

نوآوری علامه طباطبایی در مبادی فعل ارادی

زهرا فلاحی*

مریم خوشنویسان**

چکیده

فیلسوفان مبادی علمی، شوقی و عملی را آغاز افعال انسان برمی‌شمارند. از دیدگاه علامه طباطبایی اراده در فرایند فعل، مبدائی مستقل از مبادی علمی و شوقی است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به نوآوری علامه در این زمینه می‌پردازد. فارابی و ابن‌سینا با اعتقاد به فاعلیت بالعیایه، منشأ اصلی فعل را علم دانسته، شوق و اراده را به عنوان لازمه علم، مبادی فعل می‌دانند. ملاصدرا با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را به عنوان منشأ اصلی فعل تحلیل کرده، اراده را به عنوان لازمه شوق، مبدأ فعل می‌داند؛ به این ترتیب که با شدت یافتن شوق، اراده حاصل می‌شود و اراده از جنس شوق است. علامه علم و شوق را منشأهای اصلی فعل نمی‌داند. از دیدگاه ایشان وجود، منشأ فعل است. علم و شوق صفات ذاتی‌اند نه فعلی و به عنوان علت ناقصه در تحقق فعل تأثیر می‌گذارند؛ اما علت تامه، وجود بوده، با اراده به مرحله عمل می‌رسد. پس از دیدگاه علامه اراده، منشأ اصلی در تحقق فعل است.

واژگان کلیدی: اراده، مبادی فعل، شوق، علم، ادراکات اعتباری، علامه طباطبایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسئول). 213az45b6@gmail.com

** عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی آل طه. m-kh-58@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸

مقدمه

انسان تلاش می‌کند با برنامه‌ریزی بر دنیا و آینده خود تسلط داشته باشد. او به واسطه این افعال مسیری را برای خود برمی‌گزیند و باور دارد که بهترین کار ممکن را انجام داده است و از این مسیر به نتیجه خواهد رسید. همچنین در خود می‌یابد که کارهایش را آگاهانه انجام می‌دهد و این آگاهی به شرط اینکه با شوق همراه شود، به فعل می‌انجامد. به این ترتیب آگاهی و شوق، شروع فعل ارادی به شمار می‌رود.

ابن‌سینا تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق و اراده را به ترتیب مبادی فعل ارادی دانسته، میان آنها قایل به رابطه طولی است؛ به این صورت که مبادی علمی، مبادی بعید، مبدأ شوقی، مبدأ متوسط و قوایی که در بدن، منجر به حرکت آن می‌شوند، مبدأ قریب به شمار می‌روند. رابطه بین مبادی، طولی است. هرچه مبدأ دورتر باشد، اثر وجودی بیشتری در فرایند فعل دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۴-۲۸۵). همین مبادی به صورت طولی در بیانات صدرایافت می‌شود (ر.ک: صدرای، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۱).

ملاصدرا با استفاده از اصالت، تشکیک و وحدت وجود، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که به واسطه آن می‌توان تحلیل فلسفی جدیدی از مبادی فعل به دست آورد. تا قبل از *ملاصدرا* انسان وجود سیال اشتدادی محسوب نمی‌شد و ارتقای انسان به درجات وجودی بالاتر و اتحاد او با عوالم مجرد در تحلیل فعل او نقشی نداشت. *ملاصدرا* با نوآوری در اصول وجودشناختی، ادراک حصولی را به گونه‌ای متفاوت با فیلسوفان قبل تحلیل نمود. این نوآوری در تحلیل او از مبادی فعل تأثیرگذار است؛ به این ترتیب که از دیدگاه ایشان علم منشأ فعل بوده و فعل انسان تجلی علم اوست؛ علمی که در عین اجمال تفصیلاتی از آن، قابل کشف می‌باشد. در این دیدگاه اراده، شوق شدید است و به این ترتیب ظهور علم است و میان مبادی، مبدأ علمی جایگاه ویژه‌تری نسبت به سایر مبادی دارد.

علامه *طباطبایی* اراده را شوق شدید ندانسته، به تصریح آن را مبدائی مستقل از علم و شوق مطرح کرده است (*طباطبایی*، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۱۹). مسئله آن است که اختلاف نظر

مطرح شده درباره مبادی فعل چگونه بر اساس مبانی علامه طباطبایی اثبات می‌شود؟ به عبارت دیگر علامه چگونه نظریه ملاصدرا درباره مبادی فعل را بازخوانی می‌کند تا به تغایر اراده از سایر مبادی می‌رسد؟ این مسئله درباره فاعل بالقصد مطرح است. مسیر پاسخ‌گویی به این پرسش از ترتیب مبادی فعل، رابطه آنها با اراده در قالب مسئله تسلسل اراده‌ها آغاز شده، فاعلیت نفس نسبت به اراده را بررسی می‌کند؛ سپس به دیدگاه علامه راجع به مبدأ علمی، شوقی و عملی پرداخته، طی آن نوآوری علامه بررسی می‌شود.

الف) مبادی فعل ارادی

الگوی عمل از نظر علامه طباطبایی و ملاصدرا از روند مشترکی تبعیت می‌کند؛ به این ترتیب که ابتدا فاعل، فعل را تصور و به فایده‌اش تصدیق می‌کند؛ سپس شوق اولیه‌ای در او به وجود آمده، با استحکام این شوق، اراده و اجماع قوام می‌یابد و عضلات بدن را برای انجام فعل به تحریک و حرکت می‌دارد. این مبادی نسبت به فعل به دوری و نزدیکی متصف می‌شوند. مبدأ قریب، تحریک عضله و اراده‌اند که مبدأ عملی را تشکیل می‌دهند. مبدأ میانی مبدأ شوقی و دورتر از همه فکر و تخیل است. علامه بر خلاف ملاصدرا اراده را غیر از علم و شوق برمی‌شمارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸).

علامه طباطبایی به غیریت اراده از شوق مؤکد تصریح، «الاراده غیر الشوق المؤکد الذی عرفها به بعضهم» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۶۹) و شوق را از اراده تفکیک می‌کند: «ثم يتبع الشوق الاراده» (همان، ص ۴۷۱). در جای دیگری تصریح می‌کند: «الشوق کیفیه نفسانیة غیر العلم السابق قطعاً- و أعقب ذلك الإرادة- و هی کیفیه نفسانیة غیر العلم السابق- و غیر الشوق قطعاً» (همان، ص ۳۱۸). همچنین درباره اراده انسان می‌گوید: «فهو کیفیه نفسانیة مغایرة للعلم» (همان، ص ۳۲۱). وی برای آنکه اثبات کند اراده مغایر شوق و قوه عامله است، مثالی طرح کرده است. شخص ناتوانی که خود را قادر به انجام کاری می‌داند و شوق انجام را دارد، اما آن را اراده نمی‌کند (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷۱). علامه در مقدمه بحث فعل گزاف سه مبدأ علمی، شوقی و عملی -شامل اراده و تحریک عضلات- برای فعل ارادی ذکر کرده، اراده را مبدائی مغایر این سه برمی‌شمارد (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۵). راز این

استقلال و مغایرت، در بررسی تحلیلی-فلسفی درباره نسبت اراده با مقدمات فعل نهفته است که فلاسفه بعد از طرح شبهه تسلسل به وضوح آن پرداخته‌اند.

ب) شبهه تسلسل

در بیان فلاسفه رابطه اراده با مبادی فعل با اشاره به شبهه تسلسل اراده‌ها و وضوح یافته است. از نظر ملاصدرا اگر اراده، خود، فعلی ارادی باشد، به قصد دیگری نیاز دارد و این، مستلزم تسلسل است؛ زیرا در این صورت همه اراده‌های سابق مؤخر از اراده‌اند. وجدان نمی‌پذیرد که بعضی از اراده‌ها فعل اختیاری باشند و بعضی چنین نباشند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۴). در این صورت زنجیره‌ای بی‌نهایت از اراده‌ها شکل می‌گیرد. پیش‌تر این شبهه در بیان ابن‌سینا نیز طرح شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۱).

این شبهه در فضای غرب نیز وجود دارد و طرح آن به روشن شدن نسبت اراده با مقدمات فعل انجامیده است. دیویدسن برای رهایی از تسلسل در تبیین فعل سخنی از اراده به میان نمی‌آورد. او علت عمل را حالات ذهنی می‌داند نه از جنس عمل (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۷). برخی دیدگاه‌های دیگر اراده را در تبیین فعل دخیل می‌دانند؛ اما یا آن را صرفاً تحت تأثیر عوامل بیرونی تحلیل نموده و عامل درونی را انکار می‌کنند یا صرفاً آن را تحت تأثیر عوامل درونی دانسته، عوامل بیرونی را انکار می‌کنند. گروهی نیز اراده را مقدمه فعل به شمار می‌آورند؛ اما به رابطه علی میان اراده با فعل و عوامل بیرونی با اراده قایل نیستند (ر.ک: همان، ص ۲۴-۴۲).

اما فیلسوفان اسلامی تبیینی فراگیر ارائه می‌دهند؛ به این ترتیب که اراده را هم تحت تأثیر عوامل بیرونی تحلیل می‌کنند هم عوامل درونی. ابن‌سینا و ملاصدرا مبادی فعل انسان را فعلی مسبوق به انفعال می‌دانند و میان آنها به رابطه طولی قایل‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲)؛ به باور آنان وقتی مبادی فعل محقق و علت تامه فعل فراهم شود، فعل رخ می‌دهد، بدون اینکه تسلسل لازم آید.

ابن‌سینا بر این عقیده است که رابطه میان مبادی فعل رابطه علی است و ضرورت چنین رابطه‌ای به اراده فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور که نخستین مقدمه

اراده است، می‌توان حکم مذکور را به مقدمات اراده چنین تعمیم داد که اراده، خود، نمی‌تواند به اراده دیگری بستگی یابد و اگر غیر از این باشد، علت تا بی‌نهایت به تسلسل می‌انجامد. اراده واقع‌های در وجود انسان است که توسط مبادی و عللی حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر حاصل برخی دریافت‌های فاعل است که این دریافت‌ها هم تحت تأثیر عوامل بیرون از وجود انسان‌اند هم عوامل درون انسان. چون تصور فعل، مبدائی انفعالی است، اراده معلول مبادی انفعالی بوده و نیاز به اراده دیگری نیست تا تسلسل لازم آید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۱-۷۰۲).

نزدیک به این معنا در بیان ملاصدرا هم یافت می‌شود. صدرا نیز برای رهایی از تسلسل، اراده انسان را به عوامل بیرونی و درونی بازگردانده، انسان را در اراده‌داشتن مجبور می‌داند و در مورد عوامل بیرونی اراده‌ی جزئی بشر را به مشیت واجب تعالی نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸). از دیدگاه ملاصدرا مبادی افعال اختیاری به امور اضطراری منتهی می‌شوند که این امور اضطراری بالایجاب از حیوان صادر می‌شوند و مبادی فعل بالضروره بر یکدیگر مترتب‌اند (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۱۴).

ملاصدرا عوامل درونی مؤثر بر اراده را به فاعلیت نفس باز می‌گرداند (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۸۸). او معتقد است نفس به عنوان فاعل الهی و مبدأ درونی افعال، فاعلیتش به ملاک فاعلیت خداوند در صدور موجودات باز می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲).

علامه طباطبایی نیز عوامل بیرونی را بر اراده اثرگذار دانسته و مبادی فعل انسان را انفعالی می‌داند. از جمله عوامل مؤثر بر عمل انسان عبارت‌اند از: ۱- نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج: مزاج کیفیت متوسطی است که از فعل و انفعال کیفیت‌های متضادی که مربوط به جهاز بدنی است، حاصل می‌شود. ۲- خلق: از ناحیه عوامل خارج از ذات پدید می‌آید. ۳- مجموعه‌ی غرایز و عوامل خارجی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۲-۲۶۳). این عوامل به فرض درونی تلقی‌شدن، از عالم خارج منفعل می‌شوند. هم در مرحله تصور فعل و هم تصدیق به فایده، عالم خارج به عنوان فعل خدای تعالی، مبدأ فعل انسان است. به این ترتیب اراده به اراده دیگری نیاز ندارد.

در نتیجه از نگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی مبادی فعل تحت تأثیر شرایط محیطی، تحریکات درونی و بیرونی قرار گرفته، منجر به اراده می‌شود. اما عوامل درونی هم بر شکل‌گیری اراده تأثیرگذارند و با تبیین فلسفی از فاعلیت نفس روشن می‌شوند؛ به عبارتی فاعل بالقصد نسبت به اراده، فاعل محسوب شده و نسبت مقدمات فعل با اراده در پرتو تبیین این فاعلیت تحلیل می‌شود.

ج) فاعلیت نفس

فیلسوفان مبدأ درونی فعل را به صورت متفاوتی تبیین می‌کنند و در پرتو آن، مبدأ اصلی در میان مبادی فعل تعیین می‌شود. در این زمینه علامه طباطبایی از فیلسوفان پیش از خود فاصله گرفته، با تبیین متفاوتی از فاعلیت، مبدأ اصلی فعل را اراده می‌داند و برای آن مبدائیت مستقلی از علم و شوق قایل است.

مشائین نفس را نسبت به افعالش از جمله اراده، فاعل بالعنایه می‌دانند؛ به این معنا که در این دیدگاه، خود صورت علمی حصولی، منشأ صدور فعل است، بی‌آنکه انگیزه زایدی واسطه شود. (ر.ک: همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۲).

د) نوآوری علامه نسبت به حکما

علامه طباطبایی فاعل بالعنایه را به فاعل بالقصد باز می‌گرداند. یکسانی فاعل بالعنایه و بالقصد از طرف ملاصدرا مطرح نشده است. فاعل بالعنایه در تفسیر علامه طباطبایی به عنوان معنایی وسیع‌تر از آنچه ملاصدرا اراده کرده است، به کار می‌رود. ملاصدرا مانند سایر حکما مثال فاعل بالعنایه را فردی می‌داند که تصور سقوط از بلندی در او منجر به سقوط می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۵).

علامه به منظور نشان‌دادن یکسانی فاعل‌های بالعنایه و بالقصد، این مثال را نقد می‌کند و می‌گوید: آنچه سبب سقوط فرد مذکور از بلندی است، تنها تصور بلندی نیست؛ بلکه علاوه بر آن، وحشت از سقوط نیز تأثیرگذار است؛ بنابراین علاوه بر علم، اراده‌ای زاید لازم می‌آید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). چنین نقدی بر مثال ملاصدرا وارد است. ایشان در توضیح فاعل بالعنایه علم را همان اراده و در واقع علمی را منشأ فعل ارادی

دانسته‌اند که از طریق صور ارتسامی حصولی باشد؛ لکن به نظر می‌رسد مصداقی را که برای آن آورده‌اند، بر مفهومشان قابل اطلاق نیست و از این باب نقد علامه ارزشمند است. از طرفی به نظر می‌رسد علامه در مورد فاعل بالعنایه معنای وسیع‌تری اراده کرده است؛ با این توضیح که اراده زاید بر ذات را هم جزء معنای فاعل بالعنایه مطرح کرده است؛ حال آنکه چنین توسیعی ما را از مراد اصلی *صدر* دور می‌کند.

بر اساس تصویر مشائی از فاعل بالعنایه این فاعل به ماهیت دون جعل من حیث هی هی به حمل شایع، علم دارد و فاعلیت او موجب آن است که این علم تبدیل به عینیت شود. علامه *طباطبایی* معتقد است علم، منشأ فعل نیست، ولی فاعل بالعنایه از اقسام فاعل به شمار می‌رود. این باور با مبانی او ناسازگار است. *ملاصدرا* سه رکن علم، سببیت و رضا را در فاعل بالعنایه می‌پذیرد و اراده را لازمه علم می‌داند؛ اما علامه *طباطبایی* چنین عقیده‌ای ندارد و فاعل بالعنایه را به فاعل بالقصد باز می‌گرداند که در آن اراده زاید بر ذات، رکن مهمی است.

علامه هر فاعل بالقصد را فاعلیت بالتجلی محسوب می‌کند؛ یعنی آن را نسبت به فعل و اراده خود فاعل بالتجلی می‌داند؛ اما هر فاعل بالتجلی را فاعل بالقصد لحاظ نمی‌کند. او به تبع *ملاصدرا* اقسام هشت‌گانه فاعل (بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالرضا، بالقصد، بالعنایه، بالتجلی و بالتسخیر) را مطرح کرده، فاعلیت بالتجلی را برای نفس برمی‌گزیند. *ملاصدرا* علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و شوق را مبادی اصلی در صدور فعل می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). از دیدگاه علامه اراده جزئی، حاصل فاعلیت بالتجلی است؛ ولی معنای فاعلیت بالتجلی بر اساس این مبانی، با معنای صدرایی آن تفاوت دارد.

ه) نوآوری علامه در معنای فاعلیت بالتجلی

طبق دیدگاه *ملاصدرا* در فاعلیت نفس، متجلی، حقیقت عینی و واحده ذومراتبی است که هر مرتبه‌اش دارای ماهیت جوهری متفاوت از مراتب دیگر است. هر مرتبه با حرکت جوهری، وسیع شده و با وجود صورت ذهنیه متحد می‌گردد و ماهیت را در خود انشا می‌کند. تجلی‌یافته صورتی است که ظهوری به نام ماهیت دارد.

علامه طباطبایی نیز نفس را فاعل بالتجلی می‌داند؛ به این معنا که آن را بسیط و مبدأ همه کمالات ثانوی خود لحاظ می‌کند. از آنجا که خود نفس به وجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها و علم نفس به ذاتش علم به تفصیل کمالات افعال است؛ اگرچه در مرتبه ذات، برخی از کمالات از برخی متمایز نیست (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰). بر اساس دیدگاه علامه نفس به عنوان امر وجودی و تشکیکی، حقیقت عینی واحد نیست، بلکه دارای کثرت تشکیکی است؛ به عبارت دیگر علامه معتقد است وجود انسان مرکب از سه وجود متناظر با عوالم سه‌گانه جهان آفرینش است که توسط حواس با عالم محسوسات، توسط خیال با عالم مثال و توسط عقل با عالم عقل ارتباط برقرار می‌کند (ر.ک: اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱، ص ۲۷). آنچه ارتباط انسان را با عوالم تعیین می‌کند، اراده است. علامه انسان را به اراده‌اش تعریف می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴۱). این امر نشان‌دهنده جایگاه ویژه اراده میان سایر مبادی فعل در دیدگاه علامه طباطبایی است و با نظر به کثرت‌انگاری تشکیکی نفس می‌توان گفت علامه اراده وجودی سیال را منشأ اصلی فعل می‌داند نه علم را.

علامه تصریح دارد بر اینکه فعل را در پرتو وجود تحلیل می‌کند. «فهمه أفعال منتزعه من أنحاء وجود الموجودات التي هي أفعاله و إفاضاته سبحانه» (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۸). افعالی مانند اضلال با اینکه به اراده خداوند نسبت داده می‌شوند، از نحوه وجود موجودات برآمده‌اند. از میان مبادی آنچه مساوق وجود است، مبدأ اصلی تلقی می‌شود. ملاصدرای و علامه هر دو، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را مبدأ فعل می‌دانند. صدرای آن را مساوق وجود قرار می‌دهد، ولی علامه برخی از علوم حصولی را منطبق بر واقعیت و مساوق وجود نمی‌داند و معتقد است افعال دنیایی از این دسته ادراکات ناگزیرند.

درواقع ملاصدرای و علامه با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، میان فاعل و فعل -در اینجا اراده- وحدت، شمول و انبساط را ثابت می‌کنند؛ با این تفاوت که معیار شمول و انبساط را از دیدگاه ملاصدرای باید در ناحیه نفس (مساوق علم و وجود) و از دیدگاه علامه باید در ناحیه وجود (مساوق اراده، غیر مساوق علم و وجود) جست. راز این اختلاف را باید در

نوآوری علامه درباره مبدأ علمی و شوقی دانست.

و) نوآوری‌ها علامه در مبدأ علمی

فاعلیت نفس نسبت به افعال ارادی از روی علم انجام می‌شود؛ یعنی صدور فعل از انسان مستلزم وجود علم است؛ اما این علم نقشی تعیین‌کننده در صدور فعل ندارد؛ به این معنا که با حضور علم، فعل صادر شود یا با عدم علم، فعل صادر نشود؛ بلکه علم زمینه را برای ایجاد و تعلق اراده به فعل یا ترک فراهم می‌کند (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۳). ادراکات اعتباری ابداع علامه است. این نظریه وضعیتی متافیزیکی در تحلیل فعل ارادی دارد و بر اساس آن، فعل ارادی از چنین ادراکاتی آغاز می‌شود. در پرتو این نوآوری، اراده به گونه دیگری تحلیل شده، بر خلاف ملاصدرا در صدور فعل دارای جایگاه تعیین‌کننده‌ای است.

پس از توضیح درباره این دسته ادراکات، از سه زاویه به تحلیل آن پرداخته می‌شود: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و نفس‌شناسی. زاویه اول، منشأ پیدایش این ادراکات در دستگاه معرفت است. از منظر هستی‌شناختی آشکار می‌شود که این ادراکات چگونه ایجاد می‌شوند، از کدام هویت حکایت دارند و کدام امور را تبیین می‌کنند؟ از زاویه نفس‌شناسی ارتباط نفس با عوالم در فرایند ادراکات اعتباری چگونه است؟

ز) ادراکات اعتباری

علامه علم حصولی را از جهتی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. در افعال انسانی همواره ادراکات اعتباری مبدأ واقع می‌شوند. تبیین این ادراک به عنوان ابداع علامه در تحلیل مبادی جایگاه مهمی دارد. اصطلاح «اعتباریات» به معانی مختلفی به کار می‌رود. در یک معنا بر مفاهیم حقوقی و اخلاقی اطلاق می‌شود که بار ارزشی دارند؛ هم چنین می‌تواند در مورد مفاهیمی به کار رود که مصداق خارجی و ذهنی نداشته، با کمک قوه خیال ساخته می‌شوند. این دسته مفاهیم، وهمی‌اند، مانند مفهوم غول (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱). در معنایی دیگر به معقول ثانوی (منطقی و فلسفی) اشاره دارد. حیثیت معقول ثانوی فلسفی در بودن و نبودن خارجی و حیثیت معقول ثانوی منطقی، بودن و نبودن ذهنی است. این

معنا در مقابل مفاهیم ماهوی قرار دارد که در خارج و ذهن موجود می‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۴۳).

علامه با الهام از محقق اصفهانی مبدع معنای دیگری از اعتباریات است. محمدحسین اصفهانی اصطلاح اعتبار را به معنای دادن حد شیء واقعی به شیء دیگر و ایجاد فرد اعتباری برای آن به کار برده و از آن برای تحلیل مسائل فقهی و اصولی بهره می‌برد. علامه از این اصطلاح استفاده فلسفی کرده و بر آن اساس، نظریه‌ای شکل داده است (ر.ک: فروغی، ۱۳۹۹، ص ۳۳/ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶). این نظریه در تحلیل مبادی فعل ارادی تأثیر بسزایی دارد. ممکن است در نگاه اولیه، مبادی افعالی چون ریاست‌کردن، بیرونی به نظر برسند. علامه این مبادی را درونی معرفی می‌کند. در این معنا ادراکات اعتباری، معنای تصویری و تصدیقی‌اند که ورای ظرف عمل، تحقق ندارند. بازگشت اعتبار به این معنا به آن است که مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری با همان حدود و مشخصاتشان برای انواع گوناگون اعمال که حرکات مختلفی را تشکیل می‌دهند و نیز برای متعلقات این اعمال به قصد دستیابی به یک سلسله اهداف مطلوب در زندگی، استعاره می‌شوند. مفهوم ریاست از رابطه سر با بدن، مالکیت از رابطه نفس به قوا و ازدواج از رابطه زوجیت عددی استعاره می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷).

دسته اول اعتباریات، مانند اعتبار وجوب، ادراکاتی‌اند که وابسته به اجتماع نیست. اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت از علم و اعتبار فایده و غایت از مصادیق دسته اول‌اند. دسته دوم بدون فرض اجتماع، صورت‌پذیر نیست. ملک، ریاست، ازدواج و تربیت فرزندان از مصادیق اعتباریات بعد از اجتماع می‌باشند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰).

مبدأ علمی اولین مبدأ فعل است و کیفیت آن می‌تواند منشأ تقسیم‌بندی افعال انسان باشد؛ از طرفی علامه درباره ادراک، صاحب نوآوری است و می‌توان تقسیم‌بندی جدیدی از افعال بر اساس دیدگاه ایشان ارائه داد. می‌توان گفت بر اساس دیدگاه علامه افعال انسان از جهت کیفیت مبدأ علمی به دو بخش تقسیم می‌شود: افعال ساده و افعال پیچیده. افعال

ساده در پی احتیاجی جزئی و مادی روی می‌دهند؛ مثل رفتن به نقطه «ب». تکان دادن دست خودم و خوردن غذای خاص. افعال پیچیده برای کسب کمالات ثانی نفس شکل گرفته و از کلیات و جزئیات، از جمله پاره‌ای تخیلات و توهمات آغاز شده و ورای عمل حقیقتی ندارند. این دسته ادراکات اعتباری نام دارند، مثل خرید کردن.

ادراکات اعتباری هم در ناحیه تصور فعل و هم در ناحیه تصدیق به فایده، نوآوری علامه محسوب می‌شوند.

تصدیق به فایده در همه اقسام افعال دنیایی قائم به اجتماع و قوانین عالم طبیعت است و از آنجا که نفس از ابتدای افعال ارادی با مواد متعلق افعال کاملاً منطبق می‌شود، این وجود ممکنات است که منشأ فعل است.

قوانینی بر ماهیات خارجی منطبق با نفس مترتب است که نفس با اعتبار و جوب، خود را با آن قوانین سازگار می‌کند و به مصالحی دست می‌یابد که چشم‌پوشی از آن ممکن نیست. در این حالت، نفس با اعتبارها و ادعاهایی تصدیق به فایده فعلی خاص دارد. البته ادعا در خدا راه ندارد؛ زیرا عبارت است از چیزی که خطای ذهنی در آن راه دارد و خدا منزله از خطاست. عناوین و جوب، حرمت و... قائم به اجتماع است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۶-۶۷).

اوامر و نواهی ← نتیجه ← مصالحی که چشم‌پوشی از آن ممکن نیست. و جوب و حرمت، امر و نهی، وعده و وعید <<<< اعتباری و ادعایی (شرعی و عرفی).

نمودار (۱) تصدیق به فایده

جهات حسن و مصلحت، خارج از ذات و افعال ما هستند و از جهت اینکه ما فاعل هستیم، در ما اثر می‌گذارند. این مصالح قوانین عمومی‌اند که از نظم عمومی عالم و روابط موجود بین اجزای خلقت گرفته شده‌اند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۲۸). به این ترتیب آزادی انسان متأثر است از عوامل، اسباب و حیات اجتماعی-مدنی (همان، ص ۵۵۳). به عبارت دیگر می‌توان مبادی فعل را از ابتدا منفعل از عالم بیرون دانست و این به معنای آن است

که فعل انسان از آغاز با اراده واجب تعالی تبیین می‌شود.

در هر اعتباری غایت و هدفی وجود دارد و اعتبارات با مصالحی که بر آنها مترتب است، هماهنگی دارند؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت؛ همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی که با وحی الهی تعیین می‌شود (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۸).

تصدیق به فایده اعتباری است و در همه افعال وجود دارد. «اعتبار و جوب، نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی است که انسان می‌تواند بسازد. انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و جوب "باید" را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، می‌گذارد و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد؛ پس نسبت نام‌برده اعتباری خواهد بود. این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود. اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد و جوب صادر می‌شود» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶).

ح) تحلیل معرفت‌شناسی

اعتباریات در صدد ترسیم سامانه‌ای است که طی آن عقل عملی در تعامل با دیگر قوای انسانی از جمله واهمه، زمینه‌های پیدایش نوعی از هستی را در این عالم فراهم می‌کند. علامه آن را از کارکردهای عقل عملی به شمار می‌آورد (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۸). این ادراکات، معقول اولی یا ثانوی (فلسفی و منطقی) محسوب نمی‌شوند (ر.ک: همان، ص ۱۱۷) در خارج منشأ انتزاع و مابازاء ندارند، ظرف عروض اتصافشان ذهن است.

۱. نقش واهمه

ملاصدرا فرق بین ادراک وهمی و عقلی را بالذات نمی‌داند؛ بلکه آن را ناشی از خارج می‌داند؛ به این ترتیب که در ادراک وهمی، اضافه و در ادراک عقلی، عدم اضافه به جزئی

داریم: «و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه» (صدرالدین شیرازی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲). علامه طباطبایی در مورد قوه واهمه نظر دیگری دارد. او تحویل وهم به عقل را نمی پذیرد. ایشان در برخی آثار، قوه وهم را به رسمیت می شناسد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). با وجود این گاهی وهم را به حس مشترک و گاهی به خیال تحویل می برد (ر.ک: صدرالدین، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۶۲).

در افعال پیچیده غایت فعل در خارج نیست. این غایتها به دلیل روحیه فطری انسان شکل می گیرند. انسان برای رسیدن به چنین غایت‌هایی میان ادراکات حقیقی جزئی‌اش ارتباطی فرض می کند. این ارتباط حقیقی نیست، بلکه وهمی است. ذهن توهم می کند این معنا از معانی حقیقیه است و به عبارت دیگر حده امور خارجیّه را به وی می دهد. پس به طور کلی می توان گفت نشئت این معانی از این باب است که ذهن حده امور حقیقیّه را به آنچه فاقد آن است، اعطا می کند و معانی حقیقیّه را در محلی که عادم آن است، می نهد. پس این معانی، معانی سرابی و وهمی اند و حالشان نسبت به معانی حقیقی حال سراب در میان حقایق و اعیان است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). قوای فعاله ماهیت‌هایی فراهم می کنند و به دنبال آن فعلی تصور می شود.

این معانی در ظرف تخیل و توهم مطابق نه در ظرف خارج. مصادیق این معانی تا جایی که احساسات و داعی‌ها موجود باشند، دارای این حدودند و با از بین رفتن احساسات و داعی‌ها از میان می روند و متبدل می شوند. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی اند، آثار واقعی دارند. پس می توان گفت اگر فرض کنیم یکی از این معانی وهمیه اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود؛ پس این معانی هیچ گاه لغو نخواهند بود. این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می توان تحدید کرد و گفت عمل نام برده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدسیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۶۱).

نوآوری علامه در این است که این افعال با وهم ساخته می شوند. حتی اگر آن را به

حس مشترک یا خیال بازگردانیم، با نظر ملاصدرا متفاوت است؛ زیرا ملاصدرا وهم را به عقل تحویل می‌دهد و چنین فرایندی را طرح نکرده است.

۲. مناسبات عقل عملی با نیروی واهمه

ادراکات اعتباری از کارکردهای عقل عملی به شمار می‌رود. علامه تفاوت عقل نظری و عملی را در موطن کارکرد می‌داند. در اولی این موطن معانی حقیقی بوده و در دومی عمل انسان‌هاست؛ چنان‌که علامه می‌گوید: «عقلی که ما در آن گفت‌وگو می‌کنیم، عقل عملی است که موطن عمل آن عمل آدمی است، آن هم عمل نه از هر جهت؛ از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد، اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارد. تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است. همین ثبوت ادراکی بعینه فعل عقل است و قائم به خود عقل. معنای حکم و قضا همین است. به خلاف عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است؛ چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق؛ چون این گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی‌ماند جز اخذ و حکایت و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضا» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۳۳).

پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که با توجه به نقش عقل عملی در ساخت این دسته ادراکات، چگونه می‌توان آنها را برساخته وهم دانست؟ پاسخ آن است که عقل عملی برای عهده‌داری افعال آدمی نمی‌تواند با معانی حقیقی و ضروری کار کند؛ به همین دلیل واهمه تنها نیرویی است که می‌تواند او را در ساخت چنین معانی غیر حقیقی کمک کند. در انسان نیروی واهمه در خدمت عقل عملی بوده و عقل عملی در خدمت عقل نظری است. نظریه اعتباریات در نقطه اتصال، میان احکام عقلی با جهان مادی شکل می‌گیرد. انسان برای رفع نیازها و تکامل خود نیازمند انجام کنش در جهان مادی است. در این موقعیت، بخشی از نفس می‌تواند وارد عمل شود که با سازوکارهای جهان جسمانی تناسب داشته باشد. وهم در خدمت عقل عملی در مرتبه‌ای از بدن است که در دنیای فیزیکی قرار داشته

و پل ارتباطی میان نفس و جهان فیزیکی است (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۸-۱۲۹).

ط) تحلیل هستی‌شناختی

مباحث هستی‌شناختی حول محور ادراکات اعتباری ناظر به دو مقوله است. از جمله نحوه پیدایش آنها و اینکه این ادراکات از چه هویتی حکایت دارند و چه اموری را تبیین می‌کنند.

۱. نحوه پیدایش

این ادراکات از نیازهای انسان شکل می‌گیرند. علامه می‌گوید: «فعل انسان از حوائج و نیازها آغاز می‌شود و جهازاتی که این حوائج را به یاد او می‌آورند و راه برطرف کردن این نیازها را به او نشان می‌دهند. کثرت نیازها باعث می‌شود از حریت چشم‌پوشی کند و اجتماع تشکیل بدهد؛ به این ترتیب که به حقوق دیگران احترام گذاشته و از حقوق مشابهی برخوردار شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۵۴). به اعتقاد علامه قوای فعاله به عنوان واقعیت‌هایی مادی، نیازهای متکثر را به دنبال دارند. درک این نیازها مقدمه ادراکات اعتباری است (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). توجه نفس به این نیازها ارادی است. به این ترتیب اراده نسبت به علم مبدائیت دارد.

از دیدگاه علامه پیدایش معانی اعتباری در درجه اول مستلزم وجود اراده در یک موجود بوده و اراده مستلزم علم است. ملاصدرا ضرورتاً علوم را حکایت‌کننده از خارج می‌داند. به دلیل همین ضرورت جایی برای اعمال اراده باقی نمی‌ماند. اما علامه به چنین ضرورتی معتقد نیست؛ علمی را که لازمه اراده محسوب می‌شود، ضرورتاً حاکی از جهان خارج نمی‌داند. از دیدگاه او این علم می‌تواند امری ممکن باشد و با اعمال اراده، ضروری شود. معانی اعتباری، ممکن‌اند. اراده وقتی معنا پیدا می‌کند که واجد نوعی علم شویم که حصول آن برای ما ضروری نباشد. صرفاً با وصف امکان است که جایی برای اعمال اراده مهیا می‌شود. اراده به واسطه علم به نسبت غیر حقیقی و غیر ضروری به دست می‌آید به شرط اینکه یا دو طرف نسبت، غیر حقیقی یا دارای کیفیت غیر حقیقی بوده یا دست کم

یکی از آنها غیر حقیقی باشد (ر.ک: همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴-۳۴۶).

۲. هویت مورد حکایت

اعتباریات بدون واسطه از امور واقعی حکایت نمی‌کنند، اما مبتنی بر آنهایند. عقل عملی این ادراکات را برای رفع نیازهای انسانی از روی مفاهیم عقل نظری می‌سازد. در واقع معانی اعتباری با معانی حقیقی متحدند. اتحاد مستلزم اختلاف و اشتراک است. اشتراک معانی اعتباری و حقیقی در این است که هر دو مبتنی بر واقعیت‌اند. این اشتراک ناظر به ارتباط عقل نظری و عملی است. اختلاف ناظر به تصرفات قوه واهمه و از ارتباط عقل عملی با قوه واهمه حاصل می‌شود. عقل عملی با حکم ضرورت، فعل ممکن را واجب می‌کند و به این ترتیب کنش انسانی وارد عالم واقع می‌شود؛ به عبارتی وجوب، هویت اصلی و تعیین‌بخش مفاهیم اعتباری است. تصرفات قوه واهمه ناشی از اراده است نه امور خارجی؛ همچنین اراده است که موجب ارتباط عقل عملی با عقل نظری یا ارتباط آن با قوه واهمه یا هر دو در قالب ادراک اعتباری می‌شود (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۴-۱۳۷). می‌توان نتیجه گرفت معانی اعتباری حکایت از امکان ارتباط عقل عملی با عقل نظری و واهمه دارند نه واقعیت. این امکان مستلزم اراده به عنوان مبدائی اصیل در صدور این ادراکات است.

ی) تحلیل نفس شناختی ادراکات اعتباری

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، علم مساوق وجود است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۰). با افزایش مراتب علم، مرتبه وجودی نفس بالا می‌رود. اما علامه نفس را حقیقت واحدی نمی‌انگارد که با ارتقای مراتب علمی، مراتب مختلفی از آن انتزاع می‌شود، بلکه معتقد است نفس از سه وجود متناظر با عوالم ماده، مثال و عقل برخوردار است. در هر مرتبه علمی با عالم متناظر ارتباط برقرار می‌کند. در مرتبه حس با عالم ماده، در مرتبه خیال با عالم مثال و در مرتبه عقل با عالم عقل. هر عالم با توجه به ویژگی‌های وجودی، دارای قیود خاصی است. انسان با اراده، جایگاه خود را در عوالم تعیین کرده، خود را از قیود وجودی پایین‌تر رها کرده یا با آنها می‌آمیزد (ر.ک: اکبریان و گلستانه، ۱۳۹۱، ص ۲۷). به همین دلیل اراده

عنصری اصیل در تحلیل فعل محسوب می‌شود.

در دیدگاه علامه انسان در بهشت برزخی که حیثیت امری عالم جسمانی است، هر آنچه اراده می‌کرد، نزد او حاضر می‌شد؛ اما پس از هیبوط و توجه به بدن مادی قادر به انشای موجودی خارج از بدن خود نیست و صرفاً می‌تواند صورت‌هایی از اشیا را نزد خود ایجاد کند، اما نمی‌تواند آن صور را خارج از خود به وجود آورد. در واقع انسان هیبوط کرده به جهت آنکه حقیقت خود را جسمانی پنداشته، موجودات مادی را ذیل خود نیافته، بلکه در کنار خود می‌بیند. قادر به ایجاد امری خارج از خود نیست؛ اما تلاش می‌کند که حد شیئی را به موجودی خارج از خود نسبت دهد. همین اعطای امری به امر دیگر را اعتباریات می‌نامند (راستیان، بیدهندی و رحیم‌پور، ۱۳۹۸، ص ۶۳-۶۴).

افعال انسان در دنیا ناگزیر مؤخر از پاره‌ای ادراکات اعتباری بوده، در پرتوی ارتباط نفس با لایه جسمانی شکل می‌گیرد، هرچند در این مرحله حکایت از واقعیات ندارد؛ در حالی که از دیدگاه ملاصدرا ادراکات حصولی، به عنوان مبادی فعل، حاکی از صورت‌هایی واقعی شامل مثالی یا عقلی بوده، از همان ابتدا مبادی فعل حکایت از وجود دارند.

بنا بر آنچه گذشت، از تمام این تحلیل‌ها اراده به عنوان مبدائی اصیل ثابت می‌شود:

- از تحلیل معرفت‌شناختی به دست آمد که منشأ پیدایش ادراکات اعتباری در دستگاه معرفت، ارتباط امکانی عقل عملی با وهم و عقل نظری بوده و این امکان، دال بر اراده به عنوان مبدائی اصیل است.

- بنا بر تحلیل هستی‌شناختی، علومی که افعال از آنها آغاز می‌شوند، حکایتگر خارج نبوده و دارای هویت امکانی‌اند. این وضعیت، اعمال اراده را به عنوان مبدائی مستقل اثبات می‌کند. معانی اعتباری، حاکی از امکان ارتباط عقل عملی با عقل نظری و واهمه را اثبات می‌کند. بر این اساس، اراده امری اصیل محسوب شده، مقدم بر هر گونه علمی است.

- از تحلیل نفس‌شناسی آشکار می‌شود که انسان در ادراکات اعتباری در ارتباط با لایه جسمانی -مادی و مثالی- است. این مراتب به دلیل ضعف وجودی، حیثیت حاکویتی دارند نه منشئیت فعل؛ به همین دلیل برای تحقق فعل، اراده به عنوان مبدائی اصیل اثبات می‌شود.

تا اینجا مبدأ علمی بررسی گردید. به دنبال مبدأ علمی، مبادی شوقی و اراده موجب صدور فعل می‌شوند.

۱. مبدأ شوقی

ملاصدرا قوه شوقیه را اعم از شهویه و غضبیه معرفی کرده است. شهوت شعبه‌ای از قوه شوقیه بوده و قوه شوقیه متصل به قوه خیالی است. بنابراین منشأ شهوت را می‌توان قوه خیال دانست؛ به این نحو که اگر صورت مطلوبی در قوه خیال ترسیم شود، انسان یا حیوان را به تحریک عضلات می‌کشاند. مطلوبیت این صورت به گونه‌ای است که برای او ضروری یا در طلب لذت برایش سودمند باشد. چنین تخیلی منشأ قوه شهوانی است. غضب شعبه دیگری از قوه شوقیه است. این قوه در صورت تخیل امر ترسناک، مضر یا دارای مفسده، به منظور غلبه، تحریک می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۵).

ملاصدرا بر مجردبودن شهوت و غضب استدلال دارد. اگر قوه شهوت و غضب جسمانی بودند و در ماده منطبع می‌گشتند، باید این امکان وجود داشته باشد که بتوان در آن واحد، نسبت به شیئی واحد -مانند یک شخص یا یک غذا- هم تمایل داشت، هم نفرت؛ زیرا می‌دانیم که یکی از خصوصیات جسم، قابلیت انقسام خارجی است. بنابراین در صورت جسمانی‌بودن قوه شهویه و غضبیه این امکان هست که هر کدام در بخشی از بدن منطبع گردند؛ مثلاً ممکن است قوه شهویه در قلب و قوه غضبیه در مغز قرار گرفته باشند. در این صورت باید این فرض ممکن باشد که در آن واحد، نسبت به شیء واحد هم میل و شهوت داشته باشیم، هم نفرت و غضب؛ حال آنکه چنین فرضی آشکارا ناممکن است و ما بالوجدان درمی‌یابیم که اجتماع میل و نفرت به شیء واحد در آن واحد ممکن نیست. در نتیجه باید گفت قوه شهویه و غضبیه جسمانی نیستند و لذا وجهی برای تغایر آنها با نفس نیست، بلکه هر یک از این دو قوه، مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس‌اند و بنابراین با نفس متحدند (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۴۶۱-۴۶۲). در نتیجه قوای شوقی دارای حقیقتی مجردند. علامه طباطبایی هم قول ملاصدرا بنا بر مجرد برزخی مبدأ شوقی را پذیرفته است (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۷۶-۷۷).

تا اینجا روشن می‌شود نفس انسان در مبادی علمی و شوقی در مراتب مادی و مثالی است. به دلیل ضعف وجودی، این دو مبدأ حیثیت منشئیت ندارند.

۲. مبدأ عملی

مبدأ عملی شامل اراده و تحریک عضله است. تحریک عضله فرایندی زیستی، فیزیکی و ناشی از تحریک نورون‌های ذهنی بوده، در مورد آن اختلاف نظر فلسفی نیست. همان طور که گفته شد، در زمینه اراده میان فلاسفه، اختلاف نظر یافت می‌شود. تا پیش از علامه اراده را شوق اکید می‌دانند. علامه با این معنا مخالفت می‌کند. نوآوری علامه درباره این مبدأ در دو محور بررسی می‌شود: جایگاه اراده در فرایند فعل و نسبت اراده انسان با خداوند.

(۱) جایگاه اراده در فرایند فعل

علامه با نظریه ادراکات اعتباری دو مبدأ علمی و شوقی را به هم پیوند زده، آنها را حاکی از امور غیر واقعی لحاظ می‌کند. از دیدگاه ایشان مبدأ علمی، شأن حاکویت دارد نه منشئیت فعل. ملاصدرا نیز چنین شأنی برای مبدأ علمی قایل است، با این تفاوت که علومی را مبدأ فعل می‌داند که از حقایق حکایت می‌کنند نه امور غیر واقعی.

افعالی که به مرحله تحقق می‌رسند، واقعیتی مجرد و ظاهری فیزیکی دارند. واقعیت مجرد، حقیقت عمل را تشکیل می‌دهد. این واقعیت مجرد در عالم مثال یا عالم عقول محقق می‌شود. آنچه منشأ این امور واقعی است، خود باید حقیقتی عقلی داشته باشد نه مثالی یا مادی.

مبدأ علمی شأن حاکویت داشته، مبدأ شوقی، وجود مثالی دارد و به جهت ضعف وجودی، صلاحیت منشئیت نسبت به فعل را ندارد. در میان مبادی مبدائی می‌تواند منشأ فعل باشد که از ویژگی مجرد تام برخوردار باشد. این مبدأ اراده است؛ به عبارت دیگر با توجه به دیدگاه کثرت‌انگاری علامه درباره نفس، در فرایند عمل، نفس باید با مرتبه مجرد تام ارتباط یابد تا بتواند فعلی را در خارج به مرحله تحقق برساند. این فرایند در قوسی صعودی شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی مانند ملاصدرا اراده را مرتبه مجرد عقلانی و ناظر به عقل عملی

می‌داند (ر.ک: همان). ملاصدرا اراده را مرتبه تجرد عقلانی در ناحیه عقل عملی می‌داند که قابل تنزل به عوالم زیرین است. شوق، مرتبه تجرد برزخی آن و میل، مرتبه جسمانی آن است: «فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۲).

در چارچوب فکری علامه طباطبایی اراده در دو مقام، مبدائی اصیل و مستقل نسبت به فعل ارادی است؛ از جمله در مقام فعل و قبل از تحقق آن. در مقام فعل، اراده‌ای جزئی محقق می‌شود و محصول ارتباط نفس با عالم مجرد تام است و به بیان دیگر در قوس صعود تحلیل می‌شود. اراده در مقام قبل از فعل نیز مبدائی اصیل و مستقل است. در این مقام، اراده در قوس نزول تبیین می‌شود؛ به این ترتیب که نفس به دلیل سیالیت در عوالم می‌تواند به عالم ماده، مثال یا عقل توجه کند. در فرایند آغاز فعل، نفس به عالم ماده توجه می‌کند. این توجه از اراده برخاسته و موجب پیدایش ادراکات اعتباری می‌شود (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱). در نتیجه اراده در مقام قبل از فعل نیز مبدائی اصیل تلقی می‌شود.

ک) نسبت اراده خدا و انسان

ماهیت عمل با تخیل و واهمه یا تعقل تصور شده و با عقل به فایده آن تصدیق می‌شود. سپس شهوت و غضب (قوه شوقیه) به آن تعلق گرفته، نسبت به آن شوقی در انسان پدید آمده و طی ارتباط نفس با عالم مجرد تام به مرحله اراده می‌رسد. با توجه به اینکه این عالم، فعل حق تعالی است، نسبت اراده انسان با خدا تصویر کامل‌تری از این تحلیل به دست می‌دهد.

در بیانات علامه اراده در مورد خداوند صفتی فعلی است نه ذاتی و به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود:

نخست بدین لحاظ که فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام یک عامل بیرونی بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خداوند را در

نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم «وجود» و از اینکه وجود امکانی مأخوذ از غیر است، مفهوم "ایجاد" و از اینکه شیء تا واجب نگردد ایجاد نمی‌شود، مفهوم "وجوب" و از اینکه وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، "ایجاب" را انتزاع می‌کند و چون این ایجاب از روی رضایت و اختیار است نه اجبار و الزام، مفهوم "اراده" از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود: واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند، آن‌گاه آن را ایجاب می‌کند؛ پس فعل وجوب می‌یابد؛ آن‌گاه ایجاد می‌شود؛ پس موجود می‌گردد. دوم بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح اینکه اراده نزد ما جزء اخیر علت تامه است؛ لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. پس یکی از لوازم اراده، حضور علت تامه و تحقق آن است و می‌توان با توجه به همین ملازمه، وصف اراده را انتزاع نمود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۳۴).

انسان به عنوان فاعلی الهی در فاعلیت متصف به معیاری است که در فاعلیت خداوند یافت می‌شود. همان گونه که اراده در خداوند به عنوان صفتی فعلی، منشأ موجودات می‌شود، در انسان به عنوان مبدائی مستقل از علم، منجر به تحقق فعل می‌شود و به دلیل هویت عین‌الفقری خود، اراده‌ای منطبق بر اراده الهی دارد.

اراده انسان از نیازها و غایاتش و به عبارت دیگر مبدأ علمی آغاز می‌شود و بیانات علامه ناظر به همین است. اراده حالتی نفسانی است که بر اثر به‌کارافتادن حواس باطنی پدید می‌آید (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴). در آثار علامه اراده انسان مترتب بر اعتباریات است، بر خلاف اراده خدا (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰). اعتباریات استعاره از امور ماهوی‌اند. در نتیجه ممکن بوده و برای ضرورت، اراده به میان می‌آید. حد اشتراک اراده خدا و انسان، ضروری‌ساختن است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۶).

اراده نزد علامه طباطبایی جزء اخیر علت تامه است. این معنا هم در خداوند و هم در انسان قابل اطلاق است. از آنجا که اتحاد معلول و علت در دیدگاه علامه از سنخ اتحاد رقیقه با حقیقه خود می‌باشد، فعل انسان رقیقه وجودی او محسوب می‌شود. به روشنی

مفهوم اراده در این معنا قابل برداشت است و می‌توان اراده خداوند و انسان را به وحدت اطلاقی بر هم منطبق کرد. نسبت اراده واجب تعالی به اراده انسان، به عنوان وجودی سیال و اشتدادی، نسبت مطلق به مقید است. اراده انسان رقیقه واجب تعالی است.

در پرتو چنین تصویری، شمول و انبساط میان مبادی فعل ارادی نسبت به یکدیگر و نسبت به فعل تحقق‌یافته در ناحیه وجود، تبیین شده و بدون اینکه مستلزم جبر باشد، بر اراده الهی منطبق می‌شود. در نتیجه اراده در دیدگاه علامه غیر از علم و شوق بوده و مبدائی اصیل به شمار می‌رود؛ بر خلاف ملاصدرا که آن را به علم فروکاهیده و در پرتو تفسیری که از فاعلیت بالتجلی ارائه می‌دهد، شمول و انبساط میان مبادی با یکدیگر و مبادی با فعل را در ناحیه نفس به عنوان حقیقت عینی واحد که دارای مراتب گوناگونی است، می‌جوید.

نتیجه

در چارچوب نظری علامه طباطبایی از چهار زاویه به نوآوری ایشان درباره مبادی فعل فاعل بالقصد می‌توان پرداخت؛ از جمله بازخوانی فاعلیت نفس به عنوان مبدائی درونی؛ تحلیل ادراکات اعتباری؛ تحلیل اراده جزئی در پرتو اراده حق تعالی و انطباق آن بر وجود مطلق و استدلالی ناظر به هر سه مبدأ. از تمام زوایای مذکور اراده به عنوان مبدائی اصیل و مغایر علم و شوق ثابت می‌شود.

۱- بازخوانی فاعلیت: مشائیان نفس را فاعل بالعنایه دانسته، اراده را به عنوان مبدأ مستقل محسوب نمی‌کنند. ملاصدرا با اعتقاد به فاعلیت بالتجلی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را منشأ فعل دانسته، اراده را به شوق اکید فرو می‌کاهد. با تحلیل فاعلیت نفس در چارچوب فکری علامه به بازخوانی فاعلیت بالتجلی می‌رسیم. بر اساس تحلیل ملاصدرا از فاعل بالتجلی، اراده در پرتو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تحلیل می‌شود. در این دیدگاه، شمول و انبساط میان نفس و اراده در ناحیه نفس به عنوان حقیقت عینی واحد و ذومراتب اثبات می‌شود. انسان به عنوان فاعل بالتجلی، با حرکت جوهری، مراحل را طی کرده، آنچه را از گذشته داشته، الان به نحو بالفعل اجمالی تحقق دارد و از صقع ذات ناشی می‌شود. علم و اراده هر دو در مرتبه مجرد تام‌اند؛ با این تفاوت که علم

ناظر به عقل نظری و اراده ناظر به عقل عملی است. با توجه به نزولی بودن حقیقت علم و اراده به مراتب عالم، شوق تنزل یافته این حقایق در مرتبه مثال و میل در مرتبه ماده است. در این تصویر، اراده مبدائی مستقل از علم و شوق نیست. در دیدگاه علامه طباطبایی چنین نیست. فاعل بالتجلی وجود مقید و سیالی است که با عوالم مرتبط می شود؛ ولی این ارتباط، یک چیز است و منشأ اثر بودن، چیز دیگری مقدم بر آن است. در دیدگاه علامه علم مساوی وجود نیست. اراده از خود وجود ناشی می شود. وجود یعنی خلاقیت. چیزی که خلاقیت را از بین می برد، علم و علیت است؛ زیرا شمول و انبساط را فقط در ناحیه نفس می داند. به این ترتیب فاعل بالتجلی خوانش متفاوتی یافته، به دنبال آن اراده انسان و فعل او در پرتو وجود تحلیل می شود. در نتیجه شمول و انبساط در ناحیه وجود تحلیل می شود نه نفس.

۲- تحلیل ادراکات اعتباری: فرایند فعل ارادی از دیدگاه ملاصدر/ از امور حقیقی به عنوان صورت های صادر از نفس آغاز شده و به امور حقیقی به عنوان افعال تحقق یافته (موجود به وجودهای مادی، مثالی و گاهی عقلی) پایان می پذیرد. اما فرایند فعل ارادی در چارچوب نظری علامه از امور اعتباری و غیر واقعی آغاز شده و به افعال تحقق یافته در قالب واقعیت می انجامد. ربط میان امور اعتباری با امور واقعی در چارچوب نظری علامه منجر به اثبات اراده به عنوان مبدائی اصیل و مستقل از علم و شوق است. با تحلیل ادراکات اعتباری درباره مبادی فعل، به این نتیجه می رسیم که نوآوری او درباره اراده به عنوان مبدأ مستقل از علم و شوق چگونه اثبات می شود. این تحلیل طی سه محور معرفت شناسی، هستی شناسی و نفس شناسی صورت می گیرد. هسته مشترک این تحلیل ها آن است که نفس دارای سه نحوه وجود است. در هر یک قیود خاصی دارد و میان این انحای تشکیک برقرار است. آنچه باعث شکل گیری ادراکات اعتباری می شود، اراده انسان نسبت به رهایی از قیود یا احاطه با آنهاست. نظریه ادراکات اعتباری مبدأ علمی و شوقی را به هم پیوند می زند و انسان را در مبدأ علمی در ارتباط با عالم ماده و مثال توصیف می کند. اما این ارتباط برای منتهی شدن به واقعیات کفایت نمی کنند. اینجاست که اراده به عنوان

مبدائی مستقل و اصیل در فرایند فاعلیت بالقصد اثبات می‌شود.

۳- تحلیل اراده جزئی در پرتو اراده حق تعالی: اراده انسان، وجود مقید و اراده حق تعالی، وجودی مطلق است. به همین دلیل وجوداتی که به عنوان مبادی اراده جزئی محسوب شوند، با یکدیگر و با اراده حق تعالی و وجود عوالم وحدت می‌یابند. شمول و انبساط میان آنها را باید در وجود جست.

۴- استدلالی ناظر به هر سه مبدأ: افعالی که به مرحله تحقق می‌رسند، واقعیتی مجرد و ظاهری فیزیکی دارند. واقعیت مجرد، حقیقت عمل را تشکیل می‌دهد. این واقعیت مجرد، در عالم مثال یا عالم عقول محقق می‌شوند. آنچه منشأ این امور واقعی است، خود باید حقیقتی عقلی داشته باشد نه مثالی یا مادی. از میان مبادی، اراده مجرد تام بوده و صلاحیت منشئیت اثر دارد. نفس در فرایند فعل در بستر مبادی علمی و شوقی با عالم مادی و مثالی ارتباط داشته، برای تحقق فعل با عالم مجرد ارتباط دارد. در ارتباط نفس با عالم مجرد، اراده تحقق می‌یابد. به این ترتیب اراده مبدائی مستقل و اصیل محسوب می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفاء (الالهيات)؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. اکبریان، رضا و فهیمه گلستانه؛ «حقیقت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، حکمت صدرایی؛ ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
۴. حسنی، حمیدرضا و هادی موسوی؛ انسان کنش‌شناسی اعتباری: ظرفیت‌شناسی انسان‌شناسی عالمان علم اصول و علامه طباطبایی برای علوم انسانی؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.
۵. ذاکری، مهدی؛ درآمدی به فلسفه عمل؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - سمت، ۱۳۹۴.
۶. راستیان، ابراهیم، محمد بیدهندی و فروغ‌السادات رحیم‌پور؛ «تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی»، فلسفه و کلام اسلامی؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۷. صدرالدین شیرازی؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۸. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۹. —؛ المشاعر؛ چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.

۱۳. —؛ **بداية الحكمة**؛ ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۱۴. —؛ **نهاية الحكمة**؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۱۵. —؛ **مجموعه رسائل**؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
۱۶. —؛ **نهاية الحكمة**؛ تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی؛ ج ۱، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.
۱۷. —؛ **نهاية الحكمة**؛ تعلیق غلامرضا فیاضی؛ ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۸. —؛ **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**؛ ترجمه صباح ربیعی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۱۹. فروغی، روح‌الله؛ «احکام اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی»، **فصلنامه تخصصی علم اصول**؛ ش ۲۵، زمستان ۱۳۹۹.
۲۰. مصباح، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۴، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۱. مصباح، محمدتقی و محمد سعیدی مهر؛ **شرح اسفار**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.