

کاوشی در حقیقت اراده انسان

محسن عمیق *

چکیده

کاوش فکری پیرامون اراده و اختیار آدمیان در دو جنبه نظری و عملی زندگی بشر، به دلیل مناسبت تامی که با اعتقادات دینی و حیات عملی او دارد، همواره امری مهم و سرنوشت‌ساز بوده است. با توجه به اینکه اراده به‌عنوان مبدأ فعل دارای اهمیت می‌باشد، شناخت معنا و نیز عواملی که در شکل‌گیری آن مؤثر است، ضرورت دارد. با وجود اینکه بیشتر صاحب‌نظران و اندیشمندان در مورد بدیهی بودن اراده انسان اتفاق نظر دارند، در مورد ماهیت و کیفیت تحقق آن، آرا و نظرات متفاوتی ارائه شده است. با تأمل در تعاریفها و تفسیرهای ارائه‌شده، گرچه هریک به‌وجهی درست به‌نظر می‌رسند، اما هیچ‌یک حقیقت اراده و ماهیت آن را به‌صورت تام بیان نکرده‌اند.

مقاله پیش رو با اثبات اراده انسان و بیان حقیقت وجودی آن، به بررسی رابطه اراده با اختیار انسان پرداخته و تفاوت اراده انسان با اراده الهی را نیز مورد کاوش قرار داده و اثبات می‌کند بین اراده انسان با اراده خداوند تفاوت وجود دارد؛ زیرا انسان‌ها در اراده خود دارای هدف و انگیزه بیرونی هستند. به‌علاوه، اراده در انسان مسبوق به مبادی سه‌گانه تصور، تصدیق به منفعت و مصلحت در فعل و شوق می‌باشد؛ درحالی که باری تعالی منزّه از این امور بوده و انگیزه و هدفی غیر از ذات خود در افعالش ندارد.

واژگان کلیدی: اراده، اختیار، کیف نفسانی، افعال جوارحی، افعال جوانحی.

لغت‌شناسی «اراده»

Archive of SID

اراده واژه‌ای عربی است که از لفظ «رود» گرفته شده است (جوهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۸). برخی اربابان لغت اراده را به طلب و اختیار معنا کرده‌اند (ر.ک به: الفراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۱۰، ص ۷۲۶) و برخی اراده را با مشیت مرادف دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۸). دهخدا نیز معادل اراده در زبان فارسی را خواستن، خواسته، میل و قصد کردن دانسته است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۶۰۵).

نتیجه‌ای که از بررسی کتب لغت به دست می‌آید، آن است که بیشتر لغت‌شناسان اراده را طلب، اختیار و مشیت معنا کرده‌اند. اما اگرچه اراده و مشیت و اختیار کردن از نظر معنا به هم نزدیک هستند، چنان که خواهد آمد، تفاوت‌هایی با هم دارند.

با توجه به اینکه اراده به‌عنوان مبدأ فعل دارای اهمیت می‌باشد، شناخت معنا و نیز عواملی که در شکل‌گیری آن مؤثر است، ضروری به نظر می‌رسد. در واقع با توجه به اینکه چه معنایی از اراده در نظر گرفته شود، نگرش انسان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی شکل خاصی می‌یابد. اما با وجود اینکه بیشتر صاحب‌نظران و اندیشمندان در مورد بدیهی بودن اراده انسان اتفاق نظر دارند، در مورد ماهیت و کیفیت تحقق آن، آرا و نظرات متفاوتی ارائه شده است.

وجودشناسی اراده انسان

در این باره که انسان موجودی دارای اراده است، بیشتر متکلمان و فلاسفه متفق‌القول وجود اراده در انسان را امری فطری و بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند و قائل‌اند این امر یکی از یقینی‌ترین اموری است که مورد شناسایی انسان واقع می‌شود؛ زیرا هرکس آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر می‌یابد؛ چنان‌که از سایر حالات روانی خودش نیز با چنین علمی آگاه می‌شود، و نمی‌تواند در مورد آن اندک تردید به خود راه دهد. بدین ترتیب هر انسانی بالوجدان درمی‌یابد که در درون او گاه کشش به سوی برخی امور وجود دارد و او را به انجام کاری سوق می‌دهد و موجب تحقق آن فعل در خارج می‌شود؛ چنان‌که گاه نمی‌خواهد فعلی را انجام دهد و آن را انجام نمی‌دهد. به‌عنوان مثال، هرکس با اندک توجهی در درون خود می‌یابد که می‌تواند سخن بگوید یا نگوید، دستش را تکان دهد یا ندهد، غذایی تناول کند یا نکند. این حالتی که در او پدید می‌آید، مقدمه قریب به فعل اوست که اراده نامیده می‌شود.

Archive of SID

شیخ طوسی نیز اعتقاد به وجود اراده در انسان را امری وجدانی و قطری می‌داند و در این باره

می‌نویسد:

«هرگاه انگیزه‌ای ما را به انجام دادن یک کار از چند کار وادار کند و همه آن کارها در رساندن ما به مقصد مساوی باشند، مانند برداشتن یک سکه از چند سکه که از هر جهت مساوی است، هنگامی که یکی از آنها را انجام می‌دهیم، خود را دارای صفتی می‌یابیم که پیش از انجام دادن آن کار چنین حالتی را نداشتیم. پس هرکس که داشتن این صفت را انکار می‌کند، سخن گفتن با او در این باب روا نیست؛ زیرا این قضیه انکار شدنی نیست» (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴).

از دیدگاه متکلمان معتزلی نیز مرید بودن انسان امری ضروری است و هرکس با مراجعه به نفس خودش این حقیقت را در درون خویش می‌یابد و به آن اذعان دارد و تفاوت این صفت وجودی را با دیگر صفاتش احساس می‌کند. عبدالجبار معتزلی که از متکلمان برجسته معتزلی مذهب است، در مورد اثبات اراده انسان می‌گوید:

«واعلم أنّ الطريقة إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنّما هو الضرورة؛ بدان که روش شناخت اراده در ما،

بدهت آن است» (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۲).

صدرالمتألهین شیرازی در مورد بدهی بودن اراده در انسان می‌نویسد:

«الارادة و الكراهة... فینا... من الأمور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة و الألم بحيث سهل معرفة

جزئیاتها، لكون العلم بها نفس حقیقتها الحاضرة عند كل مرید و مکره» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۸۵).

از نظر ایشان اراده و کراهت در انسان جزو بدهی‌هاست و وجدانیات اوست؛ مانند احساس درد و لذت که شناخت و درک جزئیات آن امری آسان است؛ زیرا علم به این امور به عین حقیقت‌شان باز می‌گردد که حقیقت آن در نفس هر مرید و مکرهی حضور دارد.

با بررسی متون فلسفی و کلامی درمی‌یابیم که به اعتقاد بسیاری از متکلمان و فلاسفه، وجود اراده در انسان امری بدهی و بی‌نیاز از اثبات است. روشن‌ترین امور، امری هستند که انسان با رجوع به وجدانش آن را می‌یابد و نیازمند واسطه نمی‌باشد. به عبارت دیگر، آگاهی انسان از این نوع صفات نفسی و درونی، آگاهی حضوری است، نه حصولی. از این رو به اراده انسان از جنبه اثباتی

و وجودشناسی کمتر پرداخته‌اند و بیشتر بحث‌ها و نظرات پیرامون ماهیت و کیفیت تحقق این صفت در انسان و مقدمات و مبادی آن صورت گرفته است.

ماهیت اراده انسان

به همان اندازه که تصدیق به وجود اراده در انسان امری بدیهی و وجدانی است، شناخت معنا و حقیقت اراده امری پیچیده و مشکل است. به همین دلیل، با وجود وحدت نظر متفکران در وجود اراده در انسان، در تفسیر و بیان ماهیت کلی آن اختلاف نظر وجود دارد. از این رو به نظر می‌رسد ارائه تعریف دقیقی که بتواند ماهیت اراده را به صورت تام دربر گیرد، کار آسانی نیست؛ همان‌گونه که صدرالمآلهین شیرازی به این حقیقت اعتراف کرده و می‌گوید:

«با اینکه اراده نزد عقل واضح و روشن است و با امور دیگر مشتبه نمی‌شود، اما تعبیری که بتواند تمامی حقیقت آن را دربر گیرد، ممکن نیست و کار مشکلی می‌باشد» (همان، ج ۴، ص ۱۱۳). ملاعبدالله زنوزی نیز پس از اینکه اراده را امری ضروری‌الوجود و بدیهی می‌شمارد که نیازمند تفکر و تکلف و برهان نیست، از لحاظ ماهیت آن را جزو مسائل خفی و نظری محسوب می‌دارد و معتقد است که از جمله غوامض و مشکلات می‌باشد (ر.ک به: زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۱). به‌طور کلی تفاسیری را که در باب ماهیت اراده توسط متفکران ارائه شده است می‌توان در دو سنخ اصلی تقسیم‌بندی کرد؛ برخی از آنها از سنخ ادراک‌اند و برخی از سنخ کیف نفسانی.

۱. اراده از سنخ ادراک

متکلمین غالباً معتقدند اراده از سنخ ادراک است؛ اما در نوع آن نظرات متفاوتی دارند. اراده در مکتب اعتزال اعتقاد به سود و زیان است. بعضی از معتزله اراده را از سنخ ادراک دانسته و آن را به اعتقاد یا ظن و گمان به وجود مصلحتی در فعل تفسیر کرده‌اند (ر.ک به: سمیع دغیم، ۱۹۹۲، ص ۱۹۶؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸-۹). با این توضیح که انسان نسبت به انجام فعل یا ترک آن قادر می‌باشد و هر دو حالت انجام و ترک نسبت به قدرت صورت تساوی دارند؛ اما آنچه باعث تحقق و ترجیح یک طرف می‌شود، اعتقاد به وجود منفعتی در فعل یا مفسده در ترک آن است. از این رو نفس انسان به واسطه اراده، طرفی را که مصلحت در آن نهفته است، اختیار

می‌کند. پس هرگاه در قلب اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل نشود، آن طرف ترجیح می‌یابد و فاعل مختار می‌گردد (ر.ک به: سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶۶).

این نظر از سستی و اشکال خالی نیست؛ زیرا چنین تفسیری، تفسیر اراده به مبادی آن است. اراده در نفس انسان پس از اعتقاد به سودمند بودن مراد تحقق می‌یابد.

اشکال دیگری که به این دیدگاه وارد است و صدرالمآلهین نیز در اسفار به آن اشاره کرده، این است که بسیاری از اوقات انسان اعتقاد جازم به وجود مصلحت و منفعت در فعل دارد، اما هیچ‌گاه آن را انجام نمی‌دهد و به فعلیت نمی‌رساند؛ مانند بسیاری از امور عبادی که شخص مکلف از آن سرپیچی می‌کند. برعکس، بسیاری از اوقات انسان به وجود مضرات و مفسدگی در فعل خاصی یقین دارد، اما آن فعل را مرتکب می‌شود. به‌عنوان مثال، افرادی که از موادمخدر استفاده می‌کنند، به وجود مفسده در این مواد اعتقاد جازم دارند، اما اراده مصرف این مواد در آنها محقق شده و به این کار مبادرت می‌ورزند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۸۵).

اشاعره اراده را متفاوت و مغایر با علم می‌دانند و قائل‌اند که اراده، صفت تخصیصی است و هنگامی که انسان به انجام دو فعل قدرت داشته باشد، اراده موجب می‌شود که یکی از آن دو فعل اختصاص پیدا کند و محقق شود (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این گروه نیز حقیقت اراده را مشخص نمی‌سازند، بلکه تنها آن را امری مغایر با علم و قدرت معرفی می‌کنند که مخصص یکی از مقدورین است؛ چون خاصیت قدرت، صحت ایجاد و ترک است و این نسبت در جمیع اوقات برای طرفین فعل و ترک، مساوی است.

۲. اراده از سنخ کیف نفسانی

در فلسفه اسلامی اراده در انسان به‌عنوان کیف نفسانی، همچون درد یا لذت در نظر گرفته می‌شود. از آنجاکه اراده همسان با سایر کیفیات نفسانی از اموری است که شخص اراده‌کننده آن را در درون نفس خویش شهود می‌کند، شناخت مصادیق جزئی آن بسیار آسان، اما شناخت ماهیت کلی آن بسیار مشکل است.

خواجه نصیر طوسی، اراده و کراهت را از اقسام کیف نفسانی برمی‌شمارد و آنها را دو نوع علم می‌داند (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۲).

کندی، اراده مخلوق را قوه‌ای نفسانی می‌داند که از «سانح» یا انگیزنده‌ای برمی‌خیزد و به عمل می‌گراید: «ارادة المخلوق هی قوه نفسانیة تمیل نحو الاستعمال عن سائحة آمالت إلی ذلک» (کندی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۷۵). وی در جای دیگر اراده را به نیرویی تعریف می‌کند که به واسطه آن چیزی مقصود واقع می‌شود و از دیگر امور تمایز می‌یابد: «ارادة قوه یقصد بها الشیء دون الشیء» (همان، ص ۱۶۸). از نظر فارابی نیز اراده عنصری درونی است که به میل و خواست انسان فعلیت می‌بخشد (فارابی، ۱۴۲۱، ص ۵۲).

ابن‌سینا معتقد است اراده کردن یک چیز به معنای تصور آن چیز است، بدان‌گونه که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد؛ یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد (ابن‌سینا، ۱۴۱۱، ص ۱۶-۲۰ و ۱۹). تحلیل این مطلب براساس نظام علّی بدین صورت است که اراده برآیندی از گرایش‌های گوناگون در نفس است و ناگزیر باید میان اراده و مقدمات آن رابطه ضروری علیت برقرار باشد.

صدرالمآلهین شیرازی بیش از دیگر حکما به این مطلب پرداخته است. وی در مورد معنای اراده می‌گوید: «اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۸، ص ۳۲۳). نیز در جای دیگر در این باره می‌نویسد: «میل و شوق شدیدی که از عقل عملی منشأ می‌گیرد، اراده نامیده می‌شود» (همان، ج ۹، ص ۲۴۰) اما همو در جایی دیگر اراده را به علم تشبیه کرده و معتقد است هر چند مصادیق علم نیز به نحو حضوری از سوی عالم درک می‌شود، اما تعریف و تفسیر چستی علم کاری بس دشوار و پیچیده است. البته عامل دیگری نیز وجود دارد که سبب دشواری تعریف کیفیات نفسانی، از جمله اراده می‌گردد؛ معمولاً مصادیق برخی کیفیات مزبور همراه با مصادیق برخی کیفیات نفسانی دیگر درک می‌شود. به‌عنوان مثال، در بسیاری از موارد شوق انجام کار با اراده انجام آن هم‌زمان و همراه با یکدیگر درک می‌شوند. در این وضعیت، برای نفس دشوار است که جهت درک ماهیت نفسانی خاصی، ادراک آن را از ادراک سایر معانی وجدانی تجرید کند. به همین دلیل است که گاه اختلافی شدید در تعریف ماهیت کیفیات نفسانی مانند اراده در فیلسوفان و متکلمان پدید می‌آید (ر.ک به: همان، ج ۶، ص ۲۸۵).

ایشان فعل ارادی در نظر حکما را دارای چند مقدمه دانسته و بیان می‌دارد ابتدا فعل مذکور از سوی فاعل تصور می‌شود؛ سپس فایده آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد. پس از حصول این دو

علم تصویری و تصدیقی، در فاعل حالت شوق نسبت به انجام فعل پدید می‌آید. پس از شدت یافتن شوق، اراده آن به وقوع می‌پیوندد و در پی اراده، عضلات بدن به منظور انجام فعل به حرکت درمی‌آید (ر.ک به: همان، ص ۳۰۰-۲۹۹).

بنابراین از منظر حکمت متعالیه اراده در انسان حالتی نفسانی است که پس از حصول شوق نسبت به انجام فعل حاصل می‌شود و در صورت وجود قدرت بر انجام فعل و ارتفاع موانع خارجی، به وقوع فعل خواهد انجامید.

علامه طباطبایی بر تفاوت اراده با شوق اشاره فرموده و می‌گوید: «اراده کیف نفسانی جداگانه‌ای است و نباید آن را با علم به میل و شوق به آنچه خیر است، یکی دانست» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۷).

به نظر ایشان اراده در انسان حالتی غیر از شوق و حتی شوق اکید است و پس از آن حاصل می‌شود. در نگاه ایشان نشانه تغایر بین اراده و شوق آن است که گاه در انسان شوق اکید نسبت به انجام فعلی حاصل است، اما اراده انجام آن فعل شکل نمی‌گیرد (همان، ص ۲۸۶)؛ مانند حالاتی که ممکن است برای فرد متقی و پرهیزکار رخ دهد و در نفس وی شوق مؤکد برای انجام برخی محرمات ایجاد شود، اما هرگز وی فعل حرام را اراده نکند، یا اینکه گاه در انسان شوق اکیدی بر انجام فعلی حاصل نمی‌شود، اما آن را اراده می‌کند و انجام می‌دهد؛ مانند بسیاری از عادت‌های روزمره و افعال گزاف انسان. به عنوان نمونه، بازی با انگشتان دست، به نحوی که صدای خاصی از آن بلند شود. بدین ترتیب، تفاوت میان اراده و شوق روشن می‌شود.

گروهی از متکلمین اراده را از سنخ ادراک و بینش ندانسته، بلکه آن را میلی می‌دانند که به دنبال اشتیاق نفس برای رسیدن به مطلوب برای فرد حاصل می‌شود؛ چنان‌که این نظر به برخی معتزله اسناد داده شده است (ر.ک به: همان، ص ۲۸۵).

به این نظریه نیز نقدهای جدی وارد است. میان میل و اراده تفاوت‌هایی وجود دارد که استاد مطهری به تفصیل به آن پاسخ گفته است. ایشان معتقدند میل، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می‌کشاند؛ مانند میل به جنس مخالف. اما اراده به درون مربوط است، نه بیرون. اراده یک رابطه میان انسان و عالم بیرون نیست. گاهی انسان کاری را اراده می‌کند که خلاف میل اوست؛ مانند فردی که رژیم غذایی دارد و سر سفره نشسته، با

وجود اینکه میل، او را به طرف غذا می‌کشد، اما از خوردن غذا خودداری می‌کند... پس اراده نیرویی است در انسان که همه میل‌ها و ضدمیل‌ها و کشش‌ها و تنفرها، خوف‌ها و ترس‌ها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که یک میل یا ضدمیل انسان را به یک طرف بکشد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۵۴).

اما تشخیص دقیق میل از اراده آنگاه که پیوسته بروز می‌کند، بسیار دشوار است. البته در اراده‌هایی که مسبوق به میل هستند، اراده و میل یک واقعیت هم‌سنخ را به ما نشان می‌دهد؛ با این تفاوت که میل همان رغبت و خواستن ابتدایی است که به مرحله شدیدتری رسیده و به صورت یک وسیله مهم برای ایجاد کار درآمده است. با این حال تعیین مرز حقیقی میان آن دو دشوار است (ر.ک. به: جعفری، ۱۳۷۹، ص ۶۹-۶۸).

با تأمل در تعریف‌ها و تفسیرهای ارائه‌شده، گرچه هر یک به وجهی درست هستند، اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک حقیقت اراده و ماهیت آن را به صورت تام بیان نکرده‌اند؛ زیرا مفاهیم علم و اعتقاد به نفع و مصلحت در فعل، میل و شوق مؤکد، همگی با هم متفاوت و مغایر هستند و ما با توجه و تفکر در خودمان درمی‌یابیم که گاهی واقعیت‌های فوق، یعنی علم به مصلحت، میل، شوق به چیزی و... در ما ایجاد می‌شود، اما ما آن را اراده نمی‌کنیم. شاید حقیقت امر این باشد که اراده وصفی وجودی است و مانند وجود، ماهیت خارجی آن در ذهن حاصل نمی‌شود؛ زیرا از سنخ ماهیت نیست و دستیابی به حقیقت آن دشوار است؛ چنان‌که ملا عبدالله زنوزی نیز به این مطلب اشاره کرده است. وی پس از اینکه اراده را امری ضروری‌الوجود و بدیهی می‌شمارد که نیازمند تفکر و تکلف و برهان نیست، از لحاظ ماهیت آن را جزو مسائل خفی و نظری محسوب می‌دارد و معتقد است که از جمله غوامض و مشکلات می‌باشد. او در ادامه می‌نویسد: «امور مذکوره (علم و قدرت و اراده) به حقایق وجودیه برمی‌گردند، بلکه عین حقایق وجودیه‌اند به حسب ذوات و انیات و صاحب ماهیات، و از سنخ ماهیات نیستند؛ لهذا حقایق آنها در اذهان حاصل نمی‌باشند» (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۱).

رابطه اراده با اختیار و تصمیم

۱. رابطه اراده با اختیار

از آنجاکه معنای اختیار ربط وثیقی با مفهوم اراده دارد، لازم است نگاهی به موضوع اختیار داشته و ارتباط آن را با اراده بررسی کنیم.

با توجه به تعاریف لغوی و اصطلاحی که از واژه اختیار ارائه شده، مشخص می‌شود که اختیار دارای سه رکن است:

- وجود فرد صاحب اختیار.
- وجود امور متعدد اعم از خیر و شر، نیک و بد، حسن و قبیح.
- گزینش و انتخاب امر خیر و کار پسندیده و نیک.

- واژه اختیار در علوم مختلف کاربردهای متفاوتی دارد که به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:
۱. اختیار به معنای قدرت تصمیم‌گیری پس از سنجش و گزینش: هر جا انسان در انجام کاری راه‌های متعدد پیش رو دارد و آنها را بررسی و محاسبه می‌کند و سپس یکی را برمی‌گزیند.
 ۲. اختیار در برابر ناچاری و اضطرار: گاه انسان در اوضاع، احوال و شرایط خاصی قرار می‌گیرد که از روی ناچاری به عملی دست می‌زند؛ مانند خوردن مردار.
 ۳. اختیار در برابر اکراه: گاه انسان با اینکه خود هیچ تمایلی به انجام کاری ندارد یا نسبت به کاری تنفر دارد، فردی او را تهدید می‌کند و وی را به انجام آن کار وامی‌دارد.
 ۴. اختیار به معنای رضایت و رغبت انجام دادن: در این کاربرد، سنجش و گزینش ضرورت ندارد؛ بلکه همین که ناچاری و اکراه در کار نباشد و کار با خواست و رضایت شخص انجام گیرد، کافی است تا آن را اختیاری بنامیم. اختیار در کارهای خدا و فرشتگان از این نوع است (رک به: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۶؛ رجبی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶).

کاربرد اولی ناظر به مفهوم عام واژه اختیار است که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد. کاربرد این واژه در مفهوم منظور، مربوط به فاعل ذی‌شعور است و ملاک تکلیف و پاداش به‌شمار می‌رود (رک به: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱). در حوزه مباحث فلسفی نیز مراد از اختیار همین معناست و مقصود ما نیز از اختیار در این گفتار، همین معنا و کاربرد می‌باشد.

به دلیل همبستگی و ارتباط خاصی که میان اختیار و اراده وجود دارد، تشخیص مرز حقیقی میان این دو بسیار مشکل است. از این رو برخی متفکران و صاحب‌نظران میان اراده و اختیار تفاوتی قائل نیستند. این دسته اختیار را همان اراده و اراده را همان اختیار می‌دانند و در بحث از موضوع اراده به جای لفظ مرید، از لفظ مختار نیز استفاده می‌کنند. همچنین با توجه به عبارت‌های این گروه به نظر می‌رسد این دو لفظ از دیدگاه آنها مترادف هستند. به عنوان نمونه، شیخ مفید از جمله

متکلمانی است که اراده را عین اختیار می‌داند و در این مورد می‌نویسد: درخواستن و اراده کردن یک چیز همان اختیار و برگزیدن آن است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲).

حقیقت آن است که اختیاری بودن افعال انسان را نباید با ارادی بودن آن درآمیخت؛ چنان که بسیاری از فلاسفه و متکلمان در آثار خود به تفاوت‌های این دو صفت نفسانی اشاره کرده‌اند (ر.ک به: لاهیجی، بی‌تا، ص ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۴۸).

صدرالمآلهین شیرازی و علامه طباطبایی گرچه به‌صراحت به تفاوت بین اختیار و اراده نپرداخته‌اند و در این باب به تفصیل سخن نگفته‌اند، اما از فحوای بیانات ایشان به‌دست می‌آید که به وجود تفاوت بین این دو مفهوم قائل هستند؛ چنان‌که صدرا در اسفار می‌نویسد: «المختار ما یکون فعله بارادته» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۲۸). از نظر ایشان فاعل مختار کسی است که فعلش از روی اراده باشد. ایشان طریقه تشخیص بین فاعل مختار و فاعل موجب را چنین معرفی می‌کند: «فاعل مختار کسی است که اراده و علم او در فعلش تأثیرگذار است؛ برعکس فاعل موجب که علم و اراده او در انجام و ترک امور او دخالت ندارد» (همان، ص ۳۲۰).

علامه طباطبایی نیز در معرفی فاعل مختار می‌فرماید: «فاعل مختاری که از نوع حیوان است (دارای نفس متعلق به ماده است)، فاعلی است که فعلی را از روی علم به مصالح و منافع و اراده‌ای که کیف نفسانی است، انجام می‌دهد» (ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۷).

از بیانات این دو بزرگوار که کاملاً هماهنگ و همسو با یکدیگر است، چنین برمی‌آید که آنها خواست و اراده و علم به مصلحت و منافع در فعل را از شرایط فعل اختیاری می‌دانند و اختیار را اعم از اراده و جایگاه آن را قبل از اراده محسوب می‌کنند.

البته واضح است که صرف داشتن اختیار فاعل منجر به ظهور فعل نمی‌گردد؛ بلکه آنچه ارتباط مستقیم با تحقق و ظهور فعل دارد، اراده است. مختار به دو طرف یک امر، یعنی انجام و ترک آن نظر دارد؛ درحالی‌که مرید به طرفی که اراده کرده است، توجه دارد؛ چنان‌که محقق لاهیجی بر وجود این تفاوت بین اختیار و اراده اذعان کرده و می‌نویسد: «اختیار، انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک و میل به‌سوی آن است و اراده، قصد صدور آنچه که انتخاب کرده و به‌سوی آن میل پیدا کرده است، می‌باشد» (لاهیجی، بی‌تا، ص ۵۵).

شایان ذکر است همان‌گونه که بیان شد، اختیار در سایر علوم در معانی دیگری نیز به کار می‌رود که ارتباطی با معنای فلسفی مورد بحث ما ندارد. از این‌رو آنگاه که عمل اختیاری در مقابل عمل اضطراری و اکراهی که در فقه کاربرد دارد، قرار می‌گیرد و مثلاً کسی از روی اضطرار به خوردن گوشت مردار تن می‌دهد یا بر اثر تهدید شخصی دیگر عهدنامه یا قراردادی را از روی اکراه امضا می‌کند، از دیدگاه فلسفی این عمل، عملی اختیاری محسوب می‌شود. اگر اختیار به این معنا لحاظ شود و در مقابل اضطرار و اجبار عامل بیرونی قرار گیرد، اخص از اراده خواهد بود؛ زیرا فعل ارادی انسان از جهتی به دو گروه تقسیم می‌شود:

۱. فعلی که از روی اختیار فاعل صادر شده باشد؛ یعنی ترجیح و انتخاب فعل، مستند به نفس است.

۲. فعلی که به اجبار مجبری انجام شود؛ یعنی ترجیح صدور فعل به انتخاب و اختیار فاعل نباشد، اما فاعل به اجبار اراده انجام آن را کرده باشد.

در فعل ارادی که فرد بر اثر جبر عامل بیرونی آن را انجام می‌دهد نیز اختیار به معنای عام و فلسفی آن - که ترجیح یکی از طرفین باشد - حضور دارد. علامه طباطبایی نیز به این مطلب اشاره کرده و معتقد است فعلی که از روی علم و اراده صادر شود، بر دو قسم است: یا ترجیح یکی از طرفین به نفس فاعل مستند است، بدون تأثیر دیگری و...، یا ترجیح و تعیین مستند به نفس فاعل است به واسطه تأثیر دیگری، که قسم اول را اختیاری و قسم دوم را اجباری می‌نامند... پس در فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری ترجیح فاعل وجود دارد و فاعل مجبور، جانب فعل را بر ترک آن برتری می‌دهد، و تا فعل از نظر فاعل ترجیح پیدا نکند، واقع نمی‌شود، اگرچه این انتخاب و ترجیح به سبب اجبار مجبری است (ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۳-۱۷۲).

۲. رابطه اراده با تصمیم

واژه تصمیم از نظر لغوی از ریشه «صم» گرفته شده و در معنای استقامت در هر امری و عزم و تمدد و قصد قبلی به کار برده می‌شود (ر.ک به: الفراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۷، ص ۹۲).

بیشتر صاحب‌نظران میان اراده و تصمیم فرقی قائل نیستند؛ بلکه به همین مقدار قناعت کرده‌اند که بگویند شوق اکید باعث صدور کار می‌گردد. آنها در عبارات خود به صورت مترادف از این دو کلمه استفاده کردند و حتی برخی از آنان در تعریف اراده از واژه تصمیم بهره می‌برند؛

چنان‌که صدرالمآلهین در بیان مغایرت بین اراده و شوق می‌نویسد: «فإن الإرادة هي الإجماع و تصمیم العزم؛ اراده همان اجماع و تصمیم راسخ است» (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۱۱۳). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ایشان برای ارائه تعریف اراده از واژه تصمیم و عزم استفاده می‌کند و اراده را همان اجماع و تصمیم می‌داند.

از نظر امام خمینی (ره) اراده یک حالت تصمیم‌گیری است که متصل به صدور کار می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص ۴۰).

از نظر استاد مصباح یزدی نیز اراده دارای دو معنا می‌باشد که یکی از آن دو تصمیم گرفتن بر انجام کار است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰).

اما با دقت نظر در استعمالات متعارف عقلا دیده می‌شود که این دو مقوله جدا از هم و به‌طور مستقل استعمال می‌شود. گروهی بر این باورند که با مراجعه به درون می‌توان تفاوت میان اراده و تصمیم را احساس کرد؛ زیرا تصمیم نیز مانند اراده و درد و لذت جزو علوم حضوری ماست و وقتی تصمیم می‌گیریم، واقعیت آن برای ما هویداست (ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۵). به‌نظر می‌رسد عزم و تصمیم از اراده بهره‌مند می‌شود، ولی از سنخ اراده نیست. به‌عبارتی، دامنه اراده گسترده‌تر از تصمیم است و تصمیم اخص از اراده می‌باشد.

علامه محمدتقی جعفری نیز به تفاوت بین اراده و تصمیم قائل است و در این باره می‌نویسد: «تصمیم یک حالت بسیط روانی است که پس از گذشتن دوران رغبت و اراده ایجاد می‌گردد و نمی‌تواند با رغبت گذشته به مبارزه برخیزد» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۷۸-۷۷).

ایشان در ادامه به برخی تفاوت‌های این دو مفهوم متذکر می‌شود که در این قسمت به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در بسیاری از اوقات بدون اینکه اثری از تصمیم در خود احساس کنیم، اراده را به‌طور روشن در درون خود دریافت می‌کنیم؛ یعنی رسیدن به هدف را می‌خواهیم و همچنین کاری که ما را به آن هدف خواهد رسانید را مورد اراده قرار می‌دهیم، ولی هنوز تصمیم به هدف و انجام کار نگرفته‌ایم.

در حالی که تصمیم می‌گیریم، احساس می‌کنیم از پدیده اراده که یک پدیده قابل شدت و ضعف است، عبور نموده و دارای یک حالت روانی غیر قابل جریان و شدت و ضعف گشته‌ایم.

۳. اراده به معنای خواستن و اشتیاق می‌تواند به کارها و اهداف امکان‌ناپذیر متعلق گردد؛ درحالی‌که محال است تصمیم به کارهای امکان‌ناپذیر تعلق گیرد (همان).

طرح یک شبهه و پاسخ آن

در باب اراده انسان اشکالی مطرح است که از طرف کسانی که منکر وجود اختیار در انسان هستند، ارائه می‌شود. آنها با این شبهه بر مجبور بودن انسان استدلال می‌کنند. ایراد این گروه آن است که اگر انسان در افعال خود دارای اراده باشد، اراده او نیز ارادی و نیازمند اراده دیگری خواهد بود و همین‌طور ادامه می‌یابد تا به تسلسل محال می‌انجامد؛ یا اینکه اراده او از طریق اسباب و علل خارجی به وجود آمده است و به موجب منتهی شدن سلسله اسباب و مسببات به اراده الهی، اراده انسان نیز مستند به اراده خداوند است و به مقتضای تخلف‌ناپذیری اراده الهی، تحقق اراده الهی در اراده انسان امری جبری است؛ در نتیجه انسان مجبور است (ر.ک به: الرازی، ۱۴۲۰، ص ۸۷؛ ۱۳۱۴، ص ۴۵-۴۳).

پاسخ: با توجه به اینکه این اشکال، یکی از مهم‌ترین اشکالاتی است که بر اختیار آدمی وارد شده و توسط آن استدلال بر جبر می‌شود، علما و صاحب‌نظران زیادی در پی پاسخ این اشکال برآمده و نظرات و راه‌حل‌هایی ارائه داده‌اند (ر.ک به: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۹).

در پاسخ این اشکال باید گفت: مرید و مختار بودن انسان بدین معناست که انسان بنابر هویت و ذات خود موجودی انتخاب‌گر است و این صفت، ویژگی تکوینی او می‌باشد. صدرالمتألهین در پاسخ این اشکال می‌نویسد: «مختار کسی است که فعلش از روی اراده باشد، نه اینکه اراده او به اراده او باشد؛ و الا در این صورت اراده او عین ذات او نخواهد بود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۲۸).

به همین دلیل وقتی می‌گوییم در فعل ارادی اراده حضور دارد، بدین معناست که خود اراده، ذاتی است و ارادی بودن همه افعال، بالعرض است؛ یعنی به این دلیل که اراده به آن تعلق می‌گیرد، ارادی است، اما چون خود اراده ذاتی است، از این رو قابل تبیین علی-معلولی نیست.

اما به نظر می‌رسد بهترین راه حل را امام خمینی (ره) بیان کرده است. ایشان برای پاسخ به این اشکال ابتدا افعال اختیاری انسان را به دو قسم افعال جوارحی و جوانحی تقسیم می‌کند:

۱. افعال جوارحی: افعالی که به وسیله اسباب و ادات جسمانی صادر می‌شود؛ مانند نوشتن و صنعت زرگری و بنایی.

۲. افعال جوانحی: افعالی که یا بدون واسطه از نفس صادر می‌شود، یا اگر واسطه‌ای در کار باشد، غیر جسمانی است؛ مانند بعضی تصورات؛ بلکه می‌توان گفت همه صورت‌های ذهنی و تصورات نفسی بدون واسطه انجام می‌گیرد و تنها خلاقیت نفس است که آنها را ایجاد می‌کند.

ایشان در ادامه می‌افزاید: «بدان که عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس است، و مبدأ اراده و تصمیم، خود نفس است و این مبدئیت نه به واسطه آلات جرمانی و جسمانی است که محتاج به واسطه باشد، بلکه نفس انسان، اراده، محبت و قصد را بدون آنکه واسطه جسمانی داشته باشد، ایجاد می‌کند، و هر چیزی که این چنین باشد و بدون واسطه از نفس صادر شود، نه تنها احتیاج به اراده زائد که میان نفس و آن چیز واسطه شود ندارد، بلکه چنین وساطتی امکان پذیر نیست و نفس با همان علم و شعوری که در مرتبه ذاتش می‌باشد، اراده، قصد و تصمیم را ایجاد می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱-۱۱۰).

تفاوت اراده انسان با اراده الهی

به طور کلی از آنجا که باری تعالی موجودی ازلی و ابدی، مستقل و بالذات است و وجود او قابل مقایسه با موجودات دیگر نمی‌باشد و دیگر موجودات همگی نیازمند و وابسته به او هستند، صفات او نیز قابل قیاس با صفات دیگر موجودات از جمله انسان نیست. اراده حق تعالی منزله از رنگ تغییر و زوال است و اراده ما انسان‌ها متغیر و حادث و زودگذر می‌باشد؛ زیرا اراده از مراتب وجود است و وجود حقیقتی ثابت می‌باشد که در واجب، واجب بالذات و در ممکن، ممکن بالذات است. از این رو اراده نیز مانند علم و قدرت و دیگر صفات کمالی در حق تعالی و دیگر موجودات امکانی و ثانوی به بلندای مرتبه واجب تا ممکن دارد.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «آنکه کان الباری جل ثناءوه، موجوداً بابتاً حقیقاً، له صفات کمالیه مبنایه لصفات جمیع ماسواه؛ همانا باری تعالی موجودی است که حقیقتاً ثابت و دارای صفات کمالی می‌باشد، که آن صفات با تمام صفات ماسوا میان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۸۴).

اراده و خواست انسان‌ها ناقص و محدود است؛ وقتی چیزی را اراده می‌کنند، باید به چیزهایی غیر از اراده متوسل شوند و تا وقتی آن وسایل و اسباب مهیا نباشد، کاری از پیش نمی‌برند. این در حالی است که در مورد اراده خداوند چنین امری صادق نیست؛ زیرا اراده او محیط بر همه چیز است و همه چیز وابسته به اراده اوست؛ اسباب و موانع نیز مولود اراده و مشیت اوست. پس در مرتبه‌ای که اراده او حاکم است، هیچ چیز در برابر او به‌عنوان شرط یا سبب و مانع وجود ندارد و همه چیز محکوم اراده او و تابع آن است. در حقیقت اراده او مطلق است و هر چیز هرطور که او بخواهد، به همان صورت محقق می‌شود؛ برخلاف اراده در انسان که چه‌بسا بسیاری از امور را اراده می‌کند، اما مرید و خواست او محقق نمی‌شود. به‌علاوه، اراده در انسان مسبوق به مبادی سه‌گانه تصور، تصدیق به منفعت و مصلحت در فعل و شوق می‌باشد؛ در حالی که باری تعالی منزله از این امور است.

علامه طباطبایی در این باره گفته است: «ما انسان‌ها وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، ابتدا آن را تصور می‌کنیم و به‌واسطه آن علم تصویری، قوای ارادی ما به حرکت درمی‌آید و سپس قوه محرکه‌ای که در عضلات انسان است، اعصابش را به حرکت درمی‌آورد؛ در نتیجه مراد حاصل می‌شود. لذا مبادی ارادی در انسان متعدد است. اما ذات حق تعالی از کثرت و انگیزه خارجی و انفعال‌پذیری و ابتهاج خارجی مبرا می‌باشد» (همان، ص ۲۹۹-۲۳۰).

وی در مورد اینکه شوق از مبادی ارادی انسان است و در ذات حق تعالی راه ندارد و ذات احدیت از اینکه در او شوق وجود داشته باشد، منزله است، می‌گوید: «شوق به‌هیچ‌وجه در ذات او راه ندارد؛ چراکه شوق یک کیف نفسانی است و ملازم با فقدان است، و تفاوت شوق با حب آن است که شوق تنها در امور کمالی صادق است که فاعل فاقد آن باشد و فقدان ملازم نقصان است؛ در حالی که واجب تعالی از هر نقص و عدمی مبرا است» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۳).

تفاوت دیگری که بین اراده انسان با خداوند وجود دارد این است که انسان‌ها در اراده خود دارای هدف و انگیزه بیرونی هستند، اما ذات حق تعالی از اینکه انگیزه و هدفی غیر از ذات خود

در افعالش داشته باشد، منزّه است؛ چنان‌که علی(ع) در این باره می‌فرماید: «مرید لا بهمة؛ خداوند اراده‌کننده‌ای است که اراده او همراه با قصد نیست» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹، ص ۳۰۸).

«تصدیق به غایت فعل، همان داعی است و در فعل حق تعالی داعی صورت نبندد؛ زیرا واجب‌الوجود تعالی هم علت فاعلیه فعل است و هم علت غائیّه آن، و اگر غایه‌الغایات و مقصود بالذات در فعل مطلق او، خود او نباشد، باید چیزی باشد، و در این صورت استکمال خداوند به دیگری لازم آید؛ حال اینکه «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»؛ پس دیگری نیست. از این رو اطلاق اراده بدین معنا که در ما می‌شود، در باری تعالی ناصواب است و نقص باری تعالی لازم آید» (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

اراده در انسان کیف نفسانی است و خداوند منزّه از کیف نفسانی می‌باشد؛ بلکه اراده او عین وجود واجبی اوست. علامه طباطبایی در توضیح این مطلب یادآور می‌شود: «اراده‌ای که در انسان است، یک کیف نفسانی خاص و مغایر با علم و شوق است، در ذات واجب راه ندارد؛ چراکه اراده به‌صورت کیف نفسانی ماهیت است، و واجب تعالی از ماهیت و امکان منزّه و مبرا می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۳).

اراده در انسان به‌عنوان یک صفت، با دیگر صفات او هم تغایر مفهومی دارد و هم تغایر مصداقی؛ اما اراده الهی با دیگر صفات کمالی حق تعالی گرچه تغایر مفهومی دارند، اما در مصداق یکی و عین ذات حق تعالی هستند؛ چنان‌که عبدالرزاق لاهیجی معتقد است اراده، مشیت و اختیار از هم منفک نیستند (رک به: لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۴۸).

علامه حسن‌زاده آملی هم در این باره می‌نویسد: «حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به‌حسب مفهوم غیر از دیگری است؛ ولیکن به‌حسب وجود در عقول مفارقه، به‌خصوص در حقیقة الحقایق یکی‌اند؛ یعنی یک ذات بحت محض و بسیط صرف است که آن‌همه مفاهیم از وی مستفادند و انفکاک بعضی از این معانی از بعضی، در حق انسان، با اتحاد آنها در حق خداوند سبحان منافات ندارد» (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

در برخی روایات مأثور از اهل‌بیت(ع) نیز به تفاوت بین اراده الهی و اراده انسان اشاره شده است که در اینجا به نقل دو روایت اکتفا می‌کنیم:

صفوان می‌گوید: از موسی بن جعفر (ع) سؤال کردم: مرا از اراده در مورد خدا و مخلوق خدا آگاه فرما. امام فرمودند: اراده از مخلوق به معنای اندیشه و قصد است و آنچه به فکر آدمی از کاری که می‌خواهد انجام دهد، خطور می‌کند؛ ولی اراده در مورد خدای متعال به معنای خلقت و آفرینش اوست، نه چیزی دیگر؛ زیرا خداوند اندیشه و تفکر نمی‌کند و این صفات (تصور و تصدیق و...) در خداوند راه ندارد و اندیشه و تفکر و تصور و تصدیق از صفات مخلوقات است. اراده خداوند همان فعل اوست، نه چیز دیگر؛ هر چیزی را که اراده کند، محقق می‌شود، بدون اینکه تفکری کند یا لفظی به کار ببرد، نه اینکه کیفیتی در اراده او راه داشته باشد؛ همان‌گونه که در ذات او تحول و کیفیت وجود ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، باب ۱۱، ص ۱۴۷).

نتیجه اینکه، تفاوت بین اراده خدا و انسان در این است که خداوند به خلاف انسان هیچ‌گاه بر سر دوراهی قرار نمی‌گیرد. به علاوه، انسان اگر چیزی را اراده می‌کند، باید متوسل به چیزهایی غیر از اراده خود شود و تا آن اسباب و وسایل را تحصیل نکند و موانع را برطرف نماید، از اراده او کاری ساخته نیست؛ اما اراده خدا چون محیط بر همه چیز است، پس همه چیز به اراده او بوده و اسباب و وسایط و موانع هم مولود اراده او می‌باشد. از این رو در مرتبه‌ای که اراده او حاکم است، هیچ چیز در برابر او به عنوان شرط یا سبب یا مانع وجود ندارد و همه محکوم و تابع اراده او هستند.

البته آنچه در روایت فوق بدان اشاره شده آن است که اراده خداوند از صفات فعلی او می‌باشد؛ اما حدیث دیگری از امام صادق (ع) به اراده ذاتی خداوند نیز اشاره دارد. امام صادق (ع) فرمود: خداوند مشیت را به خود مشیت آفرید؛ سپس چیزها را با مشیت آفرید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴). معنای جمله دوم واضح است؛ ولی درباره جمله اول انظار و اقوال مختلفی از شارحین کافی نقل شده است. مرحوم مجلسی پنج قول در مرآة العقول نقل می‌کند که خلاصه یکی از اقوال آن است که مشیت نسبتی به شائی (خداوند) و نسبتی به مشیء (خواسته شده) دارد؛ از لحاظ اول، صفت ذاتی قدیم و عین ذات خداوند است؛ به این معنا که ذات خدا می‌تواند آنچه خیر و صلاح است، اختیار کند. بنابراین این کلمه «خَیْر» (آفرید) مجاز است و مراد تحقق و ثبوت مشیت و انتزاع آن از ذات باری تعالی است. اما از لحاظ دوم، همان معنای جمله دوم است که همه چیز را خداوند به مشیت آفریند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۹).

نتیجه

Archive of SID

۱. شناخت اراده انسان که یکی از صفات وجودی اوست، ارتباط تنگاتنگی با شناخت اراده خداوند دارد. یکی از عواملی که سبب پیدایش اختلاف بین نحله‌های فکری مختلف در مورد اراده الهی شده، نوع شناخت و معرفت این گروه‌ها از اراده انسان است.
۲. ارائه تعریفی روشن از اراده کار آسانی نیست؛ زیرا با تأمل در تعریف‌ها و تفسیرهای ارائه‌شده، گرچه هریک به‌وجهی درست می‌نماید، اما به‌نظر می‌رسد هیچ‌یک حقیقت اراده و ماهیت آن را به‌صورت تام بیان نکرده است؛ زیرا مفاهیم علم و اعتقاد به نفع و مصلحت در فعل، میل و شوق مؤکد، همگی با هم متفاوت و مغایر هستند و ما با توجه و تفکر در خودمان درمی‌یابیم که گاهی واقعیت‌های فوق در ما ایجاد می‌شود، اما ما آن را اراده نمی‌کنیم. شاید حقیقت امر این باشد که اراده وصفی وجودی است و مانند وجود، ماهیت خارجی آن در ذهن حاصل نمی‌شود؛ زیرا از سنخ ماهیت نیست و دستیابی به حقیقت آن دشوار است و آگاهی انسان از این نوع صفات نفسی و درونی، آگاهی حضوری است، نه حصولی.
۳. به‌دلیل همبستگی و ارتباط خاصی که میان اختیار و اراده وجود دارد، تشخیص مرز حقیقی میان این دو بسیار مشکل است. از این‌رو برخی متفکران و صاحب‌نظران میان اراده و اختیار تفاوتی قائل نیستند و اختیار را همان اراده و اراده را همان اختیار می‌دانند؛ درحالی‌که واضح است صرف داشتن اختیار فاعل منجر به ظهور فعل نمی‌گردد؛ بلکه آنچه ارتباط مستقیم با تحقق و ظهور فعل دارد، اراده است. مختار به دو طرف یک امر، یعنی انجام و ترک آن نظر دارد؛ درحالی‌که مرید به طرفی که اراده کرده است، توجه دارد.
۴. بیشتر صاحب‌نظران میان اراده و تصمیم فرقی قائل نیستند؛ اما با دقت بیشتر و نیز مراجعه به درون می‌توان تفاوت این دو را احساس کرد و نتیجه گرفت عزم و تصمیم از اراده بهره‌مند می‌شود، ولی از سنخ اراده نیست. در حقیقت دامنه اراده گسترده‌تر از تصمیم است و تصمیم اخص از اراده می‌باشد.
۵. باری تعالی موجودی ازلی و ابدی، مستقل و بالذات است و وجود او قابل مقایسه با موجودات دیگر نمی‌باشد. صفات او نیز قابل قیاس با صفات دیگر موجودات از جمله انسان نیست. از این‌رو تفاوت اراده حق تعالی با اراده انسان به بلندای مرتبه واجب تا ممکن است. اراده در انسان

مسبوق به مبادی سه‌گانه تصور، تصدیق به منفعت و مصلحت در فعل و شوق می‌باشد؛ در حالی که باری تعالی منزله از این امور است.

فهرست منابع

- نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، چ ۳، قم: نسیم حیات، ۱۳۸۷.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار اسلامی، ۱۳۷۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، ج ۱، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۸۲.
- حسن‌زاده، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- الرازی، فخرالدین، القضا و القدر، تصحیح: محمد معتصم بالله، چ ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۱۴ق.
- _____، المطالب العالیة فی العلم الالهی، بیروت: انتشارات دار الکتب العربی، ۱۴۲۰ق.
- رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹.
- زنوزی، ملاعبدالله، لمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی کتاب السنة و العقل، ج ۱، چ ۶، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴.
- سمیح دغیم، فلسفة القدر فی فکر المعتزله، بیروت: دار الفكر اللبنانی، ۱۹۹۲م.
- صدیق‌الدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۴ و ۶ و ۸ و ۹، چ ۲، قم: www.sid.ir
- طلحیه نور، ۱۴۲۸ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.

- طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و شرح مرتضی مطهری، ج ۲، قم: صدرا، ۱۳۵۰ق.
- _____، تفسیر میزان، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- _____، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامیة التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول، ترجمه عبدالحسین مشکوة‌الدین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸.
- عبدالجبار معتزلی، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بتحقیق جورج قنوتی، ج ۶، قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۵م.
- _____، شرح الاصول الخمسة، تحقیق احمد بن حسین ابی‌هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- فارابی، محمد، آراء اهل المدينة الفاضله، بیروت: دار المكتبة الهلال، ۱۴۲۱ق.
- الفراهیدی، الخلیل بن احمد، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامری، تصحیح اسعد الطیب، المنظمة الاوقاف و الامور الخیریة، ج ۱۰، قم: المطبعة الاسوة، ۱۴۲۵ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- کندی، یعقوب، رسائل، ج ۱، قاهره: دار الفكر العربی العام، ۱۳۶۹ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۴.
- لاهیجی، فیاض، شوارق الالهام فی شرح التجرید، اصفهان: نشر مهدوی، بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، ج ۲، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، تهران: بنیاد ۱۵ خرداد، ۱۳۶۲.
- مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.