

## بررسی تحلیلی دیدگاههای اندیشمندان اسلامی درباره مشیت و اراده براساس مبانی حکمت

### متعالیه

#### چکیده

به دلیل فقدان مرزبندی مشخص میان دو صفت مشیت و اراده از سوی متکلمین و فلاسفه اسلامی، نگارنده در این جستار، ضمن سیری اجمالی در مهم‌ترین دیدگاههای متکلمان و فیلسوفان اسلامی، تلاش نموده است تا تحلیل عقلی جدیدی از دو صفت اراده و مشیت و رابطه آن دو با دیگر صفات ذاتی، براساس مبانی حکمت متعالیه ارائه دهد. یکسان‌انگاری میان مشیت و اراده از سوی متکلمان و فلاسفه اسلامی، در حالی است که در روایات اسلامی میان این دو صفت، گونه‌ای دوگانگی به چشم می‌خورد. همچنین درباره ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده در خداوند متعال، به پیروی از برخی اندیشمندان اسلامی، این نتیجه به دست آمده است که براساس دو اعتبار، می‌توان اراده خداوند متعال را هم صفت ذات و هم صفت فعل دانست و در همین راستا، میان دو رهیافت عقلی و نقلی، جمع نمود.

واژگان کلیدی: مشیت، اراده، صفت ذات، صفت فعل، اصل ظهور

The analysis the views of Islamic scholars of Providence and the will based on the principles of Transcendent Wisdom

#### Abstract

The lack of a clear boundary between the two traits will of providence of the Islamic theologians and philosophers, the author of this paper, after a brief journey on the views of Muslim theologians and philosophers, has tried to make a rational analysis of the two traits will and providence and its relationship two other inherent attributes to offer. The identical between the will and Providence and of the Islamic theologians and philosophers, while in Islamic tradition between these two traits, such dichotomy there. Or inherent trait also being active in God's will, to follow some Islamic scholars, the result obtained on the basis of the credit, as well as the nature and character of God's will can not act in the same way, between the two Islamic and rational approach, was collected.

Keywords: Providence, will, essential attribute, a quality act.

## طرح مساله

مساله اراده و مشیت به دلیل خاستگاه قرآنی و روایی آن، و ارتباطی که با بسیاری از مباحث فلسفی و کلامی مانند جبر و تفویض، قضا و قدر و ... دارد از دیرباز مورد کنکاش و تحلیل اندیشمندان اسلامی، بوده و با دو رویکرد عقلی و نقلی مورد بررسی قرار گرفته است. با همه ژرف‌نگریها در پژوهشهایی که تاکنون در این‌باره انجام گرفته است، نکات مبهمی به چشم می‌خورد که تحلیل و بازنگری درباره چیستی مشیت، اراده و نسبت میان آن دو را بایسته می‌نماید. پرسش‌های اساسی که در این‌باره مطرح است از قرار زیر است:

۱. مهم‌ترین دیدگاهها درباره اراده و مشیت چیست و در میان صفات خداوند متعال از چه جایگاهی برخوردار می‌باشد؟

۲. چه نسبتی میان اراده و مشیت وجود دارد؟ آیا این دو به لحاظ مفهومی یک چیزند یا دو چیز؟ آیا دیدگاههای موجود در میان اندیشمندان اسلامی تاکنون توانسته است نسبت میان اراده و مشیت و رابطه آن دو با دیگر صفات ذاتی خداوند متعال را به درستی تبیین نماید؟

۳. آیا اراده خداوند متعال تنها در مقام فعل ثابت است؛ آن‌گونه که از برخی روایات فهمیده می‌شود یا خداوند متعال هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مرید است؟

در این جستار، نخست به واژه‌شناسی اراده و مشیت پرداخته می‌شود و سپس دیدگاه‌های گوناگون درباره اراده از حیث معناشناختی و وجودشناختی به گونه‌ای اجمالی با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان دیدگاه نگارنده تبیین شده و جایگاه اراده و مشیت در میان صفات الهی بررسی خواهد شد.

### ۱. واژه‌شناسی اراده و مشیت

#### ۱-۱. واژه‌شناسی اراده

برخی از واژه‌شناسان اراده را مرادف با «مشیت» دانسته‌اند و معنای «طلب» را بدان اضافه کرده‌اند. (جوهری، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۴۷۸) در فرهنگ‌های فلسفی بیشتر به معنای «خواستن، قصد کردن و توجه کردن» (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۰) و «اشتیاق به انجام کار و طلب کردن آمده است». (صلیبیا؛ صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴) برخی نیز اراده را زمانی که در مورد خداوند متعال به کار می‌رود، به معنای «حکم کردن» می‌دانند. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۷۱) «قاموس قرآن» نیز ضمن بر شمردن معانی اراده، مانند طلب کردن، خواستن، قصد کردن؛ اراده را در مورد خداوند به معنای حکم و دستور، زمانی که همراه با وقوع خارجی باشد، دانسته است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، صص ۱۴۴-۱۴۸)

ولی آنچه در میان این اقوال صحیح به نظر می‌رسد، سخن برخی از واژه‌شناسان است که معنای جامع ماده «رود» را همان «طلب به همراه اختیار و انتخاب» دانسته‌اند و بر این باور شده‌اند که در صفت «اراده» جهت صدور فعل از فاعل و قیام فعل به فاعل، در نظر گرفته شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، صص ۲۷۰-۲۷۱)

#### ۱-۲. واژه‌شناسی مشیت

واژه «مشیت» از ماده‌ی «شیء» مصدر «شاء، یشاء» است که به معنی تمایل یافتن به سوی چیزی تا حدی که به طلب آن چیز منجر شود. از آنجا که این لفظ در نزد متکلمین از الفاظ مشترک میان خدا و خلق می‌باشد، راغب آن را به معنی «ایجاد کردن شیء» و «اصابت کردن» معنا نموده با این تفصیل که مشیت در مورد خدا به معنی ایجاد و وجود شیء است و در صورتی که برای انسان‌ها استعمال گردد، به معنی اصابت می‌باشد. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۰۳) بیشتر واژه‌شناسان مشیت را با اراده مترادف دانسته‌اند، ولی با توجه به گوناگونی ماده این دو نمی‌توان این سخن را پذیرفت. همچنین دوگانگی تعبیر میان مشیت و اراده در روایات از نوعی تفاوت معنایی میان آن دو حکایت می‌کند. شاید بتوان گفت در مشیت، تنها خواست فاعل نسبت به فعل لحاظ گردیده است، ولی در اراده افزون بر آن جهت صدور فعل از فاعل نیز اعتبار شده است.

شایان ذکر است که قرآن از مشیت و اراده با تعبیری از قبیل «شاء» و «أراد» و مشتقات آن دو یاد نموده که ماده «شاء» ۲۲۷ بار و ماده «رود» ۱۴۷ بار در قرآن به کار رفته است.

## ۲. تبیین ماهیت و چیستی اراده

### ۲-۱. بداهت وجود اراده در انسان و خداوند

باید توجه داشت که بسیاری از متکلمان و فیلسوفان بر این باورند که مرید بودن انسان، امری بدیهی است. به عنوان نمونه عبدالجبار معتزلی در این باره چنین می‌نویسد: «اراده چیزی است که موجب می‌شود ذاتی مرید باشد. و هر یک از ما وقتی به نفس خود رجوع می‌کند، در اینکه واجد این صفت یا صفات دیگر است، فرق می‌گذارد و روشن‌ترین امور، اموری هستند که انسان با رجوع به وجدانش آن را بیابد» وی در ادامه می‌گوید: «بدان روش شناخت اراده در ما بدیهی بودن آن است» (همدانی، ۱۴۲۲، صص ۴۳۱-۴۳۲) صدرالمآلهین نیز در بداهت تصدیق به وجود اراده در انسان می‌گوید:

«اراده و کراهت در ما از امور وجدانی مانند سایر وجدانیات (مثل درد و لذت) است، به گونه‌ای که شناخت جزئیاتشان آسان است، زیرا علم به آن به وسیله عین حقیقتشان که در نزد مرید و مکره موجود است، حاصل می‌شود» از سخن ملاصدرا استنباط می‌شود که اراده را به علم حضوری ادراک می‌کنیم. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۶)

همان‌گونه که اصل وجود اراده در انسان امری بدیهی به شمار می‌آید، به همان اندازه وجود صفت اراده نسبت به خداوند متعال نیز امری بدیهی است که می‌توان آن را از آیات قرآن و روایات به روشنی استفاده نمود. البته تنها اختلافی که در این جا وجود دارد، ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده در خداوند متعال است که در ادامه بررسی خواهد شد.

### ۲-۲. چیستی اراده در انسان

به همان اندازه که تصدیق به اصل وجود اراده در انسان امری بدیهی و وجدانی است، شناخت معنا و چیستی اراده در انسان امری پیچیده و مشکل است. به همین دلیل، با وجود یکی بودن دیدگاه اندیشمندان در اصل وجود اراده، در تفسیر و بیان ماهیت کلی آن اختلاف دیدگاه وجود دارد. متکلمان و فیلسوفان مسلمان، اراده انسان را از شئون نفس و در زمره کیفیات یا افعال آن دانسته و درباره گوهر آن به گفت و گو پرداخته‌اند:

گروهی از اشاعره اراده را صفتی دانسته‌اند که یکی از دو طرف فعل و ترک را ترجیح می‌دهد. از نظر این گروه اراده صفتی غیر از علم و قدرت شمرده می‌شود. (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۸۱) برخی از معتزله اراده را به صفت ادراک برگردانده و آن را به «اعتقاد نفع» تفسیر نموده‌اند. (همان؛ ابن داود حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۸) برخی نیز اراده را با شوق و گروه دیگر آن را با شوق مؤکد یکسان تلقی کرده‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۸۸؛ تهانوی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۵۵۲) محقق لاهیجی، با یکی دانستن اراده و عزم و جدا نمودن آن از شوق، عزم را به معنای «میل اختیاری» و شوق را به معنای «میل طبیعی» دانسته است؛ زیرا ممکن است اراده انسان به چیزی تعلق بگیرد که شوقی برای انجام آن ندارد. مانند خوردن داروی تلخ. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۱)

### ۲-۳. چیستی اراده در خداوند متعال

درباره چستی اراده در خداوند متعال نیز بسان اراده انسان، در میان اندیشمندان اسلامی، اختلاف وجود دارد. در ادامه به گونه‌ای اجمالی برخی دیدگاه‌های متکلمین و فلاسفه در این باره بیان می‌شود.

### ۲-۳-۱. دیدگاه متکلمین

برخی از معتزله مانند ابوالهذیل علاف و عبدالجبار معتزلی اراده‌ی حادث بدون محل در مقام فعل را اثبات کرده‌اند. بشر بن معتمر هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل آن را ثابت دانسته است. (معتزلی، ۱۹۶۲، ج ۶، ص ۳)

ابوالحسن اشعری و پیروانش اراده قدیم و قائم به ذات را اثبات کرده‌اند. (اشعری، بی تا، ص ۵۷؛ آمدی، ۱۴۱۳، ص ۳۶؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۱۸۱)

## ۲-۳-۲. دیدگاه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی در این زمینه راه‌حلهایی اندیشیده‌اند که به جهت رعایت اختصار از این میان تنها به دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا اشاره شده و در پایان دیدگاه علامه طباطبایی آورده می‌شود:

### یک. نظریه ابن سینا

شیخ‌الرئیس نه تنها اراده واجب تعالی را از نظر مصداق و وجود عین علم او می‌داند، بلکه به یگانگی مفهومی آن دو نیز باور دارد؛ یعنی وی اراده و علم را مترادف می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷)

«فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه» (همان)

ابن سینا، نخست به طور عام همه صفات و از جمله صفت اراده را برای واجب تعالی اثبات می‌کند:

«إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته، و إلاّ فإن كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممکن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له و لا تكون له؛ و لا یخلو عن ذلك و کلّ واحد منهما بعلّة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۵۳)

شیء ممکن برای اتّصاف به وجود و عدم، نیاز به علّت دارد و چنانچه واجب تعالی نسبت به کمالات از کمالات حالت انتظار داشته باشد، وجوب وجود او به دو علّت وابسته خواهد بود؛ آنگاه که فاقد کمالی است، ذات همراه با عدم، علّت آن کمال است و آنگاه که واجد کمال گردد، ذات همراه با وجود، علّت آن کمال است. و از آنجا که در ذات واجب قبل و بعد معنا ندارد، هر دو علّت (علّت وجود و علّت عدم) همراه با ذات اوست و ذات واجب الوجود مطلق نخواهد بود. در ادامه تصریح می‌کند که واجب تعالی فاقد هیچ صفتی نیست که وجود آن پس از وجود واجب موجود شود؛ هر چه اثبات آن برای او ممکن باشد، برای او واجب است. ذات او نسبت به اراده و هیچ صفتی از صفات حالت انتظار ندارد. تصریح به صفت اراده، تأکید بر این است که ذات باری تعالی واجد اراده ذاتی است؛ نکته‌ای که فخر رازی آن را بر نمی‌تابد. به هر روی، پس از اثبات صفات به طور عام، ابن سینا از دو راه، اراده را در واجب الوجود به طور خاصّ اثبات می‌کند:

**نخست:** تمسک به قاعده «کلّ ما بالعرض لا بدّ أن ینتهی إلی ما بالذات». همان طور که در عرصه هستی باید وجودی بالذات موجود باشد تا دیگر موجودات که وجودشان بالغیر است یافت شوند، همچنین باید اختیار و اراده‌ای بالذات وجود داشته باشد تا برخی موجودات که دارای اراده و اختیار بالغیرند، به اراده و اختیار ذاتی منتهی شود:

«یجب أن یكون فی الوجود وجود بالذات و فی الاختیار اختیار بالذات و فی الارادة ارادة بالذات و فی القدرة قدرة بالذات حتّی یصحّ أن تكون هذه الاشیاء لا بالذات فی شیء». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۲)

**دوم:** از طریق توجّه به لوازم ذات باری تعالی. ابن سینا چنین استدلال می‌کند:

«... و لا یضاه وجود الموجودات عنه علی نحو خال عن الارادة فتكون تابعة لوجوده من غیر أن تكون هناك ارادة وجود، و هذا محال» (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۳۲)

امکان ندارد موجودات از واجب الوجود پدید آیند و آن واجب الوجود خالی از اراده باشد؛ به این معنا که هستی یافتن موجودات، پیامد وجود واجبی باشد که در ذات او اراده وجود نداشته باشد؛ زیرا واجب تعالی ذات خود را به عنوان مبدأ کلّ تعقل می‌کند و چون ذات خود را مبدأ همه موجودات و همه خیرات می‌یابد، و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر آنچه می‌تواند از وی پدید آید، ضروری است. یعنی اراده خیر از ذاتی که مبدأ همه خیرات شمرده می‌شود، تنها منوط به این است که خود را چنان که هست تعقل کند؛ و البته چنین است، پس او اراده ذاتی دارد.

روشن است که در هر یک از این دو استدلال ابن سینا برای اثبات اراده، عینیت اراده با ذات حقّ تعالی نیز بیان شده و به اثبات رسیده است.

وی در جای دیگر درباره عینیت علم و اراده در خداوند متعال چنین می‌نویسد:  
فواجب الوجود لیست إرادته مغایره الذات لعلمه، و لا مغایره المفهوم لعلمه، فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الإراده التي له. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷)  
حاصل آن که اراده از نظر ابن‌سینا عین علم و عین صفات دیگر و عین ذات است و نه تنها تغایر مصداقی ندارد، تغایر مفهومی نیز ندارد.

### دو. نظریه صدرالمتألهین

ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه سخنی همانند سخن ابن‌سینا را مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که اراده واجب تعالی با اراده ممکنات متفاوت است و اگر زاید بر ذات او باشد، لوازم خردناپذیری دارد. وی دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی را به عنوان تأیید بر سخن خود می‌آورد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴)  
صدرالمتألهین می‌گوید:

«معنی این که خدا مرید است، این است که او از ذات خود آگاه است و از علم به ذات، علم به نظام خیر، برخیزد و می‌داند که این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می‌پذیرد.» (همان، ج ۶، ص ۳۱۶)

اشکال این راه حل این است که اولاً، علم و اراده، دو مفهوم جدا از هم بوده و مترادف نیست؛ اگرچه از لحاظ مصداق یکی است و ثانیاً، در نصوص دینی نیز از علم و مشیت به عنوان دو صفت جداگانه یاد شده است؛ مانند روایتی که بکیر بن‌اعین از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از ایشان پرسید: علم الله و مشیته هما مختلفان أو متفقان؟ فقال (ع): العلم لیس هو «المشیئة ألا تری أنك تقول: سأفعل کذا إن شاء الله و لا تقول سأفعل کذا إن علم الله. فقولک إن شاء الله دلیل علی أنه لم یسأ فیذا شاء کان الذی شاء کما شاء و علم الله السابق للمشیئة» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۸۷)<sup>۱</sup>

البته اگر مشیت را جدای از اراده بدانیم، باز اشکال به قوت خود باقی است. در ادامه در بیان دیدگاه مختار، دوگانگی اراده و مشیت را در مقام تحلیلی عقلی، نشان خواهیم داد.

ثالثاً، یکسان تصور کردن علم و اراده با واقعیت آنها سازگار نیست، علم نسبت به دو طرف قضیه حالت یکسانی دارد؛ در حالی که اراده به یکی از دو طرف فعل حتمیت می‌بخشد. به دیگر سخن، علم از مبادی اراده است، و اراده از مبادی فعل است، چگونه می‌توان این دو را یکسان شمرد. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۰)

### ملاصدرا و حل ناسازگاری ظاهری میان روایات اراده

در همین راستا با وجود این که ملاصدرا در اسفار، راه‌حلی را برای برداشته شدن تعارض میان این دیدگاه و ظاهر روایاتی که در آنها اراده جزو صفات فعل دانسته شده است، (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، باب اراده، حدیث ۳)<sup>۲</sup> ارائه نکرده است، ولی در شرحی که بر اصول کافی نگاشته‌اند، در تلاش است تا به گونه‌ای، این ناسازگاری ظاهری را حل نماید. تفسیر وی را از روایات یاد شده در شرح اصول کافی پی می‌گیریم:

<sup>۱</sup> - «بکیر بن‌اعین می‌گوید به حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم که آیا علم خداوند و مشیت او یک چیزند یا مختلف اند؟ حضرت فرمود: علم غیر از مشیت است مگر نمی‌بینی که می‌گویی این کار را خواهم کرد، اگر خداوند بخواهد و نمی‌گویی این کار را خواهم کرد اگر خداوند بداند پس این که می‌گویی اگر خداوند بخواهد دلیل است بر این که خدا نخواست و چون خواست آنچه را خواست چنان که خواست واقع شود»

<sup>۲</sup> - «الإرادة من الخلق الضمیر، یدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالی فإرادته احداثه لا غیر ذلك، لأنه لا یروى ولا یهم ولا یتفکر، وهذه الصفات منفیة عنه، وهی صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غیر ذلك، یقول له کن فیکون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همه ولا تفکر ولا کیف لذلك، کما أنه کیف له»

«اراده در مخلوق امر درونی است که پس از آن، فعل متحقق می‌شود، اما اراده خدا فقط احداث (ایجاد) او است، زیرا در خدا نظر و اندیشیدن آن گاه قصد و تصمیم به یک طرف وجود ندارد، این صفات از خدا منتفی است و همگی از صفات مخلوق (انسان) است، اراده خدا ایجاد او است، او می‌گوید: «باش» آن هم محقق می‌شود، بدون این که لفظی در کار باشد و نطقی انجام گیرد و بدون این که بیندیشد و تفکر کند. اراده او فاقد هر کیفیت و چگونگی است، چون برای خدا کیفیت و چگونگی معقول نیست.»

وی در این کتاب، نخست اراده را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- اراده به همان معنای عرفی که در برابر کراهت است؛ یعنی آن چیزی که پس از تصور و تصدیق و شوق مؤکد، در نفس ما، پدید می‌آید به گونه‌ای که تردید نسبت به وقوع فعل را از میان می‌برد و وقوع فعل را حتمی می‌سازد. پیداست که این اراده از کیفیات نفسانی است که نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد و او را با چنین اراده‌ای، توصیف نمود؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۳) زیرا نسبت دادن چنین اراده‌ای به واجب تعالی، تغییرپذیری ذات او را در پی خواهد داشت و این خود مستلزم امکان و نیازمندی بوده و با وجوب وجود منافات دارد.

۲- اراده همان علم ذاتی واجب تعالی به نظام خیر و احسن باشد، به گونه‌ای که اشیاء به تناسب همان علم و مطابق با آن به ترتیب پدید آیند. از آن جا که اراده خداوند متعال امری برخاسته از گمان و وهم نیست، بلکه ریشه در علم ذاتی او دارد، از این رو به اراده‌ای که به علم او بر می‌گردد، اشیاء را می‌آفریند. (همان)

ملاصدرا پس از این تقسیم، در جهت رفع تعارض ظاهری میان اراده ذاتی با روایاتی که اراده را از صفات فعل می‌دانند، بر می‌آید و بر این باور است که از آن جا که مردم از چنین اراده‌ای درک درستی ندارند و آنچه که از اراده می‌فهمند، همان معنای نخست است که در انسان و حیوان مشترک است، ائمه (ع) به دلیل پرهیز از تغییرپذیری ذات خداوند متعال آن را از صفات فعل معرفی نموده‌اند، گویی امامان معصوم (ع) در پاسخ به اراده، به آن اراده‌ای که در ذهن مردم بود، پاسخ داده‌اند و چون آن اراده، شایسته انتساب به واجب تعالی نیست، آن را از ذات او سلب کرده‌اند، چنان که در روایات دیگر، چنین رضا و غضبی را از او نفی نموده‌اند. (همان)

همچنین ایشان در توجیه روایت پیش گفته درباره دوگانگی علم و مشیت، بر این باور است که تفاوت میان علم و مشیت در سخن امام (ع)، میان وجود ازلی علم و مشیت نیست، بلکه تفاوت میان مفهوم علم و مشیت یا برخی از متعلقات آن دو و یا مراتب آن دو است. (همان، ص ۲۲۵)

حاصل آن که به خاطر محال بودن لوازم اتصاف خداوند متعال به اراده زائد بر ذات، روایات را به گونه‌ای که به ناسازگاری درونی نینجامد، باید تفسیر نمود.

براساس این تحلیل ملاصدرا، این نتیجه به دست می‌آید که اراده هم می‌تواند صفت ذات باشد و هم صفت فعل و این که در برخی از روایات اراده را جزو صفات فعل دانسته است منافاتی با ذاتی بودن صفت اراده به معنایی که گفته شد، ندارد. البته ملاصدرا آن گونه که از ظاهر عبارت وی استفاده می‌شود، اراده را به صفت علم بازمی‌گرداند و تحلیلی نوینی از اراده که آن را از علم جدا سازد، بیان نمی‌دارد. از همین روست که می‌توان اشکال علامه طباطبایی مبنی بر دوگانگی مفهومی میان اراده و علم را بر ایشان وارد دانست. (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۷-۲۹۸)

### سه. راه حل فیض کاشانی

فیض کاشانی بر این باور است که اراده هم از صفات ذات خداوند است و هم از صفات فعل، آن چه از صفات ذات الهی می‌باشد، اختیار ذاتی اوست و آن چه از صفات فعل الهی است ایجاد و احداث به شمار می‌آید. وی بیان می‌دارد روایات یاد شده ناظر به معنای دوم است و با این حال معنای ذاتی آن را نفی نمی‌کند. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۴۴۷-۴۴۸)

### چهار. نظریه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بر این باور است که «اراده» به معنایی که در انسان وجود دارد، کیف نفسانی بوده و مغایر با علم و شوق است. این معنای از اراده در ذات خداوند راه ندارد، چرا که اراده یک ماهیت ممکن است و ذات خداوند متعال از ماهیت و امکان منزله و مبراست. (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۷)

افزون بر آن، در جایی که متعلق اراده، امری حادث و تغییرناپذیر باشد، حدوث اراده هم زمان با حدوث مراد بوده، پیش از آن موجود نیست و پس از آن باقی نمی‌ماند؛ از این رو، اتصاف واجب تعالی به اراده در چنین مواردی مستلزم حدوث تغییر در ذات او خواهد بود و این محال است.

همچنین اراده‌ای را که در انسان وجود دارد باید پس از سلب همه حدود و لوازم امکانی به واجب الوجود نسبت داده شود و در این صورت، اراده در واجب تعالی، عین علم او نخواهد بود. به تعبیر ایشان برگرداندن اراده به علم، به نام‌گذاری بیشتر شباهت دارد تا بیان واقع. (همان، ص ۲۹۸)

بنابراین باید گفت اراده پس از تجرید از لوازم امکانی، صفت فعل می‌باشد مانند خلق، ایجاد و رحمت که از مقام فعل انتزاع می‌شود نه از مقام ذات. بررسی دیدگاه علامه در ادامه خواهد آمد.

### ۳. بیان دیدگاه مختار

پس از این که دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در ضمن سخنان دیگران درباره چیستی اراده تبیین گردید، در این بخش، ضمن پذیرش اجمالی دیدگاه ملاصدرا مبنی بر ذاتی بودن صفت اراده در تلاش هستیم تا تفسیر جدیدی از دو صفت اراده و مشیت ارائه دهیم. نکته‌ای که توجه بدان اهمیت دارد و از مطالب پیشین نیز آشکار می‌گردد، نبود مرزبندی مشخص میان دو صفت مشیت و اراده از سوی فلاسفه و متکلمین است. این در حالی است که در روایات اسلامی میان این دو صفت، گونه‌ای دوگانگی به چشم می‌خورد. در ادامه ضمن تبیین ذاتی بودن صفت مشیت و اراده، در مورد خداوند متعال، تلاش خواهیم نمود تا تفسیر نوینی از چگونگی انتزاع صفات ذاتی خداوند متعال، ارائه دهیم و از راه تحلیل عقلی، مرزبندی مشخصی را میان دو صفت مشیت و اراده ایجاد نماییم. پیش از بیان دیدگاه مختار ذکر دو مقدمه ضروری می‌نماید:

الف. با نظر به این که ذات خداوند متعال بسیط بوده و هیچ‌گونه شائبه کثرت در ذات او راه ندارد، هر صفت کمالی که به ذات او نسبت داده شود با گونه‌ای اعتبار عقلی همراه خواهد بود. بر این اساس کثرت مفهومی صفات در واقع به کثرت اعتبارات عقلی و تغایر مفهومی نیز به تغایر اعتبارات عقلی بازمی‌گردد. البته این اعتبارات عقلی، در واژه‌شناسی و در نظر گرفتن جامع معنایی حاکم بر الفاظ صفات الهی، ریشه دارد؛ یعنی در تحلیل‌های معناشناختی و اعتبارات عقلی صفات الهی، نباید مفهومی که از بررسی ماده لفظ به دست می‌آید، نادیده انگاشته شود. پس اگر در انتزاع صفتی از صفات کمالی، گونه خاصی از اعتبار عقلی لحاظ گردد که در صفات کمالی دیگر این چنین نباشد، می‌توان دوگانگی مفهومی را میان این صفات نتیجه گرفت.

ب. هر صفتی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، باید پس از تجرید جهات نقصی باشد که در اسناد آن به موجودات امکانی وجود دارد؛ مثلاً علم و قدرت در انسان از کیفیات نفسانی و حادث است، کم و زیاد می‌شود و...؛ حیات، به توانایی بر جذب و دفع، رشد، تعقل و تفکر، تولید مثل و مانند آن شناخته می‌شود؛ چنان که افزون بر حادث بودن، زایل می‌گردد و...، در حالی که هیچ یک از این کاستی‌ها، در اسناد این صفات به خدا ملحوظ نمی‌گردد. در کلام امام صادق (ع) در این باره چنین آمده است:

«هو نور لا ظلمة فیه و حیات لا موت فیه و علم لا جهل فیه و حق لا باطل فیه» (ابن بابویه، ۱۳۹۸،

ص ۱۴۵)

به دیگر سخن، نتیجه این صفات باید بدون در نظر گرفتن مقدمات آن، که موجب نقص است، به خدا نسبت داده شود. در همین راستا مراحل شکل‌گیری فعل ارادی در انسان را می‌توان چنین برشمرد:

۱ - تصور فعل؛ ۲ - تصدیق به فایده آن، خواه در جلب منفعت باشد، یا دفع ضرر؛ ۳ - شوق به انجام دادن فعل؛

۴ - اراده یا شوق مؤکد و غالب؛ ۵ - نیروی حرکتی بدن. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، صص ۱۱۳-۱۱۵)

توضیح این که، هرگاه نفس آدمی فایده داشتن کاری را تصور نمود و پس از بررسی و تأمل تصدیق کرد، شوق انجام آن در وی پیدا می‌شود و پس از آن اراده می‌کند آن را انجام دهد. سپس قوه عامله که محرک عضلات است،

عضلات را به حرکت وا می‌دارد و آدمی آن کار را انجام می‌دهد. بنابراین، از علم، شوق و قوه عامل می‌توان به عنوان مقدمات فعل ارادی یا مراحل شکل‌گیری فعل ارادی در انسان نام برد.

این تعریف، با حفظ همه قیود مفهومی آن، به اراده انسانی اختصاص دارد و این مراحل را هرگز نمی‌توان به خداوند متعال نسبت داد؛ زیرا خدای متعال نفس ندارد تا چیزی از کیفیات نفسانی او شمرده شود. همچنین مقدماتی مانند تصوّر، تصدیق، شوق، تحریک عضلات و... که مستلزم محلّ حوادث بودن و تغییر یافتن ذات اوست، در مورد خداوند متعال محال است. از سوی دیگر، مخلوق در اراده خود به دنبال استکمال است؛ یعنی چیزی را اراده می‌کند که فاقد آن است و گمان می‌کند با داشتن آن، به کمال برتر دست می‌یابد. (خواه کمال حقیقی باشد یا کمال وهمی). از این‌رو اراده کردن چیزی که آن را دارد، تحصیل حاصل و کاری عبث محسوب می‌شود، در حالی که خداوند متعال از استکمال منزّه است؛ زیرا کمالی را فاقد نیست تا جویای آن باشد و آن را اراده کند.

### ۳-۱. صفت ذات بودن اراده به معنای اختیار درباره خداوند

بر اساس مقدمات پیشین، باید گفت اراده نیز وصف کمال است و فاعل مرید، برتر از فاعل مضطر است؛ ولی اراده انسانی، دارای ویژگی‌هایی است که جنبه نقص آن به شمار می‌رود و آن خصوصیت تدریج و حدوث است؛ از این جهت نمی‌توان اراده را با این اوصاف بر ذات خداوند، حمل نمود، ولی نقطه کمال اراده این است که رمز اختیار و نشانه تسلط فاعل بر فعل است؛ زیرا فاعل در سایه آن، فعل را با کمال اختیار و آزادی انجام می‌دهد و در گزینش خود مقهور نمی‌باشد؛ از این‌رو در توصیف خدا به اراده باید به ویژگی کمال اراده، اکتفا کرد و آن این که خدا را فاعل مختار دانست که در سلطنت خود مقهور غیر نبوده و در اعمال قدرت مجبور نمی‌باشد، لازمه چنین تفسیری این است که خدا کمال اراده را به نحو اتم و اکمل دارا بوده و از نقایص آن منزّه باشد. زیرا کمال اراده در حدوث و خروج از قوه به فعل نیست، بلکه در این است که مرید، زمام فعل را به دست داشته باشد و خدا این کمال را به نحو اکمل دارا می‌باشد، پس باید گفت او مرید است؛ یعنی فاعل مختار و غیر مقهور است. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۹۲-۹۳)

البته تصور نشود که تفسیر اراده به این شکل، تفسیر به یک وصف سلبی است و آن این که خدا مغلوب و مکره نیست، بلکه اختیار، واقعیتی است در ذات خدا و اگر از آن به وصف سلبی تعبیر می‌شود به خاطر سهولت در تعبیر است، چنان که از علم به عدم جهل و از قدرت به عدم عجز، تعبیر می‌کنیم و این تعبیرها واقعیت آنها را تغییر نمی‌دهد. (همان) از این بیان روشن می‌شود که اراده به معنی اختیار، صفت ذات بوده و حق تعالی آن را در مرتبه ذات واجد است و اختیار در مقام ذات در مقام اعمال قدرت تجلی می‌کند، نه این که واقعیت آن منحصر به مقام ظهور است. (همان)

همچنین بر اساس این تحلیل، ویژگی اصلی اراده و نتیجه آن، اختیار فاعل است. وقتی گفته می‌شود «فلان کس اراده کرد فلان کار را انجام دهد»، معنایش این است که اختیار انجام و ترک آن را دارد و فاعل بی‌اراده، فاعل بی‌اختیار نیز می‌باشد. بنابراین، اگر گفتیم «خداوند دارای اراده است»، معنایش این است که خداوند، فاعل مختاری است که هیچ‌گونه اکراه و اجباری در افعال خود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۶)

با وجود این که این تحلیل به روشنی می‌تواند، ذاتی بودن صفت اراده را در خداوند متعال اثبات نماید، ولی پرسش از ابهام مفهومی اراده و این که در میان صفات ذاتی خداوند متعال در چه جایگاهی قرار دارد، هنوز بدون پاسخ مانده است. از این‌رو شایسته است تا صفات ذاتی خداوند متعال، به شیوه تحلیل عقلی مورد بازنگری و واکاوی قرار گیرد.

### ۳-۱-۱. تأیید روایتی برای بحث مشیت و اراده ذاتی

در روایتی از یونس بن عبد الرحمان که آن را از امام رضا(ع) نقل نموده است، امام(ع) به تبیین معناشناختی مشیت، اراده، قضا و قدر پرداخته‌اند. این حدیث در منابع روایی از سه طریق نقل شده و به سه صورت آمده است. در طریق نخست (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۲۴۴-۲۴۵) در تعریف مشیت خداوند متعال تعبیر «هَمَّةٌ بِالشَّيْءِ» آمده است: «أَتَدْرِي مَا الْمَشِيَّةُ فَقَالَ لَا فَقَالَ هَمَّةٌ بِالشَّيْءِ» ولی در طریق دوم (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴) عبارت «هُوَ الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» آمده است و در طریق سوم عبارت «هی الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» که با توجه به مؤنث بودن لفظ مشیئة عبارت طریق سوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد. (حلی، ۱۴۲۱، ص ۳۷۹)



همچنین در طریق نخست در تبیین معنای اراده عبارت «أَوْ تَذَرِي مَا أَرَادَ قَالَ لَا قَالَ إِيْتِمَامُهُ عَلَى الْمَشِيئَةِ» آمده است. روشن است که در این عبارت، «علی» نمی‌تواند به معنای حقیقی یعنی استعلاء بکار رود؛ زیرا صفات الهی از نظر مصداقی عین ذات الهی‌اند و در معانی اعتباری نیز استعلای حقیقی بی‌معناست. براساس معانی دیگر آن یعنی «تعلیل» و «ظرفیت» نیز عبارت معنای محصلی نخواهد داشت. پس بهتر است، «علی» به همان معنای معیت در نظر گرفته شود و عبارت این‌گونه معنا گردد: «اراده به پایان رساندن فعل از سوی خداوند به همراه مشیت است.» ولی در طریق دوم عبارت «أَتَذَرِي مَا الْإِرَادَةُ قُلْتُ لَا قَالَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا شَاءَ اللَّهُ» و در طریق سوم عبارت «فَتَعْلَمُ مَا الْإِرَادَةُ؟» قُلْتُ: لَا، قَالَ: هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ» آمده است. در این دو طریق اراده به «عزیمت به همراه مشیت خداوند متعال» تفسیر شده است. از آنجا که عزم بر کار به معنای خواست قطعی در انجام دادن آن است، می‌توان معنای دو عبارت را نزدیک به هم دانست.

دو تعبیر «هَمَّةٌ بِالشَّيْءِ» و «هِيَ الذِّكْرُ الْأَوَّلُ» درباره مشیت، بیان‌گر این نکته است که در معنای مشیت، طلب و قصد وجود دارد؛ زیرا اهتمام به یک چیز زمانی معنا می‌دهد که مورد طلب و قصد فاعل قرار گرفته باشد. همچنین تعبیر از «مشیت» به «ذکر» این نکته را می‌فهماند که مشیت به علم بازمی‌گردد، البته در صورتی که با نظر به معلوم لحاظ گردد. دلیل این امر آن است که «ذکر» که به معنای «یادآوری» است، در صورتی معنا دارد که مسبوق به علم به معلوم باشد؛ یعنی پیش از یادآوری یک چیز، شخص می‌بایست علم بدان پیدا کرده باشد، تا بتواند صورت معلوم را نزد خود حاضر نماید. همچنین از صفت «الأوَّلُ» می‌توان ذاتی بودن صفت مشیت را نتیجه گرفت. البته شایان ذکر است که بازگشت صفت اراده و مشیت به صفت علم در تحلیل عقلی به معنای یکی بودن مفهوم آن دو با علم نمی‌باشد. همان‌گونه که در روایات اهل بیت (ع) نیز به دوگانگی این دو با علم تأکید شده است. از دو تعبیری که در روایت درباره اراده آمده است، می‌توان ذاتی بودن این صفت را در مورد خداوند متعال نتیجه گرفت؛ زیرا در هر دو تعبیر اراده به معنای «به پایان رساندن مشیت» آمده است و روشن است که اگر اراده صفت فعل در نظر گرفته شود به پایان رساندن مشیت که صفت ذات است بی‌معنا خواهد بود. از این‌رو اراده در این اصطلاح به معنای ترتیب اثر دادن براساس مشیت پیشین می‌باشد. البته اگر اراده و مشیت را به گونه دیگری اعتبار نماییم می‌توان آن دو را از جمله صفات فعل به حساب آورد. همان‌گونه که در روایات نیز در هر دو معنا به کار رفته است. توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

نکته دیگری که از روایت پیش‌گفته درباره مشیت استفاده می‌شود تقدم آن بر صفت اراده است؛ زیرا عبارت «اتمامه علی المشیئة» به این معنا اشاره دارد که اراده در رتبه پس از مشیت قرار گرفته و در پی آن می‌آید. همچنین براساس این روایت، سخن علامه طباطبایی و کسانی که صفت مشیت و اراده را به یک معنا دانسته‌اند، صحیح نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۶۸)

با این توضیحات این نتیجه به دست می‌آید که مشیت و اراده از آن دسته صفات ذات است که به صفت علم باز می‌گردد. به این معنا که علم از مبادی این دو می‌باشد. شاید مراد برخی از فلاسفه اسلامی، مانند ملاصدرا که اراده را همان علم خداوند به نظام احسن دانسته‌اند در همین نکته نهفته باشد. اگرچه در برخی از تعبیرات آشکارا میان اراده و علم ذاتی خداوند متعال از وحدت مفهومی سخن به میان آمده است!

### ۲-۳. تبیین عقلی صفات ذاتی خداوند متعال مبتنی بر اصل ظهور

با توجه به مقدمات پیشین در تحلیل صفات ذاتی خداوند متعال می‌توان تفسیر جدیدی ارائه داد که ما آن را «تحلیل مبتنی بر اصل ظهور» می‌نامیم.

از آن‌جا که ذات خداوند متعال وجود محض است، بنابر اصالت وجود و به دلیل مساوقت وجود و ظهور، می‌توان او را ظهور محض دانست. پس ذات واجب‌الوجود عین ظهور خواهد بود. در ادامه به بیان این دیدگاه می‌پردازیم: ظهور واجب‌الوجود را به حصر عقلی دو گونه می‌توان لحاظ نمود: یا ذات واجب‌الوجود که عین ظهور است با چیز دیگری سنجیده نمی‌شود و یا این‌که با چیز دیگری سنجیده می‌شود؛

در فرض نخست، تنها صفتی که عقل از ذات واجب‌الوجود، می‌فهمد همان ظهور می‌باشد که عبارت دیگری از وجود اوست.

در فرض دوم که ذات واجب با چیز دیگری سنجیده می‌شود، از دو حال خارج نیست: یا شیء دوم در مقام تحلیل عقلی، خود شیء نخست است و یا غیر از شیء نخست می‌باشد؛ اگر آن شیء دوم خود شیء (ذات شیء) نخست باشد؛ در این صورت دوگانگی اعتباری میان دو شیء حاکم خواهد بود و اگر غیر از شیء نخست باشد؛ در این صورت میان آن دو تمایز حقیقی برقرار می‌شود. فرض دوم دو صورت پیدا می‌کند: یا آن شیء دوم (که غیر از شیء نخست است)، فعل شیء نخست است یا فعل شیء نخست نیست. در فرضی که فعل شیء نخست باشد، میان آن دو رابطه طولی یا علی و معلولی برقرار خواهد بود، مانند حقایق مجرد و در فرضی که فعل شیء نخست نباشد، میان آن‌ها رابطه‌ای عرضی حاکم می‌شود، مانند موجودات مادی. به دیگر سخن اگر وجود به تنهایی مورد لحاظ قرار گیرد، عقل از آن صفت ظهور را انتزاع می‌کند و اگر با نظر به چیز دیگری خواه به صورت اعتباری، که لحاظ ذات با ذات است، و خواه به صورت حقیقی که لحاظ ذات با غیر است، در نظر گرفته شود، البته بدون لحاظ هر مفهوم دیگری، عقل از این رابطه ظهوری، صفت علم را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا علم چیزی جز انکشاف و ظهور یک وجود برای وجود دیگر نیست.

در هر سه صورت یادشده، صفت ظهور که مساوق با وجود است به منشأ اثر بودن موجود اشاره دارد که تعبیر دیگری از حیات می‌باشد، یعنی هر وجودی مساوق با ظهور و هر ظهوری مساوق با حیات است. پس می‌توان به بداهت عقلی هر وجودی را حی دانست. به دیگر سخن اگر صفت ظهور با قطع نظر از هر چیز دیگری و فی‌نفسه لحاظ شود، عقل از آن وصف حیات را انتزاع می‌کند که تعبیر دیگری از وجود آن است.

حال اگر همین صفت ظهور با نظر به چیز دیگری لحاظ گردد، به حصر عقلی سه حالت پدید می‌آید:

الف. ظهور خود بر خود (ظهور ذات بر ذات)

ب. ظهور خود بر دیگری (ظهور ذات بر غیر)

ج. ظهور دیگری بر خود (ظهور غیر بر ذات)

فرض نخست، همان علم ذات بر ذات است. یعنی عقل از فرض نخست، صفت علم ذاتی خداوند بر ذاتش را انتزاع می‌کند. فرض دوم، همان علم فعل خداوند متعال (علم مخلوقات) به خود خداوند می‌باشد. در فرض سوم که مقصود از «غیر»، همان فعل واجب‌الوجود است، دو صورت پیدا می‌شود:

۱. اگر ظهور فعل بر ذات، پیش از به وجود آمدن فعل باشد، دو صورت می‌توان برای آن در نظر گرفت: یا ظهور فعل بر ذات به گونه‌ای لحاظ شود که منشأ صدور فعل نباشد، در این صورت همان علم واجب‌الوجود به مخلوقات در مقام ذات خواهد بود و یا ظهور فعل بر ذات به گونه‌ای لحاظ شود که منشأ صدور فعل باشد باز چند صورت برای آن می‌توان فرض نمود:

یا صدور فعل، مطلوب خداوند متعال و مورد خواست اوست که از آن به مشیت تعبیر می‌شود و اگر همین مشیت به گونه‌ای لحاظ گردد که واجب‌الوجود در آن مقهور و مغلوب فاعل دیگری نباشد، عقل از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. از همین‌جا این نکته به دست می‌آید که مشیت از مبادی اراده است و چون صفت مشیت اعتبار دیگر از علم خداوند متعال می‌باشد و علم او عین ذات اوست، پس اراده او نیز به صفت علم بازگشته و عین ذات خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت خالی بودن ذات از صفت کمال، لازم می‌آید. حال اگر صفت علم به غیر، به همراه مشیت و اراده در یک ذات جمع گردد و به گونه‌ای لحاظ گردد که منشأ صدور فعل از فاعل باشد، عقل از آن صفت قدرت را انتزاع می‌کند. یعنی اعتبار جدیدی که قدرت را از مانند اراده و مشیت جدا می‌کند، همان اعتبار مجموعی است. به دیگر سخن عقل اگر در موجودی سه صفت علم، مشیت و اراده را انتزاع نماید با کنار هم قرار دادن این سه در ذات واحد به همراه لحاظ منشأ بودن برای صدور، صفت قدرت را در آن ذات نتیجه می‌گیرد.

۲. اگر ظهور فعل بر ذات پس از به وجود آمدن فعل باشد، از آن به علم فعلی تعبیر می‌شود.

### ۳-۳. جمع‌بندی و پیامدهای دیدگاه مختار

با توجه به سخنان پیشین و دیدگاه مختار نگارنده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. همه صفات ثبوتی ذاتی خداوند متعال به صفت ظهور بازمی‌گردد. یعنی این صفت ظهور خداوند متعال است که عقل را در فهم سایر صفات کمالی که عین ذات اوست، یاری می‌رساند.
۲. براساس این دیدگاه صفات ذاتی خداوند متعال در سه صفت حیات و علم و قدرت، خلاصه نمی‌شود، بلکه صفات ذاتی او به پنج صفت افزایش پیدا می‌کند؛ البته همه این صفات نیز به صفت واحد ظهور که عبارت دیگری از حیات و وجود اوست، باز می‌گردند.
۳. براساس این تحلیل، در اثبات صفت حیات، تفاوتی میان مقام اثبات و مقام ثبوت نخواهد بود. توضیح مطلب این‌که اندیشمندان اسلامی در تبیین صفت حیات، نخست، به اثبات علم و قدرت می‌پردازند و به دنبال آن، صفت حیات را نتیجه می‌گیرند و از آن به «دراک فعال» تعبیر می‌کنند، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۷) با وجود این‌که خود اذعان دارند که در مقام ثبوت که همان مقام خارج است، نخست حیات و سپس قدرت و علم از لوازم آن است. براساس مساوقت صفت حیات با صفت ظهور که تعبیر دیگری از وجود شیء است، و اثبات آن پیش از اثبات علم و قدرت، این نتیجه به دست می‌آید که هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، این حیات است که بر دو وصف علم و قدرت تقدم دارد. از این‌رو در این دیدگاه مقام اثبات که همان مقام ذهن است با مقام ثبوت که همان مقام خارج است، یکسان تلقی می‌شود.
۳. برخلاف دیدگاه ملاصدرا که همه صفات ثبوتی ذاتی خداوند متعال را به صفت وجود بازمی‌گرداند، در این دیدگاه مرجع همه صفات ثبوتی ذاتی صفت ظهور خواهد بود. نکته مهم این دیدگاه نسبت به دیدگاه ملاصدرا در این است که چون صفات کمالی وجود بنا بر اصالت وجود، همه از سنخ وجودند، بر اساس اصل تشکیک در وجود، باید در همه مراتب هستی تحقق داشته باشند. از این‌رو راهی را که عقل در انتزاع این صفات می‌پیماید، باید به گونه‌ای تبیین شود که بتوان آن را بر همه مراتب هستی و صفات کمالی آن‌ها تعمیم داد. به عبارت دیگر در تحلیل مفهومی و معناشناختی صفات کمالی وجود، براساس اصل اشتراک معنوی این صفات، نباید تفاوتی میان مرتبه ممکن و واجب، جز به استقلالی و تبعی بودن این صفات، وجود داشته باشد. حال آن‌که اگر صفات کمالی واجب‌الوجود را به صفت وجود برگردانیم، تحلیل مفهومی و معناشناختی این صفات، تنها در مرتبه واجب‌الوجود، صدق می‌نماید و برای تحلیل مفهومی این صفات در مراتب ممکنات باید از راه دیگری وارد شد و این سخن با اصل اشتراک معنوی صفات کمالی وجود که لازمه آن یکی بودن رویکرد معناشناختی صفات است، ناسازگار می‌نماید.
۴. براساس این دیدگاه میان ذاتی بودن اراده و مشیت و تغایر مفهومی اراده از علم، سازگاری ایجاد می‌شود؛ زیرا مراد از علم، همان ظهور یک چیز برای دیگری است که به دوگونه جلوه‌گر می‌شود:  
یا ظهور ذات بر ذات و یا ظهور فعل بر ذات است، از اولی به علم ذات بر ذات و از دومی به علم ذات بر غیر، چه پیش از صدور فعل و چه پس از صدور آن، تعبیر می‌شود. این در حالی است که در مشیت، مفهوم خواست و طلب، ضمیمه علم می‌شود و در اراده، مغلوب و مقهور نبودن ذات به علم و مشیت ضمیمه می‌گردد، و روشن است که این سه به یک مفهوم باز نمی‌گردند، زیرا پیش از این در مقدمات بحث گفته شد که کثرت در اعتبارات عقلی صفات، به کثرت مفهومی و بالعکس بازمی‌گردد. طبق این دیدگاه بازگشت مشیت و اراده به صفت علم به این معناست که صفت علم از مبادی این دو در تحلیل عقلی می‌باشد؛ یعنی عقل، نخست با گونه خاصی از اعتبار، صفت علم را از صفت ظهور انتزاع می‌نماید و سپس به کمک آن و با اعتبارات دیگر و رویکردی معناشناختی، مفهوم مشیت و اراده را نتیجه می‌گیرد.
۵. با توجه به نتیجه چهارم، تغایر مفهومی میان مشیت و علم که در برخی روایات بدان اشاره شده است، تبیین عقلی پیدا می‌کند.

۶. بر اساس این تحلیل، ویژگی اصلی اراده و نتیجه آن، اختیار فاعل است. وقتی گفته می‌شود «فلان کس اراده کرد فلان کار را انجام دهد»، معنایش این است که اختیار انجام و ترک آن را دارد و فاعل بی‌اراده، فاعل بی‌اختیار نیز می‌باشد. بنابراین، اگر گفتیم «خداوند دارای اراده است»، معنایش این است که خداوند، فاعل مختاری است که هیچ‌گونه اکراه و اجباری در افعال خود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۶)

۷. براساس سخنان پیشین، اشکال علامه طباطبایی «مبنی بر مغایرت مفهومی میان اراده و علم که آن را مانع بازگرداندن اراده به علم می‌دانند و در همین راستا اراده را جزو صفات فعل برمی‌شمارند» بر سخن ما وارد نمی‌شود؛ زیرا میان مغایرت مفهومی دو چیز با این که یکی از آن دو از مبادی دیگری شمرده شود، تفاوت روشنی وجود دارد. توضیح این که اگر مراد ملاصدرا از مفهوم «اراده بما هی اراده» همان مفهوم «علم بما هو علم» باشد، این اشکال بر وی و دیگر فلاسفه وارد است، ولی اگر مراد ایشان بازگشت اراده به «علم از حیث تعلق به فعل و سببیت صدور برای فعل» باشد، روشن است که اشکال علامه بر سخن ایشان وارد نیست؛ زیرا در این فرض به همراه مفهوم «علم» مفهوم «تعلق به فعل و سبب بودن آن برای صدور فعل» نیز لحاظ شده است؛ به عبارت دیگر آنچه که مفهوم اراده بدان بازمی‌گردد «علم بما هو علم» نیست؛ بلکه «علم بما هو منشأ صدور فعل» است، و روشن است که میان این دو تفاوت از زمین تا آسمان است!

۸. هر صفت کمالی که به واجب الوجود نسبت داده می‌شود، اگر از صفات ذاتی او باشد، از اوصاف وجود بما هو وجود خواهد بود، (همان، ج ۶، ص ۱۱۷؛ خمینی، ۱۴۲۱، ص ۲۸) بر این اساس، اراده نیز از اوصاف کمالی وجود می‌باشد. از این رو همان‌گونه که وجود امری تشکیکی است، صفات وجودی مانند اراده نیز امری تشکیکی خواهد بود که هر موجودی به تناسب مرتبه وجودی خویش از آن بهره‌مند است. پس می‌توان گفت هر موجودی از خدا تا انسان و حیوان حتی نبات و جماد به میزان مرتبه وجودی خویش مرید و صاحب اراده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷)<sup>۳</sup> نتیجه این که رسیدن به کنه و حقیقت اراده مانند سایر صفات کمالی، امتناع ذاتی دارد، به ویژه اگر بنا باشد، از رهگذر علم حصولی به دست آید!

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن داود حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدا...، المبدأ و المعاد، محقق: عبدالله نوران، تهران، چاپ اول، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۳. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن سینا، التعلیقات، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
۶. ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۷. اشعری، ابو الحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح و تعلیق و تقدیم از حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهريه للتراث، بی‌تا.
۸. ایجی - میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، به تصحیح بدر الدین نعسانی، چاپ اول، افست قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۹. آمدی، سیف الدین، غایه المرام فی علم الکلام، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.

<sup>۳</sup> - «و کمانان الوجود حقیقه ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال و النقص فکذا صفاته الحقیقه آتی هی العلم و القدره والاراده و الحیوه، ساریه فی کل سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون فجمیع الموجودات حتی الجمادات حیة عالمه».

۱۰. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۲. تهنوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۱۳. جمیل صلیبا- منوچهر صانعی دره بیدی، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، محقق: محمدصغایی، قم، چاپ پنجم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۸ش.
۱۵. ----- عبدالله، تسنیم، محقق: اسلامی، علی، چاپ هشتم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۸ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، محقق: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت، دارالعلم، ۱۹۵۶ق.
۱۷. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، محقق/مصحح: مظفر، مشتاق، قم، چاپ اول، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۸. خمینی، سیدروح الله، الطلب و الإراده، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر آثار الإمام الخمينی، ۱۴۲۱ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دمشق/بیروت، دارالعلم/الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۰. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، چاپ چهارم، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
۲۱. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، نهاییه الأقدام فی علم الکلام، تحقیق: احمد فرید مزیدی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۲۳. صدر الدین، محمد (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۴. ----- شرح أصول الکافی، محقق/مصحح: خواجوی، محمد، تهران، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۲۶. ----- المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع) العامه، ۱۳۶۵ش.
۲۸. قاضی عبد الجبار، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ملاحظات: به تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲م.
۲۹. ----- شرح الاصول الخمسه، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، چاپ اول، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۱. قمی، ابن بابویه (شیخ صدوق)، التوحید، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، محقق/مصحح: موسوی جزائری، طیب، قم، چاپ سوم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، محقق/مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۴. لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، مقدمه از زین العابدین قربانی، چاپ اول، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
۳۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۶. نصیر الدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.