

اراده الهی از منظر عارفان مسلمان

حسن امینی^۱

چکیده

این نوشتار با روش تحلیلی - عقلی از منظر عارفان اسلامی، به مسئله اراده پرداخته است. در اینکه حقیقت اراده چیست، عالمان حوزه‌های علوم عقلی، با عبارات مختلف، تعریف‌های (به حسب ظاهر) متفاوت ارائه داده‌اند که رسیدن به تعریف واحد را، دشوار می‌نماید. این نوشتار، تلاش کرده است که با تحلیل عبارات عارفان و تبیین آنها، تا حدودی به معنای واحد و وفاق جمعی در این زمینه دست یابد. بعضی از عارفان مسلمان، تقسیم اسماء و صفات را به اسمای ذات، صفات و افعال در مرتبه الوهیت، تصویر کرده‌اند. آنان برخی اسماء را از اسمای ذات و برخی را از اسمای صفات و برخی را از اسمای افعال دانسته‌اند و برای هر دسته ملاکی ارائه داده‌اند؛ اما بعضی دیگر از عارفان مسلمان، بر پایه ملاک دیگر (بر پایه مراتب هستی)، اسماء و صفات را به اسمای ذات، صفات و افعال تقسیم کرده‌اند. بر اساس مشرب اول، اراده از اسمای صفات و بر اساس مشرب دوم، اراده هم از اسمای ذات و هم از اسمای صفات و هم از اسمای افعال می‌تواند باشد. برپایه مشرب دوم می‌توان به بسیاری از اشکالات (که در زمینه اسمای الهی وجود دارند) پاسخ داد و معضلات آن را حل و فصل نمود.

واژگان کلیدی: معناشناسی، اراده، مشیت، اسماء ذات، صفات.

۱. تبیین مسئله

اراده، نخست در آموزه‌های دینی، بعد در کلام و فلسفه اسلامی مطرح شده و سپس وارد عرفان اسلامی گردیده است. اراده در کلام اسلامی از این حیث مورد نزاع بوده است که از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ قدیم است یا حادث؟ زائد بر ذات است یا عین ذات؟ قائم به محل است یا غیرقائم به محل؟ فیلسوفان مسلمان نیز تا حدودی تعریف‌های متفاوت از آن ارائه داده‌اند. بعضی از اینان، آن را حتی از نظر مفهوم عین ذات و بعضی آن را علم به نظام اکمل و أصلح یا شوق مؤکد دانسته‌اند. در عرفان اسلامی با تعبیر مختلف از اراده یاد کرده‌اند؛ مثل شوق، شوق مؤکد، حب، مشیت ذاتیه، میل، عزم جازم، اختیار. در عرفان این مسئله قابل طرح است که حقیقت اراده چیست؟ صفات ذات است یا فعل؟ حادث است یا قدیم؟ زائد بر ذات است یا عین ذات؟ تفاوت آن با اختیار، مشیت و قدرت الهی چیست؟ در حد تفحص نگارنده، تاکنون در اندیشه عرفان اسلامی (با توجه به جهات یادشده)، مطالعات نظام‌مندی انتشار نیافته است.

نکته شایان توجه این است که عارفان مسلمان، همان‌گونه که تعبیر «اسمای الهی» را در مورد «اسم با صفت» به کار برده‌اند، در مورد «صفت» تنها نیز به کار برده‌اند: «و الذات مع صفة معینة و اعتبار تجل من تجلیاتها تسمى بالاسم: فان الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها القهر... و قد يقال الاسم للصفة إذا الذات مشتركة بین الأسماء كلها و التکثر فیها بسبب تکرر الصفات» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). ذات صرف، هیچ حکم خاصی را نمی‌پذیرد، بلکه هر حکم خاصی را که پذیرا باشد به لحاظ تعیین و صفت خاص پذیراست. با توجه به این مطلب، اسمای الهی، هر حکمی را که بپذیرد، با توجه به صفت خاص الهی می‌پذیرد. از جمله صفت اراده و اسم مرید الهی نیز مشمول این ضابطه هستند. بنابراین هر تقسیمی که در مورد اسمای الهی جاری باشد، در مورد صفات الهی نیز جاری خواهد بود. هر حکمی را که مثلاً صفت «اراده» بپذیرد، اسم مرید نیز مشمول آن خواهد بود. بنابراین، این نوشتار ناگزیر از هر دو تعبیر بهره برده است.

نکته‌ای دیگری که به عنوان مقدمه باید مورد توجه قرار بگیرد، تفاوت صفات الهی با اسمای الهی به طور عام یا تفاوت صفت اراده با اسم مرید الهی به صورت خاص است. صفات الهی با اسمای الهی از سویی اشتراک و از دیگرسو افتراق دارند. به صورت کلی، تفاوت صفات الهی با اسمای الهی از منظر عرفان اسلامی این است که صفات الهی، همان حیثیات مکنون در «غیب الغیوب» و «ذات احدی» الهی است؛ اما این حیثیات در مکنون ذات احدی، عین ذات الهی و عین یکدیگر هستند؛ هیچ تمایزی با ذات احدی و با حیثیات دیگر ندارند. بر این اساس ذات الهی منبع

صفات و کمالات اسمائی است که در مقامات یادشده هیچ ظهوری و بروزی ندارند؛ اما در مقام مادون به تفصیل درمی آیند و از تعینات علمی و عینی شمرده می شوند. اگر تجلی و ظهور صفات الهی مثل صفت اراده، به تنهایی در نظر گرفته شود به آن صفت اراده و اگر ظهور و تجلی صفت الهی همراه با ذات الهی در نظر گرفته شود، به آن اسم مرید اطلاق می شود. این مطلب در همه اسماء، اعم از کلی و جزئی چنین است: «ان الذات مع انضمام صفة من صفاتها اسم من الأسماء، کلیة كانت أو جزئية» (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۵). بر این اساس «ذات الهی» در همه اسماء مشترک هستند و از این حیث هیچ تمایزی ندارند بلکه عین ذات و عین حیثیات دیگر هستند؛ اما در مقام تفصیل، هرکدام از این حیثیات تعیین خاص هستند و غیر از دیگری می باشند.

به يك اعتبار حقیقت اسمای الهی را ذات و به اعتبار دیگر، صفات تشکیل می دهد. به این اعتبار که تمایز اسماء به تمایز صفات هستند، حقیقت اسماء را به صفات و به این اعتبار که ذات منبع همه صفات هستند، حقیقت اسماء را به ذات مستند کرده اند. این مطلب بعداً خواهد آمد که ذات بماهو ذات هیچ حکم خاصی را نمی پذیرد بلکه به لحاظ صفتی از صفات و تعینی از تعینات، حکم عام یا خاص را می پذیرد: «التحقیق يقتضی أن یکون لكل اسم حقيقة متمیزة له عن غیره من الأسماء. و لیست تلك الحقيقة إلا عين الصفة التي اعتبرت مع الذات و صارت اسماً. فالأسماء، من حيث تكثرها، لیست إلا عين النسب و الإضافات المسماة بالصفات، إذ الذات مشتركة فیها، فلا فرق بین الأسماء و الصفات علی ما قرر. و باعتبار أن الاسم عبارة عن المجموع، يحصل الفرق» (همان، ص ۴۷۳). چون احکام صفت اراده و اسم مرید، قابل تفکیک نیست، این نوشتار ناظر به هر دو می باشد.

۱-۱. معناشناسی اراده

اراده مصدر باب افعال از ریشه «رود» به معنای خواستن است. «واو» در ماضی بدل به «الف» و در مضارع بدل به «یاء» و در مصدر به سبب مجاورت آن، با «الف» ساکن، حذف شده و به جای آن، «ها» در آخر آن اضافه گردیده است.^۱

از سخنان بعضی از متکلمان و فیلسوفان این مطلب قابل استفاده است که (حداقل برخی از آنان) حقیقت اراده را میل دانسته اند. از میان فیلسوفان، شهرزوری، میل ذاتی را به طبیعی و نفسانی و ارادی تقسیم کرده است و اراده را همان میلی می داند که برخاسته از نفس دارای شعور باشد.^۲

۱. «الإرادة: المَشِيئةُ، و أصلها الواو، لقولك رَادَةٌ، إِلَّا أَنَّ الْوَاوَ سَكُنَتْ فَتَقَلَّتْ حَرَكَتُهَا إِلَى مَا قَبْلَهَا، فَانْقَلَبَتْ فِي الْمَاضِي أَلْفًا وَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ يَاءً، وَ سَقَطَتْ فِي الْمَصْدَرِ، لِمَجَاوَزَتِهَا الْأَلْفَ السَّاكِنَةَ، وَ عَوَّضَ مِنْهَا الْهَاءَ فِي آخِرِهِ» (جوهری، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۶).

۲. «و «المیل» ینقسم إلى ثلاثة أقسام: لأنه إما أن یکون من ذات الجسم أو من غیره: فإن كان من ذاته، فإن كان المحدث له هو الطبيعية، کمیل الحجر عند هبوطه، فیسمى ب «المیل الطبيعي»؛ و إن كان المحدث له هو النفس، فإن لم یکن لها شعور، فهو

از فیلسوفان معاصر نیز اختیار را به میل به یکی از دو طرف فعل و ترک تعریف کرده است.^۱ ظاهراً مقصود ایشان از اختیار همان اراده است یا هر دو را به یک معنا به کار می‌برند. طبق نقل میرداماد، بعضی متکلمان مسلمان آن را به شوق مؤکد و بعضی مغایر با آن، یعنی عزم جازم، تفسیر کرده‌اند و بعضی میان اراده و شوق مؤکد این‌گونه فرق نهاده‌اند که اراده میل اختیاری و شوق، میل جبلّی طبیعی است.^۲

از سخنان بسیاری از عرفا نیز استفاده می‌شود که حقیقت اراده میل است و این حقیقت در مراتب هستی از ذات احدی تا مرتبه فعل انسان قابل تصور است. در مرتبه ذات احدی، اراده، میل وجودی است به اینکه از تعین اول به تعین ثانی بیاید. این میل زیر سر شعور به کمال اسمائی^۳ است. شعور به کمال اسمائی، موجب می‌شود که حق تعالی، کمال جلا و استجلا را طلب کند. کمال جلا طبق تفسیر قونوی، یعنی ظهور حق تعالی در تمام شئون؛ اعم از الهی و خلقی، و کمال استجلا یعنی مشاهده حق خودش را در همه شئون.^۴

«المیل النفسانی»؛ و إن كان لها شعور، فهو «المیل الإرادی»، کمیل الحيوانات إلى الحركات الاختيارية، و یسمى ب «المیل الإرادی» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

۱. «الانعطاف إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذی نسّمیه بالاختیار الصادر عنه فعلاً اختیاریاً» (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، پاورقی علامه طباطبایی، ص ۲۲۱).

۲. «و «الإرادة» صفة تخصّص تعلق القدرة بأحد طرفی المقدور، کذا فسرّها المتکلمون؛ فقیل: إنّه شوق متأكد، و قیل: إنّها مغایرة للشوق، فإنّها هی الإجماع و تصمیم العزم. و ربما یفرق بینهما بأنّ الإرادة میل اختیاری و الشّوق میل جبلّی طبیعی» (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۸).

۳. «در عرفان اسلامی کمال دو گونه است: ذاتی و اسمائی. کمال ذاتی در مقام ذات و تعین اول به نحو اندماجی مطرح است. در مقام ذات، ذات موجود و در مقام تعین اول، ذات معلوم همه اسمای ذاتی (جز اسم احدیت) و اوصاف کمالی را (به نحو عنینت بالذات و به نحو اجمال در عین تفصیل)، واجد است. اما کمال اسمائی در مراتب تجلیات و تفصیل اسمای الهی مطرح است که با ذات و یکدیگر تمایز نسبی دارند. بر این اساس کمال اسمائی در مرتبه تعین اول نیست؛ فقط شعور به کمال اسمائی در آن مرتبه وجود دارد که موجب حرکت حبتی و حرکت حبتی موجب ظهور تعینات و مفصلات می‌شود» (نک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ۸۴-۸۵، قونوی، ۱۳۷۵، ص ۷۸-۷۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۲۲-۴۱۴).

۴. «فمتعلق حب الحق ایجاد العالم؛ انما موجبه حب کمال رؤیة الحق نفسه جملة من حیث هویتة و وحدته و تفصیلا من حیث ظهوره فی شئونه. لما ... لزم تعلق الإرادة الإلهیة بإیجاد العالم لتوقف حصول المطلوب الذی هو عبارة عن کمال الجلاء و الاستجلاء علیه. و لما كانت الشئون الإلهیة ذاتیة و كان الاستجلاء التام للذات لا یحصل الا بالظهور فی کل شأن منها بحسبه و رؤیته نفسه من حیث ذلك الشّأن و بمقدار ما یقبله من اطلاقه و تعینة و خصوصیة، فتوقف کمال رؤیته علی ظهوره فی جمیع الشئون» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۹). «غرض از ایجاد عالم کمال جلا و استجلا است. طبق بیان قونوی جلا یعنی ظهور حق در غیر و استجلا مشاهده حق، خود را در غیر. کمال جلا و استجلا یعنی ظهور حق از حیث وحدت و تفصیل با همه شئون ذاتی و اندماجی و نیز مشاهده این‌گونه حق خود را در غیر. در تعین اول شعور به کمال اسمائی وجود دارد نه کمال اسمائی، چون کمال اسمائی تفصیل اسماء و صفات است که در مراتب قابل آشکار شدن است. شعور به کمال اسمائی، موجب انگیزش حبتی و

این طلب در تعین اول، موجب میل وجودی می‌شود که از تعین اول به تعین ثانی بیاید که از این، به رقیقه عشقیّه و حب به ذات و کمالات ذات (تعبیرات مختلف و تعریف‌های متفاوت) نیز یاد کرده‌اند. فرغانی می‌گوید میل به سماع (حدیث نفس) در تعین اول، اعتباری دیگری است که باطن اراده می‌باشد: «و من حيث ذلك الميل بالسماع والإصغاء تقتضى اعتبارا هو أصل الإرادة» (فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸). این میل وجودی، در تعین ثانی به شکلی که تمایز نسبی با ذات و با دیگر صفات و اسمای الهی داشته باشد، خود را نشان می‌دهد؛ لذا فناری از سه نوع میل سخن گفته است: (۱) میل ذاتی در مقام ذات قبل از الوهیت (در تعین اول قبل از تعین ثانی)؛ (۲) میل الوهی در مقام الوهیت که همان اسم الله به صورت اسم مرید در می‌آید (در تعین ثانی)؛ (۳) میل خلقی و مظهري که حق تعالی این نوع میل را به حسب تعینات در تعینات خلقی می‌پذیرد. بنابراین، حقیقت اراده همان میل وجودی (نه نفسانی و قلبی) است.

در تعین اول رقیقه عشقیّه یک میل وجودی است که تبدیل می‌شود به تعین ثانی: «و کان ودوداً» (خداوند عشق جبلی را به همه موجودات دارد) «بالوَدِ الْأَصْلِي وَ الْمِيلِ الْأُولَى الْأَلِي» (یعنی میل اولی اصلی و شریف. این میل همان مشیت ذاتیه در تعین اول است. «الی» به معنای الهی، شریف و اصیل است) «ثم بالميل الجمعی» (یعنی همان میل وجودی در تعین اول، در تعین ثانی به میل احدی جمعی الوهی تبدیل می‌شود) أو المظهري (همان میل یادشده، به صورت میل در مظاهر خلقی مانند میل در انسان‌ها و میل در طبیعت ظهور می‌کند. میل مظهري با تردید هم می‌سازد)، و هذا (این میل) منبع صفاته الجمالیة (چون مقام إظهار است، آن طرف جلال و این طرف جمال) «(فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲). فناری از مشیت ذاتیه به اختیار یاد کرده است که منظور وی، همان اراده و میل وجودی در تعین اول است: «و اما المشیئة الذاتية فهي الاختیار الثابت للحق سبحانه» (همان، ص ۲۳۸).

اراده در تعین ثانی، به معنای میل متعین است: «و الإرادة .. معناها طلب المراد و الميل إليه» (فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶؛ نك: فاسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۵۲). اگر ذات حق تعالی، با ویژگی

انگیزش حثی موجب حرکت به سوی تحقق کمال اسمانی می‌شود. کمال اسمانی که همان تفصیل صفات و اسماء الهی در مراتب است، از حیث ظهور آثار، بر ایجاد عالم و ایجاد مظهر جامع انسانی توقف دارد. حق خود را در غیر مظهر جامع انسانی به اندازه قابلیتِ موطن‌ها می‌تواند مشاهده نماید نه به نحو وجود وحدانی جمعی. ظهور تفصیلی اسماء و آثار آنها در خارج، زمینه کمال جلا و کمال استجلاء را فراهم می‌سازد تا ذات حق، خود را در مظهر اتم هم به صورت اجمال و هم به صورت تفصیل با همه حقایق و مفصلات، به نحو وجود وحدانی جمعی، مشاهده نماید» (نک: فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰-۲۹).

میل وجودی اعتبار شود، اسم مرید محقق می‌شود. «مرید» یعنی طالب و مایل: «المتعین بها هو الطالب المائل إلى تخصيص كل شيء بحکم و أثر و وصف، و المراتب لأحكام ذلك الشيء و غيره ... و مراده بذلك الترتيب و التخصيص و الوصف و الحكم ذلك الظهور الذي هو من خصائص العلم، فكان المرید و الإرادة داخلاً في العلم و منتشناً منه» (فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷) از این عبارت به دست می‌آید که اراده، هویت علمی و شعوری دارد چون می‌گوید داخل در علم و ناشی از آن است. بر این اساس به نظر می‌آید که میل وجودی در مرتبه تعین ثانی همان توجه ایجادى ذات اضافه است. فناری در این باره می‌نویسد: «و با اعتبار الميل المتصل من بعض الشئون بسر الارتباط و المناسبة المرجحة اظهار التخصيص الثابت علما بشئون اخر، مریدا» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸).

توضیح: فناری در تعین ثانی نیز اراده را به میل، تفسیر می‌کند که بعداً به قدرت و عمل تبدیل می‌شود. عین ثابت هر شیء، وجود آن شیء را در زمان خاص و با حالت خاص اقتضا دارد. ذات الهی به اعیان ثابته و اقتضانات آن علم دارد. علم حق تعالی، موجب تخصیص می‌شود که این شیء در چه زمان و با چه حالتی تحقق پیدا کند. به این امر می‌گوید تخصیص علمی. بعد از تخصیص علمی، اراده پدید می‌آید. پس اراده میل وجودی است که بعد از علم و قبل از قدرت محقق می‌شود. میل وجودی یعنی خواستن؛ اینکه می‌خواهد انجام بدهد و هنوز انجام نداده است، به آن می‌گوید اراده یا میل وجودی. مثلاً خداوند می‌خواهد چیزی را بیاورد، ولی هنوز تبدیل به قدرت و عمل نشده است، بعد که تبدیل به قدرت شود، آن شیء را می‌آورد.

به تعبیری اراده، میل به ظهور اثر است، نه خود ظهور اثر. در مرتبه تعین ثانی چون علم به اعیان ثابته است، مرتبه میل وجودی از قدرت تقدم دارد؛ بعد از قدرت دست به عمل می‌زند؛ آن‌گاه با ایجاد حق تعالی محقق می‌شود (کن فیکون). منظور از «کن» امر تکوینی حق است (=باش). منظور از «فیکون» (=فیتحقق) یعنی ذات ثبوتی که متعلق امر «کن» واقع شده است، متلبس به وجود می‌شود. در عبارت فناری «بشئون الآخر»، قید «بسر الارتباط و المناسبة» است. «اظهاراً لتخصيص» مفعول «المرجحة» می‌باشد. «لتخصيص الثابت علما» یعنی تخصیص علمی، قبل از میل وجودی (توجه تخصیصی ایجادى)، ثابت است (یعنی توجه تخصیصی علمی قبل از توجه تخصیصی ایجادى است). تخصیص علمی موجب ارتباط خاص شده است؛ چون حق تعالی علم به اقتضانات اعیان ثابته دارد، علم به ارتباط و مناسبات بعضی شئون با شئون دیگر نیز دارد. این مناسبت و ارتباط شئون با شئون دیگر، موجب می‌شود که آن تخصیص علمی برای اظهار رجحان پیدا کند. به تعبیری، برای ایجاد اول باید توجه تخصیصی علمی باشد که متعلق آن عین ثابت شیء است و بعد توجه تخصیصی ایجادى بیاید. ذات حق به اعتبار توجه ایجادى، مرید گفته می‌شود.

۲-۱. رابطه اراده با اختیار

بعضی از متکلمان مسلمان، اراده و اختیار را به یک معنا دانسته‌اند: «أقول إن الإرادة للشيء هو اختياره و اختياره هو إرادته» (شیخ مفید، ۴۱۳ق، ص ۱۱۳). «الاختيار و الإرادة واحد» (قاضی عبدالجبار، ۴۲۲ق، ص ۳۰۹). برخی از عارفان مسلمان نیز از اختیار، به اراده خاص تعبیر کرده‌اند: «فإذا انبعثت [الارادة] لفاعل ما ظهر للعقل أنه خير، سميت هذه الإرادة اختيارا... و هو عين تلك الإرادة... فلاختيار عبارة عن إرادة خاصة، و هي التي انبعث بإشارة العقل...» (ابوحامد غزالی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۴). ارادة خاص طبق بیان غزالی برانگیختن فاعل به سوی فعلی است که عقل آن را خیر بداند و اراده به سبب تشخیص خیریت فعل برای انجام دادن آن، برانگیخته شود. اختیار به این معنا ویژه انسان است و در مقابل اختیار حیوانات می‌باشد که به اقتضا و تبعیت از غرائزشان برانگیخته می‌شود. اختیار به این معنا باید مسبوق به تصور و تصدیق و محاسبه و تعقل و مقایسه میان راه‌های متعدد و مختلف باشد که در نهایت یکی از آنها را گزینش کند.

به نظر می‌آید، اراده به عام و خاص تقسیم می‌شود. مقصود از اراده خاص، همان اراده جزئی در مقام فعل است که برآمده از اراده عام است. این تقسیم هم درباره اراده خداوند و هم درباره اراده انسان راه دارد. اراده کلی در تعیین ثانی از لازمه ذات الهی و در انسان، نحوه وجود نفس و با جعل بسیط محقق می‌شود. اراده کلی در مقام ذات الهی و مرتبه تعیین اول، عین ذات الهی است؛ حتی در مفهوم آن متعلق مأخوذ نیست. اما در مقام تفصیل و ظهور اسمای الهی در مرتبه الوهیت که هر اسمی تمایز خفی با ذات و اسمای دیگر دارد، در مفهوم آن متعلق مأخوذ است؛ یعنی از اسمای ذات اضافه می‌باشد، بر خلاف اراده جزئی که در خارج متعلق می‌خواهد. اما اختیار مفهومی انتزاعی است؛ مفهوم اختیار از اینکه ذات احدی کمال ذاتی یا اسمائی را به اقتضای ذات خودش، اظهار می‌کند یا فاعل، فعلی را با رضایت خود بدون فشار عامل بیرونی انجام می‌دهد، انتزاع می‌شود.

به سخن این عربی، اختیار در مقام الوهیت، از توجه ذات (تعلق ذات) واجب به ممکنات از آن حیث که بر صفات امکانی هستند، انتزاع می‌گردد: «تعلقها [ذات الواجب] بالممكنات من حیث ما هی الممكنات علیه یسمی اختیارا» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴؛ نک: ابن ترکیه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳). «و الاختیار: انضمام الإرادة إلى القدرة، فالأعمال إنما هی بقدرة الله تعالی و إرادته، و الیقین فی هذا المقام هو توحید الأفعال، و صحّة مقام التوکل بقاء أفعال العبد» (قاسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸). اختیار حق تعالی، جمع میان اراده و قدرت است؛ پس همه اعمال به اراده و قدرت خداوند محقق می‌شود. کسی اگر با تفکر به این مقام برسد به توکل فنایی و توحید افعال دست می‌یابد و راه سلوک را باز می‌نماید.

۲. تفاوت اراده با عزم و قصد

قصد، عزم و اراده، قریب‌الافق هستند هر سه تا به معنای تصمیم بر انجام دادن کاری است با این تفاوت که در قصد، نیت است بدون اینکه دست‌به‌کار شود، اما در عزم دست‌به‌کار شدن نیز هست؛ اعم از اینکه میل به انجام کار داشته باشد یا کراهت از آن داشته باشد؛ اما در اراده، قصد و دست‌به‌کار شدن از روی میل است. لذا خواجه عبدالله انصاری در باب قصد می‌گوید: «القصد: الإزماع علی التجرد للطاعة». کاشانی در شرح آن می‌گوید: «الإزماع» تصمیم العزم و إجماع الهتم علی الحركة نحو الشيء و المراد جزم النیة؛ یعنی تصمیم گرفته و نیت کرده که کاری را انجام دهد یعنی نیت بالفعل شده، نه اینکه بخواهد نیت کند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۵). خواجه عبدالله درباره عزم می‌گوید: «العزم تحقیق القصد طوعاً أو کرها». کاشانی در توضیح آن می‌گوید: «الأَنّ» «القصد» هو النیة، و «العزم» مبدء الشروع فی الفعل و به يتحقق القصد» (همان، ص ۴۳۰)؛ یعنی در عزم، قصد وصول به مطلوب است و افزون‌بر آن، سالک دست‌به‌کار می‌شود. خواجه در باب اراده می‌گوید: «الإرادة من قوانین هذا العلم و جوامع أبنیته، و هی الإجابة لدواعی الحقیقة طوعاً» (همان، ص ۴۳۶)؛ یعنی اراده از اصول و قواعد علم سلوک است و مقصود این است که اراده، اجابت دواعی سلوک از روی میل می‌باشد. خواجه در تعریف قصد و عزم واژه «طوع» را اخذ نکرده بود اما در تعریف اراده «طوعاً» را اخذ کرده است. در نتیجه قصد و عزم و اراده، هر سه، به معنای تصمیم بر وصول به مطلوب‌اند؛ اما در عزم، افزون بر تصمیم بر وصول به مطلوب، دست‌به‌کار می‌شود؛ اعم از اینکه از روی میل باشد یا از روی اکراه. اما در اراده افزون بر تصمیم بر وصول به مطلوب، بر اساس جبلت و خواست باطنی دست به کار می‌شود؛ لذا در این صورت، به سالک، مرید حقیقی گفته می‌شود.

۳. رابطه اراده با مشیت و علم و قدرت

اراده در مرتبه ذات احدی، عین مشیت عام است؛ همان‌گونه که در این مرتبه هر صفتی عین صفات دیگر و همگی عین ذات احدی است. ظاهراً منظور از اختیار در عبارت زیر همان اراده است: «و اما المشیئة الذاتية فهی الاختیار الثابت للحق سبحانه» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸؛ همان ص ۲۴۲). مشیت دو گونه است: عام و خاص. مقصود از مشیت عام، نفس رحمانی است. در مرتبه احدیت ذات، صفت اراده همان‌گونه که بدون هیچ تمایزی، عین صفات دیگر است، عین ذات و عین مشیت عام است. اراده در مرتبه ذات احدی، از مفاتیح غیب^۱ و در مرتبه الوهیت، از امهات اسمای الهی

۱. کمالات حق تعالی دو گونه‌اند: ذاتی و اسمانی. کمالات اسمانی در تعین ثانی عبارت‌اند از حیات، علم، قدرت، اراده، قول، جود، مقسط. کمالات ذاتی باطن کمال اسمایی هستند که از آنها به «مفاتیح غیب» یاد می‌شوند (نک: فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴).

می‌باشد. اراده در این مرتبه از اسمای صفات است و اسمای صفات، مفهوماً بر لحاظ متعلق، متفرع است نه بر وجود متعلق در خارج. اما اراده در تعینات خلقی، از اسماء و صفات فعل و خاص (جزئی) است که وجوداً بر متعلق در خارج، متفرع است.

نکته: اراده (میل وجودی = توجه ایجابی) در مرتبه الوهیت، یکی از تجلیات مشیت مطلقه است. همان‌گونه که پیش از این، اشاره کردیم، در مرتبه احدیت که مرتبه اندماج و عدم تمایز است، مشیت ذاتی، با اراده ذاتی و اراده ذاتی با دیگر «مفاتیح غیب» عینیت دارد؛ اما در مرتبه الوهیت که مرتبه تفصیل است، اراده با حیات، علم و قدرت، تمایز نسبی دارد (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷-۸، ۳۳-۳۲؛ نک: همان صفحات، تعلیقات میرزاهاشم اشکوری). مثلاً حیث اراده غیر از حیث علم و حیث قدرت است و بالعکس. اراده در این مرتبه، همانند حیات و علم و قدرت، یکی از شعبه‌های مشیت مطلقه است؛ چنان‌که فرغانی درباره اسم مقدر می‌گوید: «علی الحقیقة اسم المقدر منتشیء من المشیئة التي انتشأت منها الإرادة» (فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۴). معنای عبارت این است که اسم مقدر الهی از مشیت مطلقه پدید می‌آید که اراده از آن پدید آمده است.

نکته: محقق قیصری میان علم و اراده، مرتبه‌ای به نام مشیت تصویر کرده و میان مشیت و اراده از دو حیث فرق نهاده است: «أن المشیئة [الذاتیة] بعینها هی الإرادة الذاتیة من حیث الأحدیة، ... فهما حقیقتان متغایرتان یجتمعان ویفترقان من حیث الإلهیة» [در مرتبه واحدیت، (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۳). طبق عقیده قیصری، اراده در مرتبه واحدیت، متفرع بر مشیت و مشیت متفرع بر علم و علم تابع معلوم است. در این مرتبه، اراده در مقایسه با مشیت، خاص و مشیت عام است؛ زیرا مشیت در این مرتبه، همان عنایت الهی به کلیات است نه جزئیات. مشیت شامل ایجاد معدوم و اعدام موجود می‌شود؛ اما اراده به ایجاد معدوم اختصاص دارد و محکوم به زیاده و نقصان نیز می‌شود (همانجا).

دیدگاه محقق قیصری، با سخنان قونوی و فرغانی و فناری ناسازگار به نظر می‌آید؛ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، اراده، در مرتبه ذات احدی، عین مشیت مطلقه است و عین حبّ و میل ذاتی به اظهار کمالات ذاتی^۱ است.

فناری با استناد به مفتاح‌الغیب قونوی می‌گوید مراد از حبّ الهی که در روایات آمده است، طلب اولی و اصیل است. مقصود از طلب اصیل ویژگی ذاتی اسمای الهی است. این ویژگی از آن خود اسمای الهی است نه اینکه به سبب عامل خارجی بر اسمای الهی تحمیل شده باشد؛ بلکه

۱. به اسمای کلی (حیات، علم، قدرت، اراده، قول، جود، مقسط) در تعین ثانی، کمال اسمانی و به باطن آنها در مقام ذات و تعین اول، شئون ذاتی و کمال ذاتی گفته شده است (نک: فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۸).

اسمای الهی در مرتبه واحدیت اندراجی^۱ ذاتاً، اقتضا و میلی به ظهور دارند که به این اقتضای ظهور، حب الهی و میل وجودی (توجه ذاتی به اظهار) می‌گویند و این میل همان اراده است: «اما المحبة الإلهية، فما سيجيء في مفتاح الغيب، انها الطلب الاولى الالی من حيث الاجتماع الاسمائي بالتوجه الذاتى. و هذا الطلب حال ذاتی للأسماء (لا لموجب خارجى، إذ لا خارج ثمة)، و هو الميل الإلهی المعنوی بحركة غيبية من احدی الحقائق الاسمائية الاصلية بقوة النسبة الجامعة لظهور حکم الاتصال بين سائرهما ليظهر صورة جملتها، و يظهر الحق من حيث تعينه في المرتبة الجامعة لها من غيبه، و ذلك الميل هو الإرادة، ... و هذا الميل هو المنبه عليه في سَرِّ الاولیة ب «أحببت ان اعرف»». (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳).

اما در مرتبه تعینات الهی، اراده یکی از تجلیات مشیت عامه است و در مرتبه تعینات خلقی، اراده خاص و مشیت خاص عین یکدیگرند. در روایات نیز مشیت به معنای اراده (تکوینی) در مقابل «امر» (اراده تشریحی) به کار رفته است. مفاد روایات این است که خداوند ابلیس را امر به سجده کرد ولی خواست که سجده نکند و حضرت آدم را نهی از خوردن درخت مورد نظر کرد ولی خواست که از آن بخورد: «و لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس ۱۰-۹۹). «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ شَاءَ وَ لَمْ يَأْمُرْ أَمَرَ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ وَ نَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۱).

با توجه به آنچه گفته شد، حب و میل ذاتی، جز همان مشیت و اقتضای ذاتی الهی به اظهار در مریای غیر مجعول و مجعول نیست (نک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۳۸؛ نائینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۵۰). توجه ذات به خودش از لازمه ذات الهی و موجب ظهور ذات بی‌تعیین، در تعین است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰ و ۳۸۱). توجه ذات به کمالات ذاتی و نسب اندماجی در تعین اول از اقتضانات ذات الهی در این مرتبه است که موجب ظهور و آشکار شدن وی در تعینات مادون می‌شود (نک: قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸، ۲۴۸). جایگاه اراده در مرتبه الوهیت بعد از علم و قبل از قدرت است. قدرت به معنای تمکن و اقتدار از تأثیر و انجام دادن فعل است: «و حقيقة القدرة ما يتقدَّر به ظهور المراد من العلم إلى العين بلا وسيلة و لا تسبب، و القوَّة ما يجد به القادر نفسه مستطيعاً على تقدير المراد، و إن لم

۱. در عرفان اسلامی به علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی، به اعتبار جهت فاعلی، تجلی اول و به اعتبار جهت قابلی، تعین اول گفته‌اند. احدیت جمعی در این مرتبه، جامع و برزخ میان احدیت و واحدیت اندراجی است. احدیت و واحدیت مثل بعلبک و معدیکرب اسم واحد است ولی دو اعتبار است. متعلق اعتبار احدیت بطون ذات است که هیچ کثرتی در نظر گرفته نمی‌شود و متعلق اعتبار واحدیت، ظهور و ابدیت ذات است که کثرات و حقایق نامتناهی به صورت اندراجی (بدون تمایز) در نظر گرفته می‌شود. به لحاظ دوم، واحدیت اندراجی گفته می‌شود (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲، ۵۷؛ فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۲؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۷-۳۴).

«ینتهض إلیه» (فرغانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۶). اسم قادر از ذات به علاوه صفت قدرت شکل می‌گیرد: «ثم إن (اسم القادر) الذي له القدرة، أي التمكّن من التأثير و الفعل حال الشروع فيه. و أمّا باعتبار ما قبل الشروع فهو قوة باطنة مهما تصوّرت في المرتبة الثانية مقدّرة على قدر ما تختصّ به من الحكم و التعلّق، و على قدر ما خصّته الإرادة سميت قدرة، فالقدرة ظاهرة و القوة باطنها» (همانجا).

۴. اراده از اسمای ذات یا صفات یا افعال؟

قیصری تعیین اول را همان مقام ذات و تعیین ثانی را همان تعیین اول می‌داند؛ زیرا او اولین ظهور حق تعالی را اعیان ثابت و استعداد آنها دانسته و از آن به فیض اقدس و تجلی اول یاد کرده است.^۱ بر این پایه، او همه اسمای الهی و تقسیمات آنها را به اسمای ذات، صفات و فعل، در موطن تعیین ثانی مطرح می‌کند. اسمای الهی در مرتبه واحدیت به لحاظات مختلف، تقسیمات متعدد را می‌پذیرند. ایشان در یک تقسیم، اسماء را از حیث محتوا به سلبی^۲ و ثبوتی^۳، اسمای ثبوتی را به اضافی، حقیقی^۴ و حقیقی ذات اضافه،^۵ تقسیم می‌کنند.^۶ بر این اساس اسم مرید از اسمای ثبوتی و حقیقی ذات اضافه شمرده می‌شود.

قیصری در یک تقسیم، اسماء را به ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم نموده است. معیار ایشان در این تقسیم این است که اسماء ذاتی اشباع ذاتی یعنی بیشتر نظر به ذات دارند مانند سبوح و قدوس،^۷ اسماء صفاتی اشباع صفتی یعنی بیشتر به صفات ذات نظر دارند و تعدی به غیر ندارند، مانند علم و اراده، و اسماء افعال اشباع فعلی یعنی بیشتر به افعال اشاره و تعدی به غیر دارند و حق به وسیله آنها در عالم اثر می‌کنند مثل خالق، رازق، محیی، ممیت، منتقم و مقسط.^۸ قیصری در این تقسیم اسم

۱. «ظهر أولاً بصور الاعیان الثابتة و استعداداتها فی باطنه و حضرة علمه الذاتی بالفیض الاقدس و التجلی الاول بحسب الحب الذاتی الذي قال عنه: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف...» ثم اظهرها بحسب مراتبه الذاتية بالفیض المقدس فی الخارج» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۳).

۲. اسمای سلبی مانند: سبوح، قدوس و غنی و مانند آنها که دارای مفاد سلبی باشند.

۳. اسمای ثبوتی اضافی نظیر: اول، آخر، باطن و ظاهر.

۴. اسمای حقیقی مثل: حیّ، وجوب و قیوم؛ قیوم به معنای قائم به ذات، از صفات حقیقی محسوب می‌شود اما به معنای مقوم غیر (برپادارنده غیر) از صفات فعلی.

۵. اسمای حقیق ذات اضافه مانند: علم و اراده.

۶. «و الصفات أمّا ايجابية أو سلبية، و الأول أمّا حقیقیة لا إضافة فیها كالحیة و الوجوب و القیومیة على احد معنیها، أو إضافة محضة كالاولیة و الآخرة، أو ذو إضافة كالربوبیة و العلم و الإرادة. و الثانية كالغنی و القدوسیة و السبوحیة» (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۳؛ فرغانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۴).

۷. بیشتر اسمای ذات، سلبی اند ولی برخی از آنها ثبوتی هستند مانند اسم جامع الله و الرحمن.

۸. «و ینقسم بنوع من القسمة ایضاً، إلى أسماء الذات و أسماء الصفات و أسماء الأفعال. و ان كان كلها أسماء الذات لکن باعتبار

مرید را در ردیف اسمای صفاتی قرار می‌دهد؛ لذا ایشان در مرتبه واحدیت، اسم مرید را از جمله امهات اسماء، امه اسماء، و اسمای کلی به‌شمار آورده است. بنابراین، قیصری صفت اراده را در مرتبه بعد از علم و قبل از قدرت قرار داده و از جمله امهات صفات الهی به‌شمار آورده است که تمایز نسبی با ذات دارد: «و الصفات ينقسم إلى ما له الحيطة التامة الكلية، و إلى ما لا يكون كذلك في الحيطة و ان كانت هي أيضاً محيطية بأكثر الأشياء. فالأول هي الأمهات من الصفات المسماة بالائمة السبعة، و هي الحياة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام» (همان، ص ۴۴).

اما قونوی، فرغانی و فناری، تقسیمات اسمای الهی را برحسب مراتب هستی مطرح نموده‌اند. به باور آنان تمام اسمای الهی در مرتبه ذات و تعین اول، از اسمای ذات و در مرتبه تعین ثانی از اسمای صفات و در مرتبه تعینات خلقی از اسمای فعل به‌شمار می‌آید. بنابراین، اسم مرید الهی در مقام ذات و تعین اول از اسمای ذات الهی، در مرتبه تعین ثانی از اسمای صفات الهی و در مرتبه تعینات خلقی از اسمای فعل الهی است.

اسمای الهی در مرتبه تعین اول عین ذات هستند بی‌هیچ تمایزی؛ اما اسمای الهی در مرتبه تعین ثانی با ذات الهی تمایز نسبی دارد و نیز هر اسمی با دیگر اسمای الهی تمایز خفی دارند. طبق عقیده قونوی، معیار تقسیم اسمای الهی این است که اگر «عامه الحکم» باشد یعنی مطلق باشد و قابلیت تعلق به امور متباین را داشته باشد؛ در قدیم، در حادث، حادث، در حیز، حیز باشد؛ یعنی به هیچ‌کدام مقید نباشد و افزون‌براین، به لحاظ مفهوم نیز تعلق در آن اخذ نشده باشد، از اسمای ذات و اگر در مفهوم آن تعلق لحاظ شده باشد از اسمای صفات و اگر تعلق در مفهوم آن، لحاظ شده باشد و دارای اثر خارجی هم باشد، از اسمای فعل به‌شمار می‌آید. در نتیجه طبق مبنای قونوی، اسم مرید، هم از اسمای ذات، هم از اسمای صفات و هم از اسمای فعل به‌شمار می‌آید:

«و الأسماء علی اقسام ثلاثة كلية لا يخرج شيء عنها اصلا كان ما كان، فما كان منها عام الحکم، قابلاً للأمر و التعلقات المختلفة أو المتقابلة [متعلقات مختلف متقابل] أضيف إلى الذات، و هي الحقائق اللازمة وجود الحق سبحانه، و هي لکمال حیطتها قديمة في القديم محدثة في الحادث، (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۹) و متناهية الحکم من وجه و غير متناهية من وجه آخر، و متحيزة في المتحيزات و غير متحيزة فيما لا يتحيز، هذا إلى غير ذلك مما يقبله من النعوت المتقابلة و الصفات المتباینة و

▶ ظهور الذات فيها یسمى أسماء الذات، و یظهور الصفات فيها تسمى أسماء الصفات، و یظهور الأفعال فيها تسمى أسماء الأفعال» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

المتماثلة، و هی - اعنی الحقائق المذكورة - فی التمثیل کالحیة من كونها حیوة فقط، و العلم من كونه علماً فقط، و كذا الإرادة و القدرة و الوجود و النورية و الوحدة و نحو ذلك مما لا يخفى على من فتح له هذا المقفل. فهذا قسم أسماء الذات. و ما كان منها مشعراً بنوع تكثر معقول أو ملحوظ فهو من قسم أسماء الصفات، كالوحدة من كونها نعتاً للواحد لا من كونها عين الواحد، و كالكثره سواء كانت فی النسب و الأسماء أو كانت ظاهرة الحكم و الصورة معاً، و كالحیطة المعلومة فی العرف من حیث الوجود و العلم و التعلق و الحكم و الظهور و البطن و نحو ذلك، و ما فهم منه معنی الفعل على اختلاف صورته و أنواعه و جهاته - باى وجه كان - فهو من قسم أسماء الأفعال - كالقبض و البسط و القهر و الخلق و الإحصاء و الإيجاد و الأحياء و الاذهاب و الاماتة و التجلی و الحجاب و الكشف و الستر و نحو ذلك - و هذا ضابط جلیل و نموذج عزیز لمن عرف ما ذكر، و هو يحوى على امهات الحقائق و الأصول^۱ الحاصرة، فاعرف قدره» (همان، ص ۳۰-۲۹؛ نك: فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۸۰).

۵. نتیجه

محقق قیصری در تقسیم صفات یا اسمای الهی به اسمای ذات، صفات و افعال، ناظر به تعیین ثانی است. او در این مرتبه، اسما و صفات الهی را به اقسام یادشده تقسیم کرده است. طبق نظر ایشان، اسماء و صفات، اگر به ذات بیشتر اشاره داشته باشد (غلبه با ذات باشد)، از اسمای ذات، اگر به صفات بیشتر اشاره داشته باشد (غلبه با صفات باشد) از اسمای صفات و اگر به افعال بیشتر اشاره داشته باشد (غلبه با افعال باشد) از اسماء و صفات افعال به شمار می آید. ایشان اراده را از جمله اسمای صفات الهی شمرده است؛ اما محقق قونوی و فرغانی و شارح آثار وی فناری، می گویند اسماء و صفات مطلق الهی در مقام ذات و تعیین اول از اسمای ذات و در تعیین ثانی از اسمای صفات و در تعیینات خلقی از اسمای افعال هستند. در نتیجه اراده، هم از اسمای ذات و هم از اسمای صفات و هم از اسمای افعال می باشد. ملاک وی در این تقسیم، مغایر با ملاک قیصری است.

از مجموع سخنان قونوی و فناری به این نتیجه منتهی می شویم که اراده در مقام ذات و تعیین اول عین ذات الهی است که هیچ تمایزی خفی با ذات ندارند. حقیقت اراده در مقام تعیین اول، میل

^۱ (۵) - حقائق أسماء الله و الأصول - م

وجودی است که عین مشیّت و عین اقتضای ذات احدی است و از جمله مفاتیح غیب به شمار می‌آید که ظهور ذات الهی در تعینات مادون متفرع بر آنها است. میل وجودی در مرتبه الوهیت به صورت میل الوهی جمعی، جلوه می‌کند؛ لذا اراده در این مرتبه از جمله امّهات اسماء و صفات الهی و قدیم است که با ذات الهی و اسماء و صفات کلی دیگر تمایز نسبی دارد. اراده در تعینات خلقی به صورت قضا و حکم (در نشئه عقلی) یا به صورت عزم (در نفوس جزئی انسانی) یا به صورت میل طبیعی (در طبیعت) متجلی می‌شود. شارحان آثار ابن عربی از اراده، در مرتبه تعیین اول به میل وجودی یاد کرده بود. به نظر می‌آید منظور از میل وجودی، توجه ایجادی است (چون برآمده از علم الهی است) که اگر به صورت مطلق در نظر گرفته شود که در مفهوم آن متعلق اخذ نشده باشد، از اسمای ذات و اگر در مفهوم آن متعلق اخذ شده باشد از اسمای صفات و اگر نیاز به متعلق در خارج داشته باشد از اسمای افعال الهی است. میل وجودی (توجه ایجادی)، در مراتب نزولی وجود به صورت میل جمعی، قضا و حکم، اراده و عزم و میل طبیعی، ظهور متفاوت دارد که هر کدام شعاع و جلوه‌ای از همان میل وجودی (توجه ایجادی مطلق) است. اراده الهی در مراتب استداعیه و استقراریه با قیودی که همراه آن می‌شود، به تناسب هر موطن و قابلیت آن، جلوه‌های متفاوت دارد. در نتیجه اراده‌های خاص در مراتب نزولی وجود، همان اراده الهی است که با قیودی همراه گردیده است و هر کدام از اراده‌های خاص، حظّ متفاوت از اراده اطلاقی دارند. اراده کلی الهی، محیط بر همه اراده‌های جزئی است و به نفسِ نفس، ساری در همه اراده‌ها است و در عین عینیت غیر آنهاست، در عین تشبیه از همه نقص‌ها و کاستی‌ها منزّه و پاک است.

منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تحقیق و تصحیح ابوالعلاء عفیفی. چاپ دوم. تهران: الزهراء
۲. _____ (بی تا). الفتوحات المکیه، (ج ۴). بیروت: دار صادر.
۳. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد، (ج ۵). قم: افست قم.
۴. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸). الدرۃ الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه. تحقیق و تصحیح نیکولاهیر/ علی موسوی بهبهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۰). نقد النصوص (فی شرح نقش الفصوص). چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تعلیقه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). الصحاح (ج ۶). تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة (ج ۳). مقدمه و تصحیح و تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه فلسفه و حکمت ایران.
۹. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۹). چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. _____ (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایة الاثیریة. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۲. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. غزالی، محمد بن محمود (بی تا). إحياء علوم الدين (ج ۶). تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۴. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۵). منتهی المدارک (ج ۲، ج ۱). تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی. چاپ دوم. قم: کتاب سراى اشراق.
۱۵. _____ (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تحقیق و تصحیح رضا

- مرندی، چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۱۷. قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام. تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و دیگران. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۸. قاضی، عبدالجبار (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسة. بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۹. قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۵). النفحات الالهية. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۲۱. _____ (۱۳۷۱). فکوک. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۲۲. _____ (۱۴۱۶ق). المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی. تصحیح گوردون شوپرت. بیروت: النشرت الاسلامیه.
۲۳. _____ (۱۳۷۲). شرح الاربعین حدیثا. تحقیق و تصحیح حسن کامل بیلماز. قم: بیدار.
۲۴. _____ (۱۳۶۲). رساله النصوص. با تعلیقات آقامیرزا هاشم اشکوی و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و مقدمه نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. _____ (۱۳۸۱). رسائل قیصری. تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸). چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۷. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵-۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد (ج ۲). تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. قم: الموتر العالمی للشیخ المفید.
۲۹. نایبجی، محمدحسین (۱۳۸۸). ترجمه و شرح مصباح الانس فناری (ج ۵). قم: آیت اشراق.
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی