

کارکردشناسی خیال در فرایند «غایت‌اندیشی» و «غایت‌گزینی» در مبادی صدور فعل

محمدحسین وفائیان*

احد فرامرز قراملکی**

چکیده

«اندیشیدن به غایت»، «سنجش بین غایات احتمالی»، و «گزینش نهایی غایت و هدف مطلوب» اولین مرحله (مرحله شناخت) از مراحل صدور فعل نزد فیلسوفان مسلمان در تحلیل فلسفه عمل است. تحلیل‌های ناظر به شناخت غایت و هدف‌گزینی در این مرحله از سنخ مباحث شناخت‌شناسی‌اند و از این‌رو متأثر از قوای ادراکی انسان و به‌خصوص قوه خیال و تأثیر آن در مبادی علمی صدور فعل‌اند. مسئله اصلی در این جستار شناخت جایگاه، کارکرد، و چگونگی اثرگذاری خیال در شناخت و انتخاب غایات (اهداف) است. دریافت به‌دست‌آمده بیان‌گر اثرگذاری مؤثر و گسترده قوه خیال در «شناخت انسان از خود» و «انتخاب اهداف برپایه آن» است. انگیزه و اراده به‌سوی رفتار یا عملی خاص نیز بر احساس نیاز و کمال‌جویی فاعل مبتنی است که خود در پرتو تصویرسازی‌های خیال از فاعل و اشیای پیرامونی وی شکل می‌گیرد، به‌طوری‌که هدف‌ها و انگیزه‌های رفتاری متعلق به تصویرهای تخیلی انسان‌اند، و نه حقایق خارجی.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، نفس‌شناسی، قوه خیال، رفتار، هدف.

۱. مقدمه

فیلسوفان مسلمان در تحلیل صدور فعل از انسان پنج مرحله تصور هدف، تصدیق به فایده آن برای فاعل، انگیزه، اراده، و حرکت بدن را به‌منزله مبادی صدور فعل آگاهانه

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mh_vafaiyan@ut.ac.ir

** استاد دانشگاه تهران، گروه فلسفه و کلام اسلامی، ghmaleki@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

برمی‌شمارند. مبدأ اول و دوم در ذیل عنوان کلی «مبادی علمی صدور فعل» جای می‌گیرند و براساس نظام فکری هر فیلسوف در مباحث معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی وی به‌گونه‌ای خاص تحلیل می‌شوند، تحلیلی که درکنار تبیین سه مؤلفه دیگر در هر نظام فکری مسائل فلسفه عمل در آن نظام فکری - فلسفی را پایه‌ریزی می‌کند.

نظام معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی تشکیک‌محور صدرایی (بنگرید به وفائیان ۱۳۹۵ الف: ۱۳۱-۱۳۷) تحلیل منحصربه‌فردی را از مبادی علمی صدور فعل ارائه می‌دهد. به‌ویژه آن‌که وی دیدگاه خاصی را درحیطه قوه خیال نفس مطرح می‌کند و آن را در ادراکات و رفتار انسان بسیار مؤثر می‌داند.

مسئله اساسی در این پژوهش تحلیل مبادی علمی صدور فعل اختیاری درپرتو جایگاه خیال در نفس انسان است. به‌بیان‌دیگر، در این جستار تأثیر خیال در فرایند اندیشه درباره غایات (اهداف) و گزینش‌نهایی هدف مطلوب از حرکات و رفتار مختلف انسان را تبیین می‌کنیم. دو امری که می‌توان آن را غایت‌اندیشی و غایت‌گزینی در افعال انسان نامید. پاسخ به مسئله مذکور به بررسی و پاسخ به مسائل فرعی دیگر نیز نیازمند است: آیا سنجش اهداف و گزینش یکی از آن‌ها مستلزم تفکر در گزاره‌های مختلف و کنکاش در علوم حصولی فاعل است؟ و یا آن‌که ذات هر فاعل به‌شکل علم حضوری نیز می‌تواند گزینش‌گر غایات مختلف باشد؟ آیا در فرایند غایت‌اندیشی غایت از آن جهت که در ذهن فاعل تصویر شده است مطلوب فاعل است و یا از آن جهت که ناظر به حقیقت خارجی است؟ شناخت فاعل از خویش چه تأثیری در انتخاب اهداف مختلف دارد و آیا این شناخت شناختی عقلی است یا تخیلی؟

اگرچه پژوهش‌های مختصری درحیطه تحلیل فرایند صدور فعل ازمنظر فیلسوفان مسلمان و به‌طور خاص صدرالمتألهین انجام گرفته است، اما در این پژوهش‌ها یا تأثیر خیال در فرایند صدور فعل برجسته و تحلیل نشده است^۱ و یا آن‌که تأثیر خیال در فرایند صدور فعل درحیطه غایت‌اندیشی و انتخاب اهداف کنکاش نشده است.^۲

۲. تحلیل فرایند «غایت‌اندیشی» در مبدأ علمی رفتار و جایگاه خیال در آن

ادراک (تصور) و مبدأ علمی صدور فعل از انسان مختار اگرچه در عبارات فیلسوفان به‌منزله اولین مرتبه از مراتب پنج‌گانه صدور فعل ترسیم می‌شود (ابن‌سینا ۱۹۸۰: ۳۴، ۴۰؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۴، ۱۱۴)، اما این مرحله مرحله‌ای بسیط نیست و خود دارای دو

حیثیت کلی است. به عبارت دیگر، مرحله تصویرسازی از هدف (غایت) و مبدأ علمی صدور فعل ارادی شامل دو گستره اصلی و مؤثر است که در هم تنیده شده‌اند و در یک‌دیگر و گزینش غایت افعال مختلف از سوی فاعل تأثیر مستقیم دارند. این دو عامل چنین‌اند:

۱. شناخت و تصویر ذهنی فاعل از خود و داشته‌ها و نداشته‌های فردی؛

۲. شناخت چگونگی ارتباط بین نیازهای فاعل و اهداف.

برای دو مؤلفه تحلیلی مذکور در مبدأ علمی صدور فعل «شناخت» به مثابه جنس و امری مشترک بین آن دوست و ازاین‌رو، همه افعال و حرکات انسان بر شناخت و مبدأ علمی صدور فعل مبتنی است. براین اساس، علاوه‌براین که به بررسی خصوصیات و تحلیل جداگانه هریک از دو مؤلفه مذکور نیازمندیم، تحلیل مؤلفه مشترک هر دو، یعنی چگونگی «شناخت»، نیز ضروری می‌نماید، زیرا تحلیل شناخت در این دو مؤلفه راه‌گشای تبیین صحیح تأثیر خیال در این دو مؤلفه خواهد بود. ازاین‌رو، نخست به دو نکته اساسی شناخت‌شناسانه درحیطه غایات افعال انسانی می‌پردازیم و پس‌ازآن و در دو بخش پایانی این جستار (بخش‌های سه و چهار) دو مؤلفه مذکور و تأثیر خیال در آنها را تحلیل می‌کنیم.

۱.۲ تحلیل حضوری یا حصولی بودن شناخت در مبدأ علمی صدور رفتار

آیا اثبات مبادی علمی در رفتار و افعال مستلزم ثبوت علم به علم است؟ به عبارت دیگر، آیا شناخت‌های مذکور در مرحله مبدأ علمی رفتار لزوماً شناختی از سنخ علم حصولی است که مدرک به ادراک خود نیز شعور دارد؟ و یا این که در مواردی علم حضوری نیز بدون آن که در صحنه ذهن پدیدار شود می‌تواند مبدأ صدور فعل قرار گیرد؟

پاسخ به این سؤال در دو بستر مبانی حکمت سینوی و صدرایی متفاوت است. ابن‌سینا و تابعان وی در این مسئله «رفتار اختیاری انسانی» را رفتاری می‌دانند که جزئی و شخصی است و دائماً همراه با رویه، تفکر، و تحت تسلط عقل عملی صورت می‌پذیرد (ابن‌سینا ۱۹۸۰: ۴۱)؛ ابن‌سینا ۱۴۰۰ ق: ۱۷۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۲۴۹). درمقابل، «رفتار اختیاری حیوانی» یا رفتار انسان از آن جهت که فعلی با منشأ نفس حیوانی از او صادر می‌شود رفتاری خالی از تفکر است و خیال به‌تنهایی یا با هم‌راهی طبیعت، خُلق، یا، ... باعث صدور فعل می‌شود. ازاین‌منظر، فعل یا رفتاری که از انسان بما هو ناطق صادر می‌شود لزوماً همراه با تعمق و تحلیل فکری است و تعمق و تحلیل فکری نیز مستلزم قضایای ذهنی و تفکر حصولی است.

درمقابل دیدگاه ابن‌سینا، دیدگاه خاص صدرالمتألهین در خیال‌گونه‌دانستن همه ادراکات و انتساب صدور مطلق افعال انسان به نفس حیوانی، مادامی‌که مدبّر بدن است (صدرالمتألهین ۱۳۶۰ الف: ۱۳۴؛ صدرالمتألهین بی‌تا: ۱۳۲؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۲؛ وفائیان ۱۳۹۵ ب: ۱۲۱-۱۲۹)، نظرگاه دیگری را می‌نمایاند. صدرالمتألهین با ارائه تعریفی نوین از وهم آن را عقل متنزل می‌داند که متصرف در امور جزئی و مستعین از قوه خیال نفس است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۱۶)؛ ازسوی دیگر، وی تصریح می‌کند که همه افعال انسان و مبادی علمی آن‌ها مادامی‌که به مجرد کامل، اتصال به عقول مجرد، و مفارقت از بدن مادی یا مثالی نرسند، افعال و رفتاری خیال‌گونه‌اند، به طوری‌که از نفس حیوانی وی صادر می‌شوند و ادراک خیالی در تمام شئون و فرایندهای تصمیم‌گیری وی مؤثر است. براین‌اساس، هم رفتاری که براساس تفکر و عمل عقلی صادر می‌شود و هم رفتاری که بدون تفکر از انسان صادر می‌شود، هر دو، آمیخته به خیال و تخیلات نفسانی‌اند (همان: ج ۹، ۱۲۵):

۱. «نفس قبل از آن‌که ذاتی معقول شود و از بدن رهایی یابد هیچ صورتی از معقولات برای آن حاصل نمی‌شود، مگر با استعانت و واسطه‌گری صور خیالی و وهمی» (همان: ج ۳، ۳۳۴).

۲. «ما هیچ امری را زمان تعلق به بدنمان تعقل نمی‌کنیم، مگر آن‌که تعقل ما مشوب و آمیخته با خیال است، اما زمانی‌که علاقه بین نفس و بدن منقطع شود و آمیختگی خیال از میان رود، معقولات تام مشاهد انسان می‌شود و ادراک انسان عقلی می‌شود» (همان: ج ۹، ۱۲۵).

ازسوی دیگر و بنابر دیدگاه وی، رفتار و ادراکات مستقیماً به نفس منتسب می‌شوند و این امر با واسطه‌گری قوا در تنافی نیست (همان: ج ۸، ۷۱). براین‌اساس، رفتار و کردار انسانی لزوماً رفتاری نیست که به صحنه علم حصولی بیاید و به قضایا و داوری ذهنی بین خیر و شر، مفید و مضر، و ... آمیخته شود، بلکه بسیاری از رفتارهای انسانی رفتارهایی خواهند بود که مستقیماً از نفس حیوانی - خیالی صادر می‌شوند و مستلزم تفکر و رویه نیستند. ازاین‌رو، وی علم به علم و تصدیق تخیلی در صدور افعال و رفتار را ضرورتاً لازم نمی‌داند و بسیاری از آن‌ها را مستقیماً به نفس متخیل حیوانی منتسب می‌داند، بدون آن‌که علم به خیالی بودن آن‌ها نزد فاعل انسانی حاصل و تصدیق شود:

«شوق همیشه با تخیل همراه است، اگرچه این تخیل در صحنه ذهن فاعل حاضر نگردیده و ادراکی حصولی به آن حاصل نگردد، زیرا تخیل و خیال‌اندیشی غیراز علم به تخیل است» (همان: ج ۲، ۲۵۳).

این امر بدان معناست که می‌توان با بهره‌گیری از روش‌های خاص و کنترل قوه خیال نفس، بدون آن‌که فاعل متوجه این کنترل شود، قوه خیال وی را تحت تصرف درآورد و رفتار یا حرکات وی را کنترل کرد. به بیان دیگر، مرجحات صدور فعل دائماً به شکل گزاره‌ها و قضایای حاضر در ذهن فاعل پدیدار نمی‌شوند، بلکه در مواردی ترجیحات فاعل اموری مخفی است که فاعل نیز هنگام ایجاد فعل بدان‌ها التفاتی ندارد: «پنهان بودن مرجح از صحنه ذهن و علم فاعل موجب نفی آن نمی‌شود. پس چه بسیار از مرجحاتی که وجود دارند و سبب انتخاب‌ها و گزینش‌های ما می‌شوند، اما اموری مخفی نزد ما هستند» (همان: ۳۶۰).

۲.۲ «واقعیت‌نمایی» یا «عدم واقعیت‌نمایی» غایت‌اندیشی

عقل عملی در انسان، با واسطه‌گری خیال و وهم، بدن و حرکات آن را تدبیر می‌کند و در حیوان نیز وهم و خیال به‌طور مستقیم رئیس قوا و مدبّر بدن و رفتار آن‌اند. از این رو، تصدیق به فایده و انتخاب هدف برای صدور فعل یا رفتاری خاص در حکمت صدایی و نزد مشائیان دائماً امری متخیل، انشائی، و جعلی است (ابن سینا ۱۳۷۹: ۳۲۱؛ فخر رازی ۱۴۱۱ ق: ج ۲، ۲۳۶؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۵۵). جنبه انشائی غایت‌گزینی و برانگیخته شدن انگیزه‌های مختلف خیالی در فاعل باعث می‌شود که حیثیت واقع‌نمایی هدف در غایت‌اندیشی و هدف‌گزینی ملحوظ فاعل نباشد و هدف متخیل به‌جای اتصاف به واقع‌نمایی (و به تبع آن صدق و کذب) به محاکات متصف شود (بنگرید به ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۲۱). از این رو، فاعل کار و رفتاری را ترجیح و انجام می‌دهد که در نظر خویش و با اثرپذیری از قوه خیال فایده، لذت، و یا خیر داشته باشد، نه آن‌که عمل یا رفتار، در واقع و نفس‌الامر، مفید و لذیذ باشد (صدرالمتألهین ۱۴۲۲ ق: ۲۳۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۲۶۹). صدرالمتألهین بسیار گویا تأثیر تصورات ذهنی و خیالی را در غایت‌اندیشی‌های پیش از فعل و لحاظ نکردن واقعیت را در آن‌ها شرح می‌دهد:^۳

تمام افعال ارادی مسبوق به تمثّلات ذهنی و تصورات خیالی یا حسی‌اند که انسان آن‌ها را در ذهن خویش تصور می‌کند؛ از این رو، هیچ‌یک از تصورات و تمثّلات انسان خارج از حیطه وجودی وی و واقعیتی خارج از وی نیست، بلکه داخل در صقع نفس و مملکت وجودی وی است (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۴۶۶).

براین اساس، فاعل آن امری را طلب می‌کند و آن شیئی را ترک می‌کند که در نظر و در تخیل وی مطلوب یا متنفرعنه است، و نه در حقیقت و واقع امر. از این رو، همه افعال فاعل متأثر از نگاه و تلقی وی از اشیا و چگونگی پدید آمدن تصویر آن‌ها در ذهن وی است:

انسان هرگاه شیئی را دوست داشته باشد، درحقیقت آنچه را در نفس خویش از آن شیء تصور کرده است دوست دارد و هرگاه از شیئی کراهت و بغض داشته باشد، درحقیقت از تصویر خویش از آن شیء بغض و نفرت دارد (همان).

این امر بدان معناست که برای تغییر رفتار و اعمال یک فرد صرف تغییر محیط پیرامون و روابط بیرونی فاعل کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه مستقیماً در رفتار یا تغییر رفتار وی مؤثر است نوع نگاه فاعل به عوامل مؤثر در ایجاد فعل است و آنچه باید برای تغییر یا کنترل رفتار فاعل دگرگون شود «نگرش» و نوع نگاه وی است، اما نگرش به معنای حضور صورت اشیا در ذهن فاعل نیست، بلکه گونه نگاه، برداشت، و تلقی فاعل و ارتباط وی با اشیای پیرامون خود است. از این رو، ضرورتاً هم‌بسته و وابسته به کارکرد و تحلیل‌های قوه خیال فاعل از حیث اختراع و ایجاد معانی متعددی هم‌چون عشق، نفرت، بغض، حزن، و ... درباره اشیا مختلف است.

از سوی دیگر، تصویر اشیا در ذهن فاعل و همچنین گونه نگاه وی به پدیده‌های عالم واقع امری متباین با ذات فاعل نیست، بلکه با وی متحد است. این بدان معناست که نگرش‌ها و تصوره‌های فاعل درباره عوامل مؤثر در ایجاد فعل با احوال و ملکات نفس رابطه مستقیم دارد و هم‌سنخ با آن است و مستقیماً از آن متأثر می‌شود. براساس آن، مطلوب یا متروک هر فاعل امری جز ذات خود فاعل نیست. صدرالمتألهین بسیار شیوا و آشکار به آن تصریح می‌کند:

انسان در این دنیای عنصری و حیات مادی هرگاه بخواهد از کسی با قوه غضبی خود انتقام جوید، یا آن‌که بخواهد خوبی و احسانی را در حق کسی انجام دهد، آن دو گونه فعل (خوبی یا بدی) را ابتدا در نفس خویش انجام می‌دهد و نفع یا ضرر آن بالذات و اولاً به خود وی می‌رسد. سپس نفع یا ضرر آن بالعرض و ثانیاً به دیگری واصل می‌شود ...؛ پس هرگاه فردی شخصی دیگر را دوست داشته باشد، درحقیقت آنچه را در نفس خود از آن شخص ترسیم کرده است دوست دارد. و همچنین اگر از کسی ناخرسند باشد و به وی غضب‌ناک باشد، درحقیقت به آنچه از آن شخص در نفس وی تمثّل یافته است غضب‌ناک شده است. از سوی دیگر، هر آنچه در ذهن وی نیز از اشیا و دیگران ترسیم شود، متحد با ذات مُحب و مُبغض می‌شود و از این‌جاست که می‌توان گفت: انسان جز خودش را دوست ندارد و جز به خودش غضب نمی‌کند (همان).

از این رو، منشأ همه لذایذ و آلام نفس انسان «نوع نگرش» وی به خویش، عالم هستی، و محیط پیرامون است که باعث احساس لذت یا رنج در نفس می‌شود. بدان معنا که نخست

قوه خیال نفس امری را نزد فاعل «لذیذ» به تصویر می‌کشد و امری را «قبیح» جلوه می‌دهد و سپس فاعل براساس تصویرهای ذهن خویش به انجام یا ترک فعل مبادرت می‌ورزد. صدرالمتألهین با نقل عباراتی از غزالی بر نکته مزبور تصریح می‌کند:

لذت‌بردن انسان از صورت‌ها و تصاویر از حیث انطباق آن‌ها در خیال و حس انسان است و نه از حیث وجود خارجی آن تصاویر؛ از این رو، اگر این تصاویر در خارج از ذهن موجود شوند، ولی در حس و خیال مُدرک منقطع نشوند، هیچ لذتی بر آن‌ها مترتب نمی‌شود. هم‌چنان‌که اگر این صور در ذهن باقی بمانند، اما در خارج معدوم شوند، باز هم مُدرک از آن‌ها لذت خواهد برد (صدرالمتألهین ۱۴۲۲ ق: ۲۴۰).

۳. چگونگی تأثیر خیال در «شناخت فاعل از خویش»

«گزینش هدف و غایت‌اندیشی» در مبدأ علمی هر رفتار و عمل مفهومی اضافی و دوسویه است. هدف از یک سو ناظر به شیء مطلوب و از سوی دیگر ناظر به طالب است و با نسبت‌سنجی بین این دو مفهوم مفاهیم هدف و به تبع آن انگیزه و اراده تحقق می‌یابند. هر تصویری که فاعل از خود و در ذهن خویش داشته باشد به شکل مستقیم در اهداف و انگیزه‌های وی اثر می‌گذارد. آیا من فردی ضعیفم و به تقویت خود احتیاج دارم؟ آیا من فردی الهی‌ام و به سوی خدا بازگشتی دارم و از این رو باید اعمال صالح انجام دهم؟ و ...

تصویرگری فاعل از خود نزد خود لزوماً تصویرگری و مفهوم‌سازی در صحنه علم حصولی و در بستر ذهن و مفاهیم نیست، بلکه در بیش‌تر رفتارها اهداف و انگیزه‌های جزئی براساس تصویر پنهان و ناخودآگاه نفس از خویش، که به شکل علم حضوری نزد فاعل حاضر است، شکل می‌گیرند. فاعل بدون آن‌که آگاه باشد همه تصمیمات خود را مبتنی بر جایگاه خویش نزد خود و شناختش از خود می‌گیرد و از این رو، می‌توان با تغییر نگرش فاعل درباره خویش بسیاری از رفتار و اعمال او را تغییر داد.

تصویر و شناخت از خود و سنجش آن با اهداف گوناگون در آینده لزوماً شناخت و تصویری تخیلی است، زیرا شناخت و معرفت عقلی معرفتی صرف و کلی است که هیچ صورت و مصداق خارجی را متعین نمی‌کند و از این رو، نمی‌تواند با هدف‌ها و مطلوب‌های جزئی و فرضی - خیالی در زمان آینده ارتباط مستقیمی برقرار کند تا باعث تصمیم یا شوق و اراده برای ایجاد فعل در خارج شود (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۵۷۵).

نکته بسیار اساسی و وجه برتری و تعالی دیدگاه صدرالمتألهین در مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا در مسئله شناخت خود اعتقاد به ذومراتب بودن نفوس انسانی در حکمت متعالیه و

امکان تطوّر و رشد استکمالی آنها در فرایند حرکت جوهری است. مشککانگاری نفس باعث می‌شود که نفس در مواردی حساس، در مواردی دیگر متخیل، و در برخی موارد عاقل و در همه این حالات در تلاطم و سیلان باشد (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۳۸۷). بسته به حضور نفس در هریک از مراتب سه‌گانه خویش، غایت جزئی و به تبع آن انگیزه‌ها و اراده‌های جزئی او نیز تغییر می‌کنند.

حضور نفس در هر «آن» و در هریک از مراتب سه‌گانه حس، خیال، و عقل باعث هدف‌سازی جزئی و به تبع آن شوق و اراده جزئی متناسب با آن مرتبه می‌شود، تا جایی که صدرالمتألهین در برخی عبارات خویش مراتب سه‌گانه نفوس را براساس گونه افعال صادرشده از آنها تعریف می‌کند:

حقیقت نفس انسان امری جز کمال نوعی انسان که ادراک کلیات و جزئیات از او صادر می‌گردد نیست. همان‌طور که حقیقت نفس حیوانی نیز امری جز مبدئیت احساس و تحریک برای حیوان نیست. همین‌طور است نفس نباتی که حقیقت آن مبدئیت نفس نباتی برای تغذیه و رشد است (همان: ۳۰۷).

براین اساس، نفس در مقطعی از زمان که به دنبال تناول غذایی خاص و لذت محسوس از آن است خویش را در مرتبه نفس حاسه قرار می‌دهد و زمانی که به دنبال راهی برای حل مشکل، یا اتخاذ تصمیمی خاص در آینده، یا داستان‌سرایی و شعرسرایی، و یا انتقام‌جویی از شخصی است در مرتبه نفس متخیله قرار دارد و زمانی که عازم سفری زیارتی است به بُعد الهی نفس خویش نظر دارد (بنگرید به صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۳۴). از آن‌جاکه حواس با یکدیگر متفاوت‌اند، نفس ادراکات و لذایذ حسی و مطلوب‌های مختلفی را قصد خواهد کرد (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۲۴۳).

بنابراین، چنین می‌توان گفت که هر نفس یا «من» متشکل از «من‌ها»ی متعددی است که با وجود وحدت و یگانگی در مراتب طولی مختلف جای دارند و هریک آرزوها و اندوه‌ها، منافع و مضرات، و لذت‌ها و رنج‌های متناسب با خود را دارند که لزوماً بر یکدیگر منطبق نیستند. این مراتب متعدد گاه باعث اختلاف اهداف و مبادی علمی صدور افعال متناسب با آن مرتبه می‌شوند. از این‌رو، گاه فاعل در مرتبه حسی خود به دنبال لذت شهوانی خویش است، اما در همین لحظه بانظر به بُعد خیالی و عواقبی هم‌چون بی‌آبرویی در آینده و هم‌چنین بانظر به بُعد الهی و خشمگین کردن خداوند نمی‌خواهد که مرتکب این عمل شود. در این هنگام مخاصمه‌ای درونی در وی شکل می‌گیرد و معنای تردد بین دو فعل پدید می‌آید که هر دو نیز به نحوی مطلوب وی محسوب می‌شوند. دعوای درونی و سنجش

درونی فاعل برای گزینش رفتار یا افعال مختلف درحقیقت جدالی است که بین مراتب مختلف نفس دربارهٔ صدور فعل یا رفتاری خاص در آینده روی می‌دهد.

بنابراین، علت به‌وجود آمدن مطلوب‌های مختلف، که باعث تأمل و سنجش‌گری نفس پیش از انجام عمل می‌شود، امری جز «من»‌های متعدد و مطلوب‌های مختلف مراتب متعدد نفس نیست، که هر یک لوازم و آثار خاص خود را دارند. فرق اساسی انسان با حیوان، باوجود این که هر دو با مشارکت «خیال» و براساس دخالت «وهم» تصمیم جزئی و نهایی خود را می‌گیرند، آن است که انسان با تفکری به رفتار خود می‌اندیشد که اگرچه آغشته به تخیل است، اما با تحلیل و عاقبت‌اندیشی دربارهٔ افعال هم‌راه است و بین آن‌ها و فواید و مضرات آن‌ها سنجش می‌کند:

بع‌داز حیوانیت، انسان به مرزهای انسانی واصل می‌شود و عواقب افعال و اشیا را درک می‌کند. در این هنگام، تصمیم‌هایش براساس پیامدهای لحظه‌ای و کنونی نیست، بلکه زجر و طلب‌های وی براساس امور دوردست صورت می‌پذیرد و گاه خیرات اخروی را برمی‌گزیند. پس خداوند انسان را از میان دیگر حیوانات به قدرت تشخیص منفعت امور و مضرات آن‌ها در دنیا و آخرت متمایز کرده است که این امر باشرافت‌ترین وجه تمایز انسان است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۵۹).

در هر فعلی اگرچه فایده یا ضرری متناسب با مرتبه‌ای از نفس که آن را طلب می‌کند نهفته است، اما گاه این فعل عواقبی دارد که با مراتب دیگر نفس در تضاد است. هرچه قوه عقل عملی و تخیل انسان قوی‌تر باشد، وی توان بیش‌تری برای تصور اهداف احتمالی و لوازم متعدد آن‌ها در آینده دارد و آینده‌پژوهی و آینده‌نگاری دقیق‌تری را رقم خواهد زد. در مقابل، هرچه قدرت دوراندیشی و تخیل فاعل ضعیف باشد، آینده‌نگاری وی نیز طی زمان ضعیف‌تر می‌شود و تردد و تغییر تصمیماتش به‌علت مواجهه‌نشدن با تصویر پیشینی از موقعیت‌های پیش‌بینی‌نشده افزایش می‌یابد.

براساس دیدگاه صدرالمتألهین، تصمیم‌ساز نهایی در مسئلهٔ اختلاف اهداف و غایت مراتب مختلف نفس و ترجیح یکی بر دیگری قوهٔ خیال نفس است که کدام یک از طرف‌های مخاصمه را نزد فاعل برتری دهد و وی را به کدام سو جذب کند (همان: ج ۲، ۲۸۰).

۴. اثرگذاری خیال در تصویرسازی فاعل از «ارتباط بین خود و اهداف»

فاعل هر شناختی که از خود داشته باشد و هر هدفی را که براساس آن شناخت برگزیند، قبل از گزینش هدف، نخست رابطه‌ای ضروری و اساسی بین «خود» و «اهداف» موردنظر

خود لحاظ می‌کند. لحاظ رابطه بین «خود» و «اهداف» از سوی فاعل، در هر مرتبه و هر حال یا ملکه‌ای که فاعل قرار داشته باشد، مستلزم تأمل در دو امر اساسی است. این دو امر در غایت اندیشی نفس و سنجش‌گری‌های فاعل از هدف‌های احتمالی پیش رو تأثیری مستقیم و همیشگی دارند و عبارت‌اند از:

۱. استکمال و پیش‌روی به‌سوی من فراتر؛

۲. توجه به نیازها و کمبودهای من کنونی.

۱.۴ استکمال و پیش‌روی نفس از «من کنونی» به‌سوی «من فراتر» و جایگاه خیال در آن

تفاوت اساسی میان افعال مجردات تامه و باری‌تعالی و انسانی که به مرتبه عقل بالفعل و مجرد تام نرسیده است صدور حرکت و افعال «براساس نیاز» در انسان و عکس آن در مجردات و باری‌تعالی است. از همین رو، برخی فیلسوفان انتساب معانی‌ای هم‌چون «غرض» و «شوق» را، که ملازم با استکمال می‌پندارند، به باری‌تعالی منتفی می‌دانند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۱۷).

«صدور فعل براساس نیاز و عدم آن» موجب آن می‌شود که فاعل به دو دسته کلی فاعل ناقص و فاعل تام تقسیم شود. فاعل تام هم‌چون عقول مجرد افعال خود را براساس و مبنای «آن‌چه هست» (آن‌ه‌ها بالفعل) انجام می‌دهد و فاعل ناقص افعال خود را براساس و مبنای «آن‌چه نیست» (آن‌ه‌ها لیس‌ه‌ها بالفعل) می‌آورد. فاعل ناقص هم‌چون غالب نفوس بشری هر فعل را به غایت منفعت یا لذت یا هر صفت دیگری که بالفعل واجد آن نیست انجام می‌دهد. چنین حرکتی به‌سوی آن‌چه فاعل بالفعل آن را ندارد و طالب آن است حرکت به‌سمت استکمال و پیش‌روی در کسب کمالات است:

«هیچ متحرکی به‌سوی هیچ هدفی حرکت نمی‌کند، مگر آن‌که به‌دست آوردن آن شیء مطلوب برای فاعل بهتر از فقدان آن مطلوب برای فاعل باشد» (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۹۴).

از این رو، انسان در حرکت و رفتار خود دائماً در حال استکمال و تبدیل کاستی‌ها به دارایی‌ها و نقصان به تمام است:

گمان من آن است که هر کس که کم‌ترین دانشی در معارف حکمی داشته باشد این را می‌داند که تمام فاعل‌های طبیعی بالذات متوجه خیر و کمال خودند ... و واجب است که نسبت هر سالک و حرکت‌کننده‌ای به مطلوب و هدف خود نسبت نقص به تمام و ضعف به قوت باشد (صدرالمآلهین ۱۳۵۴: ۲۳۱).

مقصود از استکمال صرفاً به معنای کمال یافتن جنبه‌های معنوی و پی‌روی در درجات روحانی نفس نیست، بلکه براساس مشکک‌انگاری نفس انسان در حکمت متعالیه هر مرتبه‌ای از نفس حسی، خیالی، عقلی، یا الهی دارای کمال مختص به خود است و انسان می‌تواند براساس آن غایت یا هدفی خاص را برگزیند. انسانی که در مرتبه حس قرار دارد و مشغول به ادراک‌ها و داوری‌های حسی است به دنبال لذایذ و اهدافی خواهد بود که در جهت استکمال و پرورش قوای حسی نفس باشد و انسانی زاهد که در مرتبه نفس عقلی یا الهی سیر می‌کند کمالاتی را در این مرتبه برمی‌گزیند که کمالات و لذایذ عقلی و الهی وی را تأمین کند و ...

از این رو، نکته اساسی در انتخاب و ترجیح فعل فقط این امر نیست که «هر شخصی به دنبال کمال بیش‌تر است»، زیرا این قاعده‌ای مشترک در تمام نفوس و در همه حالات است، بلکه مرجح انتخاب و به حرکت درآورنده نفوس در جهت هدفی خاص این امر دقیق‌تر است که: «نفس در زمان انتخاب و صدور حرکت در چه مرتبه‌ای از مراتب و چه حالتی و کیفیتی از حالات نفس انسانی قرار دارد؟»، زیرا حضور در هر حالت و مرتبه یا ملکه‌ای از ملکات نفس مرجح اهداف و غایات متناسب و ملائم با آن مرتبه خواهد بود.

به‌دیگرسخن، مراتب متعدد نفس موجب خواهد شد که انتخاب اهداف اگرچه براساس ملاک خیرطلبی یا کمال‌جویی صورت پذیرد، اما خود امری نسبی باشد و فقط بانظربه مرتبه‌ای خاص از نفس سنجیده شود که فاعل هنگام صدور فعل در آن مرتبه است. از این رو، ممکن است که هدفی خاص برای مرتبه‌ای از نفس خیر و منفعت و برای مرتبه‌ای دیگر ضرر و ألم باشد:

ظلم اگرچه با قیاس به نفس ناطقه امری مضر و شر است و [از این رو] بر نفس ناطق است که عنان قوای خود را به دست گیرد و آن‌ها را کنترل کند، اما نسبت به قوای غضبیه نفس امری مطلوب و خیر است (صدرالمتألهین ۱۳۰۲: ۱۷۴).

از این رو، نفس در مقام غایت‌گزینی اهداف شهوانی، غضبی، و دیگر کمالات حسی و حیوانی اگر به کسب کمالات آن‌ها قادر نباشد و نتواند لذایذ حسی و طبیعی را کسب کند، به ضعف و ذم متصف می‌شود، زیرا موارد یادشده و امثال آن‌ها همه کمالاتی وجودی‌اند (حسی - خیالی) و نه تنها فی‌نفسه شر یا مضر نیستند، بلکه کمال مراتب حیوانی و نباتی انسان محسوب می‌شوند و فقط بانظربه مراتب اعلی و فراتر نفس (عقلی - الهی) است که شرارت، ضرر، و ... بر این اهداف و افعال عارض می‌شود. بر این اساس، صفاتی هم‌چون مدح یا ذم، خیر یا شر، منفعت یا ضرر، و ... از آن جهت که صفت فعلی از افعال نفس‌اند،

همگی براساس مرتبه‌ای خاص از نفس پدید می‌آیند و افعال فی‌نفسه به این صفات متصف نمی‌شوند، بلکه از لحاظ وجودی هر فعل فی‌نفسه، و نه از آن جهت که فعلی از افعال نفس است و براساس مرتبه نفس سنجیده می‌شود، برطبق قاعده «وجود خیر است و شر چیزی جز عدم نیست» به کمال و خیریت و مدح متصف خواهد بود. عبارت صدرالمتألهین در *اسفار* بسیار واضح و گویا بر این مطلب تصریح می‌کند:

هیچ شکی نیست که حقیقت شهوت قوه‌ای طبیعی و ساری در نفس است و هیچ تردیدی نیست که شهوت ظهور و جلوه‌ای از صفت شوقیه است که آن صفتی از صفات ملائک مقربین الهی است، چنان‌که غضب در انسان جلوه و سایه صفات قهاریه الهی است و از این رو، قطعاً و فی‌نفسه، صفتی ممدوح و محمود است... بنابراین، شهوت به اعتبار حقیقت خود، محبت است و به اعتبار تعیین و تشخیص آن در صورت مردانه یا زنانه و از آن جهت که سبب حفظ نسل بشر و سبب لذت‌بردن می‌شود، صفتی ممدوح است، و هم‌چنین زنا با قطع نظر از حکم اعتباری و شرعی آن فی‌نفسه محمود و صفتی ممدوح است. همه این صفات ممدوح، در صورت اطاعت نکردن شهوت از عقل و ترک سیاست و تدبیر عقل، صفاتی مذموم می‌شوند که در این صورت نیز صفت ذم صفتی بالعرض است و به سبب اعراض از حکم شرع و عقل است که بر این افعال حمل می‌شود (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۰۵).

از این رو، صدرالمتألهین حتی گناه‌کاران و افراد لایابالی را نیز فاعل‌هایی می‌داند که به سوی کمال خویش و در مسیر اطاعت الهی در حرکت‌اند.^۴ یگانه مسئله در این میان آن است که آنان کمال نفوس خود را در لذایذ و منافع بیش‌تر مادی تصور و تخیل می‌کنند و در پی کسب آن‌اند. گناه‌کاران یا طالبان لذایذ دنیوی اگرچه در حال تنزل و دوری بیش‌تر از مراتب فراتر و الهی نفس‌اند،^۵ اما در مسیر حرکت دنیوی و قوای حسی نفس در مسیر مستقیم استکمال خود قدم برمی‌دارند. این دیدگاه قرابت بسیار زیادی با سخنان ابن عربی در «فص‌هودی» از *فصوص‌الحکم* دارد و بلکه بیانی دیگر از آن است (ابن عربی ۱۳۸۳: ۷۰۹-۷۲۰).

استکمال نفس از طریق رفتار و حرکات به معنای تغییر و تطوّر ذات نفس است و این امر به شکل مستقیم در ادراکات بعدی و صدور افعال و حرکات پسین مؤثر خواهد بود. بنابراین، یک حرکت رفت‌وبرگشتی بین رفتار و اعمال با ذات نفس وجود دارد که هر یک باعث تغییر دیگری می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۳۹۶). صدرالمتألهین در دو عبارت بسیار گویا این تأثیر دوسویه را تقریر می‌کند:

کارکردشناسی خیال در فرایند «غایت‌اندیشی» و «غایت‌گزینی» در مبادی صدور فعل ۱۰۳

غایت سلوک و حرکت معرفت است. پس معرفت [که خود مبدأ فعل بود] عین نهایت، هدف، غایت، و نفس فاعل می‌شود. معرفت از حیث ادراک و ایمان در مرتبه پیش از فعل است و از حیث شهود و وجود خارجی آخر و منتهی است. و هرچه شوق کمال یابد و حرکت افزایش یابد، معرفت و کشف شهودی نیز فزونی می‌یابد، تا جایی که ابتدای دایره معرفت به انتهای آن گره می‌خورد و بین عارف و معرفت و مشتاق و شوق و سالک و سلوک تباینی نخواهد بود. پس اول عین آخر و باطن عین ظاهر می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ۱۳۰).

هیئت‌ها و حالات نفس و بدن در حال فراروی و فروروی از حالتی به حالتی دیگر است. نفس و بدن هریک از دیگری منفعل و متأثر می‌شود. هر صفت جسمانی و صورت حسی، که به عالم نفوس تعالی یابد، هیئتی نفسانی می‌شود و هر هیئت نفسانی که به مرتبه بدن مادی تنزل یابد، انفعال و حالاتی متناسب با خود را کسب می‌کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۰ ب: ۳۶۷).

این تکامل ازسویی تهدید و ازسویی فرصت است. در برابر مرتبه‌ای از نفس که تکامل می‌یابد فرصت و در برابر مراتب فراتر، که با غوطه‌ور شدن نفس در مرتبه فروتر و تکامل در آن از وصول به آن مرتبه فراتر و کمالات عالی بازمی‌ماند، تهدید است. برای مثال، خیال‌پردازی‌های بیش‌تر و بیش‌تر اگرچه قوه تصویرگری و آینده‌نگری در انسان را پرورش می‌دهد، اما خود می‌تواند مانعی برای تحمل‌های عقلی و الهی شود (بنگرید به شکل ۱).



شکل ۱. نمایه فرایند استکمال نفس براساس صدور فعل و تأثیر قوه خیال

در چرخه بین ادراک و ایجاد فعل خارجی ازسوی نفس، هدف و غایت از حیث وجود خارجی محصول و مولد فعل است و از حیث وجود ذهنی فاعل و مولد فعل است و از آنجاکه ماهیت آن در هر دو گونه وجود ذهنی و عینی یکسان است، می‌توان فاعل و غایت را عین یکدیگر تلقی کرد. صدرالمتألهین در مثال گرسنگی و تلاش برای سیر شدن این فرایند را در ضمن دخالت قوه خیال چنین توضیح می‌دهد:

فرد گرسنه زمانی که غذا می‌خورد تا سیر شود، درحقیقت، ابتدا تخیلی از سیر شدن را در ذهن خود به‌تصویر می‌کشد و پس از آن سعی در استکمال وجودی نفس خود و رسیدن از وجود خیالی سیری و اشباع به وجود خارجی سیری و اشباع می‌کند. پس او از آن جهت که در تخیل سیر است، غذا می‌خورد تا واقعاً سیر شود. پس فرد گرسنه تخیلی علت فاعلی برای حرکت فرد گرسنه به‌سوی غذا خوردن و کسب سیری خارجی است. و او از آن جهت که واقعاً سیر است، غایت مترتب بر فعل خود است. بنابراین، غذا خوردن محصول سیری و هم‌چنین مصدر ایجاد سیری در خارج است، اما با دو حیثیت متفاوت. پس سیر شدن از لحاظ وجود علمی فاعل است و از لحاظ وجود خارجی غایت است. از این رو، غایت همیشه راجع به ذات فاعل و مستکمل آن است (صدرالمتألهین ۱۴۲۲ ق: ۲۹۰).

براین اساس، هر فردی برای استکمال خود و محقق کردن هدف تخیلی — ذهنی و علت غایی خود شروع به حرکت می‌کند و آنچه نیز در خارج ایجاد می‌شود هدف محقق در خارج (غایت) است. این حرکت فقط تا زمانی در ضمن اشواق و ارادات جزئیة ادامه می‌یابد که فاعل تصور و تخیلی واضح از هدفی که نفعی برای او دارد در ذهن خود داشته باشد و هرآینه که تصدیق به فایده از ذهن فاعل قطع شود، فعل نیز منقطع می‌شود:

فاعل هر فعلی را تنها به دلیل منفعت و سودی که به ذات وی می‌رسد انجام می‌دهد، چه علت غایی را به «آنچه فاعل را فاعل می‌کند» و چه به «آنچه مترتب بر فعل می‌شود» تعریف کنیم. از این رو، اگر اولویت یا درخواست شادی یا درخواست منفعتی که به نفس برمی‌گردد در ذات فاعل شکل نگیرد، هیچ حرکت ارادی ازسوی فاعل صادر نمی‌شود (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۷۰، با تصرف اندک).

عینیت فاعل و غایت در نظام صدرایی به معنای یگانگی «اندیشه فاعل» با «فاعل» است. اندیشه در این موضع نیز صرفاً اندیشه‌ای خیال‌وش است و به معنای تعقل فلسفی و

کارکردشناسی خیال در فرایند «غایت‌اندیشی» و «غایت‌گزینی» در مبادی صدور فعل ۱۰۵

ادراک کلیات صرف نیست. فاعل به هر چه بیندیشد و هر آنچه را طلب کند، خود، آن مطلوب و با آن متحد می‌شود. به بیان دیگر، طالب و مطلوب دائماً در یک رتبه و از یک سنخ‌اند و براین اساس، توجه نفس و هدف آن به هر سوی که باشد، نفس نیز همان‌گونه می‌شود و آثار و لوازم آن هدف نیز بر این فاعل پدیدار می‌شود و روایاتی هم‌چون: «مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا لَهَجَ بَذَكَرِهِ» و «لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَوَلَّى حَجْرًا لَحَشِرَهُ اللَّهُ مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» نیز شاهدی بر این مطلب است.

چنان‌که صدر نیز چنین می‌گوید:

«فاعل ابتدا مشتبهی و لذا یذ خود را تصور و تخیل می‌کند و زمانی که فاعل شیئی را تصور کند، آن شیء در ذات فاعل موجود خواهد شد، بلکه مطلوب و فاعل عین یک‌دیگر می‌شوند» (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۵۴۴).

به‌دیگرسخن، فعل و عمل عینی خروجی نهایی، برون‌داد، و لایه ظاهری فرایند صدور فعل است:

«قال الله جل اسمه قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِرًا؛ یعنی فاعل هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد، مگر آن‌که متناسب شاکله وجودی وی باشد، بدان معنا که آنچه از وی ظاهر می‌شود بر احوالات درونی نفس فاعل دلالت دارد» (صدرالمتألهین ۱۳۶۰ ب: ۴۱).

۲.۴ تأثیر نیازها و کمبودهای «من کنونی» در فرایند «غایت‌گزینی» و «ایجاد شوق» در پرتو کارکردشناسی خیال

چنان‌که ذکر شد، فاعل ناقص فعل و رفتار خود را همیشه براساس استکمال و پیش‌روی انتخاب می‌کند. هدف‌گزینی، انتخاب، و شوق حاصل از آن برای پیش‌روی نفس در مراتب کمال (حسی تا الهی) بر چهار گزاره مهم و باور به آن‌ها از سوی فاعل مبتنی است:

۱. من نقص‌ها و کمبودهایی دارم؛
 ۲. هدف و مطلوب من واجد کمالی متناسب با نیاز من است و من بالفعل واجد آن هدف نیستم؛
 ۳. رسیدن به هدف مذکور امکان‌پذیر است؛
 ۴. هدف مذکور کمبود و نیاز من را برطرف می‌کند و من می‌توانم بهتر و کامل‌تر شوم.
- هرگونه گزینش هدف و غایت‌اندیشی، بدون باور فاعل به این چهار امر و محوریت انگاره «نیاز» در آن‌ها، تصورپذیر نیست:

اشتیاق و میل به سوی مطلوبی خاص تنها هنگامی در فاعل شکل می‌گیرد که وی احساس فقدان کمالی را داشته باشد. از این رو، عشق در تمام موجودات عالم سریان دارد، در حالی که شوق تنها در موجوداتی جریان دارد که در ذات خویش تصویری از نقصان و فقدان را دارند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۵۰).

بر این اساس، فاعلی که در مسئله‌ای خاص خود را محتاج و نیازمند به امری تصور نمی‌کند و یا آن‌که خود را واجد آن امر می‌داند هیچ‌گاه آن را طلب و انتخاب نمی‌کند. بدین ترتیب، علت غایی در هر فعل و در نظر و خیال فاعل باید امری کامل‌تر و اتم‌تر از فاعل باشد، زیرا تحصیل و طلب فعلی که فاعل واجد آن باشد تحصیل حاصل است و نزد عقلا به لغویت متصف خواهد شد. به بیان دیگر، فاعل همیشه و در حرکت به سوی هدف خود را تهی و فارغ از آن هدف و نیازمند به آن می‌پندارد و مشتاق همیشه فروتر از مشتاق‌الیه و محتاج به آن است (همان: ۱۶۳). تصور هدف مفقود در ذهن فاعل و سپس اذعان به فایده آن انگیزش لازم را در فاعل برای حرکت در جهت ایجاد خارجی و عینی آن هدف (غایت) و برطرف کردن نیاز به وجود می‌آورد. این نکته تا بدان‌جا مؤثر است که اهداف و غایاتی که فاعل واجد آن‌ها نیست، اما آن‌ها را بسیار سهل الوصول و در دسترس می‌پندارد نیز شوقی برای تحصیل آن‌ها نزد فاعل بر نمی‌انگیزاند، گویی آن امر نزد فاعل حاصل و حاضر است (همان: ج ۴، ۱۵۱).

در گام بعدی و در صورت احساس «نیاز» و «فقدان» نیز، اگر فاعل هدف خود را واجد کمال و امری که وی بدان محتاج است نبیند، باز هم آن هدف را بر نمی‌گزیند. صدرالمتألهین گاه برای اشاره به این شرط از چنین عبارتی استفاده می‌کند: «شرط است که مطلوب فاعل نزد وی دارای جلالت و بزرگی باشد تا در نظر وی انگیزه لازم را ایجاد کند» (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۳۷۶).

در آخر نیز، باید باور داشته باشد که دست‌یابی به آن هدف برای وی امکان‌پذیر است و آن مطلوب و هدف، با وجود واجدیت کمبودهایش، به‌طور خاص نیز قابل دست‌یابی و وصول برای فاعل است. در این میان، ادراک و یقین به هر چهار امر یادشده به شدت و ضعف متصف می‌شود و تا شوق و اراده مترتب بر آن به مرحله جزم و حتمیت نرسند فعلی صادر نمی‌شود.^۶

مراحل چهارگانه مذکور را می‌توان در عبارت صدرالمتألهین مشاهده کرد:

«فقد ما یمکن حصوله من الأمر الکمالی لشیء ما له شعور ضعیف یستدعی شوقاً الی ذلک الأمر و زیادة الشوق و شدته کما یتبع زیادة الشعور و شدته» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۴۰).^۷

براین اساس، هدف‌گزینی و اشتیاق به انجام فعل دائماً محصور در «یک فعلیت» و «یک فقدان» است. فعلیت «دارایی‌های کنونی من» و فقدان «یک کمال حسی عقلی یا الهی که من بالفعل واجد آن نیستم، اما هدف من واجد آن است». در این میان، نقش اساسی با احساس فقدان و نیاز است و تا ادراک نیاز و نیاز به برطرف کردن آن در فاعل نباشد، شوق و حرکتی صورت نمی‌پذیرد:

«إن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقْد إذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق أيضا» (همان: ۲۴۵).

در این میان، عنصری بسیار بااهمیت مطرح است که خود بر اساس قاعده «المجهول المطلق لا يطلب»^۱ است: امری که فاعل هیچ شناختی از آن و کمالات آن نداشته باشد، هیچ‌گاه آن را به منزله غایت و هدف خود بر نمی‌گزیند و مشتاق آن نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر فاعل مختار بالفعل واجد امری باشد، در این صورت نیز نیاز و اشتیاق مترتب بر آن پدید نمی‌آید. تلفیق این دو قاعده با یکدیگر عنصر سومی را تولید می‌کند که مبنای اصیل در تولید شوق در فاعل است:

هر آن‌کس که برای وی بعضی از کمالات یک شیء حاصل شود و تمام آن کمال برای وی حاصل نشود، مشتاق به حصول آن قسمت از کمال می‌شود که فاقد آن است، شوقی که متناسب با کمال مفقود نزد فاعل است و با آن مطابقت دارد و فاعل مشتاق به تتمیم آن کمال است (همان: ۲۳۹).

معنا و لازمه عبارت مذکور این است که برای انتخاب غایت و هدفی خاص و انگیزش‌های مترتب بر آن فاعل باید حداقل شناختی اجمالی از مطلوب داشته باشد. بدان معنا که مطلوب و هدف را هم می‌شناسد و هم نمی‌شناسد. به علم اجمالی می‌داند که چنین مطلوب و غایتی در عالم هستی وجود دارد که نیاز من را برطرف می‌کند و از سویی آن را به شکل کامل نیز درک نکرده است که اگر چنین بود، حرکت به سوی ایجاد آن کمال تحصیل حاصل می‌بود.

علم اجمالی فاعل از هدف شوق و انگیزه وی را برای تحصیل هدف در خارج برمی‌انگیزاند. هر میزان از هدف که بالقوه و مفقود باشد، به تناسب آن نیز شوق به وصول آن در فاعل ایجاد خواهد شد و هرچه از هدف که به مرتبه فعلیت رسد و حاصل شود، شوق برای تحصیل آن نیز متنفی می‌شود. صدرالمألهین این معنای بااهمیت را در ضمن عباراتی مختلف چنین بیان کرده است:

۱. «بقدر ما يكون [المطلوب و الغاية] بالقوة، يكون لها شوق» (صدرالمتألهين ۱۳۶۰ ب: ۱۴)؛

۲. «كلُّ مشتاق إلى مرغوب، فأنه قد نال شيئاً و فاته شيئاً» (صدرالمتألهين ۱۳۵۴: ۱۵۲)؛

۳. «الشوق هو طلب كمال ما، هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه» (صدرالمتألهين ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۳۷).

از این رو، اگرچه شوق لذیذ است، اما به علت عدم وجود بالفعلِ مطلوب نزد فاعل و در زمان حال همواره همراه با کمیتی از ألم و رنج خواهد بود:

شوق مرکب از لذت و رنج است. لذت از آن جهت که فاعل مشتاق به وصول مطلوب است و رنج از آن جهت که در حال کنونی فاعل خود را فاقد آن کمال و مطلوب خود می بیند. پس هرآن که ادراک وی تمام تر باشد، عشق و شوق وی نیز وافرتر خواهد بود (همان: ۱۴۶).

تحلیل مذکور از انتخاب هدف و تولد شوق حاصل از آن مبنا و اساس فرایند همه حرکت های فاعل مختار در مرتبه مبادی علمی فعل است. در این میان، علاوه بر مرحله اول، که بر نگاه و خیال اندیشی نفس درباره خود مبتنی است، مراحل دوم تا چهارم نیز از آن جهت که ناظر به آینده و مربوط به شیء غیر حاصل و غیر موجود در زمان حاضرند بالضروره به قوه خیال (قوه متخیله) منتسب اند و بدون آن و تصویرسازی های آن از آینده حرکتی صورت نمی پذیرد، تا جایی که اگر شوق فاعل شوق عقلی (کلی) و نه خیالی (جزئی) باشد، حرکت مادی و طبیعی نیز منتفی می شود (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۶۱۰)، زیرا شوق عقلی فرازمانی است و در بستر آن سخن از آینده و وصول به کمال و رفع نیازها در بستر زمان بی معنا خواهد بود.

براین اساس، می توان با مدیریت قوه خیال در فاعل و کنترل آن همه حرکات و رفتار یک فاعل را مدیریت کرد یا در تسلط خویش درآورد، زیرا چنان که ذکر شد، آنچه به طور مطلق در مرتبه مبدأ علمی فعل مؤثر است محاکات قوه خیال است، و نه حقیقت نمایی آن. فاعل مختار براساس اندیشه و تصور خود رفتار و عمل می کند و نه براساس آنچه در واقع وجود دارد. بنابراین، نیاز حقیقی من یا واجدیت واقعی هدف از نیاز من و برطرف کردن آن و یا حتی امکان واقعی دستیابی به آن هدف امری اثرگذار و مهم در تصمیم گیری نیست، بلکه آنچه مؤثر و محرک است تصویر این امور در ذهن فاعل و باور یقینی - خیالی وی به آن است.

۵. نتیجه‌گیری

خیال بازیگر اصلی در فرایند غایت‌اندیشی و گزینش غایت مطلوب است. ادراک، که مبدأ اول در فرایند صدور فعل است، پوشیده و در تصرف کامل قوه خیال است. مدرکات خیالی نزد فاعل و در مرحله انتخاب هدف حیثیت محاکاتی دارند و حیثیت واقع‌نمایی آن‌ها نزد فاعل ملاحظه نمی‌شود. بدان معنا که فاعل آن چیزی را طلب و آن چیزی را ترک می‌کند که ذهن خود آن را به تصویر درآورده است و نه حقیقت مطلوب یا متروک را. فاعل در رفتار و حرکات خود شیفته اشیا یا افراد خارجی یا متنفر از آن‌ها نیست، بلکه شیفته تخیلات و تصویرهای خود از افراد یا اشیا خارجی یا متنفر از آن‌هاست.

خیال در نفس فاعل هم‌چنین مسئول تصویرسازی از فاعل نزد وی است. هر آن‌چه فاعل از دارایی‌ها یا ضعف‌های خود در ذهن دارد تصویرهایی اند که قوه خیال وی نزد وی ترسیم کرده است. فاعل براساس نیازهای خیال‌گونه خود مطلوب‌هایی را گزینش می‌کند که وی را از فقدان به وجدان نزدیک می‌کند و به کمال می‌رساند. در این میان، باز هم قوه خیال دست‌اندازی می‌کند و سنجش فاعل بین نیازهای درونی و مطلوب‌هایی که نیاز وی را تأمین می‌کنند با استعانت قوه خیال به‌ثمر می‌نشیند.

مقصود از واسطه‌گری خیال در مبدأ علمی صدور فعل نیز صرفاً گزاره‌های ذهنی و خیال‌وش نیست، بلکه نفس حیوانی انسان تا زمان مفارقت از بدن و وصول به تجرد تام دائماً مشوب به خیال است و از این رو، همه ادراکات حضوری و حصولی نفس آمیخته به خیال است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به رضائی و هوشنگی ۱۳۹۳: ۱۱۵-۱۳۶؛ سلیمانی ۱۳۸۴: ۵۴-۷۷؛ رضائی و تیرائی ۱۳۹۱: ۴۱-۵۴.
۲. بنگرید به رضائی و دیگران ۱۳۹۲: ۶۳-۷۶؛ وفائیان ۱۳۹۵ ب.
۳. هم‌چنین بنگرید به عبارت فخررازی بر اشارات: «... أما المرتبة الرابعة [فی صدور الفعل]، فهی الشعور بكون الفعل نافعاً أو ضاراً سواء كان ذلك الشعور مطابقاً أو غير مطابق» (۱۳۷۵: ج ۱، ۱۸۱).
۴. بنگرید به صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۴۱۱.
۵. صدر در برخی عبارات مرتبه چهارمی نیز برای نفس و دیگر موجودات ترسیم می‌کند: «الأشياء كما أن لها وجوداً طبيعياً و وجوداً مثالياً و وجوداً عقلياً فكذلك لها وجود إله» (۱۹۸۱: ج ۶، ۶۵۲).

۶. شدت و ضعف در هریک از مراحل مذکور براساس ثبوت شدت و ضعف در هریک از مراحل «ادراک»، «شوق»، و «اراده» نیز قابل تقریر است (صدرالمتألهین بی تا: ۱۶۴).
۷. هم چنین برای تبیین مراحل مذکور، بنگرید به صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۳۷۶-۳۷۷.
۸. سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۵۴؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۷۹۰.

کتابنامه

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها* (مطبوع ضمن شرح خواجه بر اشارات)، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۹۸۰)، *عیون‌الحکمه*، بیروت: دارالقلم.
- ابن عربی (۱۳۸۳)، *فصوص‌الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضائی، مهران و زهرا تبرائی (۱۳۹۱)، «جایگاه حواس ظاهری و حس مشترک در ادراکات و افعال انسان»، *دوفصل‌نامه بلاغ‌مبین*، ش ۳۰.
- رضائی، مهران و حسین هوشنگی (۱۳۹۳)، «مبادی صدور فعل اختیاری انسان»، *دوفصل‌نامه علمی - ترویجی معارف عقلی*، ش ۲۹.
- رضائی، مهران، مجید صادقی حسن‌آبادی، و احمد رستم‌پور (۱۳۹۲)، «تحلیل جایگاه خیال و وهم در گسترده ادراکات و افعال انسان از منظر صدرالمتألهین»، *دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی*، ش ۲.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۴)، «بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی»، *دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی*، ش ۳۰.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، *حاشیه بر الشواهد الربوبیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *حکمت‌الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: نشر مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: مولی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲)، *مجموعه رسائل تسعة*، تهران: بی تا.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح‌الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *سه رساله فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، *شرح الهدایة الاثیریه*، بیروت: دارالمورخ العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار إحياء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *شرح الهیات شفاء*، قم: بیدار.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵ الف)، «تبیین «معرفت تشکیکی» بر پایه وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه»، فصل‌نامه علمی-پژوهشی *اندیشه دینی*، ش ۵۹.
- وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵ ب)، «تبیین جایگاه و کارکرد قوه خیال در صدور رفتار و افعال عاقلانه از انسان با تأکید بر مبانی نفس‌شناسی صدرالمتألهین»، *دوفصل‌نامه علمی-پژوهشی اخلاق و حیانی*، دوره ۶، ش ۱۱.