

اراده از نظر شوپنهاوئر و مقایسه آن با نظر متفکران اسلامی با تأکید بر نظر غزالی^۱

ثریا سلاهورزی^۲

دانش‌آموخته دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه، تهران، ایران.

چکیده

از امهات صفات حضرت حق دو صفت اراده و علم است، و این سؤال که در خلقت و آفرینش انسان و طبیعت کدام تقدم بر دیگری دارد نزاعی دیرینه را پدید آورده است. این اختلاف نظر در غرب نیز قابل مشاهده است. چنانچه گروهی از فیلسوفان همواره مدافع تقدم فکر بر اراده بوده‌اند و طایفه‌ای به تبع متکلمان اصالت را به اراده داده و علم و فکر را تابع آن دانسته‌اند. شوپنهاوئر از جمله فلاسفه‌ای است که به صراحت اصالت را به اراده داده است. این تحقیق به مقایسه و تطبیق اراده از دیدگاه شوپنهاوئر و متفکران اسلامی و بررسی وجوه شباهت و اختلاف آنها پرداخته است. بر مبنای دیدگاه ابن سینا، حقیقت قدرت به علم برمی‌گردد و در مقام ثبوت، واقعیت قدرت را علم تأمین می‌کند. اما بر مبنای نظر غزالی، چون خداوند قادر است، پس عالم خواهد بود. دیدگاه غزالی علی‌رغم تفاوت بنیادی با شوپنهاوئر، شباهت‌هایی نیز با آن دارد، از جمله تقدم اراده بر علم. غزالی به صراحت اعلام می‌کند نخستین تجلی ذات الهی در عالم کائنات اندیشه نبوده، بلکه اراده است. دیدگاه او درباره چگونگی جلوه‌گری اراده را علیرغم اینکه منکر موجودی به نام خداست می‌توان با دیدگاه متفکران اسلامی درباره فیض مقدس تطبیق داد.

واژگان کلیدی: اراده، شوپنهاوئر، فیض مقدس، اصالت اراده، ابن سینا، غزالی، عرفان.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۸/۲۵ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۲/۲

۲. پست الکترونیک: SSelahvarzi@gmail.com

این مقاله برگرفته است از پایان‌نامه‌ی مقطع دکتری به راهنمایی دکتر غلامرضا اعوانی و استادان مشاور دکتر رضا داوری و محمدرضا ریخته‌گران.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه، مسئله اراده و عقل است، و تعاریف گوناگونی که پیرامون این دو ارائه شده است. سؤالاتی نظیر این که در خلقت و آفرینش انسان و طبیعت آیا علم خدا یا قدرت او مقدم بوده است؟ و در مورد انسان آیا موجودی مجبور است یا مختار؟ و سؤالاتی نظیر آنها همواره برای متفکران غربی و اسلامی مطرح بوده است. هر پاسخی که ما به سؤال اساسی «تقدم علم یا قدرت خدا» و ارتباط او با انسان و طبیعت دهیم، بر روی شناخت ما از عالم، نظام معرفت شناختی و هستی شناختی‌مان و به عبارت دیگر تعبیر و تفسیرمان از عالم هستی، به خصوص، در اصول اعتقادی‌مان تأثیر مستقیم می‌گذارد، و لوازم و نتایج خاص آن را به دنبال خواهد داشت. به زعم برخی متفکران در فلسفه جدید، بعد از دکارت در غرب، اراده بر عقل پیشی دارد. اما این نسبت نه در خدا بلکه در انسان اهمیت بیشتری یافته است. زیرا نه فقط انسان در این فلسفه، محور است بلکه در آن فراموشی خدا و کنار گذاشتن او از مرکز ثقل بحث‌های نظری، به ویژه از منظر اراده و عقل از دکارت^۱ به بعد به اوج خود می‌رسد. (به ویژه در نگرش افرادی چون شوپنهاوئر^۲ و نیچه^۳ و فلاسفه اگزیستانس^۴). دکارت اراده را به لحاظ صوری عظیم‌تر از فهم می‌دانست. هم چنین در آغاز تأسیس فلسفه خود، به شک کردن حکم کرد؛ و این خود نمودی از اراده کردن بود. از طرف دیگر با اعتقاد به خلق مداوم و در بررسی چگونگی ارتباط میان نفس و بدن که دو جوهر متمایز بودند، در نهایت اراده خدا را اصل اصیل می‌دانست. کانت نیز کوشید تا اراده را عقل عملی بنامد. نیچه از فلاسفه‌ای است که به صراحت اصالت را به اراده داده و اراده را به عنوان نیروی اساسی بشر و بنیان کوشش‌ها و فعالیت‌های او از جمله اندیشیدن پذیرفتند. شوپنهاوئر در سیستم فلسفی خود از عباراتی چون «جهان تمثیل اراده^۵» و «اراده معطوف به قدرت» بهره‌ها برده که به عنوان شاخص سیستم فلسفی او تلقی می‌گردد. در عالم اسلام فکر تأثیر انحصاری خداوند و به اصطلاح اندیشه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را هم میان متکلمان و هم فلاسفه و هم عرفا می‌یابیم. در این مقاله نگاهی تطبیقی میان این نگرش در غرب و شرق با تأکید بر دیدگاه شوپنهاوئر در غرب و غزالی به عنوان سردمداران مخالفت با

1. Descartes
2. Schopenhauer
3. Nietzsche
4. existentialist philosophers
5. the world as the will

عقل فلسفی صورت پذیرفته است.^۱

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان اراده، صفتی وجودی و از اوصاف کمالی موجود بما هو موجود است. از نظر معناشناسی فلاسفه اسلامی غالباً اراده حق تعالی را علم به نظام احسن^۲ و حُب^۳ تعریف کرده‌اند. آن چه اهمیت دارد توجه به این نکته است که فیلسوفان الهی در بحث صفات واجب، علم را قبل از قدرت اثبات می‌کنند. چنانکه سیره غالب متکلمان آن است که بحث قدرت را بر بحث علم مقدم می‌دارند. ظاهراً سرّ این تقدم و تأخر در دو طرز تفکر، این است که بر مبنای فلسفه الهی حقیقت قدرت به علم بر می‌گردد و در مقام ثبوت، واقعیت قدرت را علم، تأمین می‌کند، زیرا فیلسوفان الهی خدا را یا «فاعل بالعنایه» می‌دانند، چون مشابین و یا «فاعل بالرضا» می‌دانند چون اشرافیین و یا «فاعل بالتجلی» چون صاحبان حکمت متعالیه. به هر تقدیر محور اصلی این گونه از فاعل‌ها همانا علم خواهد بود. لذا قدرت واجب، گرچه از نظر مفهوم غیر از علم است ولی از نظر مصداق همان علم واجب است. چون قصد زاید، و انگیزه جدا، و مانند آن در صدور معلول از ذات واجب و فعل نیست، و این وحدت مصداق علم و قدرت غیر از اتحاد مصداقی همه اوصاف واجب است، زیرا بر این تحلیل، حقیقت قدرت همان علم است. اما بر مبنای متکلمان حقیقت قدرت غیر از حقیقت علم است. به‌ویژه بر اساس تفکر اشاعره که اوصاف واجب را زاید بر ذات وی دانسته و مبتلا به قدمای متعدد شده‌اند، ولی یکی از بهترین راه‌های اثبات علم واجب همانا قدرت اوست که عبارت از فعل با قصد زاید و اراده‌ی زاید است، زیرا چنین استدلال می‌کنند که خداوند قادر است، پس عالم خواهد بود. چنان‌که از احکام فعل و اتقان صنع واجب بر عالم بودن وی

۱. گفتنی است که دیدگاه‌های متفکران اسلامی (عرفا، متکلمان، فلاسفه، اصولیون، فقها و...) درباره‌ی عقل بشری (عقل جزئی، عقل مدرک کلیات و عقل فلسفی) حداقل در سه گروه قابل دسته‌بندی و ارایه‌اند: اول: مخالفان عقل، دوم: عقل‌گرایان، سوم: موازنه‌گرایان بین عقل و نقل. مخالفان عقل فلسفی (جزیی) در جهان اسلام، حداقل در چهار دسته قابل طرح و بحث‌اند: الف. دیدگاه کلامی امثال امام محمد غزالی، ب. دیدگاه‌های عرفانی امثال ابن عربی و مولانا، ج. اهل حدیث و اخبار (اخباریون)، د. مکتب تفکیک از این چهار گروه، دسته اول و دوم و چهارم استقلال عقل را در کنار وحی به عنوان یک منبع پذیرفته‌اند، گرچه گروه اول و چهارم از عقل تفسیری غیرفلسفی دارند و به دنبال عقل دینی‌اند. در حالی که ایمان‌گرایان عقل را معارض دین گرفته و جانب ایمان و وحی را گرفته‌اند، ولی گروه اخباریون، عقل را به عنوان منبع مستقل در کنار نقل نمی‌پذیرند. نک: منصورنژاد، محمد، عقل در سه دین بزرگ آسمانی، ج اول، مؤلف، ۱۳۸۳، ص ۱۸۶.

۲. بوعلی سینا، مبدأ و معاد، ص ۲۰.

۳. ملاصدرا، اسفار اربعه، صص ۳۴۱ و ۳۴۰.

استدلال می‌کنند در تأیید مطالب فوق دو نمونه آرای غزالی از متکلمان و ابن سینا از حکما نقل می‌شود:

غزالی^۱ از اشاعره به صراحت در اصالت اراده سخن می‌گوید و نخستین تجلی ذات حق را اراده می‌داند، او می‌گوید:

«نخستین تجلی ذات الهی در عالم کائنات اندیشه نبوده، بلکه اراده بوده است که از آن به لفظ "کُن" تعبیر شده است. در نفس آدمی نیز اراده، نخستین اولویت را دارد. بنابراین هر کس در وجود خود شک دارد برای دفع آن می‌تواند بگوید من می‌خواهم، پس من وجود دارم...» در جای دیگر می‌گوید: «الصفات ... منقسمة الی ما یتعلق بغیره کشفاً کالعلم و... الی ما یتعلق بغیره تخصیصاً کالاراده»^۲ برخی صفات، تعلق آن به غیر، کشفی است و برخی تخصیصی، اراده از صفات تخصیصی است، و علم کشفی.

و یا می‌گوید: اراده است که امکان می‌دهد امری از میان امور دیگر انتخاب شود، چون اراده خداوند مطلق است، این وقت را اختیار می‌کند، بدون آن که در آن سببی جز خود اراده باشد، و اگر جز این بود، اراده مطلق معنا نداشت.^۳

اما ابن سینا می‌گوید: نسبت کل آفرینش به واجب تعالی چنین است که ذاتش را تعقل می‌کند، و لازمه تعقل ذات، تعقل نظام احسن هستی است. صور موجودات تا به صور معقوله نزد او است نه به مانند تابعیت نور از چراغ یا حرارت از آتش که فاقد شعور است. بلکه نفس وجود صور معقوله، نزد اوست - جل جلاله - خیر و کمال محضی است که مخصص وجود معقول در خارج است و حق تعالی عالم است به این که عین صور معقوله علل موجودات کل هستی هستند و این همان اراده است که مخصص ایجاد است.^۴

و در جای دیگر می‌گوید: «فَعَقْلُهُ لِلْكَوْنِ عَلَى الْجِهَةِ الَّتِي تَخَصُّهُ هِيَ ارَادَةُ لَاشِيءٍ آخِرٍ»^۵. در نزد او اراده همان صورت معقوله کل هستی است به گونه‌ای که مخصص ایجاد آنها باشد، نه چیز دیگر. ابن سینا بر خلاف غزالی، در انسان هم اول چیزی را که بدیهی و غیرقابل انکار می‌داند، علم نفس به خویش است، چنان‌که در فرض انسان معلق در فضا می‌گوید:

۱. به نقل از حنّالفاخوری خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ۱۳۶۹، ص ۵۵۱.

۲. غزالی، روضه الطالبین، ص ۱۰۱.

۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۴۲.

۴. بوعلی سینا، مبدأ و معاد، صص ۲۰-۲۱.

۵. همان.

هیچ تصویری بدیهی‌تر از دریافت «من» و هیچ تصدیقی پیداتر از تصدیق به هستی خویش نمی‌توان یافت.^۱

با مقایسه سخنان ابن سینا و غزالی، می‌بینیم در هر سه مسئله‌ای که غزالی اصالت را به اراده می‌دهد (تجلی ذات، مخصص ایجاد و اثبات نفس) ابن سینا اصالت را به عقل (علم) می‌دهد. نظر اشاعره را می‌توان بدین گونه بیان کرد:

الف- اراده صفتی تعلقی و اضافی است.

ب- اراده صفتی تخصیصی است که از سویی قدرت قادر را متوجه به یکی از دو طرفی که نسبت به قدرت مساوی هستند می‌کند، و از سوی دیگر، مخلوق و معلول را هم از حالت تساوی خارج کرده به یک طرف متوجه می‌کند.

ج- بحث قدرت بر بحث علم در حق تعالی مقدم است. زیرا یکی از راه‌های اثبات علم واجب همانا قدرت اوست که عبارت از فعل با قصد زاید و اراده زایده است.

اصالت اراده در غرب

در سیستم‌های فلسفی غرب از یونان تا قرون وسطی و از آن جا تا نزد عقل‌گرایانی چون دکارت زمینه‌های اصالت اراده را می‌توان دید. او در آغاز تأسیس فلسفه خود، به شک کردن حکم کرد، و این خود نمودی از اراده کردن بود. از طرف دیگر با اعتقاد به خلق مداوم و در بررسی چگونگی ارتباط میان نفس و بدن که دو جوهر متمایز بودند، در نهایت اراده خدا را اصل اصیل می‌دانست. کانت نیز کوشید تا اراده را عقل عملی بنامد. اما شوپنهاوئر در فلسفه‌ی خود رسماً اعتقاد به اصالت اراده را آموزش می‌دهد. آن چه او را به لایب نیتس و کانت، پیوند می‌دهد، دیدگاه او نسبت به اصل جهت کافی، و اهمیتی است که این اصل در سیستم فلسفی او دارد. او معتقد است، جهان بی‌واسطه‌ای که در این جا و اکنون می‌نگریم کلاً تجلی اراده است، اما قسمی تجلی ثانوی اراده است، زیرا ساختارش درواقع در گرو واقعیت انسان است. انسان مانند منشوری است که روشنی اراده در او شکسته می‌شود. جهان مکان و زمان، مشابه مجموعه رنگی است که منشور برمی‌تاباند. جهان آن «طیفی» از اراده است که ساختار درونی بشری را به وجود می‌آورد.

شوپنهاوئر ساختار درونی انسان را که سرچشمه پدیدار شدن هاست «اصل جهت کافی»

۱. بوعلی سینا، اشارات و تنبیهاات، ص ۱۵۹.

می‌نامد. به همین دلیل وی به جهان در مقام تمثیل انسان اشارت دارد، که قسمی رویای طبیعی آن را درون او ایجاد کرده است. گرچه رنگ‌ها درون منشور به وجود می‌آیند، آنها به هر حال صور نور هستند. به همین سان هر چند جهان محسوس درون انسان موجود می‌شود، هنوز به طور ذاتی اراده است. نخستین بخش کتاب جهان هم چون اراده و تمثیل آن ساختمان درونی را کشف می‌کند که وسیله آن هر انسانی جهان هم چون تمثیل خود، یعنی «اصل جهت کافی» را می‌سازد. نظم و شکل موضوعات ادراک ما به تمامی وابسته جنبه‌ای از جنبه‌های «اصل جهت کافی» است. این اصل سه شکل بنیادی دارد مکان، زمان و علیّت.^۱

او می‌گوید: «اگر به این شناخت فلسفی رسیده باشیم که یک نیروی طبیعت، درجه‌ای معین از عینیت یافتگی اراده است، یعنی درجه‌ای معین از آنچه به عنوان طبیعت درونی خودمان می‌شناسیم و اینکه این اراده فی‌نفسه و سوای پدیدارهای خود و صورت‌های آنها، خارج از زمان و مکان قرار می‌گیرد، و بدین ترتیب تکثر که مقید به زمان و مکان است نه به آن تعلق دارد و نه به صورت مستقیم به عینیت یافتگی آن، یعنی تصور، و تنها به پدیدارهای تصور، تعلق دارد. و اگر به خاطر آوریم که قانون علیّت تنها در ارتباط با زمان و مکان اهمیت می‌یابد، چون موقعیت پدیده‌های متعدد تصورات مختلف را مشخص می‌کند، که اراده خود را در آنها آشکار می‌کند، و نظم و ترتیبی که این پدیدارها باید براساس آن ظاهر شوند، را اداره می‌کند. اگر در این شناخت معنای درونی بزرگ کانت به‌طور کامل درک شود، یعنی این دکتترین که زمان، مکان و علیت به شیء فی‌نفسه تعلق ندارد، بلکه صرفاً به پدیدار متعلق است و اینکه اینها تنها صورت‌های شناخت ما هستند و نه کیفیت‌های اشیاء فی‌نفسه، پس علیّت، متین وحدت مکان و زمان در ماده و نظم و حرکت علیّی در جهان است. برای اساس ماده، کاملاً همان علیت است. لذا ماده (و بنابراین کل جهان به‌عنوان اراده) تنها برای فهم وجود دارد. فهم، شرط آن، نگهدار آن به عنوان نظیر ضروری آن است.

شوپنهاوئر در بحث از این جنبه اراده، یعنی جهان همچون تمثیل، هم‌چنین نظریه شناخت، خود را به ما عرضه می‌دارد.^۲ نیروی فهم بستگی سوپژکتیو حوزه ادراکی (مفهومی است)، یعنی فهم توانایی سوژه شناسنده‌ای است که به وسیله آن اشیاء محسوس در برابرش

1. Adman, *The Philosophy of Schopenhauer*, p. 99.

2. Ibid.

حاضر می‌شوند.

خرد قدرت سوژه (یا شناسنده) است. برای ایجاد تمثیل و قضاوت کردن، خرد، قدرت تعمیم دادن تمثلات ادراک است. از دیدگاه شوپنهاوئر، هم‌چون کانت، خرد نمی‌تواند ایده‌ها را بشناسد و ادراک صرف نیز نیست. ایده‌های افلاطونی نمونه‌های نه مکانی و نه زمانی، همه اشیاء مادی‌اند. دلیل آن که شوپنهاوئر آنها را واقعیت یافتگی بی‌واسطه اراده می‌نامد همین است. آنها صور بی‌واسطه‌ی اراده‌اند که هم‌چون نمونه‌های نوعی آرمانی همه کیفیات موجودند. اما خرد قادر نیست این ایده‌ها را بشناسد. گرچه ایده‌ها منحصراً در اشیاء ادراکی نمایان خواهند شد. فقط قدرت تفکر درونی - که شوپنهاوئر «هنر»ش می‌نامد- می‌تواند آنها را نمایان سازد، او استعداد و ظرفیت برای هنر را نبوغ می‌نامد.

حساس‌ترین انسان‌ها، یعنی نوابغ می‌توانند ایده‌های جاودانی را در دایره‌ی مشخص و واقعی طبیعت ادراک کنند و آنچه اساساً شوپنهاوئر ادراک زیبایی مراد می‌کند همین است. تجربه نابغه دقیقاً نه این تپه و نه آن درخت بلند و نه جویباری که در دوردست پیچ و تاب می‌خورد، بلکه او می‌تواند «تپه»، «درخت» و «جویبار» را در مقام نماینده‌ی واحد صور جاودانی «تپه»، «درخت» و «جویبار» بنگرد. او در همه اشیاء آن ماهیت نهانی را می‌بیند که هر چیزی با انبوه اشیاء مادی دیگری نوع خود مشترکاً داراست. نابغه‌ای که بصیرتی از این دست دارد، منحصراً به وسیله خاموش ساختن امیال خود می‌تواند آن بصیرت را نگاه می‌دارد. گاهی زیبایی شیء چنان نیرومند است که حتی دل بستگی فردی انسانی را خود به خود آرام می‌سازد، ولی بیشتر اوقات چنین نیست. نابغه مانند پیشگو، انسانی است که آنچه را بیشتر مردم نمی‌بینند، می‌بیند. یعنی درمی‌یابد، کل جهان ما، ریشه در اراده دارد و همه جا زیبایی‌های صور جاودانه‌اش را نشان می‌دهد. آثار هنری همه اساساً ترجمان صور جاودانی است به وسیله نبوغ هنرمند در شکل مادی.

هنر، دست کم هنرمند و درک‌کنندگان آثار او را به‌طور موقت از اضطراب‌ها و رنج‌های زندگانی رهایی می‌دهد. به هر حال هنر، آن چنان نیرومند نیست تا انسان را کاملاً از شرور جهان رهایی دهد. فقط زندگی پارسایانه می‌تواند رستگاری انسان را تعهد کند. در اینجا می‌بینیم که شوپنهاوئر به عرفان شرقی نزدیک شده است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت از دیدگاه شوپنهاوئر دو نوع اراده وجود دارد، یکی اراده فی‌نفسه که آزاد مطلق است، و تابع هیچ امر زمانی مکانی یا علیت نیست؛ و دیگر اراده‌ای که تابع جبر است زیرا «اصل جهت کافی» بر آن حاکم است. او تفاوت خود با دکارت و اسپینوزا را این‌گونه بیان می‌کند:

به نظر می‌رسد که آنچه دکارت و اسپینوزا را به سمت نسبت دادن تصمیم‌گیری‌های اراده به توانایی اثبات و نفی (توانایی داوری و قضاوت) سوق داد، وابستگی توان سنجش انسان به قوه تفکر انتزاعی و هم‌چنین قدرت قضاوت کردن و نتیجه گرفتن است. دکارت از این مسئله، این نظریه را استنتاج کرد که اراده بنا به گفته وی، بدون قید و بند آزاد و مختار است: منشأ گناه و هم‌چنین منشأ تمام اشتباهات نظری است و از طرف دیگر اسپینوزا، نتیجه‌گیری کرد که اراده لزوماً از طریق انگیزه‌ها مشخص می‌شود. نظریه اسپینوزا تا حدودی درست است، اما یک نتیجه‌گیری درست است که از مقدماتی غلط گرفته شده است.^۱

دلایل اصیل بودن اراده از نظر شوپنهاوئر

او برای اصیل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل بسیار دارد. از جمله اینکه اول: اراده که عبارت است از خواهش‌ها و تمایلات، بنیادش حبّ حیات است و به‌ویژه حبّ حیاتی که بنا بر آن مدار جهان بر این است که شخص می‌خواهد وجود خود را حفظ کند و به وسیله تولید مثل خود را باقی بدارد. دوم: اراده در همه جانوران به یک اندازه است و کم و بیش ندارد، و حال آنکه عقل و شعور در اشخاص به درجات بسیار کم و بیش است. سوم: انسان تعقل دائم نیست. چهارم: نفس نه خسته می‌شود نه غفلت می‌کند، اما تعقل هم خستگی دارد و هم غفلت. پنجم: نفس مزاحم عقل است و بر او غالب است. مسلماً این همه کشمکش مردم در امر زندگانی مبتنی بر عقل نیست. ششم: عقل ادراک نمی‌کند مگر آنچه را نفس خواهان است. اگر نفس متمایل به چیزی نباشد، عقل در ادراک آن عاجز و ضعیف است؛ و برعکس هرچه را نفس خواهان است عقل به خوبی درمی‌یابد. عقل آلت نفس است. مهر هستی اعتنا به عقل و علم ندارد، بلکه آن را به خدمت خود می‌گیرد. هفتم: تعقل امری کسبی است، اما اراده فطری و طبیعی است. هشتم: کیفر و پاداش به عمل، یعنی به آثاری که از اراده بروز می‌کند داده می‌شود، نه به علم که از عقل برمی‌آید. شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران به منش اوست که مربوط به اراده نفس اوست نه به علم و عقل او، نتیجه اینکه اصل در وجود نفس است نه عقل.

در واقع عقل از اراده تولید شده است. اراده در جمیع موجودات هست، جز اینکه در جمادات به صورت قوای طبیعت و در گیاه و جانور به صورت قوه نمو حرکت و حس است،

1. Ibid, p. 238.

اما همه‌ی آنها جز میل و خواهش چیزی نیست.^۱ البته این برتری اراده در نزد او امری کاملاً منفی است و برای رهایی از این یعنی از زندگی‌خواهی که مایه خودخواهی است راه‌حل رهایی از خویشتن است آن هم یا از طریق هنر یا صنعت یا به نحو کلی که سعادت و آزادی تمام را به ارمغان می‌آورد و آن سلب کلی اراده و خواهش است؛ یعنی پیوستن به وجود کل، با ترک دنیا و لذا بد نفسانی. او نیز مانند کانت علم و شناخت واقعی را مطابقت عین با ذهن می‌داند و معتقد است این دنیایی که این طور به نظر ما حقیقی می‌آید و به نظر می‌رسد که کاملاً در ما داخل شده است بنایی بیش نیست، که معمار آن قوه فهم و عقل ماست. این کار بدون این که ما هیچ معرفتی به آن داشته باشیم انجام می‌گیرد.^۲

این فقط دنیا نیست که محصول ساده‌ی ذهن ما است، بلکه این جهانی که علوم برای تشریح و توضیح اشیاء اختراع می‌کنند، خواه به سبک دکارت و خواه به شیوه جزء لایتجزای قدیم، به منزله‌ی مجموعه‌ای از ذرات قابل شکست یا اتم‌های غیرقابل شکست متحرک، برای ما تشریح گردیده است.^۳ در نشان دادن اطاعت و پیروی عقل از اراده مثالی ذکر می‌کند و می‌گوید: یک فرد زنده و عاقل مصداق تمام عبار قصه قدیمی کور و افلیج است. کور، پاهای پر قوتی دارد، اما نمی‌داند به کجا و چگونه برود. افلیج چشم‌های پر نوری دارد، اما نمی‌تواند حرکت کند، و راه برود. کور، افلیج را بر شانه‌های خود سوار می‌کند، و او با چشم‌های خود او را راهنمایی می‌کند. کور، قوه حرکتش را به او عاریه می‌دهد، و افلیج روشن‌بین، در هر لحظه ممکن است از کور جدا شود. این وضع درست وضع هر فردی است که واجد عقل و زندگی است. عقل بدین بیان به زندگی پیوند خورده بی‌آنکه به هیچ‌وجه با آن درآمیزد و مخلوط شود. عقل هم مانند دست و پا یکی از آلاتی است که برای حفظ حیات به کار می‌رود و در آغاز چیز دیگری غیر از این نیست.^۴

کانت بعد از این که پنداشت ثابت کرده است که زمان و مکان محصول حساسیت انسان هستند و وجدان شرایط امکانی دارد که از آن نمی‌تواند خلاص شود، منطقاً نتیجه گرفت که

۱. فروغی، سیر حکمت در اروپا، صص ۵۶۰-۵۹۹ و نک به:

Edwards, P., "Schopenhauer" *Encyclopedia of Philosophy*, volumes 7 and 8, p. 328.

۲. کرسون، فلاسفه بزرگ، ص ۱۲۰.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۲۸.

حقیقت فلسفی و «نومن» یا ذات برای ما همیشه ناشناختنی بوده و در واقع ما نمی‌توانیم هیچ چیز را جز از ورای محیط خاص انسانی که ما را در بر گرفته است درک کنیم. شوپنهاوئر با قبول این اصول کمی از استنتاج کانت منحرف شده و اظهار می‌دارد تجربه درونی کشف بی‌واسطه‌ای از مطلق را با نشان دادن اراده به ما برای ما فراهم می‌کند. البته این دیدگاه با مشکلاتی روبرو است که او درباره آنها هیچ اظهار نظر نمی‌کند. مثلاً اراده که واحد است چگونه سبب کثرت تغییرپذیر موجودات فردی می‌شوند و یا اینکه آیا آن تجربه درونی چگونه خود را از موانعی که کانت برشمرده رها می‌سازد.^۱

تطبیق دیدگاه شوپنهاوئر با متفکران اسلامی در باب «اراده»

میان نگرش متفکران اسلامی و شوپنهاوئر در ارتباط با مسئله «اراده» وجوه تمایز و تشابه فراوانی وجود دارد که به مدد آنها شاید بتوان دیدگاه این فیلسوف غربی را از جهاتی با دیدگاه متفکران اسلامی، تطبیق داد. البته در این تطبیق صرفاً ظاهر کلمه «اراده» و یا مقایسه‌ی صرفاً صوری مورد نظر نبوده است.

وجوه اختلاف

۱. فلاسفه دوره‌ی جدید عموماً به مسائل علمی بشر که در مقابل انسان قرار دارد و به مقامی که در نظر آنان بشر باید به آن برسد، اندیشیده‌اند. یعنی او را دائرمدار همه چیز قرار داده‌اند، و صرف وجود این جهانی بشر را در نظر گرفته‌اند. حال آنکه متفکران اسلامی با تلقی بشر به عنوان بنده خدا، که باید تحت فرمان و تابع قدرت پروردگار خود باشد به مآل او و راهی که به این مآل می‌انجامد، توجه کرده‌اند.
۲. از طرف دیگر تصویر شوپنهاوئر، تصویری یک سویه از جهان است، که در مقابل سیستمی همچون سیستم هگل است، در سیستم هگل چشم چنان بر پیشرفت پیروزمندانه عقل در تاریخ، دوخته شده است، که شر و رنج موجود در جهان، در پس جمله‌های خوش‌آهنگ آن از نظرها پوشیده می‌ماند. درحالی که نگرش متفکران اسلامی دوسویه است. احادیث و آیات فراوان در ارتباط با رنج و سختی و نعمت و فراوانی که برای آزمایش انسان جهت تکامل روحی او آمده دلیل بر این

- مدعا است.
۳. در دیدگاه شوپنهاوئر، شی فی نفسه، یعنی «اراده» باطن جهان است، نه چیزی برتر از جهان.^۱
 ۴. اراده نزد متفکران اسلامی، شأنی از شئون هستی مطلق است نه خود هستی، درحالی که در شوپنهاوئر، هستی ظهور اراده است.
 ۵. اگر بگوییم همه فلاسفه منشأ هستی را جوهری خاص می‌دانند از نظر او جوهر عالم «اراده» است.
 ۶. به نظر او عفت و ریاضت و فقر، داوطلبانه، فرو شکستن اراده فردی خویشتن است. اما مانند عرفای غربی یا اسلامی این کار را برای نیل به هماهنگی با خدا انجام نمی‌دهد. شخص خوب در جستجوی چنین خوبی مثبتی نیست. خوبی مورد نظر وی کلاً و تماماً منفی است، زیرا او می‌گوید:
«در نظر کسانی که از اراده‌شان انصراف حاصل کرده و خود را منفی ساخته باشند، این جهان ما که چنین واقعی است با همه خورشیدها و کهکشان‌ها، نمایش هیچ است.»^۲
 ۷. اختلاف دیگر ایشان در تقدّم علم یا عدم تقدّم آن بر «اراده» است. آنچه مسلم است متفکران اسلامی به جز اشاعره، عموماً قایل به تقدّم عقل و معرفت بر اراده هستند. حال آنکه شوپنهاوئر، «اراده» را مقدم بر معرفت می‌داند. در مبحث وجوه شباهت به این مسئله بیشتر پرداخته شده است.
 ۸. اراده در شوپنهاوئر، بدون زمینه است. یعنی علت ندارد. چون علت مربوط به عالم نمود است، و اراده مطلق خارج از عالم نمود است. آنچه در عالم نمود است، ظهور و جلوه اراده مطلق است. درحالی که نزد متفکران اسلامی اراده در انسان ناشی از افعال انسانی است و در خدا ناشی از هستی اوست که هستی مطلق است.
 ۹. طریقه متعارف میان اندیشمندان این بوده که اراده را به عنوان یک «قوه»، شناسایی کرده‌اند. ولی شوپنهاوئر به عکس طریقه متعارف، کوشیده و «قوه» را به عنوان اراده مورد بحث و بررسی قرار داده است. به نظر او اندیشه در باب قوه براساس نوعی شناخت استوار است که می‌توان آن را شناخت موضوعی یا ظاهری و مفهومی نام گذاشت. درحالی که شناخت اراده، یک شناخت مفهومی نبوده و از

۱. مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۳۵۰.

۲. راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۴۶۵.

باطن و ضمیر انسان سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر شناخت اراده یک شناخت حضوری است که انسان به‌طور بی‌واسطه آن را می‌یابد. با توجه به این مسأله وقتی قوه را به عنوان اراده شناسایی کنیم، در واقع مجهول را از طریق یک معلوم حضوری شناسایی کرده‌ایم. ولی اگر برعکس اراده را به عنوان «قوه» شناسایی کنیم علم حضوری را به حصولی برده و معرفت بدون واسطه را از دست داده‌ایم. اراده از نظر شوپنهاوئر در انسان به علم حضوری شناخته می‌شود، آنجا که می‌گوید:

به هرحال اراده به خودی خود، در همان زمان که نمی‌تواند به سادگی با خواست بشر یکی و یکسان شود به مستقیم‌ترین وجه درون انسان تجربه می‌شود. در فردیتی که برترین مرتبه تجلی اراده است، در جهان نمود.^۱

البته باید توجه داشت این علم حضوری مختصری با علم حضوری بدان گونه که حکمای اسلامی آن را مطرح می‌کنند متفاوت است. در دیدگاه شوپنهاوئر همه تأثیرات درونی کارهای باطنی به یک چیز که همان اراده است بازمی‌گردد.

براساس این دریافت همه چیز به اراده برمی‌گردد، و بدن نیز اراده‌ای است که از باطن، مورد نظر درونی قرار می‌گیرد. البته اراده نیز وقتی از بیرون مورد توجه قرار می‌گیرد، به نوبه خود بدن، خواهد بود. به همین جهت هرگونه حرکت بدنی، در واقع حرکت اراده محسوب می‌گردد، و در اینجا است که اراده و بدن با یکدیگر مساوی بوده، و با این که اساساً واحدی وجود دارد که دارای دو مظهر باواسطه و بی‌واسطه است، مظهر بی‌واسطه (مباشر) اراده نام دارد، و مظهر باواسطه (غیرمباشر) بدن نامیده می‌شود. فعل اراده چیزی جز فعل جسم نیست، و به همین جهت اراده و فعل، شی واحدی را تشکیل می‌دهد، و تنها نظر عقلی است که میان آنها فاصله ایجاد می‌کند. چون این ادراک به تمام معنی و از هر جهت مستقیم و بلاواسطه نیست، لذا ادراکی کامل نمی‌باشد. چون این ادراک از طریق چندین واسطه تحقق می‌یابد. به این ترتیب که اراده برای خود، جسمی می‌آفریند و از طریق همین جسم به عقل دسترسی پیدا می‌کند که اتصالش را به عالم خارج ممکن و میسر می‌کند و سپس به برکت این عقل، آن هم از طریق تأمل درونی و توجه باطنی به عنوان یک اراده، خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد. به هرحال معرفت به خویش معرفتی ذاتی است و از معرفت موضوعی

که شناخت غیر را تشکیل می‌دهد بالاتر و ارجمندتر است. زیرا معرفت موضوعی، علاوه بر قید زمان، به قید مکان و علیّت مقید است، درحالی‌که شعور به خویش تنها به قید زمان مقید است. همین سبب می‌شود که ما نتوانیم اراده را جز به صورت افعال مفرده و متوالی شناسایی کنیم. یعنی نمی‌توانیم اراده را در حد ذات خود و به صورت کل و یکجا دریابیم. لذا این نوع معرفت را نمی‌توان معرفت کامل به‌شمار آورد.^۱

غزالی می‌گوید:

اراده است که امکان می‌دهد امری از میان امور دیگر انتخاب شود. چون اراده خداوند مطلق است. این وقت را اختیار می‌کند، بدون آنکه در آن سببی جز خود اراده باشد، و اگر جز این بود، اراده مطلق معنا نداشت.^۲

۱. از دیدگاه شوپنهاوئر اراده‌ی انسان، آزاد نیست، بلکه جبر بر آن حاکم است. هم‌چنان که اشاعره نیز به این نتیجه می‌رسند، اما با مقدماتی متفاوت. شوپنهاوئر، با استمداد از اصل جهت کافی، و اشاعره با اعتقاد به اینکه (لامؤثر و لافاعل فی الوجود الا الله) می‌گوید:

اگرچه اراده را می‌توان فی‌نفسه و جدای از پدیدار، آزاد (مختار) و حتی قادر مطلق خواند، با این حال در پدیدارهای خود که همراه شناخت و دانش هستند، مثل انسان‌ها و جانوران، از طریق انگیزه‌هایی تعیین می‌شود که سرشت شخص به صورت منظم و بالضروره و همیشه به یک صورت به آنها پاسخ می‌دهد. (نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهد). انسان به دلیل دارا بودن شناخت عقلانی و انتزاعی، این مزیت را نسبت به جانداران دارد که دارای حق انتخاب باشد. بدین ترتیب، این حق انتخاب قطعاً شرط امکان تحقق کامل سرشت فردی است، اما به هیچ‌رو نمی‌توان آن را نشانگر آزادی اراده فردی، یعنی عدم وابستگی به قانون علیّت دانست. وجوب (جبر) آن به انسان نیز همانند هر پدیدار دیگری تعمیم می‌یابد.^۳

از این‌رو، تفاوت میان اراده انسان و اراده جانوران، که به عنوان وجود خرد و یا شناخت از طریق مفاهیم عقلی معرفی شد، صرفاً تا همین نقطه‌ای که اشاره شد تعلق دارد و فراتر از آن نمی‌رود. او در جایی دیگر می‌گوید:

اگرچه می‌توان همه چیز را به گونه‌ای تصور کرد که از پیش توسط سرنوشت (تقدیر)، به نحو غیرقابل تغییر رقم خورده‌اش است، با این حال این امر تنها

۱. همان.

۲. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۴۲.

از طریق سلسله علل بدین‌گونه قابل توضیح است از این‌رو در هیچ موردی نمی‌توان این‌گونه قلمداد کرد که یک معلول بدون علت آن پدیدار شود. از این‌رو می‌توان گفت که آنچه از پیش تعیین شده است تنها خود رخداد (رویداد) نیست، بلکه رویداد به عنوان نتیجه علل پیشین است که می‌توان آن را از پیش تعیین شده دانست؛ بدین صورت که تقدیر نه تنها نتایج را مشخص می‌کند بلکه ابزاری را که این نتیجه از آنها ناشی می‌شود نیز مشخص می‌کند. بر این اساس، اگر برخی وسیله‌ها مهیا نباشند، قطعاً نتیجه نیز به وقوع نمی‌پیوندد؛ هر یک از اینها همواره براساس جبر (سرنوشت) به وجود می‌آیند اما این مسئله، پس از به وقوع پیوستن آنها برای ما مشخص می‌شود. به همان صورت که رخدادها براساس تقدیر، یعنی براساس سلسله نامتناهی علل رقم می‌خورند. اعمال ما نیز همواره براساس سرشت معقول ما به وقوع می‌پیوندند.^۱

می‌بینیم همان نتایجی که اصل جهت کافی در سیستم فلسفی لایب‌نیتس و کانت به بار آورد و نتیجه‌ای که اشاعره از لا مؤثر الا الله ... گرفتند یعنی اعتقاد به نوعی جبر، در اینجا هم به نحوی دیگر تکرار شده است.

۲. در همه زبان‌ها تعریف اراده تنها به جاندار اطلاق می‌شود. اگر به غیر جاندار نسبت داده شود فقط استعمال مجازی است. ولی در فلسفه شوپنهاور، استعمال کلمه‌ی اراده، محدود به ذی‌روح نیست بلکه مطلق کائنات اعم از جاندار و بی‌جان را در بر می‌گیرد. او می‌گوید:

«اراده عبارت از مجموع نیروهای خودآگاه و ناخودآگاه، که در طبیعت ظاهر می‌شوند و ناخودآگاه بر خودآگاه می‌چربد، اراده عاملی است ناخودآگاه، غیرعابد و کور، کشش و کوششی است که در همه‌ی سطوح هستی ظاهر می‌شود، و هدف آن فقط ادامه‌ی زندگی است.»^۲

از دیدگاه شوپنهاور گیاهی که به سمت آب ریشه می‌دواند، حیوانی که به جستجوی خوراک می‌رود، جزر و مد دریا، اشتعال خورشید، حرکت زمین به دور خورشید، هر قدرت و هر خیزشی، هر جا و همه جا در عالم اراده است. انسانی که همه‌گونه هدف را آگاهانه دنبال

1. Ibid, pp. 242, 243 & 246.

۲. شوپنهاور، هنر و زیباشناسی، ص ۵.

می‌کند، همه مظهر اراده واحد هستند. در دیدگاه متفکران اسلامی هم، اراده‌ی خدا عمومیت دارد و در تمامی ارکان هستی ظهور و بروز یافته است. اراده او متعلق است به جمیع ممکنات، همان گونه که علم بسیطش متعلق به جمیع اشیای کلی و جزئی است.^۱

۳. طبق فلسفه افلاطون و انعکاس آن در نظریات فلاسفه دیگر بخصوص کانت و شوپنهاور، اصل و منشأ آنچه در دنیا وجود دارد، نمونه‌ها یا مدل‌های کاملی است که مظهر حقیقت ابدی هستند و عالم نادیدنی معقولات از آن تشکیل شده است. همه‌ی اشیاء این عالم تعینات اراده هستند، که باز نمود حقیقت مطلق خوانده می‌شود. مستقیم‌ترین تعین اراده همان نمونه‌های نوعی عالم معقولات است که در فلسفه افلاطون مُثُل (ایده خوانده می‌شد) و مخلوقات را سایه و نسخه‌ای از اصل تصور می‌کنند، که هیچ‌گاه نمی‌تواند به درجه کمال برسد. مثال هر چیز حقیقتی است قائم به خود و موجود فی‌نفسه که از طریق نسبت به چیزهای دیگر قابل درک نیست. آنچه به حواس درک می‌شود و به وسیله استدلال عقلی و مفاهیم و تجزیه نسبت‌های اشیاء با یکدیگر قابل درک می‌شوند. فرد شناسایی عادی، فقط پدیده‌ها را می‌تواند بشناسد. درک مثل ابدی جز وسیله شناخت مجرد و مستقل از اصل علیّت (شناخت هنری و زیبایی‌شناسی که نظاره یا تماشا خوانده شده) ممکن نیست.^۲

صرف نظر از اعتقاد به مُثُل افلاطونی که در دیدگاه برخی از فلاسفه‌ی مسلمان، یعنی اشراقیون مشاهده می‌گردد، البته با تفسیر خاص خودشان، که «عالم مثال» یا «ملکوت» خوانده می‌شود و اینکه درک این عالم و موجودات مجرد، برای افراد انسانی با شهود و سیر و سلوک نفسانی بهتر میسر می‌گردد. در دیدگاه متفکران اسلامی تعین وجود، بی‌شبهت به ایده‌های شوپنهاور (که نخستین تعین اراده است) نیست.

در دیدگاه ایشان نخستین تعین فیض مقدس، عقل اول است که به «حقیقت محمدیه علویه» موسوم است، چون جامع نبوت و ولایت الله است. بشارت از عالم اسماء الهی می‌دهد، بر همین وجه فیض مقدس، در لباس تعین محمدیه‌ی علویه‌ای عالم اسماء الهی، حدوثی را به عرصه وجود می‌کشاند. این به عرصه وجود کشاندن موجد دو قوس وجود می‌شود، قوس نزول و قوس صعود.

ایده‌های افلاطونی بین اراده به خودی خود و این اشیاء جزئی که نمودهای تجربه بی‌واسطه ما هستند، قرار دارند. ایده‌های افلاطونی از نظر شوپنهاور واقعیت یافتگی مستقیم

۱. همان، ص ۱۱.

۲. تافه، فلسفه آرتور شوپنهاور، ص ۹۰.

و بسیار کافی «اراده» اند، و اشیاء جزئی که وسیله اصل جهت کافی متعین و مشروط می‌شود، منحصرأ و به ابهام آنها را متجلی می‌سازد.^۱

۴. به نظر شوپنهاور از آنجا که هر چیزی در دنیا جلوه‌ای است از ذات مطلق یا نومن، پس هر فردی از افراد بشر هم، جلوه‌ای از ذات مطلق است، و باز از آنجا که ذات مطلق واحد و عاری از افتراق و انقسام است و در همه چیز یکی است، پس سرشت نهایی و بیرون از دسترس و نومنی همه آدمیان هم یکی است. همه ما در سرشت درونی یک هستیم. این دلیلی است بر لزوم غمخواری و شفقت که در غیر این صورت دلیلی نمی‌داشت. به این جهت من اهمیت می‌دهم چه به سر شما می‌آید و در غم و شادی شما شریک می‌شوم و به شما صرفاً به چشم یک شیء خارجی در دنیای خودم نگاه نمی‌کنم و باز به همین جهت است که اگر به شما آسیب برسانم مساوی است با اینکه در نهایت به خودم آسیب رسانده باشم. پس پایه اخلاق یگانگی یا وحدت هستی ماست، و محرک ما در رفتار اخلاقی به راستی توأم با از خودگذشتگی و شفقت است.^۲

۵- شوپنهاور با آنکه آزادی از اراده را برای انسان ممکن نمی‌داند، ولی درعین حال یک شبه آزادی قائل است، که در فلسفه او دارای مقام مهمی است. او می‌گوید:

هیچ کس نمی‌تواند خود را از نفوذ اراده دور نگاه دارد. تابعیت انسان به اراده عبارت است از سر فرود آوردن در برابر آرزوها و خواهش‌ها. بنابراین اگر انسان از اراده چیزی نخواهد و فقط به نظاره و تماشای آن فارغ از هوس‌ها اکتفا کند این نظاره صرفاً شهودی، نوعی آزادی از اراده است.

اینجا خوب است که توجهی مجدد به تعریف عرفا درباره اراده و مرید داشته باشیم. اکثر مشایخ می‌گویند اراده، ترک چیزی است که عادت بر آن قرار گرفته باشد، و عادت مردم اغلب غواصی در شهوات و غفلت از حق و توجه به امور دنیوی است، و گفته شده مرید کسی است که منسلخ از تمام علایق دنیوی و مهالک شهوانی باشد، که علامت اراده او همین است و بنابراین خروج از عادات اراده باشد و ترک عادت دلیل اراده است. گفته شده که حقیقت اراده، حرکت دل، در طلب حق است. مرید در اصطلاح سالکان، کسی است که او را اراده نباشد، و تا کسی از اراده خود عاری نشود، مرید نباشد.

۱. مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۴۶۵.

۲. شوپنهاور، هنر و زیباشناسی، صص ۱۷-۱۱.

شوپنهاوئر در همین رابطه می‌گوید:

علت رنج بردن، شدت اراده است. هرچه اراده کمتر اعمال کنیم، کمتر رنج خواهیم برد، و در اینجا سرانجام معرفت مفید از کار درمی‌آید، به شرط آنکه معرفت از نوع خاصی باشد. تمایز بین یک شخص و شخص دیگر جزو عالم نمودهاست، و هنگامی که جهان را در حقیقت ببینیم این تمایز از میان می‌رود. در نظر شخص خوب پرده «مایا» (پندار، وهم) شفاف است. او می‌بیند همه اشیاء یکی هستند و تمایز بین او و دیگران ظاهری است. وی از طریق عشق به این درون بینی می‌رسد، و عشق همیشه عبارت است از همدردی با درد دیگران. وقتی که پرده مایا کنار رود، یک شخص رنج تمام جهان را برعهده خود می‌گیرد. در شخص خوب، معرفت به کل همه خواست‌ها را خاموش می‌سازد، اراده او از زندگی منصرف می‌شود و ماهیت خود را نفی می‌کند.

در اینجا است که شوپنهاوئر دست‌کم در کردار به توافق کامل با عرفان پرهیزگارانۀ کشانده می‌شود. به نظر او شخص خوب کسی است که عفت کامل دارد، فقر را داوطلبانه اختیار می‌کند، روزه می‌گیرد، ریاضت می‌کشد، و در هرکاری قصدش فرو شکستن اراده فردی خویش است. البته باید توجه داشت که نه عرفا و نه شوپنهاوئر، وقتی از «طرد نهایی» اراده و ترک تمنا و پشت پا زدن به اراده بقا و زندگی، دم می‌زنند، منظورشان هرگز خودکشی نیست، چرا که از نظر شوپنهاوئر معنای خودکشی طلب و خواستن است. بلکه بیشتر چیزی است مانند وصول به نیروانا در آئین بودا. لازم به ذکر است که او دین بودا را برترین ادیان می‌شمرد و از آن بسیار تأثیر پذیرفته است. به‌ویژه مذهب «هینا یانا» که در آسیای جنوب شرقی و سری‌لانکا است، بسیار با افکار او مطابق است که در آن حقیقت ربوبی مورد اذعان نیست و از مابعدالطبیعه به علت طرح مسائل لاینحل آن پرهیز می‌شود.

نتیجه‌گیری

پس از بیان وجوه تمایز و تشابه شوپنهاوئر با متفکران اسلامی اعم از فلاسفه، متکلمان و عرفا ممکن است انتظار داشته باشیم که شوپنهاوئر همچون اسپینوزا و عرفا، اراده‌ی جهانی خود را با خدا تطبیق دهد، و به وحدت وجودی برسد. اما او با دید بدبینانه خود از این تفکر جدا می‌شود. زیرا او اراده‌ی جهانی را خبیث می‌داند، و آن را سرچشمه همه رنج‌های

بی‌نهایت می‌داند، و در طرد نهایی «اراده» نتیجه نهایی نفی وجود است. در حالی که در اسلام نفی وجود که خداست نمی‌شود. کسی که معتقد است خداوند رحمان، جهان را آفریده، دیگر نمی‌تواند مردم را به روی گرداندن از آن سفارش کند. از طرف دیگر متفکران اسلامی، کلاً از هستی و صفات خدا بحث می‌کنند. خدا فعل محض و غایت همه چیز است، یعنی عالم همه مایل به اوست، و همه سوی این غایت روانند درحالی که او منکر موجودی به نام خداست. به نظر من آنچه را به جای اراده شوپنهاوئر می‌توان در اسلام به جای خدا تطبیق داد، فیض مقدس است، زیرا در دیدگاه متفکران اسلامی اراده‌ی خدا عمومیت دارد و در تمامی ارکان هستی ظهور یافته و آن همان فیض مقدس است. می‌دانیم که ذات الهی وجود غیرمقیدی است که تمامی کائنات را شامل می‌شود بی‌آنکه هیچ یک از آنها باشد (بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس شیء منها) و این مطلق، که حتی از قید اطلاق عاری است، چون مطلقاً دست نیافتنی در حد ذات خود است، از رهگذر فیض وجود که فرایندی از تجلی است، خود را ظاهر و آشکار می‌سازد. این فیض جانشین و خلیفه وجود مطلق است، به این معنا که فیض وجود، خود در تمامی تعینات متجلی می‌شود، و به همین لحاظ جانشین ذات می‌گردد که این خود نمی‌تواند تجلی‌گاهی داشته باشد چون بیرون از ذات لایتنهای فقط هیچ و عدم است. آیت اعلا‌ی این فرایند معرفت نفس است. شعور به احوال خود و آنچه ما هستیم، مستمر است و پاینده ولو آنکه خود بدان مشعر نباشیم. فیض مقدس ظل و سایه وجود منبسط بر تمامی تعینات برای هستی بخشی به آنان است؛ بدین ترتیب هر تعینی از این وجود منبسط، آیت و اسمی از اسماء الله است، و این امر به حیث وجودی آن صورت می‌بندد، زیرا به لحاظ تعیینش فی‌نفسه هیچ است، و به حیث تجلی وجود هر وجود متعینی نیز در مرتبت خود جلوه‌گاه تمامی صفات وجود است. معنای «منزله بین-المنزلتین» این است که هر وجود تجلی از وجود مطلق است، و هر اراده و قدرتی تجلیات مشیت و قدرت او هستند؛ و لذا هر وجودی اراده می‌کند و می‌تواند معلولاتی را ایجاد کند به مشیت و قدرت خداوندی است. به همین لحاظ جبر در میان نیست زیرا مشیت و قدرت حقایقی نیستند، که مانع و رادع فلان اراده و فلان قدرت شوند. ذات پروردگار به واسطه اسباب و علل عمل نمی‌کند، بلکه فی‌الاسباب عمل می‌کند. زیرا این اسباب و علل مراتب کثیره تجلی ذات اقدسش هستند. شوپنهاوئر به جای فیض مقدس اراده را قرار می‌دهد:

اراده در واقع واحد است در طبیعت اراده‌های بسیار موجود نیست و فقط اراده‌ای یکتا جوهر نهایی کل واقعیت است مراتب و مدارج تجلی اراده

متفاوت و بسیار است. ولی ماهیت آنچه خود را در چنان شیوه‌های
بیشماری متجلی می‌سازد، یعنی اراده یکی است.

البته با این تفاوت که به جای خدا به نقطه تاریک اصل مبدأ وجود برمی‌خورد که فکر بشر
هیچ‌گاه نتوانسته آن را روشن کند. بشر فقط یک سلسله نام‌های تصویری را وسیله‌ی درک
آن قرار می‌دهد مانند «اصل خیر» در فلسفه افلاطون «محرک اول» در فلسفه ارسطو.
شوپنهاوئر معتقد است حقیقتی مرموز سابق بر اراده‌ی زندگی و تکرار وجود دارد که تکرار از
آن نشأت می‌گیرد، ولی می‌گوید آن حقیقتی است ناشناختی، که نه اراده می‌تواند به آن
دست یابد و نه عقل می‌تواند آن را درک کند. او خود نامی بر آن نمی‌گذارد و آن را ایکس یا
مجهول می‌خواند. ولی ضمن بحث درباره هنر به آن اشاره می‌کند و می‌گوید:

تنها هنر است که رجوع به یک حقیقت سابق بر اراده می‌کند و با آنکه به
یک معنی تکرارها را مجسم می‌کند، ولی تنها فعالیت بشری که خود تکراری
نیست. او این امتیاز را برای هنر نسبت به سایر فعالیت‌های بشری قائل است،
که انسان تنها به این وسیله می‌تواند یک مجهول سابق بر اراده و مستقل از
تکرار را تصور کند.

منابع

۱. ابراهیمی دنیانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلامی*، ج ۱، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۲. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، *مبدأ و معاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی ۱۳۶۳.
۳. _____، *اشارات و تنبیهاات*، شرح محقق طوسی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
۴. تافه، تامس، *فلسفه آرتور شوپنهاور*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، پرشش، ۱۳۷۹.
۵. جرجانی، سید شریف، *شرح المواقف*، منشورات الشریف الرضی، ج ۱، قم، بی‌تا.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *شرح اسفار اربعه*، بخش ۳، جلد شش.
۷. جوینی، امام الحرمین، *الشامل فی اصول دین*، چاپ تهران، ۱۳۶۰.
۸. حسنی، سید حسن، *بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی*، خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی.
۹. حنا الفاخوری، خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، نشر زمان، ۱۳۶۹.
۱۰. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، کتاب چهارم، شرکت سهامی

- افست، ۱۳۵۰.
۱۱. رازی، فخر، المحصل، افکار المتقدمین و المتأخرین، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۴.
۱۲. _____، مباحث المشرقیه، تحقیق محمد المعتمم بالله البغدادی، ج ۱، چ اول، بیروت، ۱۴۰۱.
۱۳. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
۱۴. شوینهاور، هنر و زیباشناسی، ترجمه فواد روحانی، زریاب، ۱۳۷۵.
۱۵. غزالی، ابو حامد، روضه الطابین و عمده السالکین، تصحیح محمد بخیت، بی تا.
۱۶. _____، دلالة الحائرين، تحقیق الدكتور يوسف آتادی، مطبعة جامعه آنقره، ۱۹۷۲.
۱۷. _____، تهافت الفلاسفه، الصحیح سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر، ۱۳۷۷.
۱۸. _____، تهافت الفلاسفه، د. جیرار جهامی، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۳.
۱۹. فروغی، محمد علی، سیر حکمت، در اروپا، ج ۳، زوار، بی تا.
۲۰. قشیری، ابولقاسم، رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات، بدیع الزمان فروزانفر، مرکز علمی فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۱. کاکایی، قاسم، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، چ ۲، حکمت، ۱۳۸۲.
۲۲. کرسون، آندره، فلاسفه بزرگ، ج ۱، ترجمه کاظم عمادی، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۲۳. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، بی تا.
۲۴. ملاصدرا، اسفار اربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.
۲۵. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۲۶. منصورنژاد، محمد، عقل در سه دین بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۷. مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۴.
۲۸. میرآخوری، قاسم، مجموعه آثار حلاج، کتاب ششم، کلمات قصار، تهران، یادآور، ۱۳۷۸.
۲۹. نصر حامد، ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵.
30. Adman, I., *The Philosophy of Schopenhauer*, the Modern Library.
31. Caplestone, F., *Schopenhauer, Philosophy of Pessimism*, Oates and Washbourne, 1946.
32. Edwards, P., "Schopenhauer" *The Encyclopedia of Philosophy*, vol, 7 and 8, New York: MacMillan, publishing Co., Inc., 1967.
33. Gardiner, P., *Schopenhauer*, Baltimore, 1963.
34. Whittaker, T., *Schopenhauer*, New York, 1935.