

2021

ارادهٔ خیال

بازخوانی شناخت، خیال و کنش نزد صدرالمتألهین

محمد حسین وفائیان

تقدیم به او که

"استاد بی نظیر استفاده از ایمان مردم برای تولید عمل صالح بود."

فهرست

پیش‌گفتار / ۹

فصل اول: هستی‌شناسی نفس / ۱۹

درآمد.....	۱۹
۱. نفس انسانی، فراتر از یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری.....	۲۱
۲. طیف‌انگاری نفس و تناظر مراتب آن.....	۲۸
۳. حدوث بدن مند نفس.....	۳۴
۴. «عقل»، مبدأ و غایت نفس.....	۳۷
۵. حرکت جوهری نفس.....	۴۰
۶. «حالت»، «حال» و «ملکه».....	۴۴
۷. تکوّن «فطرت ثانی» و «انواع» انسانی.....	۴۹

فصل دوم: شناخت انسانی / ۵۵

درآمد.....	۵۵
۱. طیف‌انگاری شناخت.....	۵۹
۱.۱. یگانگی و تناظر مراتب شناخت با شناسنده، روش و ابزار شناخت ..	۶۳
۱.۲. آثار و لوازم طیف‌پذیری شناخت.....	۶۹
الف) بازشناسی تعریف فلسفه.....	۷۰
ب) شناخت طیفی و نیاز به منطقی متفاوت.....	۷۴
ج) شناخت و زبان.....	۷۷
۲. شناخت و مسئله توجیه.....	۸۰
۲.۱. شناخت حصولی.....	۸۵

۲,۲. شناخت حضوری.....	۹۰
۳. بدن و شناخت بدن مند.....	۹۵
۳,۱. تعامل دوسویه و شناختی بدن و نفس.....	۹۶
۳,۲. تأثیر بدن بر شناخت.....	۱۰۰
۳,۳. پیامدها و آثار بدن مندی شناخت.....	۱۰۶
۴. قوای شناختی، وحدت یا کثرت؟.....	۱۱۰
۴,۱. ابن سینا و قوای متکثر.....	۱۱۰
۴,۲. فخر رازی در تقابل با تکثرگرایی سینوی.....	۱۱۳
گام اول: نفی دیدگاه ابن سینا.....	۱۱۳
گام دوم: ارائه دیدگاهی متفاوت.....	۱۱۶
۴,۳. صدرالمألهین، میانه‌ای بین فخر رازی و ابن سینا.....	۱۱۸
۴,۴. قوای نفس به مثابه مراتب آن.....	۱۲۰

فصل سوم: بازشناسی خیال / ۱۲۹

درآمد.....	۱۲۹
۱. پیشینه‌شناسی «خیال».....	۱۳۱
-ارسطو.....	۱۳۱
-افلوطین.....	۱۳۳
-فارابی.....	۱۳۶
-ابن سینا.....	۱۳۷
۲. روش‌شناسی صدرالمألهین در تحلیل خیال.....	۱۳۹
۳. مواجهه اولیه و سینوی صدرالمألهین با خیال.....	۱۴۲
۳,۱. حس مشترک.....	۱۴۴
۳,۲. قوه متخیله.....	۱۴۶
۴. مواجهه متعالیه صدرالمألهین با خیال.....	۱۴۸
۴,۱. زمینه‌سازی برای دیدگاهی متفاوت.....	۱۴۸
۴,۲. خیال، به مثابه مرتبه‌ای در نفس.....	۱۵۲
۴,۳. خیال به مثابه فصل انسان مدبر بدن.....	۱۵۶
۴,۴. خیال به مثابه عالم مثال منفصل.....	۱۶۲

فصل اول: هستی‌شناسی نفس ■ ۷

- ۴,۵. حقیقت جامع خیال: امر میانه و اتصال «کثرت به وحدت» و «وحدت به کثرت» ۱۶۷
- ۴,۶. خیال یا وهم؟ ۱۷۵
۵. خیال، عقل و تعقل ۱۸۱
- ۵,۱. «خیال» و تعقل به مثابه ادراک مفارقات کلی ۱۸۵
- ۵,۲. «خیال» و تعقل به مثابه تفکر: فرایند کسب شناخت گزاره‌ای ۱۹۰
۶. خیال، تولد ذهن و جهان «آگاهی مفهومی» ۱۹۵
- ۶,۱. شناخت حسی و خالقیت خیال ۱۹۹
- ۶,۲. تخیل و تولد مفهوم در تقابل با تجربه ۲۰۷
- ۶,۳. نسبت صورت و معنا، مقدمه‌ای برای تقریری دیگر از تولد مفاهیم ۲۱۹
- ۶,۳,۱. مفهوم به مثابه ظلّ و حاکی معنا ۲۲۵
- ۶,۴. شناخت مفهومی و امکان التباس و فریب ۲۳۴
- ۶,۵. خودآگاهی و وجودی و خودآگاهی مفهومی ۲۴۰
۷. میانه دوراهی انشا و کشف معنا ۲۴۵

فصل چهارم: کنشگری انسان / ۲۵۳

- درآمد ۲۵۳
۱. تحلیل مبادی صدور کنش ۲۵۴
- ۱,۱. تحلیل مفهومی ۲۵۵
- ۱,۲. مقایسه دوگونه تحلیل مفهومی از کنش ۲۵۸
- ۱,۳. تحلیل وجودشناختی ۲۶۳
۲. ذات نفس و شاکله قلب، مبدأ و خاستگاه اصیل کنشگری ۲۶۷
- ۲,۱. نسبت انسان و کنش ۲۷۹
- ۲,۲. میل و دوگانگی حالات قلبی ۲۸۵
۳. نسبت نظر (امرذهنی) و کنش ۲۹۲
- ۳,۱. کنشگری و جهل نظری به کنش ۲۹۴
- ۳,۲. قلب و ذهن در «کنش اکنون» و «کنش در لحظه بعد» ۲۹۸
- ۳,۳. شناخت و حکایت واقع ۳۰۱
- ۳,۴. تعامل مستمر ذهن، فعل و قلب ۳۰۵

۴. کنشگری و چالش استکمال نفس ۳۱۰

فصل پنجم: خیال و کنشگری / ۳۱۹

درآمد ۳۱۹

۱. گونه‌شناسی افعال انسانی ۳۲۰

۱/۱. بازنگری در گونه‌های فعل ۳۲۳

۲. خیال و عقل عملی ۳۲۵

الف) علم عملی به مثابه مبدأ شناختی کنش در لحظه ۳۳۶

۳. تخیل در علم نظری و انتخاب هدف در کنش لحظه بعد ۳۴۶

۳/۱. «من» و هدف‌گزینی ۳۴۶

۳/۲. کنشگری و نیاز ۳۵۳

۳/۲/۱. نیاز به مثابه نقطه آغاز کنش ۳۵۳

۳/۲/۲. نیاز و طلب وجودی ۳۵۷

۳/۲/۳. نیاز و طلب ذهنی ۳۶۲

۴. خیال عمومی و کنش مشترک ۳۶۷

۴/۱. زمینه‌های شکل‌گیری انگاره‌های خیالی مشترک ۳۶۹

منابع ۳۷۷

پیش‌گفتار

وقتی سخن از کنشگری (عمل) انسان به میان می‌آید، لزوم وجود «شناخت» در افعال ارادی یا حتی تقدم آن بر کنش، امری است که خود را بدیهی جلوه‌گر می‌کند. نوشیدن یک لیوان آب یا رفتن به خانه یا شروع به مطالعه یا هر فعل ارادی دیگر، اعمالی‌اند که در آن‌ها شناخت پیشینی از عملی که قصد انجام آن وجود دارد، نه تنها بدیهی بلکه شاید ضروری نیز باشد، به‌ویژه آنکه تصور و تصدیق به مثابه گام‌های آغازین در کنشگری، مورد تصریح بسیاری از فیلسوفان در تحلیل افعال ارادی انسانی قرار گرفته است. اما اگر چارچوب کلان فکری یک فیلسوف، در پرتو نگاهی سراسر وجودبین و طیفی به تمام حقایق شکل گرفته و او این نگاه را در تمام تحلیل‌های نفس‌شناسی خود دخیل کرده باشد، شاید بدهت و ضرورت تقدم شناخت بر عمل، تاحدی رنگ‌باخته یا آنکه به شکلی دیگر خود را نمایان سازد؛ صدرالمتألهین، فیلسوفی است که چنین چارچوبی را اتخاذ کرده است.

در پرتو تحلیل‌های وجودی صدرالمتألهین از نفس و کنشگری آن، پرسش‌هایی از قبیل: «آیا شناختی پیشینی در هر فعل ارادی انسان لازم است؟»، «این شناخت، چه نسبتی با شوق و طلب فاعل نسبت به افعال خود دارد؟»، «اساساً عمل و کنش انسانی چیست؟»، «شناختی که پیش از

عمل وجود دارد، چه نوع شناختی است و آیا این تقدم ضرورتی دارد؟»، «آیا شناخت در ضمن عمل امری متفاوت از شناخت پیش از عمل است؟» و مانند آن، پرسش‌هایی اند که احتمالاً پاسخ به آن‌ها، متفاوت از پاسخ‌های برخاسته از چارچوب‌های نظری فیلسوفان مشائی یا اشراقی خواهد بود؛ پاسخ‌هایی که البته گاه دیرپاب نیز هستند.

نسبت شناخت و کنش در حکمت متعالیه که صبغه نگاه وجودی و تشکیکی و وحدت‌گون بر آن غلبه دارد، زمانی برجسته‌تر می‌شود که پای «ذهن» و «مفهوم» نیز در کنشگری به میان آید. مفهوم و ذهن در مقابل عینیت وجودی، شبه دوگانه‌ای را به وجود می‌آورد که تحلیل کنشگری انسانی را دشوارتر می‌کند؛ آیا مفاهیم و غایات ذهنی کنشگر، مبدأ افعال اند یا ذات وجودی نفس؟ شاید بررسی یک مثال، کمی این شبه دوگانگی را روشن سازد.

رفتن به خانه به مثابه فعلی که قصد انجام آن را در لحظاتی بعد دارم، فعل در لحظه اکنون من نیست و ظاهراً چنین است که تصویرسازی و مفاهیم ذهنی اکنون من، نقشی اساسی را در هدف‌گزینی و رسیدن به آن اهداف بازی می‌کنند، اما در این نوع کنش که در لحظه بعد پدید می‌آید، آیا باز می‌توان به ایده شناخت، اراده و شوق، به مثابه مبادی و علل رفتار ارادی انسان که فیلسوفان به آن تمسک جسته‌اند، برای توضیح و تبیین فلسفی عمل تمسک جست؟ آیا شناخت مفهومی و ذهنی من برای فعل آینده، مبدأ و علت حقیقی و وجودی آن فعل است؟ مبدأئی که هم‌زمان و همراه با معلول خود نیست. تأمل در چگونگی دخالت مفاهیم و اهداف ذهنی در کنشگری و تلقی از شناخت پیش از تحقق عمل به مثابه شناختی مفهومی، زمانی پرچالش‌تر خواهد بود که بدانیم در حکمت متعالیه، ذات و جوهر نفس و نه مفاهیم و مقولات ذهنی، مبدأ حقیقی و مستقیم تمام کنش‌های انسانی است.

به بیان دیگر، صدرالمতألهین با تحلیل وجودی خود از نفس و عمل، مبادی کنش‌های انسانی را مبادی‌ای وجودی و نه صرفاً مبادی‌ای تحلیلی و مفهومی دانسته و بدین رو ذات نفس را مستقیماً نه تنها فاعل شناخت، بلکه فاعل مستقیم کنشگری نیز می‌داند. اگر چنین باشد و انسان و عمل به نحوی عین یکدیگر باشند، افعالی که در آینده قصد تحقق دارند، چه نسبتی با ذات نفس و ذهنی که تصویری از آن‌ها در لحظه پیشین ترسیم کرده است، خواهد داشت؟

حتی پیش از این، چنین باید پرسیده شود که «امر ذهنی» چه نسبتی با نفس دارد؟ آیا ذهنی که بستر مفاهیم است، همان نفس است و اگر نیست چه نسبتی با آن و کنش انسانی دارد؟ بدون پاسخ به این پرسش‌ها قادر نخواهیم بود تا به پرسش‌هایی همچون: «آیا تغییر در مفاهیم و شبکه دانش نظری انسان، می‌تواند سبب تغییر در کنش‌های وی شود؟» پاسخ درخور و قابل قبولی دهیم؛ چنین امری بدان معناست که لحاظ امری ذهنی و مفاهیم دانشی و نسبت آن با نفس در کنشگری‌هایش، مسئله کنشگری را در حکمت متعالیه بیش از آنچه فکر می‌شود، بغرنج و پیچیده می‌کند. تلاش برای درگیر شدن فلسفی با چنین پرسش‌ها و چالش‌هایی که هرچه بیشتر در نگاه وجودی صدرایی واکاویده شود، نهیب دوری از ساده‌انگاری در تحلیل فلسفی «کنشگری انسان» را بلندتر فریاد می‌زند، محور و جریان اصلی نوشتار جاری است. متن پیش رو، تلاشی برای توجه توأمان به شناخت مفهومی (امر ذهنی) و شناخت وجودی و نسبت آن‌ها با کنشگری انسان است؛ از این رو، این نوشتار بازخوانی مجدد مباحث معرفت‌شناسی یا تحلیل‌های وجودی از شناخت (علم) نزد صدرالمتألهین نیست، بلکه حتی این تلاش مختصر، درصدد صورت‌بندی چستی‌نفس و احوالات آن یا نسبت علم و شناخت با نفس یا صرفاً بحث از چگونگی صدور عمل از انسان در فلسفه اسلامی و موضوعاتی که بارها ازسوی

بسیاری از پژوهشگران مورد کاوش علمی قرار گرفته، نیست. مسئلهٔ اصلی، بازشناسی نسبت شناخت در هر دوگونهٔ آن با کنش در حکمت متعالیه است؛ مسئله‌ای که اولین تأملات برای پاسخ به آن، توجه به چیستی ذهن و شناخت مفهومی به مثابه گونه‌ای متفاوت از شناخت وجودی را برجسته کرده و باید در ابتدا صورت‌بندی قابل قبولی از نسبت آن با نفس ارائه داد. در این میان، چنین به نظر می‌رسد که اساساً برای فهم نسبت شناخت و عمل در حکمت متعالیه به شکل کلی و رهایی از دوگانهٔ افسون‌زدهٔ «نظر-عمل»، ایده خیال نزد صدرالمتألهین، بیش از آنچه فکر می‌شود راهگشاست. البته این راهگشایی با قرائت رایج و سینوی از نظریهٔ خیال صدرالمتألهین به دست نمی‌آید و صدرا، فهمی متفاوت از پیشینیان فیلسوف خود در مواجهه با خیال دارد. او اگرچه در مسیر معرفی خیال، ابتدا با انگارهٔ رایج فلسفی از خیال همراهی کرده است، اما ایده‌ای که او از خیال ارائه می‌دهد، گذار از فهم رایج سینوی بوده و چهره‌ای متعالی و متناسب با نظام فکری خود از خیال را به نمایش می‌گذارد. در این چهره و رُخ جدید، خیال، دیگر قوه‌ای در کنار قوای نفس نبوده و محور اساسی در تمام ادراکات و کنش‌های انسانی است.

بنابراین، پیش از هر سخنی در نسبت شناخت با کنش و نسبت آن دو با ذهن و مفاهیم، باید ایدهٔ خیال نزد صدرالمتألهین را به شکلی جدی بازخوانی کرد؛ این بازخوانی، ظرفیت‌هایی از ایده خیال نزد صدرالمتألهین را آشکار می‌کند که نه تنها می‌تواند پاسخ‌هایی قابل قبول به چگونگی اتصال دوگانهٔ شناخت و عمل و جایگاه مفهوم در این میانه ارائه دهد، بلکه بسیاری از دوگانه‌های دیگر در تأمل‌ورزی‌های فلسفی همچون کلی و جزئی، ثابت و متغیر، ذهن و بدن، امر الهی و امر انسانی، وحدت و کثرت، جامعه و فرد و مانند آن را نیز، می‌توان با نگاه به ایدهٔ خیال در حکمت متعالیه و افق‌هایی که می‌گشاید، مورد بررسی دوباره قرار داد. اساساً ایدهٔ

خیالِ صدرا که می‌توان آن را یکی از رهاوردهای جدی و عمیق در حکمت متعالیه دانست، می‌تواند و بلکه ضروری است که به مثابه یکی از اصول بنیادین در قرائت و فهم فلسفه صدرالمتألهین در مسئله نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی، مورد توجهی دوباره قرار گیرد.

اراده خیال تلاش و پیشنهادی اولیه برای بسط مفهومی و صورت‌بندی نظری ایده متفاوت صدرالمتألهین در خیال و سپس، امتداد فلسفی آن در بستری است که از یک سو دست‌درستِ مقوله شناخت داشته و از سوی دیگر، ناظر به کنشگری انسان است.

در فصل اول به حداقل‌ها در تبیین مبانی صدرالمتألهین در چیستی نفس‌بسنده شده و سعی بر آن بوده تا جای ممکن، از تکرار آنچه در حکمت متعالیه برای اهل آن بدیهی است، دوری شود. تأکید و محور بنیادین این فصل در ضمن هفت مبنایی که ارائه می‌دهد، بازخوانی وجودی-طیفی نفس و نسبت آن با بدن است. فصل دوم و در پرتو ایده‌های وجودی در فهم نفس، روی به تحلیل وجودی شناخت انسانی آورده و سعی شده است تا با تأکید بیشتر بر هستی‌شناسی شناخت، برخی از مباحث مرتبط با کنشگری انسان و خیال، مطرح گردد که در میان آن‌ها، سه بحث «طیف‌انگاری شناخت» و «تأثیر بدن بر شناخت» و «بازخوانی تعریف قوای نفس در حکمت متعالیه»، از مباحث متفاوت و مؤثر صدرالمتألهین در فهم دقیق نسبت شناخت و کنشگری خواهد بود.

یکی از نقاط تمرکز و چرخش‌های جدی در این جستار، بازتعریف خیال از منظر صدرالمتألهین در فصل سوم است، فصلی که نقشی میانه بین دو فصل اول (نفس و شناخت) و دو فصل آخر را که ناظر به کنش است، بازی می‌کند. ایده مطرح‌شده در نظریه خیال صدرالمتألهین نقطه عطفی است که سایه خود را تا انتهای متن، در تحلیل‌های فلسفی از نسبت شناخت با کنش، حفظ می‌کند. انتهای فصل سوم نیز به چالش مهم و

محوری نسبت امر ذهنی و نفس می‌پردازد؛ بخشی که سعی بر آن است تا در آن، به بسط ایده شناخت مفهومی و امر ذهنی نزد صدرالمُتألهین و نسبت آن با شناخت وجودی و نفس در قالب دو تقریر متفاوت، پرداخته شود. این دو صورت‌بندی و تقریر از چگونگی تولد امر ذهنی و شناخت مفهومی، چارچوبی مفهومی و نظری ارائه می‌کند که در تحلیل کنشگری انسان در فصل چهارم و پنجم، نقشی اساسی برعهده دارد.

در فصل چهارم، هدف اساسی آن است که تصویری از چیستی عمل و نسبت آن با انسان ارائه شود؛ تصویری که در پی خود، فهمی جدید از نسبت ذهن و عمل را نیز نمایان می‌سازد. فصل مذکور درصدد است تا جمعی بین قلب و ذهن و رفتار در کنشگری را صورت‌بندی کند. در این صورت‌بندی جدید، باید با چالش‌هایی از قبیل چگونگی استکمال نفس به وسیله اعمال انسانی که خود، شأنی از شئون نفس در حکمت متعالیه است، دست‌وپنجه نرم کنیم. در نهایت و در فصل پنجم، خیال همسایه کنشگری شده و هم‌نشینی این دو با یکدیگر، بازخوانی ایده عقل عملی و نسبت آن با خیال و کنشگری را ضروری می‌کند؛ بازخوانی‌ای که پرسش‌هایی از قبیل چیستی حقیقت نیاز و طلب و همچنین تفاوت طلب و نیاز وجودی با ذهنی را برخواهد انگيخت.

تلاش منعکس شده در پنج فصل این کتاب بیش از یک درآمد نیست؛ زیرا در برخی موارد و مواضع از مباحث، مقدمات بحث و همچنین عبارات و نتایج به دست آمده، به اجمال و گاه در نهایت اجمال بیان شده‌اند و مجال تفصیل و پرداخت به لوازم نظری و پیامدهای علمی آن‌ها ممکن نشده است؛ البته اجمالی که تا جای ممکن سعی شده است که به ابهام ختم نگردد.

همچنین ذکر این نکته ضروری است که تمام آنچه در این نوشتار بیان می‌شود، شناخت و خیال و کنش را در بستر فردی ملاحظه کرده و جز در

آخرین بخش از فصل پایانی، ورودی به شهر و جامعه نشده است. قطعاً اگر سخن از شهر و سیاست به میان آید، باید نگاهی دوباره به دو مفهوم شناخت و کنش داشت و آن دو را در این بستر جدید، بازتعریف و واکاوی کرد؛ بستری که مسائل و چالش‌های متفاوتی را نسبت به بستر فردی در مسئله شناخت و کنش نمایان می‌سازد. در سطح فردی، اگرچه شاید بتوان صدرالمতألهین را در نقطه اوج فیلسوفان برای تحلیل نسبت شناخت و کنش تصور کرد، اما برای توجه به نسبت شناخت و کنش در شهر، شاید آغاز از فارابی مناسب‌تر باشد و به همین سبب است که آخرین فراز این جستار نیز، به فارابی ختم شده تا شاید نقطه آغازی برای آینده و تکمیل این پژوهش در بستر و سطحی جدید، یعنی سطح شهر و سیاست باشد.

متن پیش رو تاجای ممکن به شکلی منسجم و مترتب بر یکدیگر تنظیم شده و بسیاری از اصولی که در بخش‌های نخست، اثبات یا تأیید یا فرض گرفته می‌شود، مبدأی برای تحلیل‌های پسین بوده و بدین رو کل متن، بسیار به هم پیوسته است؛ همچنین تا جای ممکن، سعی گردیده تا از غیر منابع دست اول صدرالمতألهین استفاده نشود؛ اگرچه فهم عمیق دیدگاه وی در برخی موارد، جز با مطالعه تطبیقی با دیگر فیلسوفان به دست نیامده و از این رو در برخی موارد، به ویژه در چیستی خیال و قوای نفس، دیدگاه صدرالمতألهین با دیدگاه افرادی همچون ابن سینا، فخر رازی، سهروردی مقایسه شده است.

آنچه در بازخوانی خیال و ارائه تعریفی برای امر ذهنی، به مثابه امری مفهوماً متمایز از نفس ارائه شده است و همچنین آنچه در نسبت ذهن و نفس با کنش، در فصول انتهایی ارائه می‌گردد، جملگی به مثابه نخستین قدم و پیشنهاد در پاسخ به مسئله نسبت شناخت و کنش در حکمت متعالیه است؛ تلاشی که سعی دارد ذهن را نیز در تحلیل‌های خود لحاظ کرده و دو ایده «کنش در پرتو تأثیر ذهن و مفاهیم» و همچنین «کنش در

پرتو فاعلیت مستقیم ذات نفس و قلب» را با یکدیگر و در ذیل ایده خیال صدرالمتألهین جمع کند؛ جمعی که البته شاید، ایده‌هایی را برای امکان گفت‌وگو میان حکمت متعالیه با برخی گستره‌های دانشی جدید همچون فلسفه علوم شناختی، فلسفه ذهن، تصمیم‌گیری و مانند آن و همچنین پدیدارشناسی آگاهی و حتی بازتأمل در علوم انسانی، مطرح سازد. تلاش‌های نخست، گاه لغزانند و به همین دلیل نیازمند اصلاح و تکمیل و نقد از سوی اندیشمندان و نظرات ایشان است و بدین رو مؤلف نیز خود را در بهره‌گیری و استفاده از این نظرات، مستغنی نمی‌داند.

در انتها باید از اساتید و دوستان و همراهانی که در تکمیل این پروژه یاری‌رسان من بودند، قدردانی نمایم. اولین فردی که باید از او صمیمانه تشکر کنم، استاد عزیز و گران‌مایه جناب دکتر احد فرامرز قراملکی است که توجه به خیال در حکمت متعالیه را در من برانگیخت. برخی چالش‌ها در مسئله «دخاله ذهن در کنشگری در عین انتساب افعال به ذات نفس» در حکمت متعالیه و لوازم نظری آن نیز، جز در ضمن مباحثاتی که با دوست عزیزم جناب آقای دکتر حمید احتشام‌کیا داشتم، به پختگی بیشتر نمی‌رسید. از دکتر یحیی شعبانی نیز بابت گفت‌وگوهای روشن‌کننده‌ای که با یکدیگر در زمینه پدیدارشناسی، به‌ویژه نزد هوسرل و هیدگر داشتیم و همچنین آقای محمود حداد و مباحثاتی که با ایشان در حیطه نظریات تغییر رفتار در روانشناسی داشتم و دکتر علی اکبر ناسخیان بابت اشتراک ایده‌هایی مربوط به شهر و فارابی، بسیار سپاسگزارم؛ گفت‌وگوهایی که هریک، به تفصیل موضوع و در نهایت صورت‌بندی بهتر ایده‌های مطرح در این کتاب، از جهتی کمک کرد.

جمله قدردانی‌هایم، در ابتدا مسیوق به سپاس از استادم فقیدم، مرحوم حجت‌الاسلام حسنعلی رحیقی است که پنجره نگاه عمیق و دقیق به افق‌های حکمت متعالیه را بر من گشود و اگر اندکی در فلسفه می‌دانم،

پیشگفتار ■ ۱۷

رهین آموزه‌های اوست؛ و در انتها، مختوم به سپاسگزاری از خانواده‌ام.
درنهایت از دکتر مهدی سلطانی بابت ملاحظه متن و بیان برخی نکات ارزشمند، دکتر رفیع‌الدین اسماعیلی که بدون حمایت ایشان در ایجاد بستری برای انجام این پژوهش، اثر پیش رو به سرانجام نمی‌رسید و همچنین کتاب فردا بابت نشر این اثر، صمیمانه سپاسگزارم.

والله العالم

محمدحسین وفائیان، بهار ۱۴۰۳

فصل اول

هستی‌شناسی نفس

یک مقدمه کوتاه و ضروری

درآمد

هنگامی که مسئله اصلی، چگونگی تصمیم‌گیری انسان و صدورکنش‌های مختلف باشد، نوع نگاه به نفس انسانی و چیستی آن، نقشی اساسی و بلکه اولیه در تنظیم و صورت‌بندی هر نوع دیدگاهی دارد. چیستی نفس نزد صدرالمتألهین، امکان تحلیل دقیق چگونگی «شناخت» انسانی را فراهم کرده و راه را برای دریافت لایه‌های عمیق نظام فکری او در مسئله «کنشگری» و نیز نسبت آن با شناخت را می‌گشاید.

چیستی و چگونگی نفس در ذیل خود پرسش‌های فراوانی همچون بود یا نبود نفسی فراتر از بدن، چیستی و تعریف نفس، جوهر یا عرض بودن نفس و مانند آن را برمی‌انگیزاند. در میان مسائل و پرسش‌های ناظر به نفس، اساسی‌ترین معنا و محور که می‌تواند به مثابه پایه دیدگاه صدرای در فهم ایده‌های وی در مسئله شناخت، خیال و همچنین کنشگری محسوب گردد، «نحوه وجود نفس و نسبت وجودی آن با بدن» است؛ بدان معنا که نگاه وجودی به نفس، چه لوازم و دلالت‌هایی را در نفس‌شناسی

صدرالمতألهین و نسبت آن با بدن، به دنبال خواهد داشت.

به دیگر بیان، اگر صدرالمتألهین فیلسوفی معتقد به اصالت وجود و تشکیک مراتب آن است، این نگاه باید دلالت‌ها و لوازم خود را در مسئلهٔ نفس‌شناسی حکمت متعالیه نیز نشان دهد؛ دلالت‌ها و لوازمی که این فصل درصدد است تا آن‌ها و نسبتشان با بدن را در ضمن هفت مبنا، برجسته و آشکار سازد؛ البته دلالت‌های هستی‌شناسی نفس در حکمت متعالیه منحصر در هفت مبنای پیش رو نبوده و بیش از آن است، اما در این مقدمه ضروری و کوتاه، تنها به مواردی بسنده شده است که تأثیری مستقیم در مدعیات فصول بعدی داشته و بدون آن‌ها، مباحث آتی بدون پشتوانه خواهد ماند. در توصیف و گزارش هفت مبنای مذکور به مثابه تمهید و مقدمه‌ای بسیار فشرده برای فصول بعد، به اختصار اکتفا گردیده و از تفصیل استدلال‌ها و بسط مبنای و لوازم، پرهیز شده است؛ همچنین از آن جهت که رویکرد اصلی در این فصل، هستی‌شناسی نفس است، تحلیل‌های وجودی بر تحلیل‌های ماهوی و معرفت‌شناختی غلبه داشته و بر همین اساس است که ایده کلیدی «تشکیک وجود» صدرالمتألهین، خود را به شکل جدی و تأثیرگذار، در تمام هفت مبنای پیش رو آشکار می‌کند.

هفت مبنا و ایده پیش رو، اگرچه مترتب بر یکدیگر بوده و در سیر و پیوستاری منظم ارائه و صورت‌بندی شده‌اند، اما کاملاً آمیخته با یکدیگر بوده و هر ایده را می‌توان بیانی از ایده دیگر دانست؛ به شکلی که همه به یک مدعا و کلان‌ایده در نسبت وجودی و تشکیکی نفس و بدن اشاره داشته و حیثیات مختلف آن را بازگو می‌کنند؛ بدین رو دریافت کامل هر ایده در گرو فهم مجموع خواهد بود.

۱. نفس انسانی، فراتر از یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری

صدرالمتألهین در مواجهه با مسئلهٔ نفس، دو مسیر و روش متفاوت را در پیش می‌گیرد. وی در تحلیل اولیه و مفهومی نفس، شیوهٔ ارسطو و مشائیان سینیوی را پیش گرفته و در بسیاری از کتب خویش، همسان با آنچه از ارسطو نقل شده^۱ و ابن سینا نیز آن را پرورانده است، مطلق نفس را به «کمال اولیّ لجسم طبیعیّ آلیّ» تعریف می‌کند.^۲ نفس، کمال^۳ اولی^۴ جسمی طبیعی^۵ است که به وسیله قوا و ابزارهای آن جسم،^۶ افعال خود را محقق می‌سازد؛

۱. ارسطو، فی النفس، ص ۱۵۷.

۲. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸، ص ۱۶. برخی و حتی خود صدرالمتألهین در برخی مواضع، قید ذی حیاة بالقوة را نیز در ادامه تعریف نفس درج کرده‌اند (نک: الشواهد الربوبیة، ص ۱۸۸)؛ چنان‌که ارسطو نیز در درباره نفس به آن اشاره می‌کند (برای بحثی مبسوط درباره مقصود از این قید و لزوم یا عدم احتیاج به آن در تعریف نفس انسانی، نک: آیت‌الله حسن‌زاده، عیون مسائل النفس، ص ۹۳-۱۰۵).

۳. «إنها إلی النفس» من حیث هی مبدأ الآثار قوّة، و بالقیاس إلی المادّة الّتی تحملها صورة، و بالقیاس إلی طبیعة الجسم الناقصة الّتی بها تتکمل و تتحصّل کمال، و الجسم بالاعتبار الأوّل یكون موضوعا، و بالاعتبار الثانی یكون مادة، و بالاعتبار الثالث یكون جنسا (آیت‌الله حسن‌زاده، تعلیقات بر شرح منظومه، ج ۵، ص ۱۷)؛ کمال‌انگاری نفس برای بدن نزد ابن سینا و به دلایلی مختلف (نک: شفا (قسم الطبیعیات)، ج ۲، ص ۶-۸)، بر صورت‌انگاری یا قوه‌انگاری آن ترجیح داده می‌شود؛ امری که مورد تأیید صدرالمتألهین و برخی دیگر از مشائین و همچنین اشارهٔ ارسطو نیز قرار گرفته است (نک: فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۲۰، صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸، ص ۹).

۴. کمال اول در مقابل کمال ثانی قرار دارد و مقصود از آن، کمالات ذاتی و امری است که ذات با آن کامل می‌شود، در مقابل کمالاتی که می‌توان آن را کارکردی نامیده و کامل‌کننده ذات نیست. ابن سینا برای تمایز این دو از مثال شمشیر کمک می‌جوید؛ کمال اولی شمشیر همان صورت و فعلیت شمشیر و ویژگی‌هایی مانند تیزی آن است و کمال ثانوی آن امری همچون بریدن یا استفاده در نبرد یا مانند آن است.

۵. با این قید، اجسام صناعی و مانند آن خارج می‌شود.

۶. قید «آلیّ» در تعریف ارسطو از نفس، قیدی لازم است که صدرالمتألهین نیز ضرورت آن را تصدیق کرده و بدین رو اجسامی مانند سنگ که آلات و قوا ندارند - اگرچه دارای اجزای مختلفی باشند - نفس نخواهد داشت؛ باین وجود، ابزار و آلات نفس نزد صدرالمتألهین، معنایی گسترده‌تر از معنای ابزار نزد مشائیان داشته و بر قوای نفس به معنای عام آن نیز اطلاق می‌گردد (همو، المبدأ و المعداد، ص ۲۳۲). صدرالمتألهین با این توسعهٔ معنایی در ابزار و عدم انحصار آن در اعضای بدن و مشابه آن، خود را از برخی اشکالات دشواری که دیگران در تعیین مصادیق ابزار و آلات نفوس

از این رو تنها اجسامی دارای نفس اند که نفس، افعال خود را به واسطه آلات و قوای واسطه‌گر در آن جسم انجام دهد^۱ و جسم طبیعی نیز، تنها زمانی بدن نفس است که تحت تعلّق تدبیری آن باشد.^{۲،۳}

صدرالمتألهین اگرچه تعریف مذکور را پذیرفته و آن را در کتب خویش نقل و تأیید می‌کند، اما در تحلیل وجودی نفس، مسیر و روشی دیگر را می‌پیماید.^۴ در این مسیر، وی خوانشی وجودی و تشکیکی از تعریف ارسطویی نفس ارائه داده و این دیدگاه را در تمام تحلیل‌های خود در مباحث نفس‌شناختی، حفظ می‌کند. صدرالمتألهین «نفس» را از سنخ امور وجودی و بسیط دانسته^۵ و با تأکید و ملاحظه چنین نگاهی است که وی تعریف و تحلیل ماهوی حقیقی از نفس را منتفی می‌داند؛^۶ زیرا هر آنچه بسیط باشد، جنس و فصل نداشته و از این رو ماهیت حقیقی برای آن متصور نیست.^۷

نگاه وجودی به نفس، سبب‌ساز یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین تفاوت‌های نفس‌شناسی صدرایی با مشائیان است که همانا اعتقاد وی به «وحدت وجودی نفس با بدن و عینیت آن دو» است؛ اعتقادی که خود

مختلف در آن گرفتار شده‌اند، می‌رهند. او اساساً هر کمالی برای جسم طبیعی که شأن آن کمال و قوه، استخدام قوای دیگر باشد را نفس می‌نامد (نک: همو، اسفار، ج ۸، ص ۱۶، ۱۷).

۱. بر این اساس، قید آلی در تعریف مذکور، صفت کمال خواهد بود (نک: سبزواری، شرح منظومه، ج ۵، ص ۲۱).

۲. ن. ک. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۵۹۶؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۸۸.

۳. چنین تعریفی از نفس، ذاتاً مسلّم آن است که به رغم کمال بودن نفس برای بدن، اما خود نفس نیز به وسیله بدن تغییر کرده و رفتارهای طبیعی و به شکل کلی، تمام افعال و صفات ظاهری و باطنی خویش را در ضمن تعلّق به بدن به فعلیت رساند. نک: صدرالمتألهین، اسفار، ج ۸، ص ۳۴۷؛ این مدعا به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴. برای تفصیل سخن در تفاوت دو مواجهه صدرالمتألهین با تعریف نفس، نک: وفائیان و فرامرز قراملکی، «روش‌شناسی صدرالمتألهین در تحلیل مفهومی وجودی نفس انسان»

۵. همو، اسفار، ج ۸، ص ۹۴، ۹۶.

۶. همو، حاشیه بر الهیات شفاء، ص ۲۰۸.

۷. همو، مفاتیح الغیب، ص ۴۶۲.

مبتنی بر مساوقت وحدت و وجود در حکمت متعالیه و برخاسته از آن است. نسبت نفس با بدن باید نسبتی وحدت‌گون و عینی باشد تا اساساً نفسی موجود شود؛ عینیتی که در نهایت، تصویری یکپارچه و طیفی از نفسی سیال را ارائه خواهد داد. در این تصویر، نفس، موجودی واحد است که مراتب وجودی مختلفی داشته و مرحلهٔ تکون و تشخص خود را از حین تکون اولیه و تعلق به بدن مادی و تدبیر آن شروع کرده و در سیری صعودی و اشتدادی، به بقای مجرد خیالی یا تامّ عقلی می‌رسد و تنها در پرتو این نگاه است که ایده‌های مختلفی در حکمت متعالیه همچون حرکت جوهری، حدوث بدن مند نفس، وحدت نفس در عین تکثر قوا، معاد جسمانی و مانند آن در نفس‌شناسی صدرایی، امکان تولد می‌یابند. صدرالمتألهین با اتخاذ چنین دیدگاهی، در واقع تصریح می‌کند که تعریف مذکور از ارسطو را نباید صرفاً حلدی اسمی انگاشت که در آن برخی مؤلفه‌های غیرذاتی نفس مانند تعلق به بدن ذکر شده است، بلکه تعلق به بدن، ذاتی نفس و نه عارض بر آن است و هیچ نفسی بدون این تعلق ذاتی قابل تصور نیست.^۱

چنین تفاوت و اختلافی با مشائیان در تفسیر و فهم نفس که صدرا نیز خود بدان اشاره می‌کند،^۲ بدان معناست که تعلق نفس انسانی به بدن، تعلق دو امر متفاوت به یکدیگر نیست، تعلق نفسی مرتفع‌الذات و مفارق به بدنی مادی، به نحوی که بدن در برخی افعال نفس مشارکت داشته و در

۱. همو، اسفار، ج ۸، ص ۱۱.

۲. «النفس الأدمیه تنزل من أعلی تجردها إلى مقام الطبیعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس... و لها أن یرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فیتحّد بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرین من الفلاسفة كالشیخ و أتباعه لما لم یحکموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود و کماله و نقصه و مبادیه و غایاته أنکروا هذا المعنی» (همو، اسفار، ج ۸، ص ۱۳۵)، همچنین: «النفس الناطقة عند الشیخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهریة و لا یکتفئه شیء من العوارض المادیة و المادّة البدنیة و إن كانت مرجحة لفیضان وجودها الشخصی عن الواهب لکنها غیر داخله فی قوامها ذاتا» (همان، ج ۳، ص ۴۵۹).