

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۶۶ - ۴۹

تبیین شأن صدوری نفس در اثبات تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه

رضا جمالی نژاد^۱
سید صدرالدین طاهری^۲
ابوالفضل محمودی^۳

چکیده

در حکمت متعالیه، خیال یکی از مراتب ادراک، و قوه ی خیال نیز یکی از اقسام حواس باطنی به شمار می رود. ملاصدرا براهین متعددی بر تجرد این قوه اقامه نموده است. در مقاله ی حاضر ابتدا یکی از مهم ترین براهین تجرد قوه ی خیال بررسی می شود و پس از آن سعی شده است که با توجه به شأن صدوری نفس نسبت به صورت های ادراکی، جوانب آن در مساله ی تجرد قوه ی خیال تبیین شود. در حکمت متعالیه، با نظر به شأن صدوری نفس نسبت قوه ی خیال به صورتهای خیالی، نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری می باشد، یعنی نفس، صورتهای خیالی را ابداع و انشاء می نماید. ادعای مذکور مبتنی بر آن است که نفس در مسیر حرکت جوهری، فرآیند ادراک را اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی طی نموده و در هر مرحله ای از ادراک، فاعل صورتهای حسی، خیالی و عقلی باشد. نفس در آغاز پیدایش، فاقد تمام مراتب ادراک است؛ اما در طی مسیر حرکت جوهری تدریجاً به مرحله ی ایجاد و انشاء صور می رسد. نظریه فوق دارای ابهاماتی می باشد، ابهاماتی که بر روی تجرد قوه ی خیال نیز تاثیر گذار می باشد و بدون رفع این ابهامات اثبات براهین تجرد قوه ی خیال خالی از ایراد و اشکال نیست. بیان این ابهامات زمانی می تواند مشخص و دقیق باشد که در راستای برهان تجرد قوه خیال ارائه گردد. تحقیق حاضر می تواند در راستای تبیین، ارزیابی و بررسی این ابهامات باشد.

واژگان کلیدی

قوه خیال، تجرد، قیام صدوری، نفس، حس مشترک، قوای باطنی، حرکت جوهری.

۱. دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: rezaaa.jamali@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: seyedsadrodintaheri@gmail.com

۳. استاد گروه عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: amahmoodi5364@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۵

طرح مسأله

در نظرگاه ملاصدرا حضور صورت علمی برای شیء عالم ضرورتی ندارد که به حلول صورت علمی در آن باشد؛ بلکه این حضور به یکی از سه صورت است: صورت نخست، عینیت است، مانند هنگامی که شیئی به ذات خود علم دارد، علم نفس به ذات خود دارای این ویژگی است؛ زیرا نفس برای ذات خود حضور دارد. صورت دوم، حلول است مانند علم نفس به صفات خود و یا بدانگونه که مشهور - در نزد حکمای مشاء است - مانند علم جوهر عاقل به معقولات است. صورت سوم، معلولیت است، مانند علم خداوند به ممکنات که از طریق صورت های تفصیلی آنهاست؛ علم نفس به صورت های خیالی نیز می تواند از این قسم باشد. (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۷)

همانطور که ملاحظه می شود معلول معلوم علت است و علت به معلول خود علم دارد، مانند علم خداوند سبحان به ممکنات که از طریق صورتهای تفصیلی آنها می باشد. خداوند به معلول های خود عالم است، بدون آن که متصف به آنها باشد و علم نفس به صورت های خیالی نیز از همین قسم است.

ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس نسبت به صورت های خیالی، درصدد اثبات تجرّد قوه ی خیال برآمده است؛ اما چگونگی قیام صدوری صورت های خیالی به نفس را در مقام استدلال مشخص نکرده است، بلکه همانگونه که ملاحظه گردید نسبت نفس به صور خیالی را به علم خداوند تشبیه نموده است و این در صورتی است که ذهن انسان در ایجاد صورت های خیالی نیازمند به خارج می باشد؛ در صورتی که خداوند مبرا از این اوصاف است. در پژوهش حاضر بعد از بیان تجرّد قوه ی خیال و قیام صدوری صورت های ادراکی به نفس، به تبیین چگونگی قیام صدوری بودن صورت های ادراکی به نفس و ارتباط آن با تجرّد قوه ی خیال پرداخته شده است.

ملاصدرا با پیروی از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۹، ۵۸) حواس باطنی نفس را متشکل از حسّ مشترک، واهمه، خیال، حافظه و متصرفه می داند. (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۸/۶۰) حسّ مشترک حسّی است باطنی که همه صورت های جزئی فراهم شده توسط حواس ظاهری را

درک می کند و ظرف جمع آوری کلیه ی مدرکات حواسّ ظاهری است. قوه ی واهمه معانی جزئی را درک می کند. مقصود از معانی جزئی، اموری نظیر «دوستی زید» و «دشمنی عمرو» است که در ذهن در قالب یک صورت یا شکل منعکس نمی شود. قوه ی خیال بایگانی و خزانه ی حسّ مشترک است یعنی پس از آن که حسّ مشترک تمام صور جزئی به دست آمده از طریق حواسّ ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در قوه ی خیال بایگانی می کند. قوه-ی حافظه بایگانی قوه ی واهمه است و معانی جزئی در آن جمع آوری می شوند. حسّ پنجمی نیز وجود دارد به نام متصرفّه، که در صور و معانی جزئی جمع آوری شده در خیال و حافظه تصرف می کند و از ترکیب آنها با یکدیگر صور جدیدی را پدید می آورد. (همان)

ملاصدرا نفس را فاعل صور ادراکی می دانست، برخلاف ابن سینا که علم را از مقوله کیف می دانست (ابن سینا، ۱۵۴: ۱۳۹۹) و بر این باور بود که ادراک عبارت از آن است که صورت های ادراکی، مثالها و نمونه هایی هستند که در ذهن ما نقش بسته اند (ابن سینا، ترجمه ی ملکشاهی ۱/۱۷۲: ۱۳۸۸). بنابراین رابطه ی صور ادراکی و نفس را رابطه ی حال و محل می دانست.

ملاصدرا اشکالات تجرد قوه ی خیال را با تفکیک بین قیام صدوری و حلولی جواب می دهد. جهت مثال وقتی ما صورت جزئی آتش و یا یخ را تصوّر کنیم این اشکال لازم می آید که چون آتش جزئی و یا یخ جزئی تصوّر شده است، پس نفس باید سرد و یا گرم شود. پاسخ از اشکال این است که قیام صورت های جزئی به نفس قیام صدوری است و قیام حلولی نیست. (جوادی آملی، ۲۰/۴۷۵: ۱۳۹۶)

خیال در لغت

خیال یک واژه عربی است که ریشه آن خیل به معنای گروه اسبان و سواران می باشد: الخیل فی الاصل اسمٌ للفراس و الفرسان. (راغب اصفهانی، ۶۲: ۱۳۳۳)

این کلمه در قرآن به معنای پندار و گمان نیز استعمال شده است: فاذا حیا لهم و عَصِبُهُمْ، يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهُمْ تَسْعَى: در این هنگام ریسمانها و عصاهایشان بر اثر سحرشان چنان به نظر می رسد که با شتاب حرکت می کنند (همان: ۱۶۲)

معنای لغوی دیگر خیال به پندار یا صورتی گفته شده که در خواب یا بیداری دیده می‌شود و تصویر در آینه را نیز خیال گفته‌اند: صورتی متصوره فی المنام و فی المرآة (همانجا).

خیال در اصطلاح

از نظر ابن سینا، دوّمین قوه ی احساس باطنی، قوه ی خیال یا مصوره است که در آخر تهی گاه مقدّم دماغ قرار دارد و آنچه را حسّ مشترک دریافت می‌کند، حفظ و بایگانی می‌کند؛ به گونه ای که در غیاب محسوسات در آن باقی می‌ماند (ابن سینا، ۵۹، ۵۸: ۱۳۹۵). خیال به معانی متعددی استعمال شده است که مشهورترین آنها عبارت است از: بایگانی و خزانه ی حسّ مشترک، یعنی پس از آنکه حسّ مشترک تمام صور جزئی بدست آمده از طریق حواس ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در خیال بایگانی می‌کند (ملاصدرا، ۸/۶۰: ۱۳۸۳). و به عبارت دیگر قوه ای است که مدرکات حسّ مشترک را از صور محسوسات، پس از پنهان شدن ماده، حفظ می‌کند: یکی از قوای باطنی انسان خیال می‌باشد که به آن مصوره هم می‌گویند و آن قوه ای است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است. خیال غیر از حسّ مشترک است زیرا خیال نگهبان صور است و حسّ مشترک قوه ی قبول صور است. (همان: ۲۵۱)

همچنین، قوه ی خیال، انبار و خزانه ی حسّ مشترک است که در کتب فلسفی به اسم «خیال» و در کتب طبّی به اسم «مصوره» ذکر شده است (حسن زاده آملی، ۲/۵۶۸: ۱۳۹۱)

همانطور که بیان شد این قوه انبار و خزانه ی حسّ مشترک است، یعنی قوه ی خیال خزانه ی صور و محسوسات است و این صور و مُثُل در آن جا ثبت می‌شوند و این قوه برای نگهداری آن بوده که بعد از غیوب محسوسات آنها را به ادراک دوّم می‌بیند. مثلاً مدرکات بالعرض و خارجی مثل درخت، انسان، حیوان، زمین و هر چیزی که به وسیله ی یکی از قوای ظاهری احساس می‌شود، اگر از مدرک جدا، دور و غایب شد یا از بین رفت و یا پرده ای بین آن دو آویخته شد، باز هم می‌بینی آنها را ادراک می‌کند. (همان: ۵۸۳)

صدوری بودن شأن نفس نسبت به ادراکات

از نظر صدرالمতألهین نسبت نفس با صورتهای خیالی، نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری است، نفس ایجاد کننده ی این صورتهای است. (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۵۲۱:۳)

نسبت فاعلی، شدیدتر و مؤکدتر از نسبتی است که قابل با شیء دارد؛ زیرا نسبت فاعل به فعل نسبت و خوب است و نسبت قابل به مقبول به امکان است و نسبت وجوبی شدیدتر و مطمئنتر از نسبت امکانی است. بنابراین مصدر دانستن نفس نسبت به صورت های خیالی، جایگاه معرفت شناختی نفس را نسبت به صورت-ها محکم تر و مطمئن تر می سازد. (جوادی آملی ۱۳۹۶، ۴۷۳:۲۰)

از نظر گاه صدرالمتألهین، قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه، قیام صدوری است و لازمه ی این سخن این است که نفس ناطقه در برابر جهان خارج و پدیده های آن تنها نقش یک آئینه را ندارد که آنچه را در آن می نماید، منعکس سازد؛ بلکه پیوسته از خود فعالیت نشان می دهد و در ارتباط متقابل با پدیده های جهان خارج، دست به خلاقیت می زند و یک سلسله ادراکات را می آفریند. به این ترتیب می توان گفت نسبت نفس به صور ادراکی نسبت علّت به معلول است که در باب علّت و معلول نیز سخن از خلق و صدور در میان است، نه یک ارتباط سطحی یا ارتباطی که از نوع مقوله و اضافه باشد. (دینانی ۱۳۹۳، ۶۴۲:۲)

مسئله ی فوق یکی از مهم ترین مسائل بحث تجرد قوه ی خیال است که در راستای بحث اثبات تجرد قوه ی خیال بررسی و ارزیابی می شود.

اثبات تجرد قوه ی خیال با تأکید بر شأن صدوری نفس

از نظر گاه ملاصدرا، صور خیالی فعل نفس بوده و ارتباط آنها با نفس مانند قیام فعل به فاعل است؛ نه قیام مقبول به قابل. به عبارت دیگر، نسبت نفس به صورت ها نسبت علّت به معلول است.

ملاصدرا در اثبات تجرد قوه ی خیال، ابتدا به اثبات تجرد این قوه پرداخته؛ سپس برای رفع اشکالات محتمل و تثبیت تجرد قوه ی خیال، شأن صدوری نفس نسبت به

صورت‌های خیالی را مطرح می‌کند.

در این قسمت یکی از محکم‌ترین براهین تجرّد قوه‌ی خیال موسوم به برهان تصوّر امور متضاد همراه مسئله صدوری بودن این قوه نسبت به صور خیالی ارائه شده و سپس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ما حکم می‌کنیم که سیاهی و سفیدی، دو امر متضاد هستند و هنگامی که به ضدّ بودن دو چیز حکم می‌کنیم آن دو چیز نزد ما حاضر هستند؛ چرا که تصدیق بدون تصوّر ممکن نیست و لذا قبل از تصدیق، دو طرف باید نزد قاضی و حاکم حاضر باشند و حصول سیاهی و سفیدی در ذهن و برای ذهن می‌باشد؛ یعنی در هنگام حکم به تضادّ بودن دو شیء، آن دو در فضای ذهن ما حاضر هستند؛ اجتماع سفیدی و سیاهی در ذهن از نوع اجتماع درعالم طبیعت نیست و به عبارت دیگر دو ضدّ در عالم مادّی با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بنابراین محلی که برهان بر اجتماع آنها در آن حکم می‌کند یعنی ذهن و قوه‌ی خیال نباید جسم و جسمانی باشد. پس قوه‌ی خیال از تمام مواد مجرد است. (ملاصدرا، ۳/۵۲۱: ۱۳۸۳)

اشکال به برهان فوق

ممکن است گفته شود تضادّ بین سیاهی و سفیدی به حسب ذات آنهاست، حکم عقلی که تخصیص بردار نیست هر جا که دو ضدّ تحقق یابند؛ تضادّ بین آنها الزامی است.

پاسخ ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس

حصول صورتها برای ذهن به عینه حصول آنهاست برای ذهن، یعنی نسبت قوه‌ی ادراک با آن صورتها نسبت فاعلی است و نسبت قابلی نیست؛ محل ادراک، آن صورتها را قبول نمی‌کند و از آنها منفعل نمی‌شود؛ بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می‌کند، لذا اگر قابلیت هست قابلیت عین فاعلیت است؛ آن چنان که در علوم مفارقات است، همچنان که علم در مفارقات حلول نمی‌کند و آنها قابل علوم خود نیستند؛ بلکه فاعل صورتهای علمی خود هستند و آن صورتها از آنها صادر می‌شود. (همان: ۵۲۰)

بعضی از محققان در تحکیم پاسخ ملاصدرا به سخنان ایشان استناد نموده و گفته‌اند: برای تبیین این که چگونه اضداد در نزد نفس حضور به هم می‌رسانند، و حال آن که

اجتماع آنها در اشیاء مادی محال است، راه درست همان تحقیقی است که ملاصدرا بیان نموده: که نسبت نفس و قوه ی خیال با صورت های خیالی نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه فاعلی و صدوری است. چنانچه نفس ایجادکننده این صورت هاست و نسبت فاعلی شدیدتر و مطمئن تر از نسبت امکانی است. (جوادی آملی، ۲۰/۴۳۷: ۱۳۹۶)

البته این که ملاصدرا نسبت نفس در مقام خیال را با صورت های خیالی نسبت فاعلی و صدوری می داند، با یکی دیگر از عبارات ملاصدرا قابل جمع به نظر نمی رسد، آن جا که قوه ی خیال به عنوان قوه ای در نظر گرفته شده که صرفاً به جمع آوری و نگاه داری صور جزئی می پردازد. اگر قوه ی خیال شأن ادراکی داشته باشد باید همه ی صوری که در آن مخزون است مورد مشاهده انسان قرار گیرد، در صورتی که چنین نیست. بنابراین یک قوه ی باطنی دیگر باید داشته باشیم که صور ادراکی را درک کند و این قوه حسّ مشترک است. (ملاصدرا، ۸/۲۴۸: ۱۳۸۳)

همانطور که ملاحظه شد از نظر ملاصدرا شأن قوه ی خیال تنها شأن حفاظت و نگهداری است و ظاهراً با شأن صدوری نفس در مقام خیال با صور خیالی قابل جمع نمی باشد؛ چرا که گفته شد، نفس در مقام خیال ایجادکننده صورت های خیالی بوده و این شأن غیر از شأن حفاظت و نگهداری است.

بنابراین اگر قوه ی خیال فاعل و علت صورتهای خیالی باشد، همانطور که خداوند فاعل و علت ممکنات است، پس شأن قوه ی خیال تنها شأن حفاظت و نگهداری نیست؛ بلکه شأن خالقیت و ایجاد نیز می باشد. و این در صورتی است که از یک قوه بیش از یک کاربر نمی آید، چنانچه در این باره نوشته اند: قوه ای که پذیرای صور است، نمی تواند حافظ و نگهدار آنها باشد.

صورت محسوس به واسطه قوه ای موسوم به مصوره و خیال حفظ می شود و این قوه دارای حکمی نیست و تنها نگهدارنده صور است. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۷، ۲۱۸)

چگونگی ابداع نفس نسبت به صور ادراکی

با توجه به این مبنا، نفس در آغاز پیدایش خود عاری از تمام مراحل ادراکی بوده و وضعیّت نفس نسبت به صور ادراکی - اعم از صورت های حسی، خیالی و عقلی - مانند

هیولای اولی نسبت به صورتهای مادی است؛ همانگونه که هیولا استعداد محض و فاقد هر گونه فعلیت صوری است و فقط به خاطر اتحاد با یک صورت جسمانی می تواند دارای فعلیت شود، نفس نیز در ابتدای حرکت استکمالی خویش خالی از هر گونه صورت ادراکی است. پس از این مرحله، نفس به دلیل قبول صور محسوس، و سپس صورت های خیالی و عقلی، به کمال می رسد و پس از آن که توانایی تحصیل این صورتهای برای نفس به وجود آمد؛ به مرحله ای می رسد که خود می تواند صورت های مجرد را در درون خود ایجاد و انشاء نماید. در این مرحله، نسبت نفس به صورت های ادراکی خود نسبت قابل و انفعالی نبوده، بلکه نسبت آن با صورت های ادراکی خود نسبت ابداعی و صدوری می باشد. بنابراین نفس حرکت خود را از مرحله ی هیولانی که قوه ی محض می باشد، آغاز کرده؛ به تدریج به مرحله عقل فعال نائل می شود.

واضح است که صور ایجاد شده توسط نفس، در مرتبه ی عقل فعال، به خاطر مجرد بودنشان از صور جسمانی برتر می باشد؛ چرا که صورتهای جسمانی، مادی هستند و امر جسمانی نیز همیشه در حال دگرگونی می باشد؛ اما صورتهای ابداعی نفس مبرا از تغییر و فساد می باشند، بنابراین نهایت حرکت نفس تا آن جا است که خالق و مبدع صورتهای مجردی می شود که فراتر از جسمانیات هستند.

با توجه به آنچه بیان شد، ابطال و سستی رأی فلاسفه ی قبل از ملاصدرا - که می پنداشتند نفس در تمام مراحل وجودی خود، هیچ دگرگونی جوهری پیدا نمی کند و تنها اعراض آن دگرگون می شوند - آشکار می گردد.

نفس در نظر ملاصدرا، وجود خویش را به عنوان جوهری مادی آغاز می کند و آن به آن در مدار تدریج، جوهری مجرد می شود.

ملاصدرا در این قسمت به آیه ای از قرآن استناد نموده و این آیه را دلیلی بر مرحله ی آغازین نفس می داند که همان مرحله ی لاشیئیت است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا»، «آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟». (سوره ی انسان، آیه اول) (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸/۱۳۸۳)

اشکال ملاصدرا در باب هیولی بودن نفس در آغاز پیدایش

از آن جا که می توان نفس را به «کمال اول جسم طبیعی» تعریف کرد و بنا بر رأی ملاصدرا که «کمال» و «صورت» حقیقتاً امری واحدند و اختلاف آنها اعتباری می باشد، ملاصدرا به این مسئله توجه داشته که نفس در حقیقت صورتی است برای ماده جسمانی بدن انسان. پس، نفس از همان آغاز پیدایش که می توان به آن نفس گفت؛ صورتی دارد که واجد فعلیت است، پس چگونه آن را هیولا و خالی از هر گونه صورت قلمداد نموده است؟ به عبارت دیگر، چگونه نفسی که در آغاز پیدایش حیثیتی جز «لا شیئیت» ندارد، صورت بدن محسوب می شود؟

پاسخ ملاصدرا به اشکال مذکور

ملاصدرا در پاسخ به اشکال فوق ابتدا به تفکیک معانی صورت پرداخته، چنانچه طبق پاره ای از این معانی، می توان نفس را صورت قلمداد نمود و بر طبق پاره ای دیگر، می توان صورت بودن نفس را انکار نمود. از نظر ملاصدرا می توان به دو نوع صورت معتقد بود. نوع اول، «صورت مادی» است. در این نوع از صورت، از آن رو که از سنخ ماده است؛ دارای خواص اشیای مادی است. مثلاً امور مادی اولاً تقسیم پذیرند و ثانیاً دارای مکان و همواره در مکان هستند و ثالثاً دارای جهت می باشند، صور مادی نیز دارای این خواص هستند. صورت مادی، در همان حال که از یک جهت واحد است از جهت دیگر متکثر و متعدّد است؛ چرا که انقسام پذیر بوده و می توان آن را به اجزای گوناگون تقسیم نمود. این نوع از صورت همواره در حال تغییر و تحوّل است و از آن جهت که قوه ی تبدل به صور دیگر را دارد، موجودی بالقوه است. نوع دوم صورت، غیر مادی یا مجرد است که خود به دو قسم تقسیم می شود.

قسم اول، صورت مجردی است که در مقام ذات مبرّای از ماده ولی در مقام فعل نیازمند آلات مادی می باشد، چنانچه فعل آنها مشروط به تحقّق وضع خاصی بین آلت آنها و اشیای مادی می باشد. مثلاً نفس انسان برای انجام کارهای مادی به بدن نیاز دارد، بنابراین قسم اول صورت غیرمادی، در افعال خود نیازمند ابزار مادی و تحقّق وضع خاصّ بین آن ماده و یکی از آلات آن است.

نوع دوم صورت مجرد، صورتی است که از جهت ذات و افعال مبرای از ماده می باشد و هیچ ارتباط و نیازی به ماده ندارد. چنان که نفس، در زمانی که به مرحله ی عقل فعال می رسد، توان آن را دارد که بدون نیاز به وجود امر مادی و تحقق وضع خاص نسبت به آلت آن، صورت معقول را ابداع نماید.

در میان سه قسم مذکور، دو قسم اخیر، یعنی صورت مجردی که در مقام فعل به ماده نیاز دارد و صورت مجردی که در مقام ذات و فعل بی نیاز از ماده است، از جهت صورت بودن، شایسته تر از قسم اول می باشند؛ چرا که قسم اول در مقایسه با دو قسم اخیر به جهت ضعف در وحدت و وجود در مرتبه ی پائین تری قرار دارد.

ملاصدرا در این قسمت از آیه (۳۹) سوره مبارکه نور یاد می کند، که مبنی بر تشبیه اعمال کافران به سراب است. «كَسْرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْبًا»، «چون سرابی در زمین هموار است که تشنه آن را آبی می پندارد، تا چون به آن رسد چیزی نیابد».

در نظرگاه ملاصدرا، تفاوت صورت مادی با صورت مجرد همچون تفاوت سراب با آب است. صورت مادی، از آن جهت که وحدت و وجودش ضعیف می باشد، گذشته از آن که مدرک نیست، بلکه متعلق ادراک نیز، اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی، قرار نمی گیرد. چرا که شیء مادی محسوس بالعرض است در صورتی که محسوس بالذات امری مجرد است.

نتیجه آن که آن چیزی که دارای وجود ادراکی است و از سوی موجودی دیگر ادراک شود، صورت مجرد، به هر دو قسم می باشد. حال اگر وجود ادراکی و علمی این صورت، در تحقق خود نیازمند آن باشد که ابزار ادراک نسبت وضعی خاصی با معلوم بالعرض پیدا کند، صورت مزبور محسوس خواهد بود و در فرض عدم نیاز به نسبت وضعی خاص، صورت مورد نظر صورتی خیالی یا عقلی می شود. بنابراین اطلاق صورت بر صورت مجرد که می تواند متعلق بالذات ادراک قرار گیرد، در مقایسه با صورت مادی، اولی و ارجح می باشد. (همان: ۳۸۳)

مراد از صورت بودن وجود هیولانی نفس در آغاز پیدایش

اکنون با توجه به اشکال فوق که در مبحث قبل بیان شد، پاسخ اشکال ارائه می شود و پس از آن اشکال اصلی این مبحث بیان خواهد شد.

اشکال این است که چگونه می توان نفس را، که صورت بدن است، در آغاز پیدایش خود همچون هیولایی خالی از هر گونه استعداد قلمداد نمود؟

ملاصدرا با تفکیک معانی صورت معلوم می کند که منظور از معنای صورت در آغاز پیدایش نفس، صورت در معنای اول می باشد؛ صورتی که آمیخته با ماده بوده و فاقد مرتبه ی وحدت و فعلیت محض است.

به عبارت دیگر نفس در آغاز پیدایش، یک صورت مادی و ممزوج با ماده است، بنابر این از قبیل صور، به معنای دوم آن، یعنی صورت غیرمادی نیست. و منظور از کلمه «لا شیئت» در عبارت ملاصدرا همین معنا است که نفس در ابتدای پیدایش هیچ شائبه ای از وحدت و فعلیت را دارا نیست و فاقد این مراتب بوده است. نتیجه آن که در این مرتبه، نفس فاقد تمام صورت ها اعم از حسّی، خیالی و عقلی می باشد.

ملاصدرا در انتهای این مبحث اشاره ای به قاعده ی فرعیت می کند، که مبنی بر این قاعده، شیء «مثبت له»، لا اقل، همان مرتبه ی وجودی شیء «مُثَبَّت» (اثبات شده) را دارد. با توجه به این قاعده باید گفت که اگر نفس به ادراک محسوسات نائل آید، می باید در مرتبه ای از تجرد، که صور محسوس از آن برخوردار هستند باشد.

این مسئله درباره ی ادراکات خیالی و عقلی نیز صدق می کند، بنابراین چون نفس در ابتدای خلقت خود صورتی مادی و فاقد تمام مراتب تجرد است، با نظر به قاعده ی فرعیت مشخص می شود که نفس، در آغاز پیدایش فاقد تمام مراتب ادراک اعم از حسّی، خیالی و عقلی است.

از نظر ملاصدرا، نفس در بدو پیدایش در بالاترین مرتبه از مراتب صور مادی و پائین تر از اولین مرتبه از مراتب صور ادراکی مجرد می باشد.

اگر بخواهیم مراتب موجودات مادی را همچون لایه هایی از پوست و مراتب مجردات را همچون لایه هایی از مغز در نظر بگیریم، نفس در ابتدای پیدایش خود در

آخرین لایه های پوست (نزدیکترین مرتبه به مغز) و اولین لایه های مغز قرار دارد. از نظر ملاصدرا، نفس انسانی در ابتدای پیدایش در مرز میان عالم ماده و مجردات است (همان: ۳۸۴، ۳۸۳).

طرح چند اشکال

مطالبی که پیش تر بیان شد این بود که نسبت نفس به ادراکات خود و به تبع آن نسبت قوه - ی خیال به صور خیالی، نسبت قابل و انفعالی نبوده؛ بلکه نسبت فاعلی و صدور می باشد. به عبارت دیگر، نفس این صورتهای را ابداع و انشاء می نماید.

با توجه به مطالبی که بیان آن گذشت مشخص می شود که نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا صورت به معنای مادی صرف قلمداد می شود. اولین سؤالی که مطرح می شود این است که هیولای محض چگونه به عنوان صورت مادی قلمداد می گردد؟ به هر حال صورت حتی اگر هم مادی بوده و هیچ شائبه ای از تجرد در آن وجود نداشته باشد، بنابر فرض هیولای محض نمی باشد.

از طرف دیگر، اگر نفس در ابتدای پیدایش، صورت به معنای مادی باشد، پس بنابراین تعبیر «لا شیئیت» تعبیر دقیقی به نظر نمی رسد.

در تکمیل بحث فوق به رای استاد مصباح یزدی در این باره استناد شده است، و در انتها نتیجه ی نهایی ارائه خواهد شد.

مطالبی که ملاصدرا در باب چگونگی ابداع صور خیالی و عقلی از سوی نفس آورده است، دقیقاً با مبنای ایشان در مبحث حرکت جوهری همخوان است که بر اساس آن، وجود جسمانی، به حرکت جوهری، مراحل و مراتب گوناگون ماده را در می نوردد و سرانجام به جایی می رسد که مرز میان ماده و تجرد است و سپس مراحل تجرد را، یکی پس از دیگری طی می کند و از عالم حس به خیال و سپس به عالم عقل راه می یابد. نفس نیز، در حرکت جوهری خویش، مراحل یادشده را طی می کند و در هر یک از عوالم تجرد، ادراکات متناسب با آن عالم را دارد.

در نخستین مراحل تجرد، نفس صرفاً به ادراکات حسّی نائل می آید و در مراحل بعدی، متخیلات را درک می کند و آن هنگام که به تجرد عقلانی رسید، توان ادراک

معقولات را می‌یابد تا آن که در فرجام به مرتبه‌ی عقل فعال می‌رسد. در مبانی و دعاوی ملاصدرا موارد اشکال و ابهام وجود دارد. اولاً، می‌دانیم که حرکت واحد یک وجود سیال واحد است که هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به عنوان مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت. اما در مورد حرکت جوهری نفس، ملاصدرا خود چنین اظهار می‌دارد که نفس، در یک مرحله، در مرز میان مادیت و تجرد یا به تعبیر ایشان، در آخرین مراتب قشر و اولین مراتب لب، قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی بین دو مرحله است، به گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد؛ زیرا در حرکت واحد، وجود مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین، حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده‌نشانه‌ی آن است که در ماده‌ی مزبور، سنخ کمال جدیدی حادث شده است، نه آن که همان ماده، در مراتب حرکت تکاملی خود، به این مرتبه از کمال دست یافته باشد.

تعبیر «لا شیئت» نفس نیز، همانگونه که ملاصدرا خود اعتراف نمود، تعبیری غیر دقیق است و این ادعا که نفس حقیقتاً «لا شیء محض» است، بی‌معناست. اگر چنین ادعایی صحیح باشد، می‌باید کلّ عالم ماده را به طریق اولی «لا شیء» بدانیم، زیرا وقتی که نفس در آستانه‌ی تجرد قرار دارد، لاشیء باشد؛ دیگر وضعیت مادیات، که در مرتبه‌ی پائین تر نفس قرار دارند، معلوم خواهد بود. پس حق آن است که این گونه‌ی تعبیر، تعبیر شاعرانه است و نمی‌توان به مدلول حقیقی آن ملتزم شد. ادعای دیگر ملاصدرا نیز، مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک، اعم از حسّی، خیالی و عقلی است؛ قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحّت آن وجود ندارد. به دیگر سخن، نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال، از هیچ مرتبه‌ی آگاهی ولو آگاهی حسّی، برخوردار نباشد.

با توجه به این که بر اساس مبانی صدرالمألهین، نفس ناطقه‌ی انسانی صورت متکامل نفس حیوانی است و با توجه به این که تمایز نفس حیوانی از نفس نباتی، در نظر فیلسوفان اسلامی، به احساس و تحریک ارادی آن است، ظاهراً باید گفت که بر پایه‌ی مبانی ملاصدرا، ممکن نیست نفس ناطقه از قوه‌ی ادراک حسّی خالی باشد. (مصباح

یزدی، ۲: ۲۱۶، ۲۱۷، ۱۳۹۳)

نتیجه اجمالی

با توجه به نظریات ملاصدرا و استنادات فوق چنین به نظر می‌رسد که صدور بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی خالی از ابهام و اشکال نمی‌باشد. چرا که در قرائت ملاصدرا تبیین مشخصی از ادراک حسی نفس در ابتدای پیدایش آن وجود ندارد. هرچند که صدور بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی نظریه‌ای خوشایند است و در نظام صدرایی تنها راه حل برای اثبات تمام براهین اثبات تجرد قوه خیال محسوب می‌شود اما تا تبیین مشخصی از شکوفایی ادراک در بدو پیدایش نفس ارائه نشود پی‌ریزی براهین اثبات تجرد قوه خیال بر این نظریه قابل دفاع قطعی نیست.

نتیجه گیری

۱. ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس، نسبت قوه ی خیال را به صور خیالی مانند نسبت خداوند به ممکنات می داند. به نظر می رسد که کلام مزبور بیشتر جنبه ی مقایسه و تشبیه دارد و همانطور که گفته شد تشبیه نمودن علم تفصیلی خداوند به ممکنات با قوه ی خیال و صورت های خیالی خالی از ایراد نیست، چرا که ذهن انسان در ساخت صورت های خیالی بی نیاز از خارج نمی باشد.

همانطور که بیان شد ادراک انسان اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی در مسیر حرکت جوهری نفس تکامل می یابد؛ اما علم خداوند به ممکنات، این گونه نیست.

۲. از نظر ملاصدرا، می توان به دو نوع صورت معتقد بود: نوع اول «صورت مادی» است. در این نوع از صورت، از آن رو که از سنخ ماده است، دارای خواص اشیا مادی است. نوع دوم صورت، «غیرمادی» و مجرد است. که خود به دو قسم تقسیم می شود: قسم اول صورت مجردی است که در مقام ذات مبرای از ماده ولی در مقام فعل نیازمند آلات مادی می باشد. مانند نفس انسان مادامی که برای انجام کارهای مادی به بدن نیاز دارد. قسم دوم صورت مجرد، صورتی است که از جهت ذات و افعال، مبرا از ماده می باشد. چنانچه نفس زمانی که به مرحله ی عقل فعال می رسد، توان آن را دارد که بدون نیاز به وجود امر مادی صورت معقول را ابداع نماید.

با نظر به مطالب فوق، از دیدگاه ملاصدرا نفس در ابتدای پیدایش فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا صورت به معنای اول «مادی صرف» قلمداد می شود. صورت حتی اگر هم مادی بوده و هیچ شائبه‌های از تجرد در آن وجود نداشته باشد، بنابر فرض هیولای محض نمی باشد. بنابراین اگر نفس در آغاز آفرینش خود، صورت به معنای مادی باشد تعبیر «لا شیئیت» تعبیر دقیقی به نظر نمی رسد.

۳. نسبت قوه ی خیال به صور خیالی، نسبت قابلی و انفعالی نبوده؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری می باشد. کلام فوق مربوط است به این که نفس دارای شأن صدوری می باشد و به عبارت دیگر نفس از مراحل حسی، خیالی و عقلی حرکت نموده و به ملکه ی ابداع و

انشاء رسیده است. از طرف دیگر، ملاصدرا قائل است که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک، اعم از حسّی، خیالی و عقلی بوده است. این ادعا - که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک اعم از ادراک حسّی، خیالی و عقلی بوده است - صدوری بودن شأن نفس را با مشکل مواجه می‌سازد، چرا که نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال از هیچ مرتبه‌ی آگاهی ولو آگاهی حسّی برخوردار نباشد. نتیجه آن که باید مشخص شود نفس در آغاز پیدایش که فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا «لاشیء» بوده است چگونه منشاء صدور مدرکات حسّی واقع شده است؟

۴. اگر بپذیریم که نفس در آغاز پیدایش خود که فاقد تمام مراتب، ادراک اعم از ادراک حسّی، خیالی و عقلی بوده است؛ اما در مسیر حرکت جوهری به ترتیب به ملکه‌ی ادراک و ایجاد صورت‌های حسّی، خیالی و عقلی رسیده است با دو سؤال اساسی مواجه می‌شویم.

اول، همانطور که قبلاً نیز بیان شد حرکت یک وجود سیال واحد است که هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به عنوان یک مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت. اما حرکت نفس در ادراکات حسّی، خیالی و عقلی به معنای مرزبندی بین دو مرحله است، به گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد.

دوم، باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که بالقوه بوده و فاقد تمام مراتب ادراک بوده است، چگونه در ابتدای امر ادراک حالت فاعلیت و ابداع در آن شکوفا شده است؟

نتیجه‌ی نهایی آن که: اگر ابهامات و سؤالات مذکور برطرف نگردد، صدوری بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی و ادعای هم مانند بودن نفس انسان به خداوند در امر خلاقیت و فاعلیت، قابل دفاع قطعی و یقینی نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۳۹۹) الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسات بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، (۱۳۹۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسات بوستان کتاب.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳) قواعد کلی در فلسفه ی اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. جوادی آملی، (۱۳۹۶) ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۵. حسن زاده آملی، (۱۳۹۱) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا نمط سوم، تصحیح جواد فاضل، قم: آیت اشراق.
۶. راغب اصفهانی، (۱۳۳۳) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سید گیلانی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۷. ملاصدرا، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. ملاصدرا، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. ملکشاهی، حسن، (۱۳۸۷) ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴) شرح جلد هشتم اسفار، قم: آموزشی پژوهشی امام خمینی.

