

## نقش ویژگی‌های هستی‌شناختی اراده در شناخت حقیقت آن از منظر حکمت صدرایی

امیر راستین\*

علیرضا کهنسال\*\*

مرتضی حسینی شاهرودی\*\*\*

### چکیده

اراده از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی و کلامی است که اندیشمندان اسلامی، تعریف‌های فراوان و گاه متضادی برای آن آورده‌اند. در این نوشتار نشان می‌دهیم که ملاصدرا با توجه به مبانی حکمت متعالیه و ضمن تفسیر ویژه خود از حقیقت اراده، سه ویژگی هستی‌شناختی را برای این حقیقت مطرح می‌کند. براساس این ویژگی‌ها، تفسیرهای رقیب را نقد و راز کژفهمی‌ها را در شناخت حقیقت اراده تبیین می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: آمیختگی وجودی اراده با حالات نفسانی دیگر؛ وجودی بودن اراده و تنزه از ماهیت؛ تشکیکی بودن حقیقت اراده. تمام این اوصاف در تبیین حقیقت اراده مؤثرند و غافل شدن اندیشمندان دیگر از آن‌ها سبب انحراف معرفتی‌شان شده است. همچنین دو عامل اخیر، در شکل‌گیری دیدگاه صدرایی در تبیین حقیقت اراده نیز نقش مؤثری دارند؛ دیدگاهی که حقیقت اراده را از سنخ ابتهاج و محبت می‌داند.

کلیدواژه‌ها: اراده، علم، شوق، ابتهاج، ملاصدرا.

---

\* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

\*\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (kohansal-a@um.ac.ir).

\*\*\* استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۹/۱۲.

اراده یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی و کلامی است که در سنت تفکر اسلامی، تعریف‌های فراوان و گاه متضادی برای آن آورده‌اند. صدرالمتهلین (ره) با اشراف بر این تعاریف و براساس مبانی حکمت خود توانسته است ضمن تعریفی دقیق‌تر از دیگران، راز کج‌روی ایشان را در معرفت حقیقت اراده نشان دهد. وی با تحلیل چند ویژگی مهم هستی‌شناختی از اراده، توجه به آن‌ها را در شناخت اراده مفید و غفلت از آن‌ها را علت گوناگونی تعاریف و تشتت آراء درباره معرفت اراده می‌داند. صدرا در بخش‌های مختلفی از آثارش به تبیین حقیقت اراده پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ ۱۳۸۷: ۳۲۴؛ ۱۳۶۶: ۵/ ۳۸۵؛ ۱۴۳۲: ۱/ ۳۹۸؛ ۱۹۸۱: ۴/ ۱۱۳-۱۱۴)؛ اما بحث تفصیلی درباره تبیین تفسیر ویژه حکمت متعالیه و نقد سایر دیدگاه‌ها را در جلد ششم اسفار آورده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۴-۳۴۳). صدرا ابتدا مقدمات و اصولی را برای شروع بحث بیان می‌کند. سپس با طرح سه ویژگی هستی‌شناختی اراده، ضمن اشاره به تفسیرهای دیگر و نقد آن‌ها، تفسیر ویژه خود را نیز می‌گوید.

### ۱. دیدگاه‌هایی که صدرا آن‌ها را نقد می‌کند

صدرا با توجه به برخی ویژگی‌های هستی‌شناختی اراده، دیدگاه‌های مهم را درباره معرفت اراده نقد و اشکالات معرفتی این حوزه را طرح می‌کند. در این آسیب‌شناسی، به سه عامل مهم دشواری شناخت اراده و نیز ناتوانی دیگران در فهم حقیقت آن اشاره می‌کند. پیش از ورود به این آسیب‌شناسی، دیدگاه‌هایی را مرور می‌کنیم که صدرا نقدشان می‌کند.

#### ۱/۱. اراده، مخصص و مرجح تعلق قدرت به یکی از دو طرف

اشاعره اراده را به صفتی تفسیر کرده‌اند که مخصص یکی از دو مقذور (ایجی، ۱۳۲۵: ۶/ ۶۵-۶۶) و مغایر با علم و قدرت است (همان: ۸/ ۸۲). ایشان معتقدند نسبت قدرت به طرفین فعل و ترک و نیز تمام اوقات مساوی است؛ اما اراده نسبتش به

طرفین مساوی نیست، بلکه تعیین‌کننده یکی از دو طرف و نسبت به یکی، ضروری و به طرف دیگر، ممتنع است؛ پس اراده غیر از قدرت است. از طرفی علم به وقوع فعل، تابع وقوع است: اول معلوم محقق می‌شود سپس علم؛ اما اراده تابع وقوع نیست، بلکه وقوع تابع اراده است؛ بنابراین اراده غیر از علم است (همان: ۸/ ۸۲-۸۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۷).

### ۱/۲. ارجاع حقیقت اراده به علم

ملاصدرا معتقد است اکثر معتزله اراده را علم به مصلحت و اعتقاد به نفع می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۷؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۶/ ۶۴-۶۵ و ۸/ ۸۱-۸۲؛ عجاللی معتزلی، ۱۴۲۰: ۲۸۴). قاضی عبدالجبار معتزلی ارجاع اراده الهی را به علم (عدم سهو و غفلت)، به بلخی، نظام (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۹۲ و ۲۹۳) و جاحظ و سخنی را به بشرین معتمر نسبت می‌دهد که از آن نیز ارجاع اراده ذاتی حق را به علم او می‌فهمیم (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۶/ ۵ و ۳).

اکثر حکما نیز اگرچه اراده را به معنای کیف نفسانی از خدا نفی می‌کنند، اراده را به معنای علم به نظام اصلح (علم عنایی) برای خدا می‌پذیرند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۰-۶۰۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/ ۱۱۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۷)، بلکه از برخی سخنانشان می‌فهمیم اراده فروتر از خداوند را نیز به علم ارجاع می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۴-۱۶۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۵۳). برخی نیز معتقدند همه حکما مطلق اراده (در واجب و ممکن) را به نوعی علم عنایی باز می‌گردانند (زنوزی، بی‌تا: ۳۸۲-۳۸۳).

### ۱/۳. ارجاع حقیقت اراده به شوق یا شوق مؤکد

برخی از معتزله اراده را مساوی میل یا شوقی می‌دانند که پس از اعتقاد یافتن به نفع فعل، حاصل می‌شود (ایجی، ۱۳۲۵: ۶/ ۶۴-۶۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶: ۳۳۷-۳۳۸). ابوطالب هارونی معتقد است ابوالقاسم بلخی (کعبی) اراده را در انسان، شهوت و میل قلب می‌داند (هارونی حسنی، ۲۰۱۱: ۱۹۷). سدیدالدین حمصی رازی نیز همین

دیدگاه را به ابوعلی و ابوهاشم جبائی و اصحابشان نسبت می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۲).

اکنون نوبت به طرح ویژگی‌های هستی‌شناختی اراده و نقش آن‌ها در تبیین نادرستی تفسیرهای فوق می‌رسد.

## ۲. اصول و مبانی تبیین حقیقت اراده از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا ابتدا با توجه به برخی مبانی حکمت متعالیه، اصولی را برای مقدمه بحث می‌آورد و این‌گونه هم سنگ بنای دیدگاه خود را درباره حقیقت اراده بنا و هم به سه علت دشواری معرفت اراده و بدفهمی دیگران در تبیین حقیقت آن اشاره می‌کند. آن مقدمات به این ترتیب‌اند:

الف. یک ماهیت و مفهوم می‌تواند انحاء مختلف وجود و تحقق را داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۳۴) و در عالم مثال، عقل یا طبیعت موجود شود؛

ب. گاهی معانی پراکنده در یکجا جمع‌اند و یک مصداق واحد، مفاهیم و معانی متعددی را در خود جمع کرده است؛ مانند اجناس و فصول طولی مختلف در یک فرد، بلکه تمام معانی مختلف در نفس بسیط شخص (همان: ۳۳۴).

ج. همچنین گاهی چیزهایی که در معنا و مفهوم اختلاف دارند و در وجود خارجی و به لحاظ مصداق نیز در موطن و نشئه‌ای از عوالم، متباین و جدای از یکدیگر، بلکه متضاد باهم تحقق دارند، همین معانی و مفاهیم به‌عینه در عالم و نشئه دیگری به وجود واحد بسیط و به صورت لطیف و شریفی بدون تضاد و تراحم وجودی باهم موجود می‌شوند؛ چنانچه در وجود ذهنی این‌گونه است (همان: ۳۳۵)؛ به عبارت دیگر، گاهی چیزهایی که هم کثرت مفهومی دارند و هم کثرت مصداقی و در موطنی مانند عالم طبیعت جمع نمی‌شوند، در موطن دیگر جمع‌پذیرند بدون تضاد؛ اما هرکدام با وجود خاص خود موجودند؛ مانند آب و آتش که در خارج هم ناسازگارند و هم وجودات متباین دارند، اما در ذهن، با حفظ کثرت وجودی جمع می‌شوند؛ حال همین معانی در یک موطن دیگر و برتر، یعنی در بسیط الحقیقه، به وجود واحد بسیط موجودند.

همان‌ها که در موطنی، کثیر و ناسازگار بودند و در موطن دیگر کثیر و سازگار، در موطن برتر، واحد و سازگارند.

پس اگرچه وجود و ذات خدا با وجود و ذات ممکنات و نیز صفات و کمالات وجودی واجب تعالی و صفات و کمالات وجودی ممکنات مانند علم و قدرت و اراده، قیاس‌پذیر نیستند؛ زیرا ذات و صفات حق تعالی غنی، مستقل و نامحدود و ذوات و صفات ممکنات، فقیر، رابط و محدود است؛ در عین حال، هم وجود و هم کمالات وجود در همه‌جا مشترک معنوی است؛ بنابراین همان‌طور که وجود، حقیقت واحد مشکک است و در واجب، واجب است و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض؛ صفات کمالی وجود مانند علم، اراده و قدرت نیز به همین قیاس خواهند بود؛ زیرا مرجعشان وجود است و از سنخ وجودند، نه ماهیت؛ پس هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی، حتی جمادات، خالی از اراده نخواهد بود (همان: ۳۳۵-۳۳۶).

بنابراین مطابق مقدمه یکم، وجود و کمالاتی که به وجود بازمی‌گردند، از آن مفاهیمی هستند که در مواطن گوناگون محقق‌اند و در همه‌جا مشترک معنوی؛ و چون این معانی به وجود برمی‌گردند و عین وجودند، همواره همراه وجودند و در سراسر هستی موجودند و مشکک. مقدمه دوم، امکان انتزاع این مفاهیم گوناگون (وجود، علم، قدرت، اراده و...) را از یک وجود نشان می‌دهد. مقدمه سوم نیز نحوه حضور و تحقق وجودها، علمها، قدرت‌ها، اراده‌ها و سایر کمالات وجودی را که در عالم طبیعت و بلکه در عالم امکان، پراکنده و جدای از هم محقق‌اند، در وجود واحد بسیط مانند وجود حق تعالی به نحو اعلی و اشرف بیان می‌کند.

### ۳. تبیین ویژگی‌های هستی‌شناختی اراده و نقش هریک در شناخت اراده

پس از گفتن مقدمات و مبانی شناخت حقیقت اراده، ملاصدرا به اوصافی از اراده اشاره می‌کند که توجه به هریک، که وصفی وجودی و ویژگی هستی‌شناختی‌اند، سهم وافری در رسیدن به معرفت حقیقت اراده دارد و غفلت از آن سبب دشواری فهم این حقیقت می‌شود.

### ۳/۱. وجودی بودن اراده

ملاصدرا می‌گوید:

«اراده و کراهت در حیوان و در ما از آن جهت که حیوانیم، کیفیتی نفسانی مانند سایر کیفیات نفسانی است. اراده از امور وجدانیه است؛ مانند دیگر وجدانیات، همچون لذت و الم که شناخت جزئیات و مصادیق آن‌ها به دلیل حضوری بودن علم به آن‌ها، آسان و شناخت ماهیات کلی آن‌ها دشوار می‌باشد. و اراده در این جهت، مانند علم است؛ زیرا درک وجود علم نزد هر نفسی، به دلیل حضور هویت وجدانی علم نزد آن نفس، حاصل است؛ ولی شناخت ماهیت کلی آن دشوار است؛ زیرا که علم [و اراده] همچون وجود، عاری از ماهیت است، بلکه مصداقاً عین وجود و مفهوماً و عنواناً مغایر با آن است و وجود ماهیت ندارد؛ بنابراین بیان حد و رسم این صفات وجدانی برای افراد بسیار دشوار است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

۳۳۶/۶)

اراده از سنخ وجود است، نه ماهیت، و مفهوم دارد، نه ماهیت؛ زیرا اراده مانند علم، کمال است و براساس اصالت وجود، هر کمالی به وجود بازمی‌گردد؛ زیرا ماهیت اعتباری است و کمالی حقیقی مانند اراده نمی‌تواند از سنخ ماهیت اعتباری باشد. دلیل دیگر برای وجودی بودن اراده، یافت شدن اراده در بیش از یک مقوله (برای نمونه، در حیوان کیف نفسانی است و در عقول عین ذات جوهری است) و نیز در واجب و ممکن هردوست (هم خدا مرید است و هم عبد) و «هر مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق کند، وصفی وجودی خواهد بود که مندرج تحت هیچ مقوله ماهوی نیست، بلکه از وجود بما هو وجود انتزاع می‌شود». (طباطبایی، بی تا: ۲۹۹) «همچنین است مفاهیمی که بر واجب و ممکن، هردو صدق می‌کند» (همان: ۸۹).

#### ۳/۱/۱. نقش معرفتی و ویژگی وجودی بودن اراده

از آنجاکه اراده از سنخ وجود است و وجود و انحاء وجود، ماهیت و جنس و فصل حقیقی و حد و رسم تام و ناقص ندارند، اراده تعریف حدی ماهوی نخواهد داشت و درک منطقی و دریافت حصولی دقیق از آن بسیار دشوار است؛ بنابراین (۱) دشواری اکتناه حصولی به حقیقت اراده باعث می‌شود اختلافات زیادی در تفسیر این حقیقت

به وجود بیاید و نظرات پراکنده و گاه متضادی گفته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۳۷)؛  
 ۲) غفلت از وجودی بودن اراده سبب شده است برخی اندیشمندان با تحدید اراده به  
 تعاریف ماهوی، آن را برای مثال، کیف نفسانی بدانند و براین اساس، اراده ذاتی را از  
 حق تعالی نفی کنند (طباطبایی، بی تا: ۲۹۹).

بنابراین غفلت از این ویژگی اراده، سبب انحراف در شناخت آن و توجه به آن،  
 سبب سهولت در شناخت حقیقت اراده می‌شود. نکته نهایی اینکه ویژگی نخست،  
 یعنی وجودی بودن اراده، شامل اراده در واجب تعالی هم می‌شود و اختصاصی به  
 ویژگی‌های اراده در انسان و حیوان ندارد.

### ۳/۲. آمیختگی وجودی اراده با حالات نفسانی دیگر

درباره اراده و چیزهای وجدانی دیگر، «درک مصادیق هریک از آن‌ها همراه و  
 آمیخته با درک مصادیق دیگر است؛ به گونه‌ای که ادراک یکی با دیگری مشتبه شده و  
 برای نفس جداسازی فهم یکی از دیگری دشوار می‌شود و در نتیجه، نمی‌تواند از حد  
 ذات آن امر وجدانی، ذاتیاتش را، اگر حد داشته باشد، یا لوازم مساوی‌اش را در  
 تعریف اخذ کند؛ به همین دلیل، میان متکلمین در شناخت معنای اراده، اختلاف به وجود  
 آمده است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۳۶-۳۳۷)

این آمیختگی وجودی را در چهار سطح می‌توان تبیین کرد.

سطح اول: صرف همراهی مصداقی و وجودی است. این معنا از آمیختگی وجودی،  
 مختص اراده در انسان است و فقط شامل افعال ظاهری و بیرونی، مانند نگارش و راه  
 رفتن می‌شود که در آن انسان، فاعل بالقصد است. همچنین این معنا مبتنی بر نگاه  
 ابتدایی صدراست که مطابق آن، اراده انسان در این افعال زائد بر ذات و غیر از همراهان  
 اراده مانند قدرت و داعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۱).

در سطح بعدی، همین آمیختگی وجودی در افعال بیرونی و ظاهری انسان، فراتر از  
 صرف همراهی مصداقی و به اتحاد وجودی تفسیر می‌شود. خود این نگاه اتحادی میان  
 همراهان اراده را می‌توان در دو سطح پیگیری کرد که در ادامه می‌آید.

سطح دوم: در این سطح، سخن از آن است که اراده و همراهانش قطعات مختلف یک سیر اشتدادی وجودی هستند. ملاصدرا در برخی آثارش به عینیت اراده و شوق مؤکد تصریح می‌کند (۱۳۵۴: ۱۳۵؛ ۱۳۸۷: ۳۲۴؛ ۱۴۳۲: ۱/ ۳۹۸) و در برخی دیگر، نظر حق و دیدگاه نهایی خود را نیز عینیت معرفی می‌کند: «حق آن است که هیچ تفاوتی میان آن دو (اراده و شوق) وجود ندارد، مگر به شدت وضعف؛ زیرا که شوق گاهی ضعیف است و پس از آنکه قوت یافت، به عزم مبدل می‌شود؛ بنابراین، عزم مرتبه کامل شوق است» (۱۴۲۲: ۲۴۰؛ ۱۳۵۴: ۲۳۴). برخی شارحان صدرایی نیز مانند حکیم سبزواری (۱۳۸۳: ۱۷۵؛ ۱۳۷۲: ۱۴۸) و ملاعبدهالله زنوزی (بی‌تا: ۳۶۶) اراده را به صراحت همان شوق مؤکد می‌دانند. از عبارت پیشین صدرا برمی‌آید که اراده و شوق، قطعات حقیقت واحد اشتدادی را تشکیل می‌دهند. حکیم سبزواری به صراحت این سیر اشتدادی را با عناوین جزئی‌تر آن ترسیم می‌کند که در آن یک حقیقت واحد از مرتبه «شوق» آغاز می‌شود و پس از گذر از مراحل «جزم»<sup>۱</sup> و «عزم» به خط پایان، یعنی «اراده موجب» یا همان «قصد» می‌رسد که متکلمان قائل‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۴۰۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ ۱۳۶۰: ۶۵۱؛ ۱۳۷۲: ۱۴۹). گفتنی است این معنا از آمیختگی فقط شامل اراده و شوق (باهمه مراتبش) است، نه علم.

سطح سوم: در این سطح از آمیختگی وجودی، اراده و همراهانش مراتب و ظهورات گوناگون از یک حقیقت واحدند. صدرا در این گام، پا را فراتر می‌نهد و تمام مبادی چهارگانه علم، شوق، اراده و میل (تحریک عضلات) را مراتب و ظهورات حقیقت واحدی می‌داند؛ حقیقتی که در هر مرحله و موطنی متناسب باهمان موطن



۱. طبق دیدگاه حکیم سبزواری در تعلیقه بر *اسفار* و نیز مطابق دیدگاه متکلمین (برای نمونه ایچی، ۱۳۲۵: ۶/ ۶۷)، مرحله اول پس از شوق، یعنی توطین نفس، «عزم» نام دارد و مرحله بعدی، «جزم» است؛ اما طبق ترتیبی که حکیم سبزواری در *الشواهد الربوبیه* و *اسرارالحکم* می‌آورد، جزم پیش از عزم قرار می‌گیرد.



ظاهر می‌شود؛ بنابراین اراده و محبت اگر در عالم عقل موجود شود، عین قضیه و حکم است؛ مثل عالم قضای الهی، و اگر در عالم نفس محقق شود، عین شوق، و در عالم طبیعت، عین میل (تحریک اعضا) خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۲-۳۴۳).

دلیل صدرا مبتنی بر مشکک دانستن حقیقت نفس و قول به ترتب قوای نفسانی از عالی به دانی است. سخنش در اینجا آن است که تمام افعال ظاهری و حرکات بیرونی که انسان در آن فاعل بالقصد است، از اعلا درجه نفس نشأت می‌گیرد، از مراتب وسطی می‌گذرد تا به مرتبه نازل برسد و فعل خارجی محقق شود (همان: ۳۴۱-۳۴۲)؛ بنابراین همان حقیقتی که در مرتبه عالی نفس (عقل) علم بود، پس از نزول به مرتبه وسطی، شوق است و اراده، و پس از نزول به مرتبه دانی (طبیعت)، میل است و تحریک اعضا. سطح چهارم: این معنا از آمیختگی وجودی، دربرگیرنده اراده در مرتبه افعال باطنی انسان و مراتب بالاتر از جمله اراده الهی است و شامل اراده انسانی در حوزه افعال بیرونی نمی‌شود. براساس این معنا و به حکم اصل سوم از اصول مقدماتی بحث، همراهان اراده که در یک مرتبه مانند افعال خارجی انسان، متکثر و جدای از یکدیگرند، در مرتبه دیگر، مانند مرتبه افعال باطنی نفس یا مرتبه واجبی (آن‌هایی که از اساس قابلیت حضور را در مرتبه واجبی داشته باشند) متحد، بلکه عین یکدیگرند:

«این حقیقت در واجب‌الوجود بالذات، عین ذات و عین داعی و عین قدرت است، و در غیر او گاهی زائد بر ذات و غیر از قدرت و داعی است؛ مانند اراده انسان در افعال بیرونی‌اش، مثل نگارش و راه رفتن، و گاهی عین ذات و متحد با علم و قدرت است؛ مانند اراده انسان در برخی افعال درونی‌اش، مثل تدابیر طبیعی و تحریکات ذاتی؛ همچون تنمیه و تغذیه و تولید و غیره» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۱).

انسان علاوه بر افعال ظاهری و بیرونی، افعال باطنی هم دارد؛ مانند استخدام قوای درونی و استعمال قوای نفسانی. نفس قوای مربوط به علم و اراده را به کار می‌گیرد. این استخدام هم از روی علم است و هم ارادی؛ اما نه به وسیله کیف نفسانی دیگر به نام علم و اراده، تا وصف زائدی باشند، بلکه نفس در این موارد با اوصاف کمالی و

نفسانی، که عین هم وعین ذات اند، هم این قوا را می شناسد و هم آنها را به کار وادار می کند.

### ۳/۲/۱. نقش معرفتی ویژگی آمیختگی وجودی

برای دقت بیشتر، نقش هریک از سطوح معنایی آمیختگی وجودی را در شناخت اراده جداگانه بررسی می کنیم.

الف. آمیختگی وجودی اراده با علم و شوق به معنای صرف همراهی مصداقی و تلازم وجودی، براساس دیدگاه مشهور، که همراهان اراده، وجوداً و هویتاً غیر از اراده اند (سطح اول): غفلت از این ویژگی سبب شده اراده، که مصداقاً همراه علم و شوق است، مفهوماً نیز با آنها یگانه انگاشته شود و گروهی از معتزله، مرادف با علم و نزد گروه دیگری، مساوی با شوق (مطلق شوق و نه شوق مؤکد که نظر خود صدرا نیز است) بدانند؛ درواقع، از آنجاکه اراده همواره همراهان وجودی و ملازمان مصداقی دارد که تمییز اراده را از آنها دشوار می کند، غفلت از آن سبب شده است گروهی آنها را با اراده، از باب اخذ مابالعروض مکان مابالذات اشتباه بگیرند.

ب. آمیختگی به معنای اتحاد وجودی اراده با شوق و عناوین واسطه‌ای دیگر به دلیل قطعات مختلف بودن برای وجود اشتدادی واحد طبق دیدگاه صدرا و حکیم سبزواری (سطح دوم): اثر این آمیختگی در دیدگاه «ارجاع اراده به مطلق شوق» نمایان می شود که بر اثر بی توجهی گروهی از معتزله به وجود آمده است؛ درواقع، چون فرایند شکل گیری اراده و شوق در یک مسیر و حقیقت اشتدادی است، در تبیین حقیقت اراده نزد گروهی از معتزله، اراده که جزء مراحل پایانی و منطبق بر شوق مؤکد است، بر مراحل ابتدایی منطبق و از این رو، به میل و شوق تفسیر شده است.

ج. آمیختگی به معنای اتحاد تشکیکی یا ظهوری اراده با شوق و علم و میل به دلیل ظهورات مختلف بودن برای حقیقتی واحد مطابق دیدگاه ویژه صدرا (سطح سوم): مطابق این معنا از آمیختگی، چون اراده با همراهانش همگی ظهور حقیقتی واحدند و در نفس وجداناً امکان تمایز مصداقی آنها وجود ندارد، مفهوم و حکم یک ظهور و



مفهوم و حکم ظهورات دیگر را خلط و اراده را گاهی با علم (اکثر معتزله) و گاهی با شوق (برخی معتزله) یکی گرفته‌اند.

د. آمیختگی به معنای وحدت مصداقی و وجودی اراده با همراهانش، به ویژه علم، در افعال باطنی انسان و افعال فاعل‌های فراتر از انسان؛ از جمله حق تعالی (سطح چهارم): آنچه تاکنون از آثار آمیختگی وجودی گفتیم، مختص ویژگی‌های اراده در افعال بیرونی انسان است و در افعال باطنی نفس و در حق تعالی، اراده نه همراه چیز دیگری است و نه متحد با چیزی، بلکه عین ذات و عین سایر صفات ذاتی است؛ در نتیجه، آنجا وحدت حکم فرماست و نه حتی اتحاد. حال در این سطح می‌توان وحدت مصداقی و وجودی اراده را با علم سبب اشکال معرفتی فیلسوفانی دانست که اراده و علم را نه فقط مصداقاً واحد، بلکه مفهوماً نیز یگانه می‌دانند. البته از آنجاکه اراده‌شناسان، از اساس به افعال باطنی انسان توجه نکرده‌اند، وحدت مصداقی علم و اراده در این موطن نیز بعید است در نحوه شناخت ایشان تأثیری گذاشته باشد.

اما دربارهٔ ارجاع اراده الهی به علم عنایی نزد حکما باید گفت این ارجاع اگر به معنای وحدت مفهومی باشد، به هیچ‌روی پذیرفته نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: تعلیقه/ ۳۱۵-۳۱۶؛ طباطبایی، بی تا، ۲۹۸-۲۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۸۷). اگر به معنای عینیت مصداقی باشد، بجاست. برخی مانند امام خمینی (ره) ضمن انتساب معنای نخست به حکما، معتقدند وحدت مصداقی علم و اراده سبب شده است برخی حکما آن را به ناحیه مفهوم نیز سرایت دهند و از اختلافات اعتباری و تمایزات مفهومی آن‌ها غافل شوند (خمینی، ۱۳۷۸: ۶۱۲). برخی نیز مانند غروی اصفهانی معتقدند از اساس مراد حقیقی ظواهر سخنان حکما مبنی بر ارجاع اراده به علم، همین وحدت مصداقی بوده است، نه وحدت مفهومی (اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۲۷۹-۲۸۰).

### ۳/۳. تشکیک و سریان حقیقت اراده در تمام هستی

به نظر می‌رسد عمده‌ترین اشکال اراده‌شناسان نزد ملاصدرا، غفلت از یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اراده، یعنی تشکیک در حقیقت آن و سرایتش به سراسر هستی

است. وی پس از طرح تعارضات مختلف دربارهٔ معرفت اراده، اشکال اساسی تمام این دیدگاه‌های متعارض را متواپی دانستن حقیقت اراده معرفی می‌کند. در نگاه وی، اراده و محبت همانند وجود و به تبع آن مشکک‌اند؛ زیرا رفیق و همراه وجودند. او معتقد است «وجود در همهٔ اشیاء محبوب و لذیذ است و کمالات وجود نیز مطلوب و محبوب است؛ پس وجود کامل از هر جهت برای ذات خود محبوب است و خود را بالذات می‌خواهد و ذاتاً مرید خود می‌باشد و لوازم و آثار صادره از ذات خود را نیز بالعرض و به تبع حب به ذات می‌خواهد؛ پس توابع و فیوضات ذات نیز محبوب هستند؛ اما بالتبع و بالعرض. وجود ناقص نیز به جهت اشتغال بر نحوی از انحاء وجود، برای ذات خود محبوب بالذات است و همچنین مکمل ذات خود، یعنی علتش را نیز ذاتاً می‌خواهد و نسبت به آن مرید است، و اما نسبت به توابع و لوازم ذات خود، بالعرض مرید و محب است؛ بنابراین روشن می‌شود که آنچه گاهی اراده نامیده می‌شود و گاهی عشق، گاه میل و گاه نام دیگر، مانند وجود در همهٔ اشیاء ساری است؛ ولی گاهی در بعضی مراتب، اراده نامیده نمی‌شود؛ به چند دلیل: یا به جهت جریان عادت و اصطلاح بر غیر آن یا به خاطر پوشیده بودنش در این مراتب بر اکثر انسان‌ها یا به دلیل عدم ظهور آثار مورد انتظار از اراده بر مردم در این مراتب؛ چنان‌که صورت جرمیه با اینکه نزد ما مرتبه‌ای از مراتب علم است؛ اما تنها به صورت مجرد، نام علم اطلاق می‌شود؛ نتیجه آنکه اراده و محبت مانند علم یک معنا دارند و مشترک معنوی هستند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۹-۳۴۱)

در اینجا ملاصدرا اراده را به محبت ارجاع می‌دهد؛ چنان‌که پیش‌تر گفتیم اراده را در انسان به شوق مؤکد بازمی‌گرداند؛ بنابراین جامع مشترک تمام مراتب اراده، همان مفهوم محبت و بهجت است که در ادامه و در تبیین دیدگاه حکمت متعالیه بیشتر توضیحش می‌دهیم. صدرا این‌گونه اثبات می‌کند که اراده همواره در هر موجودی و در همهٔ مراتب محقق است؛ زیرا هر موجودی خود و کمالاتش را دوست دارد و مرید و مبتهج به آن‌هاست.

### ۳/۳/۱. نقش معرفتی ویژگی تشکیک

اشکال معرفتی که ممکن است از تشکیک در حقیقت اراده و سرایت آن به پهنه هستی رخ دهد، این است که حقیقت مشکک اراده در هر مرتبه‌ای ممکن است حکم ویژه و جداگانه‌ای داشته باشد که در مراتب دیگر، آن حکم را نتوان یافت. صدرا برخی از این احکام ویژه را یادآوری می‌کند: اراده در مرتبه‌ای واجب است و در سایر مراتب، ممکن. در برخی مراتب، عین ذات مرید و عین صفات دیگر مانند علم و قدرت است مصداقاً؛ مانند اراده حق تعالی و اراده انسان نسبت به افعال باطنی‌اش و در برخی مراتب، غیر از ذات و غیر از اوصاف دیگر مرید است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۱)؛ پس اگر بخواهیم این حقیقت را با تمام شعب و درجاتش به درستی بشناسیم، چاره‌ای جز دید وسیع در سراسر مصادیق گسترده او نداریم. چنان‌که برای شناخت وجود نمی‌توان با صرف توجه و شناخت از وجودات جوهری، عرضی یا امکانی به حقیقت وجود دست یافت، بلکه تمام مصادیق را از واجب گرفته تا اقسام ممکن باید در نظر گرفت، برای اراده نیز باید نگاه را وسیع کرد.

صدرا با توجه به سخنان فوق، وجه صحت و خطای اقوال دیگر را چنین شرح می‌دهد. هریک از این تفسیرها، نظر به بعض مراتب، موارد و مصادیق اراده دارند؛ پس از حیثی و در موردی درست و از حیثی و در مورد دیگر نادرست‌اند (همان: ۳۴۳)؛ برای نمونه، غیریت اراده با علم و قدرت (دیدگاه اشاعره) در همه موارد درست نیست، بلکه فقط شامل افعال ظاهری و بیرونی انسان و حیوان است (آن‌هم مطابق سطح اول از معنای آمیختگی وجودی). ارجاع اراده به «علم به نفع» نیز اگر در افعال باطنی انسان لحاظ شود، می‌تواند مصداق یابد و اگر مراد از اعتقاد نفع، «مجرد علم بوجه خیر» باشد، در خداوند هم می‌تواند صادق باشد (زنوزی، بی‌تا: ۳۹۰). ارجاع اراده به شوق یا عزم و تصمیم و عناوین مشابه نیز فقط درباره فاعل‌های نفسانی جاری است؛ مگر آنکه مراد از شوق، «مجرد ابتهاج» و مراد از درجات شدیدتر از شوق، «ابتهاج تام» باشد؛ در این صورت شامل اراده حق تعالی و مبادی عالی نیز می‌شود و همه

مراتب و درجات را دربرمی‌گیرد (زنوزی، بی تا: ۳۹۰).

بنابراین یکی از عوامل مهم لغزش در مسیر معرفت اراده، متواپی دانستن اراده، بی توجهی به تشکیکی بودن آن و توجه محدود به خصوصیات یک مرتبه و مصداق خاص و غفلت از مراتب و مصادیق دیگر است.

مطلب پایانی اینکه چون اراده حقیقت مشکک است و در تشکیک، اشتراک معنوی و مفهومی شرط است و از طرفی، چنان‌که اکنون خواهد آمد، از مجموع سخنان حکمای صدرایی می‌فهمیم که این معنای مشترک همان مفهوم محبت و ابتهاج است؛ اکنون پرسش آن است که اگرچه این معنا بر حقیقت شوق و عناوین مشابه هم‌خوانی دارد، چرا در مرتبه‌ای از نفس انسان یا ذات خدا، که اراده عین علم است و به شکل علم ظهور می‌یابد، با علم سازگار نیست و مفهوماً آن علم اراده نامیده نمی‌شود؟

خود صدرا پیش‌تر اشاره کرد که ممکن است برخی مراتب و ظهورات اراده به گونه‌ای باشد که در اصطلاح عرف نتوان آن را اراده نامید؛ زیرا آثار متوقع از اراده در آنجا بر افراد پوشیده است؛ ولی بادقت می‌توان همان حقیقت را به گونه‌ای تحلیل کرد که معنای اراده را در آن بفهمیم؛ در واقع، همان حقیقت واحد که از حیثی علم است و از حیث دیگر می‌تواند اراده باشد؛ به شرطی که آثار اراده را بتوان در آن کشف کرد؛ برای مثال، در قضای الهی از این حیث که انکشاف و حضور است، علم و از این حیث که به تنهایی علت پیدایش مراد است، اراده است. در افعال باطنی انسان نیز چون نفس فاعل بالرضا یا فاعل بالعنایه (زنوزی، بی تا: ۳۸۶) است، همان علم آثار اراده را نیز دارد و سبب پیدایش مراد می‌شود.

#### ۴. دیدگاه حکمت متعالیه

صدرا پس از بیان اصول مقدماتی بحث و ویژگی‌های هستی‌شناختی اراده، به تبیین جدیدی از حقیقت اراده می‌پردازد. در این دیدگاه، که بیشتر متأثر از دو ویژگی وجودی و تشکیکی بودن حقیقت اراده است، صدرا به صراحت اراده را با محبت، حقیقت واحدی می‌داند که همچون حقیقت وجود، مشکک است و در تمام مراتب

هستی سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۰-۳۴۱).

صدرا در موردی، همان‌جا که اراده انسانی را از سنخ شوق معرفی می‌کند، اراده الهی را نیز از سنخ محبت و ابتهاج می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/۳۸۵) که با توجه به ارجاع مطلق اراده به محبت و ابتهاج، می‌تواند نشانه‌ای برای تفسیر فوق باشد که براساس آن، اراده حقیقت واحدی است که از شوق در انسان آغاز و تا ابتهاج در خداوند را شامل می‌شود. البته چنان‌که پیش‌تر تذکر دادیم، اگرچه سنخ این حقیقت واحد است و بهجت و محبت است، مراتب گوناگونش اسامی و لوازم مختص خود را دارند؛ به‌گونه‌ای که صدق این عناوین با حفظ آن لوازم بر مراتب دیگر درست نیست؛ از این روست که برای مثال، حکما شوق را که در مرتبه انسانی ملازم بانقص و فقدان متعلق شوق است، به خدای متعال نسبت نمی‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶-۱۷؛ ملاصدرا، ۲/۱۹۸۱: ۲۳۷ و ۶/۳۵۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۷)؛ یعنی متصف نشدن حق تعالی به شوق، نه به دلیل تباین هویت شوق با محبت و ابتهاج و اراده او، بلکه به دلیل تفاوت مرتبه و لوازم ویژه مرتبه‌ای است که شوق در آن محقق است.

بسیاری از حکیمان و شارحان حکمت صدرایی نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند. غروی اصفهانی مفهوم اراده الهی را با ابتهاج و رضا سازگار و مرادف می‌داند (اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱/۲۷۹-۲۸۰). امام خمینی (ره) در مواردی از ارجاع اراده به «رضای حق تعالی به افاضه خیرات» دفاع می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز ضمن طرف‌داری از ارجاع اراده به ابتهاج در خدای متعال (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۸۸-۳۸۹)، معتقد است اراده ذاتی در انسان نیز به معنای ابتهاج ذاتی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۸۵)، بلکه از سخنانشان در شرح اسفار<sup>۱</sup> می‌فهمیم که ابتهاج و محبت، حقیقت مطلق اراده را تشکیل می‌دهد؛ پس همان جامع مشترک و مفهوم عامی

۱. این مباحث در این منبع صوتی (تولید بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسرا) موجود است. ریحی مختوم ۶، شرح حکمت متعالیه، ۱۳۸۷.

است که سراسر مراتب و مصادیق اراده را از واجب تا ممکن شامل می‌شود. البته در مقام نام‌گذاری، عناوین دیگری نیز برای هر مرتبه لحاظ می‌شود؛ مانند عشق، شوق، تولی، محبت، شهوت، میل، جذب و ... .

گفتنی است تعریف مطلق اراده در واجب و ممکن به ابتهاج و رضا و محبت در اندیشه برخی شارحان حکمت صدرایی، همچون حکیم ملاعبدالله زنوزی و استاد آشتیانی نیز به صراحت یافت می‌شود (زنوزی، بی تا: ۳۹۳-۳۹۴؛ ملاصدرای، ۱۳۸۷: ۳۱۷).

حکیم زنوزی مانند آیت‌الله جوادی اراده و ابتهاج را در مرتبه‌ای عین شوق، شوق مؤکد و عزم و تصمیم می‌داند (زنوزی، بی تا: ۳۸۶). همچنین مترادف معنایی اراده با ابتهاج، رضا، محبت و عشق در سخنان حکما فراوان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۱-۷۲ و ۱۶-۱۷؛ ملاصدرای، ۱۹۸۱: ۲/۲۶۳-۲۶۴ و ۶/۳۵۱ و ۳۵۵؛ ۱۳۸۷: ۳۱۶-۳۲۰؛ ۱۳۶۶: ۵/۳۸۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶؛ ۱۳۷۲: ۱۴۸-۱۵۰).

### نتیجه‌گیری

درباره شناخت حقیقت اراده، چندین دیدگاه و تعریف گوناگون و گاه مخالف وجود دارد. صدرالمتألهین ریشه اصلی این تفاوت‌های معرفتی را در ویژگی‌های هستی‌شناختی حقیقت اراده می‌داند که صاحب‌نظران از آن‌ها غفلت کرده‌اند: آمیختگی وجودی اراده با حالات نفسانی دیگر یا صفات دیگر؛ وجودی بودن اراده و تنزه از ماهیت؛ تشکیکی بودن حقیقت اراده. از آنجاکه اراده در انسان وجدانی و نفسانی است، با امور نفسانی دیگر در آمیختگی وجودی دارد. این آمیختگی را می‌تواند سه سطح همراهی صرف، اتحاد اشتدادی و اتحاد تشکیکی تفسیر کرد. سطح دیگری نیز از آمیختگی اراده با کمالات دیگر، یعنی وحدت مصداقی، وجود دارد که مختص اراده انسان در افعال باطنی خویش و مراتب بالاتر اراده، از جمله اراده حق تعالی است. در هریک از این سطوح آمیختگی وجودی و مصداقی، ممکن است توهم آمیختگی مفهومی پیش‌آید و برای مثال، اراده را مرادف با علم بگیریم. همچنین اراده کمال وجودی است که از سنخ وجود و مبرا از ماهیت است؛ پس کوشش برای تعریف آن





در قالب‌های ماهوی، پژوهشگر را با مشکل معرفتی روبه‌رو می‌کند؛ برای مثال سبب می‌شود اراده را داخل در مقولهٔ کیف و کیف نفسانی بداند؛ از این‌رو نتواند ارادهٔ ذاتی را در واجب‌تعالی اثبات کند. در نگاه صدرا سرایت اراده به تمام مراتب هستی، تشکیک در حقیقت آن و غفلت اندیشمندان از این ویژگی، باعث مهم‌ترین مشکل معرفتی می‌شود؛ یعنی محقق آن دید وسیع را ندارد که مقتضای گستردگی حقیقت اراده است و نگاه خود را به یک مرتبه یا مصداق از مراتب و مصادیق گستردهٔ اراده محدود می‌کند یا حکم ویژهٔ یکی را به دیگران نسبت می‌دهد. از سخنان صدرا و حکمای صدرایی برمی‌آید که معنای جامع و مشترکی که تمام مراتب و مصادیق حقیقت اراده را پوشش می‌دهد، ابتهاج، حب و رضاست.

## منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، **التعليقات**، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، مكتبة الاعلام الاسلامی، بیروت.
۲. — (۱۳۷۹)، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، مقدمه و تصحيح از محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴)، **نهايه الدرايه في شرح الكفايه**، تحقیق و نشر، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم.
۴. ایجی، عضدالدین و میر سید شریف جرجانی (۱۳۲۵ق)، **شرح المواقف**، تصحيح بدر الدین نعلسانی، الشریف الرضی، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، **سرچشمه اندیشه**، تحقیق عباس رحیمیان محقق، اسراء، قم.
۶. — (۱۳۸۷)، **عين نضاح (تحریر تمهید القواعد)**، تحقیق حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۷. — (۱۳۸۸)، **ادب فنای مقربان**، تحقیق محمد صفایی، اسراء، قم.
۸. حمصی رازی، محمود بن علی (۴۱۲ق)، **المنقذ من التقليد**، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، **شرح چهل حدیث**، ج ۲۰، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۰. — (۱۳۷۹)، **الطلب و الاراده**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۱. زوزی، ملا عبدالله (بی تا)، **لمعات الهیه**، مقدمه و تصحيح سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۲. سبزواری، هادی (۱۳۶۰)، **التعليقات على الشواهد الربوبية**، تصحيح و تعليق از سید جلال الدین آشتیانی، المركز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۳. — (۱۳۷۲)، **شرح دعاء الصباح**، تحقیق نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. — (۱۳۸۳)، **اسرار الحكم**، مقدمه از استاد صدوقی و تصحيح از کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، **نهايه الحكمه**، ج ۱۲، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۱۶. عجالى معتزلى، مختار بن محمود (۱۴۲۰)، **الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**، تحقیق محمد شاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، قاهره.
۱۷. قاضی عبد الجبار و قوام الدین مانکدیم (۱۴۲۲)، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق از احمد بن

- حسین ابی هاشم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۲م)، **المغنی فی أبواب التوحید و العدل**، تحقیق جورج قنوتی، الدار المصرية، قاهره.
۱۹. ملاصدرا (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، دار احیاء التراث، بیروت.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، **سه رسائل فلسفی**، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۲)، **تسع رسائل فلسفیة**، ج ۱، تحقیق سید ابوالحسن علی بغدادی، باقیات، قم.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، **شرح الهدایه الاثیریة**، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، موسسه التاریخ العربی، بیروت.
۲۵. هارونی حسنی، یحیی بن حسین (۲۰۱۱م)، **طوابع علم الکلام المعتزلی: کتاب الاصول لابی علی محمد بن خلاد البصری و شروحه**، به تصحیح کامیلا آدانگ و ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمیتکه، بریل، لیدن (بوستون).