

بررسی نظریه شیخ اشراق درباره اراده الهی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

غلامحسین گرامی*

چکیده

صفت اراده خداوند یکی از مباحث بسیار دشوار و پیچیده در فلسفه و کلام اسلامی است. فلاسفه مسلمان معمولاً اراده الهی را به علم، حب و مانند آن ارجاع داده‌اند. در این مقاله نظریه شیخ اشراق درباره اراده خداوند بررسی شده است. مطالب شیخ اشراق درباره اراده الهی در بادی امر ناهماهنگ به نظر می‌آید. ایشان در موارد زیادی بر نفی اراده از واجب تعالی استدلال کرده و در مواردی نیز آن را پذیرفته است. از مجموع مطالب ایشان چهار استدلال بر محال بودن اراده در واجب تعالی استفاده می‌شود. غنی مطلق بودن واجب الوجود، ذاتی بودن افعال باری تعالی، دوام فعل خدای متعال و تلازم اراده با غرض ورزی محورهای اصلی ادله شیخ است؛ البته شیخ اشراق در مواردی نیز اشارات یا تصریحاتی بر پذیرش اراده واجب تعالی دارد که پس از بررسی دقیق معلوم می‌شود همه آنها یا ضعف دلالتی دارند یا ضعف سندی؛ بنابراین جمع‌بندی عبارات شیخ اشراق ما را به نظریه نفی اراده در واجب تعالی منتهی می‌کند. مهم‌ترین اشکال نظریه شیخ اشراق عدم توجه به متون دینی به ویژه قرآن است که صفت اراده را بارها به خداوند نسبت می‌دهد.

واژگان کلیدی: اراده الهی، غنی مطلق، فعل ذاتی، دوام فعل، غرض، شیخ اشراق.

طرح مسئله

یکی از اوصافی که در آیات و روایات بارها به خدای متعال نسبت داده شده، صفت اراده است. فعل‌های «اراد» و «یرید» در قرآن درحالی‌که فاعل آنها باری تعالی است، بارها تکرار شده است. از مسئله متون دینی که بگذریم، عقلاً نیز نمی‌توان صفت اراده را از خداوند سلب کرد؛ زیرا اگر به چنین وصفی در خداوند قائل نشویم، باید او را یا فاعل بالجبر بدانیم یا فاعل بالطبع که هر دو مستلزم نقص است. مشکل اصلی بحث اراده درباره ذات باری این است که از طرفی عدم امکان هر گونه تغییر در ذات الهی، یکی از اصول مهم خداشناسی اسلامی است. در فلسفه اسلامی گفته می‌شود «واجب الوجود، واجب من جمیع الجهات»؛ یعنی هیچ جهت امکانی در واجب تعالی راه ندارد. واجب الوجود جامع جمیع کمالات است و هیچ کمال متصور نیست که او نداشته باشد. همه کمالات را از ازل داشته و تا ابد دارا خواهد بود؛ پس هیچ‌گونه تغییر و تحولی در ذات باری راه ندارد. به تعبیر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام: «لم تسبق له حالٌ حالاً» (نهج البلاغه، خ ۶۵) و: «و لم يتعاوره زیادة و لا نقصان» (همان، خ ۱۸۲).

از سوی دیگر ظاهراً حصول اراده در فاعل مرید، توأم با نوعی تغییر و تحول است. وقتی می‌گوییم فلانی فلان کار را اراده کرد، یعنی حالت یا صفتی را نداشته و در وقت معینی برای او حاصل شده است یا فعلی را انجام داده است. اساساً این‌گونه به نظر می‌رسد که اراده همراه با حدوث یک امر جدید در فاعل اراده است و شکی نیست که استناد چنین معنایی به خداوند، محال است؛ زیرا لازمه آن حدوث تغییر و تحول در ذات باری می‌باشد که با اصل پیش‌گفته (واجب الوجود واجب من جمیع الجهات) منافات دارد و در محل خود باطل شده است.

به همین جهت صفت اراده در مورد خداوند یکی از بحث‌های بسیار ریشه‌دار و مشکل در فلسفه و کلام اسلامی است. آیا خداوند دارای صفت اراده است یا خیر؟ اگر داراست آیا اراده الهی قدیم است یا حادث؟ آیا ممکن است اراده قدیم باشد و

مراد حادث؟ اصولاً اراده در خداوند چه معنایی دارد؟ آیا عین ذات است؟ آیا به صفت علم یا حکمت یا... ارجاع داده می‌شود؟ و سؤال‌های دیگر که فیلسوفان و متکلمان اسلامی به شکل‌های مختلف به آن جواب داده‌اند، آیت‌الله مصباح یزدی (دام‌ظله) می‌فرماید: یکی از دشوارترین مسائل فلسفه الهی، اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۱).

هدف اصلی این مقاله بررسی و تحلیل نظریه شیخ اشراق درباره اراده الهی است. پیش از ورود به این بحث، شایسته است درباره معنای لغوی اراده، چگونگی تحقق آن در انسان -یا صدور آن از انسان- و اهم نظریه فلاسفه و متکلمان مسلمان پیش از شیخ اشراق درباره اراده الهی تأملی داشته باشیم؛ چراکه توجه به این مقدمات ما را در فهم بهتر نظریه شیخ اشراق کمک می‌کند.

معنای لغوی اراده

ریشه لغوی اراده، «رَوَدَ» است و در کتاب‌های لغت معانی متعددی برای آن گفته شده است. در لسان العرب به معنای دوست داشتن (محبت) و قصدکردن آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۶۸). جوهری در صحاح اللغة اراده را به معنای مشیت آورده است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷۸). راغب اصفهانی در مفردات نیز اصل اراده را به معنای اشتیاق نفس همراه با حکم به شایستگی یا عدم شایستگی کاری گرفته است. با توضیحات وی معلوم می‌شود که اراده در اصل یک امر تدریجی است که از اشتیاق نفس به چیزی آغاز می‌شود و با حکم نفس به شایستگی و عدم شایستگی آن چیز پایان می‌پذیرد. او در ادامه می‌گوید به همین جهت اراده گاهی در مبدأ (اشتیاق نفس) و گاهی در متتها (حکم) به کار می‌رود و در مواردی که به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای حکم است؛ زیرا خداوند منزّه است از داشتن شوق و اشتیاق و مانند آن که از

حالات نفس است؛ البته از دیدگاه ایشان معنای یادشده معنای اصلی اراده است؛ اما این واژه گاهی به معنای قصدکردن و امرکردن هم استعمال می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۷۱). در *التحقیق* - که تلاش مؤلف، نقل معانی و استعمالات متعدد یک لغت از کتب معتبر لغت عرب و بازگرداندن آنها به ریشه اصلی آن است - پس از بیان معنای «رَوَدَ» از *مقایس اللغه* نوشته ابن فارس، مصباح اللغه نوشته فیومی، *التهدیب فی اللغه*، نوشته ازهری و *صحاح اللغه* نوشته جوهری به این جمع‌بندی می‌رسد که اصل این لغت خواستن (طلب کردن) همراه با اختیار و انتخاب است. بر همین اساس وی معتقد است اراده در انسان و در واجب تعالی به یک معناست (طلب کردن همراه با اختیار) و تفاوت آنها در شدت و ضعف و به تعبیر ایشان در محدود و نامحدود بودن اراده است (مصطفوی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۳۳ - ۲۳۴).

نتیجه آنکه اصل در مفهوم لغوی اراده، طلب کردن همراه با اختیار است؛ اما در معانی ملازم آن مانند محبت، قصدکردن، آهنگ کاری کردن، حکم به شایستگی یا عدم شایستگی، امرکردن و... نیز استعمال می‌شود.

اراده در انسان

از معنای لغوی اراده که بگذریم هر انسانی با علم حضوری اراده را در درون خود می‌یابد و بالوجدان درک می‌کند پاره‌ای از افعال صادره از او افعال ایرادی هستند که در صورتی که بخواهد آن فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواهد آن را ترک می‌کند. به تعبیر ملاصدرا اراده و کراهت از امور وجدانی‌اند و علم به آنها عین حقیقت آنهاست (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۳۶). همان‌گونه که اشاره شد، راغب در تحلیل معنای اراده می‌گوید: «اراده اسم است برای میل نفس همراه با حکم (امر) به انجام یا ترک فعل».

بنابراین حکم به انجام فعل دارای مقدماتی است که از میل نفس شروع می‌شود و اندک‌اندک شدت می‌یابد و در پایان به صورت حکم نفس، ظاهر می‌شود. پس لفظ اراده گاهی به آن میل نفسانی و حب و گاهی به فرمان نفس اطلاق می‌شود. مراد از

فرمان امر، حکم، دستور و امثال آن از سوی نفس، این است که وقتی میل نفسانی به حد خاصی می‌رسد- که اصطلاحاً به آن شوق مؤکد گویند- نفس به یکی از اعضای تحت فرمان خود دستور حرکت می‌دهد.

البته فیلسوفان و متکلمان برای حصول میل نیز مقدماتی ذکر کرده‌اند که معمولاً در این بحث به دو مقدمه علمی اشاره می‌کنند. این دو مقدمه عبارت‌اند از تصور و سپس تصدیق به فایده فعل؛ بنابراین می‌توان گفت صدور یک فعل ارادی از انسان، حداقل دارای چهار مرحله می‌باشد: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق و حکم به فایده؛ ۳. میل به انجام فعل؛ ۴. حکم به انجام فعل. به دنبال حکم و فرمان نفس به انجام فعل، در صورتی که مانعی از انجام مثل نقص عضو و... نباشد، عضو مربوطه فوراً به حرکت در می‌آید و شاید فاصله زمانی در این بین وجود نداشته باشد؛ اما یقیناً تقدم رتبی وجود دارد. صدرالمآلهین در این زمینه می‌گوید:

بدان هر حرکت ارادی، دارای مقدماتی است که بر یکدیگر مترتب می‌باشند. نزدیک‌ترین مقدمات (آخرین مقدمه) همان قوای محرکه است که همراه حرکت می‌باشد و در حیوان در ماهیچه اعضا او قرار دارد و قبل از آن، اراده است که اجماع و عزم نامیده می‌شود و قبل از اجماع، میل و شوق است و دورتر از همه فکر و تصور می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۵۱).

البته تجزیه و تحلیل دقیق چگونگی تحقق اراده در انسان نیاز به بحث مفصلی دارد؛ ولی اجمالاً روشن شد که فعل ارادی دو نوع مقدمه دارد: ۱. مقدمات علمی (تصور و تصدیق)؛ ۲. مقدمات غیرعلمی (میل و فرمان). در تعریفی که از اراده داده شده است- مانند محبت، قصد، اشتیاق، حکم و...- معمولاً مقدمات غیرعلمی لحاظ شده‌اند و این مطلب احتمالاً به جهت این است که مقدمات علمی از مقدمات بعیده اراده می‌باشد، به خلاف مقدمات غیرعلمی که به اراده نزدیک‌اند.

در پایان شایسته یادآوری است که در خصوص معنای اراده و چگونگی حصول آن در انسان علاوه بر فلسفه و کلام بحث‌های فراوانی در روان‌شناسی صورت گرفته که ذکر آنها مناسب با این مختصر نمی‌باشد (فولیکه، [بی‌تا]، ص ۲۶-۵۳).

پیشینه بحث از اراده در واجب تعالی

همان‌گونه‌که اشاره شد، بحث از اراده الهی یکی از بحث‌های بسیار مشکل و پیچیده فلسفه و کلام می‌باشد. برای فهم نظریه شیخ اشراق، توجه به نظریه‌ها و چالش‌های نظری پیش از وی در این مسئله از ضروریات است. شکی نیست که اراده به معنایی که گفته شد و مراحل مقدماتی حصول آن، در مورد انسان صدق می‌کند؛ ولی نمی‌توان عین همان مطالب را به خداوند نسبت داد؛ زیرا واجب‌الوجود از داشتن نفس و میل نفسانی و شوق میراست؛ علاوه بر اینکه حصول یک امر تدریجی در او محال است. اصولاً در مورد همه صفات الهی یک قاعده کلی وجود دارد و آن این است که اگر صفتی مشترک با انسان یا سایر ممکنات بود، ابتدا باید جهات نقص و امکانی از آن سلب شود و سپس به واجب تعالی نسبت داده شود. صفت اراده نیز از این قاعده مستثنا نیست. عدم توجه به این مسئله موجب بحث‌های فراوان در اراده الهی شده و اشکالات فراوانی پدید آورده، حتی موجب انکار اراده در واجب از سوی برخی از بزرگان فلسفه اسلامی شده است. در واقع اکثر اشکال‌کنندگان یا حتی منکران اراده الهی، اراده واجب را به اراده انسان قیاس کرده‌اند. صدرالمألهین در بحث اراده الهی در قسمت پاسخ به شبهات، در پاسخ به پنجمین شبهه چنین می‌فرمایند: «به‌درستی که این شبهه و مانند آن همانا از مقایسه اراده او (حق تعالی) با ارده ما ناشی شده است و توهم کرده‌اند که اراده او نیز آهنگ و قصد ایجاد می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۵۰).

بیشتر فیلسوفان بزرگ اسلامی در موارد متعددی به این مطلب اشاره کرده‌اند که اراده در مورد واجب تعالی با اراده انسان تفاوت دارد. این مطلب گاهی به شکل کلی و گاهی نیز با بیان تفاوت‌های این دو اراده بیان شده است. بوعلی در *الهیات شفا* در فصل هفتم از مقاله هشتم مهم‌ترین تفاوت اراده الهی با اراده انسان را در این می‌داند که اراده خداوند دارای غرض نمی‌باشد؛ بر خلاف اراده‌های انسانی که همواره همراه غرض است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶). وی در *التعلیقات* بر نفی قصد و انگیزه تأکید می‌کند (همو، ۱۹۷۳، ص ۱۰۳).

تفاوت بین اراده انسان و اراده الهی از نظر *ابن رشد* به اندازه‌ای است که اصلاً اتحاد معنایی بین این دو واژه وجود ندارد و اشتراک این دو اشتراک لفظی است. ایشان در بیان تفاوت اراده انسان و اراده الهی می‌گویند اراده در انسان و حیوان یک حالت انفعالی است که در نتیجه تأثیر مراد بر مرید صورت می‌گیرد، بنابراین معلول یک وجود خارجی (مراد) می‌باشد؛ ولی خداوند منزّه است از اینکه چنین صفتی داشته باشد (ابن رشد، ۱۹۹۲، ص ۴۳۹). اعتقاد *غزالی* هم این است که معنای اراده در واجب‌الوجود با معنای لغوی آن تفاوت دارد؛ زیرا از جهت لغوی اراده با داشتن غرض ملازم است، ایشان می‌گویند: «اراده در لغت برای تعیین آنچه در آن غرض است، وضع شده است؛ درحالی‌که در مورد حق تعالی غرض وجود ندارد» (غزالی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۴).

شیخ مفید رساله مستقلی درباره اراده باری تعالی نگاشته است. وی در این رساله که عنوان آن «مسئله فی ارادة الله سبحانه» است، اتصاف ذات الهی به اراده را یک اتصاف مجازی و غیرحقیقی دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۵۸). شاگرد ایشان شیخ محمد بن علی طرابلسی در *کنز الفوائد* استناد اراده را نسبت به خداوند یک استناد استعاری و غیرحقیقی معرفی کرده است (طرابلسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۱).

به نظر می‌آید نظریات فوق (قول به اشتراک لفظی، مجاز و استعاره) ناشی از خلط مفهوم به مصداق باشد؛ یعنی دریافته‌اند اراده در انسان مستلزم نواقصی مثل داشتن غرض، میل نفسانی و... می‌باشد و گمان کرده‌اند که مفهوم و معنای اراده همین اراده‌ای است که در انسان به کار می‌رود، به همین جهت به اشتراک لفظی، مجاز و استعاره قائل شده‌اند؛ درحالی‌که - همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد - در معنای لغوی اراده، مفهوم غرض یا میل نفسانی و امثال آن اخذ نشده است.

مشهورترین نظریه پیش از *شیخ اشراق* درباره اراده الهی نظریه فلاسفه مشاء است که اراده را به علم تفسیر کرده‌اند. معلم ثانی *ابونصر فارابی* در *التعلیقات* اراده واجب تعالی را صفت ذات و همان علم عنایی او معرفی کرده است. وی در مقام ارائه معیار کلی می‌گوید همین قدر که فعل با ذات فاعل منافات نداشته باشد و در عین حال فاعل به صدور آن فعل از خود علم داشته باشد، آن فعل ارادی است (فارابی، ۱۹۸۸، ص ۳۷).

ابن سینا نیز در موارد زیادی اراده الهی را به علم او تفسیر می‌کند. وی در *المباحثات* مشابه آنچه از *فارابی* نقل شد، اراده را به علم همراه با عدم تنافی ذاتی تفسیر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۵۴). وی در *التعلیقات* نیز همان معیار را آورده است (همو، ۱۹۷۳، ص ۱۸). نکته جالب توجه در عبارات *ابن سینا* آن است که در موارد متعددی تصریح می‌کند که این اتحادی که بین اراده واجب تعالی و علم او وجود دارد، صرفاً یک اتحاد مصداقی در وجود خارجی نیست، بلکه اتحاد مفهومی بین آن دو برقرار است (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰-۲۱ و ۱۳۸۷، ص ۶۰۱)؛ البته وی در *التعلیقات* توضیح می‌دهد که مقصود از اتحاد مفهومی آن نیست که مطلق اراده با مطلق علم اتحاد مفهومی دارند؛ زیرا روشن است که مفهوم علم غیر از مفهوم اراده است؛ مقصود از اتحاد مفهومی این دو، اتحاد مفهوم علم در باری تعالی با اتحاد مفهوم اراده در اوست.

نکته آخر در این قسمت آن است که *ابن سینا* در مواردی - از جمله در فصل هفتم از مقاله هشتم *الهیات شفا* - علم الهی را به عشق یا حُب الهی تفسیر کرده است. این عشق و حُب ابتدائاً و بالذات به خود او تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالتبع به مخلوقاتش (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۶۳). *بهمنیار* نیز در *التحصیل* - که شهید *مطهری* آن را بهترین کتاب آموزش فلسفه مشاء می‌داند - در یک عبارت بین هر دو تفسیر - یعنی تفسیر اراده به علم و به شوق - جمع کرده است (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۷۷). تفسیر اراده الهی به علم خداوند گرچه از سوی برخی از فلاسفه مانند *ابن رشد* مورد نقد و انتقاد قرار گرفت، فلاسفه بزرگی مانند *ملاصدرا* و *محقق سبزواری* و بسیاری از متکلمان بزرگ آن را تأیید کرده‌اند. در پایان این قسمت شاید اشاره به این مطلب خالی از فایده نباشد که چگونگی تحقق اراده از سوی باری تعالی و سازگاری ارادات جزئی با کمال مطلق و بساطت ذات الهی در *الهیات مسیحی* نیز مورد توجه بوده است (ژیلسن، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰ - ۱۵۳ و ۱۳۸۴، ص ۱۸۹-۱۹۵).

نظریه شیخ اشراق

از مجموع مطالب شیخ اشراق در بحث از اراده الهی معلوم می‌شود از دیدگاه ایشان نیز اراده الهی از مباحث مهم و چالش برانگیز الهیات و فلسفه بوده و حل آن نیز دشوار است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، از سویی صدور اراده از سوی فاعل ملازم نوعی نقص مثل غرض داشتن یا حدوث وضعیت جدید است و از سوی دیگر بر اساس ادله عقلی و دینی نمی‌توان اراده را از خداوند سلب کرد. از بررسی اولیه سخنان شیخ اشراق به دست می‌آید که ایشان دو نوع مواجهه با این بحث دارد. وی در مواردی مانند فلاسفه پیشین، اراده خداوند را به یکی از اوصاف دیگر مانند علم ارجاع داده تا خداوند دارای صفت اراده باشد و در عین حال نواقصی که مستلزم اراده است، به ذات باری تعالی راه پیدا نکند و در مواردی نیز به چنین ارجاعی رضایت نداده‌اند و خدای متعال را منزله از داشتن چنین وصفی می‌داند؛ بنابراین در مواجهه ابتدایی با عبارات شیخ دو نظریه درباره اراده الهی دیده می‌شود: یکی نفی اراده الهی و عدم پذیرش مطلق آن و دیگری پذیرش اراده در خداوند و ارجاع آن به صفت علم یا دیگر صفات خدا. در این مقاله ابتدا عبارات ناظر به نظریه نفی صفت اراده از واجب‌الوجود ارائه می‌شود و سپس عبارات ناظر به ارجاع اراده به صفات ذاتی دیگر و در نهایت بر اساس شواهد مختلف نظریه اصلی و نهایی شیخ اشراق بیان می‌شود.

الف) نظریه نفی اراده از واجب تعالی

شیخ اشراق در موارد زیادی با استناد به نواقصی که لازمه اراده است، اراده را از خداوند نفی کرده و واجب‌الوجود را اجل از آن دانسته که فعلش ارادی باشد. از مجموع عبارات وی پس از تحلیل و جمع‌بندی چهار استدلال بر نفی اراده از واجب تعالی به دست می‌آید.

دلیل اول: منافات اراده با غنای مطلق

شیخ اشراق در *المشارع والمطارحات* به شکل مفصل و در برخی کتب دیگر مانند *الالواح العمادیه و کلمة التصوف* به اختصار بحثی دارند که حاصل آن این است که واجب الوجود چون واجب الوجود است، غنی مطلق و جواد مطلق است. ایشان ابتدا موجود را به دو دسته فقیر و غنی تقسیم می‌کند و ویژگی‌های هر کدام را بر می‌شمارد؛ سپس جود و جواد مطلق را تعریف می‌کند و می‌گوید: «الجود افادة ما ینبغی لا لغرض»؛ یعنی جود عبارت است از دادن آنچه شایسته و سزاوار است بدون داشتن غرض. سپس توضیح می‌دهد که غرض بر هر گونه عوضی - حتی حمد، ثنا، تخلص از مذمت و اولی بودن فعل برای فاعل - صادق است؛ بنابراین لازم نیست عوض، یک عین خارجی باشد؛ بلکه اگر فاعل، فعلی را انجام دهد، برای اینکه از او تعریف کنند یا برای اینکه او را به بدی یاد نکنند یا حتی فعل را به این جهت که بهتر است فاعل آن را انجام دهد به انجام برساند، در همه این موارد با جود و جواد مطلق منافات دارد. پس همه اینها از جواد مطلق منتفی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۲۸ و ج ۴، صص ۷۴ و ۱۱۶-۱۱۷).

اینکه حمد و ثنا و تخلص از مذمت را عوض معنوی در نظر بگیریم و بگوییم جواد مطلق فعلش را به خاطر آنها انجام نمی‌دهد، تقریباً روشن و قابل قبول است؛ اما اینکه اولی بودن فعل برای فاعل نیز عوض و غرض محسوب شود، چندان روشن نیست؛ به همین جهت خود ایشان توضیح می‌دهند که اولی بودن فعل برای فاعل به این معناست که فاعل با انجام آن فعل به کمالی می‌رسد که فاقد آن بوده است. پس در این صورت هم با جود و جواد مطلق منافات دارد. وی می‌گوید: «و ما هو الا ولی بشیء یرتکمل به و ترکه یکون نقصاً له: و آنچه برای چیزی بهتر باشد، موجب استکمال آن چیز خواهد شد و ترک آن، نقص برای آن چیز خواهد بود» (همان، ص ۴۲۸)؛ همچنین می‌گوید: «کل مرید مختار لاحد طرفی النقیض لا بدّ و ان یرجح احدهما عنده»؛ یعنی فاعل ارادی و اختیاری در صورتی فعل را انجام می‌دهد که نزد او ترجیحی داشته باشد و نتیجه می‌گیرد: «فالترجیح مقدم علی الارادة»؛ یعنی ترجیح مقدم بر اراده است. حال این راجح باید نسبت به چه

چیز یا چه کسی حجیت داشته باشد، شیخ/شراق می گوید: «و ذلك الراجح راجح عنده و اولی به»؛ یعنی باید نسبت به خود فاعل یک اولویت و ارجحیتی داشته باشد. پس فاعل ارادی وقتی فعل را انجام می دهد که اولویت و ارجحیتی برای او داشته باشد و چون در مقدمه قبل گفته بودند که اولویت برای فاعل به معنای نقص فاعل است و فاعل با آن به کمال می رسد و با غنی و جواد مطلق بودن منافات دارد، درنهایت نتیجه می گیرد که: «فیجب ان یکون فعل الغنی المطلق اعلى من ان یکون بارادة: فعل غنی مطلق برتر از آن است که با اراده انجام شود» (همان، ص ۴۲۹).

اگر بخواهیم استدلال شیخ/شراق را به صورت منطقی بیان کنیم، چنین می شود:
مقدمه اول: لازمه فعل ارادی ترجیح است (ترجیح مقدم بر اراده می باشد).

مقدمه دوم: لازمه ترجیح، اولویت فعل برای فاعل است.

مقدمه سوم: معنای اولویت فعل برای فاعل نقص فاعل است (فاعل با انجام آن فعل به استکمال می رسد).

نتیجه: لازمه فعل ارادی نقص فاعل می باشد و به عبارتی: فاعل ارادی فاعل ناقص می باشد. عکس نقیض نتیجه مذکور، این است که فاعل تام و غیرناقص فاعل غیرارادی می باشد.

بنابراین شیخ/شراق اراده را ملازم نقص می داند و غنی مطلق را برتر از آن می داند که فعلش با اراده باشد؛ البته نسبت به مقدمه دوم (لازمه ترجیح، اولویت فعل برای فاعل است) ممکن است کسی اشکال کند که ترجیح می تواند بر اساس رجحان ذاتی فعل باشد؛ یعنی فعل فی نفسه دارای اولویت و رجحان باشد نه اینکه ضرورتاً رجحان فعل به فاعل ارتباط داشته باشد؛ بنابراین می توان گفت غنی مطلق بر اساس رجحان ذاتی فعل آن را ترجیح می دهد و این ترجیح و اراده منافاتی با غنی مطلق ندارد. شیخ/شراق در پاسخ به این اشکال می گوید: «الشیء ان فرض خیراً فی نفسه ما لم یکن فعله اولی بالمختار لایختاره: اگر فرض شود چیزی فی نفسه خیر است تا وقتی که انجام آن رجحان و اولویتی برای خود فاعل نداشته باشد، فاعل آن را اراده و اختیار نمی کند» (همان، ص ۴۲۸).

می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین استدلال‌های شیخ اشراق بر رد اراده در خداوند، همین استدلال است. ایشان به غیر از کتاب *المشارع و المطارحات* در برخی کتب دیگر نیز به آن اشاره نموده یا به‌طور مفصل آن را بیان کرده است؛ مثلاً در *اللمحات* همین مطلب با اندکی تغییر آمده است (همان، ج ۴، ص ۲۲۸-۲۲۹).

شیخ در فصل هشتم کتاب *کلمة التصوف* و نیز در لوح چهارم از رساله *الالواح العمادیه* همین استدلال را ذکر کرده است؛ ولی در نتیجه‌گیری فقط به نفی غرض اکتفا کرده، اشاره‌ای به نفی اراده ندارد (همان، صص ۷۴ و ۱۱۷)؛ البته همان‌گونه که در استدلال بعد خواهد آمد، شیخ اشراق در مواردی از طریق نفی غرض به نفی اراده استدلال کرده است.

شایسته توجه است که این استدلال (نفی غرض و امثال آن از طریق جواد مطلق بودن واجب‌الوجود) اختصاص به شیخ اشراق ندارد؛ بلکه در آثار فلاسفه پیشین نیز دیده می‌شود؛ ولی معمولاً از این استدلال برای نفی غرض استفاده می‌شود. احتمالاً مبتکر این استدلال ابن‌سینا می‌باشد. وی در *الاشارات و التنبيهات* تأکید زیادی بر این استدلال دارد؛ یعنی از طریق جواد مطلق بودن واجب‌الوجود و تحلیل جود مطلق بر نفی غرض از واجب تعالی استدلال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۵-۱۴۹).

شیخ اشراق در رساله‌ای تحت عنوان *رسالة فی اعتقاد الحکماء* نیز به این استدلال اشاره می‌کند؛ با این تفاوت که نفی اراده الهی را به فلاسفه و حکما نسبت می‌دهد:

و ایضاً يعتقدون [الحکماء] بانّ الله تعالی لا یبدع شیئاً بناء علی ارادته - اذا الارادة لا تكون الا عند ترجیح الحد الجانبین علی الاخر: و همچنین [فلاسفه] اعتقاد دارند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را بر اساس اراده‌اش نمی‌آفریند؛ زیرا اراده تحقق نمی‌یابد مگر با ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۶).

دلیل دوم: ملازمه اراده با غرض

از برخی مطالب شیخ چنین بر می‌آید که اراده با داشتن غرض ملازمه دارد. ایشان در

المشارع والمطرحات می گوید: «برخی از قائلین به اراده الهی قائل به این که فعل او از روی مصلحت و غرض انجام می شود نیستند بلکه می گویند اراده می کند و فعلش را انجام می دهد بدون اینکه غرضی وجود داشته باشد، اشکال این مطلب این است که نسبت اراده به انجام یا ترک فعل مساوی است [یعنی اراده فی حد ذاته موجب صدور فعل نمی شود]» (همان، ج ۱، ص ۴۷۰). وی در پرتونامه نیز مشابه این مطلب را آورده است (همان، ج ۴، ص ۴۷).

بنابراین از نظر شیخ اراده نمی تواند بدون غرض تحقق یابد؛ از طرف دیگر روشن است همان گونه که خود شیخ نیز در موارد متعدد به آن تصریح کرده و در استدلال پیشین اشاره کردیم، غرض ورزی از خداوند منتفی است؛ چون مستلزم نقص می باشد؛ پس حاصل این استدلال آن است که چون اراده مستلزم غرض است و غرض هم مستلزم نقص است و خداوند کامل مطلق است، پس اراده از خداوند منتفی می باشد. پیش از این جمله ای از غزالی نقل کردیم که اشاره به همین استدلال شیخ دارد؛ البته ادعای غزالی این است که غرض در معنای لغوی اراده اخذ شده است. وی می گوید: «فالارادة موضوعة فی اللغة لتعین ما فیہ غرض و لا غرض فی حق الله: اراده از نظر لغوی برای تعیین آنچه در آن غرض می باشد، وضع شده است؛ درحالی که خداوند متعال غرضی ندارد».

شکل منطقی استدلال شیخ اشراق چنین است:

مقدمه اول: اراده مستلزم غرض است.

مقدمه دوم: غرض داشتن مستلزم نقص است.

نتیجه: اراده مستلزم نقص است یا فاعل ارادی ناقص است که عکس نقیض آن می شود فاعل کامل و تام، فاعل ارادی نیست.

فیلسوفان در بحث نحوه فاعلیت واجب تعالی و نیز در بحث علت غایی افعال او بحث های مفصلی درباره استحاله غرض داشتن خداوند دارند که گرچه با این استدلال مرتبط است، ورود به آنها موجب خروج از بحث اصلی است.

دلیل سوم: منافات اراده با دوام فعل

سومین استدلالی که از لابه‌لای کلمات شیخ اشراق بر نفی اراده الهی ارائه شده، تمسک به دوام فعل الهی است. وی در التلویحات چنین می‌گوید:

و واجب الوجود لا یصدر عنه شیء بعد ان لم یکن، فأنه ان کان المرجح هو نفسه او علی ما اخذ من صفاته و هو دائم فیجب دوام الترجیح و دوام وجود المعلول... فواجب الوجود لا یتسخ له ارادة: و واجب الوجود این گونه نیست که چیزی از او صادر شود که قبلاً نبوده است؛ زیرا اگر مرجح صدور فعل، ذات واجب یا یکی از صفات او باشد، باید به جهت دائمی بودن خداوند، ترجیح نیز دائمی باشد؛ پس باید معلول نیز دائمی باشد... پس اراده در واجب الوجود راه ندارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰).

حاصل مطلب این است که وقتی می‌گوییم واجب الوجود اراده می‌کند، معنای آن این است که فعلی را انجام نداده است و اکنون انجام می‌دهد؛ درحالی‌که چنین چیزی در مورد خداوند محال است؛ یعنی نمی‌توان او را معرض حوادث دانست؛ پس نمی‌تواند دارای صفت اراده باشد. اگر فعلی به خداوند نسبت داده می‌شود، باید همیشگی باشد. همان‌گونه‌که از نحوه استدلال شیخ پیداست، وی اراده را امر حادث می‌داند و به همین دلیل آن را با دوام فعل الهی ناسازگار می‌یابد. صورت منطقی استدلال شیخ چنین است:

مقدمه اول: افعال واجب الوجود دائمی است.

مقدمه دوم: فعل ارادی حادث است.

نتیجه: افعال واجب الوجود ارادی نیست.

دلیل چهارم: ذاتی بودن فعل واجب تعالی

شیخ اشراق در پاسخ به ابوالبرکات بغدادی که تلاش کرده از طریق حدوث اراده‌های نامتناهی در ذات واجب مسئله اراده را حل کند- ضمن اینکه این نظریه را نحس‌ترین نظریه‌ها در این باب و ابوالبرکات را مجنون طیب‌نما معرفی می‌کند- می‌گوید فعل

فاعل سه گونه است: فعل فاعل طبیعی، فعل فاعل ارادی و فعلی که به شکل ذاتی از فاعل صادر می‌شود. حاصل بیان شیخ این است که فعل یا از فاعلی صادر می‌شود که دارای علم و ادراک است یا از فاعلی است که دارای آگاهی نیست. اگر فاعل دارای آگاهی و شعور نباشد، فاعل طبیعی است؛ اما فاعلی که دارای علم و آگاهی است نیز دو صورت دارد: اول فاعلی که برای صدور فعل علاوه بر علم و آگاهی نیاز به اراده هم دارد و دوم فاعلی که ذات فاعل از این جهت که علم و آگاهی دارد، برای صدور فعل کافی است و نیازمند اراده نمی‌باشد (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۱).

از تقسیم ثنایی شیخ کاملاً روشن است که چنانچه فعل ذاتی فاعل باشد، ضرورتاً ارادی نیست؛ زیرا فعل ذاتی در مقابل فعل ارادی قرار گرفته است. شیخ اشراق مصداق فاعلیت ذاتی را فاعلیت واجب تعالی می‌داند؛ به همین جهت در پایان استدلال نتیجه می‌گیرد که «فعل واجب الوجود اعلی من الارادة و الطبع». صورت منطقی استدلال چهارم شیخ چنین است: مقدمه اول: افعال واجب الوجود ذاتی است.

مقدمه دوم: افعال ذاتی، ارادی نیست.

نتیجه: افعال واجب تعالی ارادی نیست.

شیخ اشراق در آثار متعدد خود بر دو ویژگی اخیر فعل الهی - ذاتی بودن و دوام - که به گونه‌ای با یکدیگر تلازم دارند، تأکید کرده است. وی تلاش کرده با ترسیم دقیق این دو ویژگی افعال الهی، شبهه‌ای را که در طلیعه بحث به آن اشاره کردیم (اگر افعال الهی ارادی نباشد، باید جبری باشد) پاسخ گوید. حاصل استدلال اخیر شیخ این است که اگر افعال فاعل، ذاتی او باشد، دیگر نیازی به اراده ندارد، بلکه علم به فعل برای صدور آن کافی است؛ بنابراین فاعلی که علاوه بر علم نیازمند اراده است، فاعل کاملی نخواهد بود و اصولاً ارادی بودن فعل نشانه نقص فاعل است و فعل ذاتی هم موجب جبر نمی‌شود؛ زیرا جبر در صورتی است که فاعل قاهر دیگری موجب فعل شود.

در پایان ادله توجه به دو نکته لازم است: نخست آنکه گاهی در بیانات شیخ اشراق برخی از ادله با هم آمده است؛ برای نمونه در رساله فی اعتقاد الحكماء مسئله نفی اراده را با نفی ترجیح و نفی غرض داشتن و ذاتی بودن فعل با هم آورده است یا در التلویحات

اراده را ملازم با انگیزه‌ای که موجب ترجیح می‌شود، معرفی می‌کند. نکته دیگر آن است که از دیدگاه شیخ/شراق ادله یادشده - به استثنای دلیل اول - اختصاص به واجب تعالی ندارد و شامل همه مجردات می‌شود. افعال مجردات هم ذاتی آنها و خالی از هر گونه غرض است. وی بر همین اساس در پرتونامه می‌گوید: «پس واجب‌الوجود را و مبادی مجردات را فعل بارادت و از بهر غرض نباشد» (همان، ج ۳، ص ۴۷).

ب) پذیرش اراده الهی از سوی شیخ اشراق

بدیهی است اسناد یک نظریه به اندیشمندی بزرگ نیازمند جستجوی نسبتاً کاملی در آثار وی است. با تتبع بیشتر در آثار شیخ/شراق علی‌رغم آنچه تا کنون آمد، شواهدی بر پذیرش اراده الهی و حتی تفسیر آن به علم - همانند نظریه مشایبان - مشاهده می‌شود که بدون بررسی آنها نمی‌توان نظریه نفی اراده الهی را به شیخ شهید نسبت داد؛ تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، مجموعاً در سه موضع شیخ/شراق به پذیرش اراده الهی اشاره یا تصریح دارد.

شاهد اول

در پایان استدلال اولی که از شیخ نقل شد، اشاره کردیم که وی در رساله فی اعتقاد الحکماء ملازمه اراده با ترجیح و در نتیجه نفی اراده الهی را نه تنها نظر خود، بلکه نظر مشهور فلاسفه می‌داند. وی ذیل همان مطلب عبارتی دارند که ظاهراً پذیرش اراده الهی را در صورتی که قدیم دانسته شود، ممکن دانسته‌اند. وی می‌گوید: «علی انهم لو نزلوا علی سبیل المجادلة و یقولون بالارادة، لاینحزم به قاعدتهم فان ارادته ایضاً تكون قدیمة...» (همان، ج ۲، ص ۲۶۶).

گرچه شیخ/شراق در پایان عبارت راه پذیرش اراده الهی را از طریق قول به قدیم‌بودن آن باز کرده، اما با دقت در عبارت پیشین معلوم می‌شود این پذیرش صرفاً از باب مجادله است نه یک پذیرش واقعی؛ بنابراین عبارت یادشده نمی‌تواند دلیلی بر

پذیرش اراده الهی از سوی شیخ اشراق تلقی شود. جالب است که برخی نویسندگان معاصر با استناد به همین عبارت (فان ارادته ... قدیمة) و بدون توجه به سایر مطالب شیخ اشراق ادعا کرده‌اند شیخ اشراق معتقد به اراده قدیم و ذاتی الهی است (الهداشتی، ۱۳۸۶، ص ۷۶-۷۷).

شاهد دوم

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، شیخ اشراق در کتب مختلف خود (المشارع و المطارحات، کلمة التصوف، الالواح العمادیة، اللمحات و ...) بر نفی اراده و غرض از واجب‌الوجود از طریق غنای مطلق او استدلال کرده است. وی در اللمحات در پایان استدلال خود هم اراده و هم غرض را از واجب تعالی نفی می‌کند؛ اما یک قید به آن می‌زند که قابل توجه است. عبارت پایانی ایشان چنین است: «فواجب‌الوجود هو الغنی المطلق و له الکمال الاعلی فعله لیس لغرض و لا بالارادة الا یعنی بالارادة نفس العلم».

شیخ اشراق در این عبارت ارجاع اراده به علم واجب تعالی را پذیرفته است و می‌فرماید: فعل الهی ارادی نیست، مگر مقصود از اراده همان علم باشد؛ اما انصاف آن است که این عبارت در مقابل آن همه ادله و تصریحات بر نفی اراده نمی‌تواند مورد توجه قرار گیرد و گویی مانند عبارت پیشین پذیرش علی سبیل المجادله باشد.

شاهد سوم

مهم‌ترین مورد از جهت صراحت در بیان در ما نحن فیه جمله‌ای است که در کتاب *یزدان شناخت* - از جمله کتاب‌هایی است که به زبان فارسی نگاشته شده - آمده است. شیخ اشراق می‌گوید:

گوییم باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست و هر فاعلی به طبع است یا به ارادت: و آن فاعل که به طبع است از علم خالی است و آنکه به ارادت است علم با اوست و جمله موجودات بعلم او فایض شده است و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او، و این معنی عبارت از ارادت است. و مبدأ

فیضان جمله موجودات بر وجه نظام کلی در همه عالم علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس هر آنچه از و صادر شود در غایت کمال و نظام باشد به حسب امکان و اگر در تشریح اجزای بدن انسان و تشریح عالم جسمانی نظری کنند، حقیقت ارادت و فعل و علم باری تعالی معلوم شود (همان، ج ۴، ص ۲۲۹).

همان گونه که مشاهده می شود، در این عبارت شیخ اشراق با صراحت تمام اراده الهی را پذیرفته و آن را به رضایت الهی همراه با علم او به صدور موجودات از خودش - همانند آنچه فارابی و بوعلی گفته اند - تفسیر نموده است. برای پذیرش این مطلب از شیخ اشراق با دو مشکل اساسی مواجه هستیم: نخست تعارض محتوای این عبارت با تصریحات دیگر شیخ در کتاب های دیگرش. علاوه بر ارجاع اراده به علم که در مورد پیشین به آن اشاره کردیم، تقسیم دوگانه فاعل به فاعل ارادی و فاعل بالطبع نیز با تقسیمی که پیش از ایشان نقل کردیم که فاعل یا فاعل طبیعی است یا فاعل علمی و فاعل علمی هم دو گونه است، زیرا یا فعلش ارادی است یا ذاتی، تعارض دارد. اما مهم تر از تعارض محتوایی مشکل دیگری هم در اینجا وجود دارد و آن این است که در نویسنده رساله *یزدان شناخت* اختلاف نظر است. جناب آقای سیدحسین نصر در مقدمه جلد سوم مجموعه *مصنفات شیخ اشراق* در مورد این رساله می گوید: «برخی آن را به *عین القضاة* و برخی دیگر به *سهروردی* نسبت داده اند». وی در ادامه می گوید: آقای دکتر رحیم فرموش آن را از *عین القضاة* دانسته اند. ایشان همچنین اضافه می کنند حاج *سیدنصرالله تقوی* در مقدمه بر چاپی که از *یزدان شناخت* انجام داده اند، می فرمایند: چهار نسخه در اختیار ایشان بوده است که یکی منسوب به *عین القضاة* و دیگری به *سهروردی* است (همان، ج ۳، ص ۵۷ - ۵۸). ناگفته نماند که جناب آقای دکتر نصر نهایتاً این رساله را از *شیخ اشراق* می داند؛ ولی ادله ایشان از دیدگاه نگارنده قابل نقد است که فعلاً ضرورتی برای ورود به آن نیست. اجمالاً به نظر می آید با توجه به مطالب پیشین، محتوای رساله با سایر آثار *شیخ اشراق* - در موضوع مورد بحث - تعارض جدی دارد و این مطلب می تواند دلیل محکمی بر این باشد که رساله *یزدان شناخت* از آثار *شیخ اشراق* نیست.

جمع بندی نظریه شیخ اشراق

از مطالب پیشین معلوم شد شیخ/اشراق در آثار متعدد خویش بر نفی صفت اراده از واجب تعالی تأکید دارند و از طرق متعدد بر آن استدلال می‌کنند. از سویی غنی مطلق بودن واجب تعالی و ذاتی بودن افعال- و به عبارتی قدیم بودن فعل او- و از سوی دیگر حادث بودن اراده و تلازم اراده با نواقصی مانند ترجیح احد الجانین و داشتن داعی و غرض موجب شده است، شیخ/اشراق بر نفی اراده از خدای متعال حکم کند. موارد سه‌گانه‌ای هم که شمه‌ای از پذیرش اراده الهی از سوی شیخ دارد یا دچار ضعف دلالتی هستند یا ضعف سندی و در مقابل ادله و تصریحات متعدد شیخ در آثار مختلفش توانایی مقابله ندارند.

حسین ضیایی در مقدمه خود بر شرح حکمة الاشراق شهروزی مطلبی آورده که از آن فهمیده می‌شود شیخ/اشراق به نظریه نفی اراده از واجب تعالی شهرت داشته است. وی می‌گوید برخی از فقهای معاصر شیخ/اشراق در حلب وی را متهم به کفر و الحاد کرده‌اند که منشأ اصلی آن، دو مطلب است: یکی نظریه شیخ/اشراق در باب اراده الهی و دیگر نظریه وی درباره خلقت خداوند (شهروزی، ۱۳۷۲، ص ۸۱).

بررسی نظریه شیخ اشراق

اولین سؤالی که درباره نظریه شیخ/اشراق ممکن است طرح شود، این است که اگر ایشان، فاعلیت الهی را از نوع ارادی نمی‌داند، پس فاعلیت الهی را چگونه توجیه می‌کند؟ فاعل علمی اگر ارادی نباشد، باید فاعل بالجبر باشد. آیا نتیجه نظر شیخ/اشراق این نمی‌شود که خداوند فاعل بالجبر است؟ در پاسخ باید گفت از نظر شیخ/اشراق و اکثر فلاسفه اسلامی، فاعلیت واجب الوجود فاعلیت ذاتی می‌باشد؛ یعنی وقتی می‌گوییم خداوند ایجاد می‌کند، خلق می‌کند، رزق می‌دهد و... یعنی ذات الهی به گونه‌ای است که چنین اقتضائاتی دارد، نه اینکه مثل فعل انسان که زاید بر ذات است برای تحقق آن نیاز به اندیشه، فکر، تصمیم و... باشد؛ به عبارت دیگر همه صفات فعلیه به یک یا چند

صفت ذات - مثل قیومت - بازگشت می‌کند. از نظر شیخ/شراق فعل چنین فاعلی (فاعل بالذات) متوقف بر اراده، قصد، غرض و... نمی‌باشد. ایشان در رساله فی اعتقاد الحکماء می‌گویند: «خداوند تعالی منزّه است از اینکه دارای غرض باشد و از اینکه غرضش به چیزی تعلق گیرد، بنابراین فعل او از روی غرض نمی‌باشد، بلکه ذات او، وجود (وجود ممکنات) را اقتضا دارد» (همان، ج ۲، ص ۲۶۶).

البته - همان‌گونه که اشاره شد - اکثر متفکران فلسفه اسلامی بلکه همه آنها فعل الهی را ذاتی او می‌دانند؛ ولی از نظر شیخ/شراق با ذاتی بودن فعل، دیگر اراده و غرض معنایی نخواهد داشت. در واقع از نظر شیخ/شراق ذاتی بودن فعل و ارادی بودن آن با یکدیگر قابل جمع نمی‌باشند. بر همین اساس (ذاتی دانستن فعل الهی از سوی فلاسفه) غزالی نیز قول به انکار اراده در خداوند را به فلاسفه نسبت می‌دهد و ادعا می‌کند فلاسفه به اراده الهی اعتقاد ندارند و آن را نفی می‌کنند (غزالی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱). به هر حال نباید توهم کرد حال که شیخ/شراق اراده را از واجب تعالی نفی می‌کند، پس او را فاعل بالجبر می‌داند.

بحث دیگر در این زمینه درباره منشأ این نظریه است. همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد، اکثر مشکلاتی که در بحث اراده الهی برای برخی از فلاسفه به وجود آمده، ناشی از قیاس اراده الهی به اراده انسان می‌باشد. ظاهراً شیخ/شراق پ‌نیز مبتلا به همین قیاس شده است. اراده به معنای رایج خود، امری حادث، زمانی، ناشی از میل و اشتیاق، عرضی و... می‌باشد و روشن است که چنین امری قابل استناد به خداوند نمی‌باشد. مهم‌ترین رکن استدلال شیخ، در دلیل اول که ذکر شد، توقف اراده بر ترجیح بود. درحالی‌که اگر اراده به معنای عزم و تصمیم بر انجام فعل باشد، متوقف بر ترجیح نخواهد بود. در استدلال دوم نیز مسئله تلازم اراده با غرض و توقف اراده بر غرض، مطرح می‌شود و در دلیل سوم منافات اراده با دوام فعل بیان شده است که در همه این موارد همان‌گونه که گفته شد - اراده یک وصف حادث و به معنای عزم و تصمیم می‌باشد و روشن است که چنین وصفی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.

به عبارت دیگر، همان‌گونه که در مقدمه مقاله اشاره شد، مشکل اصلی در بحث

اراده الهی این است که بر اساس مبانی فلاسفه، فعل الهی (ایجاد، خلق و...) ناشی از خود ذات است و بر هیچ امر دیگری متوقف نمی‌باشد. به همین جهت، از آنجاکه ذات الهی قدیم و واجب است، فعل او نیز قدیم و واجب است و به تعبیر فلاسفه «علی سبیل البت و اللزوم» انجام می‌شود. حال اینکه چرا فعل الهی را این گونه تفسیر کرده‌اند، همان گونه که اشاره شد، به جهت اینکه خداوند، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و هیچ تغییری در او راه ندارد، پس باید فعل او را این گونه تبیین کرد تا هیچ تغییری در او حادث نشود. از طرف دیگر اراده به معنای رایج آن امری حادث و مستلزم حدوث تغییر در ذات مرید است؛ بنابراین ظاهراً اتصاف فعل الهی به اراده یک تناقض آشکار است.

مشهور فلاسفه که قائل به اراده الهی هستند نیز از این نکته غافل نمی‌باشند؛ ولی از نظر آنها اراده الهی با ذاتی و بتی بودن فعل قابل جمع است. متفکران مسلمان برای جمع بین اراده و ذاتی بودن فعل، اراده الهی را به گونه‌ای که مستلزم حدوث و تغییر نباشد، تفسیر کرده‌اند. به همین جهت اراده الهی را به علم، حُب، ابتهاج و... که از صفات ذات و عین ذات می‌باشند، ارجاع داده‌اند یا آن را صفت فعل دانسته‌اند؛ بنابراین فلاسفه در موارد متعددی تصریح کرده‌اند که ذاتی و بتی بودن فعل منافاتی با ارادی بودن آن ندارد (فارابی، ۱۹۸۸، ص ۳۷/ ابن سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۰۳/ ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۱۵-۳۱۷ و ج ۷، ص ۳۲۷).

اشکال شیخ اشراق بر این فلاسفه - نوعاً فلاسفه مشاء - این است که ارجاع اراده به علم پذیرفتنی نیست؛ زیرا مفهوماً با یکدیگر تغایر دارند. در میان فلاسفه معاصر نیز علامه طباطبایی همین نظر را دارند. ایشان در *نهایه الحکمه* و در حاشیه *اسفار* با این نظریه - ارجاع اراده به علم - مخالفت کرده و آن را بیشتر یک نام‌گذاری دانسته است (طباطبایی، [بی تا]، ص ۳۰۰ - ۲۹۷/ ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۱۵). حضرت آیت‌الله مصباح یزدی نیز در حاشیه *نهایه الحکمه* با لحنی ملایم‌تر همین مخالفت را دارند. وی می‌گوید: گرچه مشهور فلاسفه اراده ذاتی را به علم ارجاع داده‌اند، ولی ارجاع آن به حُب با معنای لغوی و عرفی سازگارتر است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۴۲).

بنابراین شیخ/شراق در اینکه علم الهی منشأ صدور فعل است، با مشایبان هم عقیده است - گرچه در چگونگی این علم کاملاً هم نظر نیست؛ لذا نحوه فاعلیت الهی از دیدگاه مشایبان فاعلیت بالعنایة و از دیدگاه اشراقیان فاعلیت بالرضاست - ولی تفاوت آنها این است که شیخ/شراق می گوید نحوه فاعلیت الهی به گونه ای است که نیازی به وصف اراده نیست.

با وجود این، یک اشکال مهم بر نظریه شیخ شهید وارد است و آن اینکه در متون دینی در موارد بسیاری اراده به خدا نسبت داده شده است. در قرآن فعل «اراد» و «یرید» درحالی که فاعلش الله تبارک و تعالی است، مکرراً ذکر شده است. شیخ/شراق به عنوان یک فیلسوف مسلمان باید موضع خود را نسبت به این مطلب روشن می کرد. همان گونه که پیش تر اشاره شد، به دلیل تعارض بین حدوث اراده و کمال مطلق بودن واجب تعالی برخی اراده را به حکم یا به علم و... ارجاع دادند یا قائل به اشتراک لفظی بین اراده واجب و اراده ممکن شدند و بالأخره به گونه ای تلاش کردند این مشکل را حل کنند. شیخ مفید در *اوائل المقالات* تصریح می کند که نسبت دادن صفت اراده به خداوند به جهت آیات متعدد قرآن است نه اینکه یک امر عقلی باشد (شیخ مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۲). به نظر می آید منشأ اصلی نظریه مشایبان در پذیرش اراده واجب تعالی و ارجاع آن به علم همین آیات و روایات باشد.

در هر صورت شاید نظریه شیخ/شراق درباره نفی اراده از واجب تعالی و کافی بودن علم برای ایجاد ممکنات به عنوان یک فیلسوف پذیرفتنی باشد؛ اما به عنوان یک فیلسوف مسلمان باید موضع خود را در مورد آیات و روایات متعدد دال بر اراده الهی روشن می کرد؛ البته می توان نظریه شیخ/شراق را به طرق مختلف حمل بر صحت کرد؛ مثلاً مقصود ایشان از نفی اراده، اراده ملازم با نواقص امکانی است - آن گونه که آیت الله مصباح می فرمایند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۴۲) - یا اراده ذاتی را نفی کرده نه فعلی و مانند آن؛ ولی هیچ گونه مؤیدی از عبارات خود شیخ بر این موارد یافت نمی شود.

نتیجه گیری

اشکالاتی که درباره نسبت دادن اراده به واجب تعالی وجود دارد، موجب شده است هر کدام از فلاسفه و متکلمان برای برون رفت از این مشکلات به نوعی نظر دهند. ارجاع اراده الهی به صفت علم و مانند آن یا فعلی دانستن اراده الهی - نه ذاتی بودن آن - از این قبیل است. شیخ اشراق هیچ کدام از این راه‌ها را نپذیرفته و به دلایل متعدد مانند تلازم اراده با ترجیح احد الطرفین و مبرابودن غنی مطلق از ترجیح یا تلازم اراده با حدوث و منافات آن با دوام فعل باری تعالی، صفت اراده را از خدای متعال نفی می‌کند و او را برتر از آن می‌داند که افعالش همراه با اراده باشد. گرچه شیخ اشراق در موارد بسیار زیادی بر این مطلب - نفی اراده از واجب تعالی - تأکید دارد، به نظر می‌آید در موارد اندک به نوعی آن را پذیرفته‌اند که با بررسی دقیق معلوم می‌شود هیچ کدام از این موارد یارای تخصیص عمومات ادله یا مقید کردن اطلاق آن موارد فراوان را ندارد؛ بنابراین بنا بر آنچه از آثار شیخ اشراق در دسترس ماست، وی صفت اراده را در باری تعالی نپذیرفته است.

گرچه شیخ اشراق تلاش کرده است فعل الهی را به گونه‌ای تبیین کند که ضمن نفی اراده، هیچ‌گونه جبری در آن لازم نیاید و این نظریه فی حد نفسه و از نظر عقلی و منطقی امکان پذیرش دارد، وی هیچ اشاره‌ای به آیات و روایات متعددی که صراحتاً اراده را به خداوند نسبت می‌دهند و چگونگی مواجهه با آنها نکرده است و این مهم‌ترین ضعف نظریه شیخ اشراق به عنوان یک فیلسوف مسلمان است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ ج ۸، تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۸۸.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد؛ **الكشف عن مناهج الادله**؛ بیروت: دار الآفاق، ۱۹۷۷م.
۳. — تهافت التهافت؛ لبنان: دار المشرق، ۱۹۹۲م.
۴. ابن سینا، حسین؛ **الاشارات و التنبیها**؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
۵. — **التعلیقات**؛ مصر: المكتبه العربیه، ۱۹۷۳م.
۶. — **المباحثات**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۷. — **النجاه من الفرق فی بحر الضلالت**؛ ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۸. — **الالهیات للشفاء**؛ قاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریه، ۱۳۸۰ق.
۹. — **مبدأ و معاد**؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل شعبه تهران، [بی تا].
۱۰. ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۱۱. اله‌داشتی، علی؛ **اراده خدا**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۲. بهمنیار، ابوالحسن؛ **التحصیل**؛ تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ **الصحاح**؛ تهران: امیری، ۱۳۶۸.

۱۴. راغب اصفهانی؛ المفردات الفاظ القرآن؛ دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۵. ژیلسن، اتین؛ روح فلسفه قرون وسطی؛ ترجمه ع. داوودی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۶. —؛ تومیسیم؛ ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق)؛ التلویحات اللوحیه و العرشیه؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۱۸. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱-۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۹. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۰. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۱. شهرزی، شمس‌الدین؛ شرح حکمه الاشراق؛ تصحیح حسین ضیایی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۲. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد الشیرازی؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۲ و ۶-۷، الطبعة الرابعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهایه الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [بی‌تا].
۲۴. —؛ نهایه الحکمه؛ تعلیقات آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی؛ ج ۲، تهران: الزهراء، ۱۳۶۷.
۲۵. طرابلسی، محمد بن علی؛ کنز الفوائد؛ ج ۱، قم: دار الذخائر، [بی‌تا].
۲۶. غزالی، ابوحامد؛ تهافت الفلاسفه؛ مصر: دار المعارف، ۱۹۹۲م.
۲۷. فارابی، ابونصر؛ التعلیقات؛ ج ۱، بیروت: دار المناهل، ۱۹۸۸م.
۲۸. فولیکه، پل؛ اراده؛ ترجمه اسحق لاله‌زاری؛ تهران: سازمان نشر و فرهنگ اسلامی، [بی‌تا].
۲۹. مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۳.

٣٠. مصطفوى، حسن؛ التحقيق فى كلمات القرآن؛ ج٤، تهران: مؤسسه الطباع و النشر، ١٤١١ق.
٣١. مفيد (شيخ مفيد)، محمد بن نعمان؛ اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات؛ تبريز: مكتب حقيقت، ١٣٧١.
٣٢. —؛ مجموعه مصنفات شيخ مفيد؛ قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.