

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه

محسن عمیق*
لیلا فهیمی**

چکیده

مسئله اراده الهی از جمله مباحثی است که از دیرباز در اندیشه خردورزان خداپاور مطرح بوده است، در قلمرو تفکر اسلامی نیز این موضوع همواره محل تضارب آراء واقع شده است. از نظرگاه حکمت متعالیه، اراده الهی، جزء صفات کمالیه ذاتی و همان علم به نظام احسن می باشد، گرچه به عقیده این گروه اراده خداوند نیز همانند برخی دیگر از اوصاف او دارای مراتب است و لذا خداوند در مرتبه فعل نیز متصف به این صفت می باشد. البته در میان این گروه از فلاسفه، علامه طباطبایی اراده الهی را فقط جزء صفات فعلیه برمی شمارد و با تفسیر آن به علم الهی مخالف است. تقسیم بندی اراده الهی به مراتب اجمالی و تفصیلی و نیز تکوینی و تشریحی از جمله مباحث مهمی است که حکیمان متأله در تبیین این مسئله بدان پرداخته اند.

کلید واژه‌ها: اراده الهی، حکمت متعالیه، اراده اجمالی، اراده تفصیلی، اراده تکوینی، اراده تشریحی.

مقدمه

خداشناسی یکی از ارکان و اصول دین اسلام است و شناخت و معرفت ذات الهی، غیر ممکن و خارج از حیطه علمی بشر است و تنها راه شناخت خداوند از طریق

mohsenamigh@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان
** مدرس جامعه الزهراء حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۸ تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۲۰

معرفت به اسماء و صفات حق تعالی است و حقیقت و کنه صفات الهی نیز در اندیشه و معرفت بشری نمی گنجد؛ لذا در مورد تفسیر معانی صفات ذات حق تعالی و حقیقت اوصاف او، آراء و نظرات گوناگونی مطرح شده است، در این بین، اراده الهی به عنوان یکی از اوصاف کمالیه خداوند که در کتاب و سنت از آن یاد شده است، یکی از دشوارترین و پیچیده ترین مباحث کلامی و فلسفی است و با اینکه تمام فرق و مذاهب اسلامی این صفت را برای خداوند ثابت دانسته اند، اما در تفسیر آن دچار اختلاف و تشتت آرا هستند و هر یک از گروه های کلامی، فلسفی و محدثین معنا و تفسیری از اراده را ارائه کرده اند و از جهات مختلف وجودشناسی و معناشناسی اراده الهی را مورد بحث و بررسی قرار داده اند. صدرالمألهین شیرازی که بنیان گذار حکمت متعالیه است، در عرصه های مختلف فلسفی در عین نقل و نقد آراء و نظریات فلاسفه پیش از خود، مبتکر و مبدع آراء نو و بدیعی نیز می باشد. حکمت ایشان که تلفیقی از قرآن، برهان و عرفان است، به حکمت متعالیه معروف شده است. ایشان در باب اراده الهی نیز که یکی از موضوعات مطرح در آیات و روایات است به تفصیل سخن گفته است و به تبع وی شاگردان و پیروان او نظرات او را شرح داده و نقد و بررسی کرده اند.

در این مقاله به تبیین نظرات این حکیم متأله و برخی از پیروان مکتب او از جمله ملاهادی سبزواری، فیض کاشانی، علامه طباطبایی، امام خمینی، مصباح یزدی و جوادی آملی می پردازیم تا ضمن اثبات اراده الهی، تصویر روشنی از حقیقت اراده الهی و مراتب آن ارائه دهیم.

حقیقت اراده الهی

اراده واژه ای عربی است که از لفظ «رود» گرفته شده است. و مترادف با مشیت است (جوهری، ص ۴۷۸) و برخی آن را به معنای طلب و اختیار (ابن منظور، ص ۳۶۶؛ ازهری، ص ۱۶۰) و میل و قصد کردن (دهخدا، ۱۶۰۵) معنا کرده اند.

گرچه اراده و مشیت و اختیار کردن از نظر معنا به هم نزدیک هستند، اما تفاوت‌هایی با هم دارند. حقیقت اراده الهی در نگاه حکمت متعالیه از جهات مختلف، معناشناسی و رابطه آن با ذات الهی قابل بررسی است:

الف. اراده الهی از حیث معناشناسی

بسیاری از فلاسفه حکمت متعالیه، اراده الهی را همان علم حق تعالی به نظام اتم و احسن معنا کرده‌اند. هر چند به لحاظ مفهوم اراده غیر از علم است. صدرالمتهلین در باب معناشناسی اراده الهی معتقد است که اراده خداوند همان علم اوست بدون هیچ تغایری در ذات و اعتبار (الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۸۲) و از آنجایی که خداوند از تأثیرپذیری از خارج و انگیزه‌های بیرونی منزه است و غایة‌الغایات می‌باشد، شوق و محبتی سوی ذات خویش ندارد، بلکه مبتهج به ذات خویش است و از این رضایت و ابتهاج ذاتی است که خیرات از او ناشی می‌شود و اگر اراده و انگیزه‌ای زائد بر ذات خویش داشته باشد، غایت و هدف همه موجودات نخواهد بود، لذا اراده اشیا توسط خداوند همان علم او به اشیا است (همان، ص ۲۳۰). از مجموع نظرات و آراء ایشان چنین استفاده می‌شود که این حکیم متأله اراده و محبت را همان علم و دارای یک حقیقت واحد می‌داند، که عین ذات حق تعالی می‌باشند و اراده الهی را به علم الهی برمی‌گردانند و قائلند که اراده و به تعبیر دیگر انگیزه و داعی در حق تعالی حقیقت واحدی است و حق تعالی انگیزه و داعی خارج از ذات خویش ندارد و اراده او عین ذات اوست، که همان علم او به نظام است و در قسمت دیگری از اسفار در تبیین معنای اراده الهی می‌گوید؛ اراده و محبت دارای یک معناست مانند علم و آن در واجب تعالی عین ذاتش است و در همان حال، عین داعی اوست (همان، ص ۲۸۸).

حکیم متأله ملاحادی سبزواری که از پیروان حکمت متعالیه است در باب اراده الهی با صدرالمتهلین شیرازی هم رأی است و وی اراده الهی را همان علم به خیریت نظام هستی می‌داند و به عینیت اراده با داعی و نیز عینیت اراده با ذات قائل است؛ اراده در حق تعالی عین داعی و انگیزه اوست که همان علم عنایی حضرت حق

به نظام احسن و خیر می‌باشد و علم او عین ذات اوست و غرض و داعی جز ذات خود ندارد و حالت منتظره‌ای در حق تعالی وجود ندارد. اراده حق تعالی مسبوق به تصور نمی‌باشد، زیرا ذات حضرت حق در نزد وی حاضر است و حق تعالی منزّه است از اینکه چیزی بر او معلوم نباشد (سبزواری، ص ۶۴۸).

علامه طباطبائی در تفسیر اراده معتقد است که اثبات این امر که صدر المتألهین اراده واجب تعالی را همان علم او دانسته است، کاری بسیار دشوار می‌باشد و بیشتر شبیه به یک نام گذاری و جعل اصطلاح است، تا یک بحث علمی و برهانی و در این باره می‌نویسد:

مفهوم اراده و مفهوم علم کاملاً مغایر با یکدیگرند و به هیچ وجه نمی‌توان اراده و علم را یکی دانست و صرف اینکه اراده‌ای که در ما تحقق دارد یک کیف نفسانی است و خداوند از کیف نفسانی منزّه است، نمی‌تواند دلیل بر این باشد که اراده واجب همان علم ذاتی او به نظام اصلح است. علامه در اشکالی که به صدر المتألهین در باب اینکه اراده الهی همان علم او و از صفات ذات است وارد می‌کند و می‌گوید: «ما این را می‌پذیریم که فاعل مختار، افعال اختیاری‌اش را جز از روی علم به مصلحت در فعل و اراده‌ای که به صورت کیف نفسانی است انجام نمی‌دهد و در مورد خدای متعال نیز قبول داریم که واجب تعالی افعالش را از روی علم به مصلحت صادر می‌کند اما این مطلب را قبول نداریم که علم واجب تعالی به مصلحت همان اراده و مشیت اوست (طباطبائی، نهایت الحکمة، ص ۲۹۹).

خلاصه نظر ایشان در باب معناشناسی اراده حق تعالی این است که ما انسان‌ها به‌طور وجدانی درک می‌کنیم که اراده ما بین آگاهی ما به فعل و انجام فعل قرار دارد نه اینکه اراده ما آگاهی و علم ما به فعل باشد و تفسیر اراده به علم ابداً جایز نیست. از نظر وی، اراده خداوند به معنای موجودیت بخشیدن به فعل خواهد بود که مغایر با علم است و ایشان اراده الهی را همان احداث و ایجاد فعل می‌دانند.

حضرت امام خمینی نیز در کتاب طلب و اراده، اراده را همان علم الهی تفسیر می‌کنند و به دفع شبهات کسانی که قائلند، اراده خداوند نمی‌تواند همان علم او باشد، می‌پردازد و می‌فرماید:

شاید کسی بگوید که نمی‌شود اراده خدای تعالی و علم او عین یکدیگر باشند زیرا حضرت حق تعالی همه چیز را می‌داند ولی شر و ستم و هیچ یک از زشتی‌ها را نمی‌خواهد پس علم او به همه چیز تعلق می‌گیرد اما اراده‌اش به همه چیز تعلق نمی‌گیرد، پس علمش به غیر از اراده اوست... (خمینی، طلب و اراده، ص ۳۱).

حضرت امام در جواب حل این اشکال می‌گوید:

حقیقت این است که صفت اراده مانند علم و سمع و بصر دارای دو مقام است. مقام ذات و مقام فعل... اراده در مقام ذات، عبارت است از اینکه افاضه خیرات را ذات جواد مطلق می‌پسندد و مورد رضای آن ذات مقدس است و این است معنای آنکه می‌گوییم افاضه خیرات، لازمه ذات جواد مطلق است و مراد از اینکه می‌گوییم «إن الله تعالی اراد الخیر و لم یرد الشر» بدان معنی است که هر آنچه خدای تعالی اراده می‌کند خیر است و هرچه آن خسرو کند شیرین بود و غیر خیر را اراده نمی‌کند... (همان، ص ۳۲).

اما چنانچه ملاحظه می‌شود با اینکه حضرت امام خمینی مدعی است که اراده الهی همان علم خداوند است، اما با تفسیری که ارائه می‌دهد به نظر می‌رسد که اراده در مقام ذات را حب و رضایت ذاتی حق تعالی فرض کرده‌اند. چنانچه می‌نویسد:

و معنای اراده حق تعالی همین است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت حق تعالی است (همان، ص ۳۰).

ایشان در مورد تفسیر و معنای اراده الهی در مرتبه فعل نیز قائل است که اراده همان فعل او است و می‌نویسد:

در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست، چنانچه در روایات آمده است و ارادته فعله (همان، ص ۲۸).

البته شایان ذکر است که حضرت امام خمینی در کتاب *چهل حدیث*، نظری متفاوت با رأی قبلی خود در کتاب *طلب و اراده* دارد. ایشان در این اثر، با ارجاع صفات الهی به یکدیگر مخالف و معتقد است که اراده الهی نمی‌تواند همان علم الهی باشد وی در این باره می‌نویسد:

بدان که بسیاری از فلاسفه و اکابر برای اهمال بعضی حیثیات، بعضی از اسماء و صفات را به بعضی دیگر ارجاع نموده‌اند، چنانچه معروف و مسلم بین آنها این است که اراده حق تعالی عبارت است از علم به صلاح و نظام اتم، .. و این مطلب خلاف تحقیق و از اهمال حیثیات است. زیرا اگر مقصود از اینکه اراده به علم به صلاح راجع است آن است که حق تعالی دارای اراده نیست، بلکه همان علم را به اسم اراده خوانده‌اند، این مطلبی بس باطل است زیرا که لازم می‌آید حق تعالی مبدأ وجود باشد بدون اراده و اختیار، ولی اگر مقصود آنان که اراده و سمع و بصر را به علم، یا علم را به آن ارجاع داده‌اند آن است که علم و اراده به حیثیت واحده برای حق ثابت است و در ذات حق حیثیات مختلفه وجود ندارد این مطلبی است حق و موافق برهان (همو، شرح چهل حدیث، ص ۵۱۴-۵۱۳).

ماحصل سخن در باب معنائشناسی از نگاه حکمت متعالیه آن است که معنای اراده ذاتی حق تعالی، معنایی قریب به حب و مشیت و قضای علمی حق یا علم به نظام اصلح است که از لحاظ مصداق یکی هستند و اراده فعلی خداوند همان علم عنایی یا قضای فعلی اوست که عین ایجاد است و از لحاظ مصداق عین معلومیت اشیاست.

ب: رابطه اراده با ذات الهی

صدرالمتألهین اراده را از عوارض وجود از آن حیث که موجود است می‌داند و قائل است:

همان گونه که وجود مشترک معنوی است و در مورد واجب و ممکن به صورت واحد به کار می‌رود، اراده نیز که از توابع وجود است، در هر دو (واجب و ممکن) مشترک معنوی است ولی از حیث حقیقت با هم متفاوت هستند، زیرا که هیچ یک از اشیا و موجودات، چه در ذات و چه در صفات مشابهنی با او ندارند (الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۸).

وی بنا بر اصل وحدت و تشکیک وجود، قائل است که همان گونه که وجود دارای مراتب مختلف است و به واجب و ممکن، بسیط و مرکب و غنی و نیازمند تقسیم می‌شود، کمالات وجودی نیز دارای مراتب است. این حکیم بزرگ، اراده و محبت را مانند علم یک امر وجودی دانسته و معتقد است:

اراده الهی در حق تعالی عین ذات احدیت اوست و نیز اراده و داعی در ذات باری تعالی یک چیز و در عین حال با ذات او متحد می‌باشند. برخلاف انسان که اراده او با قدرت او متفاوت است و نیز اراده و داعی در او یک چیز نمی‌باشد و این اوصاف زاید بر ذات او هستند، اما حقیقت اراده الهی به گونه‌ای است که با دیگر اوصاف یکی و عین ذات هستند و تکثر و تعددی در ذات راه ندارد و این صفات زاید بر ذات نمی‌باشند (همان، ص ۲۸۹-۲۸۸).

ایشان در شرح اصول کافی بیان می‌کند؛ صفات حق تعالی با اینکه حقیقت واحد دارند، دارای مراتب می‌باشند، اگر با توجه به ذات لحاظ شوند، صفت ذاتیه و اگر با توجه به افعال الهی لحاظ شود حکم صفت فعلیه را دارند. همان گونه که علم الهی با اینکه حقیقت واحدی است، اما به مراتب اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود. اراده و مشیت الهی نیز بر این منوال است با این که حقیقت واحدی است می‌توان به عنوان صفت ذاتیه یا فعلیه آن را لحاظ کرد (رک: الشیرازی، شرح الاصول الکافی، ص ۲۸۱). ملا محسن فیض کاشانی هم، نظریه کسانی را که صفات کمالیه الهی را زاید بر ذات می‌دانند، رد می‌کند و این افراد را اهل جاهلیت می‌داند و معتقد است که صفات حق تعالی از جمله اراده عین ذات اوست و در این باره می‌نویسد:

برخی به اراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه زائد بر ذات قائل شده‌اند، نتیجه آنکه حق، اول در موطن ذات فاقد صفات کمالیه است و .. و برخی صفات اراده را حادث دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که در حق به عدد مخلوقاتش اراده حادث می‌شود، کلیه این افراد اهل جاهلیت ثانی هستند (فیض کاشانی، ص ۱۷۷).

استدلال ایشان بر عینیت اراده خداوند با ذات این است که اگر اراده را صفت ذاتی حق تعالی ندانیم مستلزم این است که خداوند فاقد کمالی از کمالات باشند و سپس آن را واجد گردد.

اما استدلال علامه طباطبایی در رد ذاتی بودن صفت اراده در خداوند این است که اگر اراده را صفت ذاتی حق تعالی لحاظ کنیم، مستلزم حدوث و تغییر در ذات او خواهد بود و محال است که خداوند محل حدوث و تغییر باشد و در این باره می‌نویسد:

در جایی که مراد امری حادث و تغییرپذیر باشد، حدوث اراده اگر چه تقدم بالطبع بر آن دارد اما همزمان با حدوث مراد بوده و پیش از آن موجود نیست و پس از آن باقی نمی ماند و از این رو، اتصاف واجب تعالی به اراده در چنین مواردی مستلزم حدوث و تغییر در ذات او خواهد بود و این امر محال است (طباطبائی، نهایة الحکمة ص ۲۹۸-۲۹۷).

حاصل بحث ایشان این است که با دو لحاظ می توان اراده الهی را از فعل واجب تعالی انتزاع کرد: یکی اینکه فعل خداوند فعلی است که در اثر اجبار و عامل بیرونی نیست بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن است. لذا نتیجه می گیریم که خداوند صاحب اراده است و دیگری بدین لحاظ که علت تأمه فعل در خارج حضور دارد و با تحقق علت تأمه، فعل محقق می شود، همان گونه که اراده در انسان جزء اخیر علت تأمه، افعال انسان است و با تحقق آن فعل انسان محقق می شود و یکی از لوازم اراده حضور علت تأمه است، با همین قیاس می توان وصف اراده را از فعل الهی انتزاع نمود. به عبارت دیگر اراده الهی صفتی است که از اجتماع علل و مقتضیات وجود شیء انتزاع می شود و در این صورت گاهی وجود شیء به کامل شدن مقدمات و علل تأمه آن نسبت داده می شود و گاهی به خداوند و از آن به اراده الهی یاد می شود. علامه برای اثبات دیدگاه خود به شواهدی از آیات و روایات نیز استشهاد کرده است و نمونه هایی از آیات و روایات را ذکر کرده است که از ظاهر آنها برداشت می شود که اراده از صفات فعل می باشد نه صفات ذات. از جمله آیات اینکه خداوند می فرماید:

{و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها...} (اسراء/۱۶)؛ و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای «مترفین» [ثروتمندان مست شهوت] بیان می داریم.

ایشان در تفسیر این آیه می نویسد:

مقصود از اراده هلاک قریه در جمله و إذا أردنا... این است که وقتی زمان هلاک کردن قوم نزدیک شد، ... در قرآن هم آمده است که «فوجدنا جدارا يريد ان ينقض... در همه این موارد اراده به معنای نزدیک شدن وقت عمل است

و ممکن هم هست که مراد از آن، اراده فعلیه باشد. چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضای مراد و مساعد با وقوع آن است و این معنا نزدیک همان معنایی است که ذکر شد، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاک این قوم را دارد (طباطبایی، المیزان، ص ۵۹).

آیه دیگر:

{إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون} (یس / ۸۲) و فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند تنها به او می گوید باش، آن نیز بی درنگ موجود می شود.

ایشان در تفسیر این آیه می فرماید:

مراد از اراد شیئاً، این است که إذا اراد ایجاد شیء وقتی اراده ایجاد چیزی را کنند... (همان، ص ۱۱۴).

و از جمله روایاتی که ایشان به آن استناد کرده و برای اثبات اینکه اراده صفت فعل است نه ذات روایتی از امام رضا(ع) است که حضرت در پاسخ به پرسش صفوان که از ایشان در مورد تفاوت اراده خداوند با اراده مردم پرسیده بود، فرمودند:

إرادة من المخلوق الضمیر و ما یبدو له و بعد ذلك من الفعل و اما من الله عزوجل، فارادته احداثه و لا غیر... فإرادة الله هی الفعل لا غیر ذلك (شیخ صدوق، ص ۱۴۷).

در این روایت حضرت در خلال این که به تفاوت اراده الهی با اراده انسان پرداخته است اراده حق تعالی را احداث و ایجاد فعل او می داند نه چیز دیگر (رک: طباطبائی، رسائل توحیدی، ص ۹۴)

اما حضرت امام خمینی خداوند را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل متصف به صفت اراده می داند، ایشان کلیه صفات کمالی را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل برای حق تعالی ثابت می داند و در این باره می نویسد:

بدان که برای مشیت حق تعالی - جلت عظمته - بلکه از برای سایر اسماء و صفات او از قبیل علم و حیات و قدرت و غیر آن، دو مقام است یکی مقام اسماء و صفات ذاتیه است که برهان پیوسته است که ذات مقدس واجب الوجود به حیث واحد و جهت بسیط محضه، کل کمالات و مستجمع جمیع اسماء و صفات

است، .. و دیگر مقام (اسماء) و صفات فعلیه است که مقام ظهور به اسماء و صفات ذاتیه است و مرتبه تجلی نعوت جلالیه و جمالیه است (خمینی، چهل حدیث، ص ۵۰۲).

در مورد اراده الهی نیز ایشان اراده الهی در مرتبه ذات را عین ذات الهی و جزء کمالاتی که منسوب به وجود است می‌داند و معتقد است که خداوند از آنجایی که صرف الوجود است واجد تمام کمالات از جمله اراده است.

ایشان در پاسخ به اشکال کسانی که اراده را جز صفات فعل حق تعالی می‌دانند و قائلند که اراده نمی‌تواند جزء صفات ذات حق تعالی باشد می‌نویسد:

متکلمین معنای روایاتی که می‌گویند، اراده صفت فعل است را متوجه نشده‌اند به این معنا که اراده دارای دو مرتبه است، یکی اراده در مقام فعل است که روایات به آن اشاره کرده‌اند، در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست، چنانچه در روایات آمده است و اراده فعله و مرتبه دیگر از اراده، عبارت است از معنای لطیفی که آن عین ذات است و آن واقعیت اراده است که ملازم با اختیار است (همو، طلب و اراده، ص ۲۷).

از نظر ایشان اگر اراده فقط صفت فعل الهی بوده و از مقام فعل انتزاع شود و خداوند ذاتاً مرید نباشد، مستلزم این است که خداوند مانند فاعل‌های طبیعی بدون اختیار باشد و فاقد یکی از صفات کمالی که اراده است باشد در حالی که در جای خود اثبات شده است که خداوند مستجمع جمیع صفات کمالی است و خالی بودن از صفتی از اوصاف کمالی به منزله نقص است و ذات الهی منزله و مبری از نقص می‌باشد.

حضرت امام خمینی در رد دیدگاه کسانی مانند اشاعره که اوصاف الهی را زائد بر ذات می‌دانند برای اثبات اینکه اراده الهی عین ذات است، می‌فرماید:

اگر صفات خدای تعالی عین ذات او نباشد و کمالات آن ذات مقدس به حقیقه الوجود باز نگردد، لازمه‌اش آن است که در ذات حق تعالی ترکیب باشد، .. و ذات مقدس حق تعالی مرکب از ذات و صفات باشد و ترکیب مساوی با امکان است، زیرا مرکب احتیاج ذاتی به اجزاء خویش دارد و احتیاج ذاتی از خواص ممکن است و محال است که راه به ذات واجب پیدا کند... (همان، ص ۱۷).

آیت الله جوادی آملی نیز ضمن اینکه اراده را جزء کمالات وجود و ثابت در حق تعالی می‌داند، قائل است که اراده حق تعالی جزء صفات ذاتی و عین ذات او می‌باشد، زیرا ذات واجب مبدأ پیدایش هرگونه کمال وجودی است و هیچگونه جهت امکانی و نقص در او راه ندارد، بلکه فعلیت صرف است و اوصاف جمالی عین ذات او هستند و هستی آنها عین هستی واجب تعالی است. از نظر ایشان حمل اوصاف کمالی بر ذات حق تعالی محذوری را در پی نخواهد داشت چرا که همه این اوصاف گرچه از حیث مفهوم با هم متفاوتند اما همه این اوصاف با یکدیگر و با ذات واجب از حیث مصداق متحدند و یک حقیقت بسیط می‌باشند. ایشان در توضیح چگونگی حمل اوصاف متعدد بر خداوند و تغایر مفهومی این صفات می‌گوید:

مقتضای تحقیق درباره صفات واجب آن است که نه الفاظ آنها مترادف‌اند و نه مفاهیم آنها واحدند و نه ذات واجب فقط به بعضی از آنها متصفند، بلکه الفاظ متباین‌اند، چون مفاهیم آنها متغایرنند ولی مصادیق آنها موجودند و نحوه وجود آنها این‌گونه نیست که هر کدام جدای از دیگری وجود داشته باشند، بلکه همه آنها به یک وجود موجودند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۶۵).

اما آیت الله مصباح یزدی در باب اراده الهی معتقد است که دو معنا را برای اراده الهی می‌توان در نظر گرفت؛ یکی از آن دو معنا، حب است. حب یک کیف نفسانی است که پس از تجرید نواقص آن به خداوند نسبت داده می‌شود و مقصود این است که حق تعالی حب به کمال دارد و این حب در مرتبه اول به کمال نامتناهی الهی تعلق می‌گیرد و در مراتب بعدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال او هستند تعلق می‌گیرد، اراده در این معنا از صفات ذاتیه، قدیم و عین ذات مقدس الهی است. اما معنای دیگری که برای اراده الهی می‌توان در نظر گرفت؛ مفهومی است اضافی که از رابطه ذات الهی با مخلوقاتش انتزاع می‌شود و آن مفهوم این است که هر مخلوقی از آن جهت که دارای کمال و خیر و مصلحتی بوده خداوند آن را خلق کرده است اراده الهی در این معنا از صفات فعلیه خداوند محسوب می‌شود (رک: مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۹۰).

با توجه به آراء و دیدگاه‌هایی که از سوی صدر المتألهین و پیروان او مطرح شد می‌توان مباحث مربوط به حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه را چنین خلاصه و جمع‌بندی نمود که: صدر المتألهین و پیروان او اراده الهی را جزء صفات ذاتی حضرت حق تعالی می‌دانند و حقیقت و معنای آن را همان علم الهی به نظام احسن، تفسیر می‌کنند و قائلند که اراده الهی، همان علم الهی و عین ذات خداوند و عین داعی می‌باشد و اراده اشیا همان علم حق به اشیا و خیریت آنهاست که این امور و خیرات از او فائض می‌شوند.

به جز علامه طباطبائی که نظر صدر المتألهین و شاگردانش را در باب اراده الهی نمی‌پسندند و علامه بر اینکه اراده را صفت فعلی خدا دانسته، تفسیر اراده الهی را به علم به نظام احسن نیز دشوار می‌دانند و قائلند، حقیقت اراده الهی از فعل خداوند در خارج از ذات حق تعالی که همان ایجاد و احداث اشیا و موجودات است، انتزاع می‌شود.

امام خمینی نیز معتقد است که خداوند هم در مقام ذات دارای اراده است و هم در مقام فعل و اراده هم جزء صفات ذاتی حضرت حق می‌باشد و هم صفت فعلی. اراده ذاتی خداوند همان علم به نظام احسن است و اراده فعلی او ایجاد اشیا و فعل حق تعالی می‌باشد.

۲. اثبات اراده الهی

دلایل نقلی مبنی بر اثبات اراده الهی بی‌شمار است از جمله آیاتی نظیر: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس / ۸۲) و نیز آیه شریفه: {أَنَّمَا يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ} (حج / ۱۴) و نیز مفسرین در تفسیر آیه شریفه {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (الرحمن / ۷۷) قائل‌اند که جلال اشاره به صفات سلطه و اکرام، اشاره به صفات ثبوتیه حق تعالی دارد و خداوند با توجه به این آیه واجد تمامی اوصاف کمالی است و در این میان اراده نیز جزء صفات کمالی است لذا حق تعالی دارای اراده می‌باشد و همین‌طور روایات بسیاری از اهل بیت نقل شده است که معصومان در آن روایات خداوند را صاحب اراده می‌دانند.

اما افزون بر آنچه که در متون مقدس اسلامی مبنی بر مرید بودن خداوند وارد شده است، متکلمان و فیلسوفان اسلامی استدلال‌های عقلی را برای اثبات اراده الهی ایراد کرده‌اند. از جمله اینکه: خداوند بر همه ممکنات علم دارد و قدرت وی به گونه‌ای یکسان به همه تعلق می‌گیرد. با این حال برخی از ممکنات ایجاد می‌شوند و برخی دیگر ایجاد نمی‌شوند و به بیانی دیگر، بعضی از ممکنات در زمانی خاص ایجاد می‌شوند نه پیش از آن زمان و نه بعد از آن زمان و نه بعد از آن و این در حالی است که ایجاد هر یک از آنها، امکان‌پذیر بوده است. بنابراین، باید صفتی غیر از صفت علم و قدرت باشد که مرجح و مخصص وجود ممکنات در زمان خاص باشد و آن چیزی جز وجود اراده نیست. در نتیجه خداوند دارای اراده است (علامه حلی، ص ۴۰۲).

اما حکما و فلاسفه حکمت متعالیه برای اثبات اراده در خداوند از براهین دیگری مدد جسته‌اند و ادله عقلی متفاوتی را برای اثبات این صفت کمالی بیان کرده‌اند که در این بخش به برخی از این ادله اشاره می‌کنیم. یکی از راه‌هایی که صدرالمتألهین در اثبات اراده الهی از آن استفاده کرده است، برهان صدیقین است. ایشان از این برهان هم برای اثبات وجود واجب تعالی استفاده می‌کند و هم به واسطه این برهان تمام صفات کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند (رک: الشیرازی، الاسفار الاربعه، ج، ص ۲۳).

صدرالمتألهین در مرحله دهم از مراحل اسفار، در امور عامه بیان کرده‌اند که علم از سنخ ماهیت نیست بلکه از سنخ وجود است آن هم وجود مجرد و جمع و حاضر، پس چون نامحدود است و حجاب و غیبت در آنجا راه ندارد، پس او هم به ذات خود عالم است و هم به جمیع ماعدا، عالم است و به همین دلیل حیات واجب نیز اثبات می‌شود چون اگر واجب عین هستی است و هستی عین ظهور و حضور عین ضیافت است، پس برای واجب، حیات که همان علم آمیخته به قدرت و قدرت آمیخته به علم است، اثبات می‌شود و چون تمام حقیقت‌ها از ناحیه هستی است و او هستی محض است پس هم قدرت و هم اراده برای ذات حق اثبات می‌شود. البته مقصود از اراده در این بحث همان اراده ذاتی است که علم به نظام احسن است

هرچند که منظور از اراده می‌تواند همان ابتهاج ذاتی باشد و این گذشته از اراده‌های فعلی است که در کتاب و سنت، فراوان از آنها یاد شده است و چون قدرت و اراده تابع حیات و علم‌اند بعد از اثبات حیات و علم، قدرت و اراده هم ثابت خواهد شد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ص ۱۷۲ - ۱۷۱).

امام خمینی در این باره می‌نویسد:

میزان در باب اتصاف حق به اوصاف کمالیه آن است که آن صفت، صفت کمال باشد برای موجود بما آنه موجود ... شک نیست که «اراده» از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه است، لهذا وجود هر چه تنزل به منازل سافله وصف نعال کند، اراده در او ضعیف گردد .. و هر چه رو به کمالات وافق اعلی تصاعد کند، اراده در او ظاهرتر گردد و قوی‌تر شود پس کشف می‌کنیم که اراده از صفات کمالیه وجود بما آنه موجود است و این حقیقت را برای ذات مقدس حق اثبات کنیم (خمینی، چهل حدیث، ص ۵۱۴).

برهان دیگری که صدرالمتألهین و پیروان او برای اثبات اراده الهی از آن بهره می‌گیرند صرف الوجود بودن حق تعالی و نیز قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» است.

صدرالمتألهین در این مورد می‌نویسد:

الصفات الکمالیة بما هی کمالیة لایجوز خلو ذات الواجب عنها، لان الحقیقة الواجب و ذاته صرف الحقیقة و صرف الذات و هكذا صفاته (الشیرازی، رساله المشاعر، ص ۲۷۸).

بنا بر طریقه محققان و اهل حکمت و معرفت، اصل حقیقت وجود مجمع جمیع صفات و اسماء حسنی و صفات علیا و همه کمالات وجودی از علم و قدرت و سایر صفات است و همه کمالات وجود از جمله علم و قدرت و سایر صفات در عین وجود غرق اند و حقیقت وجود به واسطه ذات در اشیا و مظاهر تجلی کرده است. لذا همه کمالات وجودی ساری در اشیاست همان گونه که وجود در احدیت عین علم و قدرت و اراده و سایر کمالات است در مقام تنزل همه این حقایق را با خود دارد، اما این حقایق و کمالات در وجود صرف حق تعالی به صورت تام و صرف وجود دارد.

ذات مقدس الهی هویت بسیطه‌ای است که در حال بساطت هم اول است و هم آخر، هم ظاهر و هم باطن هم علم است و هم قدرت و هم اراده و به واسطه صدق این مفاهیم کمالیه، هیچ خدشه‌ای بر بساطت وارد نمی‌شود و او صرف الوجود و صرف العلم و صرف الاراده است (رک: اردبیلی، ص ۱۸۲).

در توضیح این قاعده امام خمینی می‌فرماید:

هرچه کمال است یا باید به وجود بازگردد یا به عدم یا به ماهیت که بیش از این سه، مفهومی را نمی‌توان تصور کرد. اگر بگوییم که کمالات به عدم باز می‌گردد پر واضح است که عدم نمی‌تواند مبدأ کمال باشد و اگر بگوییم ماهیت مبدأ کمال است آن هم درست نیست، زیرا ماهیت از نظر ما پیراسته از وجود و عدم است. پس قهراً مرجع همه کمالات باید وجود باشد و هرکجا که وجود باشد کمال هست ... پس هرچه وجود، خالص تر باشد قهراً علم و حیات و بقیه کمالات در آن بیشتر خواهد شد تا برسد به صرف الوجود که صرف الکمال و کمال محض خواهد بود. اصولاً حقیقت الوجود نه تنها ملازم با کمال است بلکه عین الکمال است (خمینی، طلب و اراده، ص ۱۶).

و هر چه وحدت اقوی و اتم شد، صدق مفاهیم کمال بیشتر گردد و اسماء و صفات افزایش یابد و به عکس، هر چه موجود به افق کثرت نزدیکتر باشد، مفاهیم کمال به آن کمتر صدق کنند و صدق آن نیز بر آن ضعیف تر و نزدیک تر و شبیه تر به مجاز باشد و این به علت آن است که وحدت مساوق با وجود و از کمالات موجود بما هو موجود است و معنی «مساوق» در این حال این است که مفهوم «وجود» و «وحدت» گرچه مخالف هستند ولی در خارج حقیقت وجود عین حقیقت وحدت است. چنانچه کثرت در هر جا بار اندازد، نقص و عدم و شرّ و ضعف و فتور بار اندازد و مقام ربوبیت و ساحت مقدس کبریایی - جلّ و علا - که صرف وجود است، صرف وحدت و بساطت است و در او کثرت و ترکیب به هیچ وجه راه ندارد. پس صرف وجود صرف وحدت و صرف کمال است، پس آنچه وحدتش در اعلى مرتبه باشد، جمیع اسماء و صفات و کمالات بر او صادق است و صدق هر یک بر او احقّ و اولی است (همو، شرح چهل حدیث، ص ۵۱۵).

علامه طباطبایی نیز برای اثبات صفات کمالیه خداوند و نیز بر سلب نقایص از ساحت قدسی حق تعالی از اصل صرف الوجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و نیز قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد، استفاده کرده اند و از آن جایی که اراده نیز یک کمال وجودی است می توان برای اثبات آن از این بیانات، بهره جست ایشان در این باره می نویسد: واجب بالذات وجود صرف است، عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ کمال وجودی از او سلب نمی شود، چون هر کمال وجودی ممکن، معلول یک علت بوده و از آن ناشی گشته است و سلسله علت ها به واجب بالذات می رسد، در نتیجه همه کمالات را واجب تعالی افاضه کرده است و اعطا کننده یک شیء، هرگز فاقد آن شیء نخواهد بود. بنابراین واجب تعالی واجد همه کمالات وجودی است، بی آنکه شائبه ای از عدم و نقصان در آن راه داشته باشد، در نتیجه حقیقت واجب، بسیط محض بوده و چیزی از کمالات از آن سلب نمی شود و این همان مطلوب ماست.

ایشان در ادامه می گوید که مقصود حکما نیز از «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، نیز همین است که واجب تعالی با حقیقت بسیط خود، کمال هر موجودی را به نحو برتر و شریف تر در خود دارد، همان گونه که علت واجد کمالات معلول است. (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۷۷ - ۲۷۶).

از بررسی مجموع آثار و نوشته های حکمای متعالیه به این نتیجه می رسیم که این گروه از فلاسفه اراده را جزء صفات کمالی حق تعالی به شمار می آورند و در اثبات این امر از براهین محکم بهره می برند، از جمله برهان صدیقین، قاعده صرف الوجود «و بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و قاعده معطی شیء فاقد آن شیء نمی تواند باشد. از نظر این گروه از آن جایی که واجب الوجود بالذات «و بسیط الحقیقه» و واجب الوجود من جمیع الجهات است، نمی تواند از هیچ یک از صفات کمال و جمال خالی باشد و چون در دار وجود واجب است که وجود بالذات و در علم، علم بالذات و در ... اراده، اراده بالذات داشته باشیم تا اینکه در غیر واجب، به نحو غیر ذاتی و امکانی این کمالات محقق باشند، زیرا فاقد کمال نمی تواند معطی کمال باشد و از طرفی نیز ما این کمالات را ساری و جاری در اشیا و مخلوقات مشاهده می کنیم و با

توجه به اصل وحدت وجود و تشکیکی بودن آن پی می‌بریم که این کمالات در نهایت شدت و قوت در وجود واجب تعالی از آن جایی که وجودش شدت الوجود و واجب بالذات است، ثبوت دارد.

۳. مراتب اراده الهی

فلاسفه و متکلمان بعد از اثبات اراده الهی معمولاً بحث مراتب اراده الهی را مطرح می‌کنند و مراتب و تقسیماتی برای اراده الهی قائلند، صدرالمتألهین و نیز پیروان فکری او نیز مراتبی را برای اراده الهی ذکر کرده‌اند، از جمله اراده الهی را به اراده اجمالی و تفصیلی و اراده تکوینی و تشریحی، تقسیم می‌کنند:

۱. اراده اجمالی و اراده تفصیلی

ملاصدرا در پاسخ شبهه کسانی که اشکال می‌کنند، آیا اراده الهی به جزئیات تعلق می‌گیرد یا خیر؟ می‌گوید: از آنجایی که اراده نیز مانند علم به وجود بازگشت می‌کند، بر حسب تعین و تشخیص مراد، معین و مشخص می‌شود و همان گونه که علم الهی به علم بسیط و علم تفصیلی، تقسیم می‌شود، این تقسیم‌بندی و مراتب در مورد اراده الهی نیز وجود دارد.

الف. اراده اجمالی (بسیطه)

از نظر ایشان اراده بسیط الهی که عین ذات و صفات حق تعالی است و حقیقت و کنه آن مجهول است، مانند علم بسیط حق تعالی است و همان طور که علم بسیط الهی تمام اشیا را به طور کلی و جزئی دربرمی‌گیرد. اراده بسیط حق تعالی نیز همه اشیا و جزئیات را دربرمی‌گیرد و این اراده بسیطه دارای وحدت حقیقیه است نه وحدت عددیه و وجود منبسطی که دارای وحدت حقه ظلیه است را دربرمی‌گیرد، لذا تعدد و تکثر و تغییر در آن وجود ندارد (رک: الشیرازی، الاسفار الاربعه، ص ۲۷۵).

ب. اراده تفصیلیه

از نظر صدرالمتهلین بین اراده بسیطه حقه و اراده تفصیلیه، تفاوت وجود دارد، اراده تفصیلی مرتبه‌ای از اراده خداوند است که همان گونه که علم با معلوم بما هو معلوم از حیث هویت متحد است و علم همان معلوم بالذات است، اراده نیز مراد بالذات است و نسبت اراده به مراد همانند نسبت علم به معلوم است، لذا جزئیات و ممکنات که در آنها تعدد و تکثر وجود دارد متعلق اراده تفصیلی خداوند قرار می‌گیرند (همانجا).

ایشان در کتاب شرح اصول کافی نیز در ذیل روایتی از امام معصوم که فرمودند: «ان لله اراد تین و مشیتین اراده حتم و اراده عزم، ینهی وهو یشاء یامر وهو لا یشاء...» به این مطلب اشاره می‌کند که خداوند یک اراده ثابتة دارد که همان اراده ذاتیه، ازلیه است و متعلق به امور واقع می‌باشد و امام معصوم از آن به اراده حتم تعبیر کرده است و متعلق این اراده واجب التحقق است و همان علم ازلی بسیط الهی است و نیز اراده، متجدد دارد که امام معصوم از آن به اراده عزم تعبیر کرده است و این نوع از اراده همان اراده تفصیلیه جزئی است که بر میزان همان علم تفصیلی خداوند می‌باشد که در الواح قدریه متجدد است و قابل نسخ و بداء می‌باشد.

ایشان در ادامه می‌نویسد: در نوع اول از اراده الهی که همان اراده بسیطه و اجمالی است وقوع مقتضای اراده و مشیت و مراد حتمی و تخلف‌ناپذیر است به خلاف مرتبه دوم از اراده که تفصیلیه است، زیرا در این نوع از اراده گاهی مراد و مقتضا محقق می‌شود و گاهی واقع نمی‌شود و مورد مخالفت قرار می‌گیرد (رک: همو، شرح اصول کافی، ص ۲۳۵).

لاهیجی نیز در مورد مراتب اراده الهی، اراده خداوند را به اراده اجمالیه و اراده تفصیلیه تقسیم می‌کند و معتقد است که اراده اجمالیه حق تعالی عین ذات اوست و نیز عین علم حق تعالی است، اما اراده تفصیلیه جزء صفات فعل حق تعالی است، که همان اوامر الهیه می‌باشد و از مبادی قریبه افعال است و متعلق به اراده وسایط است و آن را امر گویند که امر نیز دو گونه است: تکوینی و تکلیفی (لاهیجی، ص ۱۸۱).

ایشان در توضیح این مطلب بیان می‌کند که اراده واجب تعالی در امور تکلیفی عبارت است از امر خطاب‌ی یا نهی خطاب‌ی، که گاهی اراده مکلف مطابق با اراده الهی قرار می‌گیرد که در این صورت اطاعت اتفاق می‌افتد اما گاهی اراده مکلف مخالف با اراده الهی واقع می‌شود که در این صورت معصیت اتفاق می‌افتد، اما در تکوینیات همیشه اراده واسطه‌ها، مطابق با اراده الهی است و مخالفتی با اراده الهی اتفاق نمی‌افتد.

در دیدگاه ایشان با نظر صدرالمألهین تفاوتی مشاهده می‌شود، زیرا همان‌گونه که گذشت، صدرا، هر دو مرتبه از مراتب اراده الهی یعنی اراده اجمالیه و تفصیلیه را جزء صفات ذات حق تعالی و عین علم الهی می‌داند در صورتی که ایشان اراده تفصیلیه را صفت فعل الهی محسوب کرده و به تکوینی و تکلیفی تقسیم می‌کند.

اما صدرالمألهین بین اراده و مشیت و اوامر الهی تفاوت قائل است، ایشان در ذیل شرح حدیث امام معصوم که فرمودند «... امر الله و لم یشاء و لم یأمر...»، می‌نویسد: بدان که مشیت تعالی عین ذات اوست و امکان تخلف، مقتضای مشیت، در آن وجود ندارد. اما امر الهی جزء صفات ذات خداوند نیست، بلکه از جمله افعال الهی است و امر الهی به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود و امر تکوینی خداوند مانند آنچه در آیه شریفه آمده است: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس / ۸۲) به علت این که واسطه‌ای در کار نیست، مأموربه ناگزیر واقع می‌شود و احتمال تعصی و تمرد وجود ندارد و اما امر تشریحی، مانند قول حق تعالی که فرموده: {وَلَاتَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} (بقره / ۳۵) در این مرتبه، به خاطر وجود وسایط، امکان معصیت و تجاوز از امر الهی وجود دارد و برخی اطاعت از امر الهی می‌کنند و گروهی عصیان کرده و تمرد می‌ورزند و لذاست که معصوم می‌فرماید: خداوند بنده‌ای را به کاری امر کرده، اما نخواسته است که مأموربه واقع شود و از فعلی نهی کرده است اما خواسته که امر منهی عنه واقع شود، به خاطر علم به وجود مصلحت عظیمی که در آن فعل وجود دارد، همان‌گونه که ابلیس را امر به سجده در مقابل انسان کرد، اما مشیت و خواسته او بر این بود که سجده نکند (رک: الشیرازی، شرح اصول کافی، ص ۲۹۲).

ولی ایشان در تفسیر خود ذیل آیه شریفه «انما امره إذا اراد...» می نویسد:
 همانا حقیقت امر تکوینی خداوند اراده الهی یک چیز است و امر خداوند بر هر چیزی عین اراده اوست و هر آنچه که خداوند امر تکوینی بدان کند چاره‌ای جز واقع شدن ندارد اراده ذاتیه ازلیه خداوند نیز بر هر چیزی تعلق گیرد چاره ای جز واقع شدن ندارد و اجب التحقق است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ص ۳۸۶).

۲. اراده تکوینی و اراده تشریحی

برخی صاحب نظران نیز اراده تکوینی و تشریحی را جزء مراتب اراده الهی می دانند، علامه طباطبایی نیز که اراده الهی را جزء صفات فعل حق تعالی می داند، به این مراتب اشاره کرده است و قائل است که خداوند دارای دو نوع و دو مرتبه اراده است یکی تکوینی و دیگری اراده تشریحی.

الف. اراده تکوینی

اراده تکوینی سرچشمه وجود کائنات است و در این مرتبه از اراده، سرپیچی مراد از مرید ناممکن است و به محض تحقق اراده الهی مرید ناگزیر محقق می شود، به لحاظ اینکه بین مرید و مراد واسطه‌ای در کار نیست و تمرد و عصیان مرید محال می باشد، اراده تکوینی خداوند همان ایجاد اشیاست و مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست و اراده خدا دلالت می کنند و به حکم آیه ۸۲ سوره یس و آیه ۳۵ سوره مریم وقتی خداوند چیزی را اراده می کند و می فرماید: موجود شو، حتی کلمه «باش» هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست و غیر از وجود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نمی باشد (رک: موسوی همدانی، ص ۴۸۳).

در آیات قرآن کریم نیز هر جا سخن از اراده الهی است غالباً به اراده تکوینی خداوند دارد، آیاتی نظیر {قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً...} (حزاب/ ۱۷) چه کسی می تواند شما را در برابر اراده خدا حفظ کند اگر او بدی یا رحمتی را برای شما اراده کند؟

در این آیه خداوند به منافقین تذکر می‌دهد که خیر و شر همه تابع اراده خداوند است و بس و هیچ سببی از اسباب، از نفوذ اراده خدا نمی‌تواند جلوگیری کند و هیچ کس، آدمی را از اراده خدا اگر به شر تعلق گرفته باشد، نگه نمی‌دارد (موسوی همدانی، ص ۴۳۰).

و همین‌طور آیه شریفه {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (یس/ ۸۲) از آیاتی است که دلالت بر اراده تکوینی خداوند دارد. در این آیه که کلامی است تمثیلی، می‌خواهد بفرماید: افاضه وجود، از ناحیه خدا به هر چیزی که موجود می‌شود، به جز ذات متعالی خدا به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارد و چون ذات خداوندی اراده کند هستی آن را، بدون تخلف و درنگ موجود می‌شود.. و از اینجا روشن می‌شود که کلمه «ایجاد» یعنی کلمه «کن» عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده است،.. و نیز روشن می‌شود که آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست و تبدیل و دگرگونی را هم تحمل نمی‌کند و تدریجیت نمی‌پذیرد و جمله «فیکون» نیز گویای اطاعت آن شیء است که مورد اراده خدا قرار گرفته، می‌خواهد بفرماید: همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا قرار گرفت، بدون درنگ لباس هستی می‌پوشد. زیرا، «هرگاه خدا فعلی را اراده کند و بخواهد شیئی در خارج موجود شود، صرف اراده او برای تحقق آن شیء کافی است، مانند تحقق صورت و مفاهیم ذهنی که به مجرد اراده انسان در حیطه نفس او یعنی در خیال یا وهم یا عقل وی نقش می‌بندد.... برهان مسئله نیز این است که امر تکوینی الهی، همان ایجاد است و ایجاد بدون وجود نخواهد بود، بدین جهت در قرآن کریم تأخر معلول از علت تأمه، که تأخر ذاتی - نه تأخر زمانی است با حرف فاء، که برای صرف ترتیب اثر بر مؤثر است بیان شده است، (کن فیکون) یعنی وجود اراده تکوینی - کن - همان و تحقق مراد - فیکون همان. آیات قرآن مبین این حقیقت است که در نظام تکوین، عصیان فرض ندارد و تخلف از امر تکوین خدا محال است، همه موجودات با میل و رغبت، تسلیم محض خواست تکوینی خالق خود هستند، زیرا گرایش هر موجودی به هستی بخش خود است» (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ص ۳۸۱).

ب. اراده تشریحی

مرتبه دیگری از اراده الهی، اراده تشریحی است که متعلق به صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است و مربوط به حوزه افعال اختیاری انسان می‌باشد. اراده تشریحی خداوند همان اوامر الهی و احکام و قوانین دینی است، در این نوع از اراده، همیشه مراد با مرید هماهنگ نیست، بدین معنا که گاهی اراده مکلف در تعارض با اراده تشریحی خداوند قرار می‌گیرد و مراد تشریحی خداوند محقق نمی‌شود و عصیان و تمرد از سوی بنده صورت می‌گیرد، لذا عدم تحقق مراد در اراده تشریحی ممتنع نیست.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه {وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ} (نحل / ۳۵) می‌فرماید: از این آیه روشن می‌شود که برای خداوند دو اراده است، اراده تشریحی که ممکن است هم عصیان شود و هم اطاعت (موسوی همدانی، ص ۳۶۴). اراده تشریحی منشأ تکالیف دینی و منشأ متوجه ساختن آن تکالیف، به مکلفین است و اساس اراده تشریحی خداوند امتحان و هدایت است به سوی آنچه هم در دنیا و هم در آخرت صلاح حالشان در آن است و معلوم است چنین اراده‌ای ممکن است با عصیان کردن از مرادش تخلف کند (همان، ص ۴۶۸). ایشان در جای دیگر، رمز تخلف پذیری اراده تشریحی خداوند را اعتباری بودن آن دانسته و می‌فرماید:

در اراده تشریحی، تخلف از مراد محال نیست چون اراده‌ای است اعتباری نه حقیقی، اراده‌ای است که تنها در شرایع و قوانین و تکالیف مولوی به کار می‌رود و همان مقدار از حقیقت را داراست که عمل مورد اراده دارای مصلحت است و عمل مورد نهی دارای مفسده می‌باشد (همان، ص ۱۳۶).

استاد مصباح نیز در بیان اراده تشریحی خداوند می‌نویسد:

اراده تشریحی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است، به معنای دوست داشتن جهت خیریت آنها که جلوه‌ای از خیریت ذات الهی است می‌باشد (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۴۲۳).

برخی از آیات قرآن کریم نیز، نظیر {إِنَّ اللَّهَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} (بقره / ۱۸۵) به اراده تشریحی خداوند اشاره دارد. در این آیه شریفه خداوند

بعد از بیان وجوب روزه، حکم روزه، مسافر و بیمار را بیان می‌کند و به بیماران و مسافران اجازه می‌دهد که روزه ماه رمضان را افطار کرده و در ایام بعد از آن قضا کنند و در ادامه می‌فرماید: که خداوند راحتی شما را می‌خواهد، نه سختی شما را. یعنی اراده کرده است که برای شما آسان بگیرد و نمی‌خواهد که سخت بگیرد.

چنانچه مشخص است در اینجا سخن از اراده تشریعی الهی است و تحقق این اراده بستگی به اراده انسان دارد، زیرا مربوط به حوزه افعال اختیاری انسان است و امکان عدم تحقق آن وجود دارد ((و اگر کراهت یا تخلفی هست، تنها در محدوده تشریح یا ناهماهنگی نسبی است، چون خدا انسان را مختار آفریده است تا معلوم شود چه کسی اوامر، او را عصیان می‌کند، یا همراه با کسالت و کراهت انجام و اگر در برخی آیات ((طوع)) و ((کره)) با هم آمده است، سخن به لحاظ جمع بین تکوین و تشریح است. (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۳۸۱، ۳۸۲).

نتیجه

براساس دیدگاه صدرالمتهلین و غالب پیروانش از نظر معنا شناسی، اراده، محبت و علم در حق تعالی گرچه از لحاظ مفهومی متغایرنند اما از لحاظ مصداق دارای حقیقت واحدی هستند که عین ذات حق تعالی می‌باشند و در تفسیر آن قائلند که حق تعالی انگیزه و داعی خارج از ذات خویش ندارد و اراده او همان علم او به نظام احسن است. لکن متفکرانی همچون علامه طباطبائی با اینکه جزء فلاسفه حکمت متعالیه است با دیگر فلاسفه حکمت متعالیه در باب معنا شناسی و وجود شناسی اراده خداوند اختلاف نظر دارد، ایشان اراده خداوند جزء صفات فعلیه خداوند و به معنای ایجاد و احداث موجودات می‌دانند.

مطلب دیگر اینکه طبق نظر غالب متفکران حکمت متعالیه اراده نیز به عنوان یک کمال وجودی، دارای مراتب است و بالاترین مرتبه آن در خداوند موجود است که عین ذات او بوده و تکثر و تعدد در آن راه ندارد و اگر اراده جزء صفات ذات خداوند نباشد، مستلزم این است که حق تعالی فاقد کمالی از کمالات باشد و اینکه

اراده، اختیار و مشیت الهی گرچه از حیث مفهومی باهم متغایرنند، اما از حیث مصداق واحدند و از صفات ذات محسوب می‌شوند.

از نظر صدرالمতألهین، علم الهی به مراتب اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود، اراده الهی نیز دارای مراتب اجمالی و تفصیلی است؛ اراده اجمالی ناظر به مقام ذات و اراده تفصیلی ناظر به مقام فعل خداوند است. برخی از صاحب نظران حکمت متعالیه نیز اراده خداوند را به مراتب تکوینی و تشریحی تقسیم کرده اند؛ اراده تکوینی خداوند سرچشمه وجود کائنات و تخلف ناپذیر است اما اراده تشریحی خداوند متعلق به افعال اختیاری انسان و تخلف پذیر می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۸ق.
- اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفی امام خمینی*، تهران، نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، تحقیق: عبدالسلام هارون، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۸۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
- _____، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، نشر الزهراء، ۱۳۸۶.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة، دارالعلم للملایین*، ۱۳۵۸ق.
- خمینی، روح الله، *چهل حدیث*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
- _____، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، ۱۳۳۷.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تعلیقه علامه حسن زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- شیخ صدوق، *التوحید*، ج ۲، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.

- الشیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعۃ، نور، ۱۴۲۸ق.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، رسالۃ المشاعر، تصحیح و تعلیق جمال الدین آشتیانی، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسۃ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، ۱۳۷۰.
- شیروانی، علی، تحریر الاسفار للمولی صدرالدین الشیرازی، قم، مرکز جہانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، محمدحسین، رسائل توحیدی، بیروت، موسسۃ النعمان، ۱۴۱۹ق.
- _____، نہایۃ الحکمت، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامیۃ التابعۃ لجماعۃ المدرسین، قم، ۱۴۱۶ق.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامیۃ التابعۃ لجماعۃ المدرسین، ۱۴۱۷ق.
- علامہ حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح جعفر سبحانی، ج ۲، قم، مؤسسۃ امام صادق، ۱۳۸۲.
- فیض کاشانی، ملا محسن، اصول المعارف، (تصحیح و تعلیق آشتیانی)، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- کلینی، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیۃ، ۱۳۶۵.
- لاہیجی، فیاض، گوهر مراد، تهران، نشر سایہ، ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ج ۳۷، تهران، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۸۸.
- _____، آموزش فلسفہ، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.

