

فاعلیت نفس در پیدایش ادراک در نسبت با نظریه مطابقت

Agency of the Soul in Genesis of Perception in relation to the Theory of Correspondence

Sayed Mohammad Hossain Naghibi⁻

Abdullah Nasri⁻

سیدمحمدحسین نقیبی⁻

عبدالله نصری⁻

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۴

Abstract

Ibn Sina and Mulla Sadra have accepted the agency of the soul in the genesis of perception. Acceptance of this view raises two basic questions that form the focus of the present study: 1. how does the soul have the power to create a perceptual form when it lacks it in the beginning? 2. Considering that psychological desires and tendencies impress on orienting the will, how can one combine the voluntary agency of the soul in the genesis of perception and the theory of correspondence and the criterion of its truth? The answer to the first question is that the soul in the first is accepting and after acquisition aptitude of images, agency aspect appears. The answer to the first question is that in the beginning soul is accepting and after acquiring aptitude of images, agency aspect appears. In response to the second question, it can be said: A) the will of the soul impress on obtaining the preconditions for the genesis of perceptual forms; B) the agency of the soul in relation to sensory forms is a natural activity in which the will is not involved; C) in case of the primary confirmations, the soul necessarily affirm predicate on subject, and in case of theoretical confirmations which return to the axioms, when the premises of the analogy are put together, the result is obtained according to the rule of causality, and the will of the soul does not interfere in determining the outcome; therefore, the agency of the soul does not impair the Theory of Correspondence.

Keywords: Agent, Soul, Will, Perception, Affirmation, the Theory of Correspondence.

چکیده

ابن‌سینا و ملاصدرا، هر دو، جنبه فاعلی نفس در پیدایش ادراک را پذیرفته‌اند. پذیرش این دیدگاه دو پرسش اساسی را به دنبال دارد که محور پژوهش حاضر را شکل می‌دهد: ۱- چگونه نفس قدرت بر ایجاد صورت ادراکی دارد در حالی که خود در ابتدا فاقد آن است؟ ۲- با توجه به اینکه امیال و گرایش‌های نفسانی در جهت‌گیری اراده مؤثرند، چگونه می‌توان بین فاعلیت ارادی نفس در پیدایش ادراک و نظریه مطابقت و معیار صدق آن، جمع نمود؟ پاسخ پرسش اول این است که نفس در ابتدا پذیرنده است و بعد از تحصیل ملکه صور، جنبه فاعلی ظهور می‌یابد. در پاسخ به پرسش دوم می‌توان گفت: الف) اراده نفس در تحصیل مقدمات پیدایش صور ادراکی مؤثر است؛ ب) فاعلیت نفس نسبت به صور حسی، فاعلیت بالطبع است که اراده در آن دخالت ندارد؛ ج) در مورد تصدیقات اولی، نفس بالضرورة به ثبوت محمول برای موضوع حکم می‌کند و در تصدیقات نظری که به بدیهیات بازمی‌گردند، هنگامی که مقدمات قیاس در کنار یکدیگر قرار گرفتند، نتیجه بر اساس قاعده علیت از آن حاصل می‌گردد و اراده نفس در تعیین نتیجه دخالتی ندارد؛ بنابراین فاعلیت نفس خدشه‌ای در نظریه مطابقت وارد نمی‌گردد.

واژگان کلیدی: فاعل، نفس، اراده، ادراک، حکم، نظریه مطابقت.

*. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran; naghibi12@gmail.com

— Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author); nasri_a32@yahoo.com

— دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران; naghibi12@gmail.com

— استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول); nasri_a32@yahoo.com

مقدمه

ابن‌سینا و ملاصدرا هر یک به‌گونه‌ای نقش فاعلی نفس در ایجاد ادراک را پذیرفته‌اند. از منظر ابن‌سینا، نفس به تجرید صور ذهنی در فرآیند ادراک می‌پردازد. در ادراک حسی، صورت ذهنی از ماده خارجی تجرید می‌شود، اما حضور و ارتباط با ماده شرط است. در ادراک خیالی، تجرید بیشتری صورت می‌گیرد و دیگر حضور ماده و ارتباط با ماده شرط نیست. در ادراک وهمی، شدت تجرید فزون‌تر می‌شود و وهم به ادراک معانی‌ای نایل می‌گردد که فی حد ذاته مادی نیستند، هر چند که در ماده حاصل شده‌اند و نهایتاً در ادراک عقلی است که تجرید تام از ماده و علائق مادی صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۵۱-۵۳). از منظر وی، نفس در تمام مراتب ادراک حصولی نقش تجریدی دارد و صرفاً منفعل صرف نیست و ادراک حاصل فرآیند مشترک نفس و تأثیر آن از خارج است. همچنین صدرالمتألهین نقشی گسترده‌تر برای فعالیت نفس در ایجاد ادراک قائل است. وی قائل به انشاء ادراکات حصولی مادون عقلی توسط نفس می‌باشد. همچنین قائل است که نفس انسانی در ابتدای تکون مرتبه عقل هیولانی- مبدأ قابلی صور ادراکی عقلی است، ولی هنگامی که به مرتبه وصول با عقل فعال رسید، هم فاعل و هم حافظ آن صور است. وی تمام فعل و انفعالات مادی در تمام مراتب ادراک را علت معد از برای ادراک می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۵۹). در بستر پذیرش فعالیت نفس دو پرسش اساسی شکل می‌گیرد که در این پژوهش در پی پاسخ به آن می‌باشیم.

۱. طبق دیدگاه ملاصدرا نفس، فاعل ایجاد صور مادون عقلی است و در ادامه و بعد از تکامل، فاعل صور عقلی نیز می‌باشد. با توجه به اینکه معطی شیء فاقد آن نمی‌باشد، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا نفس قادر بر ایجاد صور ادراکی می‌باشد؟

۲. علم، قدرت و اراده جزء مبادی فعل اختیاری هستند، حال اگر فاعلیت نفس در پیدایش ادراک اختیاری باشد، اراده در فرآیند ادراک مداخله دارد. با وجود زمینه‌های گوناگون گرایشی در انسان، امکان تحقق اراده‌های گوناگون در انسان متصور است، در نتیجه ادراکی که از این اراده برآمده است قابلیت دخل و تصرف نفس در آن وجود دارد. براین اساس، باید نسبت فاعلیت نفس در ادراک در رابطه با دیدگاه مطابقت و معیار صدق آن مورد بررسی قرار گیرد.

در ادامه بیان می‌گردد که اراده نفس در پیدایش تمام صور ذهنی دخالت ندارد، بلکه فاعلیت نفس نسبت به صور حسی فاعلیت بالطبع می‌باشد. همچنین در تصدیقات اعم از بدیهی و نظری، اراده نفس موجب تغییر حکم قضیه نمی‌گردد.

فاعلیت نفس در پیدایش ادراک

یکی از ادله‌ای که بر فاعلیت نفس نسبت به صور خیالی اقامه گردیده است بدین بیان است که در قوه متخیله تصرفات جزافی صورت می‌گیرد و آشکال زشت و ناپسندی ایجاد می‌شود که با فعل حکیم در تنافی است و نمی‌توان ایجاد این صور را به مبادی عالییه نسبت داد. لذا صور مذکور در عالم نفس به‌خاطر شیطنت قوه متخیله ایجاد شده است و این صور باقی به بقای توجه نفس می‌باشند و هرگاه نفس از آنها روی برگرداند از بین می‌روند (همان: ۱/ ۳۰۳). چه بسا مطرح گردد که استدلال، اخص از مدعا می‌باشد و نهایتاً به‌واسطه استدلال فوق، ایجاد صور خیالی زشت توسط نفس ثابت می‌شود. در جواب این اشکال بیان می‌گردد که مذموم یا ممدوح بودن صور در فاعلیت نفس تفاوتی ایجاد نمی‌کند، همان‌طور که فاعل صور مذمومه خیالیه نفس می‌باشد، فاعل صور ممدوحه نیز خود نفس می‌باشد و حسن و قبح که مربوط

نفس آمادگی برای ایجاد واقعیت مثالی حسی یا خیالی منطبق بر واقعیت مذکور می‌یابد. در حقیقت آن صور فعل نفس می‌باشند و به نفس قیام صدوری دارند (همان: ۱/ ۲۸۷؛ ۳/ ۳۰۵).

ج) جوهر مثالی خیالی را فاعل صور جزئی می‌داند و قوای ادراکی جزئی را قابل و متحد با آنها می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۷).

د) ملکه عقلی را فاعل صور جزئی می‌داند، همچنان‌که آن را فاعل صور عقلی می‌داند و قوای ادراکی جزئی را قابل و متحد با صور مذکور می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۴۷).

نظر اول مربوط به مرحله‌ای است که نفس به کلی فاقد مرتبه عقلی است و وجودی مثالی است که با حرکت جوهری اشتدادی در مراتب مثال در حال تکامل است؛ بدین نحو که در پی حصول استعداد برای نفس در اثر تماس اندام‌های حسی با واقعیات مادی، واهب‌الصور، صور جزئی را یکی پس از دیگری در نفس ایجاد می‌کند و نفس با حرکت جوهری اشتدادی با آنها متحد می‌شود و تکامل ذاتی می‌یابد و به تدریج وجود برتر مثالی واقعیات مذکور می‌گردد.

نظر دوم و سوم و چهارم مربوط به مرحله‌ای است که نفس دارای ملکه علمی است. در این صورت هم نفس را می‌توان فاعل صور دانست و هم قوه عاقله را و هم خیال را. بین دیدگاه سوم و چهارم تفاوت مرحله وجود دارد؛ دیدگاه سوم مربوط به مرحله‌ای است که قوه خیال در انسان به فعلیت تام نائل شده است و خود فاعل صور ادراکی می‌باشد، اما مرحله چهارم مربوط به مرتبه‌ای از نفس است که ملکه عقلی برای نفس حاصل گردیده و به مرتبه عقل مستفاد نائل شده است و می‌دانیم که نفس انسان بسیط است و جز همان صورت و فصل اخیر نمی‌باشد. بنابراین تمام افعالی که به مراتب مادون نسبت داده می‌شوند در حقیقت به مرتبه بالای نفس

به حوزه اعتباریات است در مقام تکوین تفاوتی ایجاد نمی‌کند. به علاوه، ما به طور وجدانی درمی‌یابیم که نسبت ما به صور ممدوح و مذموم به طور یکسان است.

همچنین ابن‌سینا در تأثیر اراده در پیدایش خطا در ادراک بیان می‌دارد: فکر در حاضر کردن حدود اصغر و وسط و اکبر و تصور آنها به اتصال به مبادی عالی‌ه نیازمند است اما ترکیب این حدود در اختیار خود نفس است که گاهی خطا می‌کند و گاهی به واقع اصابت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۸). در نتیجه، عقل فعال در پیدایش خطای عقل نظری نقشی ندارد. از این بیان مشخص می‌گردد که ترکیب بر عهده خود نفس می‌باشد.

مراتب فاعلیت نفس

معلولیت صور علمی برای نفس با این پرسش مواجه است که نفسی که جاهل است اضعف از نفسی است که عالم است و نمی‌شود آنچه که وجوداً ضعیف‌تر است برای آنچه که وجوداً قوی‌تر است علت باشد (فیاضی، ۱۳۹۶: ۲۸۸-۲۸۷). به تعبیری، معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد.

برای مواجهه با پرسش فوق باید حالات نفس را در ارتباط با صور ادراکی مورد بررسی قرار دهیم:

۱. رابطه نفس با صور جزئی

ملاصدرا در کیفیت ارتباط نفس با صور جزئی چهار دیدگاه مطرح کرده است:

الف) بر اثر استعداد حاصل از تماس اندام‌های حسی با اشیای خارجی، جوهر نفس ماده برای این صور ادراکی جزئی می‌گردد و با آنها متحد می‌شود و تبدیل به جوهری کامل‌تر می‌گردد و در حقیقت تحصیل این ادراکات جزئی موجب تکامل وجودی نفس می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/ ۲۳۴).

ب) نفس فاعل صور حسی و خیالی است که در اثر تماس اندام‌های حسی با واقعیت خارجی،

(صورت اخیر) نیز قابلیت انتساب دارند. از این رو اگر در دیدگاه چهارم ایجاد صور جزئی به عقل نسبت داده می‌شود بدین معنا نیست که عقل مستقیماً و بدون به‌کارگیری مرتبه مثالی نفس به انشاء صور جزئی می‌پردازد، بلکه عقل با به‌کارگیری مرتبه مثالی به انشاء صور جزئی می‌پردازد و الا شأن عقل بسیط و مجرد از ماده و صورت، اجل از این است که بدون واسطه به انشاء صور جزئی بپردازد، اما با توجه به اینکه تمام افعال به صورت اخیر شیء نسبت داده می‌شود، آن فعل در عین اینکه به مراتب مادون عقل نسبت داده می‌شود حقیقتاً به خود مرتبه عقل نیز قابلیت انتساب دارد (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۸-۹۷).

۲. رابطه نفس با صور کلی

ملاصدرا در این باب سه دیدگاه ارائه کرده است:
الف) به وحدت نفس و صور عقلی رأی می‌دهد. الحاق صور عقلانی به نفس، موجب تحول نفس از مرتبه نقص به کمال می‌گردد بلکه حصول صورت ادراکی برای نفس قوی‌تر در تحصیل و تکمیل نفس است در مقایسه با صورهای طبیعی که موجب تحصیل و تنويع ماده می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۲۱-۳۱۹).

ب) به اتحاد نفس با واقعیت علم رأی می‌دهد نه وحدت آنها؛ البته منظور از واقعیت علم مثال افلاطونی است نه صورتی قائم به نفس. مثال مذکور چون انطباق عینی بر واقعیت مادی هم‌نوع خود دارد از جهت این انطباق، علم حصولی به واقعیت مادی هم‌نوع خود است و در حقیقت این صور عقلی، اضافه اشراقی نفس به آن مثل عقلی می‌باشد (همان: ۱/ ۲۸۸).

ج) علم عقلی انسان به اشیاء نه عین نفس است و نه اتحاد با موجود مجرد عقلی فوق نفس است بلکه واقعیت مجرد عقلی قائم به نفس است که نفس، فاعل آن می‌باشد (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۱).

همچنین از دیدگاه ابن‌سینا مرتبه بسیط عقلی در نفس می‌تواند فاعل صور تفصیلی عقلانی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۱۵-۲۱۳).

این سه دیدگاه براساس مراتب و درجات نفس بیان گردیده است. دیدگاه اول مربوط به مراتب اولیه نفس در مرتبه عقل هیولانی و عقل بالملکه می‌باشد. دیدگاه دوم اشاره به مرتبه میانی نفس دارد که باید صور ادراکی را از عقل فعال دریافت دارد و نفس با آن متحد گردد. دیدگاه سوم مربوط به مرتبه والای نفس است که نفس قدرت می‌یابد در صورت استعداد، صور عقلی را انشاء کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۵۹).

بنابراین ملاصدرا دیدگاه تجرید را مطرود می‌داند و قائل به تعالی نفس از مرتبه محسوس به مرتبه متخیل و درنهایت به مرتبه معقول می‌باشد (همان: ۱/ ۲۸۹).

نفس حقیقتی دارای تشکیک است و دارای دو مقام «کثرت در وحدت» (مرتبه خفا و اجمال نفس که عالی‌ترین درجه نفس می‌باشد) و «وحدت در کثرت» (مرتبه‌ای که در آن معقولات تفصیلی با مقام ظهور نفس متحد می‌گردند) است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۵۲-۱۵۰). بر این اساس در تبیین اینکه چگونه بعد از نیل نفس به کمال، یک مرتبه از نفس، فاعل مرتبه دیگر آن می‌باشد باید بیان داشت که مرتبه اجمال نفس، فاعل مراتب تفصیلی می‌گردد و در این صورت دیگر معطی شیء فاقد آن نیست. لذا با توجه به مراتبی که برای استکمال نفس بیان گردید، نفس در ابتدا فاقد صور ادراکی است، بنابراین قابل و پذیرنده این صور است و بعد از اینکه ملکه آن صور ادراکی برای نفس حاصل گردید، به انشاء صور می‌پردازد و در نتیجه اشکال فوق وارد نمی‌باشد.

فاعلیت نفس در ارتباط با دیدگاه مطابقت

با توجه به نقش ارادی نفس در پیدایش ادراک این

قوای تحریکی نیز نقشی فعال در ایجاد ادراک دارند. بر این اساس، چگونه می‌توان قائل به مطابقت ادراکات با واقع بود؟ و چگونه نفس تمامی انسان‌ها به‌صورت یکسان به انشاء صور می‌پردازند؟ مگر اینکه بگوییم نفس در فاعلیت نسبت به این ادراکات فاعل بالقسر است و نفس تمامی انسان‌ها تحت قسر عاملی فراتر به‌صورت یکسان فعالیت می‌کند که چنین امری خلاف وجدان است و هیچ دلیلی بر اثبات آن نداریم. همچنین با عنایت به فاعلیت ارادی نفس این پرسش مطرح می‌گردد که در نسبت دادن صور حسی به حقیقتی واحد در برخی موارد ممکن است معانی وهمی دخالت یابند و وحدت‌بخشی اعتباری باشد، یعنی در اعتبار خویش بخشی از پدیدارها را با هم واحد فرض کنیم و پدیدارهایی را نیز که در کنار آن بوده جزء آن واحد در نظر بگیریم یا پدیداری که جزء آن واحد بوده را در نظر نگیریم، با این وجود، چگونه می‌توان قائل به دیدگاه مطابقت بود و معیار صدق آن را پذیرفت؟ (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۳: ۳۵۰)

دو پرسش فوق‌الزاماً دیدگاه مطابقت را در ارتباط با چیستی صدق مورد تشکیک قرار نمی‌دهد بلکه تبیین معیار صدق را با مشکل مواجه می‌کند؛ یعنی امکان دارد در چیستی صدق، قائل به دیدگاه مطابقت بود، اما براساس دو پرسش فوق در تبیین معیار صدق و اثبات اینکه ملاک صدق در ادراکات ارادی انسان تحقق دارد، دچار مشکل گردید.

۱. فاعلیت بالمملکه

کیفیات نفسانی بر دو قسم حال و ملکه است: بدین‌صورت که اگر کیف نفسانی در نفس راسخ و پایدار نباشد، «حال» نامیده می‌شود و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، «ملکه» نام دارد (طباطبائی، ۱۳۶۰: ۱۲۱). در مقام جمع با نظریه

پرسش مطرح می‌گردد که چگونه فاعلیت ارادی با دیدگاه مطابقت و معیار صدق آن سازگاری دارد؟ بدین بیان که قدرت در ما و خدا به یک معناست (کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل) (همان: ۱۶ / ۳۰۷) ولی همین معنا در ما بالقوه و همراه با استعداد و امکان است و در خدا با فعلیت و ضرورت است، زیرا همانند وجود انسان، کمالاتش نیز ممکن است. بین ذات انسان و فعل و ترک (صدور و لاصدور)، رابطه ضروری نیست، زیرا اتصاف ذات به اراده و عدم اراده ضروری نیست و ممکن است؛ گاه اراده می‌کند و گاه اراده نمی‌کند. اگر شیء بخواهد از امکان به ضرورت و از قوه به فعلیت خارج شود، عامل خارج باید مرجح شود. انسان موجودی است که از روی اضطراب برای رفع نیازش کار می‌کند، در نتیجه این‌گونه نیست که دو طرف فعل در برابر او یکسان باشد و عامل ترجیح، خود ذات او باشد و ذات رابطه‌اش را با یک طرف ضروری و با دیگری ممتنع کند، بلکه رابطه ذات با طرفین مساوی است و عامل ترجیح، امر بیرونی است. اگر آن عامل خارجی او را وادار به فعل کرد، فعل را انجام می‌دهد و اگر آن عامل این رابطه ضروری را برقرار نکرد، این فاعل نیز این کار را انجام نخواهد داد. در هر صورت، این هدف و انگیزه جدای از فاعل است که موجود را به سمت فعل می‌کشاند (همان: ۱۶ / ۳۱۲-۳۱۴). این مرجحات نسبت به افراد مختلف متفاوت است، در نتیجه اراده هم متفاوت می‌شود. حال اگر مدرکات انشائات صدوری نفس باشند، اراده انسان مؤثر در ایجاد آنها است و امیال و خواهش‌های نفسانی مؤثر در جهت‌گیری اراده، مؤثر در پیدایش ادراک می‌باشند، در نتیجه انسان تنها با قوه نظری خود با خارج مواجه نمی‌شود تا آن را ادراک کند، بلکه قوای عملی نفس نیز در ایجاد ادراک مشارکت می‌نمایند. به تعبیر دیگر،

مطابقت می‌توان بیان داشت که نفس در مراتب ابتدایی منفعل است و صور را از مبدأ فیاض دریافت می‌دارد بعد از اینکه ملکه آن صور برایش حاصل شد، به خلق صور بر اساس آن ملکه علمی می‌پردازد که در این صورت اسناد فاعلیت به نفس عین اسناد فاعلیت به مبدا فیاض به وجهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸۰/۳، تعلیقه طباطبائی). وقتی امری به صورت ملکه نفسانی درآمد، دیگر افعال صادر از آن ملکه نیاز به تأمل و درنگ ندارند، بلکه آن ملکه بسان طبیعت ثانوی برای نفس می‌باشد و پذیرش فاعلیت بالملکه نفس در خلق صور ذهنی، احتمال دخالت گرایش‌های شخصی را در پدید آمدن ادراک دفع می‌کند.

اما این دیدگاه نمی‌تواند به طور جامع به دو پرسش فوق پاسخ گوید؛ زیرا در افعالی که از ملکه نفسانی نشأت می‌گیرند امکان صدور فعل برخلاف ملکه وجود دارد؛ به عنوان مثال، راه رفتن و غذا خوردن افعالی هستند که از ملکه این افعال نشأت می‌گیرد. نفس می‌تواند شیوه دیگری را برای راه رفتن یا غذا خوردن اختیار کند یا اصلاً از انجام آن امور صرف نظر نماید، اما در رابطه با مثلاً ادراک حسی نمی‌تواند آبی ببیند اما زرد انشاء کند، گویی از خود اختیاری ندارد. بالأخره می‌توان خلاف ملکه عمل کرد، اما نمی‌توان مربع دید و صورت مثلث انشاء کرد و در نتیجه، نمی‌توان فاعلیت نفس را در رابطه با تمام صور ادراکی از باب فاعلیت بالملکه دانست.

۲. فاعلیت بالعلم

با توجه به اینکه نفس نسبت به برخی ادراکات فاعلی ارادی است باید توجه داشت که در این فعل ارادی درون‌نفسی، لازم نیست که تمام مراتب تصور، تصدیق و شوق، قبل از ایجاد اراده تحقق یابد بلکه صرف علم برای پیدایش ادراک کفایت می‌کند و

نیازی به شوق نیست. درست است که نفس در افعال خارجی میان ذات و فعلش این مبادی متخلل است اما در افعال درونی و باطنی در برخی مراحلش، فاعل بالعلم است؛ یعنی علم او برای پیدایش یک پدیده در او کافی است و آن اینکه وقتی علم به چیزی یافتیم و فایده‌اش را تصدیق کردیم، یک وصف نفسانی به نام شوق در ما ایجاد می‌شود که معلول همان علم است. پس یک فاعلیت و فاعل و فعل در حیطه نفس پیدا می‌شود که نه فاعل بالطبع است نه بالقسر، بلکه فاعل علمی است و نفس علم کافی است و چون انسان یک موجود مختار است این چنین نیست که این فعل نفسانی را بدون اراده انجام دهد متنها در آنجا اراده مصداقاً عین علم است گرچه مفهوماً غیر آن است. اراده همان ابتهاج است وقتی رقیق می‌شود بهجت می‌شود که مصداقاً با علم یکی است. همان بهجت ذاتی و بهجت علمی باعث پیدایش شوق نفسانی می‌شود که یک مرتبه از آن پایین‌تر است (همان: ۶/۳۵۵، ۳۵۳، تعلیقه سبزواری). خلاصه آنکه در حقیقت اراده اخذ نشده که محفوف به شوق نفسانی سابق و تحریک عضلانی لاحق باشد، چه اینکه در حقیقت اراده اخذ نشده که از حیث مصداق عین علم نباشد (همان: ۶/۳۳۲، ۳۶۱). در نظر بسیاری از معتزله اراده غیر از قدرت است، اما غیر از علم نیست، بلکه از جنس ادراک است. اگر اعتقاد به نفع باشد، اراده است و اگر اعتقاد به ضرر باشد، کراهت است (همان: ۶/۳۳۷).

اراده و شوق و میل که مربوط به قوای عامله‌اند، همان است که در مرتبه بالا علم نام داشت و مربوط به قوای ادراکی است. اینطور نیست که سلسله علم و عمل به هم متصل نباشند، بلکه حلقات یک سلسله‌اند که برخی حلقات آن علم نامیده می‌شوند و برخی حلقات آن شوق و میل نامیده می‌شوند و سرش آن است که «النفس فی وحدتها کل القوی»؛ بر اساس این قاعده،

بدون اکتساب حاصل می‌شود بدون اینکه نسبت به آنها شعور یا قصدی داشته باشد و نمی‌داند از کجا و چگونه حاصل می‌شود و بعد از اینکه نفس از بدن جدا شد، معقولات برای نفس همانند حصول مبادی برای طفل بدون قصد و شعور حاصل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۳ / ۱). بوعلی ادراکات مادون عقلی را طبعی می‌داند و آن ادراکاتی که بالطبع برای انسان حاصل می‌شود دائماً برای انسان حاصل می‌باشند، اما ادراک عقلی را اکتسابی می‌داند. در نتیجه فقط علوم عقلی نظری، کسی می‌باشند و نیاز به کسب دارند و سایر ادراکات بی‌نیاز از کسب هستند و خود به‌خود و بالطبع برای انسان حاصل می‌گردند (همان: ۲۲).

از منظر ملاصدرا قوای حسی برای نفس مانند جاسوسان عمل می‌کنند. حواس ظاهر در طاعتی که از نفس دارند چنانند که گویی مجبورند، زیرا هر کدام مقام معلومی دارند (مثلاً برای چشم ممکن نیست سفید را سیاه ببیند)، در نتیجه قوای حسی نمی‌توانند در فعل خود تفنن به‌کار زنند، اما حواس باطن چنانند که گویی در فعل خود مختارند قوه مفکره می‌تواند در کار خود تفنن به‌کار زند و از صورتی به دیگری منتقل گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۹-۱۳۸ / ۸).

از منظر برخی از صاحب‌نظران، هر یک از علم حضوری و علم حصولی دارای سه بخش‌اند: (۱) اختیاری بالمباشره، (۲) اختیاری بالتولید، (۳) غیراختیاری مطلق.

علم حصولی اختیاری بالمباشره مانند صورتی است که نفس به اختیار خود در قوه متخیله ایجاد می‌کند.

علم حصولی اختیاری بالتولید تمام تصدیقاتی هستند که حاصل فکرنند. خود فکر عملی اختیاری است که سبب تصدیق است. وقتی اسباب تصدیق بالاختیار حاصل شد، نتیجه که همان تصدیق است

حقیقتی که از درون نفس نشأت گرفته است در قوای او ظهور کرده و بر آنها مرور می‌کند و به هر قوه که رسید، نام خاص و اثر مخصوص دارد. لذا چون قوای نفس درجات نفسند و چون «النفس فی وحدتها کل القوی»، آن وحدت در این کثرت ظهور دارد و این قوا حقیقتاً قوا و درجات همان نفسند. پس حقیقتی که از نفس نشأت گرفته و بر قوا می‌گذرد، گرچه می‌تواند نام‌های متعدد داشته باشد اما حقیقت واحد است (همان: ۳۴۳-۳۴۲ / ۶). نفس هنگامی که به مرتبه کمال عقلی نایل می‌گردد، دو قوه عقل عملی و عقل نظری به قوه واحدی تبدیل می‌شوند و علم نفس عین عمل او و عمل او عین علم او می‌گردد، همان‌طور که در مفارقات عقلی، علم و قدرت آنها نسبت به مادون یکی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۰).

چنان‌که بیان شد فاعل بالعلم بودن به معنای نفی اراده نیست بلکه مراتب علم و عمل به یکدیگر متصل می‌شوند و در حقیقت اراده همان بهجت است و بهجت هم به علم بازمی‌گردد. بنابراین این جواب هم نمی‌تواند دخالت اراده در پیدایش ادراک را طرد نماید. به‌علاوه، انسان گاهی به دو ضد در عرض واحد، علم دارد، اما به دو ضد، در عرض واحد، اراده ندارد. حتی آنقدر عدم تعلق اراده به دو ضد روشن است که می‌گویند تعلق اراده به یک ضد، عین کراهت ضد دیگر است. یا اگر تنزل شود گفته می‌شود مستلزم کراهت ضد دیگر است (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۹ / ۶). بیان فوق دلیل بر انفکاک اراده از علم می‌باشد.

۳. فاعلیت غیرارادی

از منظر ابن‌سینا تمام ادراکات از اراده نشأت نمی‌گیرند بلکه برخی از ادراکات به‌طور غیرارادی برای انسان حاصل می‌گردند. از منظر وی برای طفل مبادی و اولیات عقلی بدون استعانت از حواس و

به صورت قهری حاصل می‌گردد.

علم حصولی غیراختیاری مطلق مانند علوم حصولی حسی می‌باشد. انسان می‌تواند با اختیار خود چشمش را ببندد یا التفات خود را از شیء محسوس برگرداند، ولی اگر این شرایط مهیا بود، علم حسی قهراً حاصل می‌شود.

علم حضوری اختیاری بالمباشره مانند علم آگاهانه ما به خودمان.

علم حضوری اختیاری بالتولید مانند اینکه ما عزیز از دست داده‌ای را یاد می‌کنیم و به‌طور قهری غم در وجودمان ایجاد می‌شود، علم ما به حالت غم، حضوری می‌باشد.

علم حضوری غیراختیاری مطلق مانند علم حضوری به حالت ترسی که بعد از شنیدن صدای مهیب در ما ایجاد می‌شود که ما در تولید آن صدا نقشی نداشته‌ایم (فیاضی، ۱۳۹۶: ۲۴۴-۲۴۲).

۳-۱. فاعلیت غیرارادی در صدور حکم

در ارتباط با تصدیق آراء گوناگونی بیان شده است: ابن‌سینا آن را تصور همراه با حکم می‌داند؛ یعنی تصور دوگونه است؛ تصور ساده که با آن حکم نیست و تصویری که با آن حکم است. به بیان دقیق‌تر، تصویری که نفس حکم است، در نتیجه وجه فارق تصور و تصدیق در همراهی و عدم همراهی با حکم می‌باشد. اینکه در ارتباط با تصدیق گفته می‌شود «تصور معه الحکم» این معیت به معنای غیریت نیست، بلکه حکم داخل در حقیقت تصدیق بلکه عین تصدیق است، درست همان‌گونه که می‌گوییم «الانسان حیوان معه النطق».

بساطت یا مرکب بودن تصدیق، محل بحث است. به تعبیر دیگر، آیا تصورات سه‌گانه (تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیه) جزء و شرط تصدیق هستند (بنابر بر مرکب دانستن تصدیق) یا شرط آن (بنابر بسیط دانستن

آن)؟ نظر مشهور حکما این است که تصدیق امر بسیط است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۱۶). ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق پس از بیان چهار نظریه در باب تصدیق (نظریه ترکیب، نظریه تصور به شرط حکم، نظریه حکم به شرط تصور و نظریه اذعان) وجه جمعی برای این نظریه‌ها ارائه می‌دهد و می‌گوید: البته باید توجه داشت که «تصور»ی که برخی آن را جزء تصدیق دانسته‌اند و برخی آن را شرط تصدیق دانسته‌اند، تصور لابشرط مقسمی نسبت به حکم است (یعنی تصور عام که خود مقسم برای تصور و تصدیق می‌باشد) نه تصور لابشرط قسمی (نه تصویری که قسم تصدیق می‌باشد)، به همین دلیل نحوه ارتباط تصورات سه‌گانه (تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیه) و حکم را از سنخ ترکیب تحلیلی می‌داند نه ترکیب خارجی. به عبارتی، تصدیق مرکبی تحلیلی مانند ترکیب جنس و نوع می‌باشد و قول به مرکب تحلیلی با بساطت منافات ندارد (همان: ۳۲۱). البته کاربرد اهل منطق و اهل فلسفه از تصدیق مشترک لفظی می‌باشد. در منطق، تصدیق به معنای قضیه منطقی است که شکل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست، در حالی که تصدیق در فلسفه به معنای خود حکم است که امر بسیطی است و نشان‌دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲: ۷۲). با عنایت به مطالب فوق آیا حکم فعل نفس می‌باشد یا اینکه نفس جنبه انفعالی نسبت به پذیرش حکم دارد؟

نفس به اتفاق نزد ملاصدرا و ابن‌سینا در پیدایش حکم و تصدیق نقشی فعال دارد و حکم، فعل نفس می‌باشد و جزو علوم انفعالی نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۱۵). حال که حکم فعل نفس است، می‌بایست کیفیت پیدایش حکم در ارتباط با دیدگاه مطابقت مورد لحاظ قرار گیرد. از منظر

چارچوب اراده انسان یا قدرت او داخل نمی‌شود.

۲-۳. حکایتگری غیرارادی در قوه متخیله

قوه متخیله گاهی آنچه را که از جانب ملکوت بر آن افزوده شده است حکایت می‌کند و حقایق ملکوتی را تبدیل به صورت می‌کند، اما گاهی بدون اراده و بر اساس طبیعت حکایت می‌کند مانند اینکه وقتی قوه دافعه منی به سمت دفع منی حرکت می‌کند قوه متخیله صوری را ایجاد می‌کند که نفس را به سمت جماع سوق می‌دهد یا کسی که گرسنه است، قوه متخیله مأكولات را برای او حکایت می‌کند و گاهی بر اساس اراده خود صورتگری می‌کند بدون اینکه از غیر حکایت نماید و گاهی صوری که توسط متخیله ایجاد شده است موجب می‌شود که طبیعت به حرکت واداشته شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۲). در حقیقت قوه متخیله دو کارکرد دارد:

۱. گاهی به حکایت می‌پردازد که باز خود این حکایتگری به دو گونه می‌باشد: گاهی متخیله آنچه را از جانب ملکوت بر او افزوده گردیده است حکایت می‌کند و حقایق ملکوتی را تبدیل به صورت می‌کند، اما گاهی بدون اراده و بر اساس طبیعت حکایت می‌کند. حکایت بر اساس طبیعت مانند اینکه وقتی قوه دافعه منی به سمت دفع منی حرکت می‌کند قوه متخیله صوری را ایجاد می‌کند که نفس را به سمت جماع سوق می‌دهد یا کسی که گرسنه است قوه متخیله مأكولات را برای او حکایت می‌کند.

۲. گاهی خود بر اساس اراده صورتگری می‌کند که در این صورت فاعلیت نفس نسبت به تصورات و توهمات آن فاعلیت بالرضاست. نفس که به ذات خود عالم است، منشأ صدور تصورات می‌شود و تصورات که فعل نفس هستند به نفس ذات خود معلوم نفس نیز می‌باشند؛ یعنی علم نفس به آنها

نگارنده، حکمی که در یک قضیه صادر می‌شود به اعتبار تقسیم قضایا به بدیهی و نظری در هر مورد جداگانه باید مورد بررسی قرار گیرد. معیار صدق قضایای نظری صحت ارجاع به بدیهیات می‌باشد، در نتیجه باید ملاک صدق بدیهیات مورد ارزیابی قرار گیرد. بدیهیات اقسامی دارد. در قضایای اولیه وقتی نفس موضوع و محمول و رابطه بین آنها را تصور می‌کند درمی‌یابد که رابطه بین موضوع و محمول ضروری است و هرگز جز آن نخواهد بود، در نتیجه، حکم به هوویت و اتحاد موضوع و محمول می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۱). در وجدانیات نیز معیار بداهت و صدق وجدانیات همان علم حضوری می‌باشد که اساساً خطا در آن راه ندارد. وقتی نفس حقیقتی را به علم حضوری وجدان کرد، این قضیه وجدانی را از آن جهت که علم حصولی است، از آن وجدان حضوری انتزاع می‌نماید. اقسام دیگر بدیهیات غیر از اولیات و وجدانیات به دلیل همراه بودنشان با قیاس مانند قضایای نظری ارزیابی می‌شوند. قضایای نظری به بدیهیات برمی‌گردند. وقتی صغری و کبری در کنار یکدیگر قرار گیرند، بالضروره نتیجه از دل آنها استخراج می‌شود و این اقتضای قاعده علیت می‌باشد و اراده نفسانی در جهت تعیین نتیجه نقشی ندارد، در نتیجه، اینکه نفس نقشی فعال در پیدایش حکم دارد موجب این نمی‌شود که مطابق میل خود در حکم تصرف نماید و از این‌رو حکم و تصدیق غیرمطابق با واقع گردند، چرا که ضابطه صدور حکم در بدیهیات و نظریات در بالا بیان گردید و وقتی ضابطه فراهم باشد و نفس درستی آن را فهم کند، حکم به درستی آن می‌نماید. آنچه انسان توانایی انجامش را دارد همان اراده معرفت است؛ یعنی وادار کردن عقل بر تفکر یا نظر، اما اینکه چگونه عقل تفکر می‌کند و چه چیزی حاصل برآیند تفکر است، مسئله‌ای است که در

علمی حضوری است و به همین دلیل فاعلیت نفس نسبت به آنها فاعلیت بالرضاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۵).

در برخی مواقع این صور انشائی در طبیعت تأثیر می‌گذارد و همان‌طور که گاهی قوه متخیله از طبیعت نشأت می‌گیرد، گاهی طبیعت از قوه متخیله نشأت می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال، گاهی صوری که توسط متخیله ایجاد شده است موجب می‌شود که طبیعت برای جمع منی و دفع آن حرکت کند.

برخی از افعال قوه متخیله از اراده نشأت می‌گیرند و برخی از طبیعت نشأت می‌گیرند و اراده در آن نقشی ندارد. بنابراین تمام مدرکات متخیله از عقل فعال نیست. البته باید دقت کرد که صوری که بر اساس اراده نفس در متخیله صورت‌گیری می‌شود و جنبه حکایتگری از خارج را ندارد نمی‌توان بر آنها اطلاق علم و معرفت کرد و اصلاً در رابطه با این صور صحبت از مطابقت یا عدم مطابقت با واقع معنایی ندارد. بلکه نسبت به بخش حکایتگری قوه متخیله صحبت از مطابقت یا عدم مطابقت معنادار می‌باشد؛ چرا که حکایت از غیر در آن مطرح است، اما اگر فاعلیت بالطبع نفس نسبت به دو حالتی که قوه متخیله جنبه حکایی دارد پذیرفته شود، دیگر احتمال عدم مطابقت با واقع مطرح نمی‌گردد، زیرا اراده دخالتی ندارد تا دیدگاه مطابقت مورد خدشه قرار گیرد.

بحث و نتیجه‌گیری

در ادراک حسی نفس نمی‌تواند مطابق میل خود صورت خلاف واقع انشاء نماید و نمی‌تواند آبی بیند اما زرد انشاء کند؛ در نتیجه، اراده نفس در ادراک حسی دخالت ندارد. اگر مطرح گردد در این مقام، اراده تحقق دارد اما نفس رادع و انگیزه‌ای برای انحراف خود از واقع ندارد، در پاسخ می‌گوییم نفس در اینجا اصلاً قدرت بر انشاء

صورت غیرمطابق با واقع ندارد و فرضاً هم اگر رادعی باشد باز هم نمی‌تواند مطابق میل صورت ادراکی حسی را انشاء کند؛ در نتیجه، اراده نفس در این مقام دخالت ندارد. آیا این منجر می‌شود که نظریه انشاء صدوری ملاصدرا به‌طور کل در رابطه با ادراکات حسی مخدوش گردد؟ در پاسخ می‌گوییم ما فاعلیت ارادی نفس را نسبت به ادراک حسی نفی کردیم، اما نفس می‌تواند فاعل بالطبع باشد و متناسب با تأثرات مادی که در اعضای حسی بدن تحقق می‌یابد به‌صورت بالطبع به انشاء صورت بپردازد؛ یعنی سیستمی در حوزه نفس انسان جای گرفته است که متناسب با هر تأثر مادی صورت متناسب را ایجاد می‌کند، مخصوصاً با توجه به این نکته که علم نفس به تأثرات مادی موجود در اعضای حسی علم حضوری می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/ ۵۵-۵۶) و بعد از اینکه به تأثرات مادی علم حضوری یافت، صورت متناسب با آن را انشاء می‌کند. همچنین در رابطه با تصدیقات بدیهی اولی، وقتی نفس موضوع و محمول را تصور می‌کند، بالضروره حکم می‌نماید که محمول برای موضوع ثابت است، در نتیجه، نمی‌تواند برخلاف ضرورت، اراده خود را حاکم کند. همچنین تصدیقات نظری نیز به بدیهیات برمی‌گردد وقتی صغری و کبری به‌درستی چیده شود بالضروره نتیجه از دل آنها استخراج می‌شود و این اقتضای قاعده علیت می‌باشد و اراده نفسانی در جهت تعیین نتیجه نقشی ندارد.

در صورت افاضه صورت ادراکی از طریق مبدأ عالی، باز اراده نفس در تحصیل ادراک نقش دارد، زیرا اراده نفس در تحصیل مقدمات و علل اعدادی مؤثر است و هنگامی که استعداد لازم برای پذیرش صورت حاصل شود، به‌دنبال آن افاضه صورت می‌گیرد. در رابطه با ادراکات خیالی و وهمی، امکان تصرف نفس بر اساس گرایشات نفسانی فی‌الجمله

معرفت تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. _____ (۱۳۹۳). رئالیسم معرفتی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سبزواری، هادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۰). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.

_____ (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به همراه پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی به نظام حکمت صدرائی. ج ۲. تهران: سمت.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). معرفت‌شناسی اسلامی. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۱). التصور والتصدیق. قم: بیدار.

_____ (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

متصور است. بنابراین نمی‌توان اراده را در پیدایش تمام صور ذهنی دخالت داد و به دنبال آن دیدگاه مطابقت و معیار صدق آن را مورد تشکیک قرار داد. دیدگاه ملاصدرا در باب فاعلیت نفس را نمی‌توان در تمام موارد، فاعلیت ارادی دانست بلکه در برخی موارد مانند حصول نتیجه از قیاس فکری، فاعلیت ارادی بالتولید است و در برخی مواقع مانند حصول صور حسی، فاعلیت غیرارادی است و در برخی موارد نیز همچون صور خیالی ایجاد شده توسط نفس، فاعلیت ارادی است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۴۰۴ الف). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الطبیعیات). ج (النفس). تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی (۱۳۹۲). تحلیل