

تحلیل وجودی مسئله ضعف اراده از منظر حکمت متعالیه

مرضیه اکبرپور^۱

حسن مرادی^۲

محمود صیدی^۳

چکیده

نمیداند بلکه عمل یکی از ظهورات حقیقتی
وجودی و مساوق با علم است.

موضوع این مقاله ضعف اراده یا شکاف بین نظر و عمل است و مسئله آن، چگونگی تحلیل وجودی این مسئله بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود. در تحلیل ماهوی، مبادی فعل ارادی دارای ترتب علی و زمانیند اما در تحلیل وجودی، آنها مراتب حقیقت واحد وجودند. با این تفسیر، علم و عمل وجوه یک حقیقتند که وقتی از ذات نشئت میگیرد، در مرحله‌ی نام علم به خود میگیرد و در مرحله‌ی دیگر، نام اراده یا شوق. در نتیجه، علم و عمل ارادی دورشته بهم متصل هستند که ریشه واحدی در ذات انسان دارند؛ ریشه‌ی از سنخ محبت و ابتهاج. در دید ماهوی، ضعف اراده را باید در ضعف اعضای زنجیره علی قبل از آن، مثل تصور فعل و تصدیق به فایده آن، جستجو نمود. اما در دید وجودی، ضعف عمل ارادی در رابطه مستقیم با ضعف وجودی انسان و ضعف علم مساوق با آن است. تفاوت نگاه وجودی با نگاه ماهوی در اینست که نگاه وجودی عمل ارادی را در انتهای یک زنجیره از مبادی و جدای از علم

کلید واژگان: اراده، فعل ارادی، ابتهاج، ضعف اراده، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

طرح مسئله

مسئله آکراسیا (Akrasia) را که تا امروز بعنوان یکی از مسائل دشوار و مورد علاقه فلاسفه باقی مانده است، نخستین بار افلاطون از زبان سقراط مطرح کرد (هوگلی، ۱۳۹۴/۱: ۳۲۹). سقراط بر این باور بود که چون عوام درکی از سرشت حقیقی دانش ندارند، به تحقق شکاف بین علم و عمل، که آکراسیا نامیده میشود، معتقدند. یعنی امکان ندارد فردی کاری را بداند و آنرا انجام دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۱۰) افلاطون معتقد بود وقتی جزء برتر یا اول نفس که سنجشگر است، مغلوب جزء پستتر یا شهویه میشود، جزء وسط (اراده یا نفس در تمامیت خود) ناخواسته از جزء پستتر تبعیت میکند (هوگلی، ۱۳۹۴/۱: ۳۲۹).

* تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۰

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد Akbarpour.mrz@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) dr.hassan.moradi@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد m.saidiy@yahoo.com

از نظر ارسطو، چون سقراط اجزای غیر عقلانی را فراموش کرده، به نقش ضعف اراده در این میان توجهی نکرده است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲/ ۲۳۷). ارسطو معتقد است هر فعل ارادی مراتبی دارد که عبارتند از: میل، تأمل، ادراک، انتخاب و عمل (راس، ۱۳۷۷: ۳۵۵). علم بطور کلی آگاهی نسبت به اشیاء، پدیده‌ها و حاصل عقل است. میل گرایش بسوی خیر است و خاستگاه آن، قوه شوق. قوه شوق شامل شوق حسی و شوق عقلی است. شوق حسی وابسته به حس است و شوق عقلی از علم ناشی میشود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۷). انسان ضعیف‌الاراده کار خوب را برمیگزیند، اما بر اساس میلش مطابق خوشی زودگذر خویش عمل میکند. بنابراین، ارسطو همپای باور به تأثیر دانش، بر تقویت اراده نیز تأکید بسیار دارد (همان: ۹۲).

روایان نیز همانند سقراط معتقد بودند در فردی که برخلاف علم خود عمل میکند، در واقع، حکم عقلانی فعلی مغلوب حکم عقلانی قبلی نادرستی میشود که ملکه و راسخ در نفس شده است. بعقیده آنها احساسات و آرزوها پس از تصدیق قوه حاکمه، تبدیل به حکم عقلی میشوند (Gosling, 2003: 49). جالینوس، پزشک رومی، رابطه عقل و شهوت را به رابطه انسان و حیوان تشبیه کرده است. متألهان یهودی و مسیحی، عقل را امری بیرونی و شهوت را امری درونی میدانستند. عقل، کلمه الله بود و شهوت گناهی که بعد از سقوط آدم ایجاد شده است (Ainslie 2004: 5). این گناه، فاعل و اراده‌کننده فعلی میشود که من میدانم نادرست است و نمیخواهم؛ یعنی اراده جدید که از شرع برمیخیزد بواسطه نبرد با اراده قدیم که مطابق تن است، دارای تذبذب و تشتت

(continentia) میشود (Saarinen, 2011: 22). در این مقاله، با توجه به مبانی خاص ملاصدرا، مانند وحدت تشکیکی وجود و وحدت نفس و قوا، سعی بر اینست که ضعف اراده از دیدگاه وجودی بررسی و تحلیل شود. پرسشهای ما در این تحقیق اینست که اولاً با دید وجودی، اراده و ضعف آن چگونه تحلیل میشود؟ ثانیاً، دید وجودی چه تفاوت و برتری بی نسبت به دید ماهوی دارد؟ برای پاسخ به این پرسشها، ابتدا مبادی فعل ارادی تحلیل میشود، سپس اراده، و در انتها به ضعف اراده میپردازیم. در هر قسمت ابتدا نظر ملاصدرا را بر اساس تحلیل ماهوی بررسی میکنیم و سپس بر اساس تحلیل وجودی.

مبادی فعل ارادی

با دید ماهوی، هر نفس انسانی واجد قوایی است که مبدأ حرکت و فعلند، اما این قوا تام‌الفاعلیه نیستند. نسبت این قوا به دو طرف فعل متضاد، مساوی است. برای وجوب و صدور فعل از این قوا، در انسان اراده و در حیوان باید شوق ضمیمه شود؛ اراده منبعث از رأی فکر و شوق منبعث از تخیل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۰۲). بعبارت دیگر، حرکات و افعال اختیاری، مبادی و عللی دارند، با نظم و ترتیبی معین، که دورترین آنها از عالم حرکات و ماده، قوه خیال یا قوه واهمه در حیوان و قوه عاقله در انسان است. سپس قوه شوقیه یا اراده و در انتها، قوه فاعله و تحریک‌کننده عضلات قرار میگیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/ ۳۸۹). بنابراین شوق و قوه فاعله، علت ناقصه فعلند نه علت تامه، مگر اینکه همراه اراده‌یی شوند که برخاسته از نوعی ادراک است (ابن سینا،

۱۳۷۶: ۱۵۴ و ۱۶۵).

چون در افعال حیوانی اراده وجود ندارد و شوق شدید شهوی یا غضبی جایگزین آن است، ملاصدرا، برخلاف فارابی که به تمام مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی نوعی شوق و اراده نسبت میداد (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۲)، اراده را فقط مختص انسان میداند؛ «این اراده در انسان از قوه‌یی است فوق قوه حیوانی شوق، و آن عقل عملی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۹۰). درک زشتی و زیباییهای جزئی از مدرکات عقل عملی محسوب میشود و همین امر انگیزه و شوق را در عامل ایجاد میکند. پس، از نظر ملاصدرا، یکی از وظایف عقل عملی تعیین خیر و شر امور جزئی و تحریک انسان بسمت انجام عمل است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۴۳۶).

در مجموع میتوان گفت: همه انواع جوهری منشأ افعالی هستند که از آنها صادر میشود و این افعال کمال ثانویه برای موجودات هستند. نفس انسان، که صورت جوهری مجرد است و از جهت فعل متعلق به ماده است، خودش علت فاعل افعالی است که از او سر میزند. یعنی هیچ فعلی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه نفس، که یک مبدأ علمی است، آن فعل را کمال ثانوی خود بداند. پس فرد در مرحله اول باید تصویری از آن فعل داشته باشد. بعد از تصور فعل، اگر تصدیق به کمال بودن آن جزو ضروریات عقلی یا ملکه نفس باشد، اراده بدون درنگ به فعل درمی‌آید. اما اگر تصدیق ضروری نباشد، نفس بدنال مرجحی برای انجام فعل میرود تا کمال بودن آن برایش محرز شود. پس از اینکه صورت علمی تصدیق به کمال بودن فعل در نفس پیدا شد، شوق به آن فعل بوجود می‌آید. این شوق

معلول صورت علمی است. بعد از شوق، اراده پدیدار میشود و پس از اراده، قوه محرک عضلات شروع بکار میکند و فعل بوقوع میرسد (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۹۷).

به بیان دقیقتر و با توجه به مبحث ادراکات اعتباری، هر فعل ارادی که از انسان سر میزند، مبادی و مقدماتی دارد. فرد ابتدا نسبت به آن عمل احساس نیاز میکند و سپس برای رفع نیازش اعتبار وجوب میکند. پس از آن، فعل (و غایت فعل) را تصور میکند و آن را تصدیق به فایده میکند (اعتبار وجوب و حسن فعل). پس از این مرحله، شوق در انسان پدیدار میشود و اراده باعث میشود آن فعل را انجام دهد (همو، ۱۳۸۷: ۳۱۳).

به بیان دیگر، وقتی انسان با یک نیاز (عقلی، شهوی یا غضبی) روبرو میشود، قوای فعاله‌اش او را به انجام فعل مناسب و برآورده کردن آن نیاز برمی‌انگیزند (همو، ۱۳۷۰: ۱۸۵/۲)، به این شکل که این قوا احساساتی (حب و بغض) در انسان ایجاد میکنند تا انسان انجام دادن آن فعل را دوست بدارد یا اگر با قوای او مناسبتی ندارند، آن فعل را نخواهد (همان: ۱۷۵). مشخص میشود که تمام امور زندگی انسان و فعالیت‌هایش با این دو صفت (حب و بغض) اداره میشوند (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۶). این تحلیل را ماهوی نامیدیم زیرا جدایی نفس از قوا و قوا از یکدیگر و علم از عمل را مفروض می‌گیرد. این تحلیل، همان است که مکتب مشاء ارائه داده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶ و ۱۹).

با دید وجودی و بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود، ملاصدرا تمام مبادی فعل ارادی را ظهورات و مراتب یک حقیقت واحد میدانند که در عوالم چهارگانه پدید می‌آیند و در هر مرحله با

صورتی خاص که متناسب با همان مرحله است ظاهر میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۱). یعنی همه صفات بدنی، چه فعل و چه ادراک، آنگاه که به عالم نفس صعود کند، حالت عقلی بخود میگیرد و مجرد میشود. همچنین هر یک از صفات و ملکات نفسانی نیز وقتی به عالم بدن نزول یابد، حسی و مادی میشود (یوسفی، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

بر اساس این قاعده که «نفس در عین وحدت خود، کل قوانین هست» یک حقیقت وجودی که ذات نفس نامیده میشود، در بعضی مراتب قوه علم نامیده میشود، در بعضی دیگر قوه اراده، در بعضی مراتب، شوق و در برخی، میل عضلات. پس نفس و قوا جدا از هم نیستند، به این معنا که برغم اینکه وجود قوه مغایر وجود نفس است اما مرتبه‌یی از مراتب آن است و فعل و انفعالات و اوصاف آن حقیقتاً و بالذات، افعال و انفعالات اوصاف انسانیند (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۲۲۲).

از نظر ملاصدرا، برای افعال انسان از هنگام صدور از مکامن غیب تا مظاهر شهادت، چهار مرتبه وجود دارد: اول در مکمن عقل است که غیب غیوب و در غایت خفاست و گویی به آن آگاه نیست. سپس به حیز قلب تنزل میکند، یعنی به مرتبه‌یی که نفس است. در این حالت، آن عمل را با فکر احضار میکند و بطور کلی در نظر میگیرد. در این مرتبه، تصورات کلیه و کبرای قیاسها در مورد استنباط یک امر جزئی برای او حاصل شده و منجر به عزم بر فعل میشود. سپس به مخزن خیال تنزل میکند که متشخص و جزئی، و موطن تصورات جزئی و انبعاث قصد جازم است. سپس اعضا حرکت میکنند تا در خارج ظاهر شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۱/۲۰۵).

ملاصدرا در اینباره محبت را شاهد آورده و میگوید: «محبت اگر در عالم عقل موجود شود عین حکم است، اگر در عالم نفس محقق شود عین شوق، و در عالم طبیعت، عین میل» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۱). بنابر ذومراتب بودن حقیقت نفس، تمام افعال خارجی انسان از درجه عالی نفس نشئت میگیرند، از مراتب میانی میگذرند تا به مرحله نازله برسند و فعل محقق شود (همانجا). باید توجه داشت که وساطت مبادی افعال ارادی بین نفس و فعل خارجی به این دلیل نیست که حقیقت فعل ارادی مبادی بی مجزا از هم دارد، بلکه کثرت مبادی ناشی از نقص ذات فاعل است. قاهریت نفس و تسلطش بر قوا و بکارگیری آنها، به اندازه فعلیت و وجود نفس است و عجز و ناتوانی و جهل و سرپیچی آلات و اندامها به اندازه نقص و ضعف وجود آن، و دوری از حق تعالی و فرورفتن در بدن (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۷).

بعبارت دیگر، هر عمل ارادی سیری اشتدادی است و مبادی هر فعل قطعات یک حقیقت واحد اشتدادی را تشکیل میدهند. به بیان دقیقتر، میتوان این سیر اشتدادی را با عناوین جزئیش اینگونه تصویر کرد: یک حقیقت واحد از مرتبه شوق آغاز میشود و پس از گذار از مراحل جزم و عزم، به بخش نهایی، یعنی اراده موجهه، میرسد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۵۱؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۴۹). در تحلیل وجودی، یکی بودن نفس و قوا و در نتیجه، وحدت مصداقی قوا و از همه مهمتر وحدت علم و عمل، مفروض است. در مورد یکی بودن نفس و قوا شرح و تبیین زیاد است، اما یکی بودن علم و عمل چندان مورد توجه واقع نشده است. در اینجا وارد این بحث عمیق و جذاب نمیشویم، اما

توجه خواننده را به یک تناقض نما جلب میکنیم. در تحلیل ماهوی، علم در سلسله علل عمل است و بر آن تقدم دارد. اما از طرف دیگر، خود تصور عمل یا تصدیق به فایده، نوعی عمل است. در حل این ناسازگاری میتوان گفت: علم مقدم بر عمل ارادی است و عمل غیر ارادی مقدم بر علم. یعنی ما اراده نمیکنیم تا کاری را تصور کنیم و بعد از تصورش، فایده یا عدم فایده آن را تصدیق کنیم. شاید شاکله ما که خود آگاه نیست فاعل این افعال است. حال اینکه شاکله چیست و آیا اعمال به دو دسته خود آگاه و ناخود آگاه تقسیم میشوند یا نه، سؤالاتی مهم و درخور تأملند.

اراده

در دید ماهوی و در مقام تعریف، بیشتر متکلمان و فلاسفه «اراده» را امری میدانند که بصورت فطری در انسان یافت میشود، و کیفیتهای مختلفی را برای آن ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۸: ۱۰۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۴۳۲). از نظر مشهور فلاسفه نیز مفهوم اراده مفهومی ماهوی است؛ آنها اراده را به شوق اکید تفسیر نموده‌اند که کیفی نفسانی است (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۷۲ / ۲؛ فارابی، ۱۳۸۴: ۸). ابن سینا با فرق نهادن بین اراده کلی و اراده‌های جزئی که برای تحقق آن اراده کلی در طول زمان حادث میشوند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۰ و ۴۹)، به سلسله‌یی از اراده‌ها قائل میشود. این امر دید ماهوی به اراده یا همان دید کثرت‌نگر را بخوبی نشان میدهد. بنابراین اراده از جنس کیف نفسانی و کیف از مقوله عرض و مقولات از جنس ماهیتند. اما در دید وجودی و در نظر ملاصدرا مفهوم اراده، مانند مفهوم علم و وجود، ماهوی نیست زیرا

هم بر واجب اطلاق میشود و هم بر ممکن (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۹). اراده از مفاهیم فلسفی است، زیرا تحققش در نفس انسان مانند تحقق اعراض در جوهر نیست که دارای مابزای خارجی باشد و وجودی جدای از وجود نفس داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱ / ۷۵). همچنین، به باور ملاصدرا، هر مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق کند، و نیز هم بر واجب الوجود صدق کند و هم بر ممکن الوجود، جزو مفاهیم فلسفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۹). اراده نیز هم بر واجب الوجود صدق میکند و هم بر ممکن الوجود، بنابراین مفهومی فلسفی است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱ / ۷۵).

ملاصدرا اراده و کراهت را مانند درد و لذت، جزو بدیهیات و وجدانیات میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۴). او معتقد است با وجود اینکه اراده نزد عقل روشن و واضح است و با امور دیگر مشتبه نمیشود، ولی مشکل است تعبیری ارائه کنیم که تمام حقیقت آن را دربر بگیرد (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۲). با توجه به مبانی ملاصدرا در باب مفاهیم میتوان نتیجه گرفت که مفهوم اراده جزو مفاهیم منطقی نیست، زیرا ریشه در عالم خارج دارد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۴). «امور مذکوره (علم و قدرت و اراده) به حقایق وجودیه برمیگردند، بلکه عین حقایق وجودیه‌اند، بحسب ذوات و انیات و صاحب ماهیات، و از سنخ ماهیات نیستند. لهذا حقایق آنها در اذهان حاصل نمیباشند» (زنوزی، ۱۳۶۱: ۳۸۱).

اینکه مفهوم اراده جزو مفاهیم فلسفی است با این قول که اراده کیف نفسانی است، تعارضی ندارد و قابل جمع است، به این معنا که، مفهوم اراده بیانگر

حیثیت وجود است و حقیقتش دارای مراتب مختلفی در عالم هستی است؛ شامل اراده واجبی و امکانی. هر کدام از این مراتب اراده نیز دارای ماهیت خاصی است. بنابراین مانعی ندارد که مرتبه خاصی از مراتب اراده با ماهیت خاصی همراه بوده و داخل در کیف نفسانی باشد.

اراده در همه موجودات متناسب با مرتبه وجودیشان ساری و جاری است و همانطور که حقیقت وجود متکثر میشود به شدت و ضعف، غنا و فقر، و وجوب و امکان، حکم اراده نیز «مانند حقیقت وجود است، چون اراده رفیق وجود است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۸ و ۳۳۹؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۲۳۷). اگر وجود بدرستی تفسیر شود، حقیقت اراده نیز درست تفسیر میشود. از نظر ملاصدرا، کسانی که اراده را اشتباه تفسیر کرده‌اند، مانند اشاعره و معتزله و فلاسفه پیشین، آن را مانند وجود متواطی پنداشته‌اند، در حالی که نه اراده متواطی است و نه وجود؛ اراده تابع وجود است و همانطور که حقیقت وجود مشکک است و دارای مراتب، اراده نیز دارای مراتب تشکیکی است.

برخی از مراتب اراده واجب الوجود و مجرد تام است و برخی مراتب ممکن الوجود و مادی. اینکه، در عرف و اصطلاح، برخی موجودات فاقد اراده قلمداد میشوند از این جهت است که اراده در برخی از آنها مخفی است و آثار مطلوب در آنها وجود ندارد. اما در واقع اراده در تمام مراتب هستی وجود دارد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۶/۳۳۵). بنابراین درست است که ملاصدرا اراده در انسان را کیف نفسانی میداند (همان: ۳۳۴؛ همو؛ ۱۳۸۳ ب: ۱۱۳) اما باید توجه داشت که، با توجه به مطالب پیشین، منظور در اینجا اراده محدود همراه با ماهیت است

و در این صورت اراده در خارج حکم ماهیت را میپذیرد اما آن ماهیت هیچ مدخلیتی در حقیقت آن اراده ندارد.

دیدگاه مشهور فلاسفه اینست که اراده همان شوق اکید است. ملاصدرا گاه این تفسیر را پذیرفته و آن را نقد کرده است: گاهی شوق اکید وجود دارد اما اراده وجود ندارد، مانند برخی محرمات نسبت به افراد پرهیزکار، که نسبت به آنها شوق اکید دارند اما آنها را اراده نمی‌نمایند. بنابراین اراده چیزی غیر از شوق اکید است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۶-۳۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۹۷). اما گاه نیز باید وجودی، اراده را به شوق اکید تفسیر نموده و تفاوت میان شوق و اراده را در شدت و ضعف میدانند، به این معنا که شوق گاهی ضعیف است و پس از آنکه قوت یافت به اراده تبدیل میشود. از این سخن ملاصدرا برمی آید که از نظر او اراده و شوق مراتب یک حقیقت واحدند. بنابراین اختلاف نظر ملاصدرا در متون مختلف به اختلاف نگاه در آن بحث برمیگردد و نمیتوان آن را تناقضگویی دانست. این نکته که ملاصدرا در کتب خود گاه با دید ماهوی سخن میگوید و گاه با دید وجودی، کلید فهم برخی تهافت‌های ظاهری در کلام اوست. او گاهی همانند ابن سینا (۱۴۰۴: ۷۲-۷۱) قائل به مترادف معنایی اراده با ابتهاج و رضا و محبت و عشق است، زیرا هر موجودی خود و کمالاتش را دوست دارد و نسبت به آنها محبت و ابتهاج دارد، و در برخی موارد، مطلق اراده را به ابتهاج و رضا و محبت تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ب: ۲۵۰). بنابراین آنچه گاهی اراده نامیده میشود و گاهی عشق، گاه میل و گاه نام دیگر، مانند وجود در همه اشیاء ساری است، ولی گاه فقط در بعضی

مراتب اراده نامیده نمیشود. این امر یا بجهت جریان عادت است یا بخاطر پوشیده بودنش در این مراتب بر اکثر انسانها یا بدلیل عدم ظهور آثار مورد انتظار از اراده در این مراتب (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۹).

عشق یا حب از نظر ملاصدرا تعلق خاص از سوی موجود ذی شعور است نسبت به جمیل، از آن حیث که جمیل است، بطوری که وقتی به محبوب رسید، از مفارقت از محبوب ابا دارد و تا زمانی که به محبوب نرسیده است بسوی او میل دارد (همو، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

سبزواری در مواردی معتقد است که اراده همان شوق مؤکد است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۴۸). بعقیده وی هنگام وقوع فعل، قوه شوقیه در انسان عقل عملی را بخدمت میگیرد و در حیوان وهم و خیال را. شوق در اینجا، برای انسان همان اراده است و در حیوان، شهوت، و فعل انسان در نهایت عقلی خواهد بود و فعل حیوان تخیلی (همو، ۱۳۶۰: ۶۸۰). در مواردی دیگر، او اراده را حقیقتی میداند که جایگاهش پس از شوق اکید است (همو، ۱۳۸۳: ۷۷). همچنین در جایی دیگر، اشاره کرده که اراده با ابتهاج و محبت ترادف معنایی دارد (همان: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۴۸). او مفهوم ابتهاج را برای اراده قائل شد و در همه عوالم نیز اراده را به همین صورت معنا کرده است، با این تفاوت که این مفهوم در هر عالم و نشئه بالاتر، نسبت به مرحله پایینتر، از قیود مخصوص مرحله پایینتر رهایی می یابد و در بالاترین مرتبه، اصل ابتهاج بدون هیچ قیدی وجود دارد، که همان اراده ازل و واجب الوجود است.

از نظر زنوزی (۱۳۶۱: ۳۶۶) نیز اراده همان شوق مؤکد است. او در برخی موارد نیز اراده را در واجب

و ممکن به ابتهاج و محبت تفسیر کرده (همان: ۳۹۳) و در مرتبه‌یی، اراده و ابتهاج را عین شوق، شوق مؤکد و عزم میدانند (همان: ۳۸۶).

از نظر علامه طباطبایی، اراده به دو دلیل شوق اکید نیست: اولاً، گاهی انسان به چیزی اشتیاق دارد اما آن را اراده نمیکند، و گاهی نیز چیزی را اراده میکند که نسبت به آن شوقی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۷۷ / ۱). ثانیاً، شوق هم به افعال تعلق میگیرد و هم به اعیان خارجی، اما اراده تنها به افعال اختیاری تعلق میگیرد (همانجا). او به تفاوت اراده با شوق اشاره کرده و میگوید: «اراده کیف نفسانی جداگانه‌یی است و نباید آن را با علم به میل و شوق به آنچه خیر است یکی دانست» (همو، ۱۴۱۴: ۲۹۷). اراده با فعل معیت داشته و قبل و بعد از آن نمیتواند وجود داشته باشد (همانجا).

بنابراین اراده همانند وجود مراتبی دارد که بعضی لطیفتر از بقیه هستند. مصادیق یک مفهوم در درجه وجودی با هم اختلاف دارند و مراتب آن مفهوم نیز در لطافت و غلظت مختلفند. اگر مفهومی لطیفتر گردد، میتوان آن را بر موجود کاملتر حمل نمود. مفهوم اراده نیز بدین شکل است و ابتهاج ذاتی لطیفترین درجه مفهومی آن است.

ضعف اراده

از دید ماهوی، ضعف اراده را باید در مبادی قبل از اراده، یعنی در تصور فعل و تصدیق به فایده آن جستجو کرد. تصور یک فعل، عملی ادراکی است و میتواند حضوری یا حصولی باشد. در حالت حصولی، بستگی دارد از چه ماده و صورتی بدست آمده باشد. ماده میتواند بدیهی یا غیر بدیهی باشد. غیر بدیهی میتواند در جاتی داشته باشد. صورت

نیز میتواند انواع قیاس یا استقرا باشد که در ارتباط با یقین میتواند درجات متفاوتی داشته باشند. منابع ادراک و شدت و ضعف علم حاصل از آنها و تمام پیشفرضهای معرفت‌شناسانه در نوع علم فرد به چیزی که میخواهد به آن برسد یا کاری که میخواهد انجام دهد، دخالت دارد. تمام این عوامل میتوانند در شدت یا ضعف اراده دخالت کنند.

برای مثال، علم حضوری به آتش بودن مال یتیم با علم حصولی به حرام بودن آن، در اراده برای عمل تصاحب مال یتیم تفاوت چشمگیری دارد. خطابی بودن یک قضیه مربوط به عمل یا برهانی بودن آن، در شدت و ضعف اراده تفاوت ایجاد میکند. یقین عرفی حاصل از استقرای ناقص با یقین بدست آمده از یک قیاس در تصمیمگیری و اراده فرد تأثیر زیادی دارد. علم حاصل از عقل نظری و عملی با علم حاصل از قوه خیال یا واهمه از حیث قوت و ضعف تفاوت دارد. رنگارنگ بودن و تشتت امور خیالی در مقابل ثابت و محکم بودن امور عقلی باعث شدت و ضعف اراده میگردد.

در گام دوم یک فعل ارادی نیز تصدیق به نفع یک فعل، به امور زیادی بستگی دارد. برای مثال، به شناخت ما از مبدأ و معاد خود ربط وثیق دارد. نفع در جایی معنا دارد که ما نقصی داریم و میخواهیم آن نقص را برطرف کنیم. تشخیص این نقص به شناخت ما از خودمان بر میگردد. مثلاً کسی که به جهان پس از مرگ اعتقاد دارد احساس میکند باید برای آنجا چیزی ذخیره کند. به همین دلیل بدنبال اموری میرود که قابل انتقال به آنجا باشند. انسانی که خود را تکامل یافته نوعی شامپانزه انسانی نما میداند دلیلی نمیبیند که از اخلاق انسانی تبعیت کند اما انسانی که خود را خلیفه خدا در

زمین میبیند، در هر کاری داشتن صبغه الهی را بنفع خود میبیند. انسان ممکن است به یک خودشناسی ثابت و معین نرسد و در یک زمان برای هر دیدگاه دلایل له و علیه داشته باشد. چنین آدمی میتواند در یک نگاه کار الف را خوب ببیند و در نگاهی دیگر، کار ب را، که مخالف الف است. همچنین، با توجه به اینکه خیر غایت حقیقی است و ملاک ثابتی دارد، میتوان گفت تفاوت انسانها در لحظه عمل، به تشخیص مصداق خیر برمیگردد که امری ادراکی است. پس هرگونه عیب و ضعفی که در حرکت اراده وجود داشته باشد، ریشه در شناخت و علم دارد.

ارسطو غفلت از قیاس عقلی را موجب پیروی از قیاس شهوت میداند. برای مثال، وقتی با امور مطبوع جسمانی، مثل خوردن شیرینی مواجه میشویم، اگر انفعال به همراه سنجشگری داشته باشیم، با دو مقدمه کلی روبرو هستیم؛ عقل میگوید شیرینی ناسالم است اما شهوت میگوید لذتبخش است. در این هنگام ما با غفلت از قیاس عقلی، قضیه «شیرینی لذتبخش است» را تأیید میکنیم (هوگلی، ۱۳۹۴: ۱/۳۳۰). بنابراین هنگام تصدیق به فایده، باید دخالت عنصر غفلت را جدی گرفت. شاید به همین دلیل است که موعظه لازم است، زیرا موعظه تکرار آنچه میدانیم است نه یادگیری آنچه نمیدانیم. شاید سر تکرار اعمال عبادی نیز همین است. البته سؤال دیگر اینست که چرا غفلت رخ میدهد؟ جواب را میتوان به عوامل درونی دیگر مانند شاکله، یا عوامل بیرونی مثل زمان و مکان تصمیمگیری مربوط دانست.

تصدیق به فایده را به بیان دیگری نیز میتوان توضیح داد. ملاصدرا غایت هر فعلی را، در یک

دسته‌بندی، به دو دسته تقسیم میکند: غایت حقیقی و غایت وهمی. غایت حقیقی آنست که همه موجودات عالم برحسب فطرتشان رو بسوی آن دارند. غایات وهمی آن دسته از غایاتند که درست و بحق جلوه‌گر میشوند اما در واقع انسان در غایت قرار دادن آنها دچار اشتباه شده و گمان میکند که همان غایت حقیقی است. ملاصدرا معتقد است غایت حقیقی همان خیر است. این خیر امری نسبی نیست و ملاک ثابت و معینی دارد. میتوان نتیجه گرفت که اگرچه انسانها ممکن است در مصداق غایت دچار اشتباه شوند، اما حتی غایات غیرحقیقی را نیز بطن اینکه رو بسوی غایت حقیقی دارند انتخاب میکنند. یعنی، هیچ انسانی از روی علم و دانسته آنچه را که غایت حقیقی نیست، بجای غایت حقیقی جستجو نمیکند.

اگر به شاکله هر چیز و تأثیر آن در عمل توجه کنیم، شاکله هر انسان نیز در تشخیص نفع او دخالت دارد، زیرا هر انسانی خوب یا بد بودن یک عمل را با مقیاسی اندازه‌گیری میکند که میتواند شاکله او باشد. شاکله نیز امری ساده و ثابت نیست، ممکن است مقداری از آن ارثی باشد و مقداری اکتسابی. ممکن است شاکله ارثی فرد با شاکله اکتسابی تعارض داشته باشد. انسان میتواند کاری را انجام دهد که بر اساس شاکله اکتسابی خوب است اما بر اساس شاکله ارثی، نادرست. میتوان بحث امیال و مزاجها را در همین چارچوب شاکله جای داد.

عوامل محیطی یا بیرونی در تعامل با عوامل درونی مثل نوعی علم و شاکله هستند. زمان و مکانی که فرد در حال اراده برای کاری است، ممکن است آن عوامل درونی را تقویت یا تضعیف کند.

عوامل بیرونی توجه فرد را از علمی به علم دیگر و از صفتی به صفت دیگر تغییر میدهند. مثلاً بودن در بازار و بودن در مسجد در توجه فرد به اینکه موجود دنیوی، تنها و نیازمند است یا موجود اخروی، همراه خدا و بینیاز از خلق، تأثیر میگذارد. گاه مکان ما را بیاد صفت ایثار می‌اندازد و گاه بیاد صفت رقابت و برنده شدن. زمان نیز در این توجه بر علم یا شاکله تأثیر دارد. اراده کسی که بیماری لاعلاجی دارد و میداند که بزودی میمیرد یا در کهنسالی است، با فردی که احساس میکند زمان زیادتری برای زندگی دارد، تفاوت میکند.

از دید وجودی، همه صفات کمالی‌یی که مساق با وجودند، با آن همراه و ملازم هستند؛ دلیلش هم بساطت وجود در همه مراتب هستی است. معنای این گفته آنست که صفات کمالی وجود، همانند وجود، وحدت تشکیکی دارند و مراتب آنها به شدت و ضعف، متفاوت است. برای مثال، علم در مراتب شدید وجود، شدید و در مراتب نازل آن، ضعیف است، و هیچ مرتبه‌یی از هستی نیست که با مرتبه‌یی از علم همراه نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۹ - ۳۳۸). طبق این گفته، وجودی و تشکیکی بودن اراده باعث ضعف اراده در مراتب پایین میشود. در درجات پایین، وجود کثرت جلوه بیشتری دارد و بنظر میرسد موجود صاحب اراده، دارای منابع تصمیمگیری و اراده‌های متفاوت است.

اینکه در تحلیل ماهوی بیان کردیم مبادی‌یی بین نفس و فعل قرار دارند و نقش واسطه را بخود میگیرند، به این معنا نیست که حقیقت فعل ارادی دارای مبادی مستقل و جدا از هم است؛ همه این مبادی حقیقت واحدی دارند و دلیل کثرتشان، در

نفس فاعل و نقص ذات فاعل است. هر چه وجود نفس قویتر باشد و بیشتر به فعلیت رسیده باشد، تسلطش بر قوا بیشتر میشود و در نتیجه بکار گرفتن آن قوا برای انجام عمل با واسطه‌های کمتر یا بدون واسطه انجام میشود، و هر چه وجود فرد ضعیفتر باشد، قوا و اندامهای او سرپیچی کرده و با واسطه فعل را انجام میدهند. اراده یک عرض نیست که بواسطه علتی عارض بر فرد شود یا بواسطه علتی از آن گرفته شود.

«من خود آگاه» در انسان عادی، سیال است؛ یعنی گاه در مراتب بالا است و گاه در مراتب پایین. برخی افراد من خود آگاهشان در مرتبه عقلی است و برخی دیگر، در مرتبه تخیل، بنابراین حین فعل ارادی نیز سیال بوده و دارای مراتب تشکیکی است. عبارتی، انسان در تصور سیال است، در تصدیق سیال است، در شوق سیال است و بتبع، اراده اش نیز سیال میشود. در مرحله تصور، مرتبه‌یی که من خود آگاه در آن استقرار یافته نشان دهنده نوع تصور است. مثلاً هر چه علم فرد قویتر باشد و در مرتبه عقلی استقرار بیشتری داشته باشد، تصورش از موضوع نیز شدیدتر و قویتر است. در مرحله تصدیق به فایده، مسئله مهم اینست که ملاک فرد برای تصدیق امر از چه سنخی باشد، یعنی از مرتبه حس و خیال باشد یا از مرتبه عقل. انسان استقرار یافته در مرتبه عقل در اموری تصدیق به فایده میکند که ممکن است از نظر انسان استقرار یافته در مرتبه حس و خیال، چنین نفعی معنا نداشته باشد. به هر حال، فهم فایده یا عدم فایده یک کار بستگی به درجه استقرار نفس سیال و خود آگاه او دارد.

مرحله بعد از مبادی فعل ارادی، شوق است.

انسانهایی که نفسشان در مراتب مجردتر استقرار دارد شوقهایشان قویتر و در نتیجه، ثابتتر و پایدارتر است (شوق عقلی و شوق شهوی). اراده نیز از این قاعده مستثنا نیست. هر چه اراده مرتبه عقلی یک فرد قویتر باشد، امور مورد اراده او از هماهنگی و ثبات بیشتر برخوردار است، زیرا عقل به قواعد کلی دسترسی دارد و آنها را ملاک تصمیمات خود قرار میدهد، اما حس و خیال، بدلیل دید جزئی خود، ممکن است در تصمیمگیری ملاک واحد نداشته باشند و در مورد یک کار، در زمانهای متفاوت یا زمینه‌های متفاوت، تصمیمهای متفاوت بگیرند.

سیالیت مبادی فعل ارادی در نهایت به شدت و ضعف وجود بر میگردد. برای مثال، علم در مراتب شدید وجود، شدید است و هر چه فرد دارای ضعف وجودی باشد و در مراتب نازل وجود استقرار داشته باشد، علمش نیز رو به ضعف مینهد. وقتی علم، که یکی از مبادی فعل ارادی است، ضعیف باشد، اراده نیز ضعیف خواهد شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از دیدگاه ملاصدرا، اراده امری وجودی است نه ماهوی، و به کمالات وجودی بر میگردد. اراده در مواردی که محدود نیست، ماهیتی همراهش نیست، اما در جایی که محدود است، همراه با ماهیت است و در این حالت تفکیکش از ماهیت فقط در ذهن ممکن است. پس حکم به ماهیت داشتن اراده بالتبع و بالعرض است. او اراده را در انسان همراه با ماهیت (کیف نفسانی) میدانند اما برای این ماهیت مدخلیتی در حقیقت اراده و مفهوم کلی آن قائل نیست.

از نظر ایشان همه مبادی چهارگانه افعال ارادی،

حقیقت واحدی هستند که در عوالم چهارگانه بصورت علم، اراده، شوق و تحریک عضله ظهور میکنند. این سخن نشان میدهد که علم و عمل یک ریشه دارند؛ یعنی چنین نیست که سلسله علم به سلسله عمل متصل نبوده و اینها دورشته از هم گسیخته باشند، بلکه همگی حلقه‌های یک سلسله هستند، بنحوی که هر حلقه نامی برای خود دارد.

ارجاع این امر به دیدگاه خاص ملاصدراست؛ مبنی بر وحدت نفس و قوا و اینکه نفس در عین وحدت، کل قواست. حقیقتی که از درون آن نشئت میگیرد در قوای او ظهور میکند و به هر قوه که میرسد، نام خاصی به خود میگیرد و اثر مخصوصی از خود نشان میدهد. قوای نفس درجات و مراتب نفسند و آن وحدت در این کثرت ظهور دارد. پس هرچه از نفس نشئت گیرد، در این قوا ظهور میکند و از این قوا به مرحله بعدی تنزل میکند، اما این ظهورات همگی مربوط به آن حقیقت واحدند. در نهایت، میتوان گفت این مبادی چهارگانه جدا از هم و در عرض هم نیستند، بلکه هر یک مرحله نازل دیگری است.

چون اراده جزو کمالات وجودی است، همه احکام وجود نیز در باره اش صدق میکند. پس اراده محکوم به تشکیک است، یعنی در همه موجودات سریان دارد و هر موجودی به همان میزان که از وجود بهره‌مند است، از اراده نیز سهمی دارد. در یک موجود نیز که مراتب وجود متفاوت دارد، وحدت تشکیکی در اراده داریم، یعنی در عین اینکه هر مرتبه دارای اراده است و کثرت وجود دارد، تمام هستی این موجود یک اراده واحد دارد.

ملاصدرا تلاش میکند مفهوم اراده را به محبت

یا ابتهاج برگرداند، به این معنا که نه تنها درباره خداوند اراده ذاتی به ابتهاج معنا میشود، بلکه در انسانها نیز مفهوم اراده همان ابتهاج است و تفاوتشان از حیث لطافت و غلظت در مراتب مفهوم اراده است. این مفهوم در هر عالم و نشئه بالاتر، نسبت به مرحله پایینتر، از عیوب مخصوص مرحله پایینتر رهایی می‌یابد و در بالاترین مرتبه، اصل ابتهاج عریان از هر قیدی باقی میماند و اراده ازلی برای خداوند در همین مرتبه ثابت میشود.

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۲) *طبیعیات شفا*، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۷۶) *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۴۰۳ق) *الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- (۱۴۰۴ق) *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸) *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۵) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- افلاطون (۱۳۸۰) *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- راس، دیوید (۱۳۷۷) *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱) *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه

تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) ۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی

الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) ۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیة فی

الأسفار الأربعة، ج ۴: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) ۱۳۸۹ الف) اتصاف الماهیة بالوجود،

تصحیح، تحقیق و ترجمه سید محمود یوسف ثانی،

در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) ۱۳۸۹ ب) رسالة فی اجوبة المسائل

لبعض الخلان، تصحیح و تحقیق حامد ناجی

اصفهانى، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف) ۱۳۹۱ الف) الشواهد الربوبیة فی المناهج

السلوکیة، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

هوگلی، آ. (۱۳۹۴) فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم

فلسفه (ضعف اراده)، ترجمه سید محمد رضا حسینی

بهشتی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

یوسفی، محمد تقی (۱۳۹۲) درس نامه علم النفس

فلسفی، تهران: سمت.

Ainslie, George (2004) *Areakdown of Will*, Cambridge University Press.

Gosling, Justin (2003) *Weakness of the Will*, London: Routledge.

Saarinen, Risto (2011) *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford University Press.

مطالعات و تحقیقات دانشگاه تهران.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰) التعليقات علی

الشواهد الربوبیة، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

----- (الف) ۱۳۷۲ الف) شرح دعاء الصباح، تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

----- (ب) ۱۳۸۳ ب) اسرار الحکم، تصحیح کریم

فیضی با مقدمه استاد صدوقی، قم: مطبوعات دینی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰) اصول فلسفه و

روش رئالیسم، قم: صدرا.

----- (الف) ۱۳۸۷ الف) نهایت فلسفه، قم: بوستان

کتاب.

----- (ق) ۱۴۱۴ ق) نهایت الحکمة، قم: مؤسسه

نشر اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸ ق) تمهید الاصول،

ترجمه عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) درآمدی به نظام

حکمت صدرایی، تهران: سمت.

فارابی (۱۳۸۴ ق) السياسة المدنیة، بکوشش فوزی

متری نجار، بیروت.

قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۳۸۴ ق) شرح الاصول

الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، مصر: مكتبة وهبة.

ملا صدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۷: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

----- (الف) ۱۳۸۱ الف) الحکمة المتعالیة فی

الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح و تحقیق احمد محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) ۱۳۸۱ ب) المبدأ والمعاد، تصحیح و

فردا صدرا