

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهاردهم، بهار ۱۴۰۱، شماره مسلسل ۵۱

رابطه حقیقت علم با حقیقت اراده از منظر صدرالتألهین و علامه مصباح یزدی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲۲

احمد سعیدی *

صدرالتألهین بین «مفهوم»، «حقیقت نفس الامری» و «حقیقت عینی» تمایز می‌گذارد و معتقد است یک حقیقت می‌تواند به صورت‌های مختلف محقق شود؛ چنان‌که چند حقیقت می‌توانند در یک موطن به یک وجود و در موطن دیگر جداگانه محقق شوند. ایشان حقایق علم و اراده را ساری در کل هستی می‌شمارد و معتقد است امکان ندارد وجودی مطلقاً فاقد علم و اراده باشد، هرچند ممکن است مراتبی از وجود و علم و اراده جداگانه محقق شوند. اما علامه مصباح نه تمایز سه‌حدی «مفهوم»، «حقیقت نفس الامری» و «حقیقت عینی» را می‌پذیرد، نه اجتماع چند حقیقت نفس الامری در یک وجود را و نه وحدت شخصی یک حقیقت و تکثر تعینات آن در مراتب و موطن مختلف را. ایشان در بحث علم و اراده نیز نه اجتماع آنها در یک وجود را برمی‌تابد و نه وحدت حقایق آنها در عین تکثر تعینات‌شان را.

* دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (ahmadsaeidi67@yahoo.com).

«سؤال اصلی» این تحقیق درباره نوع رابطه علم و اراده است و «هدف» از این تحقیق، شناخت اراده و مقومات آن به عنوان یکی از شئون انسان‌شناسی است. ما در این پژوهش با «روش» تحلیلی، توصیفی و مقایسه‌ای به این «نتیجه» رسیده‌ایم که باوجود اختلاف مبانی، هر دو حکیم می‌پذیرند که نوعی علم، تلازم ضروری و غیر قابل انفکاک با نوعی اراده دارد.

واژه‌های کلیدی: علم، اراده، مفهوم، حقیقت، تشکیک، صدرالمتألهین، علامه مصباح یزدی (ره).

مقدمه

هر کسی بعضی از مصادیق علم و اراده را در درون خود می‌یابد و به همین دلیل درکی اجمالی و بدیهی از علم و اراده و از مقدمات، مقومات و لوازم آنها دارد؛ ولی باید توجه داشت که با توجه به آموزه تشکیک، آنچه به علم حضوری می‌یابیم و تحلیل می‌کنیم، ممکن است با حفظ وحدت، در سایر مواطن و مراتب هستی به صورت دیگری محقق باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۳۳۶، تعلیقه سبزواری (ره)؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۹). گذشته از این، وجود عینی که معلوم به علم حضوری واقع می‌شود، یک امر متشخص است و آنچه از یک حقیقت عینی متشخص در ذهن انسان منعکس می‌شود، مفاهیم کلی یا به اصطلاح علوم حصولی‌اند و علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری تنها در صورتی درست و معتبرند که با دقت کافی گرفته شوند.

بنابراین وقتی حقیقت عینی علم و حقیقت عینی اراده را به صورت حضوری

در خود می‌یابیم و قصد تجزیه و تحلیل حصولی آنها را داریم، باید از یک سو مراقب باشیم مانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، آنچه را مجاور علم و اراده است و احیاناً از مقدمات یا لوازم آنها به شمار می‌رود، با مقومات علم و اراده خلط نکنیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۳۳۶-۳۳۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۲/۵۹)؛ از سوی دیگر توجه داشته باشیم که برخی از خصوصیات که در علم و اراده خود می‌یابیم، به مرتبه علم و اراده ما مربوط می‌شوند نه به نحوه تحقق حقایق علم و اراده در هر موطنی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۳۶، تعلیقه سبزواری (ره)).

شناخت رابطه اراده با علم از جهات مختلف اهمیت و بلکه ضرورت دارد؛ چراکه با درک صحیح از رابطه انواع علم با انواع اراده، هم می‌توان به نقش و تأثیر تقویت علم و عقل نظری در اراده‌های جزئی و عقل عملی انسان پی‌برد، هم می‌توان نسبت علم و اراده حق با علم و اراده‌های کلی و جزئی انسان را که به مباحث جبر و اختیار و قضا و قدر مربوط می‌شود، فهمید و هم می‌توان نقش طینت‌های اولیه و ثانویه یا نحوه وجود اولیه و ثانویه انسان در اراده‌های کلی و جزئی و اختیار انسان و در درجات مختلف بهشت انسان‌ها را درک کرد. گذشته از اینها اراده‌شناسی بخشی از انسان‌شناسی است و می‌تواند در جهت تولید علوم انسانی اسلامی مؤثر باشد. به هر حال در این مقاله برای درک بهتر رابطه حقیقت عینی علم با حقیقت عینی اراده، مبانی صدرالمتألهین و علامه مصباح در زمینه علم و اراده را تبیین و مقایسه کرده‌ایم.

۱. مفاهیم لغوی و اصطلاحی «علم»

علم اصطلاحات زیادی دارد (از جمله رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/۶۶-۶۷).

صدرالمتألهین و علامه مصباح نیز از اصطلاحات مزبور در مباحث مختلف خود استفاده کرده‌اند؛ اما ما در اینجا ناظر به هیچ کدام از اصطلاحات علم نیستیم و علم را به همان معنای لغوی و عام که معادل مطلق آگاهی است، به کار می‌بریم و با اراده مقایسه می‌کنیم. علم به معنای مطلق آگاهی و معادل‌های آن در زبان‌های مختلف، نیازی به تعریف و توضیح ندارند (همان: ۶۶)، بلکه اساساً تعریف حقیقی غیر لفظی آنها امکان ندارد؛ زیرا مفهوم روشن‌تری که بتواند مبین معنای عام علم قرار گیرد، یافت نمی‌شود (همان: ۲۶۶).

۲. مفاهیم لغوی و اصطلاحی «اراده»

ظاهراً اراده اصطلاح خاصی در هیچ علمی ندارد. معنای لغوی اراده نیز اجمالاً برای همگان روشن است؛ ولی تفصیلاً بسیار اختلافی است و تعاریف اندیشمندان مسلمان در این زمینه بسیار متنوع است. اما آنچه در این نوشتار برای ما مهم است، دیدگاه صدرالمتألهین و علامه مصباح در زمینه مفهوم و حقیقت اراده است. صدرالمتألهین برای لفظ اراده یک مفهوم عام بدیهی که تشکیک عامی دارد، معتقد است؛ ولی علامه مصباح لفظ اراده را مشترک بین سه مفهوم عام و خاص می‌داند و به ظاهر فقط مفهوم اول و عام اراده را تشکیکی می‌داند. ما در این نوشتار صرفاً مفهوم عام اراده را که از منظر ایشان «تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است» (همان: ۱۱۹/۲) بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۳. مفاهیم لغوی و اصطلاحی «حقیقت»

«حقیقت» مفاهیم لغوی و اصطلاحی زیادی دارد. شیخ‌الرئیس به سه مفهوم آن در الهیات شفا اشاره کرده است: «اما الحق فیفهم منه الوجود فی الأعیان مطلقاً و یفهم

منه الوجود الدائم و يفهم منه حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له» (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ نیز رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب: ۱/ ۴۰۹).

علامه مصباح نیز در تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین که منظور خود از اصالت وجود را به این صورت بیان می‌کند: «وجود دارای حقیقت عینی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/ ۳۱۶) - می‌فرماید:

واژه «حقیقت»... دارای اصطلاحات متعددی است از این قرار: ۱. حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده...؛ ۲. حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع...؛ ۳. حقیقت به معنای ماهیت...؛ ۴. حقیقت به معنای واقعیت عینی؛ ۵. حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق...؛ ۶. حقیقت به معنای کُنه و باطن... روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است» (همان: ۳۱۹).

اما مقصود ما از «حقیقت» در این مقاله هیچ یک از معانی بالا که در عبارات شیخ‌الرئیس و علامه آمده‌اند، نیست. منظور ما از حقیقت، «محکی» یا «معنا» یا «واقع» یا «نفس الامر» یا «معلوم به علم حصولی تصویری و تصدیقی» است. حقیقت در این اصطلاح، ممکن است موجود یا معدوم باشد. اگر حقیقت یا محکی یک مفهوم یا قضیه، موجود باشد، به آن «حقیقت عینی» هم می‌گویند. حقیقت عینی یا حقیقتی که موجود است، می‌تواند واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود باشد؛ همچنین حقیقت نفس‌الامری، اگر معدوم باشد، می‌تواند ممکن‌الوجود یا ممتنع‌الوجود باشد. پس حقیقت در این اصطلاح خاص، در مقابل عدم و معدوم و باطل و... نیست؛ از این رو مطابق این اصطلاح، هیچ تناقضی در این نیست که

بگوییم عدم نیز حقیقت یا واقعیت یا نفس الامر دارد؛ همچنین اشکالی دارد گفته شود حقیقت عدم، احکامی نفس الامری دارد؛ زیرا وقتی وجودی در ذهن ما «هست» که «نیستی» در خارج از ذهن را نشان می‌دهد، آن وجود ذهنی، از حیث حکایت، عبارت است از علم حصولی یا مفهوم عدم و آنچه ما توسط این مفهوم، فهمیده‌ایم یا به عبارت دیگر، آنچه برای ما معلوم به علم حصولی شده است، عبارت است از حقیقت عدم یا نفس الامر عدم.

پس حق در این اصطلاح با حق به معنای اول (حق به معنای وجود در اعیان) و دوم (وجود دائمی) که در عبارت *الهیات شفا* آمده، متفاوت است؛ زیرا حق به معنای نفس الامر علوم حصولی تصویری و تصدیقی، اعم از وجود و عدم است. روشن است که حق به معنای وجود یا وجود دائمی در مقابل عدم و باطل قرار می‌گیرد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۱۰)؛ در حالی که حقیقت یک علم حصولی تصویری، در مقابل باطل نیست؛ زیرا هر مفهومی محکی دارد و هر محکی نسبت به مفهومی که از آن حکایت می‌کند، حقیقت شمرده می‌شود.

حقیقت به معنای محکی علم حصولی تقریباً معادل مفهوم سومی است که شیخ‌الرئیس بیان کرده است؛ با این تفاوت که ایشان معنای سوم را فقط برای قضایا بیان کرده‌اند نه برای تصورات؛ در نتیجه آن را در مقابل باطل قرار داده است.

حقیقت به معنای مورد نظر ما در این نوشتار، دقیقاً به معنای حقیقتی است که صدر المتألهین از کلمات بهمینار برداشت کرده، به او نسبت می‌دهد: «فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان لا غیر و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذ حقیقته»

(صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۳۹).

همان طور که در عبارت بالا مشاهده می‌شود، صدر المتألهین بر خلاف عبارتی که از ابن سینا نقل شد، حقیقت و واقعیت را برای مفهوم وجود به کار برده است؛ یعنی مطابق برداشت ما، ایشان معتقد است همان طور که بخشی از گزاره‌ها یعنی گزاره‌های صادق، حقیقت و نفس الامر دارند و محکی گزاره‌های صادق، حق شمرده می‌شود، هر یک از مفاهیم نیز یک حقیقت نفس‌الامری دارد؛ زیرا هر مفهومی یک علم حصولی است و هر علم حصولی یک معلوم می‌خواهد. برای تمایز گذاشتن میان خود مفهوم و آنچه مفهوم به ما نشان می‌دهد، می‌توان از تعبیر محکی یا معنا یا حقیقت یا نفس الامر استفاده کرد. البته همان طور که گفتیم، اگر حقیقت یک مفهوم موجود باشد، به آن «حقیقت عینی» نیز گفته می‌شود.

به اعتقاد ما منظور صدر المتألهین از کلمه «حقیقت» در عبارت «لوجود حقیقة عینیة» (همان: ۳۸)، بر خلاف آنچه علامه مصباح برداشت کرده، حقیقت به معنای مطلق واقعیت و نفس الامر است که می‌تواند واقعیت عینی داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد. بنابراین طبق برداشت ما کلمه «عینی» اشاره به تحقق محکی و نفس الامر مفهوم وجود دارد؛ ولی طبق فرمایش علامه مصباح، تعبیر «عینی» زاید یا تکرار و تأکید است. پس از نظر ما، منظور صدر المتألهین از حقیقت عینی، واقعیت عینی است. به همین دلیل صدر المتألهین ادعای خود را با عبارتی که به بهمنیار نسبت می‌دهد، به این صورت توضیح می‌دهد: «فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان» (همان: ۳۹). روشن است اگر منظور از حقیقت، واقعیت عینی باشد، کلمه اعیان در عبارت صدر المتألهین لغو یا تکرار و تأکید خواهد بود.

حاصل آنکه مطابق برداشت ما، صدر المتألهین با عبارت «الوجود، حقیقته...»

قصد دارد بگوید منظور او از اصالت وجود، اصالت مفهوم وجود نیست، بلکه اصالت «حقیقت وجود» یا «محکی مفهوم وجود» است و منظور ایشان از جمله‌ای که به بهمینار نسبت می‌دهد، این است که محکی مفهوم وجود با محکی سایر مفاهیم متفاوت است و خودش دلالت بر تحقق در عالم خارج می‌کند و لاشرط نسبت به تحقق و عدم تحقق نیست.

به هر حال همان طور که از تفسیر علامه مصباح درباره اصالت وجود و عبارات صدرالمتألهین به نظر می‌رسد، ایشان حقیقت را به معنای نفس الامر مطلق علوم حصولی تصویری و تصدیقی به کار نمی‌برد یا به لحاظ مبانی خاص فکری خود، قبول ندارد؛ چراکه از منظر ایشان، مفاهیم صرفاً حکایت شأنی از واقعیت و نفس الامر دارند نه حکایت بالفعل. منظور از حکایت شأنی این است که اگر یک تصور در یک قضیه یا تصدیق قرار بگیرد، از نفس الامر حکایت می‌کند. طبعاً وقتی حکایت بالفعل نباشد، محکی نیز بالفعل نخواهد بود.

شایان ذکر است در مورد قضایا نیز سخن ایشان با سخن شیخ‌الرئیس و ادعای ما متفاوت است. ابن‌سینا می‌گوید اگر یک علم حصولی تصدیقی مطابق با واقع داشته باشیم، به حالت آن علم حصولی تصدیقی، «صدق» و به حالت محکی آن علم حصولی، «حقیقت» می‌گوییم. به عبارت دیگر صورت ذهنی یک حالت دارد که اگر مطابق با حالت شیء خارجی یا حالت خارجی شیء باشد، بر آن حالت شیء خارجی دلالت می‌کند و ما حال صورت ذهنی را که در ذهن است و حاکی و دال است، یعنی دلالت می‌کند بر حال شیء خارجی در خارج از ذهن، «صدق» می‌نامیم و حال شیئی را که مدلول یا محکی است، یعنی صورت ذهنی ما مطابق با آن و حاکی از آن است و در خارج از ذهن است، «حقیقت» می‌خوانیم. طبعاً

خود صورت ذهنی، به حسب آن حال، «صادق» و خود شیء خارجی به حسب آن حال خارجی، «حق» خوانده می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸)؛ اما علامه مصباح می‌گوید فرق حقیقی و فلسفی بین حق و صدق نیست و صدق و حق یعنی مطابقت قضیه با واقعی یا مطابقت واقع با قضیه (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/ ۴۱۱).

تعبیر علامه مصباح نشان می‌دهد ایشان حق در این اصطلاح را امری مقایسه‌ای بین قضیه و محکی می‌شمارد که فرقی نمی‌کند بگوییم قضیه با واقع مطابق است یا واقع با قضیه؛ یعنی صدق و حق، رابطه یک امر ذهنی با یک امر خارجی است و این رابطه طبق مبانی علامه مصباح در باب «نسب» و «روابط»، هیچ گونه مابه‌ازای خارجی ندارد؛ ولی ابن سینا نسبت واقع و خارج را حقیقت نمی‌گوید، بلکه خود واقع را از جهتی که محکی و مطابق یک علم حصولی است یا به عبارت دقیق‌تر، حالت واقع را حق می‌شمارد. به اختصار ابن سینا حق را همان واقع علم حصولی تصدیقی، از حیث محکی و مدلول شدن می‌شمارد.

به هر حال طبق این مبنا صدرالمتألهین برای الفاظ علم و اراده، دو مفهوم و دو حقیقت نفس‌الامری معتقد است که ممکن است تحقق عینی هم داشته باشند که البته دارند؛ ولی علامه مصباح برای الفاظ علم و اراده دو مفهوم قایل است که می‌توانند مصداق داشته باشند که البته مصداق هم دارند. تفاوت این دو نظر با در نظر گرفتن سایر مبانی دو حکیم روشن‌تر می‌شود.

۴. رابطه وحدت و کثرت مفاهیم با وحدت و کثرت حقایق

از نظر صدرالمتألهین بدیهی است که وحدت و تعدد مفاهیم همواره حاکی از وحدت و تعدد حقایق‌اند؛ یعنی اگر مفهومی واحد باشد، الزاماً واقعیت و محکی و حقیقتی که به ما نشان می‌دهد در نفس الامر واحد است و اگر چند مفهوم

متفاوت داشته باشیم، الزاماً چند حقیقت نفس الامری هم داریم؛ همچنین اگر مفهوم واحد ذهنی ما تشکیک عامی داشته باشد، می توانیم کشف کنیم که حقیقت عینی آن مفهوم نیز تشکیک خاصی دارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۲۰-۱۲۱ و ۶/ ۶۲ و ۸۱؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۴۴-۲۴۶)؛ اما از نظر علامه مصباح، وحدت و کثرت برخی مفاهیم (مفاهیم فلسفی) حاکی از وحدت و کثرت حیثیات بیرونی نیستند، بلکه صرفاً حاکی از وحدت و کثرت دیدگاه عقل ما نسبت به خارج اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/ ۳۶۴ و ۲/ ۴۶۱).

۵. اجتماع چند حقیقت در یک وجود عینی

از منظر صدرالمتهلین، بعضی حقایق که در یک وجود ضعیف جمع نمی شوند، ممکن است در یک وجود قوی جمع شوند. حتی او معتقد است بعضی حقایق ناسازگار که اجتماع آنها در یک وجود یک مرتبه ای مستلزم جمع نقیضین می شود، در یک وجود شخصی چندمرتبه ای قابل اجتماع اند، درست مثل مادی و غیرمادی؛ یعنی از نظر او، یک وجود ذومراتب می تواند هم مادی باشد و هم غیر مادی. بنابراین باینکه تعدد مفاهیم دلیل بر تعدد حقایق است، تعدد حقایق، دلیل بر تعدد وجود خارجی عینی نیست. بنابراین ممکن است یک وجود واحد شخصی، مجمعی از حقایق باشد و ذهن ما از هر یک از حقایق سربسته و اندماجی و اجمالی موجود در آن وجود واحد شخصی، مفاهیم متعدد بگیرد؛ بلکه کثرت و تعدد حقایق در یک وجود واحد شخصی عینی که گاهی کثرت نوری نامیده می شود، مؤکد وحدت و بساطت شیء نیز هست؛ به طوری که می توان گفت هر وجودی که بسیط تر باشد، مجمع حقایق بیشتری است (سبزواری، ۱۳۸۳:

گفتیم که علامه مصباح تفکیک بین مفهوم، حقیقت نفس الامری و حقیقت عینی را نمی‌پذیرد. ایشان مفهوم را ذهنی و مصداق را خارجی می‌داند و چیزی به اسم حقیقت نفس الامری که مفهوم آن را نشان می‌دهد و ممکن است در خارج محقق باشد یا نباشد، نمی‌پذیرد. طبعاً از منظر ایشان، اجتماع چند حقیقت نفس الامری در یک وجود عینی بی‌معناست.

از نظر صدرالمتألهین هنگامی که از یک وجود عینی واحد و بسیط، چندین مفهوم مختلف می‌گیریم، معلوم می‌شود که وجود مزبور یک وجود جمعی است که حقایق متکثری را به صورت اندماجی در خود دارد و ذهن ما این حقایق اجمالی در خارج را فهمیده و افزاز و مفصل کرده است. بنابراین در وجود عینی یک نوع «کثرت در وحدت» و در میان مفاهیم ذهنی، یک «کثرت محض» داریم؛ اما از نظر علامه مصباح اگر چند مفهوم از یک مصداق داشته باشیم، همه یا برخی از مفاهیم مزبور، اعتبار ذهن انسان خواهند بود، زیرا طبق فرض، مصداق خارجی، واحد است و هیچ تکثری ندارد؛ بنابراین تعدد مفهوم، حاصل فعالیت ذهن است؛ یعنی ذهن ما از زوایای مختلفی به مصداق واحد نظر کرده و آن مفاهیم را اعتبار کرده است. در نتیجه تعدد مفاهیم فلسفی فقط و فقط دلیل بر تعدد نگاه عقلی ماست و هیچ ارتباط لزومی با وحدت و کثرت مصداق و وجود عینی این مفاهیم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/الف: ۱/ ۳۶۴ و ۲/ ۴۶۱).

در سخن علامه مصباح این ابهام وجود دارد که چرا ذهن از یک وجود ده مفهوم می‌تواند بگیرد، ولی از وجود دیگر فقط پنج مفهوم می‌تواند بگیرد؟ قطعاً وجودی که از آن می‌توان مفاهیم بیشتری گرفت، به لحاظ خارجی و صرف نظر از ذهن ما، نسبت به وجودی که از آن مفاهیم کمتری می‌توان گرفت، دارای

جمعیت، کلیت و وسعت بیشتری است. پس انتزاع یا حتی اعتبار مفاهیم فلسفی فقط وابسته به ذهن ما نیست و یک نوع توقف بر خصوصیات و ویژگی‌های وجود خارجی نیز دارد؛ بنابراین به جای اینکه بگوییم تعدد مفاهیم هیچ نوع دلالتی بر تعدد حقایق خارجی ندارد، باید بگوییم تعدد مفاهیم دلیل بر تعدد در وجود خارجی نیست.

تفاوت مبنای صدرالمتألهین و علامه مصباح در بحث حقیقت و نفس الامر مفاهیم (علوم حصولی تصویری) تأثیر زیادی در مباحث «اصالت وجود» و «نحوه وجود مفاهیم ماهوی و فلسفی» به صورت عام و در بحث «علم و اراده» و سایر صفات حق - سبحانه - به صورت خاص دارد. از نظر صدرالمتألهین هر یک از مفاهیمی که درباره صفات خداوند به کار می‌بریم، حاکی از یک حقیقت عینی ویژه در ذات خداوند هستند و البته اجتماع این حقایق و معانی در ذات خداوند هیچ منافاتی با وحدت و بساطت ذات او ندارد؛ زیرا یک وجود عینی بسیط می‌تواند مشتمل بر حقایق بسیاری باشد؛ به عبارت دیگر گذشته از کثرتی که در ذهن ماست، یک نوع کثرت نیز در متن هستی واحد و بسیط وجود دارد و این کثرت در وحدت، به هیچ وجه تناقض‌آمیز نیست؛ زیرا کثرت مزبور در مقابل وحدت نیست، بلکه مؤکد آن است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰). اما از نظر علامه مصباح مفاهیمی که درباره خداوند به کار می‌بریم، هیچ نحو حکایتی از تعدد صفات خداوند ندارند و صرفاً نشانه تعدد نگاه ذهنی ما انسان‌ها به خداوند است. گویی از منظر ایشان تکثر صفات و کمالات حق فقط در ذهن ما انسان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱ / ۳۶۴ و ۲ / ۴۶۱).

طبعاً در بحث علم و اراده نیز صدرالمتألهین دو مفهوم در ذهن و دو حقیقت

در خارج قایل است؛ البته گفتیم که ایشان تعدد حقایق عینی را دلیل بر تعدد وجود عینی خارجی نمی‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۸ و ۱۴۸/۶ و ۲۵۳/۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۶۰)؛ ولی علامه مصباح برای الفاظ علم و اراده دو مفهوم در ذهن قایل است که در مورد انسان دو مابه‌ازای مختلف دارند و در مورد خداوند، هیچ کدام مابه‌ازایی ندارند؛ چراکه تعدد و تکثر صفات خداوند فقط و فقط به حسب ذهن ما انسان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/۳۶۴ و ۲/۴۶۱).

اما اگر صفات خداوند هیچ مابه‌ازایی در خارج ندارند و تعدد آنها هیچ حکایتی از هیچ نحو تعددی در مورد خداوند ندارد و صرفاً تعدد جهات ذهنی ما را نشان می‌دهد، انتساب این صفات به خداوند چه ارزشی دارد؟ اساساً وقتی می‌دانیم در خارج خبری از علم و اراده حق -سبحانه- نیست و فقط علم و اراده در ذهن ما هستند، به چه مجوزی آنها را به وجود خارجی خداوند نسبت می‌دهیم و اگر تفاوت علم حق با اراده حق فقط در ذهن ما انسان‌هاست، آیا مجازیم بگوییم خداوند در خارج از ذهن ما نه عالم است و نه مرید بلکه فقط وجود است؟

ابهام دیگری که در سخن علامه مصباح وجود دارد، این است که ایشان در مورد برخی مفاهیم مانند کم متصل که به اعتقاد ایشان حاکی از نحوه وجودند، می‌پذیرد که یک نوع مابه‌ازای غیر مستقل دارند؛ اما اگر می‌شود دو مفهوم در ذهن داشته باشیم که یکی از اصل وجود و دیگری از نحوه وجود حکایت کند و هر دو مابه‌ازا داشته باشند و این دو مابه‌ازا سبب تکثر وجود عینی خارجی نشوند، می‌توان اجتماع چند حقیقت در یک وجود عینی را پذیرفت. بله ممکن است کسی اجتماع حقایق در یک وجود را به صورت موجه جزئی پذیرد و به

دلایلی آن را درباره وجود خداوند نپذیرد؛ مثلاً به این دلیل که معتقد باشد هر نوع تکثری در ذات منافی وحدت و بساطت ذات است و «هیچ گونه کثرت و تعدد جهت عینی در آن مقام شامخ تصور نمی‌شود» (همان: ۱ / ۳۶۴).

به هر حال قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» گویای آن است که صدرالمتألهین اجتماع حقایق اندماجی متکثر در ذات را منافی وحدت و بساطت ذات نمی‌داند و هر وقت سخن از بساطت من جمیع الجهات در مورد خداوند می‌گوید، ناظر به بساطت وجود عینی خداوند و نفی کثرت وجود عینی اوست نه کثرت کمالات و صفات و حقایق خارجی در ذات بسیط احدی او.

۶. تشکیک در یک حقیقت عینی

مبانی صدرالمتألهین و علامه مصباح در بحث تشکیک، متفاوت است و این تفاوت در بحث حقیقت علم و حقیقت اراده نیز تأثیرگذار است. از منظر صدرالمتألهین، یک حقیقت عینی می‌تواند با حفظ وحدت، به صورت تشکیکی محقق شود؛ یعنی در عین حال که یک حقیقت عینی و خارجی است، در هر عالم و در هر موطنی به یک صورت محقق شود یا جلوه کند. منظور صدرالمتألهین از تشکیک خاصی در یک حقیقت عینی این است که یک حقیقت عینی واحد، با حفظ وحدت، ساری و جاری در عوالم و موجودات مختلف باشد، اعم از اینکه موجودات مزبور قوی و ضعیف و دارای رابطه علی-معلولی داشته باشند یا مثل انسان و درخت، قوی و ضعیف و بدون رابطه علی باشند یا اساساً مانند دو درخت در یک مرتبه از وجود باشند. طبعاً اگر دو حقیقت داشته باشیم که هر دو تشکیکی اند، امکان دارد این دو حقیقت تشکیکی در یک موطن

یا مرتبه به یک وجود واحد شخصی قوی موجود شوند و در موطن دیگر به صورت جداگانه. «ان هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق أو الميل... سار كالوجود في جميع الأشياء» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۰)؛ «فالمحبة إذا وجدت... في عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل» (همان: ۳۴۲-۳۴۳).

علامه مصباح تقریباً هیچ کدام از ادعاهای بالا را بر نمی‌تابد و نمی‌پذیرد که یک وجود یا یک حقیقت در عین وحدت در هر عالمی به صورتی جداگانه محقق شود. ایشان تشکیک را به این صورت می‌پذیرد که چند وجود به یکدیگر وابسته باشند؛ یعنی اولاً ایشان وحدت تشکیکی یک وجود یا یک حقیقت را نمی‌پذیرد و تشکیک را در بین وجودها می‌داند؛ ثانیاً تشکیک را فقط بین موجوداتی که رابطه‌ی علی دارند، می‌پذیرد نه بین همه وجودها.

۷. اشتداد در یک حقیقت عینی

تقریباً هر دو حکیم بزرگوار اشتداد وجودی یا حرکت جوهری اشتدادی را فی‌الجمله می‌پذیرند (از جمله رک: همو، بی‌تا: ۱۲۵-۱۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/۳۲۲؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۳/۶۵)؛ ولی صدرالمتألهین به ظاهر همه حرکات جوهری را اشتدادی می‌داند و علامه مصباح صریحاً اشتدادی بودن همه حرکات را نفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۲/۲۹۱، ۳۶۱، ۳۹۶-۳۹۸ و ۴۰۳). همچنین صدرالمتألهین صریحاً به حرکت جوهری اشتدادی نفس انسان معتقد است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۸۲) و علامه مصباح احتمالاً به چنین حرکتی معتقد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۳۳).

۸. حقیقت عینی «اراده»

به اعتقاد صدرالمتهین مفهوم اراده و حقیقت عینی آن، دقیقاً مانند مفهوم و حقیقت وجود، تشکیک عامی و خاصی دارند؛ زیرا حقیقت عینی اراده از صفات عینی حقیقت وجود است. صدرالمتهین مطابق این مبنا که دیدگاه متوسط او به شمار می‌رود (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱)، برای همه موجودات مجرد و مادی، مرتبه‌ای از اراده قایل است و مفهوم اراده را در همه موجودات با مفهوم اراده حق -سبحانه- یکی می‌داند و حقیقت اراده را در همه موجودات با حقیقت اراده حق -سبحانه- یکی می‌داند و تفاوت آنها را صرفاً در خصوصیات مرتبه آنها می‌شمارد، نه در مفهوم اراده و نه در حقیقت اراده. پس از نظر او، در کل عالم یک اراده هست که در موازن مختلف، به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند. اراده مانند وجود می‌تواند در یک مرتبه، واجب‌الوجود بالذات و قدیم باشد و در مرتبه‌ای دیگر، ممکن‌الوجود بالذات و حادث.

اما علامه مصباح، چنان‌که گذشت، اولاً فقط برای مجردات اراده قبول دارد؛ ثانیاً چون تشکیک خاصی وجود را به معنای یک وجود واحد خارجی ذومراتب نمی‌پذیرد، بلکه به معنای مجموعه‌ای از وجودها که برخی وابسته به برخی دیگرند، قبول می‌کند، طبعاً یک اراده خارجی ذومراتب را نیز قبول نمی‌کند، بلکه یک اراده مستقل و بی‌شمار اراده وابسته را می‌پذیرد و اراده‌ها را در موجوداتی که رابطه طولی علی-معلولی دارند، دارای ارتباط تشکیکی می‌شمارد و اراده‌های موجودات هم‌عرض را متباین می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/ ۳۶۲ و ۳۶۶-۳۶۸).

به این ترتیب دیدگاه علامه مصباح با دیدگاه صدرالمتهین در باب مفهوم و

حقیقت اراده از چند جهت متفاوت است. از منظر علامه مصباح:

الف) فقط مجردات اراده دارند.

ب) لفظ «اراده» در مورد مجردات نیز یک مفهوم ندارد.

ت) همان طور که مفهوم واحد لفظ «وجود»، یک مصداق و حقیقت واحد شخصی خارجی ندارد، مفهوم عام و واحد لفظ «اراده» نیز یک مصداق و حقیقت واحد خارجی ندارد.

ث) برخی از مصداق متکثر مفهوم عام و واحد اراده، حالت تشکیکی نسبت به یکدیگر دارند و برخی متباین از یکدیگرند.

ج) اراده‌های موجوداتی که رابطه طولی علی-معلولی دارند، رابطه تشکیکی دارند؛ یعنی مصداق اراده معلول وابسته به مصداق اراده علت است؛ در عین حال که مصداق اراده معلول حقیقتاً مغایر مصداق اراده علت است. البته با تسامح می‌توان گفت که مصداق اراده معلول یک نوع وحدت یا اتحاد ویژه با مصداق اراده علت دارد و به دلیل این وحدت یا اتحاد ویژه نباید آن را ثانی اراده علت نامید؛ ولی این وحدت یا اتحاد را نباید به صورتی تفسیر کرد که منافی کثرت آنها باشد (این مطلب برداشت ما از دیدگاه علامه مصباح در زمینه تشکیک خاصی میان موجودات متکثر است در: ربک: همان: ۱/ ۳۶۶).

ح) مفهوم عام اراده در مورد خداوند از سنخ معقولات ثانیه فلسفی و در مورد انسان‌ها و حیوانات از سنخ کیف نفسانی است.

۹. حقیقت عینی «علم»

دیدگاه نهایی صدرالمতلهین در باب حقیقت علم دقیقاً مانند دیدگاه نهایی او درباره حقیقت اراده است؛ یعنی صدرالمتألهین حقیقت علم را هم از لوازم

حقیقت وجود می‌داند و برای آن حقیقت تشکیکی معتقد است. دیدگاه علامه مصباح نیز دربارهٔ مصادیق علم، کم‌وبیش مانند دیدگاه ایشان دربارهٔ مصادیق اراده است. ایشان فقط برای مجردات، علم قایل است، مفهوم عام و واحد علم را در میان خالق و مخلوق تشکیکی می‌داند، (احتمالاً) مصادیق علم را متکثر و دارای تشکیک طولی می‌شمارد، با اینکه مفهوم علم را در مورد خداوند و انسان واحد می‌داند، بین مفهوم علم وقتی صفت خداوند است با مفهوم علم وقتی صفت انسان است، فرق می‌گذارد و آن را در حق خداوند متعال، معقول ثانی و در حق انسان و حیوان - اگر حصولی باشد - کیف نفسانی می‌شمارد.

۱۰. اتحاد حقیقت عالم با حقیقت علم و اتحاد حقیقت مرید با حقیقت اراده

صدرالمتألهین به تحول و اشتداد نفس انسان بر اثر اتحاد عالم به علم و مرید به اراده و عامل به عمل باور دارد؛ یعنی ایشان معتقد است وجود انسان با هر علمی - خواه حضوری و خواه حصولی - و با هر اراده‌ای و با هر عمل جوانح و جوارحی متحول می‌شود؛ ولی علامه مصباح صریحاً با کلیت آموزه اتحاد عاقل و معقول مخالفت می‌کند و اتحاد مزبور را به صورت موجبهٔ جزئی می‌پذیرد (همان: ۲/۲۷۷-۲۷۹).

روشن است که تحول علمی و ارادی همیشه تحول انسان در مراتب انسانی نیست: «نعوذ بالله من علم لا ینفع» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۱/۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲؛ شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۹۳). طبعاً منظور صدرالمتألهین نیز از اشتداد علمی و ارادی و عملی، تحول هستی‌شناختی است نه تحول مثبت اخلاقی. ملاصدرا (ره) مدعی نیست که دانستن هر علمی در افزایش خصوصیات انسانی انسان مفید است و هر اراده و رفتاری انسان را به انسان کامل نزدیک می‌سازد. وی در رسالهٔ

سه اصل به تفصیل در این زمینه سخن گفته است؛ از جمله می‌فرماید: «علم بی‌نفع و عمل بی‌علم نبودنش بسیار بهتر است از آنکه باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۱/۱۱۶). آموزه اتحاد عالم به معلوم و مرید به اراده و عامل به عمل، مدعی است هر علم و اراده و عملی مرتبه‌ای از مراتب حسی یا خیالی یا وهمی یا عقلی یا قلبی انسان را تقویت می‌کند، خواه این تقویت، سبب ارتقای انسان در ابعاد انسانی یا در مجموع ابعاد انسانی و حیوانی و گیاهی و جمادی باشد یا مانع این ارتقا باشد. کسی که با هر نیتی، فیزیک یا ریاضیات یا فلسفه یا علوم غریبه یا علوم حصولی صرفاً سرگرم‌کننده را می‌خواند، در حالت تقویت بعضی از ابعاد وجود خود است، چه با تقویت این ابعاد، بُعدهای انسانی و ملک‌کی او نیز تقویت شوند یا صرفاً ابعاد بهیمی و سبعی و شیطانی او تقویت شوند. اراده و اعمال جوانحی و جوارحی نیز دقیقاً همین نقش را در بالفعل کردن یا تقویت ابعاد مختلف انسان دارند.

۱۱. رابطه حقیقت علم با حقیقت اراده

مسئلاً مفهوم لفظ‌های «علم»، «دانستن» و... با مفهوم لفظ‌های «اراده»، «خواستن» و... متفاوت است. اما حقیقت عینی علم چه نسبتی با حقیقت عینی اراده دارد؟ با توجه به تفاوت مبانی صدرالمتألهین و علامه مصباح به‌ویژه درباره مفهوم، حقیقت نفس‌الامری، حقیقت عینی و وجود عینی، قطعاً دیدگاه این دو حکیم بزرگوار دست کم به لحاظ تحلیل و نظر، تفاوت دارد. برخی از تفاوت‌های دو دیدگاه به قرار زیر است:

الف) همراهی وجود با علم و اراده

از نظر صدرالمتألهین، الفاظ وجود، علم و اراده، سه مفهوم و سه حقیقت

نفس الامری دارند؛ ولی به لحاظ تحقق عینی، همیشه همراه هم‌اند؛ یعنی مطابق مبانی صدرالمتألهین، هر جا به هر اندازه‌ای که وجود هست، به همان اندازه هم علم و اراده هست و معنا ندارد وجودی فاقد علم و اراده باشد یا علم داشته باشد و اراده نداشته باشد یا اراده داشته باشد و علم نداشته باشد. البته این مسئله امکان دارد که در یک مرتبه از وجود، یک مرتبه از علم یا یک مرتبه از اراده نباشد؛ چنان‌که امکان دارد در یک مرتبه از وجود، یک مرتبه از علم باشد و یک مرتبه خاص از اراده نباشد یا در یک مرتبه از وجود، یک مرتبه از اراده باشد و یک مرتبه از علم نباشد. پس اینکه در جایی وجود باشد و علم و اراده نباشد یا وجود و علم باشند و اراده نباشد، یا وجود و اراده باشند و علم نباشد، صرفاً بدان معناست که نوعی وجود و نوعی علم و نوعی اراده است و یک نوع دیگر از وجود و یک نوع دیگر از علم و یک نوع دیگر از اراده نیستند. از سوی دیگر با توجه به اتحاد عالم با علم و مرید با اراده، با تحول علم و اراده، تحول وجود هم رخ می‌دهد؛ یعنی انسانی که چیزی را نمی‌داند و طبعاً نسبت به آن هیچ نوع اراده‌ای هم ندارد، مرتبه‌ای از وجود دارد و انسانی که همان چیز را می‌فهمد مرتبه‌ای دیگر را. طبعاً متناسب با وجود جدید و علم جدید، اراده جدید و اعمال جوانحی و جوارحی جدید هم برای انسان حاصل می‌شوند.

بعید است علامه مصباح به لحاظ شریعت و شهود مخالف علم و اراده همگانی باشد، هرچند گاهی عبارات شرعی در مورد علم و اراده دیوار و آسمان و زمین و... را صریحاً یا تلویحاً کنایی و استعاری یا حاکی از اطاعت اشیا از اراده تکوینی الهی می‌خواند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۲۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۱/۳۹۹؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۴۱/۲). به هر حال آنچه قاطعانه درباره عقیده ایشان می‌توان گفت، این است

که ایشان در فضای فلسفه، هیچ نوع تلازم عقلی میان وجود و علم و اراده نمی‌بیند و هیچ دلیل عقلی و فلسفی بر وجود علم و اراده در موجودات مادی معتقد نیست؛ همچنین از نظر ایشان افزایش هر نوع علم و اراده‌ای به افزایش اشتداد وجودی عالم منجر نمی‌شود؛ هر چند فی الجمله این معنا را قبول دارد: «مَنْ أَصْنَعِي إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۳/۱۷ و ۳۱۷ و ۱۲۷/۲۷-۱۲۸: ۱۲۸: مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۲۸).

از نظر علامه مصباح، تفکیک وجود مجرد از علم به خود و اراده ذاتی (خواست خود) بی‌معناست؛ ولی این بدان معنا نیست که بین مراتب وجود و مراتب علم و مراتب اراده تلازمی دائمی برقرار باشد؛ به طوری که با تغییر وجود، تغییر علم و اراده روی دهد یا بر عکس با تغییر هر نوع علم و اراده، الزاماً تحولی در وجود رخ دهد.

ب) علم و اراده حق تعالی

از منظر صدرالمتهین حقایق می‌توانند در ضمن یک یا چند وجود جمع شوند و بر اساس آموزه تشکیک، همه حقایق در مراتب عالی وجود به‌ویژه در مرتبه واجب‌الوجود، جمع‌اند. بنابراین می‌توان گفت حقایق علم و اراده ذاتی به ذات و به نظام احسن در مرتبه ذات حق -سبحانه- به یک وجود بسیط موجودند و علم فعلی و اراده فعلی نیز دو حقیقت‌اند که در مرتبه فعل و به وجود فعل خداوند موجودند. البته اگر به رابطه حقیقت‌های علم و اراده نظر کنیم، تعبیر تلازم و همراهی یا هم‌نشینی دقیق‌تر است؛ چون علم و اراده دو حقیقت نفس‌الامری مختلف‌اند یا دست کم دو اعتبار متفاوت دارند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۶)؛ ولی اگر به وجود عینی بسیطی که همه حقایق را به نحو اندماجی در

خود دارد، نظر کنیم، تعبیر عینیت علم و اراده ذاتی -در بستر وجود عینی یا حقیقت عینی- دقیق تر به نظر می رسد (همان: ۳۳۲-۳۳۳ و ۴۱۴)؛ چنان که در مورد فعل نیز می توان به همین قیاس، تلازم حقایق علم فعلی و اراده فعلی یا عینیت علم فعلی و اراده فعلی را به کار برد. ضمناً می توان تلازم را به معنای عام یعنی مطلق عدم انفکاک به کار ببریم تا هر دو حالت را شامل شود.

طبعاً علامه مصباح هم با مبانی خاص خود یک نوع وحدت مصداقی برای مفاهیم وجود و علم و اراده در مرتبه ذات حق و در مرتبه فعل او معتقد است که به لحاظ نظری با تحلیل صدرالمتألهین بسیار متفاوت است. از منظر ایشان، ذات الهی وجود بسیط محض است و تعدد صفات خداوند به لحاظ نوع نگاه ذهنی ماست؛ یعنی اراده و علم حق صرفاً از منظر اذهان ما غیر از یکدیگر و غیر از وجود ذات یا وجود فعل اند؛ ولی از نظر خارجی حتی حیث های متعددی نیز برای وجود حق - سبحانه- و علم و اراده ذاتی او متصور نیست. شاید ایشان برای وجود فعل و وجود علم فعلی و وجود اراده فعلی حق - سبحانه- نیز تعدد خارجی معتقد نباشد. باید توجه داشت ایشان تأکید می کند که بین علم و اراده حق تفاوت است و اراده حق، خواست و محبتی است که ملازم علم حق است؛ ولی با توجه به مبانی ایشان و اینکه ایشان و رای تعدد مفاهیم صفات الهی، تعدد دیگری قایل نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/الف: ۱/ ۳۶۴)، صرفاً یک نوع تلازم ذهنی و مفهومی است و قاعدتاً صدرالمتألهین نیز منکر تعدد مفهومی علم و اراده نیست.

ت) علم و اراده انسان

هم صدرالمتألهین و هم علامه مصباح در موارد متعدد تصریح می کنند که

علم، شرط لازم برای همه اراده‌هاست و شرط کافی نیست؛ یعنی نمی‌شود اراده داشت و علم نداشت؛ ولی می‌شود علم داشت و اراده نداشت. بر این اساس باینکه تقویت عقل و علم در اراده مؤثر است و تأثیر آن هم چشمگیر است، تأثیر آن قطعی نیست (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۲ و ۱۲۷). این مطلب به ظاهر با ادعای صدرالمتألهین که وجود و علم و اراده ملازم‌اند، ناسازگار است؛ ولی گفتیم که مطابق مبانی صدرالمتألهین در مواردی که وجودی هست و علم و اراده نیستند یا وجود و علم هستند و اراده نیست، یک نوع وجود و یک نوع علم و یک نوع اراده از هم جدا شده‌اند، نه مطلق وجود و مطلق علم و مطلق اراده. بنابراین صدرالمتألهین می‌تواند بپذیرد که علم و اراده از صفات وجود بما هو وجودند و با این حال هر نوع وجودی با هر نوع علم و اراده‌ای ملازم نیست.

ث) علم به سازگاری و اراده خداوند و انسان

قطعاً بین مطلق علم با مطلق اراده رابطه ضروری وجود ندارد؛ زیرا انسان‌ها گاهی علم دارند و اراده‌ای ندارند؛ اما به اعتقاد ما از مجموع مبانی صدرالمتألهین می‌توان برداشت کرد که هم در خداوند و هم در انسان بین یک نوع خاص از علم، یعنی درک ملائمت (علم به سازگاری)، با یک نوع خاص از اراده، رابطه ضروری برقرار است؛ به عبارت دیگر «علم به سازگاری» یا یک نوع اراده است یا شرط لازم و کافی برای یک نوع اراده است و بنابراین معنا ندارد کسی -چه خداوند و چه غیر خداوند- چیزی را با خود سازگار بداند و مطلقاً آن را نخواهد. پس درک ملائمت یا یک نوع اراده است یا دست کم حقیقت عینی آن ملازم حقیقت عینی یک نوع اراده و خواست است و در هر دو صورت، تفکیک میان آنها تناقض‌آمیز است. «فبالحقیقة هذه الأمور الأربعة أعنى العلم والإرادة والشوق و

المیل معنی واحد یوجد فی عوالم أربعة یظهر فی کل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن»
(صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۲).

به اعتقاد ما تلازم میان علم به سازگاری و یک نوع اراده را به علامه مصباح نیز می توان نسبت داد؛ یعنی باینکه ایشان -مانند برخی اندیشمندان دیگر (ربک: همان: ۳۳۷)- اراده را خواست و محبت و رضایتی می دانند که تابع علم است و خود علم نیست و باینکه عبارت صریحی از ایشان نیافتیم که اراده و خواست را لازمه ضروری درک ملایمت بشمارند، استنباط ما این است که با ضمیمه کردن مبانی قطعی ایشان به یکدیگر می توان گفت ایشان محبت و اراده و خواست انسان را لازمه ضروری و انفکاک ناپذیر علم به سازگاری یا درک ملایمت می دانند. طبعاً عبارات دیگر ایشان را که متعارض با این ادعا به نظر می رسند، باید توجیه کرد. مبانی مزبور به قرار زیرند:

الف) رابطه علت تامه و فعل آن، یک رابطه ضروری است و این ضرورت فعل، منافاتی با ارادی و اختیاری بودن آن ندارد.

ب) هر فعل ارادی و اختیاری، علت غایی دارد.

ت) علت غایی، علت فاعلیت فاعل است.

ث) علت غایی نهایی هر کاری حب فاعل به خودش است؛ زیرا ترجیح بلا مرجح محال است و مرجح در هر کاری، ملایمت و خیر بودن آن کار و نتیجه آن کار برای ذات فاعل است؛ بنابراین هر کاری را برای رسیدن به امری ملائم با ذات خود انجام می دهیم و امر ملائم با ذات خود را هم دوست داریم، چون ذات خود را دوست داریم.

ج) حب ذات، لازمه ضروری علم به ذات است.

بر اساس این مبانی، هر کسی که مجرد است، ضرورتاً علم به ذات خود دارد و هر کسی که علم به ذات خود دارد، ضرورتاً حب ذات نیز دارد و هر کسی که حب ذات دارد، ضرورتاً حب به همهٔ امور ملایم با ذات خود نیز دارد و هر کسی در هر کاری ضرورتاً به دنبال غایتی است که آن غایت - به اعتقاد او - ملایم با ذات اوست. پس کافی است یک انسان علم به سازگاری چیزی با خودش پیدا کند تا خواه ناخواه آن چیز را دوست داشته باشد یا بخواهد و این دوست داشتن و خواستن، همان اراده به معنای عام است. به اختصار می توان گفت:

علم به ذات ————— حب ذات ————— حب به هر کاری که ملایم ذات بدانیم (این حب همان اراده به معنای عام است).

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می آیند:

۱. صدرالمتألهین معتقد است: الف) الفاظ وجود، علم و اراده، مفاهیم تشکیکی دارند و هر مفهوم مشکک به تشکیک عامی حاکی از یک حقیقت عینی تشکیکی به تشکیک خاصی است؛ بنابراین حقیقت وجود، حقیقت علم و حقیقت اراده، تشکیک خاصی دارند. ب) حقایق علم و اراده، از لوازم حقیقت وجودند؛ بنابراین مانند حقیقت وجود، یک حقیقت واحد ساری در همهٔ موجودات دارند. ت) بعضی از مراتب وجود و علم و اراده، غیر از تشکیک، اشتداد وجودی نیز دارند و عالم با علم آموزی و مرید با اراده کردن و عامل با عمل جوانحی و جوارحی یکی می شوند و شدت وجودی پیدا می کنند. ث) بنابراین تحول وجودی، تحول علمی و تحول ارادی ملازم هم اند.

۲. علامه مصباح تقریباً هیچ یک از مبانی یادشده را به صورت کامل

نمی پذیرد:

الف) ایشان نه تفکیک میان حقیقت نفس الامری با وجود عینی و حقیقت عینی را می پذیرد، نه تشکیک خاصی را به معنای مورد نظر صدرالمتألهین قبول دارد؛ نه حرکت جوهری نفس بر اثر اتحاد عاقل به معقول را به صورت کامل قبول می کند، نه علم و اراده را ساری و جاری در همه عالم می شمارد و... . علامه مصباح فقط برای موجودات مجرد، علم و اراده قایل است و علم را شرط لازم برای اراده می داند نه شرط کافی. اراده را از لوازم علم به سازگاری می شمارند نه همان علم به سازگاری و... . ب) ایشان در مورد علم و اراده الهی، مفهوم ذهنی را متعدد و مصداق خارجی را واحد می شمارد و در مورد انسانها، علاوه بر مفهوم، مابه‌ازا و مصداق خارجی را هم گاهی متعدد می داند؛ یعنی از منظر ایشان، اراده انسان گاهی یک مابه‌ازای مستقل از خود انسان و از علم او دارد، زیرا دست کم برخی اقسام علم و اراده انسان، از قبیل کیف نفسانی اند و کیف نفسانی از منظر ایشان یکی از اعراض است و مابه‌ازای مستقل دارد و طبعاً علم و اراده دو نوع متفاوت از کیف نفسانی اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱/ ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۱۹/۲-۱۲۰، ۲۵۰ و ۲۶۰).

۱. بر اساس مبانی صدرالمتألهین هر جا وجود هست، هم علم هست و هم اراده؛ دیگر معنا ندارد علم باشد و اراده نباشد یا برعکس. با این حال هم صدرالمتألهین تصریح می کند که اراده در بعضی مواضع عین علم است و در بعضی مراتب، غیر علم است. ما نیز در تجارب عادی خود می بینیم که گاهی به چیزی علم داریم و آن را نمی خواهیم (اراده نمی کنیم). تبیین فلسفی این موارد به این صورت است که در موارد مزبور یک نوع وجود و یک نوع علم و یک

نوع اراده جداگانه محقق شده‌اند؛ یعنی مرتبه‌ای از علم از یک مرتبه دیگر اراده جدا شده است نه مطلق علم از مطلق اراده.

۲. با اینکه مبانی هستی‌شناختی صدرالمتهلین و علامه مصباح در تحلیل حقایق علم و اراده قدری متفاوت است، حاصل مبانی و دیدگاه‌های ایشان در عمل و در مقام ثبوت این است که یک نوع رابطه ضروری و غیر قابل انفکاک میان اراده و علم به سازگاری (درک ملایمت) وجود دارد؛ یعنی به اعتقاد ما، هر دو حکیم بزرگوار می‌پذیرند که نوعی علم، این‌همانی یا تلازم ضروری با اراده دارد و این ضرورت هیچ منافاتی با اراده آزاد و اختیار انسان و نظام پاداش و جزا و حسن و قبح عقلی و... ندارد.

۳. ممکن است اشکال شود که ما خیلی از کارها را دوست داریم و سازگار با خود می‌یابیم، ولی اراده نمی‌کنیم و این نشان می‌دهد که علم به سازگاری یا درک ملایم من حیث هو ملایم، نه همان اراده است و نه رابطه ضروری با اراده دارد. پاسخ این است که ما خیلی چیزها را دوست داریم، ولی به حسب بعضی از مراتب یا ابعاد یا قوای خود، نه به حسب همه مراتب و ابعاد و قوای روحانی و جسمانی خود؛ یعنی بعضی از امور که در نگاه اول محبوب ما هستند، ما آنها را سازگار با کل وجود خود نمی‌دانیم؛ مثلاً نماز شب و روزه را به حسب بعد روحانی و قوای مجرد خود دوست داریم و با خود سازگار می‌دانیم؛ ولی هنگام غلبه خواب یا تشنگی، آنها را به حسب قوای بدنی و مادی ناسازگار با خود می‌یابیم. بنابراین به عنوان یک موجود چندبعدی که هم روح دارد و هم بدن و هم لذت روحانی را دوست دارد و هم لذت جسمانی را، هر کدام از این دو کار را در مجموع شرایط، سازگارتر با همه وجود خود بدانیم، می‌خواهیم و دوست

داریم و اراده می‌کنیم.

۴. از نکتهٔ اخیر به روشنی نقش طینت اولیه در اراده‌های کلی و جزئی انسان در سراسر زندگی روشن می‌شود؛ چراکه هر کسی متناسب با بعد غالب بر حقیقت خود، کارها را سازگار یا ناسازگار با خود می‌یابد: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۱۴). همچنین نقش طینت ثانویه که بر اثر اعمال صالح و طالح و ملکات شکل می‌گیرد، در اراده‌های کلی و جزئی بعدی انسان روشن می‌شود.

۵. اگر نقش طینت ثانویه در درک ملایم و اراده روشن شود، به‌خوبی می‌توان فهمید که چرا بهشت انسان‌ها متفاوت است، باینکه هر کسی هر چیزی بخواهد به او می‌دهند: «وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ» (انبیاء: ۱۰۲)؛ «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ» (فصلت: ۳۱)؛ «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ» (زخرف: ۷۱).

۶. هم تفکیک علم و اراده از یکدیگر و هم تلازم علم و اراده با اشکالات بسیاری مواجه‌اند که بررسی آنها در این مجال نمی‌گنجد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الإلهيات)*، تحقیق از سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، تحقیق از مؤسسه آل‌البیته علیه السلام، قم: مؤسسه آل‌البیته علیه السلام.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه از صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغة*، تحقیق از صبحی صالح و تصحیح از فیض الإسلام، قم: هجرت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، به تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق از سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث، ج ۳.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، *نظام حکمت صدرایی؛ تشکیک در وجود*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *خودشناسی برای خودسازی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، *تقد و بررسی مکاتب خلاقه*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *پیام مولا از بستر شهادت*، تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف)، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب)، *شرح الهیات شفاء*، ج ۱، تحقیق و نگارش: محمدباقر ملکیان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، *سیمای سرافرازان*، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *سجاده‌های سلوک*، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۲.