

## اراده از نگاه اهل عرفان

فاطمه طباطبایی<sup>۱</sup>

**چکیده:** مبحث اراده از مقولات مهم و پرجاذبه‌ای است که در برخی از شاخه‌های علوم انسانی مطرح بوده و علما هر یک از منظر خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در عرفان اسلامی نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است تا آنجا که این مبحث تا ساحت ربوبی کشیده می‌شود. در این مقاله ضمن تبیین نظر برخی عرفا درباره اراده به این نکته اشاره می‌شود که چگونه می‌توان این حقیقت به ظاهر متناقض را - که از یکسو توصیف بزرگان معرفت به برخوردار است و متصف شدن به آن و از دیگر سو رمز جاودانگی و بقا بعد از فنا در نفی آن است - در کنار یکدیگر نشان داد و هر دو را صحیح دانست و در نهایت نظریه امام خمینی مطرح می‌گردد مبنی بر اینکه اول بار خالق هستی خواستاری توأم با عطوفت را نثار مخلوق نموده تا انسان دریابد که سیر به سوی کمال هم همراه خداوند است و هم مقدر انسان و این مطلب هرگز منافاتی با اراده انسان مقهور نخواهد داشت.

**کلیدواژه‌ها:** اراده، طلب، مرید، مراد

مقوله «اراده» از مقولات اصلی، مهم و مشترک میان برخی از دانشهاست. در علم کلام، فلسفه، عرفان، اصول فقه و حتی روان‌شناسی جایگاهی خاص دارد و هر یک از علوم به مناسبت موضوع به تعریف، تحلیل، بحث و بررسی آن پرداخته‌اند. این کلمه و مشتقات آن در قرآن کریم بیش از ۱۵۰ مرتبه به کار رفته است. در مبحث اسما و صفات الهی، اراده به عنوان یکی از مهمترین صفات حضرت حق مطرح می‌شود و در نظام «احسن» و «اتقن» هستی، از اراده

۱. مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

کلی و مطلق مبدأ عالم و حاکمیت آن بر جهان سخن می‌رود و بالاخره در فضای معرفت انسانی از رابطه اراده آدمی، با فعل و عمل او و همچنین نوع رابطه آن با قاهریت اراده حضرت حق گفتگو می‌شود. در سیر و سلوک عرفانی نیز «اراده» به صورت «ارادت»، یکی از مهمترین مقامات و منازل عرفانی است که در همین ساحت از «مرید» و چگونگی رابطه و دلبستگی او به «مراد» و وظایف هر یک از این دو نسبت به یکدیگر سخن می‌رود. در این مقاله ابتدا به بیان شیخ‌الرئیس اشاره کرده و سپس به آرای شخصیت‌های بزرگ و برجسته عرفانی یعنی خواجه عبدالله انصاری، محی‌الدین بن عربی، عبدالرزاق کاشانی و امام خمینی درباره ارادت عارفانه اشاره خواهیم کرد و آنگاه به بیان آرای امام در رساله **الطلب و الاراده** می‌پردازیم.

ابوعلی سینا، فیلسوف نامدار قرن پنجم، در نمط نهم اشارات به تبیین «اراده» پرداخته و آن را نخستین درجه سلوک عارفان ذکر می‌کند و معتقد است این درجه ویژه اهل یقین و مؤمنان است که موجب گرایش آنان به سوی ریسمان محکم الهی شده است. در نتیجه باطن آنها به سوی عالم قدس به حرکت درآمده و آنها را به شادی وصل رسانده است و چنین کسی با این ویژگی است که «مرید» خوانده می‌شود [ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۴۵ - ۴۴۶].<sup>۱</sup>

اراده در عرفان عملی به معنای خواستاری است و اگر با مهرورزی و سرسپردگی همراه گردد، از آن به ارادت تعبیر می‌شود و از آنجا که اساس کار در عرفان بر عشق و محبت است، اراده در این مکتب رنگ و معنایی تازه به خود می‌گیرد؛ تا آنجا که به «حمره من نار المحبة» [کاشانی] تعبیر می‌شود و جان تشنه انسان طالب حقیقت را سیراب می‌کند و او را توان می‌بخشد تا مسیر کمال و قوس صعود را با عشق درنوردد. از این رو سالک کوی محبوب، «مرید» خوانده می‌شود.

۱. اول درجات العارفين مايسموه هم الارادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني. او الساكن النفس إلى العقد الايماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى القدس. لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مرید.

## از نگاه خواجه عبدالله انصاری

پیر هرات، که صد منزل برای رسیدن به حقیقت و اوج قلّه هدایت برمی‌شمرد و انسان طالب حقیقت را به پیمودن این منازل صدگانه دعوت می‌کند، ارادت را در منزل جهل و سوم مطرح می‌نماید و معتقد است سالک پس از منزل «عزم»، که به تعبیر امام خمینی جوهرهٔ انسانیت است، وارد منزل «ارادت» می‌شود و بقیهٔ منازل را با عشق و سرسپردگی طی می‌کند. از نظر او ارادت از قوانین و اصول استوار علم عرفان و از پایه‌های محکمی است که سایر اصول بر آن پی‌ریزی می‌شود. خواجه در تعریف آن می‌نویسد: «الارادة من قوانین هذا العلم و جوامع اینتیه و هی الاجابة لدواعی الحقیقة طوعاً» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳]. در این معنا ارادت پاسخ مثبتی است که طالب حقیقت به منادی حقیقت می‌دهد و پذیرفتار آن می‌شود و به زبان قال می‌گوید:

سر ارادت ما و آستان حضرت دوست  
که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست  
سالک منزل جهل و سوم، در رخدادها به فاعل می‌نگرد، به قابله‌ها و قابلیت‌ها نمی‌اندیشد؛ زیرا می‌داند ظروف و قابلیت‌ها رحمت ناب حضرت محبوب را مکدر می‌سازد. پس او کدورت و تیرگی آب را به سرچشمه منتسب نمی‌کند.

خواجه عبدالله درجهٔ اول ارادت را بیرون آمدن از هرگونه عادت برمی‌شمرد. از این رو شناخت عادات مزاحم، بنهای حقیقت‌نما، و بیرون رفتن از آنها اول قدمی است که سالک منزل ارادت باید بییماید. نفی تبعیت از «عادت» و رسوم عرفی، ترک هر عملی که بر مبنای آگاهی و معرفت نیست و بالاخره پرهیز از امور تقلیدی، گامی است که سالک برمی‌دارد تا «ارادت» خود را ثابت نماید.

«طریقت» در آیین عرفا بیرون آمدن از عادات و محکم ساختن پایه‌های اعتقادی است. پس اگر اموری در «شریعت»، مقدس شمرده می‌شود و سالک مبتدی ملزم به رعایت آنهاست، سالک صاحب ارادت باید به بازسازی و محکم کاری آنها بپردازد. پس اگر ندای عارفی شنیده می‌شود که: «از مسجد و از مدرسه بیزار شده است»، می‌خواهد توجه دهد «مسجد» و «مدرسه» که در «شریعت»، مقدس شمرده می‌شده است باید یکباره فرو ریزد و دیگر بار بر مبنای عقل و

خرد و آگاهی انتخاب شود. سرپای وجود چنین عارفی منسب و محراب می‌شود. از این رو بیرون رفتن از عادات و جانشین ساختن علم و آگاهی اولین وظیفه طالب حقیقت است که بدون مهرورزی و سرسپردگی مقدور نخواهد بود و از آنجا که غیرت عشق جز خواسته محبوب خواسته‌ای را به جای نخواهد گذاشت، انسان به ارادت رسیده جز اراده ازل و خواسته محبوب لم یزلی اراده‌ای ندارد.

خواجه توصیه می‌کند: طالب حقیقت باید پس از بیرون آمدن از عادات و رسوم با نیتی درست و صادق با سالکان و رهروان راستین هم منزل شود و با آنان در سیر و سلوک گام بردارد و از هر امر بازدارنده‌ای پرهیز کند: «و تعلق بانفاس السالکین مع صدق القصد و خلع کل شاغلٍ من الاخوان و مشتتٍ من الاوطان» [انصاری ۱۳۶۱: ۱۱۲].

از این رو طالب کوی معرفت و سالک راه حقیقت همواره در مبارزه و جهاد است و زندگی او در پویایی و کوشایی است. او برای برچیدن امور مزاحم و همراه شدن با امور موافق در تکاپوست و این امر او را به مطالعه و بررسی محیط اطراف فرامی‌خواند و به مصاحبت با صلحا و اخیار روی می‌آورد و حتی نگریستن به سیمای عالم را در رسیدن به هدف متعالی‌اش مفید می‌بیند.

به گفته مولوی:

هر که خواهد همنشینی با خدا  
از حضور اولیا گر بگسلی  
یا  
گو نشیند در حضور اولیا  
تو هلاکی، ز آنکه جزء بی کلی

پس جلیس الله گشت آن نیک بخت  
که به پهلوی سعیدی برد رخت  
بدین ترتیب سالک صاحب اراده با حالی خوش از فراز و فرود سفر می‌گذرد و از غیر حق دور می‌شود، در مسیر حرکت سختیها، مشکلات و تلخکامیها را با راحتی و امید وصل تحمل می‌کند: «تقطع بصحبة الحال و ترویج الانس السیر بین القبض و البسط» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳].  
چنین مریدی در عین پایداری، آیین‌داری خود را در میان نمی‌بیند. در عین «سکر» و «مستی»

مراقب احوال و گفتار خود است تا مبادا سرچشمه نوش او به تیرگی و کدورت بدل شود. «ذهولٌ مع صحة الاستقامة و ملازمة الرعاية على تهذيب الادب» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳].

از این روست که اولیای برگزیده خدا گرفتار شطح نمی‌شوند و بدمستی را ویژه مبتدیان و دریادلی را صفت منتهبان می‌دانند. امام خمینی در مصباح‌الهدایه تصریح می‌کند: «و الشطحیات کلها من نقصان السالک و انسلوک و بقاء الاتیة و الاتانیة» [۱۳۷۲: ۸۸].

باری، «اراده» پاسخ مثبتی است که عارف سالک به منادی حقیقت می‌دهد و ثمره این

پاسخ:

الف. بیرون آمدن از هرگونه عادت و عملی که بر مبنای خرد و تعقل بنا نشده باشد.

ب. همراهی و همگامی با رهروان راستین تا از آفات سفر و رهنان طریق در امان بماند.

ج. از غیر حق بریدن و توجه خود را به معبود حقیقی معطوف داشتن، کمال مطلق را مد نظر داشتن، به اعمال و رفتار خود تعالی بخشیدن.

چنین انسانی چون خود را مقهور جلال و جمال حضرت دوست می‌بیند و اراده خود را به اراده حق پیوند می‌زند، اراده خود را تقویت کرده تا آنجا که مظهر اراده حضرت حق گردد و به معنای حقیقی، فانی در «اراد» می‌شود. به تعبیر امام خمینی «اراده» از صفات کمالیه ذات اضافه است و با متعلقاتش معنا می‌شود. اراده انسان اگر به امور سطحی، ناپایدار و زوال‌پذیر تعلق گیرد، صاحب آن در پایین‌ترین مرتبه وجودی است. خواجه عبدالله — در صد میدان — چنین انسانی را دنیایی نام می‌نهد؛ ولی اگر اراده به امور زوال‌ناپذیر و جاودانه متوجه شود، صاحب آن انسانی آخرتی است.

### از نگاه ابن عربی

محمی‌الدین بن عربی، عارف نامدار، درباره تعریف اراده به گفته بزرگان اشاره کرده و معتقد است: اگر چه آنها اراده را گرایش قلب معنا کرده‌اند، اما این تعریف فقط به نوعی از انواع اراده تعلق می‌گیرد و خود به بیان انواع اراده می‌پردازد و یک نوع آن را اراده طبع نام می‌گذارد و

معتقد است لذات نفسانی متعلق چنین اراده‌ای است. قسم دیگر آن را اراده حقی نام می‌گذارد و اخلاص را متعلق چنین اراده‌ای می‌داند. شیخ اکبر به سه نوع اراده قائل شده که عبارتند از:

۱- اراده تمنی یا خواست آرزومندانه؛

۲- اراده طبعی یا طبیعی که به حظوظ نفسانی تعلق می‌گیرد؛

۳- اراده حقی که به اخلاص و پاک شدن از هر شائبه‌ای متعلق است.

«و هی لوعة فی القلب یطلقونها و یُردون بها ارادة التمنی و هی منه و ارادة الطبع و متعلقها

الحظّ النفسی و ارادة الحق و متعلقها الاخلاص» [ابن عربی: ۲].

شیخ در کتاب گرانسنگ فتوحات، نیز به طرح این مبحث پرداخته و می‌نویسد: «الارادة عند القوم لوعة یجدها المرید من اهل هذه الطريقة یحول بینة و بین ما کان علیه ممّا یحجبه عن مقصوده» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰]. سپس در قالب شعر می‌گوید:

اراده، شعله سوزنده‌ای در قلب است که در آغاز سیر و سلوک به جان مرید می‌افتد و با این گرایش به مراد و محبوبی تعلق پیدا می‌کند که از نگاه دیگران مخفی است. بیننده چنین شعله‌ای در سرگشتگی و حیرت فرو می‌رود. و یا آنکه همواره در چنین آتشی می‌سوزد، اما همه چیز را زیبا می‌بیند و نازنین‌بینانه درباره همه اشیاء حکم می‌راند.

لوعة فی القلب محرقة هی بدء الامر لو علما

فلهذا حنّ صاحبها للذی عنه العباد عموا

فاذا یدو لناظرة یعتزیه البهت و الصم

فتراه دائماً ابدأ بلهب النار یصطلم

و بهذا کلمه حکموا [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰]

به گفته حافظ:

منم که شهره شهرم به عشق و وزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

شیخ به تعریف ابویزید بسطامی نیز اشاره می‌کند که گفته است: «أرید أن لا ارید»

می‌خواهم که نخواهم؛ یعنی خواستار آنم که اراده را از خودم سلب کنم. ابن عربی توجه

می‌دهد که قائل به هنگام ادای این سخن، خدای را مخاطب قرار داده و سخن خود را اینگونه تمام می‌کند: «لأنی انا المراد و انت المرید» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰] یعنی اینکه گفته‌ام می‌خواهم که نخواهم، از آن جهت است که من خواسته توام و تو خواستار من، و دلیل این امر آن است که بایزید می‌داند اراده به معدوم تعلق می‌گیرد و «مراد» معدومی خواهد بود که هیچ‌گونه هستی و وجودی ندارد و این لازمه وجود «ممکن الوجود» است. پس وقتی می‌گویند: «انا المراد»، منظور این است که تنها «مرید» است که صاحب وجود است. محیی‌الدین پس از بیان این مطلب می‌گوید: اراده در اندیشه من خواستار معرفت به خداست که از راه گشایشهای شهودی حاصل می‌شود به تعبیر دیگر، شیخ اراده را اندیشه حصول معرفت از راه مکاشفه، ذوقی و یا تعلیم الهی می‌داند.

شیخ اکبر این معنای دریافتی خود را برگرفته از آیه شریفه «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» [بقره: ۲۸۲] می‌داند که تقوی و علم ملازم یکدیگرند.

پس، اراده از منظر ابن عربی بر اساس کشف و شهود ذوقی و یا با عنایت الهی حاصل می‌شود و عقل و استدلال را در این ساحت راهی نیست: «و صاحب الفکر لیس من اهل الارادة الا فی الموضوع الذی یجوز له الفکر فیہ» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۲].

و اما الارادة عندنا فهی قصد خاص فی المعرفة بالله و هی ان تقوم به ارادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا من طریق الدلالة بالبراهین العقلية، فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً و تعلیماً الهیاً فیما لا یمکن ذوقه و هو قوله و اتقوا الله و يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

به هر حال از بیانات شیخ می‌توان چنین نتیجه گرفت:

- ۱- متعلق اراده امری معدوم است.
- ۲- مراد واقعی، معرفت بالله است که از راه شهود حاصل شود.
- ۳- چون به هر مقدار برای سالک این معرفت حاصل شود، به ساحت علم خداوند نخواهد رسید، متعلق علم او همیشه معدوم است:

ثم اعلم في مذهبتنا أنك اذا علمت ان الارادة متعلقها العدم و علمت ان العلم بالله مراد للعبد و علمت انه لا يحصل العلم به على ما يعلم الله به نفسه لاحد من المخلوقين مع كون الارادة لذلك موجودة [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

یعنی سالک خواهان شناخت ساحتی از حق است که به آن دست نیازیده است.

فالارادة للعبد مادام في هذا المقام لازمة لازم حکمتها و هو التعلق بالمعدوم و العلم بالله كما قلنا لا یصبح وجوده فالعبد حکم الارادة فيه اتسم من كونها فیمن یدرک ما یرید [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

ابن عربی تعریف بزرگان عرفان را که اراده را «لوعةً یجدها المرید تحول بینة و بین ما کان علیه مما یحجبه عن مقصوده» دانسته‌اند، مورد نقادی قرار می‌دهد و می‌گوید آنگاه که معرفت به حق از راه کشف و تعلیم الهی تحقق پیدا کند، برای سالک حجابی در رسیدن مقصود نمی‌ماند؛ زیرا مقصود و مراد او خداست و سالک خدا را در هر پدیده‌ای شهود می‌کند. وی معتقد است واجدین این مقام کسانی هستند که خداوند از آنها راضی است و از ویژگیهای آنان ادب‌ورزی است: «و من علامات صاحب هذا المقام معانقة الادب» [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

صاحب کتاب دستورالعلماء نیز در این مطلب که اراده به امر معدوم تعلق می‌گیرد، اشاره کرده و تعریف جالبی دارد که در توضیح سخن محیی‌الدین مفید فایده خواهد بود:

و اعلم ان الارادة فی الحقيقة لا تتعلق دائماً الا بالمعدوم فانها صفة تخصص امرٌ بحصوله و وجوده کمال قال الله تعالی انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون و الارادة عند اهل الحقایق طلب القرب الالهی من المرشد المجاز الذی تنتهی سلسلته الی النبی الکریم (ص) [ج ۱: ۷۵].

در این نگاه اراده همواره به امر معدوم تعلق می‌گیرد و صفتی است که به حصول و وجود امری متصف می‌شود؛ همان‌طور که خدای تعالی فرموده است: هرگاه خداوند تحقق چیزی را اراده کند به او می‌گوید باش و او می‌شود، ولی اراده نزد اهل معرفت درخواست تقرب به خدا از طریق راهنما و رهیافته‌ای است که سلسله ارتباط او به پیامبر اکرم می‌پیوندد.



## از نگاه عبدالرزاق کاشانی

کاشانی «اراده» را از اصول و پایه‌هایی می‌داند که بنای سیر و سلوک و سفر معنوی و انفسی بر آن نهاده می‌شود و آن را پاسخ مشتاقانه‌ای معنا می‌کند که سالک کوی محبوب به منادیان حقیقت می‌دهد. در سر و باطن چنین انسانی «خواطر حقانی» به جلوه درآمده و او را به سوی حقیقت فرا می‌خواند. از این رو بر مبنای فطرت خویش تسلیم و سرسپرده منادیان حقیقت می‌گردد. وی سپس می‌افزاید: تنها کسی می‌تواند فرمان «اجیبوا داعی الله» را گردن نهد که باطن او به نور کشف و صفا آراسته باشد. در پی چنین تصفیه‌ای است که به درآمدن از تعینات و راه یافتن به مقام فنا دست خواهد داد؛ زیرا «فان نور التجلی مغناطیس ظلم رسوم العبد» [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۸]. از خصوصیات و ویژگیهای نور تجلی این است که تاریکی و ظلمت تعینات انسان خاکی را می‌زداید. با بیان مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که «اراده» از نگاه کاشانی از نشانه‌های آغازین بیداری و نیز خواستاری و سرسپردگی است؛ به همین دلیل با فطرت عاشقانه آدمی نسبت و مناسبت پیدا می‌کند. از این روی در کتاب دیگری، اراده را سوزش آتش محبت معنا می‌کند که بر قلب سالک اثر می‌گذارد و او را پاسخگوی ندای محبوب می‌سازد: «الارادة حُمرَة من نار المحبة فی القلب المقتضيه لاجابة دواعی الحقیقة» [کاشانی در حاشیه شرح ۱۳۷۲: ۸۷] و بر همین اساس در تعریف «مرید» می‌نویسد:

«مرید کسی است که از اراده خود به در آمده و بر حسب فطرت پاک و سرشت عاشقانه خود عمل می‌کند» [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۷]. وی در تبیین وجه استشهاد پیر هرات به آیه شریفه «قل کلّ يعمل علی شاکلته» می‌افزاید، صافترین و نابترین انسانها کسانی‌اند که می‌توانند بر اساس فطرت اولیه و سرشت آلوده نشده خود عمل کنند: «فالمرید يعمل علی ما غرز فیه و جبّل علیه فهو من اصفی الناس فطرة» [کاشانی ۱۳۷۲: ۲۱۷].

کاشانی به دنبال شرح مطالب خواجه به بیان اقسام اراده می‌پردازد و درجه اول آن را روی گرداندن از تعینات و عادات نفسانی برمی‌شمرد و متذکر می‌شود که طالب منزل «اراده» می‌باید از اصطلاح‌خوانی و پرداختن به آنها اعراض کند و به احکام علوم بپردازد و با رهروان و به

مقصد رسیدگان دمخور و همشین شود؛ که از برکت چنین همشینی است که از زمره عابدان پیشی می‌گیرد و تنها به امور شرعی و ظواهر آنها بسنده نمی‌کند، بلکه از باطن رهیافتگان و صالحان مدد می‌گیرد و نیت خود را خالص می‌گرداند. از هر امر بازدارنده تفرقه‌افکنی دوری می‌جوید؛ زیرا صلحا و راهبان حقیقت، رهیافتگان به مقام تجرد و تنزهند که از تمام دلبستگی و دلمشغولیا عبور کرده، به موانع و آفات راه به خوبی واقفند. از این رو دوستی و همشینی با ایشان به انسان طالب و رهرو کمک می‌کند تا او نیز از هر چه که او را از حقیقت دور کرده و به خود مشغول می‌دارد، حتی از پرداختن به علوم شرعی و عبادات عاداتی، دوری جوید تا در درجه اول ارادت قرار گیرد. هنگامی صعود از این درجه برای او امکان پذیر می‌شود که به تدریج از درون از غیر محبوب ببرد. قلب او در چنین شرایطی منزلگاه «احوال» و تجلیات حق می‌شود و از آنجا که «حال» واردی است غیبی که گهگاه بر قلب سالک فرود می‌آید، او نیز به تدریج از برکت این حالات از غیر حق می‌برد و از هرگونه تقلیدی رها می‌شود و کورکورانه و با چشمان بسته به اطاعت و عبادات نمی‌پردازد، بلکه قلب او از نور معرفت برخوردار می‌شود، از مقام «ایمان» فراتر رفته به مقام «احسان» و «عیان» می‌رسد. اگر در مقام احسان گهگاه رؤیت حقیقت دست می‌دهد، اما در عیان همیشه بیننده حقیقت خواهد شد. نتیجه چنین رهیافتی مانوس شدن با محبوب است و محرک او در افعال و اعمال «قلب» او خواهد بود. در نتیجه از هر امر تفرقه‌افکنی که نشاط و انس او را مخدوش سازد، دوری می‌کند. از ویژگیهای چنین رهیافته‌ای آن است که میان «خوف» و «رجا» در گردش است — زیرا حال او حسال متوسطین است — و در درجه سوم و هنگامی که به مقام منتهی راه می‌یابد، بر اثر غلبه شهود از خودبی‌خود می‌شود، مستی و سکر او را فرامی‌گیرد؛ اما این مستی و فنا با حالت استقامت و حریم‌شناسی همراه خواهد بود. از منظر کاشانی چنین انسانی در عین مستی، هوشیارانه مراقب اعمال و رفتار خود است و واجبات را در جای خود به نحو احسن انجام خواهد داد و از مکروهات و منهیات پرهیز دارد و در ادای حقوق خداوند، پیر و مرشد و ممنوعان خود سخت کوشاست تا میدا سرچشمه نوش او مکنز شود [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۸].

کاشانی در بیان علت استشهاد خواجه به آیه شریفه «قل کلّٰ یعمل علیٰ شاکلته» در منزل اراده داده است. وی معتقد است که اراده با عشق و محبت، گرایش و فطرت، و بالاخره با شاکله و سرشت آدمی مرتبط است و از آنجا که عشق و اراده و... ذاتی بشر بوده و انسان طبیعتاً مقهور آن است، بر انسان سالک و عاشق لازم است که سمت و سوی این عشق و اراده را به سوی کمال و تعالی متوجه نماید. به چنین جهت‌گیری و هدفمندی که سالک حرکت خود را به سوی خدا پی می‌گیرد [کاشانی ۱۳۷۲: ۶۲۴]، اراده گفته می‌شود و همچنان که اکثر بزرگان ما گفته‌اند، این جهت‌گیری باید به هدایت رهیافته‌ای کامل عیار که از راه و رسم منزلها خیر دارد، انجام پذیرد.

طی این مرحله بی‌همری خضر مکن      ظلمات است بترس از خطر گمراهی  
اینجاست که «مرید» به تبعیت از «مراد» این سیر تکاملی را تا ساحت فنای فی‌الله و بقاء بالله ادامه می‌دهد.

### از نگاه امام خمینی

امام خمینی «اراده» را از صفات کمالیه مطلق وجود می‌داند [۱۳۷۸: ۶۱۳]<sup>۱</sup> و در تبیین این مطلب به تقسیم‌بندی سه‌گانه صفات الهی از منظر حکمای اسلامی اشاره می‌کنند که آنان صفات را یا حقیقیه، آن هم به دو گونه حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه و یا اضافه محضه و یا سلبيه محضه برشمرده‌اند [۱۳۷۸: ۶۱۳] و «اراده» را جزء اوصاف حقیقیه ذات اضافه دانسته و آن را برخلاف دو نوع دیگر (اضافه محضه، سلبيه محضه) عین ذات حضرت حق می‌دانند [۱۳۷۸: ۶۱۳]. «اراده، قدرت و مشیت عین ذات مقدس اوست و فاعلیت بالذات در آن ذات مقدس عین فاعلیت بالاراده و القدره است» [۱۳۷۸: ۶۰۲].

و نیز می‌گوید: حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده و قدرت و سایر شئون حیاتی است و بر این باورند که هرکس بتواند حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی

۱. «اراده از صفات کمالیه وجود و موجود بما أنه موجود است.»

دریابد قطعاً تصدیق خواهد کرد که حیات و جمیع شئون حیات از قبیل علم، اراده، تکلم و... در همه موجودات ساری و قابل شهود و مشاهده است. نکته جالب اینکه چنین انسانی قادر خواهد شد که تسبیح موجودات را نیز شهود کند و دریابد که «تسبیح» با اراده و علم و تکلم ملازمت دارد و هر پدیده‌ای که رنگ وجود به خود گیرد از مواهب وجود حتی علم و اراده و نطق نیز برخوردار می‌شود [ابن عربی، فص هود] با این نگاه و باور است که گفته بزرگانی که اراده حق تعالی را عبارت از علم به صلاح و نظام اتم دانسته‌اند خلاف تحقیق دانسته می‌شود [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲] زیرا لازمه چنین تفکر و اندیشه‌ای این خواهد بود که حق تعالی که مبدأ وجود است از اراده و اختیار بی‌بهره باشد [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲].

از مطالب فوق دریافته می‌شود که اراده، از مقولات مشکک است که از اعلی مرتبه هستی تا ادنی مرتبه از آن حقیقت برخوردارند [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲] و قویترین نوع آن اراده‌ای است که به کمال و جمال مطلق تعلق گیرد و حضرت حق خود در اعلی مرتبه، «مرید» و «مراد» خواهد بود. در ادامه می‌نویسند در عالم برزخ و قیامت نیز صور معانی دارای حیات و اراده هستند و آتش جهنم نیز از روی شعور و اراده انسان را می‌سوزاند [خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۵]. در نظام آفرینش نیز این مطلب قابل بررسی است که در سلسله موجودات، هر چه شیء رو به تکامل می‌رود، حقیقت «اراده» در وجود او ظهور و بروز بیشتری پیدا می‌کند تا آنجا که در انسان که اشرف مخلوقات است و انسان کامل که خلیفه خداوند است به ظهور تام و تمام می‌رسد. در اینجا است که از برکت چنین حقیقتی، نظام آفرینش به تسخیر او درآمده و در برابرش خاشع و خاضع خواهند شد. جالب توجه اینکه اگر در یک مرحله انسان می‌باید در تقویت عزم و اراده خود کوشش کند و از هر امری که به تقویت اراده او می‌انجامد، دریغ نرزد و نیز از آفات اراده پرهیز داشته و در مراحل عالی‌تر از اراده خود نیز صرف‌نظر کند، قلب خود را مجلای اسمای الهی از جمله «اراده» گرداند در این صورت است که از برکت چنین اثبات و نفی مظهر اراده و مشیت حضرت حق خواهد شد و به موجب «او ما تشاؤون الا ان یشاء الله» قدرت

۱. اگرچه از عقول مجرد و ساکنین جبروت اعلی گرفته تا هیولای اولی و تمام ذرات کائنات مسخر تحت اراده فاضله حقند و به هیچ‌وجه در هیچ کاری استقلال ندارند [خمینی ۱۳۷۸: ۵۵۰].

خلاقیت و آفرینندگی می‌یابد مزده حضرت دوست را دریافت می‌کند که قادر خواهد بود هر چه بخواهد و اراده کند بیافریند [خمینی ۱۳۷۸: ۱۲۵ ح ۲ پاورقی ۱۹]. با این اعتقاد است که امام خمینی عالم و نظامی را برای خواننده به تصویر می‌کشند که بر اساس نفوذ اراده انسانی بنا شده است [۱۳۷۸: ۴۸۵].

و به همین دلیل اراده را یکی از مراتب بهشت و جایگاه رفیع انسانهای با اراده خوانده‌اند [خمینی ۱۳۷۸: ۱۲۵، ۴۸۵]. در چنین موضع و مرتبتی است که «تفویض» نه تنها مخالف براهین متقن نیست زیرا چنین انسانی ولی کامل و دارای نفس قوی‌ای است که قادر بر اعدام و ایجاد، اماتة و احیا خواهد بود و «تفویض» قدرت بر چنین انسانی این نتیجه را می‌دهد که او نیز همه قدرت و اراده و هستی خود را ظلّ ارادة حق تعالی بدانند و اراده نکند مگر آنچه را که او بخواهد حرکتی انجام ندهد — چه در خلق و ایجاد و چه در تشریح و تربیت — جز آنچه مطابق نظام اصلح و احسن باشد [خمینی ۱۳۷۸: ۵۵۱] و شاید بتوان یکی از اسرار آیه شریفه «أَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» را بیان این حقیقت عرفانی دانست که گویی خدا در تفویض هم با بنده راستین خود مبادله محبت می‌کند در چنین بساوری است که راز و رمز خلقت و عبادت دریافته می‌شود که همه و همه برای رسیدن انسان به جایگاه اصلی و حقیقی خویش که همانا «نفوذ اراده فاعله نفس» [خمینی ۱۳۷۸: ۳۲۵] و محابّه و تبادل محبت میان خالق و مخلوق است، تحقق یابد.

چنان‌که می‌دانیم، امام خمینی در رساله ارزشمند *طلب و اراده*، به شرح و توضیح اراده از منظر کلام و فلسفه و علم اصول پرداخته‌اند که اگرچه موضوع این مقاله پرداختن به بُعد عرفانی اراده و بررسی مقوله ارادت در حوزه عرفان عملی است، اما چگونه می‌توان به بحث «اراده» پرداخت و از رساله عارفی که حکیمان و حکیمی که عارفانه به طرح این مبحث مهم پرداخته، یاد نکرد. امام در این رساله<sup>۱</sup> نخست به ذکر و نقد و تحلیل آرای اهل کلام و فلسفه در مورد «اراده» پرداخته‌اند و در پایان، نظر نهایی و محققانه خود و خواص اهل معرفت را رقم

۱. لازم به ذکر است محتوای این رساله در خلال درس اصول فقه ایراد شده که به طور جداگانه به چاپ رسیده است.

زده‌اند. ایشان در دیباچه این اثر مبنای اختلاف علما را در این مقوله چنین بیان می‌کنند که ریشه این اختلاف به مبحث مهم «کلام نفسی» و «کلام لفظی»<sup>۱</sup> بازمی‌گردد و هر کدام از فرقه‌های کلامی اعم از امامیه، معتزله و اشاعره را نظرهای گوناگونی است که البته خالی از اشکال و افراط و تفریط نیست [خمنی ۱۳۷۹: ۱۲]. بدین ترتیب اشاعره که صفات خدا را قدیم و زاید بر ذات او دانسته‌اند به افراط کشیده شده و معتقد به قیام حلولی صفات حضرت حق بر ذات او شده و آن را در ازل ثابت می‌دانند، معتزله نیز به تفریط افتاده و قائل به نفی صفات از ذات حضرت حق گردیده‌اند [خمنی ۱۳۷۹: ۱۲] که هر دو نظر نادرست است.

پس از رد دو نظر فوق، گفتار محقق خراسانی (آخوند ملاکاسظم) را مورد نقادی قرار می‌دهند و نمی‌پذیرند که در اوامر امتحانی دو نحوه اراده (حقیقی و انشایی)<sup>۲</sup> وجود داشته باشد و معتقدند از اراده انشایی معنای دقیق و قابل‌پذیرشی متصور نیست و عقل سلیم نمی‌تواند برای حقایق عالم و واقعتهای موجود در خارج، وجود انشایی و اعتباری قائل شود [خمنی ۱۳۷۹: ۲۷]. سپس به بیان نظر مختار خود که اتحاد صفات با ذات الهی است، چنین استدلال می‌کنند که: بهترین و درست‌ترین نظر، حد وسط میان این دو نظریه است و آن این است که برای ذات حق صفاتی اثبات شود که آن صفات با ذات متحد و یگانه باشد؛ زیرا صرف الوجود

۱. اشاعره بر این باورند که کلام حق تعالی مانند کلام انسانی از جنس صدا و حروف نیست، بلکه عبارت است از معنایی که آن به ذات حضرت حق قائم است و آن «کلام نفسی» است. «کلام لفظی» که مرکب از حروف است و به نام قرآن یا دیگر کتب آسمانی در اختیار بشر قرار گرفته، دلالت بر همان «کلام نفسی» دارد.
۲. یکی از دلایلی که اشاعره را بر آن داشته تا بپذیرند که درباره خداوند «طلب» غیر از «اراده» است، آن است که در صورت تخلف انسانها از اوامر و تکلیف الهی یا باید بپذیریم که این تکلیف صوری و ظاهری بوده یا آنکه بگوییم «مراد» خداوند تحقق نیافته که هر دو نظر باطل است؛ زیرا اراده حضرت حق علت وجود اشیاست و محال است که علت از معلول سربلندی کند. صاحب کفایه در رد این محذور به دو نوع اراده قائل شده است: الف. اراده تکوینی؛ ب. اراده تشریحی. در مورد اراده تکوینی می‌نویسد: در حضرت حق (بر خلاف ممکنات) علم و اراده با هم متحد است. اراده آفرینش با علم به نظام آفرینش قرین است (علم به نظام هستی مقارن است با خلقت جهان)، اما در اراده تشریحی علم به مصلحت سرمنشاء تکلیف است نه اراده تکوینی. از این رو آنچه عقلاً محال است تخلف و سربلندی «مراد» از اراده تکوینی است نه اراده تشریحی.

صرف الوجود و وجود بحث و بسیط، واجد هر گونه کمال و جمال است. افزون بر این هر کمال و جمالی به حقیقت وجود بازگشت دارد: <sup>۱</sup> «و القول الفحل الوسط هو اثبات الصفات المتحدة مع الذات لأنَّ صرف الوجود. صرف کل کمال و جمال، لانشدُّ عنه حیثیة کمالیه، بل يرجع کل کمال و جمال الی حقیقة الوجود بحسب الخارج و الأیلتزم الاصلان و الاصول، و التركيب فی ذاته و الخلف فی صرافة الوجود...» [خمینی ۱۳۷۹: ۱۳] و اگر چنین نباشد و صرف الوجود فاسد کمالی از کمالات باشد، مستلزم اشکالاتی است که بطلان هر کدام در جای خود واضح است. امام پس از طرح مبنای اختلاف در صفات حق، و بازگشت اراده به «کلام الهی» و به شرح آرای متکلمان در معنای «کلام» و توصیف خداوند به متکلم می‌پردازند و نظر معتزله درباره متکلم بودن خدا را که به معنای «ایجاد کلام» است نمسی‌پذیرند [۱۴: ۱۳۷۹] و معتقدند لازمه چنین پذیرشی تجدد در صفات و ذات حضرت حق است زیرا کلام حادث و تجددپذیر است و از این رو نمی‌تواند بدون واسطه ایجاد شود. همچنین نظر اشاعره را که تحت عنوان «کلام نفسی» و کلام لفظی بیان می‌شود، نادرست می‌دانند و با ذکر نظریه برخی از امامیه که تکلم را به نحو قیام صدورری بر خدا قائم می‌دانند، به بیان قول چهارم که نظریه صدرالدین شیرازی و درعین حال نظر مختار خودشان است، می‌پردازند. پس از آن درباره عینیت «علم» و «اراده» سخن می‌گویند و توهمات و اشکالات بر این نظر را پاسخ می‌دهند و در دنباله همین بحث می‌نویسند: «و لنا مسلک آخر فی دفعه» [۱۷: ۱۳۷۹]، و نتیجه می‌گیرند که اراده از صفات ذاتی حضرت حق است «فَتَحْصَلَ مِمَّا ذُكِرَ أَنَّ الْإِرَادَةَ فِيهِ تَعَالَى مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ» [۱۸: ۱۳۷۹]. سپس در پاسخ متکلمین که خود را مدافع متون مقدس دینی می‌دانند و معتقدند که طبق ظواهر روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در دست است، نمی‌توان اراده را صفت ذات دانست. از این رو به تغایر علم و اراده قائل شده و آن را صفت فعل خداوند می‌دانند؛ چرا که انسان می‌تواند در مورد خداوند بگوید «لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ وَ لَمْ يَرْزُقِ اللَّهُ، لَمْ يُرِدِ اللَّهُ». ولی هرگز نمی‌تواند

۱. در ذیل فقره «اللهم انی اسئلك من بهائک بابها» می‌نویسند: «فکل خیر و بهاء و حسن و سناء فهو من برکات الوجود و اظلاله...» [خمینی شرح دهای سحر].

بگوید «لم يعلم الله». افزون بر این اگر اراده را صفت حضرت حق بدانیم با دو اشکال مواجه خواهیم شد؛ یا باید حدوث را درباره ذات باری بپذیریم — زیرا اراده حسادت است و اگر با ذات عینیت داشته باشد ناگزیر ذات نیز حادث می‌شود — و یا می‌باید به قدیم دانستن عالم تسلیم شویم — زیرا انفکاک مراد از اراده محال عقلی است — از این رو برای رهایی از این دو اشکال باید اراده را صفت فعل حضرت حق دانست.

پاسخ امام به این قول چنین است: متکلمین معنای روایاتی را که دلالت بر صفت فعل بودن اراده دارد، دریافته‌اند؛ زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت که ذات حضرت باری فاقد اراده باشد و صدور فعل از ذات متعالی خالی از اراده صورت گیرد.

در مباحث بعدی این کتاب با بیان مطالب گوناگون، نهایت بحث به اراده انسان و مهمترین مسأله این باب که همان «جبر و اختیار» است، می‌انجامد و پس از طرح معنای دقیقی «غرض از آفرینش»، که خود یکی از مهمات مباحث فلسفی - عرفانی است، می‌نویسند: «ان المسألة بما هي مُعْتَوِّتَةٌ فِي مَسْتَوْرَاتِ أَهْلِ الْكَلَامِ فَرَعَ مِنْ فُرُوعِ أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَنَطَاقِ الْبَحْثِ الْعَقْلِيِّ أَوْسَعُ مِنْهُ بَلْ مِنْ بَيْنِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ كَمَا سَيَتَضَحَّى» [خمينی ۱۳۷۹: ۲۹].

و بالاخره به طرح آرای جبریون (مجبره) و مفوضه می‌پردازند و پس از تقریر و تحریر دقیق به این نتیجه می‌رسند که نسبت دادن تفویض به موجودی ممکن، محال و غیر معقول است و هیچ فرقی در این زمینه میان موجود مجرد و مادی و فاعل مختار و غیرمختار وجود ندارد و گفته خداوند را دلیل می‌آورند که فرمود: «أَنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا» [حج: ۷۳]. «فالتفويض به معنى جعل ممكن مستقلاً في الفاعلية مستحيلٌ و مستلزمٌ للانقلاب المستحيل» [خمينی ۱۳۷۹: ۳۲].

برای ابطال نظریه جبریون (مجبره) نیز مقدماتی را لازم می‌شمرند، از جمله طرح بساطت وجود و مشکک بودن آن — آن هم به نحو عام نه به نحو خاص — و تعلق ذاتی هر مرتبه به دو

۱. تفویض بدان معنا که ممکن در فاعلیتش مستقل باشد، هم محال است هم مستلزم انقلابی است که آن هم محال است.



مرتبه مافوق و مادون خود و همچنین بازگشت همه صفات و شئون ذاتی به وجود صرف بسط، بالاخره اینکه از لوازم بساطت ذات و صفات آن است که آنچه از او صادر می‌گردد از تمام حقیقت و تمام هویت و صرف حقیقت او صادر گردد. بدین ترتیب آنچه از خداوند صادر می‌گردد، از جمله اراده، از ذات حضرتش صادر گردیده است. و منها: اَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا كَانَ بَسِطًا فِي غَايَةِ الْبَسَاطَةِ، وَ جَمِيعُ صِفَاتِهِ وَ شُؤْنِهِ الذَّاتِيَّةِ يَرْجِعُ إِلَى الْوُجُودِ الصَّرْفِ الْبَسِيطِ....» [خمینی ۱۳۷۹: ۳۳].

امام پس از طرح مباحث فوق به مذهب حق که همان «امر بین الامرین» است، می‌پردازند و می‌نویسند:

تفویض، بدان معنی که مخلوق ممکن در فاعلیت و خلاقیت مستقل باشد و جبر به این معنا که هرگونه تأثیر و ایجاد از غیر خدا سلب گردد و خالقیت و اوامر خداوند بدون واسطه ساری و جاری باشد، محال است. بلکه گفتار صحیح آن است که تأثیر و قدرت خلاقیت را از موجود ممکن به طور استقلالی سلب کنیم، نه به طور کلی؛ زیرا بر این حقیقت اذعان داریم که در تمام جهان هستی فاعل مستقل خداوند است<sup>۱</sup> و سایر موجودات همان‌گونه که در اصل وجود خود عین ربط و فقر محضند، در سایر صفات و افعال خود نیز مستقل نیستند [خمینی ۱۳۷۹: ۳۶] و نظام هستی از آن جهت که عین ربط است، مظهر ظهور قدرت، اراده، علم و فعل حضرت حق است و این همان حقیقت امر بین الامرین است. «فالعالم بما أَنَّهُ رَبُّهُ صَرَفٌ وَ تَعَلُّقٌ مُحَضُّ ظَهْوَرُ قُدْرَةِ اللَّهِ وَ ارَادَتِهِ وَ عِلْمِهِ وَ فَعْلِهِ وَ هَذَا عَيْنُ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ وَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». و از آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» [انفال: ۱۷] «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» [دحر: ۳۰] نتیجه می‌گیرند که خداوند در آیه نخست در عین اینکه سنگ انداختن و سنگ انداز را اثبات می‌کند، اما به نفی هر دو نیز می‌پردازد و در آیه دوم نیز به صراحت اثبات

۱. فیصری در مقدمه شرح قصوص می‌نویسد: «فی الوجود و انه هو الحق»، بدین ترتیب در نگاه عارف، وجود یک فرد دارد و آن هم خداوند است.

مشیت خود می‌کند و مشیت و خواست و اراده مخلوق را ظهور مشیت و اراده خود می‌داند [خمينی ۱۳۷۹: ۳۶].

بدین ترتیب، هرگز در نظام آفرینش دو موجود تأثیرگذار وجود ندارد: «الأمؤثر فی الوجود الا الله»، در عین اینکه هیچ پدیده‌ای نیز فاقد تأثیر نیست: «أنه عدوٌ مُضِلٌ مبین» یا «و اضلُّ فرعون قومَه». تمام سخن در استقلالی و تبعی دانستن تأثیر و فاعلیت است.

بنابراین امام خمینی به استناد گفتار امام علی بن موسی الرضا (ع) هم قائلین به «جبر» را کافر می‌دانند و هم «مفوضه» را «مشرك» می‌خوانند: «التفویضی أخرج الممكن عن حده الی حدود الواجب بالذات فهو مشرك و الجبری حطّ الواجب تعالی عن علوِّ مقامه الی حدود بقعة الامکان فهو کافر» [۱۳۷۹: ۳۷].

و بالاخره به نکته ظریفی از پاسخ جناب خضر در جواب حضرت موسی اشاره می‌کنند، که این معلم توانمند معنوی برای متعلم نبوی از سه واژه «اردت، اردنا، اراد ربک» استفاده کرده<sup>۱</sup> تا بیاموزد که اگرچه گاهی مسئله‌ای اله اراده مختلف است، اما در حقیقت اراده حق تعالی نافذ است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### نتیجه

۱. مبحث «اراده» از مقولات مهم و پرجاذبه‌ای است که در برخی از شاخه‌های علوم انسانی مطرح بوده و علمای هر یک از منظر خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در عرفان اسلامی نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است، اگرچه به ظاهر حقیقت پارادوکسیکال یا متناقض‌نمایی به

۱. اراده‌ای که با اختیار ملازم است و آن حقیقت اراده است. از این رو اگر بپذیریم که اراده صفت ذات حضرت حق نیست، باید بپذیریم که حضرت باری افعال خود را مانند فواعل طبیعی، بدون اختیار انجام خواهد داد، که البته حضرت حق اجل از آن است که صفتی از صفات کمالیه را فاقد باشد. از همه مهمتر اینکه امام اراده را از صفات کمال موجود بما آنه موجود می‌دانند؛ زیرا صفات کمالی گاه به بعضی مراتب وجود تعلق می‌گیرد که صفت جسم است و گاه به نفس وجود متعلق است و اراده از جمله صفاتی است که تعلق به خود وجود دارد و تعالی الله جل جلاله که فاقد این صفت باشد.

چشم می‌خورد؛ زیرا از یکسو بزرگان عرفان و به مقصد رسیدگان آن را منزلی از منازل سیر و سلوک و شرطی از شروط مهم برشمرده و به رهروان طریق حقیقت متصف شدن به آن را توصیه می‌کنند، از دیگر سو راز و رمز جاودانگی و بقا و حیات انسان را در نفی آن می‌دانند. این حقیقتی است که می‌توان ادعا کرد از هنرنامه‌یهای عرفان است که موجب می‌شود ساحت آن، آن‌چنان گسترده شود تا حقایق متضاد و متناقض را در خود جای دهد.

۲. اراده در ساحت ربوبی را می‌توان با ارادت عارفانه پیوند داد؛ بدین معنا که اراده یعنی خواسته توأم با مهر و عطوفت ربوبی، مجال تقرب و رسیدن به ساحت قدس محبوب مطلق را به انسان ارزانی می‌دارد و شاید بتوان این حقیقت را سر بیان حضرت امام در رساله الطلب و الاراده دانست مبنی بر اینکه اول بار خالق هستی، طریق مهرورزی و خواستاری توأم با عطوفت را نثار مخلوق کرد تا انسان دریابد که سیر به سوی او و بار یافتن در حریم قرب او هم «مراد» خداوند است و هم مقدر انسان و این سفر جز به طریق عشق و محبت ممکن نیست. پس حاصل آنکه تفسیر اراده حضرت حق، تبیین سفر عاشقانه یا سلوک عارفانه انسان است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. نگارش دکتر حسن ملکشاهی. انتشارات سروش.
- ابن عربی، محیی الدین. رساله اصطلاحات عرفانی. چاپ بیروت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۸). الفتوحات المکیه. دار احیاء التراث العربی. چاپ اول. ع.ج. بیروت.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). شرح منازل السائرین. انتشارات مولی.
- خمینی، روح الله. شرح دعای سحر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). شرح چهل حدیث. انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ ۱۷.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). الطلب و الاراده. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- دستور العلماء.
- قیسری، داوود. شرح فصوص.
- کاشانی، عبدالرزاق. اصطلاحات در حاشیه منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری. انتشارات مولی.

