

# فلسفه و کلام

## اراده الهی

- قسمت دوم -

زهرة ناجی فارغ التحصیل رشته معارف اسلامی  
(گرایش فلسفه و کلام اسلامی)

است که افاضه وجود برای اوست که این  
غایت می تواند هم خود فاعل باشد و هم  
موجودی اعلا و برتر از آن.

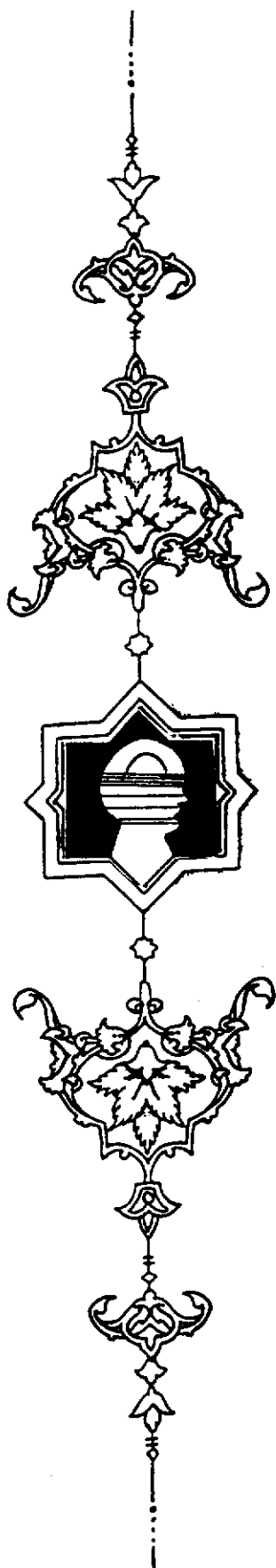
در مورد واجب الوجود بالذات نیز که  
قائم به خود است، از همین کلام استفاده  
می کنیم که چون غایتی قائم به ذات خود  
است می تواند هم فاعل باشد و هم غایت. و  
از آن جهت که افاضه وجود اشیا را می کند  
علت فاعلی و از آن جهت که افاضه وجود  
می کند به سبب علمش به نظام خیر که عین  
ذاتی است که معشوق اوست، علت غایی  
است.

شبهه دوم - گفته شده است که غایت به  
حسب تصور ماهیت مقدم بر فعل است ولی  
به حسب وجود، مؤخر از آن و به این جهت  
نیز در مورد آن گفته شده که *أول الفکر و*

### «اشکالات و شبهات»

شبهه اول - چنانکه علم باری به نظام  
احسن که عین ذات او هم می باشد، غایت او  
در ایجاد باشد - و می دانیم که علت غایی  
اقتضای فاعلیت را می کند - لازم می آید  
که ذات خدای تعالی علت ذات خودش  
باشد و این محال است.

جواب - اینجا نیز مانند بسیاری از موارد  
«اقتضا» یا «استلزام» را عنوان کرده اند اما  
منظور مطلق عدم انفکاک است در حالی که  
در این مقام چنین نیست و هیچ برهانی  
دلالت بر این نمی کند که «باید غایت و فاعل  
البته در حقیقت غیر یکدیگر باشند» بلکه  
می توانند عین یکدیگر نیز باشند چرا که  
فاعل افاضه وجود می کند و غایت چیزی



آخر العمل می باشد. با این حساب اگر باری تعالی هم فاعل و هم غایت همه اشیا باشد، لازم می آید که هم مقدم بر آنها باشد و هم مؤخر از آنها و شیء واحد چگونه می تواند اول الاوائل و آخر الاواخر باشد؟

**جواب اول** - این تأخر مذکور (غایت تأخر از فعل دارد) مخصوص به امور واقع در تحت کون است و در شئی که اعلائی از کون باشد چنین چیزی مطرح نیست. چنانکه در تقسیمات معلول آمده است معلول تقسیم می شود به: مبدع و کاین. که غایت در قسم اول هم به حسب وجود و هم به حسب ماهیت، با وجود معلول مقترن است. اما در قسم دوم به حسب وجود متأخر و بر حسب ماهیت متقدم است.

**جواب دوم** - خداوند هم اول الاوائل است و هم آخر الاواخر و این به دو اعتبار است. اول الاوائل است به خاطر نفس ذات او که علت فاعلی و غایی است و آخر الاواخر است چرا که همه اشیا قصد او را می کنند و به او مشتاقند که او خیر مطلق و معشوق حقیقی است؛ پس شوق به کمال مفقود علت این امر است و این اشیا می خواهند تا حد امکان، به مبدأ خود تشبّه جویند.

**شبیه سوم** - متکلمان می گویند همه حرفهای حکما برای این است که از آنکه بگویند افعال باری تعالی

معلول به غرض و غایت است، ابا دارند.

**جواب** - فلاسفه از نسبت دادن غرضی که غیر از نفس ذات حق تعالی باشد، مضایقه دارند؛ اغراضی مثل لذت جویی یا رسیدن به منفعت و یا غیر اینها پس در خلق و ایجاد مادون، این ممکن نیست که غرض در مادون باشد.

در ادامه اشکال سوم گفته شده است که چنانکه واجب در خلق ممکنات غرض و قصدی در رسیدن منافع به آنها نداشته است چگونه و چرا آنها را با این نظم و احکام خاص به وجود آورده است به شکلی که هیچ عقل سلیمی توانایی انکار این نظم را نخواهد داشت؟ در جواب ابتدا باید گفت اگر گفته شد که فعل واجب علت غایی خارج از ذات و رسیدن به مصالح و منافع ندارد، این بدان معنا نیست که اموری که از او صادر می شوند نباید در حد سزاواری باشند؛ چرا که ذات او مبدأ کمالات و خیرات است و آنچه از او صادر می شود نیز در اعلا مرتبه خیر و کمال است. در ادامه جواب باید گفت این امر تنها اختصاص به حق تعالی ندارد بلکه در کلیه علل و معالیل چنین امری صادق است که معلول موجودی است اخس از علت. پس علت در ایجاد معلول، نمی خواهد با آن وجود اخس استکمال یابد مگر اینکه بالعرض

استکمال باید نه بالذات؛ به عنوان مثال می توان از اشراق شمس یاد کرد که نورافشانی خورشید به خاطر حفظ کمالات خودش است پس اولاً و بالذات خودش کمال می یابد و ثانیاً و بالعرض موجودات دیگر از آن بهره می برند.

مثال دیگری که عنوان شده حرکت افلاک است این حرکات نیز نه به منظور ایجاد عالم مادون بلکه برای تشبیه به خیر اقصی است و مقصود چیزی بالاتر است که از این طریق بالعرض موجودات مادون پدید آمده اند، چنانکه گفته شده است: "و للأرض من كأس الكرام نصيب".

در حاشیه باید گفت که یکی از راههای توجیه وجود شرور نیز همین است که اینها مقصود نبوده اند اما بالعرض پدید آمده اند.

**شبیه چهارم** - در بعضی موارد غرض و اراده افرادی غیر از حق نیز منشاء اثر خواهد بود چنانکه غرض طیب بهبود یافتن بیمار است و گاهی از همین قصد او در معالجه شخصی صحت بیمار حاصل می آید.

**جواب** - در حقیقت صحت و سلامت بیمار نه از قصد طیب بلکه از مبدئی اجل و اعلا از او حاصل می شود و افاضه کننده صحت، همان واهب کمالات است که با مهیا ساختن مواد، این امر را حاصل می کند و کلاً نقیض (افاده کننده) متمایز از قاصد

است و مفید اشرف از قاصد است. در حقیقت می‌توان گفت قاصد فاعل بالعرض است نه بالذات.

**شبهه پنجم** - گفته شد که مخلوقات و ملزومات آنها بالذات یا بالعرض در نزد مبدأ متصور می‌باشند حال آنکه از این امر لازم می‌آید که در علم حق خدشه وارد آید چرا که برخی از آن امور طبایع می‌باشند و شعوری برای آنها نیست.

**جواب** - ما نمی‌توانیم شعور را مطلقاً از این امور نفی کنیم چرا که با دقت نظر درمی‌یابیم که آنها نیز از نوعی شعور برخوردارند؛ هر چند قصدی به نحواتم در آنها نباشد؛ چنانکه در کتاب الهی آمده است: "و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم."<sup>۱</sup>

#### «حکمای اسلامی و مسأله اراده»

در بحث‌های گذشته خصوصاً در مقام پاسخ به شبهات متکلمان به طرح نظرات حکما نیز درباره این موضوع پرداختیم ولیکن برای بررسی دقیق‌تر، سه مکتب مهم اسلامی یعنی حکمت مشایی، حکمت اشراقی و حکمت متعالیه را مختصراً بررسی می‌کنیم.

اگر دو کتاب شیخ‌الرئیس ابن سینا، یعنی الهیات شفا و اشارات و تنبیهات را مورد بررسی قرار دهیم معلوم می‌شود که شیخ‌الرئیس اگر چه در بحث الهیات خود به بحث صفات

الهی پرداخته است، اما صفت اراده را مستقلاً مورد بحث قرار نداده و در بحث‌های کلی صفات نیز تنها نامی از اراده برده است. اما بحث‌های لازم را در کتاب شفا و در بحث علم الهی آورده است شاید به این علت که علم و اراده را یک صفت در نظر گرفته‌اند و عقیده داشته‌اند که اراده همان علم به نظام احسن و اصلح است. در این مورد صاحب اسفار از قول شیخ‌الرئیس می‌گوید: "ان کونه عالماً و مریداً امر واحد من غیر تغایر لا فی الذات و لا فی الاعتبار. فاذا ارادته بعینها هی علمه بالنظام الاثم و هو بعینه هو الداعی والغایة فی هذا الاختیار لا امر آخر من العالم الامکانی" و پس از آن نیز شیخ‌الرئیس وارد مباحث علت غایی می‌شود. بهر حال ابن سینا با ذکر مقدماتی چنین می‌گوید که:

اولاً - خداوند، عالم به نظام خیر در جهان است.

ثانیاً - جهان واجب‌الفیضان از اوست.

ثالثاً - خداوند عالم است به اینکه این فیضان باید انجام شود و این هم منافاتی با ذات او ندارد. در نتیجه مجعولات او مراد او هستند و نظامی که از او صادر می‌شود، مرضی ذات اوست؛ نه اینکه ابتدا علم به آنها پیدا کند و بعداً مرضی او واقع شوند در واقع نقس علم او و نفس رضای او یکی است. این موضع را فعلاً ترک

می‌کنیم تا بعد از بحث در مورد حکمت اشراق مجدداً در بیان حکمت متعالیه از این دو حکمت توضیحات بیشتری داشته باشیم.

اما در مورد شیخ اشراق سهروردی باید گفت که چنانکه از کتابهای تاریخ فلسفه و آثار خودش در مورد او دانسته‌ایم، این است که او حکمت مشاء را مقدمه‌ای برای دانستن حکمت خودش می‌داند که حکمتی رمزی است؛ بنابراین شیخ اشراق اثر تعلیمی به معنای واقعی از حکمت اشراق خود بر جای نگذاشته است و آثار تعلیمی او نیز که خودش آن را مقدمه دستیابی به اشراق می‌داند براساس مبانی حکمت مشاء است؛ به عبارت دیگر حکمت او حکمتی است رمزی و ذوقی و کتب مشائی اوست که بیشتر جنبه تعلیمی دارد. چنانکه حتی کتاب حکمة الاشراق او نیز که به عنوان متن آموزشی حکمت اشراق مورد تدریس است، عنوان‌بندی مشخصی ندارد و سرفصلهای موجودی که امروزه در کتاب او می‌بینیم، سرفصلهایی است که شارحان قرار داده‌اند و بطور کلی می‌توانیم این کتاب را به واسطه شروحاتی که بر آن نوشته شده است، بیشتر دریابیم. پس می‌توان گفت در این کتاب اصلاً نمی‌توانیم همچون

کیفیتی نفسانی است، این با مفهوم علم مغایرت دارد و اگر دارای مفهوم دیگری است که می‌توان آن را بر علم به اینکه فعل، خیر و مصلحت است، اطلاق کرد، ما چنین مفهومی را برای اراده نمی‌شناسیم به همین جهت پیش از این گفتیم که علم واجب متعال را نسبت به نظام احسن، اراده نامیدن، به تسمیه بیشتر شباهت دارد.

استاد مصباح یزدی نیز اراده را با توجه به معنای "خواستن و دوست داشتن" به ذات الهی نسبت داده است و می‌گوید که حب، صفت ذاتی الهی است و در مورد حق تعالی یا این حب بالذات به خود او بر می‌گردد و یا به تبع به آثار ذات، اما از جهت خیریت و کمال آنها و در هر دوی این صورتها حب الهی و اراده، عین ذات است.

این تعریف به تعاریف و توضیحات صدرای شیرازی در کتاب مبدأ و معاد، فن اول، ربوبیات، مقاله دوم در ذکر صفات باری تعالی نزدیکتر است. البته ابتدا مجدداً همان تعریف یاد شده را از اراده می‌کند که اراده در آن حضرت عین داعی است و آن داعی همان علم اوست به نظام خیر و چون خداوند متعال عالم به ذات خود که اجل اشیاء است، می‌باشد و آن علم نیز اجل از سایر علوم است، پس مبتهج به ذات خود خواهد بود و اگر موجودی مبتهج به چیزی باشد نسبت به آثار صادر از او نیز مبتهج

علم و اراده می‌پردازد و در نسبت قدرت و اراده در اسفار می‌گوید: "إن نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة و نسبة النقص الى الكمال و قد یندرج و ینطوی الاول فی الثانی بحیث لایوجب اعتبار احدهما مع الآخر اختلاف الحیثیین المکررین للشیء کما ان الوجود الشدید اذا قیس الى الوجود الضعیف یحکم العقل بضرب من التحلیل و لو بحسب تعمل الوهم او بحسب کثرة الآثار المترتبة علی الاول دون الثانی." سپس به ذکر گفته علامه طوسی در شرح "رسالة العلم" پرداخته است و قول و نظر حکما و نظر خود را از زبان او بیان می‌کند: "انها [الارادة] العلم بنظام الكل علی الوجه الاثم و اذکان القدرة و العلم شیئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات علی النظام الاكمل کانت القدرة و العلم و الارادة شیئاً واحداً فی ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة." "الجامع علوم انسانی"

اما نسبت دادن این معنا و معنای مذکور در حکمت مشاء (اراده همان علم واجب به نظام اتم و اصلح است) به یک تسمیه بیشتر شباهت دارد و چنین نسبتی قابل اثبات نیست. در ترجمه کتاب نهاية الحکمة آمده است: "هیچ دلیلی بر اینکه مفهوم اراده بر علم واجب متعال به نظام اصلح صدق کند در دست نیست؛ زیرا اگر اراده به همین مفهومی باشد که ما می‌دانیم و

کتب مشایی یا متعالیه، بحثهایی را تحت عنوان الهیات "بمعنی الاخص" بیابیم که مستقلاً نگاشته شده باشد، بخصوص که به یک صفت مستقل مثل "اراده" پرداخته باشد. چنانکه بخواهیم نظر او را در مورد چنین مطلبی بدانیم می‌بایست از بین بحثهای رمز گونه او، شخصاً این مطلب را جستجو و استنباط کنیم؛ مثلاً او در مقاله سوم در کیفیت حرکات فلکی عقیده دارد که افلاک برای تشبه جستن به نور الانوار، حرکاتی عالمانه را انجام می‌دهند. از همین مختصر می‌توان تلویحاً اراده را در افلاک اثبات کرد و چنانکه افلاک که مقام پائین تری نسبت به نورالانوار دارند، دارای حرکات "ارادی" باشند پس لزوماً نورالانوار نیز دارای "اراده" خواهد بود.

حال بحث اراده را در حکمت متعالیه دنبال می‌کنیم که در کتاب اسفار با مقدمات مشایی مطابقت دارد و در سایر کتابهای صدرالمتألهین خصوصاً چند کتاب آخر او خیلی بیشتر حالت ذوقی و عرفانی پیدا می‌کند.

ملاصدرا در بیان اراده، بحث‌هایی را به عنوان مقدمه در مورد حقیقت اراده، معنای آن و تفاوتهای اراده انسانی و اراده الهی و شبهات و رد آنها ذکر می‌کند. پس از این مقدمات به طرح نظر خود در مورد نسبت قدرت،

خواهد بود. پس «معنی به» (غایت و هدف) در ایجاد نفس ذات خود اوست. پس هم فاعل آن اشیاء است و هم غایت آنها. صدرا می‌فرماید: «و اگر لذت در «ما شاعر به» ذات خود می‌بود و مصدر فعل می‌توانست شد، آن فعل را بذاتها اراده می‌کرد به جهت بودنش از صادر از ذاتش، پس هم فاعل آن فعل بود و هم غایت آن و این کلام مغایر با این قول که «عالی اراده سافل را نمی‌کند و الا لازم می‌آید که مستکمل به آن باشد و علت به معلول، مستکمل نمی‌گردد.»، نیست، چرا که در اینجا فاعل بالعرض اراده موجودات را می‌کند نه بالذات. پس

اراده خدای تعالی و حبّ او نسبت به آثارش به این جهت است که این آثار رشحه‌ای از رشحات فیض اوست پس محبوب و مراد در حقیقت نفس ذات اوست؛ چنانکه در روابط انسانی هم چنین است و اگر انسانی، انسان دیگری را دوست بدارد، آثار او را نیز دوست می‌دارد، در حالی که محبوب او در حقیقت همان انسان است نه آثار او و در این ارتباط گفته شده:

امر علی الدیّار دیار سلمی

اقبل ذالجدار و ذالجدارا

و ما حب الدیّار شعفرن قلبی

و لکن حبّ من سكن الدیّارا

شیخ الرئیس در تعلیقات می‌گوید:

«اگر انسانی کمالی را که حقیقت واجب الوجود است، بشناسد، پس اموری را که بعد از اوست بر مثال او منتظم گرداند تا آن امور در غایت نظام منتظم گردد، هر آینه فرض او به حسب حقیقت واجب الوجود بذاته خواهد بود که او کمال است، پس در صورتی که واجب الوجود بذاته فاعل باشد، غایت نیز او خواهد بود.»

حکمای اسلامی این‌گونه بحث را با مذاقی عرفانی دنبال کرده‌اند به نحوی که این نگرش مشکلات تفکرات قلبی را نیز مرتفع می‌سازد و علاوه بر آن به راههای روشن قرب الی الله نزدیکتر می‌سازد.

## منابع

- اسفار اربعه: ملا صدرا شیرازی  
 الاشارات و التنبیها: ابن سینا  
 الهیات شفا: ابن سینا  
 آموزش فلسفه: محمد تقی مصباح یزدی  
 بحر الفوائد: علامه آشتیانی  
 تاریخ فلسفه در جهان اسلامی: حنا الفاخوری - خلیل البحر  
 حکمة الاشراف: شهاب الدین سهروردی  
 مبدأ و معاد: ملا صدرا شیرازی  
 الملل و النحل: شهرستانی  
 نهاية الحکمة: علامه طباطبایی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی