

## نقد و بررسی نظریه ذاتی بودن «اراده الهی»

نقی غیائی\*

چکیده:

یکی از دشوارترین مسائل فلسفه الهی، مسأله اراده الهی است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه، مکاتب مختلف کلامی و دانشمندان علم اصول فقه برانگیخته و بحث‌های زیادی را پدید آورده است. برخی آن را از صفات ذات و در عین حال زائد بر آن دانسته‌اند و گروهی دیگر اراده را از صفات ذات و عین آن تلقی کرده‌اند و بعضی دیگر گفته‌اند اراده از صفات فعل است. عده‌ای اراده را به علم خدا و گروهی به علم خدا به نظام، بر وجه اتم ارجاع داده‌اند. در مقابل، برخی اراده خدا را همان حب، عشق و ابتهاج پروردگار به ذات خود دانسته‌اند و گروهی آن را به صفت رضا ارجاع داده‌اند. در این نوشتار دو مسأله از مسائل اراده مورد بررسی قرار گرفته است: یکی ذاتی بودن اراده که مورد نقد واقع و ثابت شده است که اراده الهی از صفات فعل است نه ذات. دوم ارجاع آن به یکی از صفات الهی که توضیح داده شده است، اراده الهی به هیچ یک از صفات قابل ارجاع نیست.

واژگان کلیدی: اراده، علم، رضا، حب، عشق، ابتهاج، شوق موکد.

---

\*. عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی همدان.

## مقدمه

خداجویی و خداخواهی و خداشناسی، سه مسأله مهمی است که همیشه ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. انسان به حکم فطرت در جستجوی مبدأ هستی بوده و می‌خواهد بداند که آیا هستی مبدأ غیر از خود دارد یا خیر؟ و اگر دارد «او کیست؟» فطرت انسان به کمک عقل، او را به وجود خداوند به‌عنوان مبدأ هستی راهنمایی می‌کند و عقل با نشانه‌هایی که از او در عالم هستی می‌بیند، وجود او را اثبات می‌نماید و لذا انسان در پی‌بردن به اصل وجود خداوند با مشکل زیادی مواجه نیست. حتی برخی از مفسران قرآن معتقدند، قرآن شک در اصل وجود صانع را به طور کلی بی‌مورد می‌داند و هستی خدا را برای کسانی که در آسمان‌ها و زمین بنگرند چنان بدیهی می‌شمرد که به دلیل و برهان نیاز ندارد. (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۲، ۲۷) «قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات و الارض؛ رسولان آنان گفتند: آیا در خدا شک است؟ خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است.» (ابراهیم ۱۰/۱) گرچه برخی اندیشمندان با این نظر موافق نیستند و معتقدند قرآن بر اصل وجود خدا استدلال نموده و آیه فوق را برهانی بر وجود خدا دانسته‌اند، نه دلیلی بر توحید و یگانگی او. به هر حال، چه وجود خدا را بدیهی بدانیم که بی‌نیاز از اقامه برهان باشد و یا غیربدیهی که نیاز به برهان داشته باشد؛ همان‌طور که اشاره کردیم انسان برای پی‌بردن به اصل وجود خدا با مشکل زیادی مواجه نیست. آنچه مشکل و پیچیده می‌نماید، شناخت اوصاف و افعال الهی است. البته منظور شناخت حقیقت اوصاف و افعال اوست. (اما اینکه او دارای همه کمالات علی‌الاطلاق است باز به حکم فطرت و عقل برای انسان قابل درک است.) زیرا اوصافی مانند مالکیت، اراده، قدرت، حیات و... که ما می‌شناسیم و از واقعیت‌های موجود در اطراف خود انتزاع کرده‌ایم در عین اینکه اوصاف کمالیه‌اند با نقص همراهند. مثلاً مفهوم «علم» عبارت است از کاشفیت معلوم برای عالم از راه عکس‌گرفتن با ابزار بدنی از خارج. و یا «دیدن» عبارت است از عبور امواج تصویری از چشم و انتقال آن به مرکز بینایی در مغز. و ذات الهی با توجه به اینکه حقیقتی است بی‌نهایت و مطلق، و صفات او عین ذاتش و صفات نیز عین هم هستند، لذا ذهن بشر قادر به درک او نیست.

به کنه ذاتش خرد برد پی      اگر رسد خس به قعر دریا

در نتیجه انسان در تصور حقیقت صفات الهی با مشکل جدی مواجه است. به همین دلیل برخی در اوصاف به راه تعطیل کشیده شده‌اند و برخی به تشبیه. (صدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۱۲۳ به بعد، علامه طباطبایی، ۱۳۶۵: ۸) و البته دقت بیشتر درباره «معرفت، ارزش و حدود آن» نشان می‌دهد که معرفت انسان درباره همین جهان طبیعت هم غالباً معرفت به کنه نیست. بلکه طبیعت‌شناسی امروز نیز اصولاً به شناخت نمودها توجه دارد، نه به شناخت ذات و جوهر اشیا.

گرچه درک همه اوصاف الهی برای بشر دشوار است، اما به نظر می‌رسد درک حقیقت اراده الهی، که در واقع به چگونگی فاعلیت او مربوط می‌شود، از دشوارترین مسائل الهی است که در سه حوزه فلسفه، کلام و علم اصول فقه مطرح شده و مورد بحث و کاوش در میان اندیشوران این علوم قرار گرفته، و دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه مطرح شده است. با توجه به اینکه نقد و بررسی همه دیدگاه‌ها در این مقال نمی‌گنجد، لذا دو موضوع از مسائل مربوط به اراده، در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد: یکی اینکه آیا اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ و دوم اینکه آیا به سایر صفات قابل ارجاع است یا خیر؟ قبل از بررسی این دو موضوع، چند مطلب به طور اختصار توضیح داده می‌شود.

### ۱- تفاوت صفات الهی با صفات مخلوقات

صفت، یک مفهوم عمومی است که بیان‌کننده حقیقتی در موضوع (موصوف) یا نمودارکننده جهتی از جهات و یا یکی از فعالیت‌ها و یا انفعالات موضوع است. مثلاً عالم بیانگر حقیقتی به نام علم در شخص است؛ معلم روشنگر فعالیتی به عنوان تعلیم است؛ فرزند شخصی بودن جهت انتساب را بیان می‌کند؛ اینکه اجسام مایع در ظرفی که قرار می‌گیرند شکل آن ظرف را به خود می‌گیرند بیانگر صفت انفعالی مایع است. آنچه که در مورد همه صفت و موصوف‌ها، به عنوان قانون کلی وجود دارد، ترکیب است؛ زیرا صفت و موصوف دو حقیقت جداگانه‌ای هستند که در یک موجود جمع شده و آن را مرکب می‌سازند؛ زیرا اگر آن دو در واقع یک حقیقت بودند، انتزاع صفت و موصوف از آن حقیقت واقعی امکان‌پذیر نمی‌گشت. ترکیب، چه اتحادی و چه انضمامی بیانگر ممکن‌الوجود بودن موجود و محدود بودن آن در ذات خودش است. (علامه جعفری، بی تا: ۲، ۵۷ - ۵۸) پس

صفاتی که در دار وجود و هستی مانند علم، قدرت، حیات و... تحقق دارد ملازم با جهاتی از نقص و نیاز است که مهم‌ترین این نقص‌ها محدودبودن آنها و زایدبودن آنها نسبت به ذات است. این بود نسبت صفات با ذات در ممکنات، حال باید دید، رابطه اوصاف الهی با ذات او چگونه است؟ قطعاً خداوند، دارای اوصاف جلال و جمال فراوانی است که در قرآن، روایات و ادعیه‌ای که از ائمه (علیهم‌السلام) رسیده به این اوصاف اشاره شده است. خداوند در قرآن، خود را با بیش از صد اسم، توصیف کرده است و همچنین در روایات صفات بسیاری برای خداوند بیان شده است که در برخی از روایات نام‌های خداوند نود و نه اسم، ذکر شده است. (صدوق، بی تا: ۱۹۴) یقیناً نسبت نمی‌تواند همانند نسبت صفات مخلوقات با ذات آنها باشد؛ زیرا مستلزم نیازمندی و ترکیب در ذات است که اینها نشانه ممکن‌الوجودبودن موجود است و خداوند، وجود محض و صرف است، و از هرگونه ترکیب و نقص منزّه و مبراست. پس در خداوند، باید صفات عین ذات و صفات عین هم باشند. و هیچ‌گونه تمایزی میان صفات الهی (غیر از تمایز در مفهوم) وجود ندارد. زیرا اگر این صفات غیر هم باشند، مثلاً علم خدا غیر از قدرت و علم و قدرت غیر از ذات باشد، هر یک از صفات دیگری را محدود خواهد کرد. در این صورت پای حد و انتها به میان می‌آید و با به میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به ما فوقی که تحدیدکننده آن باشد در کار خواهد آمد، درحالی که گفتیم خداوند از هرگونه نقصی منزّه است. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۸، ۳۵۲)

## ۲- صفات ذاتیه و فعلیه

در یک تقسیم کلی صفات الهی به صفات ذات و فعل تقسیم می‌شود. به مفاهیمی که از ذات الهی، با توجه به کمالی که ذات دارد، انتزاع می‌شود، «صفات ذات» گفته می‌شود. مانند علم، قدرت و حیات که عالم، قادر وحی از آنها انتزاع می‌شود. اما مفاهیمی که از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش، با توجه به نوعی رابطه وجودی، انتزاع می‌شود مانند: خالقیت و ربوبیت «صفت فعل» نامیده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲، ۴۰۱) پس هر صفتی که منشأ انتزاع آن، ذات الهی با توجه به کمالی که دارد، باشد، صفت ذاتیه گفته می‌شود. و هر صفتی که منشأ انتزاع آن، فعل خدا باشد صفت فعل خواهد بود. بنابراین، امتیاز اوصاف ذاتی از صفات فعلی در وحدت و کثرت نیست؛ زیرا هم

مرجع اوصاف ذاتی به یک حقیقت است و هم بازگشت صفات فعلی به یک واقعیت، تنها تمایز آنها از هم در عینیت با ذات و زیادت بر آن می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۶۲: ۶، ۳۹) علامه طباطبایی تفاوت صفات ذات با فعل را این‌گونه بیان کرده است:

صفات ذات صفاتی است که عین ذات اوست نه زائد بر ذات؛ اما صفات فعل صفاتی هستند که تحققشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات فرض شود... این‌گونه صفات زائد بر ذات و منتزع از مقام فعلند. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۸، ۳۵۲)

برخی در تفاوت این دو صفت گفته‌اند: صفات ذات قابل سلب از خدا نیست در صورتی که صفت فعل قابل سلب است. (آیت‌الله خویی، بی‌تا: ۲، ۳۷؛ علامه امینی، ۱۳۹۵ق: ۳۸). البته علامه امینی تفاوت دیگری نیز بیان کرده است. او می‌نویسد:

هر صفت وجودی که در مقابلش صفت وجودی دیگری باشد، صفت فعل است؛ مانند: رضا و سخط، حب و بغض، لطف و قهر... و هر صفتی که در مقابلش صفت وجودی دیگری نباشد، بلکه نفی محض باشد، صفت ذات گویند. مانند: علم که در مقابلش عدم علم است یا قدرت که در مقابلش عجز قرار دارد، که اینها نفی محض هستند. (علامه امینی، ۱۳۹۵ق: ۷۹)

### ۳- ترتب صفات نسبت به یکدیگر

مطلب دیگری که باید به آن توجه شود، این است که یک نوع ترتب، بین اسمای الهی وجود دارد. بدین معنا که هر یک از اسما واسطه ثبوت دیگری و آن دیگری مترتب بر وجود آن بعض است، تا اینکه سلسله مترتبه منتهی به اسمی شود که تعیین آن عین عدم تعیین است. و مقیدبودن ذات الهی به آن عین اطلاق و عدم تعیین است. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۵؛ امام خمینی، ۱۹۰ و ۱۵۲)

امام صادق (علیه‌السلام) درباره چگونگی ترتب اسمای الهی به یکدیگر می‌فرماید:

به راستی که خدای تبارک و تعالی یک نامی را آفرید که با حروف تلفظ کردنی نیست، به زبان گفته نمی‌شود، شخصیت جسدی و کالبدی ندارد، شباهت به چیزی ندارد، به هیچ رنگی در نمی‌آید، اقطار و حدود از آن منتفی است، حس هر متوهم از درک آن محجوب و پوشیده است. پس این نام را کلمه تامه که بر چهار جزء با هم هستند، قرار داد، به گونه‌ای که هیچ‌یک از چهار جزء، جلوتر از دیگری نیست، سپس سه اسم، از این اسم‌ها را برای نیاز خلق پدیدار کرد و یک اسم را همچنان در پرده قرار داد و این همان اسم مکنون و مخزون است، پس این سه اسم که پدیدار گشت، «الله تبارک و تعالی»

است و برای هر یک از این نام‌های سه‌گانه چهار رکن مقرر ساخت که در نتیجه ارکان دوازده شدند، آن‌گاه برای هر رکن سی اسم خلق کرد که فعلی منسوب به آن اسمند و اینها عبارتند از: رحمان، رحیم و ... این اسما و اسمای حسنی دیگر تا سبصد و شصت اسم تمام شود همه این اسم‌ها به این سه اسم منسوبند و سه ارکانند و آن اسم مکنون و مخزون به وسیله این سه اسم ظاهر، مخفی شده است و این است معنای کلام خدا که می‌فرماید: «قل ادعوا لله او ادعوا للرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی». (کلینی، ۱۳۷۳: ۲، ۳۲۵؛ صدوق، بی‌تا: ۱۹۰)

علامه طباطبایی در تفسیر گران‌سنگ خود بعد از نقل این حدیث شریف می‌نویسد:

این روایت از روایات برجسته‌ای است که مسأله‌ای را مطرح نموده که بسیار از افق افکار عامه و فهم‌های متعارف، بالاتر و دورتر است. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۸، ۳۶۵)

و در جای دیگر می‌نویسد:

در اینکه این روایت شریف دلالت بر این مطلب دارد که «اسمای حق» از «مقام اطلاق ذات» متأخرند، آن‌قدر صریح و روشن است که نیازی به بیان و توضیح ندارد و این حدیث گران‌قدر بر بسیاری از اصول «علم الاسماء» دلالت دارد و اینکه یک اسم از اسم دیگر تنزل یافته و خلق و آفرینش فرع بر اسما هستند و از آنها نشأت گرفته و پدید آمده‌اند. (همان، ۱۳)

نکته اساسی که در این روایت بیان شده همان ترتیبی است که بین اسما وجود دارد و اینکه هر اسمی از اسم دیگر ناشی شده است.

#### ۴- مفهوم اراده

«اراده» از ریشه «الرود» به معنی خواستن و طلب چیزی است. و به‌حسب مفهوم و حمل اولی عبارت است از فعلیت اقتضاء و تمامیت تأثیر در چیزی به خاطر وجود دیگری. به شیء اول که در آن اقتضای فعلیت و تمامیت تأثیر در وجود دیگری است مرید گویند و شیء دوم یعنی «خواسته‌شده» را مراد می‌گویند؛ و تمامیت تأثیر و فعلیت اقتضاء، اراده نامیده می‌شود؛ اعم از اینکه مریدی که در آن این اقتضاء هست این تأثیرگذاری را درک بکند یا درک نکند. از این‌رو با طلب فرق می‌کند؛ چرا که در طلب درک و حس مطرح است و لذا طلب فقط در مورد موجودی که حس و درک دارد، به کار می‌رود. ولی اراده اعم است، و در مورد موجوداتی که درک ندارند نیز به کار می‌رود. مفهوم اراده در خدا که واجب‌الوجود است با ممکنات به یک معنا به کار می‌رود و تفاوتی

از این جهت با هم ندارند چنان‌که در همه صفات این‌گونه است که از نظر مفهوم تفاوتی بین صفات ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود نیست. ولی از نظر مصداق باید دید، مصداق اراده در ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود چیست؟

## ۵- مصداق اراده در انسان و خدا

### الف) مصداق اراده در ممکنات

اصولاً یک کار اختیاری مقدماتی دارد که عبارتند از:

- ۱- علم، که در مرحله اول به صورت تصور است که انسان آن فعل را تصور می‌کند، سپس تصدیقی به فایده آن می‌شود، از آن به «داعی» تعبیر می‌کنند.
- ۲- پس از تصدیق، اگر آن فعل ملائم با طبع فاعل باشد، شوق انجام آن کار در انسان به وجود می‌آید، و اگر ملائم با طبع فاعل نباشد، شوقی در او به وجود نمی‌آید.
- ۳- پس از شوق، مرحله تصمیم‌گیری فرا می‌رسد که از آن به «اجماع» تعبیر می‌شود. اجماع یعنی هم‌آهنگی، چون ممکن است پس از به وجود آمدن شوق، شوق‌های دیگری پیدا بشود یا خوفی پدید آید که باعث تردید انسان گردد، از این‌رو نیاز به هم‌آهنگی بین شوق‌ها و خوف‌ها لازم است.
- ۴- مرحله بعد، تحریک و تحرک قوه عضلانی است. که با حرکت عضلات کار تحقق می‌یابد.

حال باید دید در انسان کدام‌یک از این چهار مرحله مصداق اراده به‌شمار می‌رود؟ بدیهی است، علم به فعل و درک ملایمت آن با طبع، نمی‌تواند مصداق اراده باشد، زیرا که شوق انجام آن کار، در انسان به وجود نیامده است. و اما شوق مؤکد که به آن «توقان اشتیاق نفس» گویند می‌تواند مصداق اراده باشد، زیرا که اقتضای تام بر انجام فعل را دارد و نیز تصمیم (اجماع) که منبعث از شوق است، می‌تواند مصداق اراده باشد و هم‌چنین حرکت عضلات؛ منتها شوق و تصمیم، اراده نفسانی است؛ یعنی اقتضای فعل را در نفس فاعل دارند و از کیفیات نفسانی به‌شمار می‌روند و حرکت عضلات اراده خارجی است و از صفاتی است که قائم به عضلات است. این بود مصداق اراده در ممکنات. (آملی، ۱۳۷۷: ۲، ۸۱؛ صدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۳۴۲)

به نظر شهید مطهری شوق و اجماع هیچ کدام نمی‌تواند مصداق اراده باشد؛ زیرا اجماع حالت پس از، پس‌زدن شوق‌های مزاحم است. اجماع یعنی هم‌آهنگی میل‌ها، شوق‌ها و خوف‌ها. اراده از مقوله شوق نیست، بلکه بیشتر به عقل مربوط است. هر چه عقل بیشتر دخالت داشته باشد، نقش اراده بیشتر است، و برعکس به هر نسبت که عقل کمتر حاکم باشد، همان شوق‌ها حکومت دارد. شوق، بیشتر جنبه «بی‌اختیاری» و «تحت تأثیر قرار گرفتن» دارد؛ یعنی حالت انفعالی (واکنشی) است، اراده برعکس، مربوط است به مالک‌بودن بر نفس و احساسات خود. یعنی حالت فعلی (کنشی) دارد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۷، ۳۵۹)

#### ب) مصداق اراده در خداوند

و اما در واجب تعالی، باید دید مصداق اراده در او چیست؟ آنچه که درباره مراحل و مقدمات اراده در ممکنات گفتیم، یقیناً مقدمه چهارم در مورد خداوند منتفی است، زیرا که فاعلیت خداوند، ابداعی و ابتکاری است، و از این‌رو نیازی به استفاده از ابزار ندارد و از طرفی خداوند اعضا و جوارح ندارد تا نیازی به حرکت عضلات داشته باشد. و اما مقدمه دوم که شوق مؤکد باشد، نیز در خداوند تصور ندارد چون شوق حالت نفسانی است که از مشاهده حاضر از یک جهت و غایب‌بودن آن از جهت دیگر در نفس حاصل می‌شود، در حالی که چیزی برای خداوند غایب نیست، به علاوه «شوق مؤکد» از کیفیات نفسانی است که مستلزم ترکیب ذات با صفت و زائد‌بودن آن بر ذات است. در حالی که در خداوند صفات عین ذات هستند. اما مقدمه اول که همان علم و ادراک باشد در خداوند تحقق دارد بدین معنا که خداوند فعل ملایم با ذات خود را درک می‌کند منتهی این علم در خداوند زائد بر ذات نیست بلکه عین ذات است و نیز حضوری است نه حصولی (ارتسامی). در اینکه مصداق اراده در خداوند چیست؟ در میان فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی و نیز دانشمندان علم اصول فقه اختلاف وجود دارد. برخی آن را از صفات ذات و زاید بر آن دانسته‌اند در مقابل گروهی اراده را عین ذات او بیان نموده‌اند، بعضی از فلاسفه مثل محقق طوسی اراده را همان علم خداوند می‌داند در حالی که برخی دیگر آن را علم خداوند به نظام عالم بر وجه اتم و احسن دانسته‌اند. و عده‌ای مانند بوعلی، ملاصدرا، سبزواری و ... آن را به علم، رضا و محبت ارجاع داده‌اند



علامه اصفهانی اراده را به صفت رضا، امام خمینی و استاد مصباح آن را به حب برگردانده‌اند. البته برخی گفته‌اند: فعل خدا نیز می‌تواند، مصداق اراده باشد، البته نه به معنای حرکت عضلات، بلکه به معنای ابداع آن. که اراده فعلیه نامیده می‌شود. (آملی، ۱۳۷۷: ۲، ۸۱)

در واقع فلاسفه برای خداوند دو نوع اراده قائل هستند: یکی اراده تکوینی که خود به اراده ذاتی «صفت ذاتی و ازلی که جهان هستی تجلی آن می‌باشد» اراده فعلی «که از مقایسه بین افعال الهی و صفت ذاتیش انتزاع می‌شود» و دیگر اراده تشریحی «که متعلق صدور افعال خیر از فاعل‌های مختار است.» البته اراده فعلی و تشریحی را تجلی اراده ذاتی می‌دانند. و اراده ذاتی را نیز حب به ذات، رضا، علم و با عشق ارجاع داده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۴۵۲ - ۴۵۵ و ۲، ۴۲۲-۴۲۳) در این نوشتار اراده ذاتی و نیز ارجاع آن به یکی از صفات الهی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد که در ذیل برای آگاهی بیشتر به نقل گفتار برخی از آنها می‌پردازیم.

#### نقل گفتار فلاسفه، متکلمین و... در مورد اراده خداوند

ابن‌سینا در مواردی اراده خداوند را همان عشق و ابتهاج او به ذات خود می‌داند که منشأ پیدایش عالم شده است. وی می‌نویسد:

بل هو عالم بکیفیه نظام الخیر فی الوجود و انه عنه، و عالم بان هذه العالمیه نقیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیرا و نظاما، و عاشق لذاته التي مبدأ کل نظام خیر من حیث هو كذلك، فیصیر نظام الخیر معشوقاله بالعرض، لکنه لا یتحرك الی ذلك عن شوق، فانه لا ینفعل منه البته، و لا یشتاق شیئا و لا یطلبه، فهذه ارادته الخیالیة عن نقص یجلبه شوق و ازعاج، قصدا الی غرض.

بلکه او عالم است به چگونگی نظام خیر در هستی و اینکه این نظام از اوست و نیز علم دارد به اینکه نظام خیر به همان ترتیب علی و معلولی از علم او افاضه شده است. و او عاشق ذات خودش است، ذاتی که مبدأ همه نظام خیر است؛ پس نظام خیر بالعرض معشوق اوست، و لکن شوق محرک او به سوی عالم نبوده است؛ زیرا که از چیزی منفعل نمی‌شود و نسبت به چیزی شوق پیدا نمی‌کند و آن را طلب نمی‌کند. پس این اراده الهی است که از هر گونه نقضی که شوقی او را جلب کند و قصد به سوی یک غرضی باشد، خالی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۶۲)

و در جای دیگر اراده را مرادف با علم خداوند، قلمداد کرده و می‌نویسد:

فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه و لامغایره المفهوم لعلمه فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هوا الاراده التي له.

بنابراین اراده واجب‌الوجود از نظر ذات و مفهوم مغایر با علم او نیست و بیان کردیم علمی که برای خداوند ثابت است همان اراده‌ای است که برای اوست. (همان، ۳۶۲)

از آنچه که نقل شد چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. خداوند متعال بر ذات خود علم دارد.
  ۲. علم به کیفیت نظام خیر دارد.
  ۳. علم به عالمیت خود اوست که این عالم را به وجود می‌آورد.
  ۴. خداوند چون صرف‌الوجود و کمال صرف است پس عاشق خودش است و عشق حق تعالی به ماسوای خودش به تبع عشق و محبتش به ذات خودش است از باب «من احب شیئا احب آثاره».
  ۵. عشق مساوی با اراده و محبت است.
  ۶. میان عشق و شوق فرق است؛ زیرا که شوق در مورد چیزی است که وجود ندارد، ولی عشق و محبت اعم است که گاهی ممکن است تعلق بگیرد به چیزی که موجود آن را دارد و گاهی ممکن است متعلق به آن چیزی باشد که موجود فاقد آن است.
  ۷. اراده از صفات ذات حق تعالی است.
  ۸. و اراده در خداوند عین تعقل و عین علم است؛ زیرا کاری که ملایم با عقل است مورد اراده است. ممکن است در انسان اراده غیر از تعقل و علم باشد، اما در ذات واجب تعالی همه اینها هست بدون اینکه با هم تغایر داشته باشند، بلکه همه اینها عین ذات اوست. البته در اینکه ابن‌سینا اراده را مرادف با علم می‌داند یا عشق و محبت، در میان شارحان او اختلاف نظر وجود دارد. فاضل نراقی با توجه به توضیحات ابن‌سینا در مبدأ و معاد، معتقد است که نظر و اراده خداوند به علم بر نمی‌گردد، بلکه اراده الهی همان رضا، عشق و ابتهاج او به ذات خودش است. (همان، ۲، ۳۸۶)
- گرچه از کتاب رساله العشق چنین برداشت می‌شود که ایشان جهان را تجلی عشق خدا به ذات خود می‌داند. (خلیلی، ۱۳۸۲: ۲۶۶) ولی با تصریحاتی که بوعلی در کتاب اشارات دارد، به نظر می‌رسد نظر مرحوم نراقی نزدیک به صواب نباشد. مگر که بگوییم

ابن سینا، علم الهی به نظام خیر عالم را همان عشق و ابتهاج او نسبت به ذات خود می‌داند که جهان هستی تجلی عشق او به ذات خود است. به نظر ملاصدرا نیز «اراده» از صفات ذات است و اراده خدا همان علم او به نظام خیر موجود است. او می‌نویسد:

لان الله (سبحانه) اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبه الوجود كذاته لايتها عين ذاته الاحديه و قد مرّ أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الاراده قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول الاقرب المجموعات اليه و اشرف الكون منه، لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود فثبت ان اراده الله (سبحانه) ليست عباره عن القصد بل الحق في معنى كونه مریدا انه (سبحانه و تعالی) یعقل ذاته و یعقل نظام الخیر الموجود في الكل من ذاته و انه كيف يكون؟ و ذلك النظام كائنا و مستفیضا و هو غیر منافی لذات المبدأ الاول (جلّ اسمه) لان ذاته كل الخیرات الوجودیه كما مرّ مراراً: ان البسیط الحقّ كلّ الاشياء الوجودیه فالنظام الاكمل الكونی الامکانی تابع للنظام الاشرف الواجب الحقّ، و هو عین العلم و الاراده فعلم المبدأ بفیضان الاشياء عنه و انه غیر منافی لذاته هو ارادته لذلك و رضاه فهذه هی الارادة الخالیة عن النقص و الامکان.

زیرا وقتی که خداوند سبحان انجام‌دهنده هر چیزی است که می‌خواهد باشد، اراده‌اش مانند ذات او واجب‌الوجود خواهد بود. زیرا که اراده او عین ذات یکتای اوست. و قبلاً گذشت موجودی که ذاتاً واجب‌الوجود باشد از همه جهات واجب‌الوجود خواهد بود. بنابراین اراده در خداوند به معنای قصد ایجاد هستی نیست، مخصوصاً هستی مطلق یا هستی که نزدیک‌ترین آفریده‌ها و شریف‌ترین آنها نسبت به خداوند است. به خاطر اینکه با حصول آن چیز خواسته شده، دیگر قصد و خواسته‌ای باقی نمی‌ماند تا خداوند آن را قصد کند. پس ثابت شد که اراده به معنای قصد نیست، بلکه سخن حق در مورد اینکه خداوند «مرید» است، این است که او ذات خود را تعقل می‌کند و نیز در ذات خود، نظام خیر موجود خود را تعقل می‌کند، و اینکه این نظام چگونه باید باشد و این که این نظام، لاجرم موجود و متفیض از وجود اوست، منافاتی با مبدأ اول بودن او ندارد. زیرا کراراً گفته‌ایم واجب‌الوجود تمام اشیاست «یعنی او همه حقایق و دارای حقایق همه اشیاست» پس نظام اکمل هستی امکانی، تابع نظام اشرف واجب حقی است و این نظام اشرف، عین علم و اراده اوست. پس علم مبدأ (خداوند) به فیضان اشیا از او منافاتی با ذاتش ندارد، همان اراده و رضای او است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۳۱۷)

و در جای دیگر می‌نویسد: «قد انصرح و ائضح: ان كونه عالماً و مریداً امرٌ واحدٌ من غير تغاير لا في الذات و لا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم؛ (از آنچه گفتیم) روشن و واضح گشت، که خداوند عالم و مرید، بیان‌گر امر واحد است، بدون اینکه (علم و اراده) در ذات و اعتبار با یکدیگر تغاير داشته باشند، پس اراده خداوند، همان علم او به نظام اتم جهان است.» (همان، ۳۳۳)

و از قول حکما چنین نقل می‌کند: «اراده خداوند نزد حکما عبارت است از علم او به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل، زیرا این علم از آن جهت که برای وجود یافتن نظام اتم کافی بوده و مرجح وجودش بر عدمش می‌باشد، همان اراده است.» (همان، ۴، ۱۱۴)

و در مبدأ و معاد چنین اظهار می‌دارد:

اراده در آن حضرت عین داعی است، و آن نفس علم او است به نظام خیر فی نفسه که مقتضی است آن علم خیر فی نفسه را، زیرا که عالم است به ذات خود که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است پس مبتهج به ذات خود خواهد بود، ابتهاجی اشْد؛ و هر که به چیزی مبتهج باشد مبتهج خواهد بود به جمیع آنچه از آن صادر می‌گردد، چون از آن صادر گردیده است؛ یعنی به جهت ذات آن صادر. پس واجب تعالی مرید اشیاست. نه به جهت ذوات آنها، بلکه به جهت آنکه صادر از ذات او تعالی است. پس معنی به در ایجاد نفس ذات خود اوست. پس هر چه فاعلیتش چیزی را به این طریق باشد هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۶۰)

از عباراتی که از صدرا نقل کردیم چند نکته استفاده می‌شود:

- ۱- اراده خداوند از صفات ذاتی اوست.
- ۲- نظام هستی مستند به علم او به نظام خیر و اکمل است.
- ۳- واجب‌الوجود همه حقایق و دارای حقایق همه اشیاست.
- ۴- و اراده با تجرید همان علم عنایی یا ذاتی خداوند به هستی است.
- ۵- جهان هستی تجلی عشق خداوند به خود است، ذات الهی دارای دو تجلی است: یکی تجلی ذات احدیت به تنهایی بر خود که از آن به مقام احدیت یا فیض اقدس تعبیر می‌شود؛ و دوم تجلی صفاتی است یا در مقام صفات و اسماء است که از آن به مقام واحدیت یا فیض مقدس تعبیر می‌شود و عالم هستی مظهر این تجلی است. البته برخی فیض اقدس را تجلی ذات بر ذات و تجلی ذات در اسماء و صفات و فیض مقدس را

تجلی در مقام فعل و عین می‌دانند. بنابراین هم مقام احدیت و هم مقام واحدیت محصول تجلی فیض اقدس است. و لذا به نظر می‌رسد وحدت نظری بین اندیشوران در این زمینه نباشد. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۲۳ - ۲۲۹)

۶- و چون خداوند کمال و جمال علی‌الاطلاق است، پس عاشق ذات خود است و معشوق نیز ذات خودش است، از این‌روی هم مبدأ هستی و هم غایتی هستی است. به عبارت دیگر خداوند فقط عاشق ذات خود است و اگر عاشق آفریده‌است به خاطر این است که اثر اوست و ارزیاب «من احب شیئا احب آثاره» می‌باشد.

حکیم سبزواری «اراده» را گاهی به علم برمی‌گرداند و گاهی به حب، وی می‌نویسد: و در حق تعالی ارادت عین ذاتو عین لعم و عین داعی است. (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۲۷ و ۱۸۴) و در جای دیگر می‌نویسد: «حق در ارادت حق تعالی آن است که چون ارادت همان محبت است ارادت افعال محبت افعالیه است که منبعث از محبت ذاتیه است که: من احب شیئا احب آثاره. (همان، ۱۲۸)

علامه مجلسی می‌نویسد:

اعلم ان اراده الله تعالی كما ذهب اليه اكثر متكلمي الاماميه هي العلم بالخير و النفع و ما هو الاصلح، و لا يشتون فيه تعالی وراء العلم شيئا. بدان که اراده خداوند همان‌طور که اکثر متکلمان شیعه گفته‌اند همان علم خداوند به خیر و نفع و آنچه که اصلح است می‌باشد و آنها غیر از علم چیزی را برای خدا اثبات نمی‌کنند. (علامه مجلسی، ۱۳۷۶: ۴، ۱۳۷)

علامه حلی نیز معتقد است اراده در خداوند همان علم او به مصلحتی است که در فعل وجود دارد و داعی شده است بر ایجاد آن. منتها ایشان اراده را علم خاص می‌داند و بعد دو دلیل اقامه کرده است بر اینکه اراده همان علم است و زائد بر ذات نیست. یکی اینکه اگر اراده زائد بر ذات باشد یا باید قدیم باشد که در این صورت تعدد قدما لازم می‌آید و یا باید حادث بوده باشد که در این صورت، یا در ذات خداوند است که ذات محل حوادث می‌شود که باطل و محال است. و یا در غیر ذات است که این از دو جهت فاسد است: یکی آنکه تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا هر حادثی مسبوق به اراده است و فرض این است که خود اراده نیز حادث و احتیاج به اراده دیگر دارد و آن اراده نیز محتاج اراده دیگری خواهد بود و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت؛ به‌گونه‌ای که برای آن حدی

نباشد. و دوم اینکه اراده صفت است و هر صفتی از اعراض است و هر عرضی را محلی لازم است؛ زیرا عرض بدون محل تحقق نمی‌یابد، پس ثابت شد که اراده غیر از علم نمی‌باشد. (حلی، ۱۳۸۰: ۷۴ - ۷۶)

محقق کاشانی می‌نویسد:

و ارادته لافعاله ذاته عبارة عن علمه الموجب لوجود الفعل في وقت دون وقت بسبب اشتماله على مصلحة داعية إلى الاجباد في ذلك الوقت دون غيره.  
و اراده خداوند نسبت به افعال خودش عبارت است از علم او که سبب ایجاد فعل در زمان خاص می‌شود به خاطر اینکه مشتمل بر مصلحتی است که آن مصلحت اقتضا کرده که فعل در وقت خاصی ایجاد شود. (کاشانی، ۱۳۵۸: ۱، ۳۰)  
محقق اصفهانی نیز اراده را از صفات ذات دانسته منتهی اراده خدا را همان ابتهاج و رضای او می‌داند. وی می‌نویسد:

لاریب عند اهل النظران مفاهيم الصفات حسب ما يقتضيه طبعها متفاوتة متخالفة لامتوافقته مترادفه و ان كان مطابقها واحدا بالذات من جميع الجهات فكما ان مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سایر الصفات، و ان كان مطابق مفهوم العلم و العالم ذاته بذاته، حيث ان حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته و عدم غيبية ذاته عن ذاته كذلك ينبغي ان يكون مفهوم الارادة بناء على كونها من صفات الذات كمفهوم العلم مبائنا مع الذات و مفهوم العلم لا ان لفظ الارادة معناه العلم بالصلاح فان الرجوع الواجب هو الرجوع في المصداق لارجوع مفهوم الى مفهوم و من البين ان مفهوم الارادة كما هو مختار الاكابر من المحققين هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما مفهوما و يعبر عنه بالشوق الاكيد فينا و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى.

شکی نیست که پیش اهل نظر صفات از نظر مفهوم، همان‌طور که طبع آنها اقتضا کند، متفاوت از یکدیگر هستند، نه مترادف و عین هم باشند. اگرچه از نظر مصداق و واقعیت خارجی عین هم هستند. پس همان‌طور که مفهوم علم غیر از مفهوم ذات و صفات است اگرچه مصداق علم و عالم همان ذات الهی است، همچنین مفهوم اراده غیر از مفهوم ذات و مفهوم علم است، نه اینکه لفظ اراده معنایش همان علم به صلاح باشد، پس آنچه که لازم است این است که از نظر مصداق اراده به علم ارجاع داده شود نه از نظر مفهوم. و روشن است مفهوم اراده، همان‌طور که بزرگان از محققین گفته‌اند همان ابتهاج و رضای الهی است و یا معنایی که نزدیک به این معنا باشد که از آن در ما تعبیر به شوق مؤکد می‌شود و در خداوند صرف ابتهاج و رضاست. (محقق اصفهانی، بی‌تا: ۱، ۱۱۶)

محقق اصفهانی اولاً مفهوم اراده را غیر از مفهوم علم می‌داند؛ زیرا مفهوم علم انکشاف است در صورتی که مفهوم اراده رضا و ابتهاج است؛ ثانیاً اراده خداوند متعال را از صفات ذاتی می‌داند و ثالثاً ابتهاج و رضا در مرحله فعلی همان اراده فعلی است که منبعث از ابتهاج و رضای ذاتی که همان اراده ذاتیه می‌باشد. (آیت الله خویی، بی‌تا: ۲، ۳۵)

امام خمینی (ره) نیز اراده را از صفات ذات می‌داند و در کتاب چهل حدیث آن را به هیچ یک از صفات الهی ارجاع نمی‌دهد و می‌نویسد:

و شک نیست که «اراده» از صفات کمالیه حقیقت وجود است... و این حقیقت را برای ذات مقدس حق اثبات کنیم بدون آنکه ارجاع کنیم به حقیقت دیگر. (امام خمینی، ۱۳۸۳: ۶۱۳)

ولی در کتاب اراده و طلب آن را به صفت رضا ارجاع داده است؛ ایشان می‌نویسد:

جل جنابه تعالی ان یکون فی ذاته خلوا عن الاراده التي هی من صفات الکمال للموجود بما انه موجود و کونه کالطبايع فی فعله الصادر من ذاته للزوم التركيب فی ذاته و تصور ما هو الاكمل منه تعالی قدسه.

جناب حق تعالی اجل از آن است که ذات او خالی از اراده باشد؛ اراده‌ای که از صفات کمال موجود در بعد وجودی اوست و خدای تعالی اجل از آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد؛ زیرا لازمه این، آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد؛ زیرا لازمه این، آن است که ذات او مرکب باشد و نیز چیزی کامل‌تر از او (تعالی قدسه) تصور گردد. (امام خمینی، ۱۳۶۲)

سپس در معنی «اراده» می‌نویسد:

بان افاضة الخیرات غیر منافیه لذات الجواد المطلق بل اختیارها لازم ذاته و کون افاضة الخیرات مرضیا لها بحسب ذاته هو معنا ارادته و وزان الارادة المتعلقة بالخیرات بالاضافة الى العلم وزان السمع و البصر فانهما عین ذاته تعالی متعلقان بالسموعات و المبصرات فذاته تعالی علم بكل معلوم و سمع بكل مسموع و بصر بكل مبصر و كذلك الارادة الحقّة مع کونها متعلّقة بالخیرات عین ذاته.

افاضه خیرات منافاتی با ذات جواد مطلق ندارد بلکه لازم ذات او اختیار افاضة خیرات است. و معنای اراده حق تعالی همین است که افاضة خیرات بر حب ذات مورد رضایت حق تعالی است و نسبت اراده‌ای که به خیرات تعلق دارد با علمی که عین ذات است و

به همه چیز تعلق دارد نسبت و سمع و بصر حق تعالی است این دو با وجود اینکه عین ذات حق تعالی است به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها نیز تعلق دارد، پس ذات او علم است به هر معلوم و سمع است به هر مسموع و بصر است به هر مبصر و همچنین است اراده حقه او با اینکه متعلق به خیرات است عین ذات اوست. (همان)

دو نکته از این عبارت امام استفاده می‌شود: یکی اینکه اراده از صفات ذاتیه خداوند است، و دوم اینکه اراده خداوند همان رضای او به صدور فعل از اوست. و سه دلیل بر ذاتی بودن اراده اقامه کرده است: اول اینکه اراده از صفات کمالیه موجود، از آن جهت که موجود است، می‌باشد و معقول نیست که ذات الهی خالی از کمال باشد؛ دوم اینکه اگر اراده از صفات ذات نباشد، لازم می‌آید که خداوند در فعل خود مختار نباشد، زیرا که مختار بودن به این است که فعل او مسبوق به اراده باشد. و سوم اینکه اگر اراده از صفات ذات نباشد، لازم می‌آید که ذات الهی مرکب باشد؛ زیرا در این صورت اراده، صفت زائد بر ذات می‌شود.

ایشان در کتاب تفسیر دعای سحر علت ایجاد هستی را حب خدا می‌داند، و می‌نویسد:

اعلم ان المحبة الالهية التي بها ظهر الوجود، و هي النسبة الخاصة بين رب الارباب الباعثة للاظهار بنحو التأثير و الافاضة و بين المربوبين بنحو التأثير و الاستفاضة يختلف حكمها و ظهورها بحسب النشآت و القوابل... فالحب الذاق تعلق بظهوره في الحضرة الاسمائية و العوالم الغيبية و الشهادية لقوله «كنت كزراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف» فالحب الذاق منشأ ظهور الموجودات.

بدان محبت الهی که علت ظهور وجود است و نسبتی است مخصوص میان رب الارباب و مربوبین و این نسبت باعث اظهار وجود است که از طرف پروردگار عالمیان به گونه تأثیر و افاضه است و از طرف مربوبین تحت تربیت او به گونه استفاضة و تأثر است و این نسبت به حسب نشئه‌ها و موجوداتی که پذیرای این نسبت هستند مختلف است. پس حب ذاتی حضرت حق تعالی تعلق بر آن یافت که در حضرت اسما و عالم غیب و شهادت ظهور یابد، چنان که فرمود: «من گنجی بودم پنهان پس دوست داشتم که شناخته شوم از این رو خلق را آفریدم تا شناخته شوم» پس حب ذاتی است که منشأ ظهور است. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۲۳۵)

استاد مصباح بعد از توضیح مفهوم اراده و مصداق آن در ممکنات می‌نویسد:

حاصل آنکه اراده تکوینی الهی را به دو معنا می‌توان در نظر گرفت: یکی به معنای حب متعلق به افعال اختیاری خود که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می‌باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی و



بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می‌گیرد. همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خود و بالتبع به آثار وجود از آن جهت که رشحه‌ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می‌گیرد و به همین لحاظ است که «اراده» نامیده می‌شود. و معنای دوم آن صفتی اضافی است که از مقایسه بین افعال الهی و صفات ذاتیش انتزاع می‌شود و به تبع حدوث و کثرت افعال، متصف به حدوث و کثرت می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲، ۴۲۱ - ۴۲۳)

علامه آشتیانی نیز اراده را از صفات ذات دانسته و آن را به علم و حب الهی به نظام اتم ارجاع می‌دهد، وی در پاورقی رسائل فلسفی صدرا چنین اظهار می‌دارد:

اراده به معنای وسیع کلمه ساری در جمیع مراتب وجودی است. و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنای همان ابتهاج به ذات و حب به خود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای به ذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافه حقایق است به وجود جمعی احدی و چون بیان شد که علم به ذات عین ذات و ذات حق علم و عالم و معلوم است و به صریح ذات واجد جمیع خیرات و مبرا از جمیع نقایص غیرملایم خیریت و کمال است عشق است، و عاشق است و معشوق و انه اعظم عاشق و اعظم معشوق. (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که بسیاری از فلاسفه و متکلمین شیعه اولاً اراده را از صفات ذات الهی می‌دانند. ثانیاً آن را به صفت دیگر برگردانده‌اند، منتها برخی آن را به علم و برخی به صفت رضا و یا حب ارجاع داده‌اند. و برخی نیز مانند ملاصدرا به هر سه ارجاع می‌دهند و برخی مانند بوعلی به علم و حب بر می‌گردانند. از اینکه اراده را به سایر صفات خداوند ارجاع داده‌اند، معلوم می‌شود در عین اینکه آن را از صفات ذات می‌دانند، نتوانسته‌اند تفسیر درستی از آن ارائه دهند. بنابراین مجبور شده‌اند آن را به صفت علم، رضا و یا حب برگردانند. حال باید دید ارجاع اراده به علم یا رضا و حب صحیح است یا خیر؟

#### اتحاد مفهومی یا مصداقی

در اینکه فلاسفه و برخی متکلمان اراده را به علم یا حب و رضا ارجاع داده‌اند باید دید، منظورشان از اتحاد، اتحاد مفهومی است یا مصداقی؟ از عبارات برخی استفاده می‌شود که منظور از اتحاد بین علم و اراده با سایر صفات اتحاد مفهومی است؛ چنانچه بوعلی

تصریح دارد: فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه و لامغایره المفهوم لعلمه. و نیز از برخی از عبارات ملاصدرا اتحاد مفهومی استفاده می‌شود؛ در عین حالی که ایشان در جای دیگر معتقد است که صفات با یکدیگر اتحاد مصداقی دارند، ولی از نظر مفهوم مغایرت دارند. ایشان می‌نویسد:

الارادة و المحبة معنی واحد کالعلم، و هی فی الواجب عین ذاته، و هی بعینها عین الداعی...

اراده و محبت به یک معنی است همانند علم، و اراده در خداوند عین ذات اوست و عین داعی بر فعل...

#### نقد نظریه اتحاد مفهومی

ارجاع اراده به علم، از نظر مفهوم درست نیست؛ زیرا اولاً لازم می‌آید این الفاظ (علم، قدرت، حیات و اراده) مترادف باشند، و آنچه که از یکی فهمیده می‌شود، همان معنا از الفاظ دیگر نیز فهمیده شود، (صدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۱۴۵) و حال آنکه مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است، چنان که مفهوم علم غیر از قدرت و حیات است؛ آنچه از عالم فهمیده می‌شود غیر از آن چیزی است که از مرید فهمیده می‌شود. ثانیاً اگر اراده و علم اتحاد مفهومی داشته باشند، با اثبات یکی، دیگری نیز باید ثابت شود، مانند انسانیت و بشریت در زید که با اثبات یکی دیگری نیز ثابت می‌شود و برهان بر ثبوت یکی کافی است برای ثبوت دیگری. و ثالثاً اعتقاد به علم در خدا، باید عین اعتقاد به اراده او باشد، در حالی که چنین نیست.

#### نقد نظریه اتحاد مصداقی

و اما اگر منظور از ارجاع اراده، به علم یا رضا و حب، اتحاد مصداقی باشد، نیز اشکال دارد؛ زیرا اگر منظور از اینکه اراده به علم یا صفات دیگر، برمی‌گردد این است که خداوند دارای اراده نیست، بلکه همان علم، محبت و یا رضاست که به اسم اراده خوانده می‌شود این سخنی است باطل. زیرا میزان در اتصاف خداوند به صفت کمالیه به این است که آن صفت، صفت کمال باشد برای موجود بما انه موجود. به عبارت دیگر صفت، نفس حقیقت وجود باشد و از کمالات اصل ذات وجود باشد؛ نه اینکه با ارجاع به صفت دیگر برای ذات کمال باشد. به بیان دیگر، منظور از صفت کمال، صفتی است که برای

ذات الهی اثبات شود بدون اینکه به صفت دیگر ارجاع داده شود. در صورتی که اینها از طرفی اراده را از صفات کمالی می‌دانند و از طرف دیگر آن را به علم و یا رضا و یا حب ارجاع می‌دهند.

به‌علاوه صفت ذاتی باید از اوصاف کمال ذات باشد، بدین معنا که با اتصاف ذات به آنها کامل شود. مانند: علم، حیات و قدرت که ذات با اتصاف به این مفاهیم کامل می‌شود و فقدان هر یک موجب محدودیت ذات، نیاز و فقر او خواهد بود. اما مفاهیمی که ذات با اتصاف آنها کمال پیدا نمی‌کند، مانند خالقیت، رازقیت و... کمال وجودی به‌شمار نمی‌روند. آنچه که کمال به‌شمار می‌رود، قدرت بر خلقت و رزق است، نه رازقیت و خالقیت، اراده از مفاهیم دسته دوم است نه گروه اول.

و اگر منظور آنان از ارجاع اراده به علم و یا رضا و حب این است که اینها با یک حیثیت برای حق تعالی ثابت است. و علم، قدرت، حیات، اراده و... در ذات خداوند حیثیات مختلفی ندارند؛ چنان‌که مرحوم صدرا بیان کرده است (همان، ۱۴۵) این مطلبی است حق و موافق برهان، ولی اختصاص به این اوصاف ندارد؛ بلکه مطلق اوصاف الهی به حقیقت وجود صرف برمی‌گردند. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۶، ۳۱۵ - ۳۱۶ پاورقی)

#### نقد اتحاد مصداقی اراده با علم

ارجاع اراده به علم از جهت دیگر نیز درست نیست؛ زیرا مفهوم علم حضور شیئی برای شیئی است و بعد از تجرید از نقایص، مفهوم خود را از دست نمی‌دهد، بلکه به همان معنای کاشفیت می‌ماند، اراده ذاتی اگر بعد از تجرید نقایص به‌معنای علم برگردد و مفهوم خود را از دست بدهد، و به علم برگردد، وصف جدای از صفت علم نخواهد بود؛ زیرا اگر یک وصف ذاتی جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت باشد به‌نام اراده، باید مفهوم مجرد خود را بعد از تصفیه از هر نقصی حفظ کرده باشد و در مفهوم دیگر هضم نشود و اگر مفهوم اراده ذاتی واجب تعالی همان معنای علم به نظام اصلح باشد، وصف علی حده نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۵۴)

بنابراین نمی‌توان اراده را از صفات ذات الهی شمرد؛ بلکه از صفات فعل خواهد بود؛ مانند خلق، ایجاد و رحمت که از مقام فعل انتزاع می‌شوند نه صفت ذات. چراکه قبلاً گفتیم صفت ذات صفتی است که از ذات بدون در نظر گرفتن فعل انتزاع شود. به عبارت

دیگر مرتبه صفت قبل از مرتبه فعل باشد، در علم و قدرت و حیات چنین است، اما در اراده چنین نیست. یعنی منشأ انتزاعی برای اراده قبل از فعل تصور ندارد. و لذا حق، این است که اراده، از آن جهت که فعل، منتسب به قدرت قاهره خداوند است، انتزاع می‌شود و یا از جهت انتساب اسباب فعل به خداوند انتزاع می‌شود.

البته فلاسفه علم را به چند قسم تقسیم می‌کنند، از جمله به فعلی و انفعالی. علم فعلی آن است که خود منشأ تحقق معلوم است بدون اینکه نیازی به داعی زاید بر آن باشد و در مقام تقریب گفته‌اند: مانند انسانی که بر بلندی قرار دارد به مجرد تصور سقوط، سقوط می‌کند. اما علم انفعالی علمی است که از خارج اخذ شده و متوقف بر وجود معلوم در خارج است. و گفته‌اند علم خداوند از نوع فعلی است نه انفعالی (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶، ۱۸۹، و علامه جعفری، ۲، ۶۳۱) اگر چنین است که فلاسفه می‌گویند در این صورت اراده منشأ پیدایش جهان نخواهد بود. بلکه علم فعلی خدا برای پیدایش کافی است. حال با این تفسیر باید دید چرا آنها اراده ذاتی را مطرح کرده‌اند و بعد ناچار شده‌اند آن را به سایر صفات الهی برگردانند؟

به نظر می‌آید آنچه که باعث شده فلاسفه و متکلمان اراده را صفت ذات بدانند این بوده است که دیده‌اند، اگر اراده، صفت فعل باشد نه ذات، لازم می‌آید که خداوند در کار خود مختار نباشد و صدور فعل از خداوند مانند افعال طبیعی باشد. چنان‌که بوعلی، امام خمینی (ره) و دیگران به این مطلب تصریح کرده‌اند. امام خمینی (ره) می‌نویسد:

خداوند اجل از آن است که ذات او خالی از اراده باشد؛ اراده‌ای که از صفات کمال موجود از آن جهت که موجود است می‌باشد. و نیز خداوند اجل از آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد، زیرا لازم می‌آید که اولاً ذات الهی مرکب باشد و ثانیاً چیزی کامل‌تر از ذات او باشد. (همان، ۲۴ - ۲۶)

توضیح اینکه فعل اختیاری آن است که ناشی از علم، قدرت و اراده فاعل باشد. اگر از فاعلی فعلی صادر شود که به آن علم ندارد مانند علم سوزاندگی که از آتش سر می‌زند، در این صورت، فاعل موجب است. اگر از فاعلی فعلی صادر شود که صدور آن به اراده‌اش نباشد مانند انسان مجبور، فاعل بالجبر خواهد بود. و در هر دو فرض، چنین فاعلی مقهور در تحت قوه قاهره یک موجود برتر است. حال اگر مشیت و اراده الهی، عین ذات او نباشد، بلکه فعلی از افعال خداوند باشد از دو حال خارج نیست: یا آفرینش این فعل

با اراده خداوند باید قبل از مشیت فعلی باشد، زیرا اراده فعل، قبل از خود آن فعل است. حال اگر این اراده دوم عین ذات الهی باشد، عینیت مشیت و اراده با ذات الهی ثابت می‌شود که مدعای فلاسفه و بسیاری از متکلمین همین است. و اگر اراده دوم نیز فعل باشد همین کلام در مورد آن نیز جاری می‌شود و اگر به اراده ذاتی نرسد، دور یا تسلسل را در مورد آن باید پذیرفت. و اما اگر بگوییم که فعل بدون اراده آفریده شده، در این صورت لازم می‌آید خداوند فاعل موجب یا بالجبر شود که تعالی عن ذلک. (علامه حلی، ۷۵:۱۳۸۰ و موسوی، ۱۳۸۲: ۲۸۸)

پس همان‌طور که ملاحظه می‌شود، اینها فرض کرده‌اند اختیاری بودن فعل به این است که مسبوق به اراده باشد و لذا در تعریف قدرت گفته‌اند: فاعل به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست کاری انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۰۳ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴، ۱۱۳)

حال این پرسش مطرح می‌شود که این اراده‌ای که فعل خدا ناشی از اوست، چیست؟ می‌بینیم هیچ‌گونه تفسیر درستی از آن ارائه نمی‌دهند. بلکه به یکی از صفات الهی مانند علم که از صفات ذات است و یا رضا و حب که از صفات فعلند ارجاع داده‌اند. این بهترین دلیل است بر اینکه نمی‌توان اراده را از صفات ذات شمرد. اما اینکه از جمله شرایط فعل اختیاری، اراده را بیان کرده‌اند، این مطلب در مورد ممکنات، مانند انسان ممکن است درست باشد که مختار بودن آنها به این است که فعل از روی اراده صادر شود، چرا که اولاً در ذات خود نیازمندند و مقهور قوه قاهره قرار دارند و ثانیاً صفاتشان زائد بر ذاتشان است نه عین ذات. (البته در ممکنات نیز چنین نیست که تمام مقدمات اراده و فعل با همه مقدماتش اختیاری باشد، حتی به قول فلاسفه خود اختیار در ممکنات غیر اختیاری است.) ولی در مورد خداوند تفسیر فعل اختیاری او به ارادی بودن آن صحیح نیست. بدیهی است اختیاری که خداوند دارد، از سنخ اختیار انسان نیست. زیرا که اختیار، در انسان به معنای ترجیح یکی از دو گرایش متضاد بر دیگری است، که عامل این ترجیح، در ممکن‌الوجود همان اراده است. در حالی که در اختیار بدین معناست که تحت تأثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد و از تضاد درونی منزه می‌باشد. به عبارت دیگر، قدرت در موجودات غیرمادی بدین معناست که آن موجود مبدأ فاعلی

فعل خود از روی اختیار باشد و اختیار هم به این معناست که عامل دیگری غیر از ذات او در آن مؤثر نباشد. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۲۶۲)

البته برخی در تعریف قدرت گفته‌اند فاعل به‌گونه‌ای باشد که فعل خود را از روی علم و حب انجام دهد. و بعد گفته‌اند این دو، در خداوند ذاتی هستند (مصباح، ۱۳۷۲: ۲، ۵۱۳)

### اشکال ارجاع اراده به رضا

و اما ارجاع اراده به رضا نیز درست نیست؛ زیرا اولاً اراده همواره به امری واقع می‌شود که هنوز واقع نشده است در صورتی که رضا به امری تعلق می‌گیرد که یا واقع شده و یا اینکه وقوعش فرض شده است.

ثانیاً رضا از صفات فعل است نه ذات، زیرا ممکن نیست صفتی از اوصاف قائم به ذات باشد؛ چرا که در این صورت لازم می‌آید ذات الهی محل حوادث باشد، چون به امری تعلق می‌گیرد که یا واقع شده و یا وقوعش فرض شده است. پس رضا صفت فعل او و قائم به فعل اوست. و خلاصه صفتی است که از فعل او انتزاع می‌شود؛ مانند رحمت، غضب و کراهت.

علاوه بر این، بر فرض که رضا از صفات ذات باشد به چه دلیل اراده نیز از صفت ذات می‌باشد، چرا که صفت اراده غیر از صفت رضاست. چون اراده در خداوند همان اعمال قدرت است. (آیت الله خویی، بی تا: ۲، ۳۷)

ثالثاً در آیات بسیاری به فعلی بودن صفت رضا تصریح شده است. «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیعوا عنك تحت الشجرة فعلم ما فی قلوبهم؛ خداوند از مؤمنانی که در زیر درخت با تو بیعت کردند راضی و خشنود شد، پس خداوند می‌دانست آنچه را که در درون قلب آنهاست.» (فتح / ۱۹). «رضی الله عنهم و رضوا عنه؛ خداوند از آنان خشنود و آنان از خداوند خشنود خواهند بود.» (مائدة / ۱۱۹). «و الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه؛ و آنها که به یکی از آنان پیروی کردند، خداوند از آنان خشنود و آنها (نیز) از او خشنود شدند.» (توبه / ۱۰۰). «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیعوا عنك تحت الشجرة؛ خداوند از مؤمنانی که زیر آن درخت با تو بیعت کردند راضی و خشنود شد.» (فتح / ۱۸) همان طور که ملاحظه می‌شود در همه این آیات «رضا» به عنوان صفتی که متعلق آن

واقع شده، مطرح گشته است. در حالی که قرآن اراده را به عنوان صفتی به کار می‌برد که متعلق آن واقع نشده است. «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون؛ فرمان او تنها این است هر گاه چیزی را اراده کند به او می‌گوید: «موجود باش» آن نیز فاصله موجود می‌شود.» (یس / ۸۲) البته معنی آیه این نیست که خداوند وقتی که می‌خواهد چیزی را خلق کند با لفظ، امر می‌کند و آن را با کلمه (کن) مورد خطاب قرار می‌دهد. بلکه آیه می‌خواهد شأن الهی را بیان کند. و اینکه هر چیز موجود را که فرض کنیم در مقایسه با خدای سبحان طوری است که چاره‌ای جز هست شدن ندارد. همچنین آیه نمی‌خواهد چیزی را به عنوان واسطه بین خود و آفریده‌ها (مثل اراده) معرفی کند و وجود اراده را قبل از وجود موجودات فرض کند، بلکه وجود موجودات عین اراده فعلی خداست که اراده نیز از مقام فعل انتزاع می‌شود. و همچنین منشأ اراده فعلی خدا اراده ذاتی نیست؛ چنان که فلاسفه بیان کرده‌اند و لذا هم اراده و هم رضا هر دو از صفات فعلند و از مقام فعل انتزاع می‌شوند. اما این دو صفت تفاوت اساسی با هم دارند؛ یعنی در نوع انتزاعشان از مقام فعل فرق می‌کنند. و گرنه باید می‌توانستیم در همان مقام فعلی که از صفت اراده انتزاع می‌کنیم صفت رضا را انتزاع نماییم و بالعکس.

«انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت؛ خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور سازد.» (احزاب / ۳۳). همان‌طور که برخی مفسران گفته‌اند، اراده در این آیه تکوینی است نه تشریحی، چرا که اراده تشریحی خداوند بر پاکی همه انسان‌ها تعلق گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۱۶، ۳۰۹-۳۱۳ و مکارم شیرازی ۱۳۷۳: ۱۷، ۲۹۲) و روشن است که اراده در این آیه نمی‌تواند ذاتی باشد.

### اراده به حب و عشق قابل ارجاع نیست

از عباراتی که قبلاً نقل کردیم معلوم شد که بسیاری از فلاسفه اراده را به حب و عشق برگردانده‌اند و حب را نیز از صفات ذاتی خداوند دانسته‌اند. این تفسیر نیز خالی از اشکال نیست: یکی اینکه محبت هم مفهوماً و هم مصداقاً با اراده فرق دارد. زیرا حب نوعی کشش و انجذاب بین محب و محبوب است که منشأ این کشش و انجذاب کمال است. به عبارت دیگر حب و علاقه یک نوع ارتباط و جاذبه مخصوص شعوری است که میان موجود و کمالات او وجود دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۱، ۴۱۰ و مصباح یزدی،

۱۳۷۲: ۲، ۳۶) پس حب مفهومی است که از رابطه خاص موجود با کمال او انتزاع می‌شود. در صورتی که اراده و حب مستلزم یکدیگر باشند، ولی عین هم نیستند و اگر به کاربرد آن دو در قرآن توجه کنیم تفاوت این دو به وضوح روشن می‌شود. و دوم اینکه حب و عشق نمی‌تواند از صفات ذات باری تعالی باشد، زیرا همان‌طور که ابن‌سینا بیان نموده عشق حقیقی عبارت است از ابتهاج و رضامندی از تصور دریافت یک ذات (معشوق) (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۸، ۳۵۹) و ابتهاج به معنای شکوفایی است که سرور عالی نتیجه آن است این معنا در ممکنات مخصوصاً در نوع انسانی امکان‌پذیر است. حتی می‌توان گفت: این ابتهاج و شکوفایی ممکن است در انسان‌های رشدیافته به جایی برسد که از محبت به غیر خدا بی‌نیاز گردد. اما این معنا درباره خداوند متعال صدق نمی‌کند؛ زیرا که ذات اقدس ربوبی دارای همه کمالات بالفعل است و کمترین بالقوه و انتظار در آن مقام شامخ، قابل تصور نیست؛ زیرا ابتهاج، عشق و محبت، اگر چه نوعی فعالیت مثبت در ذات مبتهج و عاشق و محب است، در عین حال نوعی تأثر از عامل ابتهاج و معشوق را نیز در بردارد. و شکوفایی و سرور عالی که نتیجه آن است، از پذیرش اثر عامل ابتهاج و زیبایی و عظمت معشوق به وجود می‌آید و مسلم است این تأثیرپذیری درباره خداوند امکان‌پذیر نیست. البته این مسأله قابل مقایسه با عالم و معلوم‌بودن ذات اقدس ربوبی نیست؛ (صدرا، ۱۹۸۱: ۷، ۱۵۷) زیرا ذات خداوند به اعتبار معلوم‌بودن متأثر از علم نمی‌شود، چنان‌که در علم حضوری به ذات خودمان احساس می‌نماییم. بنابراین به همان ملاک که ابن‌سینا اسناد اشتیاق را به خداوند محال می‌داند، می‌توان نسبت عشق، حب و ابتهاج را به خداوند امکان‌ناپذیر دانست. زیرا در حقیقت عشق اگرچه در والاترین حد بوده باشد، قرارگرفتن عاشق در جاذبه معشوق وجود دارد و لازمه این قرارگرفتن نوعی دوئی (ثنویت) است اگرچه در حد اعلای لطافت و ظرافت بوده باشد. و این با توحید و یگانگی خداوند ناسازگار است. (علامه جعفری، ۱۴، ۲۲۰)

### تعارض در گفتار

دقت در سخنان قائلین به ذاتی‌بودن اراده، بیانگر نوعی تعارض در گفتار آنهاست؛ زیرا گاهی اراده را به علم و گاهی به رضا و گاهی به حق ارجاع داده‌اند. ابن‌سینا در جایی آن را به حب و عشق ارجاع داده و در جای دیگر به علم؛ و صدرا نیز گاهی آن را به رضا و



گاهی به حب و گاهی به علم ارجاع می‌دهد. این تهافت در گفتار، نشان‌دهنده این است که ذاتی بودن اراده برای آنها مشکل داشته است. البته برخی مانند محقق اصفهانی اراده را فقط به (رضا) و یا استاد مصباح به (حب) ارجاع داده‌اند، این اشکال وارد نیست. مخصوصاً هر دو تأکید دارند که اراده به علم قابل ارجاع نیست.

### ذات خداوند علت هستی بخش

به‌علاوه فلاسفه که خداوند را یا فاعل بالعنایه می‌دانند یا بالتجلی و یا بالرضا منظورشان از فاعل بالعنایه این است که منشأ فاعلیت و انگیزه تحقق فعل همان صورت علمیه است و دیگر نیازی به قصد و انگیزه‌ای خارج از ذات برای ایجاد فعل نیست. و منظور از فاعل بالتجلی این است که علم به ذات منشأ علم به فعل و آن هم موجب تحقق فعل می‌شود بدون اینکه به انگیزه زاید بر ذات نیازی باشد، منتها این علم تفصیلی و حضوری است. منظور از فاعل بالرضا نیز این است که از علم به ذات علم به فعل و از علم به فعل خود فعل تحقق می‌یابد. و منشأ فاعلیت نیز در اینجا صرف علم فاعل به ذاتش است بدون اینکه علت و انگیزه‌ای خارج از ذات در تحقق فعل دخالت داشته باشد. تفاوت این سه در این است که در فاعل بالعنایه، علم فاعل به فعل، قبل از تحقق فعل و تفصیلی و زاید بر ذات اوست. و در فاعل بالرضا عین ذات ولی اجمالی است؛ و در فاعل بالتجلی عین ذات، تفصیلی و حضوری است. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱۵۳ و ۲۵۷؛ صدرا، ۱۹۸۱: ۲، ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۲، ۲۲۲ پاورقی؛ سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۱۸ - ۱۱۹)

بنابراین در جهان دو حقیقت بیشتر وجود ندارد: «ذات الهی» و «ممکنات» که ممکنات تجلی ذات خداوند هستند و دیگر نیازی به واسطه نیست اعم از اینکه آن واسطه، اراده باشد یا چیز دیگر. از طرفی فلاسفه علم خدا را از نوع علم فعلی می‌دانند نه انفعالی، و در توضیح آن می‌گویند: علم فعلی علمی است که علت و سبب پیدایش معلوم می‌شود، منتها در ممکنات، علاوه بر علم به امور دیگری نیز نیاز است، ولی درباره حق تعالی به امور دیگر نیاز نیست. مرحوم صدرا می‌نویسد:

ان جنس العلم الذی من جمله اقسامها و اجناسها منقسم الی فعلی و انفعالی و الفعلی منه مایکون سببا لوجود المعلوم فی الخارج و الانفعالی بعکس ذالک سواء کانت السببیه سببیه تامه استقلالاً اولاً...

جنس علم که از جمله اقسام و اجناس آن این است که به فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود علم فعلی علمی است که سبب برای وجود معلوم در خارج است برخلاف انفعالی که سبب برای وجود معلوم در خارج نیست اعم از اینکه این سببیت تام و مستقل باشد یا تام و مستقل نباشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۱۸۹)

و نیز می‌نویسد:

و من العلم ما هو فعلی و منه ما هو انفعالی و منه ما لیس باحدهما اما العلم الفعلی فکعلم الباری تعالی بما عدا ذاته.

علم به فعلی و انفعالی و غیر این دو تقسیم می‌شود، و علم فعلی همانند علم خداوند به غیر ذات خود. (همان، ۳، ۳۸۳)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا علم الهی را که از صفات ذات و عین ذات است سبب تام برای فعل خدا می‌داند، دیگر جایی برای اراده نمی‌ماند. پس علت هستی ذات الهی است و هیچ واسطه بین ذات و مخلوق وجود ندارد، و اگر صفاتی مانند علم، قدرت و حیات واسطه می‌شود به خاطر اینکه اینها عین ذات هستند، مشکلی پیش نمی‌آید؛ اما اراده که از مقام فعل انتزاع می‌شود و صفت زائد بر ذات است، امکان ندارد واسطه بین ذات الهی و ممکنات باشد، چون همان‌طور که قبلاً گفتیم لازم می‌آید یک امر اعتباری و انتزاعی واسطه بین ذات الهی و مخلوقات باشد. اینکه ذات الهی علت هستی ممکنات و مخلوقات است، مطلبی است که قائلین به ذاتی بودن اراده، خود به آن حقیقت اعتراف دارند. مثلاً امام خمینی در تفسیر دعای سحر و نیز کتاب مصباح الهدایه به این مطلب تصریح کرده است.

### تعارض ذاتی بودن اراده با آیات

اشکال دیگری که بر ذاتی بودن اراده وارد دین است که این‌گونه تفسیر از اراده برخلاف قرآن می‌باشد؛ زیرا که در تمام آیات قرآن، اراده به‌عنوان صفت فعل به کار رفته است. «انما امره اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون.» (یس / ۸۳) یعنی شأن او این است وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بگوید باش او وجود می‌یابد. معنای (اذا اراد شیئا) (اذا اراد ایجاد شیئی؛ وقتی که اراده کند ایجاد چیزی را) است.

علامه طباطبایی در تفسیر گران سنگ المیزان درباره اراده خداوند می‌نویسد:

اراده خداوند نسبت به هر چیزی عبارت از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳، ۱۱۰)

و همچنین اراده و مشیت را یک چیز می‌داند و می‌نویسد:

اراده و مشیت تقریباً مترادف یکدیگرند و آن عبارت است از آنکه اسبابی به وجود آورد که اسباب به‌طور ضروری علت به وجود آمدن یک موجود باشد، پس مقصود از اینکه فلان شیء مورد اراده خداست این است که خدا اسباب موجود شدن آن چیز را کامل و تمام کرده و آن شیء به‌طور قطع به وجود خواهد آمد. و آنچه به‌طور مستقیم مورد اراده خداست خود علیت و سببیت است؛ یعنی نظام علیت و سببیتی که دست‌اندرکار است فی‌نفسه مورد اراده خداست و بر همین اساس است که در حدیث آمده است که: خلق الله الاشياء بالمشیه و المشیه بنفسها؛ یعنی خداوند اشیا را به وسیله مشیت آفرید و مشیت را به خودی خود. (همان، ۱۰، ۳۳۶)

به‌نظر علامه اراده، قضا و حکم نیز در خدا یک چیز است. و می‌نویسد:

در عده‌ای از آیات که متعرض این حقیقتند، به‌جای اراده تعبیر به قضا و یا حکم نموده است. مانند آیه: (اذا قضی امر فانما یقول له کن فیکون؛ هنگامی که کاری را حکم (اراده) کرد فقط می‌گوید باش و آن موجود می‌شود. (بقره / ۱۱۷)، (آل‌عمران / ۴۷)، (مریم / ۳۵) و هیچ منافاتی هم با هم ندارند؛ زیرا قضا به‌معنای حکم است، و حکم و قضا و اراده در خداوند متعال یک چیز است، برای اینکه اراده از صفات فعل است و خارج از ذات خدای تعالی است، و از مقام فعل او انتزاع می‌شود. چون اراده و قضای خدا یکی است و برحسب اعتبار بر قول و امر مقدم است پس خدای سبحان نخست چیزی را اراده می‌کند و قضائش را می‌رساند سپس به آن امر می‌کند و می‌گوید باش و می‌باشد. (همان، ۱۴، ۱۰۷)

و این نیز واضح است که در مسأله خلقت غیر از خدا و مخلوق پاک چیز دیگری در میان نیست، و اگر علیت و سببیت خلقت را به اراده خدا نسبت می‌دهیم بعد از خلقت نسبت می‌دهیم؛ چون گفتیم اراده صفتی است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود و لذا سبب و علت اصلی خداست نه اراده او، زیرا که لازم می‌آید یک صفت انتزاعی اشیا را به وجود آورد و دیگر احتیاجی به خدای تعالی نباشد و بطلان این امر روشن و مبرهن است. (همان، ۱۳، ۱۰۹)

### تعارض ذاتی بودن اراده با روایات

اینکه اراده را از صفات ذات الهی بدانیم با روایات نیز تعارض دارد؛ زیرا روایات زیادی از ائمه (علیهم‌السلام) دلالت دارند بر اینکه اراده خداوند متعال همان فعل خداست و

ذاتی بودن اراده را نفی می‌کنند. مانند صحیح‌ه عاصم بن حمید که می‌گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: لم یزل الله مریدا؟ قال: ان المرید لایکون الا امراد معه لم یزل الله عالما قادر اثم اراد؛ آیا خداوند همیشه اراده دارد؟ فرمود: اراده در صورتی است که مرادی با او باشد، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است. (کلینی، ۱۳۷۳: ۱، ۳۱۴)

و نیز امام رضا(ع) فرمود: المشیئة من صفات افعال فمن زعم ان الله لم یزل مریدا شائیا فلیس بموحد؛ مشیت از صفات فعل است، پس کسی که خیال کند خداوند همیشه اراده داشته موحد نیست. (شیخ صدوق، بی تا: ۳۳۸)

این دو روایت بر نفی ذاتی بودن اراده تصریح دارند. و چون که سلطنت خداوند بر جهان مطلق و از همه جهات تمام است طبیعتاً به صرف اعمال قدرت فعل در خارج تحقق پیدا می‌کند بدون اینکه به مقدمات دیگری خارج ذات الهی توقف داشته باشد. و آیه شریفه «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» بیانگر همین مطلب است. در روایت گاهی از اراده به مشیت و گاهی به احداث و فعل تعبیر شده است. امام صادق(ع) فرمود: «المشیئة محدثة؛ مشیت پدیده است.» (کلینی، ۱۳۷۳: ۱، ۳۱۸)

و نیز فرمود: «خلق الله المشیئة بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیئة؛ خداوند مشیت را بی واسطه آفرید و همه چیز را با مشیت آفرید.» (همان، ۱، ۳۱۶)

صفوان بن یحیی می‌گوید: از امام رضا(ع) راجع به تفاوت اراده خدا با اراده خلق پرسیدم فرمود: «الارادة من الخلق: الضمیر و ما یبدوا لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله تعالی فارادته احداثه لا غیرك ذالك لانه لا یروى و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیه عنه و هی صفات الخلق، فاراده الله الفعل لا غیر ذالك یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لاهمه و لا تفکر، و لا کیف لذلك، كما انه لا کیف له؛ اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن آشکار گردد، و اما در مورد خداوند متعال اراده همان پدید آوردن فعل است نه جز آن؛ زیرا خدا نه اندیشه می‌کند، و نه تصمیم می‌گیرد و نه فکر می‌کند این گونه صفات از او منتفی است چه اینکه همه از صفات خلق است؛ پس اراده خدا همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید باش و می‌باشد، بدون اینکه این احتیاج به لفظ و سخن گفتن به زبان باشد و تصمیم و فکر داشته باشد، آفرینش او چگونگی ندارد، چنانچه خود او چگونگی ندارد. (همان، ۱، ۳۱۶؛ صدوق، بی تا: ۱۴۷)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این صحیحه اراده خدا را همان آفرینش و ایجاد عنوان کرده و غیر این معنا را نفی نموده است. به عبارت دیگر اراده را از صفات فعل ذکر نموده و ذاتی بودن آن را نفی کرده است نه اینکه نسبت به آن سکوت کرده باشد. علامه طباطبایی در رسائل توحیدیه می‌نویسد:

روایات در حادث بودن مشیت بسیار است. و اخبار در مورد اینکه اراده از صفات فعل است مستفیض و یا متواتر است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۵: ۹۵-۹۶)

سپس چنین اظهار می‌دارد:

احادیث با همه کثرتی که دارند مصر هستند بر اینکه اراده و کلام از اسمای افعال هستند و نیز مصر هستند بر اینکه از اسمای ذات نیستند. البته این روایات امکان برگرداندن اراده و کلام را بر صفات ذات نفی نمی‌کنند چنان‌که مرحوم ملاصدرا اهتمام زیاد ورزیده تا این دو را به صفات ذات برگرداند، ولی در این صورت اختصاص به این دو صفت ندارد، بلکه همه صفات الهی به گونه‌ای به صفات ذات برمی‌گردند. (همان، ۹۷)

و در تفسیرالمیزان ذیل آیه اِذَا ارَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بعد از نقل چند روایت می‌نویسد: «روایات وارده از ائمه اهل البیت (ع) در اینکه اراده خدا از صفات فعل است، بسیار است. به طوری که به اصطلاح علمی به حد استفاضه می‌رسد.» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۷، ۱۱۹)

البته قائلین به ذاتی بودن اراده خداوند می‌گویند خداوند دو نوع اراده دارد: اراده ذاتی و اراده فعلی؛ و می‌گویند: اراده ذاتی خداوند همان علم او به نظام اصلح (یا عین محبت است به ذات و یا عین رضا به نظام اتم و اصلح هستی) در جهان آفرینش و خیر و صلاح و بندگان از احکام و قوانین شرع است. او می‌داند بهترین نظام هستی چیست؟ و هر موجودی در چه مقطعی باید حادث گردد؛ این «علم» سرچشمه تحقق موجودات و حدوث پدیده‌ها در زمان‌های مختلف است. و اما اراده فعلی خداوند عین ایجاد جزء صفات فعل شمرده می‌شود. بنابراین اراده او بر خلقت زمین و آسمان عین ایجاد آنهاست. و روایاتی که اراده را از صفات فعل بیان کرده ناظر به اراده فعلی است، ولی اراده ذاتی همان علم به نظام احسن هستی است که در این روایات بیان نشده است. (ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴، ۱۵۵ - ۱۵۶؛ محقق اصفهانی، بی‌تا: ۱، ۱۱۶؛ صدرا، ۱۹۸۱: ۶، ۳۵۲ - ۳۵۴)

محقق سبزواری می‌نویسد:

و التوفیق عندی بان الله (تعالی) ارادتین: احدهما ابتهاج الذات بالذات فی مرتبه الذات، و الثانية هی المحبة الفاعلیة فی مقام فیض المقدس و الوجود المنبسط و هی المشار الیها بقوله (ع) ان الله خلق الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها، و هی امر الله و کلمة «کن». جمع بین روایات و ذاتی بودن اراده به این است که خداوند دو نوع اراده دارد: یکی ابتهاج ذات به ذات در مرتبه ذات و دوم محبت به فعل در مقام فیض مقدس و وجود منبسط و این همان چیزی است که در روایات به آن اشاره شده است که فرمود: خداوند اشیا را با مشیت آفرید و مشیت را با خود مشیت آفرید، و این مشیت همان امر خدا و کلمه «کن» است. (سبزواری، ۱۳۶۱: ۶، ۳۵۳ پاورقی)

و امام خمینی در کتاب طلب و اراده می نویسد:

و اگر حدیثی از بعضی از اصحاب حدیث به گوش رسیده است و بدون آنکه در معنای آن کاملاً دقت نموده باشی و مغز آن را بشکافی مغرور شده‌ای که می گوید اراده حق تعالی پدیده‌ای است که همراه با فعل او حادث می شود و از صفات فعل است نه از صفات ذات چنین ظهور و این گونه برداشت از حدی برخلاف برهان متین است. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۴).

و در تفسیر دعای سحر می نویسد:

اینکه در روایات اراده از صفات فعل دانسته شده است منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد؛ زیرا که پاسخ ائمه بستگی به پرسش پرسش کنندگان داشته است، در مورد علم و قدرت معمولاً مردم اینها را از صفات ذات می دانند، به همین خاطر در پاسخ اینها از صفات ذات دانسته شده است. و اما در مورد اراده چنین نیست، تصور و درک ذاتی بودن اراده برای مردم مشکل است و لذا در روایات هم اراده به عنوان صفت فعل مطرح شده. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۸۲)

فیض کاشانی می نویسد: «و اما ارادته سبحانه: فهی من حیث نسبتها الیه سبحانه عین ذاته جل و عز و اما من حیث اضافتها الی المراد فان محدثه الا انها لیست کإرادتنا مقدمه علی الفعل، بل هی هناك نفس الفعل و الایجاد.» (فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۶۸)

ولی همان طور که قبلاً اشاره شد روایات، اراده را از صفات فعل خداوند بیان کرده و ذاتی بودن آن را نفی نموده است، نه اینکه به فعلی بودن صفت اراده توجه داده شده باشد و از ذاتی بودن آن به دلیل اینکه از فهم مردم بالاتر بوده، سخنی به میان نیامده است. اینکه بزرگان تلاش دارند روایت را به نحوی توجیه کنند تا با عقیده‌ای که خود ساخته‌اند سازگاری داشته باشد جای تعجب دارد.

علامه مجلسی در توضیح روایات می نویسد:

شاید منظور، مشیتی است که متأخر از علم است که موقع پدید آمدن معلوم حادث می‌شود. و خداوند متعال علم ازلی دارد به مصلحت که همراه فعل است و همین علم برای ایجاد و پدید آوردن هستی کفایت می‌کند و روشن است که ایجاد با علم مغایر است. بعد دو احتمال دیگر را ذکر کرده یکی اینکه این روایات بیانگر تفاوت مفهوم اراده با علم است چون اراده مطلق علم نیست که به هر چیزی تعلق بگیرد، بلکه علم خاصی است که به اشیائی که دارای خیر و مصلحت است تعلق می‌گیرد. فرق دوم این است که علم مطلق به چیزی باعث پدید آمدن آن نمی‌شود، برخلاف علم خاص به هر چیزی تعلق بگیرد موجود می‌شود. پس منظور از سابق بودن علم بر اراده حمل می‌شود بر سابق بودن علم ذاتی بر اراده که از نوع سبقت عام بر خاص است. (علامه مجلسی، ۱۳۷۶: ۴، ۱۳۷ و ۱۴۴)

علامه طباطبایی در پاورقی بحار چنین اظهار می‌دارد: «این تصویری که علامه مجلسی از اراده ذاتی ارائه می‌دهد اگر درست باشد ربطی به روایات ندارد؛ زیرا اراده‌ای که در اخبار وارد شده، همان اراده‌ای است که از صفات فعل است مانند رزق و خلق که از همان موجودات خارجی انتزاع می‌شود و اینکه چرا ایشان اصرار دارد آن را به علم به صلاح و خیر ارجاع دهد، جای شگفتی دارد.» و نیز در پاورقی اسفار می‌نویسد: «اینکه اراده خدا را دو نوع بدانیم و بگوییم آنچه که در روایات آمده منظور اراده فعلی است نه ذاتی، توجیه خوبی است و مشکل تعارض را حل می‌کند، اما اشکال اساسی این است که اراده با معنای که دارد با علم به خیر و ملائمت انطباق ندارد، زیرا آنچه که از معنی اراده می‌فهمیم متضمن معنای علم نیست، اگرچه مصداق اراده که کیف نفسانی است ملازم با علم است، مثل سایر صفات نفسانیه مانند حب، بغض، رضا، غضب و... و تجرید معنی اراده از نواقص، باعث نمی‌شود که علم داخل در معنای آن شود در صورتی که قبلاً داخل نبود. پس اراده به هیچ‌وجه با صفت علم انطباق ندارد. و حق این است که اراده از مقام فعل که به قدرت قاهره خداوند منتسب است، انتزاع می‌شوند و یا از فراهم آمدن اسبابی که تحقق‌بخش فعل هستند و این اسباب منسوب به خداوند می‌باشند انتزاع می‌گردند. (همان، ۶، ۳۵۳)

### نتیجه

با توجه به توضیحاتی که ارائه شده، روشن شد که: اولاً اراده الهی را نمی‌توان از صفات ذات الهی شمرد. ثانیاً اراده به هیچ‌یک از صفات الهی از نظر مفهوم و مصداق قابل ارجاع

نیست. چرا که از نظر مفهوم بین اراده و این صفات تباین وجود دارد؛ چنانچه در میان همه صفات از نظر مفهوم تباین است. و از طرفی غیر از علم تمام صفاتی که اراده به آنها ارجاع داده شده است از صفات فعل هستند و این خود دلیل است که اراده را نمی‌توان از صفات ذات دانست. و از سوی دیگر لازم می‌آید اراده خود صفتی از صفات الهی نباشد بلکه با ارجاع به یکی از صفات دیگر از صفات الهی به حساب آید. بنابراین همان‌طور که در متن مقاله بیان کردیم: اراده از صفات فعل خداست که از چگونگی خلقت موجودات توسط خداوند انتزاع می‌شود. و فاعلیت خداوند همان‌طور که عرفا و فلاسفه حکمت متعالیه بیان کرده‌اند از نوع فاعلیت بالتجلی است؛ یعنی جهان جلوه‌ای از جلوات و شأنی از شئون الهی و اسمی از اسمای اوست. به عبارت دیگر رابطه خداوند با جهان از نوع تجلی است که اسماء و صفات الهی تجلی ذات و عالم و ممکنات تجلی اسماء و صفات الهی است. و گفتیم بین صفات و اسماء نیز نوعی ترتب حاکم است که همه اسم‌ها به چهار اسم برمی‌گردند و اراده از نسبتی که جهان به ذات الهی دارد، انتزاع می‌شود.

البته از نظر غایت روشن است که عالم هستی نمی‌تواند غایت برای خدا باشد؛ زیرا همان‌طور که فلاسفه بیان کرده‌اند: العالی لایرید السافل. به عبارت دیگر ذات الهی هم مبدأ آفرینش و هم غایت آفرینش است چنان‌که در آیات بسیاری بیان شده است، «اللّه خالق کل شیء؛ خداوند خالق همه چیز است.» (رعد، ۱۶). «والی اللّه تصیر الامور؛ همه امور به خداوند بازگشت می‌کند.» (شوری، ۵۳)، واسطه‌ای بین خدا و جهان وجود ندارد. حالا می‌خواهد اراده باشد یا غیر آن. البته همه صفات فعل الهی به صفات ذات مانند: علم، قدرت و حیات که عین ذات هستند برمی‌گردد و هیچ‌گونه مشکلی از نظر توحید ذات و صفات و یا فعل پیش نمی‌آید. اما اگر اراده از صفات ذات باشد و آن به رضا و یا حب و عشق ارجاع داده شود چنانچه قبلاً بیان کردیم. یک نوع ثنویتی (دوگانگی) در ذات الهی به وجود خواهد آمد. گرچه فلاسفه و متکلمین برای حل مشکل اختیاری بودن فعل الهی سعی کرده‌اند با تقسیم اراده الهی به اراده ذاتیه و فعلیه این مشکل را حل نمایند. ولی به نظر می‌رسد برای تصحیح فعل اختیاری خداوند نیازی به این‌گونه تقسیم‌بندی‌ها نباشد؛ چرا که اختیار در خداوند از نوع اختیار در انسان نیست که اراده یکی از ارکان آن باشد.



## منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، محمدتقی، درالفوائد، ۱۳۷۷ ق، مرکز نشر کتاب.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ۱۳۸۴، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، مطبوعات دینی.
- ۴- الغروی الاصفهانی، محمدحسین، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه، انتشارات مهدی اصفهانی.
- ۵- امینی، عبدالحسین، تفسیر فاتحه الکتاب، ۱۳۹۵ ق، مطبعه الحیدری، تهران.
- ۶- جعفری، محمدتقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ‌های مختلف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، ۱۳۸۲، مرکز نشر اسراء.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، عالیه، ۱۳۷۵، انتشارات الزهرا(س).
- ۹- حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ۱۳۸۰، مترجم، محمدعلی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده، انتشارات دانش‌پرور، تهران.
- ۱۰- خلیلی، محمدحسین، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، ۱۳۸۲، بوستان کتاب، قم.
- ۱۱- خمینی (ره)، روح الله، تفسیر دعای سحر، ۱۳۵۹، ترجمه سیداحمد فهری، نهضت زنان مسلمان.
- ۱۲- خمینی (ره)، روح الله، چهل حدیث، ۱۳۸۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۳- خمینی (ره)، روح الله، طلب و اراده، ۱۳۶۲، ترجمه و شرح سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴- خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، انتشارات امام موسی صدر.
- ۱۵- رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ۱۳۷۶، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۱۶- سبزواری، هادی، اسرار الحکم، ۱۳۶۱، انتشارات مولی.
- ۱۷- سبزواری، هادی، شرح منظومه، انتشارات مصطفوی.
- ۱۸- شبر، سیدعبدالله، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، دار.

- ۱۹- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۱۹۸۱ م، ت دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۰- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، *رسائل فلسفی*، ۱۳۶۲، و حواشی سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۲۱- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، *عرشیه*، ۱۳۴۱، تصحیح و ترجمه غلامحسین ذیقنی، انتشارات مولی، تهران.
- ۲۲- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، *مبدأ و معاد*، ۱۳۶۲، احمد اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۳- صدوق، محمدبن علی بابویه قمی، *التوحید*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۴- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۳۹۱ ق، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۲۵- طباطبایی، محمدحسین، *رسائل توحیدیه*، ۱۳۶۵ حکمت، قم.
- ۲۶- فیض کاشانی، ملامحسن، *علم الیقین*، ۱۳۵۸، انتشارات بیدار.
- ۲۷- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ۱۳۷۳، محمدباقر کمره‌ای، انتشارات اسوه.
- ۲۸- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ۱۳۷۶، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۲۹- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ۱۳۷۲، چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۳۰- مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، ۱۳۷۶، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۳۱- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیق علی نهایه الحکمه*، ۱۴۰۵ ق، انتشارات در راه حق.
- ۳۲- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ۱۳۸۱، انتشارات صدرا، تهران.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر و سایر همکاران، *پیام قرآن*، ۱۳۷۳، مطبوعاتی هدف، قم.
- ۳۴- موسوی، سیدمحمد، *آیین و اندیشه*، ۱۳۸۲، انتشارات حکمت.
- ۳۵- نراقی، مهدی، *جامع الافکار و ناقدالانظار*، تصحیح مجید هادی‌زاده.