

بررسی و تحلیل مفهوم و معنای اراده از منظر صدر المتألهین و علامه مصباح

احمد سعیدی*

دانشیار گروه عرفان مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

چکیده

شناخت اراده از جهات مختلف مهم و بلکه ضروری است؛ از جمله اینکه اراده‌شناسی بخشی از انسان‌شناسی است و می‌تواند در جهت تحول علوم انسانی موجود و تولید علوم انسانی اسلامی مؤثر باشد. در این مقاله، دیدگاه‌های صدر المتألهین و علامه مصباح یزدی به همراه برخی مبانی تبیین و مقایسه شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، این دو دیدگاه با اینکه شباهت بسیاری به یکدیگر دارند، با پیامدهای مختلفی در علوم انسانی همراه هستند. صدر المتألهین اراده را از صفات وجود بماهو وجود می‌داند و برای آن مفهومی مشکک به تشکیک عامی و حقیقتی مشکک به تشکیک خاص قائل است. بر این اساس، وی برای همه موجودات مجرد و مادی، اراده قائل است، همه اراده‌ها را به لحاظ حقیقت واحد و از نظر مرتبه و تعیین متعدد می‌شمارد و اراده هر موجود متعینی را جلوه و نشانه‌ای از اراده حق سبحانه به لحاظ مرتبه آن موجود تلقی می‌کند، اما علامه مصباح اراده را در همه موجودات ساری ندانسته و آن را از صفات وجودهای مجرد می‌داند. از سوی دیگر، ایشان حتی وحدت مفهوم اراده در موجودات مجرد را هم نمی‌پذیرد و برای اراده سه مفهوم عام، خاص و اخص مطرح می‌کند که تنها یکی از آن‌ها میان خداوند و مخلوقات مشترک است. همچنین وی متناسب با دیدگاه خود در زمینه تشکیک طولی و عرضی، نوعی ارتباط تشکیکی میان اراده خداوند و اراده‌های مخلوقات و نوعی تباین بین اراده‌های مخلوقات هم‌عرض معتقد است.

کلیدواژه‌ها: علامه مصباح یزدی، صدر المتألهین، اراده، تشکیک.

وجود اراده و مفهوم آن کم و بیش روشن است؛ چراکه همه انسان‌ها آن را به نحو وجدانی درون خود می‌یابند، اما تشخیص آنچه در حقیقت اراده دخالت دارد و آنچه جزء مبادی و لوازم آن است، بسیار دشوار و اختلافی است؛ به همین دلیل اندیشمندان مسلمان - براساس آنچه در فرهنگ‌نامه‌ها و کتب فلسفی و کلامی آمده است - اراده را به صورت‌های مختلفی تعریف و تفسیر کرده‌اند (از جمله نک: جهامی، ۱۹۹۸ م، صص ۳۷-۳۵؛ دایه، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۶؛ اعسم، ۱۹۸۹ م، ص ۱۹۳؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، گروه کلام، ۱۴۱۴ ق، صص ۱۴-۱۳؛ صلیبا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، صص ۶۲-۵۷؛ دغیم، ۲۰۰۱ م، صص ۳۶-۳۳؛ التهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۲)؛ برای مثال کندی اراده را قوه‌ای معرفی کرده است که به وسیله آن یک شیء از میان سایر اشیاء قصد می‌شود (کندی، بی‌تا، ص ۱۱۷). فارابی نیز گاهی اراده را نزوع و شوق برخاسته از احساس یا تخیل یا تفکر تفسیر کرده است (فارابی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۰۰؛ ۱۹۹۶ م، ص ۷۸؛ ۱۴۱۳ ق، ص ۳۶۲). همچنین اخوان صفا اراده را اشاره‌ای ذهنی و وهمی به ایجاد چیزی تعریف کرده است که بودن و نبودن آن ممکن باشد (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۳۹۱). برخی نیز اراده را همان علم یا اعتقاد به نفع و برخی دیگر آن را به شوق مؤکدی تفسیر کرده‌اند که به دنبال علم و اعتقاد به نفع حاصل می‌شود (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، صص ۳۳۸-۳۳۷).

به نظر می‌رسد متکلمان و فلاسفه اصطلاح خاصی درباره اراده ندارند و همه تعاریف بالا و بیان‌های مشابه آن‌ها، تحلیل، تفصیل و تبیین همان مفهوم عرفی اراده هستند که انسان معنا و حقیقت آن را به صورت حضوری و وجدانی می‌یابد. در این میان، ممکن است برخی قیدهایی که اندیشمندان مسلمان در تفسیر اراده ذکر کرده‌اند، بیان دیدگاه کلامی یا فلسفی ایشان درباره اراده باشد، نه تبیین آنچه بالوجدان درون خود یافته‌اند؛ برای مثال کسی که هر اراده‌ای را نوعی تغییر معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد اراده ملازم با حدوث است، احتمالاً به تبع برخی روایات، اراده ذاتی را بر نمی‌تابد. همچنین کسی که وجود غرض و غایت زائد بر ذات را داخل در معنای اراده می‌شمارد، احتمالاً وحدت فاعل و غایت درباره خداوند را قبول ندارد؛ نه اینکه از تحلیل وجدان خود به این قید رسیده است. این احتمال هم وجود دارد که برخی اندیشمندان در تحلیل علم حضوری به معنا و حقیقت اراده، امری را که از مقدمات اراده یا از لوازم آن است از امری که از مقومات اراده است، تفکیک نکرده‌اند. درباره «علم» و «میل» این نزاع وجود دارد که آیا از مقدمات اراده‌اند یا از مقومات آن. همچنین درباره تعریف اراده به «تعین و تمیزبخشیدن به کاری که ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود» نیز همین نزاع است که آیا تعین بخشی، جزء هویت و حقیقت اراده است یا جزء لوازم آن (همان، صص ۳۳۷-۳۳۶).

از سوی دیگر، برخی تعاریف نیز ناظر به مصداق خاصی از اراده در انسان یا در خداوند متعال هستند؛ برای مثال وقتی فارابی اراده را «شوق حاصل از احساس یا تخیل یا تفکر» می‌شمارد- همان‌طور که در بعضی مواضع تصریح کرده است- ناظر به اراده انسان و حیوان است. همچنین کسی که می‌گوید اراده حتماً از میل و گرایش به جذب ملایم برخاسته است، ناظر به انسان و حیوان است؛ مگر اینکه میل و گرایش را برخلاف ظاهر آن، آن‌قدر وسیع و گسترده در نظر گرفته باشد که شامل اراده‌های مجردات و خداوند نیز بشود.

به هر حال علامه مصباح یزدی درباره «اراده» مطابق با مبانی خود دیدگاهی دارد که کم‌وبیش با دیدگاه‌های سایر اندیشمندان مسلمان، از جمله صدر المتألهین متفاوت است. در این مقاله، دیدگاه این دو حکیم بزرگوار به همراه برخی مبانی، تبیین و مقایسه شده‌اند؛ با این حال پیش از هر چیز تذکر سه نکته ضروری است:

۱. ما در این بحث بیشتر به نگاه تشکیکی صدر المتألهین (ره) که چهره غالب حکمت متعالیه در همه مباحث است، پرداخته‌ایم و دیدگاه نهایی او، یعنی وحدت شخصی وجود را تقریباً نادیده گرفته‌ایم (همان، ج ۱، ص ۷۲).

۲. در پاره‌ای روایات بین اراده و مشیت، به‌ویژه زمانی که با هم به کار می‌روند، فرق گذاشته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ۱، ص ۲۰۶). ما در این نوشتار، تفاوت این دو را نادیده گرفته‌ایم؛ زیرا معنای اراده و مشیت به لحاظ عرفی و لغوی و همچنین حقیقت آن‌ها به لحاظ عقلی، بسیار نزدیک به هم هستند. همچنین در فلسفه دائماً یا غالباً اراده و مشیت و خواست را به یک معنا به کار می‌برند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۵).

۳. شناخت اراده از جهات مختلف مهم است؛ از جمله اینکه اراده‌شناسی بخشی از انسان‌شناسی است و می‌تواند برای تولید علوم انسانی اسلامی مؤثر باشد. روشن است اگر مبانی متفاوت باشند، بسیار محتمل است که مسائل مبتنی بر آن‌ها نیز متفاوت باشند. در پایان این نوشتار موردی خاص از تأثیر اختلاف دیدگاه‌های صدر المتألهین و علامه مصباح در مباحث و مسائل علوم انسانی به‌عنوان نمونه ذکر شده است.

معنای اراده از منظر صدر المتألهین

کنه یک شیء یا حقیقت خارجی آن امری مشخص است و به ذهن نمی‌آید و تنها مفاهیم ماهوی و فلسفی به ذهن می‌آیند که اموری کلی‌اند (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹). از سوی دیگر، گاهی چند معنا و حقیقت در یک وجود شخصی

خارجی بسیط جمع می‌شوند و انسان همه آن حقایق را همراه هم و به صورت اجمالی و اندماجی در ضمن یک علم حضوری بسیط می‌یابد. طبعاً ممکن است کسی هنگام تحلیل و تفصیل علم حضوری بسیط خود، ملازم‌های یک حقیقت را به حقیقت دیگر نسبت دهد، یا تصور کند دو حقیقتی که در یک علم حضوری با هم یافته است، همیشه با هم موجود می‌شوند. برای روشن شدن این مطلب تصور کنید در یک مورد خاص، چیزی را می‌خواهید (اراده می‌کنید) و برای رسیدن به آن شوق شدیدی دارید. با اینکه شما با علم حضوری اراده و شوق را همراه هم یافته‌اید، از نظر منطقی به استناد این یافت و وجدانی خود نمی‌توانید هیچ‌یک از موارد زیر را نتیجه بگیرید:

- اراده همیشه همان شوق است.
- اراده غیر از شوق است ولی همیشه ملازم با شوق است.
- اراده همیشه مقدم بر شوق و علت آن است.
- اراده همیشه مؤخر از شوق و معلول آن است.

اراده گاهی همان شوق، گاهی غیر از شوق، گاهی مقدم بر شوق و گاهی مؤخر از شوق است. درست مثل اینکه ما علی و حسن را در جایی همراه هم می‌بینیم، ولی از مشاهده این همراهی نتیجه نمی‌گیریم که همیشه علی و حسن با هم‌اند. از یک‌بار مشاهده همراهی علی و حسن تنها می‌توان این نتیجه را گرفت که بودن علی و حسن با یکدیگر، ممتنع نیست. از سوی دیگر، گاهی یک حقیقت، تشکیکی است و در یک موطن به یک صورت و در موطن دیگر با حفظ وحدت، به صورت دیگری ظاهر می‌شود. در این صورت، اگر حقیقتی احتمال تشکیکی بودن دارد، یا به یقین تشکیکی است، از اینکه آن را در یک موطن به صورتی بیابیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که در سایر موطن نیز به همان صورت است؛ برای مثال درباره حقیقت اراده و شوق و رابطه آن‌ها با یکدیگر، اگر ما علم‌های حضوری خود به اراده‌ها و شوق‌های خود در حالت‌های مختلف را ملاک تحلیل ماهیت و حقیقت اراده و شوق و رابطه آن دو با هم قرار دهیم و ببینیم گاهی اراده وجود دارد و شوق نیست و متقابلاً گاهی شوق مشاهده می‌شود و اراده وجود ندارد، ممکن است نتیجه بگیریم که اراده همان شوق و حتی ملازم با آن هم نیست (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۳۳۶)، اما از نظر منطقی اینکه در جایی (به نحو موجه جزئی) اراده را بدون شوق و شوق را بدون اراده دیده‌ایم، دلیل نمی‌شود نتیجه کلی بگیریم که همواره اراده غیر از شوق است و همراهی آن‌ها تصادفی و اتفاقی (ناشی از علت خارجی) است؛ زیرا ممکن است اراده و شوق، دو معنا و حقیقت تشکیکی محسوب شوند که در بعضی موطن یکی باشند و در بعضی موطن یکی نباشند، ولی همراه هم حاصل شوند و سرانجام در بعضی موطن نیز جداگانه محقق شوند.

حاصل آنکه از علم حضوری وجدانی خود به اراده، به شناخت ماهیت کلی اراده رسیدن، بر فرض که از نظر منطقی ممکن باشد، بسیار دشوار است (همان، صص ۳۳۷-۳۳۶). به هر حال صدر المتألهین (ره) با تکیه بر چند برهان که مؤید به شهود و شریعت هم هستند، برای اراده نیز مانند وجود، یک مفهوم و معنای واحد تشکیکی قائل است و اشکال بیشتر تعاریف اراده را هم نادیده گرفتن تشکیکی بودن اراده می‌داند؛ یعنی به اعتقاد او، بیشتر تعریف‌کنندگان اراده، تصور کرده‌اند اراده در همه مراتب و مواطن یک معنای متواطی و یکنواخت دارد (همان، ص ۳۳۹). روشن است اگر ثابت کنیم اراده یک معنا و حقیقت تشکیکی دارد، بسیاری از تفاسیر متناقض و متخالف، به صورت موجب جزئی، صحیح و قابل جمع به نظر می‌رسند؛ زیرا براساس تشکیک، حقیقتی که در یک مرتبه حکمی دارد، می‌تواند در مرتبه دیگر حکمی مغایر یا حتی متناقض با مراتب برتر یا فروتر داشته باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، صص ۸۷-۸۶، نکته هفتادونهم؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۹)؛ یعنی می‌شود اراده در یک مرتبه، همان علم، در مرتبه دیگر، شوق، در مرتبه دیگری میل و در مرتبه دیگر، امری دیگر باشد (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۳۳۶) چراکه هر مرتبه از وجود حکمی ویژه دارد؛ بنابراین مطابق مبانی صدر المتألهین اراده همواره یک معنا دارد، ولی معنایی تشکیکی که در هر موطن به یک صورت جلوه می‌کند.

معانی اراده از منظر علامه مصباح

علامه مصباح (ره) معتقد است اراده مشترک لفظی بین سه معناست؛ بنابراین از نظر او بسیاری از نزاع‌ها در زمینه معنای اراده، نزاع لفظی و ناشی از نادیده گرفتن مفاهیم مختلف لفظ اراده تلقی می‌شود. در حقیقت وی اشتباه بسیاری از اندیشمندان در تعریف اراده را بی‌توجهی به سایر مفاهیم اراده و حصر مفاهیم اراده در یک مفهوم می‌داند، اما چنان‌که گذشت، صدر المتألهین اشتباه اندیشمندان در تعریف اراده را بی‌توجهی به خصوصیات مفهوم واحد تشکیکی می‌داند که مصادیق متنوعی دارد. عقیده او در بحث اراده، شبیه عقیده او درباره مفهوم وجود دارد. صدر المتألهین مفهوم وجود را یک مفهوم واحد تشکیکی بین خداوند و مخلوقات می‌شمارد که مصادیق آن متنوع‌اند (همان، ج ۱، ص ۲۷۱). به هر حال از نظر علامه اراده سه مفهوم و معنا به قرار زیر دارد:

۱. «تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن

۲. تصمیم‌گرفتن بر انجام کاری

۳. تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۱۱۹). از نظر علامه، اراده به معنای اول، به تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود و همچنین شامل

خداوند و انسان است و در انسان، یک کیف نفسانی در مقابل «کراهت» شمرده می‌شود. همچنین اراده به معنای دوم «متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده (از جمله لذت) برای آن است» و با کمی تسامح، در مقابل «تردید و دودلی» قرار می‌گیرد. اراده به معنای سوم نیز «در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد» (همان، ص ۱۲۰).

تحلیل و مقایسه مبانی صدرالمتهلین و علامه مصباح درباره معنای اراده

دیدگاه صدرالمتهلین و علامه مصباح به صورت مبنایی و بنایی با سایر دیدگاه‌ها تفاوت دارد. توجه به نکات زیر به درک بهتر اندیشه ایشان و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر و با آرای سایر اندیشمندان مسلمان کمک می‌کند.

۱-۱. تفاوت مفهوم و معنا

اندیشمندان مسلمان گاهی مفهوم و معنا را یکسان به کار می‌برند؛ برای مثال در یک متن گاهی می‌گویند مفهوم و گاهی می‌گویند معنا (یزدی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۵۳؛ صدرالمتهلین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۷)؛ یا حتی تصریح می‌کنند مفهوم همان معناست (الکاتبی القزوينی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). گاهی هم بین مفهوم و معنا فرق می‌گذارند، اما فرق آن‌ها را اعتباری و کم‌اهمیت می‌شمارند (یزدی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۱؛ همچنین نک: همان، ص ۲۱۶، حاشیه شیخ عبدالرحیم)، اما گاهی به تصریح یا تلویح بین مفهوم و معنا فرق حقیقی می‌گذارند (از جمله نک: الاهری، ۱۳۵۸، صص ۱۶۱-۱۶۲) و «مفهوم» را «صورت ذهنی حاکی» و «معنا» را «محکی آن صورت ذهنی» در نظر می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، گاهی مفهوم را معادل «علم حصولی حاکی از معنا» تلقی می‌کنند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵).

شاید بتوان تعبیر المعنى المفهوم من اللفظ (معنای فهمیده‌شده از لفظ) و امثال آن را که زیاد در کلمات اندیشمندان مسلمان آمده است، ناظر به همین تفاوت حقیقی بین معنا و مفهوم تلقی کرد (از جمله نک: فازابی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۲۱۰ و ۳۳۳؛ ج ۲، ص ۶۵؛ ج ۳، صص ۱۲۹ و ۱۹۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۶۸؛ ابن سینا، ۱۹۸۰ م، ص ۵۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱ (السماع الطبیعی)، ص ۱۸۶، ج ۳ (الحيوان)، ص ۱۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق (المنطق)، المدخل، صص ۳۷ و ۶۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، الالهیات، ص ۳۳۴).

«إن التقدم والتأخر فی جزئیات یشملها معنى واحد لا یخلو ان إما أن یكونا فی المفهوم لهما من ذلك المعنى أو تلك المقولة، أو فی مفهوم آخر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، المنطق، المقولات، صص ۷۵-۷۴).

به هر حال اگر بخواهیم بین مفهوم و معنا فرق بگذاریم، معنا امری نفس الامری خواهد بود که گاهی در ذهن انسان هم تحقق پیدا می‌کند. معنا امری واقعی است که امکان دارد معلوم به علم حصولی شود و مفهوم نیز همان علم حصولی به معناست؛ یعنی مطابق این اصطلاحات، عقل انسان معنای واقعی و نفس الامری را می‌فهمد و برای آن معنای فهمیده شده (= المعنی المفهوم) یک لفظ می‌گذارد؛ پس انسان با لفظ به معنای فهمیده شده که در ذهن و در نفس الامر به نحو یکسان تحقق دارد، پی می‌برد؛ بر این اساس معنا (معلوم یا محکی یا حقیقت)، نفس الامر و واقعی دارد که احياناً مستقل از بود و نبود انسان است و در عین حال همین معنا گاهی یک نوع تحقق و وجود در ذهن انسان پیدا می‌کند که بود و نبود آن همیشه وابسته به بود و نبود انسان است؛ به عبارت دیگر معنا می‌تواند در خارج باشد و همچنین در ذهن باشد، اما مفهوم یا علم حصولی که صفت عالم است، نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند، بلکه تنها می‌تواند مصداق خارجی داشته باشد:

«ان الاسم الموضوع لمعنی موضوع للمعنی العقلی، لا للمعنی الخارجی لوجهین: ... فدل ان الاسمی موضوعه للمعانی المعقوله» (اهری، ۱۳۵۸، صص ۱۶۲-۱۶۱).

برای درک بهتر تفاوت میان لفظ، مفهوم، معنا و مصداق، توجه به این نکته مفید است که در این دیدگاه، حتی «عدم» نیز معنای واقعی و نفس الامری دارد که مفهوم (فهمیده) می‌شود؛ چراکه منظور از معنای موجود در نفس الامر، معنای محقق در وجود خارجی نیست. به تعبیر آیت الله فیاضی، «مفهوم عدم یا مفاهیمی که از امور عدمی حکایت می‌کنند، ... با آنکه مصداقی در جهان خارج ندارند، ولی دارای معنا هستند» (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵)؛ به عبارت دیگر، «عدم» چندین لفظ در زبان‌های مختلف دارد و لفظ «عدم» یک علم حصولی یا مفهوم دارد که با سایر مفاهیم متفاوت است (از جمله نک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۲۶۵). همچنین مفهوم «عدم» مانند هر علم حصولی و مفهوم دیگر، «معلوم» (معنی یا محکی یا واقع یا نفس الامر) دارد. طبعاً «عدم» به حمل شایع هیچ مصداقی ندارد؛ یعنی مفهوم عدم (عدم به حمل اولی) در ذهن انسان موجود است و واقع و نفس الامری که توسط مفهوم عدم به آن اشاره می‌کنیم و هیچ‌نحو تحقیقی در خارج ندارد، معنای عدم است.

۱-۱-۱. دیدگاه صدر المتألهین در باب تفاوت مفهوم و معنا و تلازم میان وحدت و کثرت آن‌ها
صدر المتألهین شیرازی در بیشتر موارد برای تفکیک میان «حاکی» و «محکی» از تعابیر مفهوم و حقیقت استفاده می‌کند، نه از تعابیر مفهوم و معنا؛ یعنی وی غالباً به جای اینکه بگوید یک مفهوم داریم و یک معنا که محکی این مفهوم است، می‌گوید یک مفهوم (و معنا) داریم و یک حقیقت که

محکی این مفهوم است، اما دست‌کم گاهی معنا را معادل محکی و حقیقت به کار می‌برد. به هر حال مسلم است که صدرالمتهلین نوعی تلازم بین مفهوم و محکی مفهوم - چه آن محکی را معنا بنامیم و چه حقیقت - قائل است. به اعتقاد او این تلازم به گونه‌ای است که به کمک آن از اشتراک و وحدت مفهوم و صورت ذهنی می‌توان به اشتراک معنا و حقیقت پی برد (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۳۳؛ ۱۳۵۴، ص ۵۲)؛ زیرا «مفهوم آینه تمام‌نمای معناست؛ یعنی هر مفهومی کل معنای خود را نشان می‌دهد» (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶)؛ بنابراین وقتی در دستگاه فلسفی صدرالمتهلین (ره) گفته می‌شود وجود مشترک معنوی (مشترک به لحاظ معنا) است نه مشترک لفظی، تنها منظور این نیست که لفظ وجود یک مفهوم ذهنی عام و حکایت‌گر واقع با تشکیک عامی دارد، بلکه دست‌کم گاهی منظور این است که وجود علاوه بر اینکه یک مفهوم با تشکیک عامی دارد، یک معنا و حقیقت مشترک نیز دارد؛ معنایی که محکی مفهوم وجود است و تشکیک آن تشکیک خاصی است.

۱-۲. دیدگاه علامه مصباح در باب مترادف مفهوم و معنا و عدم تلازم میان وحدت و کثرت مفهوم و مصداق

علامه مصباح همواره معنا و مفهوم را معادل «علم حصولی ذهنی و حاکمی» به کار می‌برد و البته در عبارتی، اشتراک معنا را به جای لفظ به مفهوم نسبت می‌دهد و برای مثال می‌نویسد: «مفهوم وجود... از قبیل مشترکات معنوی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۳۶۳) یا می‌فرماید: «بعضی... مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی دانسته‌اند» (همان، ص ۲۷۳)، اما با توجه به مجموع عبارات و مبانی ایشان، این قبیل عبارات، حداکثر یک تسامح در تعبیر به شمار می‌روند و به هیچ وجه نباید دلیل بر تفکیک میان مفهوم و معنا از سوی علامه تلقی شوند.

از سوی دیگر، ایشان هیچ‌گونه تلازم طرفینی بین مفاهیم (به‌ویژه مفاهیم فلسفی) با مصداق و حقایق خارجی و عینی (چه آن‌ها را معنا بنامیم و چه بنامیم) قائل نیست. به اعتقاد ایشان، گاهی مفاهیم متعدد از مصداق واحد و گاهی مفهوم واحد از مصداق متعدد داریم (همان، ص ۳۶۴). اگر مفهوم و معنا از منظر علامه مصباح مترادف‌اند؛ بنابراین منظور ایشان از اینکه اراده سه معنا دارد، این است که اراده، لفظی واحد است که سه مفهوم ذهنی دارد. طبعاً مطابق مبانی ایشان، از این تعدد مفاهیم اراده نمی‌توان به وحدت یا تعدد مصداق اراده پی برد؛ به‌ویژه آنکه اراده دست‌کم زمانی که به خداوند نسبت داده می‌شود، معقول ثانی فلسفی است و از منظر ایشان، وحدت و کثرت معقولات ثانیه تابع نگاه عقل ما هستند نه تابع وحدت و کثرت عالم خارج.

۱-۳. ثمره تفکیک میان مفهوم و معنا و مصداق در بحث اراده

تفکیک مفهوم و معنا و مصداق نقش بسیار برجسته‌ای در مباحث مختلف فلسفه دارد؛ برای مثال در بحث خداشناسی، که به بحث ما در زمینه اراده نیز مربوط می‌شود، برخی برای اینکه تکرر را از ذات خداوند دور کنند، منکر صفات ذاتی برای خداوند شدند و برخی دیگر، صفات ذاتی خداوند را زائد بر ذات دانستند و به نظریه معروف به «قدمای ثمانیه» روی آوردند، اما علامه مصباح (ره) در این مسئله، دیدگاه وحدت خارجی مصداق و تکرر مفهومی را مطرح کرد که براساس آن، ذهن ما مفاهیم وجود و علم و قدرت و اراده و امثال این‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد، ولی این مفاهیم تنها حاکی از نوع نگاه ذهن ما به ذات بسیط خداوند هستند و هیچ‌گونه حکایت و دلالتی بر تعدد و کثرت حیثیات و صفات خارجی در ذات خداوند ندارند؛ به عبارت دیگر عقل ما می‌گوید خداوند عالم و قادر و مرید است، اما همین عقل می‌گوید در خارج بین علم و قدرت و اراده و ذات خداوند هیچ‌نحو تفاوت و تکرری نیست (همان، ج ۱، ص ۳۶۴ و ج ۲، ص ۴۶۱).

صدر المتألهین و به تبع او، آیت الله فیاضی معتقدند وجود و علم و قدرت و اراده علاوه بر مفهوم، معانی و حقایقی متکثرند و ذات خداوند در عالم واقع و خارج، یعنی صرف نظر از ذهن ما، این حقایق و معانی را به نحو بسیط در خود جمع کرده است و ذهن ما این معانی متکثر و موجود در ذات الهی را تنها می‌فهمد و تفکیک می‌کند؛ یعنی فقط تفکیک معانی صفات الهی کار ذهن ماست. در این دیدگاه، تکرر معانی در ذات خداوند هیچ منافاتی با بساطت وجود او ندارد، بلکه تأکید بر بساطت وجود اوست. صدر المتألهین تصریح می‌کند معانی متکثر در خود وجودند، نه در ذهن؛ درحالی‌که بر مبنای علامه مصباح معانی متکثر در ذهن و عقل انسان‌اند (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۶، ص ۱۴۸؛ ج ۸، ص ۲۵۳؛ صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰).

۱-۲. رابطه میان تشکیک عامی مفهومی با تشکیک خاصی وجودی

به اعتقاد صدر المتألهین، به دلیل اینکه بین مفهوم و حقیقتی که آن مفهوم حاکی از آن است و گاهی معنا خوانده می‌شود، رابطه‌ای ضروری و طرفینی وجود دارد، می‌توان از تشکیک عامی مفهومی و ذهنی به تشکیک خاصی و خارجی معنا و حقیقت پی برد؛ به عبارت دیگر هرگاه ذهن ما مفهومی واحد دارد که به صورت تشکیکی بر مصادیق مختلف صدق می‌کند، الزاماً حقیقت خارجی نیز واحد تشکیکی است؛ چراکه انتزاع مفهوم واحد از حقایق متعدد از آن جهت که متعدّدند، محال است (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۰؛ ج ۶، ص ۸۶؛ عبودیت، ۱۳۸۷،

صص ۲۴۴-۲۴۵؛ ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۵۹ و ۲۴۵). ایشان ادعای خود را بدیهی می‌داند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۶، ص ۶۲؛ عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

از سوی دیگر، علامه مصباح تلازم کلی میان وحدت و کثرت مفهوم با وحدت و کثرت حقیقت خارجی را قبول ندارد و انتزاع مفهوم واحد فلسفی را از حقایق خارجی متکثر از آن جهت که متکثرند، ممکن می‌داند؛ به عبارت دیگر ایشان معتقد است وحدت برخی مفاهیم (مفاهیم فلسفی) به هیچ وجه نشانه و حکایتگر نوعی وحدت یا حتی یک حیثیت مشترک در مصادیق خارجی نیست، بلکه تنها نشانه نوع نگاه واحد ذهن ما به حقایقی است که متکثر محض و متباین محض اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۳۶۴). مطابق این دیدگاه علامه مصباح، حتی اگر اراده یک مفهوم داشت، بازهم وحدت آن، دلیل بر وحدت مصادیق یا حیثیت مشترک میان مصادیق آن یک مفهوم نبود؛ زیرا مفهوم اراده دست‌کم درباره خداوند سبحان، از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است.

۳-۱. قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی

پیش از این بیان شد که صدرالمتألهین، برخلاف علامه مصباح مفهومی تشکیکی برای همه اراده‌ها حتی اراده جمادات معتقد است. شاید دلیل صدرالمتألهین بر اینکه اراده یک مفهوم عام مشترک دارد، این است که الفاظ برای ارواح معانی وضع می‌شوند؛ یعنی براساس دیدگاه عارفان مسلمان که صدرالمتألهین و بسیاری دیگر از فلاسفه و مفسران، از جمله مرحوم فیض کاشانی و مرحوم علامه طباطبایی نیز آن را پذیرفته‌اند، الفاظ، آگاهانه یا ناخودآگاه به صورتی وضع می‌شوند که مفهوم آن‌ها در مقایسه با برخی خصوصیات مصادیق محسوس و مادی و موجود نزد واضع، لا بشرط هستند. مثال معروف این دیدگاه، لفظ ترازو (میزان) است که بدون هیچ گونه مجازگویی و تسامح بر همه ترازوهای قدیمی و جدید و دنیوی و اخروی صادق است؛ زیرا این لفظ از همان ابتدا برای وسیله سنجش وضع شده است، نه برای وسیله‌ای که در آن زمان برای سنجش بود. طبعاً لفظ اراده و مفهوم آن نیز از این قاعده کلی مستثنا نیستند؛ یعنی با اینکه مصادیق اراده تفاوت‌های فراوانی دارند، یک مفهوم واحد مشترک و عام تشکیکی که در مقایسه با بعضی از لوازم مصادیق حیوانی و انسانی، لا بشرط است، می‌تواند همه مصادیق متفاوت را پوشش دهد و نیازی به قول به تكثر مفهومی برای لفظ اراده نیست.

از بعضی از عبارات مرحوم علامه مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ب، صص ۱۱۶-۱۱۵) چنین به نظر می‌رسد که این مبنا را نپذیرفته‌اند؛ زیرا مطابق ظاهر این عبارات، ایشان معتقد است لفظ ابتدا برای مصادیق‌های مادی و محسوس وضع می‌شود و در مراحل بعد سه مفهوم برای مصادیق‌های

حسی، اعتباری و حقیقی پیدا می‌کند، نه یک مفهوم عام برای سه دسته مصداق. به هر حال علامه مصباح برای اراده نیز یک مفهوم عام را در مقایسه با همه مصداق مجرد و مادی - به صورتی که صدر المتألهین مدعی است - بر نمی‌تابد.

۱-۴. تشکیکی بودن صفات وجود بماهو وجود

برای عقیده صدر المتألهین به تشکیک خاصی در حقیقت و معنای اراده می‌توان دو برهان اقامه کرد:

۱. صدر المتألهین تصریح می‌کند که اراده مانند علم و حیات و... از صفات وجود بماهو وجود است و همه صفات وجود بماهو وجود مانند خود وجود تشکیک خاصی دارند (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۳۳۵). براساس این دلیل، نه تنها اراده‌های خداوند و انسان‌ها و حیوانات یک مفهوم و یک معنا (حقیقت) دارند، بلکه جمادات هم اراده‌هایی دارند (کشف: ۷۷؛ فصلت: ۱۱) که تنها به لحاظ مرتبه وجودی با اراده‌های خداوند و انسان‌ها و حیوانات فرق دارند، نه به لحاظ مفهوم و معنا (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، صص ۳۳۶-۳۳۵).

علامه مصباح به احتمال بسیار زیاد، به لحاظ شهود و شریعت با مدعای صدر المتألهین موافق است، اما بی‌شک مبانی فلسفی ایشان اجازه پذیرش دلیل اول صدر المتألهین در مباحث عقلی را نمی‌دهد؛ زیرا چنان‌که ملاحظه شد، این دیدگاه مبتنی بر پذیرش عقلی این ادعاست که اراده و علم از صفات وجود بماهو وجودند، اما علامه دست‌کم گاهی تصریح می‌کند که علم با همه اقسام آن مجرد است؛ بنابراین عالم نیز همیشه مجرد است و اراده هم مختص فاعل عالم و باشعور است؛ بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت علامه (ره) در فضای فلسفه و مستند به براهین عقلی، قول به علم و اراده داشتن همه موجودات را نمی‌پذیرد؛ بنابراین تشکیک عامی و مفهومی اراده نسبت به همه موجودات و تشکیک خاصی آن را هم بر نمی‌تابد.

۲. هر لفظی که دارای مفهوم مشترک تشکیکی (با تشکیک عامی) است، معنا و حقیقت

تشکیکی (با تشکیک خاصی) نیز دارد؛ زیرا مفهوم حاکی از حقیقت است و محال است مفهوم تشکیک عامی داشته و محکی آن مفهوم، تشکیک خاصی نداشته باشد.

مرحوم علامه مصباح در بحث «وجود» با اینکه تشکیک خاصی را می‌پذیرد، «دلیل صدر المتألهین بر تشکیک از راه وحدت مفهوم وجود» را نمی‌پذیرد؛ بنابراین روشن است که در بحث «اراده» نیز مطابق مبانی ایشان نمی‌توان دلیل دوم صدر المتألهین بر تشکیکی بودن معنا و حقیقت اراده را پذیرفت؛ گذشته از اینکه اساساً ایشان برای اراده سه مفهوم قائل است نه یک مفهوم.

۵-۱. تفاوت تشکیک خاصی صدرایی (ره) و تشکیک خاصی علامه مصباح (ره)

منظور صدرالمতألهین (ره) از تشکیک خاصی در حقیقت وجود این است که یک وجود واحد ساری در همه موجودات متکثر داریم؛ چه موجوداتی که قوی و ضعیف‌اند، ولی رابطه علی- معلولی با هم ندارند مانند انسان و درخت، چه موجوداتی که تفاوت و تمایز طولی علی- معلولی دارند، مانند هر انسان با تخیلات خودش و چه موجوداتی که در عرض هم‌اند و هیچ نحو شدت و ضعف و رابطه علی- معلولی مستقیمی با یکدیگر ندارند؛ یعنی در خارج یک وجود مشاهده می‌شود با تعینات و ماهیات متعددی که همگی در بستر این وجود واحد و به این وجود واحد موجودند و وحدت آن‌ها به لحاظ وجود واحد، منافی کثرت تعینی و ماهوی و شدت و ضعف آن‌ها نیست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۲۰). برای روشن شدن منظور صدرالمتألهین (ره) تصور کنید ما در قسمت‌هایی از یک خمیر، که با نگاه عرفی واحد است، اشکال مختلفی مانند درخت و حیوان درست می‌کنیم، بدون اینکه وحدت اتصالی و عرفی خمیر را از بین ببریم. اشکال مزبور در عین حال که به لحاظ صورت و شکل، متعدد، متکثر، متمایز و احیاناً قوی و ضعیف‌اند، به لحاظ خمیر و ماده واحدند. مثال دریا و امواج و مثال نور و تعینات آن، مثال‌های دیگر برای درک تشکیک خاصی مورد نظر صدرالمتألهین (ره) هستند؛ پس براساس تشکیک صدرایی، یک وجود واحد تشکیکی داریم که در آن سه نوع کثرت مشاهده می‌شود: کثرت تفاضلی بین وجودهایی که علت و معلول نیستند، کثرت تفاضلی بین علت‌ها و معلول‌ها و کثرت بدون تفاضل بین افراد یک ماهیت واحد.

مرحوم علامه مصباح تفسیری ویژه از تشکیک خاصی دارند که تفاوت‌های چشمگیری با تشکیک خاصی مورد نظر صدرالمتألهین دارد. از منظر ایشان، تشکیک خاصی یعنی ذومراتب بودن وجودهای متعدد، به گونه‌ای که هرکدام از وجودهای متکثر و احیاناً متباین، مراتب، جلوه‌ها و پرتوهای وجودهای برتر از خود باشند تا برسد به وجود مستقل که وجودی برتر از خود ندارد. با این تفسیر، تشکیک تنها در موجودات طولی که رابطه علی- معلولی با یکدیگر دارند، معنا دارد. موجوداتی که هیچ نوع رابطه علی- معلولی با هم ندارند، حتی اگر شدید و ضعیف هم باشند، بر مبنای نظر علامه متباین به تمام ذات‌اند. هر وجودی تنها با سلسله علل و معلول‌های خود رابطه تشکیکی دارد.

پس در تشکیک خاصی مورد نظر مرحوم علامه، یک وجود خارجی نداریم، بلکه یک وجود مستقل داریم و بی‌شمار وجودهای متعدد طولی و عرضی که هرکدام از آن‌ها رابطه تشکیکی با علل و معالیل خود دارند. علامه از یک سو تصریح می‌کند معلول‌ها با اینکه وجودهایی غیر از وجود

علت خود دارند، به دلیل رابطه عمیق با آن، ثانی وجود او به شمار نمی‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، صص ۳۶۷-۳۶۶). از سوی دیگر، تأکید می‌کند مخلوق وجودی دارد و خداوند وجودی دیگر و تفاوت وجود آن‌ها در این است که وجود خداوند متعال مستقل است و وجود مخلوق، وابسته به وجود اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، صص ۱۷۶-۱۷۴). با این همه به اعتقاد ما، دیدگاه علامه مصباح در زمینه تشکیک خاصی و عین‌الربط بودن مخلوقات بسیار نزدیک به تفسیر عرفا و صدر المتألهین در زمینه وحدت شخصی وجود و موجود است (از جمله نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، صص ۱۷۰-۱۶۹).

جمع‌بندی و مقایسه دو دیدگاه

اکنون با روشن شدن تفاوت مبانی دو حکیم بزرگوار، به‌ویژه در باب تشکیک خاصی می‌توان دیدگاه آن‌ها را در زمینه اراده جمع‌بندی و مقایسه کرد؛ هرچند در ضمن بیان مبانی کم‌وبیش دیدگاه دو حکیم بزرگوار در زمینه معانی اراده روشن شده است:

- ا. از نظر صدر المتألهین (ره)، «اراده»، دقیقاً مانند «وجود»، یک مفهوم عام مشترک با تشکیک عامی دارد و یک معنا و حقیقت عام مشترک خارجی با تشکیک خاصی.
- ب. منظور صدر المتألهین (ره) از تشکیک خاصی معنا و حقیقت اراده این است که در عالم خارج و صرف‌نظر از اذهان انسان‌ها، همان‌طور که یک وجود ساری در همه عالم داریم، یک اراده ساری نیز داریم و هر موجودی از همان جهت که وجود است، اراده نیز محسوب می‌شود. طبعاً مراتب و تعینات طولی و عرضی وجود، مراتب و تعینات طولی و عرضی اراده نیز به شمار می‌روند؛ بر این اساس همان‌طور که موجودات در مواطن مختلف به وجود واحد موجودند و در عین حال، متمایز و متکثر به تمایزهای تفاضلی و غیرتفاضلی‌اند، اراده‌ها نیز در خود خارج، یک نوع وحدت دارند؛ یعنی یک اراده‌اند و در عین حال متمایز و متکثر به تکرر مراتب و به تکرر ماهیات و تعینات‌اند؛ یعنی اراده‌ها هستند.

- ت. به‌ظاهر صدر المتألهین، براساس تشکیک خاصی و دیدگاه وحدت در کثرت، باید بین اراده خداوند با اراده انسان رابطه این‌همانی وجود قوی و وجود ضعیف، یا به عبارت دیگر، عینیت حقیقت و رقیقت معتقد باشد؛ یعنی براساس این دیدگاه، خداوند یک اراده دارد و انسان اراده دیگری در طول اراده او دارد، ولی اراده انسان تابع اراده حق سبحانه است. تفاوت این دو اراده در این است که اراده انسان فاعل قریب است و اراده حق، فاعل بعید (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۶، صص ۳۷۲-۳۷۱؛ همچنین نک: همان، ص

۳۷۱، تعلیقۀ مرحوم سبزواری و ۳۷۲، تعلیقۀ مرحوم علامه طباطبایی)، اما صدرالمتهلین براساس دیدگاه نهایی خود، یعنی وحدت شخصی وجود اراده انسان را همان اراده خداوند در موطن انسان می‌شمارد؛ به این معنا که دو اراده را که یکی تابع دیگری باشد، قبول ندارد، بلکه از نظر او تنها یک اراده تحقق دارد که آن هم اراده خداوند است و این اراده در مقام فعل و در موطن مختلف به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند؛ یعنی در این تفکر، با اینکه اراده زید، حقیقتاً اراده زید و اراده حق سبحانه نیز حقیقتاً اراده حق سبحانه است، اراده زید و اراده حق دو اراده نیستند، بلکه اراده زید، اراده حق سبحانه در مرتبۀ زید است. حتی صدرالمتهلین تأکید می‌کند که اراده زید از همان حیث که اراده زید است، اراده حق در مرتبۀ زید است. به این ترتیب، همان‌طور که وجود زید، جلوه وجود حق است؛ یعنی حق را در مرتبۀ زید نشان می‌دهد، اراده و اختیار زید نیز اراده و اختیار حق را به اندازه ظرف وجودی زید نشان می‌دهد (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۶، صص ۳۷۴-۳۷۲).

ث. علامه مصباح اساساً مفهوم واحد تشکیکی برای همه اراده‌ها قائل نیست تا سخن از تشکیک عامی و خاصی همه اراده‌ها مطرح شود.

ج. علامه مصباح در فضای فلسفه، تنها برای مجردات اراده قبول می‌کند.

ح. از سخنان علامه مصباح می‌توان برداشت کرد که برای مفهوم و معنای اول اراده، یک نوع تشکیک عامی مفهومی قائل است؛ زیرا ایشان ذیل معنای اول، بین اراده خداوند و اراده انسان به این صورت فرق می‌گذارد که اراده انسان را برخلاف اراده الهی، کیف نفسانی معرفی می‌کند.

خ. می‌توان مطابق مبانی علامه مصباح که بین علت و معلول، تشکیک خاصی به معنایی ویژه قائل است، بین اراده علت و اراده معلول تشکیک خاصی معتقد شد؛ به این صورت که بگوییم اراده معلول عین ربط به اراده علت و جلوه و پرتوی از آن است، اما باید توجه داشت مطابق تفسیر ایشان از تشکیک خاصی و نیز مبحث عین الربط بودن معلول به علت خود، باید بگوییم اراده علت غیر از اراده معلول است و این دو اراده حقیقتاً متکثرند، ولی اراده معلول وابسته به اراده علت و تابع آن است.

د. با توجه به تفسیری که علامه مصباح (ره) از تشکیک خاصی می‌پذیرد، اراده و خواست به همان معنای اول نیز در میان موجوداتی که نسبت علی - معلولی ندارند، متباین‌اند؛ یعنی برای مثال اراده زید به همان معنای اول، متباین از اراده و خواست عمرو به همان معنای اول است؛ همان‌طور که به تصریح علامه (ره)، وجود زید متباین به تمام ذات از وجود عمرو است.

ذ. در دیدگاه علامه مصباح (ره) چند ابهام در زمینه معنای اراده وجود دارد که شاید با تلاش

بیشتر بر روی مبانی و آرای ایشان قابل برطرف شدن باشند:

- ظاهراً کسی مدعی نشده که اراده را برای معنای خاصی وضع کرده است؛ به عبارت دیگر، اراده به احتمال قوی معنای اصطلاحی خاصی در فلسفه و کلام ندارد. علامه مصباح نیز هیچ‌کدام از مفاهیم اراده را به علم خاص یا شخص خاصی نسبت نداده است. همچنین اگر اندیشمندان به دنبال تحلیل و تفصیل علم حضوری خود به اراده بوده‌اند، بیان سه مفهوم یا سه معنا برای یافت حضوری دشوار است.

- اگر با وجود اختلاف‌های فراوانی که در مصادیق مجرد و مادی «وجود» است، می‌توان برای لفظ وجود یک مفهوم و معنای مشترک و عام و تشکیکی قبول کرد، چرا در «اراده» نمی‌توان چنین مفهوم عامی را پذیرفت؛ به عبارت دیگر آیا نمی‌توان همان‌طور که تفاوت خداوند با مخلوقات را در مصادیق مفهوم وجود می‌دانیم، نه در خود مفهوم وجود، در بحث اراده هم تفاوت «خواست فاعل» (معنای اول) با «خواست فاعل همراه با تصمیم‌گیری او» (معنای دوم) با «خواست فاعل همراه با تصمیم عقلانی او» (معنای سوم) را تفاوت به لحاظ مصادیق مفهوم «اراده» در نظر بگیریم، نه تفاوت به لحاظ مفهوم «اراده»؟

- حضرت علامه مفهوم «وجود» را بین خداوند و مخلوقات تشکیکی می‌داند و طبعاً معنای اول و عام «اراده» را نیز بین خداوند و مخلوقات تشکیکی می‌داند، ولی بین مفهوم «وجود» و مفهوم «اراده» از منظر ایشان یک تفاوت بزرگ وجود دارد. از منظر حضرت علامه مفهوم تشکیکی وجود در همه جا معقول ثانی فلسفی است؛ درحالی‌که مفهوم اراده درباره خداوند معقول ثانی فلسفی و درمورد انسان، مفهوم ماهوی (از قبیل کیف نفسانی) است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۱۲۰). اکنون سؤال این است که چطور می‌شود یک مفهوم واحد تشکیکی هم ماهوی باشد و هم معقول ثانی؟ یک مفهوم می‌تواند به لحاظ مصداق خارجی به صورت‌های مختلف ظاهر شود و به اصطلاح، تشکیکی باشد، اما یک مفهوم از آن جهت که یک مفهوم است، چطور می‌شود هم ماهوی باشد، یعنی به تعبیر علامه (ره)، به صورت خودکار به ذهن آمده باشد و هم معقول ثانی باشد، یعنی با فعالیت عقل به ذهن آمده باشد؟ اساساً آیا این سخن با دیدگاه علامه در زمینه «عدم تشکیک در مفاهیم ماهوی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، صص ۱۹۳-۱۹۲؛ ج ۲، صص ۴۵۹-۴۵۸) سازگار است؟

نقش و پیامد دو دیدگاه در تولید و اصلاح علوم انسانی

چنان‌که در مقدمه گفتیم، اراده‌شناسی بخشی از انسان‌شناسی است و می‌تواند بر تحول علوم انسانی موجود و تولید علوم انسانی اسلامی مؤثر باشد. در واقع یکی از مبانی اساسی همه علوم انسانی - چه علمی که اصطلاحاً علوم انسانی خوانده می‌شوند و چه علمی که با انسان سروکار دارند، ولی معمولاً با عنوان علوم انسانی بررسی نمی‌شوند - این است که انسان موجودی مرید است و کنش‌ها و واکنش‌های او با آزادی و اختیار و انتخاب خود اوست و به همین دلیل همه انسان‌ها یکسان به محرک‌ها پاسخ نمی‌دهند و نمی‌توان بسیاری از رفتارها و کنش‌های انسانی را به صورت یقینی و دقیق پیش‌بینی کرد. به نظر می‌رسد مینابودن اراده آزاد انسان دست‌کم در بعضی از علوم مانند حقوق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست بسیار روشن است و آنچه جای بحث دارد این است که تفاسیر مختلفی که از مفهوم و معنا و حقیقت اراده مطرح شده یا می‌شوند، به‌ویژه تفسیرهای دو حکیم بزرگوار، می‌توانند چه تأثیری در شکل‌دهی یا اصلاح علوم انسانی داشته باشد. آیا هریک از تفاسیر، علم انسانی و ویژه‌ای را در پی دارد یا دست‌کم نوع تفسیری که از اراده می‌پذیریم، مستلزم حذف یا گزینش دسته‌ای از گزاره‌ها و مسائل در علوم انسانی است؟ به اعتقاد ما، تفسیرهای مختلف از اراده مستلزم مسائل مختلفی در علوم انسانی اند و دیدگاه‌های دو فیلسوف برجسته مورد نظر این مقاله در باب اراده نیز با این‌که شباهت بسیاری با یکدیگر دارند، با پیامدهای مختلفی در علوم مزبور همراه هستند؛ برای نمونه، صدرالمتألهین برای جمادات حیات، علم و اراده معتقد است و می‌تواند در علوم تربیتی و اخلاق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد یا حتی شاید در علم حقوق کاربرد داشته باشد؛ مثلاً در علم حقوق می‌توان به کمک تبیین فلسفی صدرالمتألهین (ره)، حقوق حیوانات و گیاهان را تبیین عقلی کرد. یا می‌توان از مبنای مزبور در علوم مزبور (غیر از حقوق) استفاده تربیتی کرد و نشان داد علاوه بر خداوند، ملائکه، پیامبران و اولیای الهی (توبه: ۱۰۵)، جمادات و حتی پوست بدن خود ما شاهد اعمال فردی و اجتماعی ما هستند و روزی به نطق درمی‌آیند و علیه ما شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۱) یا می‌توان از این نکته استفاده کرد که جهان با همه اجزای مادی و غیرمادی‌اش متناسب با رفتارهای انسان تعامل هوشمندانه، اختیاری و ارادی دارند؛ به‌طوری‌که آسمان و زمین برای بعضی می‌گریند و برای بعضی نمی‌گریند (دخان: ۲۹) یا زمین بعضی را به‌خاطر بعضی دیگر تحمل می‌کند (صدوق، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۸۵).

ممکن است کسی بگوید این قبیل ثمره‌ها چندان مهم نیستند؛ زیرا اگر ما مبنای فلسفی صدرالمتألهین (و ادعاهای عرفانی اهل معرفت) در زمینه حیات و علم و اراده عمومی را نپذیریم و به لحاظ استدلال‌های عقلی (و ادعاهای شهودی)، برای جمادات، حیات، شعور و اراده معتقد نباشیم، می‌توانیم با تکیه بر مباحث نقلی، شهادت جمادات و حقوق حیوانات و نباتات را بپذیریم

و در علوم انسانی توصیفی یا توصیه‌ای دخالت دهیم، اما حقیقت این است که اگر نتوانیم برای مبانی نقلی که مؤید به شهودات عارفان هستند، تبیین‌های عقلی، هماهنگ و قانع‌کننده در فضای فلسفه ارائه کنیم، خودآگاه یا ناخودآگاه به سمت تأویل این قبیل آموزه‌های شرعی (و شهودی) می‌رویم؛ برای مثال برخی مترجمان برجسته قرآن کریم، «از قریه پیرس» (یوسف: ۸۲) را به «از اهل قریه پیرس» ترجمه می‌کنند (از جمله نک: ترجمه مرحوم فولادوند)؛ درحالی‌که برخی دیگر تقدیرگرفتن «اهل» را لازم نمی‌دانند؛ چراکه معتقدند حضرت یعقوب (علیه السلام) که مخاطب سخن است، می‌تواند از خود دیوارهای قریه نیز پرس‌وجو کند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۲۱).^۱

مثال دیگر این است که مرحوم علامه مصباح اراده دنیا در نهج البلاغه و اراده دیوار در قرآن را - به این دلیل که از منظر ایشان «دنیا» و «دیوار» موجودات ذی‌شعور و عاقلی نیستند - استعاری و کنایی می‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، الف، ج ۱، ص ۳۳۹). کسی که مبانی صدر المتألهین را بپذیرد و برای جمادات حیات، علم و اراده قائل شود و بپذیرد لفظ اراده برای روح معنای اراده وضع شده است، به این تأویل‌ها و توجیهات نیازی ندارد و می‌تواند دنیا، دیوار و روستا را شاهدان باشعور، مختار و بااراده تلقی کند که تعاملی ارادی با انسان و رفتارهای ارادی انسان دارند و در مباحث تربیتی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و اقتصادی و حتی حقوقی از آن بهره بگیرد.

نتیجه‌گیری

بین دیدگاه فلسفی صدر المتألهین با دیدگاه علامه مصباح چند تفاوت اساسی وجود دارد:

۱. صدر المتألهین (ره) همان‌طور که برای وجود یک مفهوم و یک معنا و حقیقت واحد تشکیکی معتقد است، برای اراده و سایر امور مربوط به وجود نیز یک مفهوم و یک معنای واحد تشکیکی باور دارد، اما علامه مصباح با این‌که وحدت معنای وجود یا به تعبیر دیگر، اشتراک معنوی وجود را می‌پذیرد و وجود را دارای تشکیک عامی و خاصی می‌داند، اراده را مشترک لفظی برای سه مفهوم عام و خاص معرفی می‌کند.
۲. صدر المتألهین اراده را ساری در همه عالم می‌داند، ولی علامه مصباح (ره) اراده را مختص موجودات مجرد می‌شمارد.
۳. تفسیرهای مختلف دو فیلسوف برجسته مورد نظر این مقاله با این‌که از جهات زیادی شبیه یکدیگرند، ثمرات و پیامدهای مختلفی در علوم انسانی دارند.

۱. گفتنی است علامه مصباح (ره) نیز از این جهت که قریه را معادل «جامعه» می‌داند، نه سرزمین، تقدیرگرفتن «اهل» را لازم نمی‌داند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، د، صص ۱۰۱-۱۰۲).

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. شیخ صدوق، محمد بن علی. ۱۴۰۰ ق. الأمالی. چاپ پنجم. بیروت: اعلمی.
۳. ابن سینا. ۱۴۰۰ ق. رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۴. _____ . ۱۴۰۴ ق. الشفاء (ده جلدی). تحقیق: سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. _____ . ۱۹۸۰ م. عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی. چاپ دوم. بیروت: دارالقلم.
۶. اخوان الصفا. ۱۴۱۲ ق. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: الدار الاسلامیه.
۷. اعسم، عبدالامیر. ۱۹۸۹ م. المصطلح الفلسفی عند العرب. چاپ دوم. قاهره: الهیئة المصریة.
۸. الأهري، عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت. ۱۳۵۸. الأقطاب القطیبة او البلغة فی الحكم. مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش پژوه. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۹. آل یاسین، جعفر. ۱۴۰۵ ق. الفارابی فی حدوده و رسومه. بیروت: عالم الكتب.
۱۰. التهانوی، محمدعلی. ۱۹۹۶ م. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. جهامی، جبار. ۱۹۹۸ م. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۶۵. هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۳. _____ . ۱۳۷۸. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. الدایة، فایز. ۱۴۱۰ ق. معجم المصطلحات العلمیة العربیة. دمشق: دار الفكر.
۱۵. دغیم، سمیح. ۲۰۰۱ م. موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۶. الکاظمی القزوینی، نجم الدین علی رازی، قطب الدین. ۱۳۸۴. تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة. تصحیح و تعلیق میر سید شریف جرجانی. چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۷. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۹-۱۳۷۹. شرح المنظومة. تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی. تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۸. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۹. _____ . ۱۳۷۵. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. _____ . ۱۳۷۸. رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۱. _____ . ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. جلد ۱ و ۶. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث.
۲۲. _____ . بی تا. الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲۳. صلیبا، جمیل. ۱۴۱۴ ق. المعجم الفلسفی. بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۵. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۵. _____ . ۱۳۸۷. نظام حکمت صدرایی؛ تشکیک در وجود. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. فارابی، ابونصر. ۱۴۰۸ ق. المنطقیات للفارابی. مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه. جلد ۱، ۲ و ۳. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۷. _____ . ۱۴۱۳ ق. الأعمال الفلسفیه. مقدمه و تحقیق و تعلیق از جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
۲۸. _____ . ۱۹۹۵ م. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. مقدمه، شرح و تعلیق: علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
۲۹. _____ . ۱۹۹۶ م. کتاب السیاسة المدنیة. مقدمه و شرح: علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
۳۰. فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۶. درآمدی بر معرفت شناسی. تنظیم: احمد حسین شریفی و مرتضی رضائی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۱. کندی، یعقوب بن اسحاق. بی تا. رسائل الکندی الفلسفیه. مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمد ابوریده. چاپ دوم. قاهره: دار الفكر العربی.
۳۲. مجمع البحوث الإسلامیة. ۱۴۱۴ ق. شرح المصطلحات الفلسفیه. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۰. به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳۴. _____ . ۱۳۹۱ الف. آموزش فلسفه (جلدهای ۱ و ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۵. _____ . ۱۳۹۱ ب. پیش نیازهای مدیریت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۶. _____ . ۱۳۹۱ ج. رساترین دادخواهی و روشنگری (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۷. _____ . ۱۳۹۱ د. جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۸. _____ . ۱۳۹۲ الف. سیمای سرافرازان (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۹. _____ . ۱۳۹۲ ب. معارف قرآن: قرآن شناسی (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۰. _____ . ۱۳۹۳. معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی. چاپ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۱. میدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. کشف الأسرار و عدة الأبرار (ج ۵). به اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
۴۲. میرداماد، میر محمدباقر. ۱۳۶۷. القبسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. یزدی، مولی عبدالله بن شهاب الدین الحسین. ۱۴۱۲ ق. الحاشیة علی تهذیب المنطق. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.