

تبیین جایگاه و کارکرد قوه خیال در صدور رفتار و افعال عاقلانه از انسان با تأکید بر مبانی نفس‌شناسی صدرالمتألهین

محمدحسین وفائیان*

احد فرامرزی قراملکی**

چکیده

ابن‌سینا صدور فعل آگاهانه - عاقلانه انسان را با بهره‌گیری عقل عملی از قوه خیال و همراهی آن دو تبیین می‌کند. صدرالمتألهین نیز اگرچه این تفسیر را رد نمی‌کند، با تعریف جدیدش از قوه خیال، آن را کل نفس حیوانی در نظر می‌گیرد و خیال را در همه شئون و رفتار عاقلانه و غیرعاقلانه انسان مؤثر می‌داند. تأثیر و کارکرد قوه خیال را در صدور فعل عاقلانه نزد صدرالمتألهین، در دو مقام می‌توان تبیین کرد. نخست آنکه فعل آگاهانه - عاقلانه مقوم تفکر برای ایجاد علت غایی صدور فعل در ذهن فاعل است. صدرالمتألهین با اعتقاد به تأثیرپذیری تعقل از تخیل، تفکر عاقلانه را همواره آغشته به قوه خیال و متأثر از آن می‌داند و حصول تعقل صرف و تفکر فلسفی را در مبادی علمی صدور فعل و رفتار نفی می‌کند. کارکرد و تأثیرگذاری دیگر قوه خیال در مبادی علمی صدور فعل و رفتار، تبدیل غایت‌ها و شوق‌های کلی به جزئی، مصداقیابی و برنامه‌ریزی برای حرکت از حال کنونی و وصول به حال مطلوب و رفتار جدید است.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، صدور فعل، قوه خیال، تفکر، هدف، انگیزه.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (mh_vafaiyan@yahoo.com).

** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۰۹.

مسئله

مبادی صدور فعل دو دسته است: مبادی علمی و مبادی عملی. تصور فعل و تصدیق به فایده آن، دو رکن از مبدأ علمی صدور هر فعل و رفتار در انسان است. فیلسوفان مسلمان با برشماری گونه‌های مختلف فعل، قوه خیال و تصویرگری قوه متخیله را مستقیم یا با واسطه تفکر، مؤثر در مبادی علمی برخی گونه‌های افعال و رفتار انسان می‌دانند. صدرالمتهلین با ارائه تصویر خاصی از قوه خیال در نفس‌شناسی و نظریه عمل حکمت متعالیه، دخالت این قوه را در صدور فعل گسترش داده است؛ به گونه‌ای که تمام افعال و رفتار انسان مدبر بدن را مستقیم و بی‌واسطه، متأثر از قوه خیال می‌داند.

مسئله اساسی این مقاله، تبیین جایگاه و کارکردهای قوه خیال در تصمیم‌سازی‌ها و مبادی علمی صدور فعل و رفتارهای انسان در پرتو نظریه خیال و مبانی نفس‌شناسی صدرالمتهلین است. پاسخ به این مسئله، امکان سنجش میزان تأثیر این قوه را بر رفتار عاقلانه انسان و همچنین امکان کنترل و هدایت قوه خیال را برای مدیریت رفتارهای انسانی در پژوهش‌های بعدی فراهم می‌کند. این مسئله را می‌توان ضمن مسائل فرعی نیز بازگو کرد: صدرالمتهلین قوه خیال را بر کدام یک از گونه‌های افعال ارادی مؤثر می‌داند؟ در فرض تأثیر قوه خیال در تمام گونه‌های افعال ارادی، افعال عاقلانه چگونه از قوه خیال تأثیر می‌پذیرند؟ این تأثیرپذیری چگونه با عاقلانه بودن رفتار سازگار است؟ آیا چگونگی تأثیر قوه خیال در مبادی علمی صدور فعل نزد صدرالمتهلین، همسان با تبیین دیگر فیلسوفان است؟ حیطه‌های دخالت قوه خیال در مبادی علمی صدور فعل نزد صدرالمتهلین کدام است؟

گونه‌شناسی افعال مختلف نفس در مقایسه با مبدأ علمی صدور فعل

ابن سینا از اولین فیلسوفانی است که با تحلیل مبادی ادراکی صدور فعل و مقایسه آن با افعال صادرشده از نفس، افعال ارادی نفس را با توجه به نسبت آن‌ها با کیفیت مبدأ علمی و مبدأ عملی فعل، به پنج گونه مختلف تقسیم می‌کند. وی در تقسیم‌بندی خاصی (۱۴۰۴: ۱۸۰)

که صدرالمتألهین نیز اصل آن را انکار نمی‌کند و در *اسفار* نقل می‌کند (۱۹۸۱: ۲/ ۲۵۱-۲۵۳)، گونه های افعال انسان را برمی‌شمارد. فعل یا رفتاری فاعل در خارج، با قیاس و سنجش با دو گونه مبدأ قریب و بعید چنین تقسیم می‌شود:

۱. قیاس با قوه محرکه و مبدأ عملی (مبدأ قریب)

قوه محرکه عضلات و بدن فاعل همچون فاعلی طبیعی است که فعلش حرکت خارجی آن باشد. در این حالت، علت غایی و انتهای حرکت همیشه بر یکدیگر منطبق‌اند و سخنی از مبدأ ارادی، مبدأ علمی فعل یا تأثیر ادراک یا گونه‌های آن (حسی، خیالی و ...) بر فعل به‌میان نمی‌آید.^۱

۲. قیاس با قوه مدرکه و مبدأ علمی (مبدأ بعید)

فعل و رفتار خارجی نفس، با قیاس با ادراک پیشین و شوق حاصل از آن سنجیده شود. در این رویکرد، دو حالت را می‌توان تصور کرد:

۱-۲. آنچه در انتهای حرکت حاصل می‌شود، عین وجود خارجی علت غایی و مبدأ علمی مرتسم در ذهن فاعل است؛ مانند فردی که از ایستادن در مکانی خسته می‌شود و قصد می‌کند جای دیگری برود.

این قسم، خود به دو حالت دیگر تقسیم می‌شود:

۱-۲-۱. فعل آگاهانه و عاقلانه (گونه اول)

در ذهن و پیش از صدور فعل، هدفی فکری و تخیلی به‌منزله علت غایی و مبدأ علمی صدور فعل تصور و فعل براساس هدف و برای وصول به آن صادر شود. آنچه در عبارت صدرالمتألهین در *اسفار* وجود دارد، عطف «واو»ی تخیل به فکر در این حالت است؛ یعنی اگرچه تفکر در فعل ارادی و عاقلانه مقوم افعال عاقلانه است، همواره با تخیل نیز همراه است. اگرچه ابن‌سینا از عطف به «او» در کتاب *شفا* استفاده کرده است، سبزواری نیز عطف

۱. ر.ک: سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، شرح اسفار، دارالاحیاء التراث، بیروت، ج ۲، ص ۲۵۲.

به او را ترجیح می‌دهد و در شرح خود بر *اسفار* می‌گوید:

«ابن سینا در کتاب *شفا* و در این موضع، از عطف به "او" استفاده کرده است و مقصود وی همان معنای "عطف واوی" است؛ زیرا اگر مقصود حقیقی او عطف به "او" باشد، دیگر بین فعل عاقلانه در حالتی که مبدأ آن تخیل محض [بدون تفکر] باشد و فعل عبث، فرقی ندارند.» (۱۹۸۱: ۲/۲۵۲)

عطف به او یعنی اگرچه در افعال عبث خبری از تفکر و رویه نیست، در افعال ارادی عاقلانه نیز که همواره با همراهی عقل و رویه است، تفکر همیشه همراه با تخیل است. همراهی تفکر با تخیل در دو نظام فکری سینوی و صدرایی، دو معنای عام و خاص مطلق دارد که در بخش بعدی درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

۲-۱-۲. فعل عبث (گونه دو تا چهار)

اگر علت غایی صدور فعل و هدف در نفس فاعل از سنخ تخیل و بدون همراهی تفکر باشد، فعل خارج را فعل عبث می‌نامند که خود سه قسم است: فعل گزاف؛ فعل طبیعی و ضروری؛ عادت‌ها.

۲-۲. فعل در خارج و آنچه در انتهای حرکت حاصل می‌شود، عین هدف و مبدأ علمی فاعل از ایجاد فعل نباشد (گونه پنجم)؛ مانند کسی که برای دیدن شخصی به مکانی رفته است؛ اما وی را آنجا نمی‌یابد. این گونه فعل را در فلسفه سینوی باطل می‌نامند که سبزواری نام «خبیبه» و «به‌هدف نرسیده» را برای آن ترجیح می‌دهد (همان).

جایگاه تخیل در فعل و رفتار آگاهانه و عاقلانه

در پنج قسم از افعال ارادی فاعل مختار، سه گونه فعل عبث همیشه همراه با تخیل اند. این سه قسم اگرچه از افعال نفس و تحت اراده آن هستند، از افعالی نیستند که آگاهانه و با گزینش فاعل پدید آیند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۸/۷۴ و ۱۲۲). فعل باطل یا خبیبه نیز اگرچه یکی از اقسام پنج‌گانه افعال است، در واقع نمی‌توان آن را تقسیم چهار گونه دیگر افعال قرار داد؛ زیرا اگر ملاک تقسیم افعال را نوع و کیفیت مبدأ علمی صدور افعال و سنجش آن با فعل قرار دهیم (مانند تقسیم‌بندی ابن سینا)، حاصل شدن یا نشدن نتیجه و فعل خارجی تأثیری در

تقسیم‌بندی نمی‌گذارد و گونه‌ جدیدی را از فعل ایجاد نمی‌کند؛ برای مثال، رفتار کسی که با تدبیر فراوان و ژرف‌اندیشی، رسیدن به مقامات بلند علمی یا معنوی را هدف و مبدأ علمی زندگی خود قرار می‌دهد و براساس آن حرکت می‌کند، رفتار عاقلانه‌ای است، اگر چه به دلیل برخی موانع به هدف نرسد. برعکس اگر از کسی رفتاری عاقلانه سرزند، بی‌آنکه چنین فعلی را قصد کرده باشد، وی متصف به فاعل مختار آگاه و عاقل نخواهد شد؛ زیرا ملاک اتصاف فاعل مختار به فاعل عاقل یا فاعل متخیل یا ...، مبدأ علمی و هدف فاعل است، نه آنچه درنهایت از وی صادر می‌شود.

در این پنج قسم، فقط فاعلی که فعل و رفتار او متصف به فعل آگاهانه یا عاقلانه می‌شود، فاعلی است که علت غایی او محصول تفکر همراه با تخیل است. تفکر همراه با تخیل، که مخصوص افعال ارادی انسان است، در نگاه ابن‌سینا معنایی خاص دارد که فیلسوفان متأخر نیز آن را پذیرفته‌اند؛ اما صدرالمُتألهین براساس دیدگاه خاصش در نظریه خیال، فراتر می‌رود و تفسیری اعم از تفسیر ابن‌سینا در آمیختگی تفکر با تخیل در صدور فعل عاقلانه عرضه می‌کند.

آمیختگی و همراهی تخیل را با تعقل (مبدأ و فاعل تفکر در انسان) می‌توان در دو مقام تبیین کرد:

اول، تبدیل احکام نظری به احکام عملی؛

دوم، تبدیل غایات بعیده و اراده‌های کلی به غایات قریب و اراده‌های جزئی.

۱. مقام اول: آمیختگی خیال با عقل در فرآیند تبدیل احکام و مصادیق عقل نظری به عقل عملی

نفس ناطق انسان در دو بعد عمل و ادراک از دو قوه عقل عملی و عقل نظری بهره می‌برد. عقل عملی مدبر بدن و ناظر به افعال و رفتار انسان است؛ از این رو در تمام افعال خود به بدن محتاج است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۸۵/۲)؛ اما عقل نظری ناظر به عقول فراتر و کسب ادراکات کلی از سوی آنان است؛ از این رو، عقل عملی فاعل و مدبر بدن و افعال آن است و عقل نظری پذیرنده علوم و ادراکات عقلی از مجردات تام است (همان: ۳۸)؛ از سوی دیگر، عقل نظری و عملی هر دو قابل استکمال هستند و چهار گونه و مرحله عقل را می‌توان بر

هر دو منطبق کرد؛ از عقل هیولانی تا عقل مستفاد (همان: ۱۸۶). عقل عملی خادم عقل نظری است و دیگر قوای نفس در فرآیند تدبیر بدن، همگی تابع و خادم عقل عملی اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵۷/۸). عقل عملی و نظری دو گونه متباین از عقل نیستند، بلکه عقل نظری و نفس ناطق انسانی مرتبه فراتر و اعلاّی عقل عملی و تدبیرگر انسان است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۲).

اولین قوه‌ای که تحت ریاست عقل عملی قرار دارد و عقل عملی تدبیر خود را با آن به سرانجام می‌رساند، قوه واهمه است که خود از سوی دیگر، ریاست و سیادت نفس حیوانی را برعهده دارد و مستخدم قوای خیال، حس مشترک و متخیله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۲). از آنجاکه قوه واهمه، خیال و متخیله نیز مرتبط به معانی و صور جزئی‌اند، تمام احکام و ادراکات عقل عملی، ادراکات جزئی است و براساس آن، افعال جزئی از آن صادر می‌شود (همان: ۵۸۱)؛ به عبارت دیگر، ادراک افعالی که شایسته است انجام شوند و افعالی که شایسته نیست انجام شوند و همچنین حسن و قبح افعال، به شکل کلی و قضایای حقیقی، از وظایف عقل نظری است و تبدیل ادراکات کلی عقل نظری به ادراکات جزئی و بهره‌گیری از آن‌ها در تشخیص خیر یا شر بودن فعل و مصداق‌یابی برای آن از وظایف عقل عملی است (فخررازی، ۱۳۷۳: ۲/۲۸۰). «تفکر و تعقل در امور مستقبل و جزئی برای صدور افعال» عبارتی است که می‌توان آن را جامع خصوصیات عقل عملی دانست (فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۱۲/۲).

براین اساس تفکر در فلسفه ابن‌سینا، یعنی «تصرف عقل در قوای متصرفه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/۱۴۷)، گاه مربوط به مفاهیم کلی است و گاه مربوط به رفتارهای جزئی، آینده‌نگری، تحلیل مسائل خارجی و هرآنچه مربوط به معانی شخصی و جزئی است. قسم دوم همیشه با استعانت و هم، خیال و قوه متخیله همراه است؛ از این رو در عبارات ابن‌سینا فعل ارادی آگاهانه همواره همراه با خیال است؛ از سوی دیگر، از آنجاکه حیطة تصرف و ادراک عقل، مفاهیم کلی است، فرآیند تصرف در جزئیات، تفکر حقیقی نیست و مصداقی از تخیل است.^۱

۱. ر.ک: ابن‌سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، بیدار، قم، ص ۱۱۰-۱۱۱.

صدرالمتألهین این معنا از همراهی تخیل با عقل علمی را که مستلزم استخدام وهم و خیال از سوی عقل عملی است، نفی نمی‌کند و عبارت ابن‌سینا را در *اسفار* و هنگام ارائه بیانی کلی از قوای نفس نقل می‌نماید (۱۹۱۸: ۸/ ۱۳۰-۱۳۱)؛ اما معنایی بسیار فراتر از تصویر همراهی خیال را با عقل در فلسفه سینوی عرضه می‌کند. صدرالمتألهین قوه خیال را نه فقط همانند بیشتر حکیمان مسلمان «قوه خاصی» از قوای نفس حیوانی و «حافظ و مخزن صور جزئی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۵۰؛ فخررازی، ۱۴۱۱: ۲/ ۲۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۴۴)، بلکه آن را کل «نفس حیوانی» در نظر می‌گیرد و در چند عبارت بر آن تصریح می‌کند.^۱

پس نفس حیوانی در واقع، نفس خیالی (خیال متصل) است که در تمام شئون ادراکی و افعالی نفس، تدخل و تأثیر داشته باشد. خیال‌انگاری نفس حیوانی در کنار قاعده «تدبیر بدن و صدور افعال از نفس حیوانی و قوه خیال، مادامی که انسان مدبر بدن است» در حکمت متعالیه، تعقل و تفکر را به‌طور مطلق با خیال می‌آمیزد. این نکته نیازمند تفصیل و تبیین دقیق‌تری در نفس‌شناسی صدرالمتألهین است.

۱. معناشناسی تعقل و چگونگی همراهی آن با تخیل در معرفت‌شناسی صدرایی

باتوجه به عبارات صدرالمتألهین، واژه تعقل سه معنای نزدیک دارد. اطلاق تعقل بر این سه معنا اگرچه در عبارات دیگر فیلسوفان نیز وجود دارد؛ براساس نفس‌شناسی صدرالمتألهین، تفاوت‌هایی گاه اساسی با دیگر مشرب‌های فلسفی دارند و از سوی دیگر، دخالت خیال در تعقل نیز در هر یک از این سه معنا متفاوت است:

۱. سه عبارت از صدرا گویای نظریه نوین وی در تعریف قوه خیال‌اند:
 ۱. الروح الحيواني هو بعينه القوة الخيالية عندنا (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف: ۱۳۴).
۲. أن القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد - إن لم يكن جوهرًا عقليًا - وهي عين النفس الحيوانية (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۲).
۳. أن [قوة] الخيال عندنا جوهر مجرد و هي حيوان تام متشخص سائر في دار الحيوان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۷۲/ ۸).

۱. تعقل همچون ادراک تام و درک مفارقات؛

۲. تعقل همچون مطلق ادراک؛

۳. تعقل همچون فرآیند حصول ادراک: تفکر.

۱.۱. تعقل همچون ادراک تام و درک مفارقات

ادراک در حکمت متعالیه از سنخ وجود است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۰ الف: ۷ و ۱۳۶۳: ۱۰۸) و باتوجه به مراتب سه گانه حس، خیال و عقل در وجود، ادراک نیز معنایی اعم از ادراک عقلی، خیالی و حسی دارد (وفائیان، ۱۳۹۴: ۵۹-۵۸)؛ باوجود این، ادراک فقط در معنای اول به معنای تعقل حقیقی و ادراک بدون شوب خیال و حس است: «اگر مقصود از علم تعقل باشد، پس در تعقل نیازمند مجرد تام از ماده هستیم؛ یعنی از ماده و لواحق ماده. اگر مقصود از علم مطلق ادراک باشد، پس مجرد تام در آن لازم نیست.» (صدرالمثلهین، ۱۴۲۲: ۳۶۱)

براین اساس، تعقل به معنای واقعی کلمه فقط با دستیابی به مرتبه مجرد عقلی مدرک به دست آمده است که بنابر مبانی صدرالمثلهین این گونه ادراک فقط برای کسانی به دست می آید که از تعلق تدبیری به بدن مادی یا مثالی رهایی یافته و به مقام نفس ناطق انسانی رسیده اند: «جوهر عاقل انسانی، یعنی قوه عاقله، [فقط] زمانی که از هر دو عالم ماده و مثال و همچنین جسم مادی و مثالی مجرد شود، تمام مدرکات برایش منکشف می شود.» (صدرالمثلهین، ۱۳۶۳: ۲۶۲)

چنین انسانی دیگر مدبر بدن مثالی یا جسمانی نیست؛ از این رو فراتر از نفس حیوانی و قوه خیال است. رهایی از تدبیر بدن و نفس حیوانی در انسان واصل به مرتبه عقل بالفعل، سبب می شود این گونه از تعقل تنها مصداقی از مصادیق تعقل باشد که بی شک از تخیل پدید نیامده است و قوه خیال در آن هیچ دخالتی نمی کند. این تعقل برای نوادری همچون اولیای الهی حاصل به دست آمده است (همان: ۵۹۱) و عموم مردم هیچ گاه به آن دست نیافته اند و تعقل را همیشه به دو معنای دیگر به کار می برند.

۱.۲. تعقل همچون مطلق ادراک

اگرچه تعقل باتوجه به معنای لغوی و حقیقی اش به معنای ادراک تام و رسیدن به مرتبه

عقول مجرد است، در معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی صدرالمتألهین گاه برای گونه‌های مختلف ادراک نیز به کار می‌رود^۱. از آنجاکه ادراک بر حسب شدت و ضعفِ مجرد مدرک از ماده و لوازمش مراتب مختلفی دارد، تعقل به معنای مذکور نیز متصف به شدت و ضعف می‌شود. صدرالمتألهین از فراترین مرتبه تعقل با عناوینی همچون تعقل خالص یا تعقل تام و از مراتب فروتر تعقل با عناوینی همچون تعقل ناقص و تعقل مشوب یاد می‌کند (۱۹۸۱: ۵/۳۰۴؛ همان: ۳/۴۶۰). تعقل تام و خالص مصداق حقیقی و معنای لفظی تعقل است؛ بر این اساس، مطلق ادراک تازمانی که به بالاترین مرتبه خود، یعنی ادراک عقول مجرد نرسد، تعقل ناقص، مشوب و ضعیفی خواهد بود. مقصود صدرالمتألهین از تعقل ناقص و ضعیف، تعقل و ادراکی است که مدرکات حاصل در آن، به مرتبه مجرد کامل نرسیده و معقولاتی بالقوه باشند. مجرد ناقص در جانب مدرکات، مخصوص مدرکات حسی - خیالی است که اگرچه از ماده مجرد شده‌اند، هنوز از آثار و لوازم ماده (شکل، وضع و ...) رهایی نیافته‌اند؛ از این رو، مقصود حقیقی صدرالمتألهین از معقولات بالقوه، مدرکات دو مرتبه حس یا خیال از عوالم سه‌گانه هستی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۲۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۳).

از این رو، قوه خیال به‌طور فراگیر در نفس حیوانی و همچنین نفس انسانی که به مرتبه مجرد کامل و مفارقت از بدن نرسیده و هنوز مدبر آن است، واسطه‌گری می‌کند و ادراک عقلی را به خیال مشوب می‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان مادامی که به بدن متعلق است و تدبیر آن را برعهده

۱. اطلاق تعقل بر تخیل یا حس و همچنین اطلاق معقول (بالقوه) بر مدرکات خیالی و حسی در فلسفه صدرالمتألهین از آن‌روست که مراتب ادراکی حسی تا عقلی و همچنین مراتب سه‌گانه مدرکات، تبیینی و از هم گسیخته نیستند و بر اساس اصل تطابق عوالم سه‌گانه، هر معنای خیالی، صورت طبیعی معنایی عقلی و بسیط در مرتبه مفارقات عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۶۸). هر مرتبه فروتر از ادراک و مدرک، متقوم مرتبه فرادستی است؛ از این رو، همه مراتب ادراک، متقوم عقل اند: «کل صورة حسیه باطنها صورة مثالیة یتقوم بها و تعود الیها و کل صورة مثالیة باطنها صورة عقلیة یتقوم بها و یحیی ب حیوتها و تعود الیها» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۳۵۶).

برای اطلاع از کاربرد اصطلاح تعقل در مطلق ادراک، ر.ک: صدرالمتألهین، شرح الهیات شفاء (بی تا)، قم، نشر بیدار: ص ۱۳۶؛ همو، الاسفار الاربعه (۱۹۸۱)، دار احیاء التراث، بیروت: ۱/ ۲۴۴، ۳/ ۲۸۵-۲۹۲ و ۳۴۵.

دارد، به مرتبه عقل بالفعل راه نمی‌یابد تا بتواند تعقل خالص، بالفعل و همچنین تفکر فلسفی را تجربه کند؛ از این رو تعقل وی همواره تعقل ضعیف و مشوب است^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۱۳)؛^۲ زیرا تعلق تدبیری به بدن مثالی (در برزخ) یا مادی (در دنیا)، مستلزم توقف انسان در مرتبه حیوانیت و خیال از مراتب سه‌گانه نفس انسانی است و سبب می‌شود تمام تعقلات وی تعقلات مشوب به خیال (تعقل بالقوه) و در واقع گونه‌ای از تخیل شود: «نفس پیش از آنکه ذات معقولی شود و از بدن رهایی یابد، هیچ صورتی از معقولات برایش حاصل نمی‌شود؛ مگر با استعانت و واسطه‌گری صور خیالی و وهمی.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۳۴).

مقصود از صیوررت نفس به ذات معقول، رسیدن نفس به مرتبه‌ای است که از ماده و همه لوازم و آثار خیالی و وهمی ماده نیز رها گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۱۵) که این حالت، لزوماً پیش از موت از بدن (اختیاری یا غیراختیاری) حاصل نمی‌شود؛ از این رو صدرالمتألهین در سه عبارت مختلف و به‌طور مطلق، به‌صراحت تعقل را با تخیل همراه می‌کند:

۱. «تازمانی که نفس عاقله و قوای آن متعلق به بدن و منفعیل از احوال و آثار آن

باشد، معقولات نفس نیز معقولات بالقوه خواهند بودند، نه حقیقی.»

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۳)

۲. «ما هیچ معنایی را زمان تعلق به بدن مان تعقل نمی‌کنیم؛ مگر تعقل ما مشوب و

آمیخته با خیال باشد؛ اما وقتی علاقه نفس و بدن منقطع شد و آمیختگی خیال

از میان برفت، معقولات تام مشاهده انسان می‌شوند و ادراک انسان عقلی

می‌شود.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۵).

۳. «قبل از مرگ، هیچ ادراکی از حقایق برای انسان حاصل نمی‌گردد مگر در

۱. مگر در افراد نادری همانند اولیا و انبیا: که در عین تدبیر بدن، قابلیت تعقل تام را نیز دارند.

۲. همچنین عبارت صدر در "النفس ما دامت عقلاً بالقوه كانت معقولاتها معقولات بالقوه و إذا صارت بالفعل صارت

هی أيضاً کلها بالفعل" صدرالمتألهین (۱۳۵۴)، ۲۶۳؛ ر.ک: صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، مفاتیح‌الغیب، موسسه تحقیقات

فرهنگی، تهران: ص ۵۱۸؛ ۲۶۳.

قالب های مثالی و خیالی.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۷).

از این رو صدرالمتألهین معتقد است قوه خیال و قوه عاقله اتحاد دارند (همان: ۶/ ۲۴۲) و معقول بالقوه را گونه ای از متخیلات معرفی می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف: ۹۵) تاجایی که تعقل را در انسان مدبر بدن، عین تخیل و تمثل می داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ۲۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹)؛ در حالی که تعقل صرف و حقیقی، رسیدن به مرتبه تجرد تام و نفس ناطق انسانی و فارغ از هرگونه تجسم، تصور و تمثل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۲۵).

پس انسان هایی که به مرتبه نفس ناطقه و تجرد تام نرسیده و مدبر بدن مثالی یا مادی خودند، ادراکشان از معانی کلی و بسیط، مشوب به تخیل و خیال گونه است و حقیقت هیچ معنایی برایشان حاصل نمی شود، مگر همراه با خیال و تخیل باشد: «ما نمی پذیریم که هریک از افراد بشر توانایی ادراک مفاهیم بسیط و کلی را داشته باشند. بیشتر مردم هنگامی که قصد دارند معانی کلی را ادراک کنند، اشباح خیالی و حکایات وهمی را ادراک می کنند.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۶۹).

درکل می توان گفت هرگونه ادراک از مراتب وجودی مدرک که مسانخ با مرتبه وجودی مدرک نباشد، همیشه با تصویر و مفهوم سازی های قوه متخیله همراه است؛ از این رو، گونه ای از ادراک خیالی خواهد بود: «وقتی نفس معنا و مدرکی را درک می کند که هنوز وارد مرتبه وجودی آن مدرک نشده است، بی تردید ادراکش همراه با تخیل خواهد بود.» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۹۰).

از این رو صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* بر آغشته بودن ادراک معانی کلی و عقلی با خیال و تصور مثالی آن معانی نزد انسانی تأکید می کند که هنوز متعلق به بدن است. او می گوید ابن سینا نیز در معقول پنداری این معانی به خطا رفته است؛ زیرا ابن سینا در برخی نوشته هایش بعضی قضایای اولی عقلی را از مصادیق ادراک عقلی صرف و نظری می داند که با آن، حیات و سعادت عقلی برای انسان پدید می آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف: ۲۲۴)؛ در حالی که ادراک این معانی کلی برای انسان همیشه خیال گونه است و با استعانت از الفاظ و کلام ذهنی پدید می آید که خود از آثار قوه متخیله است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۰۷).

یکسان‌انگاری نفس حیوانی با قوه خیال و دخالت تخیل در تمامی مبادی صدور رفتارهای مختلف، به معنای آغشته بودن تمام رفتارهای انسان با نوعی از تخیل فلسفی است؛ یعنی اخلاق و رفتار عقلی محض، در عالم و حیات مادی و مثالی قابلیت ظهور ندارد و هر رفتاری که در مرتبه حس و خیال عالم وجود بروز می‌یابد، رفتاری خیال‌وش و آمیخته با تمایلات، انگیزه‌ها و شوق‌های خیالی است؛^۱ تاجایی که حتی رفتارهای عبادی انسان نیز آمیخته با تخیلات است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۵۴) و هرکس تخیل خود را از حق تعالی می‌پرستد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۴۳). هرچه انسان به مراتب وجودی فراتر انسانی راه یابد و بر خیال خود بیشتر مسلط شود، رفتار و اخلاق وی نیز به مراتب فراتری از ابعاد عقلی و الهی دست می‌یابد.

۱.۳. تعقل همچون فرآیند حصول ادراک: تفکر

بر اساس مبانی صدرالمتألهین، تأثیر خیال بر تفکر نیز که از مؤلفه‌های اصلی در فرآیند گزینش رفتارهای انسانی است، استنتاج می‌شود. ادراک و حصول علم گاه با حدس، دفعی و از مبادی عالی علم بر مدرک افاضه می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۵۱) و گاه کسبی. نفس در قسم دوم، در فرآیندی تدریجی و با تصرف در معلومات خود در پی تحلیل و پاسخ به مجهولات خود، تصمیم‌سازی و انتخاب افعال و رفتار خود است. قوه متصرفه نیز تحت اختیار و حکومت قوه عاقله یا واهمه قرار دارد و بر اساس حکومت عقل (در انسان کامل) یا وهم (در نفس حیوانی)، تصرفات این قوه و عنوان آن در نفس انسان متفاوت و معنون به تخیل یا تفکر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۳)؛ بنابراین تفکر محض و اصطلاحی در فلسفه، فقط وقتی حاصل می‌شود که موضوع تفکر، معانی کلی عقلی باشد؛ زیرا عقل قادر به ادراک مستقیم صور و معانی جزئی نیست و فقط مدرکات هم‌سنخ خود، یعنی عقول تام مجرد را درک می‌کند؛ از این رو وقتی واژه تفکر برای تصمیم‌گیری بر ایجاد فعل یا صدور رفتاری در خارج، آینده‌نگری، برنامه‌ریزی، تحلیل پدیده‌ها، سنجش راه‌حل‌های متفاوت برای رسیدن

۱. مولوی نیز در مثنوی می‌گوید: بر خیالی صلحشان و جنگشان / وز خیالی فخرشان و ننگشان (دفتر اول، بیت ۷۱).

به هدفی در آینده، تصمیم‌گیری برای اراده‌های جزئی، قیاس‌های چهارگانه‌ای که یکی از اجزاء آن مفاهیم جزئی باشد و درکُل، در غالب آن چیزی به کار رود که مردم در زندگی مادی خود به آن می‌اندیشند، مقصود چیزی جز تخیل به معنای اصطلاحی آن در فلسفه نخواهد بود.^۱

ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات* در ابتدای بحث از چستی فکر در علم منطق، هوشمندانه و برای پرهیز از مغالطه اشتراک لفظ می‌گوید: «و أعنى بالفكر هاهنا [...]» (۱۳۷۵:۱). خواجه طوسی در شرح واژه «هاهنا» به اختلاف اصطلاح تفکر در علم فلسفه و علم منطق اشاره می‌کند. تعریف اصطلاحی علم منطق برای «تفکر» که معنای نزدیکی به معنای عرفی تفکر دارد، حرکت بین مبادی و مطالب برای کشف مجهول است. این معنا اعم از مبادی و مطالب کلی یا جزئی و صور یا معانی است؛ از این رو چنان که خواجه نیز تصریح می‌کند، اعم از تفکر به معنای فلسفی آن است (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲/۱).

صدرالمآلهین اگرچه با ابن سینا در تعریف رایج قوه مفکره و تفکیک آن با تفکر منطقی همراهی می‌کند، بر اساس مبانی خویش در تعریف قوه خیال و کارکرد خاص و هم، دیدگاه متفاوتی در تعیین مصادیق تفکر دارد و مصادیق حقیقی آن را محدودتر می‌کند.

صدرالمآلهین در تقسیم گونه‌های مختلف اکتساب علم انسان، هرگونه تفکر عقلانی و کسب علوم تفصیلی عقلی را که از انتقال از معقولی به معقول دیگر و به تدریج حاصل شود، لزوماً همراه با تخیل می‌داند و مفاهیم عقلی حاصل را در واقع، صور متخیل می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۱۱۷)؛ یعنی قوه خیال در تمام تفکرهای منظم، منطقی و مترتب بر یکدیگر و به طور مطلق در هر مسیری از مجهول به معلوم طی دخالت می‌کند:

«حالت انسان در کسب علم سه گونه است: [...] یکی آنکه علوم انسان و

۱. آنچه ابن سینا نیز به آن تصریح می‌کند (۱۳۷۱: ۱۱۰ و ۱۱۱) و گاه تفکر به معنای غیرفلسفی (تفکر عرفی) را از تفکر به معنای فلسفی تفکیک می‌کند: «روح حامل قوه متخیله در جزئیات تصرف می‌کند که مردم به آن مفکره نیز می‌گویند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۴/۲)

صورت‌های عقلی وی، تفصیلی و زمانی باشد؛ به طوری که از معقولی به معقول دیگر به تدریج در حرکت باشد. انسان در این حالت، از مشارکت خیال در امان نیست، بلکه تعقل وی همیشه همراه با حکایت‌های خیالی است و نوعی اتحاد بین تعقل و تخیل برقرار می‌کند.» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶/۲۴۲).

براین اساس، تفکر حقیقی و به اصطلاح فلسفی (به کارگیری معقولات بالفعل و تصرف نفس عاقله در آن‌ها) برای انسان و مادامی که مدبر بدن (طبیعی یا مثالی) است، پدید نمی‌آید و همیشه گونه‌ای از تصرف خیالی است که به جای تفکر فلسفی در نظر گرفته می‌شود؛ با وجود این، اگرچه تفکر به معنای فلسفی آن از انسان متعلق به بدن در حکمت متعالیه منتفی می‌شود، این نکته به معنای نفی تفکر منطقی از انسان متعلق به بدن نیست، بلکه به این معناست که می‌توان منطقی اندیشید؛ در عین حال، تفکر منطقی آمیخته با تخیل نیز باشد: «انسان تازمانی که از حجاب علوم اکتسابی و افکار نظری‌رهایی نیابد که با دو ابزار علم منطقی، یعنی وهم و خیال به دست آمده‌اند، به بصیرت نخواهد رسید.» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۴۶).

این عبارت معنایی جدید از همراهی تخیل و تفکر در حکمت متعالیه دارد و براساس آن، تفکر برای انسانی که مدبر بدن است، فقط تفکر منطقی است، نه فلسفی و همه فرآیند تفکر منطقی نیز آغشته به تخیلات نفسانی است. مشوب بودن تفکر منطقی با قوه خیال، به معنای نتایج کاذب یا مغالطه‌گونه نیست، بلکه یعنی مواد قضایای به کاررفته در تفکر منطقی، لزوماً مشوب به خیال‌اند؛ به عبارت دیگر، تفکر منطقی به معنای انتقال از معلوم به مجهول (فرآیند) است و نسبت به محتوای خود مطلق است. این فرآیند براساس دیدگاه ابن سینا می‌تواند محتوای عقلی، خیالی یا حسی داشته باشد. اگر محتوای عقلی (مفاهیم کلی عقلی) داشته و تحت تصرف عقل نظری باشد، تفکر است و اگر محتوای جزئی (صور و معانی جزئی) داشته و تحت تصرف وهم باشد، تخیل است؛ اما در حکمت متعالیه با وجود پذیرش تعریف تفکر فلسفی (تصرف عقل نظری در مفاهیم کلی)، وجود مصداقی حقیقی برای این گونه از تفکر برای انسان متعلق به بدن نفی می‌شود؛ زیرا چنان‌که گفتیم، صدرالمآلهین حصول مفاهیم درحقیقت کلی و همچنین رسیدن به عقل بالفعل را از انسان مدبر بدن نفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۸/۲۶۹) و وهم را نیز برخلاف حکمت سینوی، جدا

از عقل متعلق به مفاهیم و معانی جزئی نمی‌داند (همان: ۵۱۷/۳)؛ پس انسان‌هایی که در بررسی و گزینش رفتارها و کارهای دقیق و آینده‌نگرانه خود همیشه در حال محاسبات دقیق، دوران‌اندیشی و تفکرند، هیچ‌گاه فارغ از خیال‌اندیشی و مفاهیم جزئی که همه محصل‌فاعلیت و انشاء نفس می‌باشند (قاسمیان، ۱۳۹۳: ۶۶-۶۵)، نخواهد شد. تاجایی که صدرالمتألهین گاه به‌صراحت تمام مبادی صدور فعل و رفتارهای انسانی را متصف به تخیل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۷۵).

۲. مقام دوم: آمیختگی خیال در فرآیند تبدیل غایات و اراده‌های کلی به غایات و اراده‌های جزئی

قوه خیال افزون‌بر همراهی با ادراکات عقل عملی برای غایت‌اندیشی و گزینش اهداف (بنابر هردو تفسیر سینوی و صدرایی)، در تبدیل غایات بعید، اراده‌های کلی و شوق کلی به غایات قریب، اراده‌های جزئی و شوق جزئی نیز واسطه‌گری می‌کند؛ سه چیزی که مبدأ همه رفتارها و خلق‌های انسان مختار و عاقل است.

مقصود از غایت بعید، غایتی است که بین حال کنونی فاعل و حصول آن هدف، مراحل زیاد و به‌تبع فاصله زمانی وجود دارد. مقصود از غایت قریب، غایتی است که فاعل از صدور فعل خود در «آن» بعدی در ذهن دارد. هدف بعید یا قریب و به‌تبع اراده و شوق بعید یا قریب، نسبی است و با تغییر مبدأ سنجش، به قرب یا بعد نسبت به مبدأ جدید متصف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۵۸؛ فخررازی، ۱۴۱۱: ۱/۵۴۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/۱۹۳).^۱

به‌تبع غایات بعید و قریب، شوق و اراده مترتب بر آن نیز متصف به بعد (کلیت) و قرب (جزئیت) می‌شود. غایت بعید جز شوق و انگیزه‌ای ضعیف و کلی را برای رسیدن به هدف و همچنین اراده‌ای کم‌توان و مبهم را در این مسیر بر نمی‌انگیزد. هرچه اهداف کلی به اهداف جزئی و به‌تبع آن شوق و اراده کلی، به شوق و اراده‌های جزئی‌تری تبدیل شوند، شوق و اراده نیز شدت می‌یابد و سرانجام به فعل جزئی تبدیل می‌شود. ادراک، شوق و اراده

۱ بنابر نسبی بودن قرب و بُعد، رفتن به مدرسه برای درس خواندن، غایت قریب نسبت به کسب رتبه عالی تحصیلی است؛ درحالی‌که نسبت به برداشتن اولین گام در مسیر رسیدن به مدرسه و رفتن به آن غایت بعیدی است.

غیر جزئی و کلی، از آن رو برانگیزاننده حرکات عینی در خارج نیست که «هر کلی قابلیت انطباق بر مصادیق بسیاری دارد»؛ بنابراین، تا تصور و هدف جزئی حاصل نشود که مخصص بالذات فعل و رفتار خاصی است، انتخاب هر یک از مصادیق متعدد هدف و غایت کلی ترجیح بلا مرجح خواهد بود.^۱

«اگر برای ما نظری کلی شکل گیرد و براساس آن نیز شوقی کلی در ما منبعث شود، مستلزم ایجاد اراده‌ای کلی در ماست که چنین اراده‌ای منجر به صدور فعل از فاعل نمی شود.» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲: ۱۸۳).

تبدیل غایت، شوق و اراده کلی به جزئی، با قوه خیال انجام می شود. انسان با شناخت قبلی مصادیق جزئی هدف یا انشاء مصادیق و راه‌های جدید تبدیل هدف کلی به جزئی، می تواند هر چه بیشتر به اراده‌های جزئی دست پیدا کند:

«قضایای کلی و دیدگاه‌های عقلی تازمانی که با خیال متشخص و جزئی نشوند و شوقی جزئی و متعین را پدید نیاورند، مستلزم حرکت بدن نیستند؛ [از سوی دیگر] شوق جزئی نیز متناسب با اوضاع، زمان‌ها و مکان‌های مختلف و ... تغییر می کند.» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۱۵۷)

براساس این عبارت، رفتارهای انسان حتی اگر از مبدئی عقلی و قضایایی کلی و الزامی منشعب شده باشند، تا با خیال جزئی نشوند، نمی توانند از انسان صادر شوند؛ چیزی که خود براساس اوضاع مختلف تغییر می کند و براساس آن، انسانی با دیدگاه اخلاقی ثابت اما در دو موقعیت مختلف، دو رفتار را بروز می دهد؛ به عبارت دیگر، نحوه جزئی و متشخص شدن اهداف جزئی با قوه خیال، از زمان، مکان و وضع فاعل پیش از صدور فعل تأثیر می پذیرد؛ از این رو، قواعد اخلاقی و رفتاری و به تبع آن اراده‌های کلی حتی برای برداشتن قدمی و راه افتادن ساده نیز کارایی ندارند و هدف، اراده و شوق برای حرکت، باید با قوه خیال و متخیله نفس چنان جزئی شود که ناظر به فعل بعدی فاعل در آن بعدی باشد و برای هر فعل در آن

۱ به عبارت دیگر امکان حصول اهداف کلی و بعید با مسیرها و مصادیق متعددی که میان حال کنونی فاعل و هدف انتهایی وجود دارد، ابهام ایجاد می کند و انگیزه و اراده جزئی را بر فعل خاص بر نمی انگیزد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۸۴).

بعدی نیز هدف، شوق و اراده جزئی دیگر.

این سخن به معنای بی‌فایده دانستن محض اهداف و قواعد رفتاری و اخلاقی کلی در مبادی صدور فعل و رفتار نیست، بلکه هر هدف، شوق و اراده جزئی، فردی از هدف، شوق و اراده کلی است و تا کلی پدید نیاید، مصادیق و افراد جزئی آن نیز به تصور در نمی‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۹۵/۲؛ فخررازی، ۱۴۱۱: ۴۸۳/۱)؛ زیرا همه غایات جزئی، مندرج تحت غایت کلی و همه شوق‌های جزئی مندرج تحت شوق کلی انسان است؛ به عبارت دیگر، فقط هدف، شوق و اراده جزئی است که سبب حصول حرکت و رفتار خارجی می‌شود؛ اما هر سه نیز بدون نظر به اهداف کلی و اندراج ذیل آن‌ها هیچ‌گاه تصورکردنی و انشاکردنی نیستند؛ افزون‌براین، بدون هدف، شوق و اراده کلی نیز هیچ هدف، شوق و اراده جزئی نیز قابلیت تصویرسازی و تخیل را با قوه خیال ندارد؛ از این رو، کلیات ضامن استمرار حرکت نیز خواهند بود؛ یعنی برای وصول به هدفی کلی یا تحقق اخلاق یا رفتاری در ملکات نفسانی باید این هدف تا رسیدن به نتیجه همواره در قوه خیال فاعل حضور داشته باشد و بر همه اهداف و رفتارهای جزئی و برنامه‌ریزی‌های وی برای رسیدن به نتیجه نظارت کند؛ به طوری که با کوچک‌ترین تردید در هدف کلی، اهداف و اراده‌های جزئی نیز مردد و حرکت متوقف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۷۷)؛ زیرا کلی و جزئی هم‌سنخ‌اند و با یکدیگر متحد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۱۵۷)؛ از این رو، نفی یا تردید در کسب ملکه‌ای رفتاری یا ایجاد هدفی کلی، نفی رفتارهای جزئی مندرج را در آن ملکه همراه خواهد داشت.

در فرآیند صدور افعال پی‌درپی، هر فعل جزئی تصویر جدیدی از موقعیت کنونی در ذهن فاعل می‌سازد و بر تصرفات قوه خیال فاعل برای اهداف جزئی دیگر تأثیر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر، فاعل بر اساس ادراک خود از موقعیت کنونی، هدف و اراده جزئی بعدی را با قوه خیال خود ترسیم و انتخاب می‌کند؛ تاجایی که گاه ممکن است برخی اراده‌ها و حرکت‌های جزئی و قرار گرفتن در موقعیتی خاص، اهداف کلی و متخیل فاعل را نیز دگرگون کند؛ از این رو هدف و حرکت همواره در حال تجدید و بر یکدیگر اثر می‌گذارند.

صدرالمتألهین در *مفاتیح‌الغیب*، به روشنی می‌گوید:

«همانا اراده کلی موجب حرکتی جزئی از نقطه الف به ب یا از ب به ج نخواهد شد. هدف و اراده کلی تو برای حرکت به مکه تازمانی که به هدف و اراده‌ای جزئی که کدام قدم را و در کدام جهت به سوی هدف برداری، موجب حرکت نخواهد شد تازمانی که به هدف و اراده‌ای جزئی تبدیل شود و همین‌طور در قدم‌های بعدی. البته هدف و اراده کلی سبب استمرار حرکت تو تا رسیدن به هدف خواهد شد. همچنین وقتی قدم جدیدی برمی‌داری، تصور و اراده جدیدی در ذهنت برای قدم بعدی ایجاد می‌شود و تا رسیدن به هدف نهایی ادامه دارد؛ یعنی هدف و حرکت‌های جزئی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۶۹).

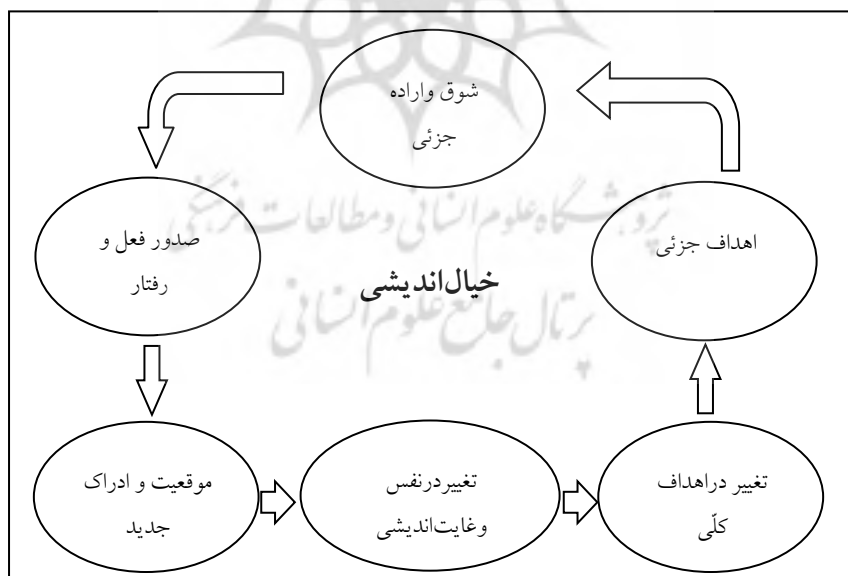
براین اساس، صدرالمتألهین قاعده‌ای مستحکم را درباره تغییر همیشگی فاعل و اهدافش می‌گوید که متأثر از حرکات متجدد وی در مسیر افعال و رفتار اوست: «ذات هر فاعلی مبدأ حرکات، صفات و افعال وی است که همواره متجدد و سیال است» (۱۳۶۰ الف: ۶۳)؛ یعنی قوه تخیل از ابتدای حرکت تا نهایت آن، همیشه در حال فعالیت است و هر آن تصمیمات، اهداف جزئی و انشائات جدیدی را در مسیر رسیدن به فعل خارجی پدید می‌آورد؛ از این رو، چنین نیست که ابتدای فرآیند صدور فعل و در مرحله تصدیق فایده، رفتاری از انسان بروز کند و سپس انسان پیوسته و خودکار به مسیرش ادامه دهد؛ زیرا گاهی دیدگاه‌های برخی در طول حرکت تغییر می‌کند و حتی از ادامه مسیر منصرف می‌شوند. گاه ابتدا رفتار خاصی را پیش می‌گیرند و همه تصمیمات و اختیارات خود را برای کسب آن ملکه رفتاری جهت‌دهی می‌کنند؛ اما در میانه راه، رفتار خود را تغییر می‌دهند و رویه دیگری را برمی‌گزینند. همه این‌ها نشان‌دهنده تأثیرپذیری فراوان رفتار انسان از قوه خیال است؛ به طوری که چگونگی خیال‌اندیشی یا خیال‌پردازی انسان در مسیر زندگی، تأثیر مستقیمی بر رفتار وی می‌گذارد؛ از این رو، مدیریت خیال در نفس انسانی، بر مدیریت رفتارها نیز تأثیر مستقیم می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین بر اساس تعریف خاصش از قوه خیال و جایگاهش در نفس‌شناسی حکمت متعالیه، خیال را کل نفس حیوانی می‌داند. خیال‌انگاری کل نفس حیوانی که به معنای اعتقاد به وجود نفس حیوانی در مرتبه خیال از مراتب سه‌گانه هستی است، سبب تأثیر

مستقیم خیال در مبادی ادراکی صدور افعال انسان متعلق به بدن می‌شود. صدرالمآلهین تعقل محض و غیر مشوب با خیال را از انسان در مرتبه تدبیر بدن نفی می‌کند؛ از این رو، تنها گونه تفکر را که می‌توان تصور کرد، تفکر منطقی (نه فلسفی) معرفی می‌کند. تفکر منطقی که منتج یقین، اعتقاد به صحت و لزوم صدور افعال از فاعل است، همواره با استعانت خیال همراه است؛ یعنی فاعل اگرچه در ایجاد افعال خاص خود، با یقین و تصدیق به مفید بودن آن‌ها مسیر خود را طی می‌کند، اما افعالش مشوب به تخیلات نفسانی اند.

همچنین خیال در تبدیل اهداف و شوق‌های کلی به جزئیات نیز مؤثر است. اهداف، اراده‌ها و شوق‌های کلی تا به هدف، اراده و شوق جزئی تبدیل نشوند، هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود. قوه خیال با استعانت از ادراک‌های پیشین یا انشاء ادراکات جزئی جدید، اهداف جزئی را در انسان برای رسیدن به اهداف کلی و غایات بعید برمی‌انگیزد و موجب حرکت و صدور فعل خارجی از وی می‌شود. صدور افعال جدید و رسیدن به موقعیت‌های جدید نیز بر ادراک خیال‌گونه انسان و به تبع اراده و شوق حاصل از آن تأثیر می‌گذارد. براساس ادراک و موقعیت جدید است که افعال جزئی بعدی صادر می‌شوند. نمایه کلی پژوهش را می‌توان در شکل زیر مشاهده نمود.



منابع

۱. مثنوی معنوی.
۲. ابن سینا (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۳. _____ (۱۳۷۱)، المباحثات، بیدار، قم.
۴. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها (مطبوع ضمن شرح خواجه بر اشارات)، بلاغه، قم.
۵. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، دانشگاه تهران، تهران.
۶. _____ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، مكتبة الاعلام الاسلامی، بیروت.
۷. _____ (۱۴۰۴ ب)، الشفاء (بخش نفس)، کتابخانه آیت الله نجفی، قم.
۸. رازی، فخرالدین (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، مؤسسه الصادق، تهران.
۹. _____ (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، بیدار، قم.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، شرح اسفار، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۱. سهروردی (۱۳۷۵)، حکمت الاشراف، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۲. صدر المتألهین (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۳. _____ (۱۳۶۰ الف)، اسر الایات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیه، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۵. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، مولی، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۶۲)، مجموعه رسائل تسعه، بی نا، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۸. _____ (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۱۹. _____ (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، دارالمورخ العربی، بیروت.
۲۰. _____ (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت.
۲۱. _____ (بی تا)، شرح الهیات شفاء، بیدار، قم.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، بلاغه، قم.
۲۳. قاسمیان، رضا، (۱۳۹۳)، «پرسی نقش فاعلیت نفس در فرآیند ادراک از نظر صدر المتألهین» حکمت اسراء، سال ششم، شماره ۱۹، ۶۵ - ۶۶.
۲۴. وفائیان، محمد حسین، (۱۳۹۴)، «واکاوی مفهومی وجودی استکمال نفس در مراتب کمال» حکمت اسراء، سال هفتم، شماره ۲۴، ۵۸ - ۵۹.