در صفات با خداوند مشابَهت ندارد و برای خداوند همانندی نیست. بنابراین در وجود و کمالات وجودی حق تعالی از علم، قدرت و اراده، همانند و مشابَهتی نیست (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۳۵) و ذات خداوند عین اراده و رضا است (همان، ج ۶، ص ۳۵۱) و علم، قدرت و اراده در تمام موجودات حتی سنگ ها و جمادات جاری و ساری است و اراده در اشیا تابع وجود آنهاست (همان، ج ۶، ص ۳۳۶-۳۳۷).

حکیم سبزواری نیز در باب اراده می نویسد: در حق تعالی ارادت عین ذات و عین علم و داعی است و به وجهی ارادت، شوق، میل، ابتهاج، محبت و عشق، همه یکی است، ولی چون اسماء الله تعالی، توقیفی است، بسیاری از اینها به نحو اسمیت بر او اطلاق نمی شود. حکیم

سبزواری در عدم فرق میان عشق و محبت می‌گوید: نیست فرقی در میان حبّ و عشق شام، در معنی نباشد جز دمشق (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

او در جای دیگر می‌نویسد:

اراده حق تعالی سه مرتبه دارد: اول، اراده حَقَّة حقیقیه و این، ذات اقدس است، و چنان که گذشت عین محبت ذات به ذات است. دوم، اراده حَقَّة ظَلِیه که مقام ظهور ذات است در مجالی و این اراده زائد بر ذات و فعلی است. و سوم، اراده اضافیه است که مفهومی اضافی بوده و این هم امری زائد بر ذات و اعتباری است (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰).

۲. معنای اراده انسان در آثار متکلمان و فلاسفه اسلامی

با این که تحقق اراده در انسان امری بدیهی است، اما فهم چستی و حقیقت آن، پیچیده و تأمل‌برانگیز است. از این رو، متکلمان و فلاسفه در تفسیر و تبیین آن دیدگاه‌های متعددی بیان کرده‌اند. متکلمان اشعری اراده را صفتی تخصیصی دانسته و بیان کرده‌اند که اراده صفت سومی مغایر با علم و قدرت است که این صفت موجب پیدایش یکی از مقدورین می‌گردد: «إنها صفة ثالثة مغایرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصیص أحد المقدورین بالوقوع» (ایجی، بی‌تا، ص ۸۲). اما اغلب متکلمان معتزلی، اراده را همان اعتقاد یا ظن به نفع تفسیر کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۳۷).

در همین راستا حکمای اسلامی در کنار توجه و تبیین اراده الهی، اراده انسان و مراحل تحقق آن را نیز تحلیل نموده‌اند. شیخ‌الرئیس در مورد اراده انسان می‌نویسد: وقتی انسان چیزی را اراده می‌کند، ابتدا آن شیء را به‌عنوان کمال نفس تصور می‌نماید که این تصور ممکن است ظنی یا تخیلی یا علمی باشد و بعد از تصور کردن آن، اگر حکم و تصدیق به نیکو بودن آن فعل یا نافع بودن آن کمال نماید، شوقی در او ایجاد می‌شود و وقتی این شوق مؤکد شد و عزم و جزم قوی گردید، عضلات برای انجام آن فعل به حرکت درمی‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۶).

اگرچه در این مسئله که آیا اراده همان شوق مؤکد است یا مرتبه‌ای جدا از آن دارد، اختلاف نظر وجود دارد، اما با توجه به این تحلیل ابن‌سینا، می‌توان بیان کرد که مراد او از

اراده، همان شوق مؤکد است که در انسان ایجاد می‌شود، زیرا تصور و تصدیق فعل، از سنخ علم است و تحریک عضلات هم در پی اراده و پس از آن به وجود می‌آید. بنابراین اراده همان شوقی است که پس از تصور و تصدیق فعل، در انسان شکل می‌گیرد.

صدرالمآلهین نیز به توضیح اراده در انسان پرداخته و پس از بیان اصول و مقدماتی نوشته است: اراده و کراهت در حیوان و انسان (از آن جهت که حیوان است) کیفیتی نفسانی مانند دیگر کیفیات نفسانی است که درک و دریافت آن مانند سایر امور وجدانی، همچون لذت و درد، آسان است، زیرا حقیقت آنها نزد هر اراده‌کننده‌ای و کراهت‌داری حاضر است، اما علم به چیستی و ماهیت آن دشوار است. خود علم هم این گونه است، زیرا علم به ائیت و وجود علم، برای هر عالمی حاصل است، اما شناخت ماهیت علم، دشوار و مشکل است، چون علم همانند وجود، ماهیت ندارد، بلکه از حیث هویت، عین وجود است (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۴۳۳).

علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه در مورد اراده می‌نویسد:

یتبع الشوق الإرادة وهی وإن كانت لا تعبیر عنها یفید تصور حقیقتها لکن یشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن یرید الفعل وهو عاجز عنه ولا یعلم بعجزه فلا یستطیع الفعل وقد أُراده ثم یتبع الإرادة القوّة العاملة المحركة للعضلات وهو الفعل (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۷۷)؛

اراده در پی شوق می‌آید، اگرچه برای آن تعبیر دقیقی نداریم که بیانگر حقیقتش باشد، اما گاه می‌بینیم کسی را که اراده انجام فعلی دارد، اما از انجام آن ناتوان است و عالم به عجز خود هم نیست، ولی نمی‌تواند آن فعل را انجام دهد. گاهی هم می‌بینیم کسی انجام فعلی را اراده می‌نماید و به دنبال آن، قوای حرکتی برای انجامش به حرکت می‌آیند و فعل را انجام می‌دهد.

از اینجاست که درمی‌یابیم که اراده‌ای داریم که بعد از شوق حاصل می‌شود.

علامه در جای دیگر در تحلیل فعل ارادی انسان می‌نویسد: پس از آن که فاعل دانست که فعلی برای او خیر است، نسبت به آن فعل شوق پیدا می‌کند، زیرا خیر همواره محبوب است، و اگر فاعل فاقد آن خیر باشد، به آن اشتیاق می‌یابد و این شوق کیف نفسانی است که قطعاً با علم سابق مغایرت دارد و در پی شوق، اراده خواهد آمد که این اراده قطعاً غیر از علم

پیشین و غیر از شوق است و با تحقق اراده، عضلات به واسطه قوه عامله به حرکت درمی آیند و فعل حادث می شود (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۳ و ۲۵۹).

۲-۱. تحلیل و بررسی تعریف‌های ارائه شده از اراده انسان

با تأمل در تعاریف متکلمان و فلاسفه در مورد حقیقت و چیستی اراده انسان، می توان بیان کرد که تعریف اشعری‌ها که اراده را صفت تخصیصی غیر از علم و قدرت می دانند (ایبجی، ص ۸۲)، تعریف سلبی است. همچنین تعریف معتزلی‌ها که اراده عین اعتقاد به منفعت و مصلحت است (معتزلی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۱) تعریف صحیحی نیست، زیرا گاه علم به منفعت چیزی وجود دارد، اما مورد اراده واقع نمی شود. حکمایی مانند ابن سینا، صدرالمتهلین و علامه طباطبایی مراحل تحقق اراده در انسان را مورد تحلیل قرار داده و اراده را کیف نفسانی دانسته اند و تعریف مشخصی ارائه نشده است. با تأمل در افعال انسان می توان به این نتیجه دست یافت که افعال اختیاری انسان بر دو گونه اند: قسم اول افعالی است که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می شوند، مانند نوشتن (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰). قسم دوم افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می شوند، مانند صورت‌های ذهنی، یعنی نفس به دلیل خلاقیتی که دارد، آن صور یا افعال را می آفریند (همان، ص ۱۱۱).

با تحلیل قسم اول از افعال نفس، مشخص می شود که ابتدا نفس تحت تأثیر عوامل خارجی و محرک‌های طبیعی، تصویری از یک فعل خاص در آن شکل می گیرد و به دنبال آن، تصدیق به فایده‌ای حاصل می شود، به این نحو که این فعل برای آن فاعل خیر است و چون خیر در همه حال محبوب است، به دنبال آن، شوقی در فاعل برای انجام آن فعل پدید می آید و اگر این شوق به واسطه حکم قوه عاقله یا به دلیل منفعت و لذت قوه شهویه یا برای انزجار قوه غضبیه، شدت و اشتداد پیدا کرد، باعث برانگیختگی قوای عضلات می گردد و اگر مانعی در این میان نباشد، فعل انجام می شود (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). بنابراین پنج مرتبه در سلسله طولی دست به دست هم می دهند تا در مرحله ششم فعل صورت پذیرد:

۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به خیریت فعل؛ ۳. ایجاد شوق در انجام فعل؛ ۴. اشتداد شوق؛ ۵. برانگیخته شدن عضلات؛ ۶. انجام و تحقق فعل. با این بیان، می توان اراده انسان را این گونه

تعریف کرد: «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا، برای تحصیل مراد».

در این‌گونه افعال، میان نفس مجرد و فعل واسطه‌هایی وجود دارد که اراده در این قسم از افعال، مبتنی بر یک‌سری فعل و انفعالاتی است که در درون آدمی شکل می‌گیرد و نفس از عوامل خارجی متأثر و منفعل می‌شود و شوق ایجاد می‌گردد و اراده حاصل می‌شود. در این قسم از افعال، اراده زائد بر ذات است. این نوع اراده در حق تعالی راه ندارد و محتوای احادیث و روایات نیز مؤید این مطلب است (همان، ص ۳۰۱).

۳. معنای اراده خداوند در آثار متکلمان و فلاسفه اسلامی

چنان‌که بیان شد، اراده از نظر اشاعره صفت تخصیصی است، یعنی صفتی است که یکی از دو طرف فعل مقدر و امکانی را تخصیص می‌دهد. از نظر اشعری‌ها این تعریف از اراده، در مورد انسان و خداوند متعال به کار می‌رود، با این تفاوت که اراده در انسان امری حادث، متغیر و متکثر است، اما در خداوند متعال، قدیم، ثابت و واحد است. (ایچی، ص ۱۴۹). از نظر معتزله، اراده حق تعالی همان فعل یا امر یا حکم اوست: «إن إرادة الله تعالى هي فعله أو أمره أو حكمه» (معتزلی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳).

برخی متکلمان شیعی مانند شیخ مفید (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۳) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۸)، معنای اراده خداوند را نفس فعل حق تعالی می‌دانند. اما اغلب فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمآلهین، ملاحادی سبزواری، معنای اراده الهی را همان علم به نظام احسن و عین ذات حق تعالی می‌دانند. در ادامه، به تبیین دیدگاه‌های آنها می‌پردازیم.

۱. ابن سینا: وی در کتاب النجاة در مورد اراده حق تعالی می‌نویسد: «فواجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه، فقد بینا أن العلم الذی له هو بعینه الإرادة التي له» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۶۰۱)، یعنی اراده واجب‌الوجود از نظر ذات و مفهوم، مغایر با علم واجب‌تعالی نیست و بیان کردیم که علم واجب‌تعالی عین اراده اوست.

ابن سینا به واسطه بساطت حق تعالی و نفی هر گونه کثرت از خداوند در مقام عین و خارج، در مقام مفهوم هم قائل به اتحاد مفهومی صفات حق است، به این معنا که مفهوم اراده همان مفهوم علم، قدرت و سایر صفات کمالی است. البته بدیهی است که ابن سینا هرگز

معتقد نیست که اگر مفهوم بما هو مفهوم لحاظ شود، مفهوم علم همان مفهوم اراده یا قدرت و... است، بلکه معتقد است مفهوم با ملاحظه ذات خداوند دربرگیرنده سایر مفاهیم است، یعنی مفهوم علمی که با ملاحظه ذات خداوند از خداوند انتزاع می‌شود. این مفهوم با سایر مفاهیم صفات، اتحاد مفهومی دارد.

او در جای دیگر بیان می‌کند که اراده حق تعالی مانند اراده انسان، قصدی نیست که در ما پدید آمده باشد و امری حادث باشد، بلکه او کل هستی را تعقل می‌کند و علم او به کل هستی از آن جهت که آن را تعیین خارجی می‌دهد، اراده اوست نه چیز دیگر (الهداشتی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

۲. شیخ اشراق: سهوردی در تفسیر معنای اراده می‌نویسد: همه موجودات عالم بر اساس علم حق تعالی موجود شده‌اند و خداوند راضی به فیضان همه موجودات است و این همان معنای اراده است (سهوردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۴۱۵).

۳. صدرالمتألهین: ملاصدرا درباره اراده می‌نویسد: عده‌ای گمان می‌کنند که اراده هر صاحب اراده‌ای به معنای واحد است، همان‌طور که در مورد وجود چنین گمانی دارند، درحالی که این فهم صحیح نیست، بلکه اراده در موجودات تابع وجود آنهاست و همان‌طور که حقیقت وجود به سبب شدت و ضعف، غنی و فقیر، وجوب و امکان، متکثر می‌گردد، حکم اراده و محبت نیز مانند حقیقت وجود است، زیرا اراده رفیق وجود است. بنابراین، آنچه اراده، محبت، عشق یا میل نامیده می‌شود، مانند وجود در جمیع موجودات ساری است.

وی پس از بیان این مقدمات در مورد معنای اراده در خداوند می‌گوید: «الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي» (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۵۵)، یعنی اراده و محبت مانند علم، معنای واحدی دارند. اراده در واجب تعالی عین ذات او و عین داعی است. بنابراین، از نظر ملاصدرا، اراده حق تعالی همان علم به نظام احسن است.

۴. ملاهادی سبزواری: حکیم سبزواری اراده را یکی از صفات ذاتی خداوند متعال و همان علم به نظام خیر می‌داند که عین ذات حق تعالی است (سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴).

۵. سید محمدحسین طباطبایی: علامه طباطبایی در مورد اراده انسان و این که اراده او کیف نفسانی است، با حکمای اسلامی هم‌نظر است، اما در مورد اراده الهی رأی متفاوتی از

سایر فلاسفه اتخاذ نموده است. وی در حاشیه بر اسفار در مورد معنای اراده می‌نویسد: یکی از کیفیات نفسانی انسان که بین علم جازم و فعل، متحقق می‌شود، اراده است. اراده همان قصد است و قصد همان میل نفسانی به سمت انجام فعل. اراده در انسان منطبق بر صفت علم نیست، زیرا اراده بعد از علم و قبل از انجام فعل تحقق پیدا می‌کند، و تجرید معنای اراده از شوائب نقص و عدم و اتصاف خداوند به این صفت، سبب نمی‌شود که ما اراده را در حق تعالی همان علم او بدانیم، زیرا مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۶۸).

او در نه‌ایة الحکمه چنان که ذکر شد، در تحلیل فعل اختیاری انسان می‌نویسد: شوق کیف نفسانی است که قطعاً با علم سابق مغایر است و در پی این شوق، اراده می‌آید که این اراده کیف نفسانی است و غیر از علم سابق و غیر از شوق است و با تحقق اراده، فعل متحقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۹).

علامه طباطبایی در ادامه می‌نویسد: اراده کیف نفسانی است که با علم و شوق مغایر است و در ذات واجب تعالی راه ندارد، زیرا اراده یک ماهیت ممکن است و واجب تعالی از داشتن ماهیت و امکان منزّه است و در جایی که مراد، امری حادث و متغیر باشد، حدوث اراده هم‌زمان با حدوث مراد بوده و قبل از آن موجود نیست و بعد از آن هم باقی نمی‌ماند. در نتیجه، متصف شدن واجب تعالی به اراده، مستلزم تغییر موصوف یعنی ذات واجب است که تغییر ذات واجب تعالی امری محال است (همان). از دید علامه، این که حکما علم واجب تعالی را مصداق اراده دانسته‌اند راهی برای اثبات آن نیست و بیشتر به جعل اصطلاح و نام‌گذاری شبیه است (همان، ج ۲، ص ۲۶۱).

او در نهایت می‌گوید: ما دلیلی بر صدق مفهوم اراده بر علم به نظام احسن نداریم، چه مفهوم اراده نزد ما کیف نفسانی است که مغایر با علم است و اراده مانند سایر صفات فعلی از مقام فعل انتزاع می‌شود، و چگونگی انتزاع آن به دو صورت، ممکن است: یکی از طریق وجود خود فعلی که در خارج تحقق یافته است و دیگری از طریق حضور علت تامه، یعنی با وجود علت تامه که سبب تحقق فعل شده است، می‌توان وصف اراده را انتزاع کرد (همان، ج ۲، ص ۲۶۲).

علت رأی متفاوت علامه در موضوع مورد بحث، روایاتی است که از اراده به عنوان صفت فعل یاد می‌کنند. در ادامه، برخی از این روایات را بررسی می‌کنیم.

الف. «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع): أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمَنِ الْمَخْلُوقِ. قَالَ فَقَالَ: الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الصَّمِيمِ وَمَا يَنْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرَوِي وَلَا يَهْمُ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّه بِلَا كَيْفٍ» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱۶؛ ابن بابویه، ص ۱۴۷؛ مجلسی، ج ۴، ص ۱۳۷)؛ صفوان بن یحیی گوید: به ابی‌الحسن (ع) گفتم: در مورد اراده خدا و خلق به من خبر ده. حضرت فرمود: اراده در خلق همان ضمیر (آهنگ درون) است و آنچه که عیان می‌شود برای آنها بعد از انجام فعل. اما اراده خداوند همان احداث و پدید آوردن فعل است و لاغیر، زیرا خداوند زمینه‌سنجی (تصور) و توجه و تفکر ندارد و این ویژگی‌ها از صفات خلق است و در خداوند وجود ندارد. پس اراده خدا همان فعل اوست و لاغیر. خداوند متعال بگوید باش، پس می‌باشد، بدون استفاده از لفظی و بدون نطق با زبانی، بدون توجه و تفکری، و این آفرینش او چگونگی و مثلی ندارد، همان‌گونه که خود خداوند متعال مثل و کیفی ندارد.

بنابر این روایت، اراده در انسان امری حادث است و متوقف بر تفکر، و پیدایش فعل هم منوط به انجام فعل و انفعالاتی در درون آدمی است. مراد از ضمیر یعنی همان واسطه‌ها و مؤلفه‌هایی که میان نفس و عمل آدمی در افعال اختیاری مانند نوشتن و... وجود دارد. اما اراده خداوند مثل اراده انسان نیاز به تفکر، توجه، فعل و انفعال جسمانی و نفسانی ندارد، بلکه اراده خدا همان فعل اوست و متوقف بر لفظ، نطق، تفکر و... نیست. همان‌گونه که خدا بی‌مثل و نظیر است، صفات و افعال او هم بی‌مثل و نظیر است. در واقع، این روایت اراده خداوند را متفاوت از اراده انسان دانسته و حق تعالی را از نقایص اراده انسانی منزّه نموده است، اما در مقام نفی اراده ذاتی نیست. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مریداً لا بهمة»، یعنی خداوند مرید است بدون این که محتاج به عزم و تصمیم قبل از فعل باشد (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۸).

بنابراین، این نوع اراده که مستلزم تأثر و انفعال، نیاز و حاجت است، اساساً در حق تعالی راه ندارد.

ب. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ قَالَ الرَّضَا (ع): الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» (ابن بابویه، ص ۳۳۸).

از عبارت «فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» می‌توان دریافت که این روایت ناظر به نفی تفکرات اشعری‌مسلمانان است که اولاً قائل به زائد بر ذات بودن صفات و ثانیاً معتقد به قدیم بودن این صفات‌اند، زیرا اگر غیر از ذات خداوند صفتی باشد که این صفت همیشگی و ازلی بوده و مخلوق حق هم نبوده و با خداوند باشد، لازمه‌اش پذیرفتن یک موجود ازلی دیگر در عرض خداوند متعال است، و این با توحید واجب تعالی منافات دارد. لذا به نظر می‌رسد این روایت در نفی تفکر قدیم بودن صفات الهی است، زیرا این که فرد در خداشناسی به اشتباه یک صفت فعلی را ذاتی بداند، سبب خروج از توحید و موحد بودن و وارد جرگه مشرکان و اهل الحاد شدن نخواهد بود، بلکه این فرد در خداشناسی دچار اشتباه و نقص شده است. بنابراین، عبارت «فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» ناظر به نفی شریک و قدیم دانستن موجودی در کنار و عرض حق تعالی است و قابل انطباق بر این تفکر است نه در مورد فردی که در خداشناسی دچار ضعف و اشکال است، چه بسیار کسانی که در مورد خداوند قائل به تشبیه و جسمانی بودن او و امثال آن شده‌اند، اما کسی آنها را غیر موحد نخوانده است.

علامه وجود اراده در ذات حق تعالی به‌عنوان کمال وجودی را قبول دارد، اما تفسیر و اطلاق حکما را نمی‌پذیرد، زیرا حکما اراده را با علم، تفسیر کردند، اما ایشان این انطباق را نمی‌پذیرد و در تعلیقه بر اسفار می‌نویسد: «نعم، قام البرهان علی أنه واجد لكل کمال وجودی، وهذا لا یوجب تخصیص الإرادة من بينها بالذکر فی ضمن الصفات الذاتیه وبالجملة ما ذکره حق من حیث المعنی، وإنما الکلام فی إطلاق لفظ «الإرادة» و انطباق ما جرد من مفهومها علی صفة العلم والبحث كما ترى أشبه باللفظی» (همان، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۶۹).

همچنین می‌نویسد: «وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ هُوَ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ مِنْ أَمْرِ الْإِرَادَةِ الذَّاتِيَّةِ وَأَقَامُوا عَلَيْهِ الْبُرْهَانَ فَهُوَ حَقٌّ... وَأَمَّا تَسْمِيَةُ الْعِلْمِ بِالْخَيْرِ وَالْأَصْلَحِ إِرَادَةً أَوْ انْتِطَابِقَ مَفْهُومِ إِرَادَةٍ بَعْدَ التَّجْرِيدِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْأَصْلَحِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ فَلَا» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۶۸).

نیز در نهایت حکمه می‌نویسد: «ما ذکره فی معنی القدرة یرجع إلى ما أوردناه فی معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار. فما ذكره فی معنی قدرته تعالی حق، وإنما الشأن كل الشأن فی أخذهم علمه تعالی مصداقاً للإرادة ولا سبیل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية». از دید علامه، این که حکما قدرت را چنین می‌شناسانند که «خداوند اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد» و اراده را در تعریف قدرت اخذ کرده‌اند، تعریف حقی است، یعنی ایشان صفت اراده را جزء صفات ذات می‌دانند، اما این که مصداق اراده، علم به نظام احسن باشد، مردود است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۶۱). البته شاید بتوان گفت اگر معنایی غیر از این معنا بتوان برای اراده بیان کرد، علامه منکر وجود چنین اراده‌ای برای حق تعالی نخواهد بود.

پس حقیقت اراده در افعال جسمانی انسان همان کیف نفسانی است که این نوع اراده قابل انطباق بر حضرت حق تبارک و تعالی نیست و علامه اثبات این نوع اراده را برای حق تعالی به شدت منکر است و حتی با تجرید این صفت از نقایص و بازگشت آن به علم حق تعالی هم موافق نیست.

اما با تحلیل اراده انسان در افعال غیرجسمانی می‌توان به صفتی دست یافت که با سلب نقایص و محدودیت‌ها بتوان به خداوند متعال نسبت داد. در ادامه، به تبیین آن می‌پردازیم.

۳-۱. تحلیل و بررسی اراده خداوند با تنظیر به افعال نفسانی

چنان که بیان شد، افعال اختیاری نفس انسانی بر دو گونه‌اند: قسم اول افعالی است که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می‌شوند. در این گونه افعال میان نفس مجرد و فعل، واسطه‌هایی وجود دارد، یعنی نفس تحت تأثیر عوامل خارجی، تصویری در آن شکل می‌گیرد و به دنبال آن، تصدیق به خیریت و بعد از آن، شوقی در فاعل صورت می‌گیرد و سپس این شوق شدت می‌یابد و با تحریک قوا در عضلات، فعل صورت می‌گیرد. اراده در این قسم از افعال، نیازمند فکر، اندیشه و واسطه‌های دیگر است و فاعلیت نفس در این گونه افعال، فاعل بالقصد

است. این نوع اراده چون کیف نفسانی است، در حق تعالی راه ندارد. محتوای برخی از احادیث هم بیانگر این مطلب بود. بر اساس همین قسم از افعال، اراده انسان چنین تعریف شد: «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا برای تحصیل مراد».

قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱)، مانند صورت‌های ذهنی، یعنی نفس به دلیل خلاقیتی که دارد، آن صورت یا افعال را می‌آفریند. بنابراین، نفس با این که این گونه افعال را با علم و اختیار و اراده خلق می‌کند، ولی مبادی این افعال به‌طور تفصیلی آن گونه که در قسم اول بود، در نفس یافت نمی‌شود، زیرا روشن است که نفس برای این که صورتی را در خود بیافریند، به مبادی آن صورت، یعنی تصور آن صورت، تصدیق به فایده‌اش، شوق، عزم و تحریک عضلات، نیازی ندارد، بلکه امکان ندارد که این واسطه‌ها میان نفس و صورت‌هایی که می‌آفریند قرار بگیرند، زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبدأ تصور باشد، بلکه نفس به واسطه خلاقیتی که دارد، آن تصور را می‌آفریند و نفس در خلق این صورت‌ها، به تعبیری فاعل بالعنايه است، یعنی در خلق این صورت‌ها نیازمند به صورت دیگری نیست، زیرا در تعریف فاعل بالعنايه آمده است که نفس صورت علمیه فاعل، منشأ صدور افعال است، یعنی فقط اراده و توجه نفس کافی است که آن صورت تحقق یابد. نفس در این گونه افعال، به تعبیری فاعل بالتجلی است، زیرا مجرد است و هر مجردی فعلیات معلول خودش را در مرتبه ذاتش داراست و از این رو در خلاقیتش نیازی به تصور زائد بر ذات ندارد، بلکه همان واجدیت و کمالات ذاتی نفس، برای خلاقیت و ایجاد صور کافی است. بنابراین، نفس از این جهت که در ایجاد این صور به صورت‌های دیگر نیازمند نیست، به فاعل بالعنايه تشبیه شده است، و از این جهت که این صور از حاق ذات خود ایجاد می‌کند، به فاعل بالتجلی شباهت دارد.

با این بیان مشخص می‌شود که اراده در این قسم افعال، امری انفعالی مانند شوق و محبت نیست، بلکه مبدأ اراده و تصمیم، خود نفس است و این مبدئیت به واسطه آلات جسمانی نبوده و نفس با همان علمی که در مرتبه ذاتش داراست، اراده و قصد را ایجاد می‌کند. پس اراده فعلی از افعال نفس و شأنی از شئونات نفس است، یعنی با صرف اراده نفس، صور ایجاد شده و اراده عین ایجاد است. بنابراین، این اراده در مرتبه ذات نفس وجود داشته و این گونه

نیست که شوق مؤکدی باشد که بر اثر عوامل بیرونی ایجاد شده باشد، و چون این نوع اراده، انفعالی نبوده و کیف نفسانی هم نیست، بلکه فعلی از افعال نفس، شأنی از شئون نفس بوده و یکی از کمالات برای نفس است، می‌توان اراده حق تعالی را بر آن تنظیر کرد.

۲-۳. برهان بر اثبات اراده حق تعالی

برهان بر اثبات اراده حق تعالی دارای چند مقدمه است:

مقدمه اول: اراده کمال است.

مقدمه دوم: انسان یکی از تجلیات و مظاهر حق تعالی است و وجود اراده به عنوان شأنی از شئون نفس، فعلی از افعال نفس، امری فطری، بدیهی و وجدانی است.

مقدمه سوم: فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد (فاقد اراده نمی‌تواند معطی اراده باشد).

مقدمه چهارم: هر کمال وجودی که در موجودات هست، در حق تعالی به نحو اتم و اکمل وجود دارد. در تبیین این مقدمه باید گفت که از نظر فلاسفه، کمالات موجودات بر دو قسم‌اند: یک دسته کمالاتی است که بر موجودات، از آن جهت که وجود دارند و موجودند، صدق می‌کند، مانند علم، قدرت و حیات. به این نوع کمالات وجودی می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶). دسته دیگر کمالاتی است که برای موجودی خاص کمال است نه برای موجود از آن جهت که وجود دارد، مانند سفیدی و شیرینی. مثلاً سفیدی برای دندان کمال است از آن جهت که دندان است نه از آن جهت که موجود است، یا شیرینی برای خرما کمال است از آن جهت که خرماست نه از آن جهت که موجود است. این کمالات را می‌توان به نحوی کمالات ماهوی نامید. بنابراین، وقتی سخن از وجود کمالات برای حق تعالی می‌رود، مقصود کمالات وجودی است نه کمالات ماهوی.

نتیجه: خداوند این کمال را به نحو اتم و اکمل در مرتبه ذات دارد، زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد.

با توجه به آنچه درباره چیستی و حقیقت اراده ذاتی خداوند بیان شد، می‌توان به مطالب

زیر دست یافت:

مطلب اول: اراده کردن و خواستن یک نوع کمال است، و در مورد موجودی که ناقص است مانند ممکنات مادی، به این معناست که در پی تکمیل ذاتش است. اما در مورد موجودی که از هر جهت کامل است، به معنای تکمیل ذات نیست.

مطلب دوم: حق تعالی در مقام ذات برای خودش ظهور دارد و ظهور ذات برای ذات به معنای معلوم بودن ذات برای ذات است و چون ذات سراسر کمال و زیبایی است، اراده حق تعالی عبارت است از خواستن و طلب کردن ذات خود، یعنی ذات مرید خود ذات است و خواستن و طلب کردن خداوند مانند خواستن انسان از روی انفعال، نقص و نیاز و ترجیح خود بر دیگری نیست، بلکه خواستن خداوند و طلبیدن خودش به دلیل وجود کمالاتی است که عین ذاتش است، یعنی حق تعالی به سبب کمالاتی مانند علم و قدرت که عین ذاتش است، خودش مرید ذاتش است، خود طالب خودش است و این طلبیدن ذات سبب حب به ذات می شود. با این بیان، قول کسانی که اراده را به معنای علم به نظام احسن یا حب دانسته اند، اشکال می یابد.

بنابراین، معنای اراده، خواستن و طلب کردن است، و در انسان ها و در افعال جسمانی همان گونه که قبلاً بیان شد، مبتنی بر دریافت های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه گانه بر دیگر قوا برای تحصیل مراد است. لذا اراده در انسان یعنی خواستن، اما خواستنی برای تکمیل ذات ناقص خود.

در قسم دوم افعال آدمی، اراده به همان معنای خواستن است، و این خواستن عین ایجاد است. در حق تعالی هم اراده به معنای خواستن و طلبیدن است، اما نه برای تکمیل ذات، بلکه به سبب وجود کمالاتی که در ذات وجود دارد، یعنی آدمی از آن جهت که ندارد، می خواهد و طلب می کند، اما خداوند متعال از آن جهت که دارد، می طلبد و می خواهد. ما غیر را می طلبیم، او خود را می طلبد. متعلق اراده الهی در مقام ذات همان علم الهی به نظام احسن است که منشأ صدور عالم بوده و نظام هستی کاملاً منطبق بر آن است. با این بیان، اشتراک لفظی هم به وجود نمی آید که گفته شود: اراده در خداوند یک معنا دارد و در انسان هم معنای دیگر، بلکه در هر دوی آنها به یک معناست، اما جهت و اعتبارش فرق می کند. پس معنای اراده در انسان و خداوند متعال مانند معنای علم، وجود داشتن و سایر صفات کمالی، یکی است، اما به لحاظ مصداق و تحقق خارجی کاملاً متفاوت است. همان گونه که ما

نمی‌توانیم تصویری از حقیقت علم نامتناهی حق یا حیات ذاتی او داشته باشیم، در اینجا هم نمی‌توانیم به حقیقت اراده دست یابیم، بلکه فقط تصدیق به وجود اراده در ذات حق می‌کنیم، اما از فهم حقیقت آن ناتوانیم.

پس به لحاظ روش‌شناسی، هرچند با تحلیل صفات انسان می‌توان تا حدودی به صفات خداوند متعال دست یافت، اما باید توجه کرد که افعال و صفات انسان صرفاً جسمانی نیست و این تصور رهنز است و راه را بر فهم حقایق می‌بندد.

پس از اثبات اراده ذاتی و بیان معنای آن، در تبیین اراده فعلی حق تعالی باید گفت:

۱. فاعلیت حق تعالی فاعلیت بالتجلی است، یعنی حق تعالی علم به فعل خود دارد و فعل به اختیار اوست، و این علم سابق بر فعل است و مقرون به داعی نیست و در عین حال، عین ذاتش است (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).

۲. علم حق تعالی فعلی است نه انفعالی، یعنی صرف تعقل برای صدور اشیا کافی است. (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰).

۳. اضافه اشراقی عبارت است از هیئت حاصله از یک چیز و آنچه از آن صادر می‌شود، یعنی اضافه اشراقی یک طرف دارد و بین اشراق‌کننده و آنچه اشراق می‌شود جدایی و فاصله‌ای نیست (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۵).

۴. بر اساس امکان وجودی و فقری، ثابت گردیده است که معلول عین ربط به علت و شأنی از شئون آن است (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۱ و ۳۰۹).

با توجه به مقدمات فوق، حق تعالی در مقام ذات برای خود ظهور دارد و ظهور ذات برای ذات به معنای معلوم بودن ذات برای ذات است و چون ذات سراسر کمال است، حق تعالی به سبب کمالاتی مانند علم و قدرت که عین ذاتش است، بالذات برای ذاتش مرید است، زیرا حق تعالی به سبب کمالات وجودی‌اش، ذات خودش را می‌طلبد و چون ذات خودش را می‌خواهد، این امر سبب حب ذات به ذات می‌شود و حب ذات به ذات هم، منشأ برای حب ذات به آثار می‌گردد و همان‌طور که ذات، بالذات متعلق اراده واقع می‌شود، همه حقایق وجودی که به نحو بساطت در ذات حق تبارک و تعالی وجود دارند، به تبع ذات، متعلق اراده واقع می‌شوند و چون اراده و علم، عین ذات‌اند، هر چه که متعلق اراده واقع شود، متعلق علم هم واقع می‌شود (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۵).

حق تعالی با تعقل ذات و بر اساس علم ذاتی خود که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، تجلی نموده و نتیجه این تجلی، تحقق موجودات خارجی است، و چون این تجلی به نحو اضافه اشراقی است و همه موجودات عین ربط به علت اند، وجود اشیا خارجی از مراتب علم و اراده حق تعالی به معنای عالمیت و مریدیت می باشد نه فقط به معنای معلومیت و مرادیت. صدرالمتألهین به نقل از استادش می نویسد:

فالعلم (بمعنى العالمیة) عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث، فكذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وإنما هي عين الإرادة، بمعنى مراديتها له ولا بمعنى مريدية اياها. أقول: وههنا سرٌّ عظيم من الأسرار الإلهية، نشير إليه إشارة ما هو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط (شيرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۹۹).

علم به معنای عالمیت عین ذات حق تعالی و قدیم است و به معنای معلومیت عین ممکنات خارجی و حادث است. همچنین اراده او سبحانه و تعالی ذو مراتب است و آخرین مرتبه آن، عین ذوات موجودات خارجی است که بالفعل تقرر یافته است و این اراده به معنای مرادیت آنها برای حق تعالی است نه به معنای مریدیت خود آنها. می گویم: در اینجا سرّ عظیمی از اسرار الهی نهفته است که اشاره ای به آن می کنیم و فقط عارف بصیر به این اسرار می تواند حکم کند که وجود اشیا خارجی از مراتب علم و اراده حق تعالی به معنای عالمیت و مریدیت است نه صرفاً به معنای معلومیت و مرادیت.

بنابراین، اراده حقیقتی ذو مراتب است، یعنی همان گونه که خداوند علم به ذات دارد و این علم عین ذات حق تعالی است، حق تعالی مرید ذات بوده و این اراده، عین ذات است و در مرتبه فعل، همان گونه که عین و وجود خارجی اشیا به معنای عالمیت حق تعالی اند و علم خداوند در مرتبه فعل عین اشیاست، همین اشیا در مرتبه فعل به معنای مریدیت حق تعالی نیز هستند، یعنی عین اشیا همان مریدیت حق تعالی است نه این که بگوییم اشیا صرفاً مراد یا معلوم حق تعالی هستند. پس اراده ذاتی حق تعالی در مقام و مرتبه ذات، عین ذات است و اراده فعلی هم در مقام فعل، عین موجودات خارجی است.

با این بیان، دیدگاه فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا، ملاصدرا، حاجی سبزواری و سایر پیروان حکمت متعالیه که اراده را عین ذات حق می‌دانستند، قابل پذیرش است، ولی تفسیر اراده به معنای علم به نظام احسن و بازگشت آن به علم، قابل تأمل و محل اشکال است، زیرا مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است و علم عبارت است از حضور شیء لشیء و کاشفیت اشیا برای حق تعالی لزوماً به معنای تحقق خارجی آنها نیست. صفت علم حقیقتاً غیر از صفت اراده و عقلاً مقدم بر اراده است. این سخن که اراده عین ذات و عین علم و سایر صفات ذاتی است کلام حقی است، اما یکسان‌نگاری علم و اراده صحیح به نظر نمی‌رسد.

هرچند در مقام مصداق و خارج، فهم کنه و حقیقت صفات الهی به صورت کامل و تام در ظرف عقل و اندیشه بشری نمی‌گنجد، اما انکار اراده ذاتی به عنوان یک کمال نیز عقلانی نیست و عقل آن را نمی‌پذیرد. بیان اراده صرفاً به عنوان صفت فعل نیز قابل مناقشه و محل اشکال است، زیرا واجب‌الوجود، از تمام جهات واجب‌الوجود است و لازمه فقدان این کمال، ورود واجب‌الوجود به دایره ممکنات و از سوی دیگر، منتهی به موجب بودن خداوند می‌شود، زیرا فلاسفه در تعریف قدرت بیان کرده‌اند که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست ترک کند، یعنی اراده را در معنای قدرت اخذ کرده‌اند. پس اگر ذات را خالی از اراده بدانیم، لازم می‌آید که خداوند فاعل موجب و بالجبر باشد.

۴. مشیت و اراده الهی

از جمله صفاتی که در قرآن کریم و روایات به آن پرداخته شده است، صفت مشیت است. متکلمان و فلاسفه اسلامی مشیت را مانند سایر صفات خداوند مستقلاً مورد بحث قرار نداده و گاهی در ضمن بحث اراده، به آن پرداخته‌اند.

جوهری در الصحاح بیان می‌کند که اراده در لغت از ریشه «رَوَدَ» به معنای طلب و اختیار کردن است و مشیت با اراده مترادف دارد و به معنای خواستن و طلب کردن است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷۸). اما برخی از اهل لغت بین «مشیت» و «اراده» فرق گذاشته‌اند، به این صورت که مشیت صرفِ خواستن چیزی است، اما اراده به معنای رفتن به سمت چیزی و اقدام کردن (عسکری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۵).

ملاهادی سبزواری در مورد معنای اراده و مشیت می‌گوید: «اراده و مشیت، چه در واجب و چه در ممکن، خواه عقول و خواه نفوس، یک معنا دارد» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۷). البته گاهی بین این دو به عبارات مختلف تفاوت‌هایی گذاشته می‌شود، به این صورت که «ارادت، نسبت به وجود مراد است و مشیت، نسبت به شیئی و ماهیت مراد» (همان). اراده و مشیت همانند مسکین و فقیر در قاعده «إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا» داخل اند و به همین دلیل، در برخی مأثورات ائمه معصومان(ع) در مقابل هم ذکر شده‌اند (همان). در اینجا برای فهم بهتر معنای مشیت و اراده، به برخی روایات اشاره می‌شود.

الف. امام رضا(ع) بعد از ذکر مراحل ایجاد شیء در خارج، خطاب به یونس بن عبدالرحمن می‌فرماید: «ای یونس، آیا می‌دانی مشیت چیست؟ یونس گوید: گفتم نمی‌دانم. امام فرمود: مشیت ذکر اول است. سپس فرمود: می‌دانی اراده چیست؟ گفتم نه. امام فرمود: اراده عزم بر چیزی است که مشیت به آن تعلق گرفته است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۵۸).

ب. علی بن ابراهیم هاشمی نقل می‌کند که از ابوالحسن موسی بن جعفر(ع) شنیدم که فرمود: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى. قلتُ: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل؛ هیچ چیز به وجود نمی‌آید مگر این که خداوند بخواهد و اراده کند. در مورد معنای مشیت پرسیدم. امام فرمود: مشیت همان آغاز کردن کار است (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۳).

با توجه به روایات، مشخص می‌شود که مشیت و اراده به لحاظ مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند و مشیت و اراده، دو مرتبه از مراتب تحقق یک فعل به شمار می‌آیند، با این تفاوت که علم الهی، مقدم بر مشیت و مشیت مقدم بر اراده است. بر اساس تحلیلی که از اراده الهی صورت گرفت و اراده به معنای «خواستن» تعریف شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که خواستن مراتبی دارد. یک مرتبه، خواستن و قصد اجمالی و اولیه است، که آن همان مشیت است. مرتبه دوم، خواستن و قصد تفصیلی است که متضمن تحقق فعل است. این نوع خواستن همان اراده است. «شاء الله» به معنای ابتداء الفعل و تصمیم بر شروع و انجام فعل است، اما «أراد الله» به معنای اتمام، ثبوت و تحقق فعل.

نتیجه‌گیری

فهم چیستی و حقیقت اراده خداوند از دشوارترین مسائل فلسفی است. یکی از راه‌های خداشناسی تأمل در مخلوقات اوست. لذا فلاسفه با تأمل در صفات انسانی و از جمله، حقیقت نفس، به دنبال شناخت صفات خداوندند. در این مقاله پس از تحلیل و بررسی نفس و افعال اختیاری انسان به این نتایج رسیده‌ایم که افعال اختیاری انسان دو نوع‌اند: یکی افعالی که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می‌شوند، مانند نوشتن. در این نوع افعال، میان نفس و فعل واسطه‌هایی وجود دارد و نفس نیازمند تفکر، توجه و فعل و انفعال جسمانی است و اراده در این قسم از افعال، امری انفعالی است، به این معنا که نفس به واسطه فعل و انفعالاتی که در آن صورت می‌گیرد، اراده در آن پدید می‌آید. فاعلیت نفس در این گونه افعال فاعلیت بالقصد است و این نوع اراده چون کیف نفسانی است، در حق تعالی راه ندارد. مضامین روایات هم منکر وجود چنین اراده‌ای برای خداوند است.

اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند، مانند صورت‌ها و انشانات ذهنی که نفس این افعال را با علم، اختیار و اراده خلق می‌کند، اما مبادی این افعال به صورت تفصیلی یعنی تصور، تصدیق به خیریت و... در نفس یافت نمی‌شود و نفس در خلق این صورت‌ها مبدع است. بنابراین، اراده در این افعال، شأنی از شئونات نفس است و با صرف اراده نفس، صور ایجاد می‌شوند و اراده عین ایجاد فعل و یکی از کمالات نفس محسوب می‌شود. بر همین اساس می‌توان اراده حق تعالی را به آن تنظیر کرد.

فهرست منابع

۱. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۰ش). غرر الحکم ودرر الکلم، (شرح جمال‌الدین محمد خوانساری. تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی). تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). النجاة، (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). التعليقات، (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ والمعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. اسماعیلی، محمدعلی. (۱۳۹۵ش). «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه»، کلام اسلامی، ۲۵(۱۰۰)، ۷۵-۹۱.

۶. اله‌بادشتی، علی. (۱۳۸۱ش). اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان. قم: بوستان کتاب.
۷. ایجی، عضدالدین احمد. (بی‌تا). الموافق، (شرح سید شریف جرجانی). بیروت: عالم الکتب.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸ش). الصحاح. (تحقیق احمد عبدالغفور عطا). تهران: بی‌تا.
۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۲ش). طلب و اراده، (ترجمه سید احمد فهری). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی رجا.
۱۰. زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۸۱ش). لمعات إلهیه، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). بی‌جا: ثریا.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۱ش). أسرار الحكم، (تصحیح م. فرزاد. با مقدمه توشی هیکو ایزوتسو). تهران: مولی.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸ش). شرح منظومه حکمت، (به اهتمام مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (جلد ۲. تصحیح هانری کرین). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (جلد ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیری، سوسن. (۱۳۸۵ش). «صدرالمآلهین و اراده حق تعالی». خردنامه صدرا، ش ۴۶، ص ۸۱-۸۹.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: طلیعة النور.
۱۷. ابن بابویه، علی بن محمد قمی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸ش). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق). نهاية الحکمه، (جلد ۲. تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری). بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۷ش). بداية الحکمه، (تحریر عبدالجواد ابراهیمی). قم: شفق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ش). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). بی‌جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸ش). تمهید الأصول، (تصحیح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی). تهران: بی‌تا.
۲۲. طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیرالدین) (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، (تحقیق محمدجواد حسینی جلالی). تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغویه، (تنظیم بیت‌الله بیات). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. عمیق، محسن؛ فهیمی، لیلیا. (۱۳۹۱ش). «حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه». آینه معرفت، (۴)، ۱۲۹-۱۵۳.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ش). التعليقات، (ترجمه فتحعلی اکبری). بی‌جا: پرشس.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵ش). الکافی، (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲ش). الکافی. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. تهران: بی‌نا.
۲۸. معتزلی، عبدالجبار. (۱۳۸۴ق). المغنی فی أبواب التوحید والعدل، (تحقیق ح. ش. قنوانی). مصر: وزارت فرهنگ.
۲۹. معتزلی، عبدالجبار. (۱۳۸۴ق). شرح الأصول الخمسه، (تحقیق عبدالکریم عثمان). مصر: مکتبه وهبه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۱. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید). (۱۳۷۱ش). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، (به ضمیمه شرح العقائد صدوق. تصحیح عباسقلی وجدی (واعظ چرندابی)). قم: کتابفروشی داوری.