



The Reality of Man's Freewill According to Mulla Sadra

Muhammad Hosseinzadeh*

Received: 28/06/2018 | Accepted: 21/11/2018

Abstract

Freewill is one of the main pillars of a human being's voluntary actions and the explanation of its reality plays an important role in the description, commentary and interpretation of human actions. Mulla Sadra has mentioned his views regarding the reality of the human freewill in numerous places in his works; but his discussions are scattered, disordered and sometimes mixed with others views. This article explains Mulla Sadra's view regarding the human free will in his philosophical system through citing and collecting the different expressions in relation to this topic from his works, analyzing them and presenting logical arguments for them; and the article shows how the changing of foundations in Mulla Sadra's philosophy has resulted in an innovative explanation for the human freewill. The conclusion that has been drawn in this article is that according to Mulla Sadra freewill possesses a material-immaterial pervasive existential essence and that which is known as the decisive decision is only one of the immaterial levels of this pervasive essence; this article also concludes that based on Mulla Sadra's foundations and due to a logical argument, it seems that a part of Mulla Sadra's view can and should be amended; in a way that decisive decision can have a material essence.

Key words

human freewill, decisive decision, primacy of existence, pervasive essence, Mulla Sadra.



حقیقت اراده انسان از دیدگاه صدرالتألهین

محمد حسین زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۳۰

چکیده

اراده یکی از ارکان اصلی افعال اختیاری انسان است که تبیین حقیقت آن در تبیین، تفسیر و تأویل کنش‌های انسانی نقش مهمی ایفا می‌کند. ملاصدرا دیدگاه خود درباره حقیقت اراده انسان را در مواضع متعددی از آثارش بیان کرده است، اما بیان او پراکنده، نامنظم و گاه آمیخته با دیدگاه دیگران است. این مقاله با روش نقل و جمع‌آوری عبارات، تحلیل عقلی آن‌ها و ارائه استدلال برهانی، حقیقت اراده انسان را در دستگاه فلسفی ملاصدرا تبیین کرده است و نشان داده که چگونه تغییر مبانی در فلسفه ملاصدرا به ارائه تبیین جدیدی از اراده انسان انجامیده است. در این مقاله این نتیجه به دست آمده که از نظر ملاصدرا اراده از یک هویت وجودی سریانی «مادی-مجرد» برخوردار است و آنچه از آن به «اجماع نفس» و «تصمیم جازم» تعبیر می‌شود، صرفاً یکی از مراتب مجرد این هویت سریانی است. همچنین این مقاله به این نتیجه دست یافته که با توجه به مبانی ملاصدرا و به موجب یک استدلال برهانی، شایسته و بایسته است تا بخشی از دیدگاه ملاصدرا اصلاح شود؛ به طوری که اجماع نفسانی هویتی مادی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

اراده انسان، اجماع نفس، اصالت وجود، هویت سریانی، ملاصدرا.

مقدمه

هر مکتب فلسفی به تناسب تبیینی که از حقیقت اراده انسان ارائه می‌کند، افعال بشری را تجزیه و تحلیل کرده و فلسفه کنش و به تعبیری حکمت عملی خود را بر آن مبتنی می‌کند. حکما و فیلسوفان مسلمان از دیرباز مباحث مختلفی را در تبیین اراده انسان و نقش آن در تحقق افعال اختیاری او بیان کرده‌اند که در سیر تکاملی فلسفه اسلامی، بر غنای آن مباحث افزوده شده است. در این سیر تکاملی، دوره شکل‌گیری حکمت متعالیه اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا در آن مبانی فلسفی متحول شده است و این تغییر مبانی اقتضاء دارد تا به تناسب تغییر مبانی، مباحث روبنایی نیز متحول شوند. ملاصدرا دیدگاه خود را در بسیاری از مسائل و موضوعات فلسفی - از جمله مسئله حقیقت اراده انسانی - به صورت پراکنده و غیرمنظم مطرح کرده است. این مقاله در صدد است تا با توجه به مباحث مختلف و پراکنده‌ای که ملاصدرا در آثار خود بیان کرده و با استفاده از اصول و مبانی فلسفه او، دیدگاه او را درباره اراده انسان بیان کند و نشان دهد چگونه تغییر مبانی فلسفی در دستگاه اصالت وجودی ملاصدرا، به ارائه تبیین جدیدی از حقیقت اراده انسان می‌انجامد.

۱. معانی و اصطلاحات فلسفی «اراده»

اراده واژه‌ای عربی است که از ماده «ر و د» گرفته شده (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۷۸) و در معانی مختلفی به کار می‌رود. از میان این معانی، دو معنا صبغه فلسفی دارند و در مباحث مختلف فلسفی به کار می‌روند. معنای اول عبارت است از اراده به معنای دوست داشتن (حب) و پسندیدن^۱ (رضا) (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵؛ ملاصدرا، ۱۴۰۵، ص ۱۷۰). این معنا یک واقعیت وجودی و از عوارض «وجود بما هو وجود» است که همانند وجود دارای مراتب متعدد بوده؛ هم‌سوق با آن در تمام مراتب هستی جریان و سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۵-۳۳۶). معنای دوم همان اراده نفسانی است که گاه از آن به «اجماع نفس» تعبیر می‌شود. این معنا از مختصات موجوداتی است که از نفس حیوانی برخوردارند و معنای محل بحث در این مقاله است.

۲. حقیقت اراده از دیدگاه حکمای پیش از ملاصدرا

فهم معنای دوم اراده نزد عقل واضح و تشخیص آن از دیگر امور نفسانی آسان است، اما در عین

۱. مانند کاربرد لفظ اراده در این آیه «ثُرَيْدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (سوره انفال، آیه ۶۷).

حال، تبیین حقیقت و تعریف حدی آن بسیار پیچیده و دشوار به نظر می‌رسد و همین امر موجب شده تا دیدگاه‌های متفاوتی در تبیین حقیقت آن ارائه شود.

حکمای پیش از ملاصدرا دیدگاه‌های مختلفی درباره اراده دارند و حقیقت اراده را با تعابیر مختلف و گاه متضادی بیان کرده‌اند. فارابی اراده را نزوع (شوق یا کراهت) ناشی از احساس یا تخیل و یا تعقل دانسته (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰) و ابن رشد نیز آن را شوق فاعل به فعل به حساب آورد است (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۳۰)، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، اراده و کراهت را دو نوع علم و از اقسام کیف نفسانی می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۶)، برخی نیز اراده را شوق مؤکد دانسته‌اند (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، جزء اول، ص ۵۰۸)، اما برخی دیگر اراده نفسانی را همان اجماع، تصمیم و عزم نفس به حساب می‌آورند؛ نه علم یا شوق و یا حتی شوق مؤکد. گاهی انسان مصلحت فعل را می‌داند، اما آن فعل را اراده نمی‌کند، گاهی نیز به مضر بودن فعل اعتقاد دارد، اما آن را انجام می‌دهد؛ بنابراین، اراده با علم به مصلحت فعل تفاوت دارد. همچنین گاهی انسان نسبت به فعلی میل و شوق و حتی شوق مؤکد نیز دارد، اما آن فعل را اراده نمی‌کند؛ بنابراین، اراده با شوق و شوق مؤکد نیز تفاوت دارد. ملاصدرا این نگرش را به برخی حکمای پیشین نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

گفته شده که اراده با شوق مغایرت دارد؛ زیرا اراده اجماع، تصمیم و عزم است و گاهی انسان نسبت به چیزی اشتها دارد، اما آن را اراده نمی‌کند و گاهی چیزی را که نسبت به آن اشتها ندارد اراده می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳).

۳. حقیقت اراده از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در موارد بسیاری اراده - به معنای دوم - را نوعی کیف نفسانی دانسته است:

اراده در حیوان از کیفیات نفسانی است و به نظر می‌رسد که معنای آن در نزد عقل واضح است، اما ارائه تعریفی از آن که حقیقت آن را تصویر کند مشکل است (همان، ج ۶، ص ۳۳۶).

اما ملاصدرا در برخی موارد دیگر (نک: همان، ص ۱۶۲) اراده را امری وجودی و فعلی از افعال نفس می‌داند که به نفس، قیام صدوری - و نه حلولی - داشته و به نحو فاعلیت بالرضا یا بالتجلی از

نفس صادر می‌شود. البته، فعل نفسانی بودن و وجودی بودن اراده منافاتی با این ندارد که اراده در حیوان با ماهیت کیف نفسانی همراه باشد.

این تبیین از اراده نفسانی، تبیینی قابل قبول و مطابق با شهود انسان نسبت به حالات نفسانی خویش است که بعدها برخی فیلسوفان صدرایی (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۱؛ همان، ص ۴۵۳؛ نک: موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۵۵) بدان تصریح کرده و آن را پذیرفته‌اند.

در نگرش وجودی ملاصدرا معنای اول و دوم اراده از حقیقتی واحد برخوردارند. این حقیقت همان محبت است که در مراتب بالای نفس، به صورت حبّ به ذات و در مرتبه پایین‌تر به صورت اراده نفسانی و اجماع نفس تنزل پیدا می‌کند و ظاهر می‌شود. ^۱ اساساً در فلسفه ملاصدرا اراده - به معنای حب و دوست داشتن - یک واقعیت وجودی و از عوارض و اوصاف حقیقی وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۵). از آنجا که وجود حقیقی اصیل، بسیط و مشکک است، هرگاه یک وصف کمالی برای وجودی ثابت شود، آن وصف برای تمامی مراتب وجود ثابت است؛ زیرا کمال وجودی به دلیل آن که امری حقیقی است به وجود اصیل باز می‌گردد و چون وجود بسیط است، آن کمال جزء وجود نبوده، بلکه تمام ذات آن را فرامی‌گیرد و چون بنا بر اصل تشکیک وجود - دارای مراتب است، وصف وجودی نیز دارای مراتب است و در نتیجه، در تمام مراتب وجود حضور دارد و اگر تفاوتی هست تنها در مراتب شدت و ضعف آن کمال است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش چهارم، ص ۸۷). بنابراین، اراده نیز نظیر علم دارای مراتب شدت و ضعف بوده و هم‌سوق با وجود در تمام مراتب هستی جریان و سریان دارد. ^۲

اراده در نگاه جمهور حکما یک امر ماهوی (کیف نفسانی) است و امر ماهوی نیز تشکیک‌پذیر نیست. از این رو، اراده در نگاه آنها یک امر متواطی است که هم در فهم معنا و هم در تبیین حقیقت، تنها یکی از مراحل علم، شوق، شوق اکید و یا عزم و تصمیم را پوشش می‌دهد. به بیان دیگر، اگر اراده علم به فایده عمل است، دیگر نمی‌تواند شوق اکید یا عزم و تصمیم باشد

۱. توضیح و تبیین این مطلب در ادامه، خواهد آمد.

۲. «العلم و القدرة و غیرها من عوارض الموجود بما هو موجود فکما أن أصل الوجود حقيقة واحدة... فکذلك قیاس سائر الصفات الکمالیة للموجود المطلق... لأن مرجع العلم و الإرادة و غیرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجمالیه من الأذکیاء فضلا عن غیرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم و القدرة و الإرادة فی جمیع الموجودات حتی الأحجار و الجمادات کسرایة الوجود فیها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۵ - ۲۳۶).

و اگر شوق یا عزم است، دیگر نمی‌تواند تصدیق فایده باشد. همچنین در این نگرش ماهوی، علم، شوق و تصمیم واقعیاتی ضمیمه‌ای هستند و به وجود واحد نمی‌توانند موجود شوند، اما در نگرش وجودی ملاصدرا اراده و چگونگی آن در اشیاء تابع وجود آنها است، به طوری که اراده در مراتب و انحاء وجودی مختلف، صورت‌های گوناگونی می‌تواند به خود بگیرد و به اوصاف مختلفی متصف گردد. در مراتب بالای وجود علم، انگیزه، شوق، اراده و قدرت به صورت کامل و بدون نقص، به وجود واحد موجود هستند، اما در موجودات دارای نفس که مراتب پایین‌تر وجود هستند، عمدتاً این امور به صورت صفات زائد بر ذات و منفک از هم موجود می‌شوند. در مراتب پایین‌تر نیز علم، شوق و اراده حضور دارند، اما به قدری ضعیف‌اند که یا از نگاه جمهور حکما پنهان می‌مانند و یا در مقام نام‌گذاری و اصطلاح، الفاظی نظیر علم، شوق و اراده بر آنها اطلاق نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۹-۳۴۰).

از آنجا که انسان نمونه و نسخه عالم یا همان انسان کبیر است، تمام آن چه در مورد مراتب علم، شوق، اراده و میل در واقعیت واحد و مشکک هستی بیان شد، در مورد نفس انسانی و عالم صغیر نیز جاری است. مبادی ادراکی و تحریکی فعل انسان یعنی علم، شوق، اراده و میل در بالاترین مرتبه نفس انسانی (مقام ذات) به صورت اجمالی و بسیط و به وجود واحد موجوداند و در این مرتبه خود را به صورت محبت نمایان می‌سازند. برای صدور و تجلی فعل از نفس، ابتدا این محبت در مرتبه عقل متجلی می‌شود و صورت قضیه و حکم به خود می‌گیرد، سپس در مرتبه پایین‌تر (مرتبه نفسانی) به صورت شوق در می‌آید (همان، ص ۳۴۱-۳۴۲). در این مرتبه اراده «وجود خاص»^۱ خود را پیدا می‌کند و خود را از دیگر همراهانی که با یکدیگر به وجود واحد موجود بودند، جدا می‌سازد. در مرتبه بعد این شوق اشتداد پیدا می‌کند و به اجماع و اراده جازم مبدل می‌شود، در این هنگام است که قدرت به انجام فعل مبادرت می‌کند و اندام و عضلات را به

۱. «وجود خاص» یکی از اصطلاحات فلسفه ملاصدرا است که در مقابل وجود اجمالی قرار دارد. توضیح مطلب به این صورت است که وجودی که معانی و ماهیات به وسیله آن محقق می‌شوند گاه وجود اجمالی است و گاه وجود تفصیلی. وجود تفصیلی شئی، وجودی است که آن شئی را در مقام تحقق از سایر اشیاء متمایز می‌کند، به طوری که این وجود تنها متناسب به آن شئی بوده و سایر معانی و ماهیات با آن شئی در آن وجود شریک نیستند؛ مانند وجودی که مختص به ماهیت انسان بوده و در مقام تحقق از وجود اسب و فیل متمایز است. صدرالمآلهین از این وجود گاه با عنوان وجود تفصیلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶) و گاه با عنوان وجود خاص (همان، ص ۲۶۷) یاد می‌کند؛ چنان‌که از وجود اجمالی گاه با عنوان وجود جمعی (همان، ص ۲۷۳) یاد کرده است.

حرکت و می‌دارد (همان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۲). این مراحل با اندکی تفاوت در مورد نفوس دیگر حیوانات نیز جاری است. اراده در سیر نزولی خود در مورد حیوانات، فاقد مبدأ ادراکی عقلی است و به جای آن از ادراکات وهمی استفاده می‌کند. همچنین آن چه که در دیگر حیوانات از مبدأ ادراکی نشأت می‌گیرد، اراده نیست، بلکه شوق حیوانی است (همان، ص ۷۴۱).

ممکن است حقیقت شوقی اراده انکار شود و گفته شود که گاهی اراده بدون شوق محقق می‌شود، مانند کسی که می‌خواهد عضوی از اعضای بدن خود را قطع کند تا سلامت دیگر اعضا محفوظ بماند. چنین شخصی برای قطع عضو شوقی ندارد، اما آن را اراده می‌کند. چنین نگرشی صحیح نیست و حتی در مورد قطع عضو هم اراده یک حقیقت شوقی دارد. اگرچه قطع عضو به تنهایی و با قطع نظر از هر شیء دیگر مورد شوق قرار نمی‌گیرد، اما به تبع شوق به حفظ سلامت دیگر اعضا مورد شوق نفس است؛ زیرا سلامت اعضا متوقف بر قطع عضو است و شوق به قطع عضو از شوق به سلامت اعضا نشأت می‌گیرد، همان‌طور که اراده انجام مقدمات یک کار از اراده آن کار نشأت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۰-۱۷۱).

بنابراین، در نظر ملاصدرا، وجود خاص اراده دارای یک هویت شوقی اشتدادی و کشسانی است که دامنه آن از شوق ناقص تا عزم و اجماع نفسانی گسترده شده است و از همین رو، اجماع و عزم تنها یکی از مراتب کمالی اراده‌اند:

حق این است که تغایر بین شوق و اجماع صرفاً به حسب شدت و ضعف است؛ شوق گاهی ضعیف است، اما پس از آن شدت یافته و به عزم تبدیل می‌گردد. بنابراین، عزم کمال شوق است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۳۴۰-۳۴۱).

حکمای پیشین که اراده را امری متواپی می‌پنداشتند، هر یک تنها بخشی از مراتب اراده را تبیین کرده‌اند و به همین دلیل هر یک از تبیین‌های حکمای پیشین - که ذکر آن گذشت - از این جهت که یک مرتبه از اراده را تبیین می‌کند، درست و از این جهت که اراده را تنها در همان مرتبه منحصر کرده است، نادرست است.^۱

۱. «فإذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة و الصواب بوجه و الفساد و الخفاء بوجه أو بوجه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرهما

تبیینی که از دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ «وجود کشسانی و دامنه‌دار» اراده صورت گرفت، تبیینی است که کمتر مورد توجه فیلسوفان صدرایی قرار گرفته است. اگر چه فیلسوفان صدرایی نگاهی وجودی به اراده دارند و آن را فعل وجودی نفس به حساب می‌آورند، اما در این نگاه وجود اراده وجودی ایستا و غیر اشتدادی است. ملا اسماعیل اصفهانی از شارحان حکمت متعالیه در تعلیقات خود بر اسفار به وجود کشسانی و اشتدادی اراده اشاره کرده است:^۱

حق این است که اراده حقیقت واحدی دارد که دارای درجات و مراتب مختلف است؛ هر درجه و مرتبه از اراده معنایی دارد که تعبیری از حقیقت اراده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۲، تعلیقهٔ اسماعیل).

نکتهٔ مهمی که در تبیین نگرش صدرایی به اراده، باید بیان شود، پاسخ به دو پرسش دربارهٔ بُعد انتهایی وجود کشسانی و دامنه‌دار اراده است. همان‌طور که بیان شد هویت اشتدادی وجود خاص اراده از شوق ناقص شروع می‌شود و تا مرتبهٔ عزم و اجماع نفسانی گسترش می‌یابد. پرسش نخست این است که آیا اجماع نفسانی امری مجرّد است یا مادی؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت تا آنجا که نگارنده بدان دست یافته، تمام فیلسوفان صدرایی، عزم و اجماع نفسانی را امری مجرّد می‌دانند و در این امر اختلافی بین فیلسوفان صدرایی و جمهور حکما به چشم نمی‌خورد. جمهور حکما نفس انسانی را مجرّد می‌دانند و به تبع آن اراده و دیگر کیفیات نفسانی نظیر شوق و قدرت را امری مجرّد به حساب می‌آورند. فیلسوفان صدرایی نیز اگر چه اراده را امری وجودی می‌دانند، اما در نظر آنها این امر وجودی در حیوانات - و از جمله انسان - با ماهیت کیف نفسانی همراه است و چه بسا به همین دلیل باشد که حکمای صدرایی در مورد مجرّد بودن اراده هیچ مخالفتی را با جمهور حکما ابراز نکرده‌اند. ملاصدرا نیز در جلد هشتم

کالاشاعرة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هي غير العلم و القدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى و في موضوع دون آخر و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخرى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۳).

۱. ملا اسماعیل اصفهانی در این تعلیقه نظریهٔ وجود کشسانی و دامنه‌دار اراده را به عنوان قول حق مطرح کرده و صراحتاً آن را به ملاصدرا نسبت نداده است؛ اما در ادامهٔ تعلیقه به همان تعبیر ملاصدرا در جلد ششم اسفار اشاره می‌کند که تمام تعریفات پیشین از اراده از یک جهت درست و از یک جهت نادرست است؛ آن‌گاه خواننده را به مباحث فن ربویات اسفار ارجاع می‌دهد. از این نحوهٔ تعبیر ملا اسماعیل استفاده می‌شود که او نظر نهایی صدرالمآلهین را همان نظریهٔ کشسانی و دامنه‌دار اراده می‌داند.

اسفار به صراحت عزم و اجماع نفس را امری مجرد می‌داند و می‌نویسد:

نسبت اراده - یعنی قوه اجماعی - به [قوه] شهوانی حیوانی در بخش تحریکی مانند نسبت وهم به خیال در بخش ادراکی است؛ به این صورت که هر یک از آن دو در نزد ما قوه‌ای مجرد از ماده هستند و من در کلام هیچ‌یک از حکما عبارتی نیافتم که دلالت کند بر این که محرک شوقی [امری] جسمانی است. آن چه که هیچ اختلافی در جسمانی بودن آن نیست [قوه] محرکه‌ای است که فاعل قریب است و قدرت نام دارد؛ زیرا قدرت قوه‌ای است که قائم به اعصاب و عضلات است و آنها را به قبض و بسط و جذب و دفع و می‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۰-۲۴۱).

ملاصدرا در این عبارت اظهار داشته که قدرت به اتفاق حکما امری مادی است و از طرف دیگر، در نزد حکما از کیفیات نفسانی نیز به حساب می‌آید؛ این نکته ظریف به این مطلب اشاره دارد که نفس یک وجود کشسانی مجرد مادی و به تعبیری از عرش تا فرش است که در تمام مراتب وجود انسان سریان دارد و در هر مرتبه با قوای خود متحد می‌شود. به همین دلیل است که قدرت، با این که امری مادی است، کیف نفسانی به حساب می‌آید و گرنه چگونه قوه‌ای که در اندام و عضلات مادی حلول کرده است، از کیفیات نفسانی است؟ در حقیقت، جمهور حکما به وسیله اعتقاد توأمان به مادی دانستن قدرت و کیف نفسانی دانستن آن به‌طور ناخودآگاه به وحدت نفس و قوا - که از قواعد ارزشمند فلسفه ملاصدرا است - اعتراف کرده‌اند (نک: همان، ص ۲۴۱، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲).

۴. رویکردی اصلاحی به دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت اراده

همان‌طور که بیان شد، ملاصدرا نیز مانند دیگر حکما اراده یا همان عزم و اجماع نفسانی را امری مجرد می‌داند، اما نگارنده بر این باور است که توجه به مبانی ملاصدرا ما را به امر دیگری رهنمون می‌کند. هیچ مانعی وجود ندارد که آن چه در مورد قدرت بیان شد، درباره اجماع نفس (عزم و اراده جازم) نیز بیان کرد و آن را امری مادی دانست. در نگاه جمهور حکما، اعتقاد به تجرد تام نفس انسانی، مانع مادی انگاشتن عوارض و احوال نفس - از جمله اراده - می‌شود، اما در فلسفه ملاصدرا نفس انسان پس از طی مراحل اولیه تکامل، یک موجود کشسانی و دامنه‌دار مجرد مادی است و

در نهایت سیر تکاملی خود، به تجرد تام می‌رسد. از این رو، نفس انسان در مرتبه مادیت عوارض مادی را نیز می‌پذیرد و مادی بودن اجماع نفس (اراده جازم) منافاتی با عروض آن بر نفس انسانی ندارد. افزون بر این که در فلسفه ملاصدرا، اراده یک فعل نفسانی است و قیام آن به نفس، قیام صدوری است نه قیام حلولی و به همین دلیل، مادی بودن اجماع نفس مستلزم مادی بودن نفس به عنوان موضوع حلول نیست، بلکه مستلزم صحت صدور افعال مادی از نفس است؛ بنابراین، مانعی که برای مادی بودن اراده در نظر جمهور حکما وجود داشت، در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد. می‌توان از آنچه بیان شد فراتر رفت و ادعا کرد که نه تنها در فلسفه ملاصدرا مانعی برای اعتقاد به مادی بودن اجماع نفسانی وجود ندارد، بلکه توجه به سخنان حکما - و از جمله ملاصدرا - در باب رابطه قدرت و اجماع نفسانی و نیز توجه به مبانی ملاصدرا در بحث نفس، ما را به پذیرش چنین چیزی ملزم می‌کند. می‌توان این مطلب را در قالب استدلالی بر مادی بودن اجماع نفسانی به صورت زیر بیان کرد:

۱. فیلسوفان مسلمان - از جمله ملاصدرا - قدرت را حالتی نفسانی می‌دانند که حیوان به وسیله آن می‌تواند فعل را اراده کرده و آن را انجام دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۱۹۷). آن‌ها بیان می‌کنند که قدرت در حیوان یک صفت امکانی است که نسبت آن به وجود و عدم فعل یا صدور و ترک فعل یکسان است. هنگامی که اجماع نفس به آن ضمیمه می‌شود، نسبت قدرت به فعل از صرف امکان خارج شده و تعلق آن به یکی از دو طرف ضروری می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۱۱۲). بنابراین، با ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت، علت تامه فعل مادی به حد نصاب می‌رسد و قدرت اندام‌های بدن را به حرکت وامی‌دارد.^۱

۲. اجماع نفس، تعیین قدرت است و رابطه قدرت و اجماع نفس رابطه ابهام و تعین است و اینچنین نیست که هنگام ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت، قدرت در یک مرتبه از مراتب وجود انسان و اجماع نفسانی در مرتبه‌ای دیگر از وجود انسان باشند، بلکه هر دو در یک موطن حضور

۱. «إذا اقترنت بها تلك الإرادة الجازمة المسماة بالاجماع لا المميلة فقط أو اقترنت بها شوق شديد شهوى أو غضبى و لم يكن هناك إرادة أخرى مخالفة له فيحتند يصير تامه موجبة لتحريك الأعضاء الأدوية والعضلات والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادئ بالقوة والإمكان و حينئذ صارت مبادئ الأفعال بالفعل والوجوب» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۳).

دارند، منتها قدرت به صورت امر مبهم و اجماع نفس به صورت امر متحصّل:

... نسبت قدرت به اراده (اجماع نفس)، نسبت ضعف به شدت و نسبت نقص به کمال است و گاه اولی (قدرت) در دومی (اجماع نفس) مندرج و منطوی است، به طوری که اعتبار یکی به همراه دیگری موجب اختلاف دو حیثیت متکثر برای شیء نمی‌شود، همان‌طور که هنگامی که وجود شدید با وجود ضعیف مقایسه می‌شود، عقل با نوعی تحلیل - اگرچه این تحلیل به حسب فعالیت وهم یا به حسب کثرت آثاری باشد که بر وجود شدید مترتب می‌شود و بر وجود ضعیف مترتب نمی‌شود - حکم می‌کند که اولی (وجود شدید و اجماع نفس) مضاف شده دومی (وجود ضعیف و قدرت) است... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۰).

۳. قدرت از نظر حکما یک امر جسمانی و مادی است و آن‌طور که ملاصدرا نقل کرده فیلسوفان مسلمان بر این مطلب اتفاق نظر دارند:

آن چه که هیچ اختلافی در جسمانی بودن آن نیست [قوة] محرکه‌ای است که فاعل قریب است و قدرت نام دارد؛ زیرا قدرت قوه‌ای است که قائم به اعصاب و عضلات است و آنها را به قبض و بسط و جذب و دفع وامی‌دارد (همان، ج ۸، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۴. از آن‌جا که عامل برانگیخته شدن قدرت برای حرکت اندام‌ها، ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت است، درگیر شدن قدرت با فرآیندهای مادی انجام فعل، مستلزم درگیر شدن اجماع نفسانی نیز با این فرآیندها است. همان‌طور که در مقدمه دوم بیان شد، اراده به عنوان تعیین قدرت، باید در متن قدرت حضور داشته باشد و پس از متعین کردن قدرت به همراه آن با بدنه مادی فعل درگیر می‌شود. به بیان دیگر، چون اجماع نفس، همان تعیین قدرت است، مادی بودن قدرت مستلزم مادی بودن تعیین آن نیز هست.

۵. حضور مادی قدرت و اراده در بدنه افعال جوارحی و ارتباط مناسب آن با نفس انسانی و مبادی ادراکی و تحریکی عمل، تنها بر مبنای وجود سعی و مجرّد مادی نفس، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و سریان اراده در امور مادی، تبیین مناسب خود را پیدا می‌کند.

با توجه به آن‌چه بیان شد، باید گفت اگر چه هیچ‌یک از حکمای پیشین، مادی بودن اجماع نفس را بیان نکرده و ملاصدرا نیز به صراحت آن را مجرّد دانسته است، اما با توجه به اصول فلسفه ملاصدرا

باید نظریهٔ مجرد بودن جزم و اجماع نفسانی را اصلاح کرد و به مادی بودن اجماع نفس ملتزم شد. از این رو، در این نگرش اصلاح شده، اراده یک وجود شوقی تشکیکی و دامنه‌دار است که مراتب بالای آن مجرد و مراتب نازلۀ آن مادی‌اند و اجماع نفسانی در مرتبهٔ مادیت این وجود دامنه‌دار قرار دارد. به هر حال، چه اجماع نفس را مادی بدانیم و چه مجرد بیانگاریم، پرسش دیگری دربارهٔ بُعد انتهایی وجود کشسانی اراده مطرح است که باید به آن پاسخ داد؛ آیا وجود خاص اراده، پس از تبدیل شدن به عزم و اجماع نفسانی به انتهای خود می‌رسد یا باز هم ادامه می‌یابد؟ از برخی عبارات ملاصدرا برمی‌آید که او پس از تحقق عزم و اجماع مراحل دیگری را برای اراده در نظر گرفته است:

هنگامی که انسان قصد می‌کند تا کار یا حرکتی را انجام دهد، ابتدا باید آن کار را تصور کرده و فایده‌ای که بر آن مترتب می‌شود را تصدیق کند؛ سپس برای او نسبت به آن فعل اراده و عزم حاصل می‌شود و در ادامه، شوق به فعل پیدا می‌کند و سپس در اعضای او برای ایجاد آن فعل میل پدید می‌آید. این امور چهارگانه - یعنی علم، اراده، شوق و میل - در حقیقت، معنای واحدی هستند که در هر موطن به صورت خاصی که مناسب با آن موطن است ظهور می‌کنند ... این معنای واحد هنگامی که در عالم طبیعت پدید می‌آید، همان میل طبیعی [اعضاء به انجام کار] است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۲ - ۳۴۳).

ملاصدرا در این عبارات شوق و میل طبیعی اعضای بدن را پس از عزم و اراده (اجماع نفس) ذکر می‌کند تا بیان کند هویت شوقی اراده پس از عزم و اجماع نفس نیز ادامه دارد و این هویت شوقی در عالم ماده به صورت میل طبیعی خود را نشان می‌دهد. میل و اراده هر دو هویت شوقی دارند، اما از آنجا که هویت شوقی اراده یک هویت ادراکی نیز هست، میل طبیعی جز بر مبنای سریان شعور در عالم ماده نمی‌تواند در ادامه هویت شوقی و کشسانی اراده قرار گیرد: «تنها فرق میل طبیعی با اراده این است که اراده با شعور همراه است، اما میل طبیعی چنین نیست» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۳۸۶). در این عبارت، ملاصدرا وجه تمایز میل طبیعی و اراده را همراه بودن شعور با اراده دانسته است و این نشان می‌دهد که سخن پیشین ملاصدرا - که در آن میل طبیعی در ادامهٔ هویت شوقی اراده قرار گرفته - بر این مبنا استوار است که علم و ادراک در عالم ماده نیز جریان دارد.

بدین ترتیب هویت شوقی اراده که از بلندترین و عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان برمی‌خیزد، امتداد پیدا کرده و حتی در بدنهٔ مادی فعل نفوذ می‌کند. این امر موجب می‌شود تا پیکرهٔ عمل انسان به دقت فلسفی از یک روح اخلاقی برخوردار شود و ذاتاً با اعمال مشابه دیگر متفاوت باشد. برای مثال، هنگامی که شخص با انگیزه و ارادهٔ عقلانی و اخلاقی شیئی را از زمین بلند می‌کند و سپس همین کار را با انگیزه و اراده‌ای خیالی به انجام می‌رساند، این دو عمل به دلیل حضور سریانی و روح آفرین دو ارادهٔ متفاوت، ذاتاً با یکدیگر متفاوت هستند. در نقطهٔ مقابل، در نگاه جمهور حکما، انگیزه و دیگر مبادی ادراکی و تحریکی، تنها زمینه‌ساز تحقق فعل به حساب می‌آیند و به دلیل عدم حضور سریانی در پیکربندی مادی فعل، مقوم ذاتی عمل محسوب نمی‌شوند. انگیزهٔ عقلانی و اخلاقی شخص برای برداشتن شیء از روی زمین، به همان اندازه زمینهٔ تحقق فعل را فراهم می‌کند که انگیزه‌های دیگر فراهم می‌کنند. از این رو، به لحاظ فلسفی هر دو عمل وزن یکسانی دارند، تنها در دو زمینهٔ متفاوت پدید آمده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آن‌طور که از فلسفهٔ اصالت الوجودی ملاصدرا انتظار می‌رود، نگرش ملاصدرا به اراده یک نگرش وجودی است و همین امر موجب شده تا حقیقت اراده در فلسفهٔ او با آنچه که در دیدگاه جمهور حکما بیان شده، متفاوت باشد. وجودی بودن اراده موجب شده تا در نظر ملاصدرا اراده یک هویت سریانی و کشسانی مجرد - مادی داشته باشد؛ به طوری که از عمیق‌ترین و بلندمرتبه‌ترین لایه‌های وجود آدمی آغاز می‌شود و پس از عبور از مراتب عقل و مثال، به بدنهٔ مادی فعل متصل می‌شود. در این نگرش اجماع نفس یا همان تصمیم جازم، تنها یکی از مراتب اراده است که بنا به تصریح ملاصدرا، در مراتب مجرد این وجود کشسانی قرار گرفته است. این مقاله، در نهایت، به این نتیجه منتهی شد که با توجه به مبانی ملاصدرا، شایسته و بایسته است تا بخش اخیر نگرش ملاصدرا اصلاح شود و اجماع نفسانی هویتی مادی داشته باشد. این نگرش اصلاحی، افزون بر این که با اصول و مبانی ملاصدرا سازگار است و استدلال برهانی، التزام به آن را ایجاب می‌کند، می‌تواند در برطرف کردن برخی چالش‌های ارادهٔ آزاد و تبیین فلسفی برخی یافته‌های علمی - مانند آزمایش‌های معروف بنجامین لیبت - مفید و کارآمد باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

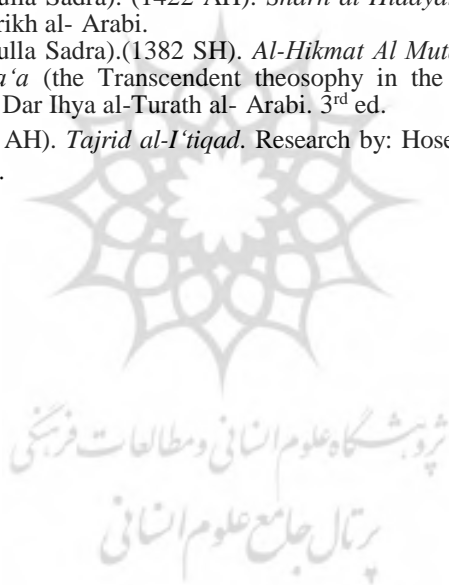
- ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد. (۱۹۹۳). تهافت التهافت. (مقدمه و تعلیق: محمد العریبی). بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفا (الإلهیات). (تصحیح: سعید زاید). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). ریح مختوم (شرح جلد اول اسفار). (چاپ اول). قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح. (تحقیق: عبد الغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی. (تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. (چاپ اول). قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. (تقدیم و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). (چاپ سوم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تصحیح، تحقیق: نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الإعتقاد. (تحقیق: حسین جلالی). بی جا: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. (تعلیق: دکتر علی بو ملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۷). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاية الحکمة. (چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۳). الطلب و الإرادة. (چاپ دوم). بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- میرداماد، محمد باقر. (۱۳۸۱، ۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. (به اهتمام عبدالله نورانی). (چاپ اول). تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

References in Arabic / Persian

* Quran

- Averroes (Ibn Rush). (1993). *Tahaft al-Tahafat*. Introduction and commentary by: Muhammad al- Aribi. Beirut: Dar al-Fikr.
- Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *Al-Shifa (Ilahiyat)* (Metaphysics). Edited by: Sa id Zayed. Qom: Ayatollah Mar ashi Najafi Library.
- Farabi, A.N. (1995). *Ara' Ahl a-Madinat al-Fadhilah wa Madhadatiha*. Introduction, commentary and annotation by: Ali Bu Mulhim. Beirut: Maktabat al-Hilal.
- Javadi Amoli, A. (1375 SH). *Rahiq Makhtoum* (Sharh-i Jild-i Avval-i Asfar) (a commentary of Mulla Sandra s Transcendent theosophy in the Four Journeys of the

- Intellect, vol 1.). Research by: Ahmad Abd al-Ghafur Attar. Beirut: Dar al- Ilm lil Malabin.
- Khomeini, R. (1425 AH). *Al-Talab wa al-Irada*. N.p.: Mu assasa-i Tanzim va Nashr-i Athar-i Imam Khomeini. 2nd ed.
 - Mesbah Yazdi, M.T. (1387 SH). *Amozesh-i Falsafe* (philosophical teachings). Tehran: Sherkat-i Chap va Nashr-i Beynol Melali-i Sazman-i Tablighat-i Islami.
 - Mirdamad, M.B. (1385 SH). *Mussanifat-i Mirdamad* (the works of Mirdamad). Compiled by: Abdullah Nurani. Tehran: Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhangi Publications.
 - Sabzvari, H. (1372 SH). *Sharh al-Asma' al-Husna*. Research by: Najafquli Habibi. Tehran: University of Tehran Press.
 - Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1302 AH). *Majmu'at al-Rasa'il al-Tis'ah* (a collection of 9 treatises). Qom: Maktabat al-Mustafawi.
 - Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1382 SH) *Sharh va Ta'liqa-i Sadr al-Muta'allihin ba Ilahiyat-i Shifa* (Mulla Sandra s commentary and annotation on Avicenna s Metaphysics). Edition, research and introduction by: Najafquli Habibi. Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Islami-i Sadra.
 - Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1422 AH). *Sharh al-Hidayat al-Athiriyah*. Beirut: Mu assasat al-Tarikh al- Arabi.
 - Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1382 SH). *Al-Hikmat Al Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a* (the Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Beirut: Dar Ihya al-Turath al- Arabi. 3rd ed.
 - Tusi, N.D. (1407 AH). *Tajrid al-I'tiqad*. Research by: Hosein Jalali. N.p.: Daftar-i Tablighat-i Islami.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی