

خوانشی انتقادی از نسبت خیال و عمل؛

اندیشه صدرایی در برابر فلسفه عمل مدرن

روح الله دارائی*، دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
طوبی کرمانی**، استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران

چکیده

مرید و اتحاد متخیل و متخیل»، «نظریه تشکیک» و «حرکت جوهری نفس»، و نیز اعتقاد به سریان علیت و از آنجمله سریان علت غایی در جهان هستی، نظریه‌یی منسجم و مستدل و دربردارنده رابطه نیت، عمل و عامل ارائه کند.

از جمله مسائل عمده فلسفه عمل، تبیین نحوه تحقق افعال ارادی انسان است. از بررسی آراء صدرالمتألهین که در منظومه فکری خود، چیستی و کارکرد خیال را با رویکردی نو مطمح نظر قرار داده است، بر می آید که با توجه به سریان علت غایی و نیز نقش علی خیال و متخیله نسبت به اعمال، میتوان تبیینی علی و عقلانی از افعال ارادی و ابدان اخروی ارائه کرد. با مقایسه دیدگاه ملاصدرا و نظریه دیویدسون، معروف به نظریه دوگانه «باور-میل»، میتوان دریافت که این نظریه در تبیین افعال ارادی انسان، جامع و مانع نیست؛ چرا که بواسطه بیتوجهی به نقش علی خیال و متخیله نسبت به افعال ارادی، تبیینی جامع از اعمالی که متأثر از خیال و متخیله بوده اند، ارائه نکرده است. همچنین این نظریه، باور را از مبادی تمامی اعمال برشمرده است در صورتیکه باور تصدیقی، جزو مبادی تمامی اعمال بشمار نمی آید. علم النفس فلسفی نزد ملاصدرا عنوانی کلی برای مباحثی میباشد که در آن از عوارض و افعال نفس بحث شده و آنچه را که فلسفه عمل مینامیم، ذیل آن قرار میگیرد. ملاصدرا تلاش کرده با بسط و تعالی نظریه قوا به نظریه شئون نفس و با اتکاء به آراء خاص وجودشناختی نظیر «اتحاد عاقل و معقول، اتحاد مراد و

کلیدواژگان

خیال
میل
علم النفس

متخیله
حالات ذهنی

مقدمه

«فلسفه عمل»^۱ را میتوان یکی از شاخه‌های جدید فلسفه تحلیلی به شمار آورد. هدف اصلی فلسفه عمل، تبیین افعال ارادی و غیر ارادی است. این شاخه از فلسفه، حاصل تلاشهایی بوده که برای تبیین و پاسخ دادن به پرسشهای قدما در باب اراده آزاد و امکان آن، صورت گرفته است و از جمله مسائل عمده

*.Email: roohallahdaraei@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: kermani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۷ تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۱۶

1. The philosophy of Action (فلسفه کنش)

آن، نحوه تحقق و تعیین مبادی فعل ارادی است. فلسفه عمل به تحقق گروهی سخت^۲، تحقق گروهی ضعیف^۳، تحقق گروهی نتیجه‌گرا (بالمال)^۴ تقسیم میشود. این تقسیم ناظر بر دو پرسش در باب عمل است: اول آنکه چه چیزی باعث میشود تا حادثه (رویداد)^۵ را عمل قلمداد کنیم؟ دوم آنکه عمل چگونه تولید میشود؟ پرسش اول را سؤال از «وضعیت»^۶ و پرسش دوم را سؤال از «تحقق»^۷ مینامیم. موضوعات مربوط به وضعیت، عموماً در تلاش برای بسط یک نظریه در باب عمل، مورد نظر قرار میگیرند اما مسائل مربوط به تحقق عمدتاً در خلال بسط نظریه‌ی پیرامون تبیین عمل، نمود می‌یابند. بیان چستی و نحوه هستی عمل، پاسخی به پرسش از وضعیت است و بیان آثار و مبادی و نحوه ایجاد عمل، پاسخی به پرسش از تحقق است.

در این جستار، جایگاه خیال و متخیله در رابطه با تبیین و نحوه تحقق عمل و به دیگر بیان، نقش علی آنها نسبت به اعمال از منظر ملاصدرا مطرح نظر است؛ اما برای روشن شدن نوآوریهای ملاصدرا در این مسئله لازم است مقایسه‌ی میان دیدگاه ملاصدرا و دیویدسون در فلسفه عمل مدرن داشته باشیم. گفتنی است یکی از رهیافتهای مطرح در فلسفه عمل، نظریه دیویدسون (رهیافت علی) است که بر اساس دوگانه «باور-میل»، تبیین علی و عقلانی از افعال ارادی انسان، ارائه کرده است. ولی بنظر میرسد این نظریه، در برخی موارد با کاستیهایی همراه است. به این منظور در ابتدا نگاهی گذرا به نظریه دیویدسون داشته و سپس با توجه به آراء ملاصدرا مخصوصاً جایگاه خیال و متخیله در رابطه با اعمال، نشان خواهیم داد که نظریه دیویدسون جامع و مانع نیست. ملاصدرا با بهره‌مندی از نظریاتی چون «نظریه تجرد

علم»، «نظریه نفس»، «نظریه تشکیک وجود» و «اتحاد عاقل و معقول» و نیز اعتقاد به سریان عشق و شعور و علت غایی در جهان هستی، توانسته است تبیینی علی و عقلانی^۸ و در عین حال جامعتر از

2. Strong Productionism
3. Weak Productionism
4. Outcome Productionism
5. Event
6. Status Question
7. Production Question

۸. در فلسفه عمل معاصر میان تبیین عقلانی (rational explanation) و تبیین علی (causal explanation) تفاوت است. تبیین عقلانی ناظر بر افعال ارادی و حالات ذهنی است و تبیین علی ناظر بر حوادث طبیعی و تجربی است. همچنین میان رویداد و اعمال و رفتار تفاوت است. رویداد اعم از اعمال و رفتار است و اعمال اخص از رفتار و رویداد است. دونالد دیویدسون در مقاله «اعمال، دلایل و علت» این ادعا را طرح میکند که تبیین عمل بوسیله ارجاع به دلایل (توجیه)، گونه‌ی از تبیین علی (تبیین بوسیله ارجاع به علت: a form of causal explanation) است. وی استدلال کرد که دلایل اعمال تا آنجا که علل اعمال هستند، اعمال را تبیین میکنند. این ادعا نقطه مقابل نظریه ویتگنشتاینها بود. ویتگنشتاینها، تبیین از طریق ارجاع به علل و قوانین تجربی را پذیرا بودند و از آنجا که دلایل اعمال را علل اعمال بر نمیشمردند بر این اساس منکر تبیین علی اعمال بودند. دیویدسون با تمایز نهادن بین تبیین عقلانی و تبیین علی، دومی را نوعی از اولی معرفی کرد به این ترتیب تبیین عقلانی اعم از تبیین علی است و تبیین قانونوار ذیل آنها است. از آنجا که ملاصدرا اعتقاد به سریان علیت در تمامی افعال ارادی و حوادث عالم دارد، تبیین نزد وی در معنایی عام بکار رفته هر چند که تمامی دلایل توجیهی عامل برای اعمال را علت اعمال بشمار نمی‌آورد چرا که دلایل در برخی موارد تام نیستند. به بیان دیگر در برخی موارد، دلیل عامل همان سبب عمل است و بعضاً دلیل عامل، علت عمل نیست چرا که ممکن است دلیل دروغ باشد یا تام نباشند و پرواضح است از نظر ملاصدرا هر گاه علت تام شد آنگه علیت دارد. با توجه به رابطه تنگاتنگ دلیل، علت غایی، نیت و شوق در حکمت متعالیه، نتیجه‌ی بالاتر از رهیافتهای دیویدسونی بدست می‌آید؛ چرا که بر اساس نظریه ملاصدرا نه تنها، دلیل عامل، سبب عمل است بالاتر آنکه علت غایی، متحد با عامل است و نیز این وجود علت غایی است که علت عاملیت عامل است.

اعمال در مقایسه با متکلمین، حکمای مشاء و دیویدسون ارائه کند. از جمله نظریاتی که ملاصدرا را در ارائه تبیینی عقلانی از اعمال توانا ساخته است، توجه به نقش محوری خیال و متخیله نسبت به اعمال است که نه تنها اعمال تجسمی و دنیایی بلکه تجسم اعمال اخروی را نیز با دقت تمام پوشش میدهد که در ادامه به آن اشاره خواهیم داشت.

۱. نظریه دیویدسون: دوگانه «باور-میل»

از جمله شخصیت‌های مهم و جریان ساز فلسفه عمل مدرن دونالد دیویدسون^۹ است که تحت تأثیر نظریات ویلارد ون اورمان کوابین^{۱۰} - فیلسوف امریکایی و از مدافعان سرسخت رفتارگرایی فلسفی- و نیز سی.آی. لوییس^{۱۱}، فرانک رمزی^{۱۲}، امانوئل کانت^{۱۳} و ویتگشتاین متأخر^{۱۴} است.

دیویدسون در آثار خود تلاش کرده تا تصویر یکپارچه و عمیقی از ماهیت رابطه جهان - ذهن^{۱۵} را آشکار کند. حوزه‌های فعالیت وی شامل فلسفه زبان، فلسفه عمل و فلسفه ذهن است و آثار وی در هر یک از این حوزه‌ها با آثار وی در دیگر حوزه‌ها در ارتباط است. در حوزه فلسفه عمل، وی به سبب این دیدگاه مشهور شد که تبیین‌های متعارف عمل^{۱۶}، بلحاظ ویژگی، هم علی و هم عقلانیند؛ بدیگر سخن آنها علتی را برای عملی که آنرا توجیه میکنند، از منظر عامل آن ارائه میکنند^{۱۷}. در حوزه فلسفه ذهن، وی به سبب استدلال مهمی برای صورت جدیدی از ماتریالیسم غیر تقلیلی^{۱۸} که «وحدت‌گرایی غیرعادی»^{۱۹} نامیده میشود، شهرت یافت. وی بر این باور بود که هر رخداد ذهنی، یک رویداد فیزیکی است، با وجود این، انواع رویدادهای ذهنی همانند انواع رویدادهای فیزیکی نیستند. این استدلال، بر برداشت دیویدسون از ماهیت

عامل عقلانی متکی است.

دیویدسون بر این باور بود که خطا است اگر به مانند ویتگشتاینینها گمان کنیم که «ویژگیهای تبیین‌های ذهنی»^{۲۰}، مانع از آن میشود که آنها، تبیین‌هایی علی^{۲۱} باشند». وی در مقاله دوران ساز «اعمال، دلایل

۹. دونالد دیویدسون (1917-2003) Donald Davidson:

زاده ششم مارس ۱۹۱۷ میلادی در شهر اسپرینگ فیلد ماساچوست آمریکا از فیلسوفان پرآوازه قرن بیستم است. وی در سال ۲۰۰۳ بدنبال جراحی زانو در برکلی کالیفرنیا دیده از جهان فرو بست. کارهای علمی وی توسط همسرش، ماریا کول به زیور طبع آراسته شد. نظریات دیویدسون در مقالاتی به گستره زمانی ۱۹۶۰ میلادی به این سو و نیز نوشته‌های پس از مرگ وی انتشار یافته است. این نظریات در حوزه‌های گوناگونی چون معناشناسی، اخلاق و معرفت‌شناسی، تأثیرات مهمی بر جای گذاشته‌اند. غالب آثار اولیه دیویدسون در باب نظریه تصمیم (Decision theory) و نظریه عمل (Theory of action) است.

10. W. V. O. Quine
11. C. I. Lewis
12. Frank Ramsey
13. Immanuel Kant
14. later Wittgenstein
15. mind-world
16. ordinary action explanations

۱۷. یکی از سؤالات مطرح در فلسفه عمل، این سؤال است که آیا دلایل میتوانند علل هم باشند یا نه؟ این همان مسئله‌ی بود که ذهن اندیشمندان غرب را به خود مشغول داشت و سه نظریه مهم در این زمینه مطرح شد یعنی اختلاف میان پوزیتیویستها، ویتگشتاینینها و دیویدسونینها که آیا دلیل عامل برای عملش، علت آن عمل هم هست یا نه و تبیین آن علی است و یا عقلانی؟ دونالد دیویدسون در مقاله دوران ساز «اعمال، دلایل و علل» این بحث را به نفع کسانی برگرداند که دلایل میتوانند علل هم باشند. چنین دیدگاهی وجه غالب فلسفه عمل از آن زمان تا به حال شده است (Sneddon, *Action and Responsibility*, PP. 1-8).

18. non-reductive materialism
19. anomalous monism
20. reason explanations (توجیه)
21. causal explanations

و «علل»^{۲۳} بر خلاف سنت فلسفی حاکم، چنین استدلال کرد که دلایل^{۲۳} یک عامل برای یک عمل، هم به طور اقلی، آن عمل را از دیدگاه آن فاعل توجیه میکنند و هم سبب میشوند تا آن عمل، اتفاق افتاده و به انجام برسد. از نگاه وی، هر عملی متشکل از دو جزء یعنی باور و میل است که دلایل عمده عمل^{۲۴} بشمار می‌آیند. وی از طریق این تبیین تلاش کرد تا تمامی اعمال را در این چارچوب کلی قرار داده و بزعم خود، تبیین عقلانی و علی از اعمال ارائه کند.

دیویدسون در این مقاله از این ایده فلسفی دفاع کرد که تبیین عمل از طریق ارجاع به دلایل (یا همان حالات ذهنی عامل شامل باور و میل) شکل و گونه‌ی از تبیین علی نیز هست. وی معتقد است که دلایل، اعمال را تبیین میکنند تا آنجا که آنها، علل آن اعمالند. این نگرش کاملاً در مقابل نظریه ویتگنشتاینیها قرار دارد که بر اساس آن، دلایل همان علل نیستند. به زبان ساده، تبیین از طریق ارجاع به علل (تبیین علی) اینگونه است که یک رویداد را همچون نمونه‌ی از برخی قاعده‌های قانونوار^{۲۵} بدانیم، در حالیکه تبیین از طریق ارجاع به دلایل (توجیه)، متمایز و مستقل از تبیین از طریق ارجاع به علل است. میتوان مسئله را چنین ترسیم کرد که تبیین بوسیله ارجاع به علت، متمایز از تبیین بوسیله ارجاع به دلایل (توجیه) است. تبیینهای علی در حقیقت، رویدادها را بعنوان موردی از ترتب و نظم قانونوار نشان میدهد، چراکه علل طبیعی و تجربی، قانونوار و قاعده‌مند هستند؛ در حالیکه اعمال انسان در چارچوبی کلی و ثابت قرار نمیگیرند و قانونی ثابت عهده‌دار تبیین آن نمیتواند باشد. دیویدسون برای آنکه تبیین عقلانی و در عین حال علی از اعمال ارائه کند چنین فرض کرد که تبیین عقلانی مستلزم ارجاع به قوانین و قواعد تجربی نیست بر این اساس لازم است

عمل را در الگوی وسیعتری از رفتار عقلانی قرار دهیم. ویتگنشتاینیها، تبیین از طریق ارجاع به علل و قوانین تجربی را میپذیرفتند اما از آنجا که دلایل اعمال را علل اعمال بر نمی‌شمردند بر این اساس منکر تبیین علی اعمال بودند^{۲۶}. به دیگر سخن، تبیین، ناظر بر علت و مقام ثبوت و قاعده‌مند است اما توجیه، ناظر به دلایل و مقام اثبات است که قانونمدار نیست.

دیویدسون در مقاله خود تلاش کرد در مقابل ویتگنشتاینیها صف آرایی کرده و با تمایز میان تبیین عقلانی و تبیین علی، دومی را نوعی از اولی معرفی کند. به این ترتیب تبیین عقلانی اعم از تبیین علی است و تبیین قانونوار ذیل آنها است. وی تبیین عقلانی عمل را با ارجاع اعمال به دلایل عمده عمل، به انجام رساند، به این نحو که دلایل عمده عمل، عبارتند از دو حالت ذهنی یعنی دوگانه «باور-میل»^{۲۷}.

۲۲. دعوتی از سوی ماری مادرسیل (Mary Mothersill) از دیویدسون برای ارائه مقاله‌ی در انجمن فلسفی امریکا (American Philosophical Association) در سال ۱۹۶۳م، صورت گرفت که منجر به مقاله «اعمال، دلایل، و علل» شد.

- 23. reasons
- 24. primary reasons
- 25. law-like regularity

۲۶. بزعم ویتگنشتاینیها، حوادث طبیعی بر اساس علی رخ میدهند که با شناخت آن علل میتوانیم وقوع آن رخداد را پیشبینی کنیم و اینکه آن حادثه بر اساس نظامی قانونمدار و ثابت رخ میدهد. اما اعمال این چنین نیستند چراکه عمل بر اساس اراده عامل رخ میدهند و قانونی ثابت، عهده‌دار تبیین آن نمیتواند باشد. به دیگر سخن چنین گمان شده است که نمیتوانیم قاعده‌ی کلی از اعمال ارائه کنیم تا آنکه اعمال را در یک چارچوب کلی، مورد تبیین قرار دهیم. اما دیویدسون بر این باور است که تبیین تنها تبیین علی و تجربی از حوادث طبیعی نیست بلکه تبیین عقلانی نیز تبیین علی است. قاعده‌های قانونوار با نظم علی و رابطه کلی و ثابت میان علت و معلول قابل مقایسه است.

- 27. beliefs and desires

بموجب این تبیین، تمامی اعمال در چارچوبی کلی و عقلانی قرار میگیرند.

گفتنی است دو مفهوم در چارچوب فکری دیویدسون نقش بسیار مهمی ایفا میکنند: یکی مفهوم «دلایل عمده» و دیگری مفهوم «ذیل یک توصیف واقع شدن»^{۲۸}. «دلایل عمده» ناظر به دوگانه «باور-میل» هستند که نقش بنیادینی در نظریه عمل دیویدسون برای تبیین عمل دارند. از نگاه وی، هر عملی متشکل از یک جزء باور و یک جزء میل است و دلایل عمده عمل، علل آن عمل نیز هستند^{۲۹}. وی از طریق این تبیین میکوشد تا مقدمات نظریه عقلانیت^{۳۰} خویش را آماده سازد. گفتنی است دیدگاه دیویدسون به سرعت نظریه غالب در فلسفه عمل شد^{۳۱}.

۲. رابطه فلسفه تخیل و فلسفه عمل

قوه خیال از جهات گوناگون قابل ارزیابی و تحلیل است اما نقش قوه خیال و صور خیالی در مسائل عمده فلسفه عمل بیبدیل است از جمله، رابطه دلیل و علت، تبیین عمل براساس علل کنونی، علل گذشته و بالمآل، تقدم علم بر عمل، تعیین مبادی فعل ارادی، تبیین اعمال غیرعقلایی و غیره.

بیتوجهی نظریه «باور - میل» دیویدسون به دیگر حالات ذهنی از جمله وهم، خیال و متخیله و از سوی دیگر توجه دقیق ملاصدرا به قوه خیال در تبیین مسئله تجرد مثالی نفس، ارتباط نفس با بدن و افعال نفسانی و نیز معاد جسمانی، شمول نظریه عمل ملاصدرا را به اثبات میرساند. جالب آنکه صدرالمتهلین متوجه نقش قوه خیال نسبت به اعمال و آثار دنیوی و اخروی آن در افعال ارادی که همراه با ثواب و عقاب هستند، شده بود^{۳۲}. بنظر می آید هم

اکنون یکی از گرایشهای فکری که در مقابل نظریه «باور-میل» دیویدسون صف آرایی کرده است، همین فلسفه تخیل^{۳۳} است که به نقش کلیدی و محوری خیال و تخیل در تبیین و تحلیل عمل بعنوان شرطی لازم و تکمیلی، تأکید میورزد. اگر به نقش کلیدی خیال در اعمال توجه نشود نه تنها نمیتوان تبیین جامعی از افعال ارادی ارائه کرد، بلکه به تعبیر ملاصدرا نمیتوان مسئله معاد و سعادت دنیوی و اخروی را تبیین عقلی نمود و با چالشهایی مشابه مشکلات مشائیان در تبیین معاد و سعادت مواجه خواهیم بود^{۳۴}. ملاصدرا تبیین مشائیان از نفس و آثار نفسانی را ناکافی دانست و علیرغم اعتقاد به قوای نفسانی براساس نظریه مراتب و شئون نفس، تبیین دیگری از افعال و هویت نفس ارائه کرد. از جمله اصولی که صدرالمتهلین آنرا مورد موشکافی و دقت فلسفی قرار داد و از حکمت مشاء، تعالی گرفت همان اثبات تجرد علم در جمیع مراتب و اثبات تجرد مثالی برای خیال و قوای نفسانی بود.

پیش از بیان نظریه ملاصدرا پیرامون رابطه خیال و عمل، دیدگاه نایل ون لیوون را که بر رابطه فلسفه

28. under a description

29. A primary reason for an action is its cause (Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, p.19).

30. rationality

۳۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک :

Belshaw, *12 Modern Philosophers*, pp.54-56.

۳۲. «وبها (قوة الخيال) يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه، و أحوال البرزخ و بعث الأجساد» (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۵۳؛ ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲۶۸، همو، مفاتيح الغيب، ج ۲، ص ۹۶۴، همو، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۳۱۳ و بعد، همو، الحكمة العرشية، ص ۱۰۵ و ۱۰۶، همو، اسرار الآيات، ص ۳۸۴).

33. Philosophy of Imagination

۳۴. همان، ص ۳۰۰ و بعد.

خیال و فلسفه عمل و نقش علی خیال تأکید دارد، از نظر میگذرانیم و سپس بر اساس جایگاه فلسفه عمل و روش ملاصدرا در تبیین اعمال، نسبت خیال و عمل را در منظومه فکری وی بررسی میکنیم.

۳. قرائتی از رابطه فلسفه عمل و فلسفه تخیل

نایل ون لیوون^{۳۵} مقاله‌یی با عنوان «تخیل و عمل»^{۳۶} در حوزه فلسفه تخیل^{۳۷} و فلسفه عمل نگاشت و تلاش کرد تا جایگاه تخیل^{۳۸} در رابطه با اعمال را بازگو کرده و سنت غالب فلسفه عمل مدرن که نظریه دوگانه باور - میل دیویدسون و هیوم است را در این مقاله به چالش بکشد. وی باور دارد نظریه‌های کنشی بسیار تحت تأثیر هیوم و دیویدسون هستند و از جمله مبادی این نظریات آن است که عمل، متشکل از دوگانه «باور و میل» میباشد و تبیینی که بر این اساس ارائه میشود، «تبیین باور-میل»^{۳۹} است که چارچوبی کلی برای «نظریه تصمیم»^{۴۰} بشمار می‌آید^{۴۱}. لیوون نیز این تفسیر را انکار نمیکند و وجود این دو مبدأ عام را در تمامی اعمال میپذیرد اما معتقد است این نظریه علیرغم شیوع آن، جامع نیست زیرا از یکی از حالات ذهنی^{۴۲} بنام تخیل غفلت شده است.

به نظر لیوون «اعمال»^{۴۳}، «حوادث صرف»^{۴۴} و «رفتارهای محض»^{۴۵} متمایز از یکدیگر هستند. پریدن از یک طرف صخره به طرف دیگر، «عمل» است. اگر سببی از درخت جدا شده و به شما برخورد کند، «حادثه‌یی محض» است. رفتارها اموری هستند که رویداد صرف نیستند اما به سطح اعمال نیز نمیرسند^{۴۶}. در هم کشیدن چهره در موقع ترس یا مشاهده تصویری منزجر کننده، از رفتارهای محض بشمار می‌آید. از نظر وی هرچند رفتارها مازاد بر حوادثند - چرا که همراه با احساسات و پردازش

اطلاعات هستند - اما رفتارها را اعمال بحساب نمی‌آوریم. رفتارها بصورت خودکار و غالباً بدون آگاهی^{۴۷} رخ داده بنابراین در سطح پایینتری نسبت به اعمال هستند^{۴۸}. بدیگر سخن «اعمال زیر مجموعه رفتارها و رفتارها نیز زیر مجموعه‌یی از رخدادها هستند»^{۴۹}.

از نظر لیوون تصورات حسی، نوعی علیت نسبت به عمل دارند به همان نحو تخیل نیز نوعی علیت نسبت به حرکات بدنی دارد^{۵۰}. وی برای آنکه نحوه ارتباط تخیل و عمل را بازگو کند، ضمن بیان

35. Neil van Leeuwen.

36. Imagination and Action

۳۷. گفتنی است نزد حکمای اسلامی، خیال و متخیله متمایز از یکدیگرند. فلسفه تخیل که نگاهی انتقادی به نظریه عمل دیویدسونی نیز میباشد، تخیل را در معنایی عام شامل خیال و متخیله بکار میبرد.

38. Imagination

39. Belief - desire explanation

40. decision theory

41. Leeuwen, "Imagination and Action", p.1.

42. Mental State

43. actions

۴۴. (mere happenings) جهان مملو از حوادث است اما برخی همراه با اراده و برخی فاقد اراده‌اند.

45. mere behaviors

۴۶. همان

47. awareness

۴۸. در روانشناسی سه ساحت برای انسان بر می‌شمارند: ساحت باورها و عقاید، امیال و اراده و نیز عواطف و احساسات.

۴۹. همان

۵۰. گفتنی است ملاصدرا به مبدأ بودن علم نسبت به عمل بطور مطلق خواه اعمال جوارحی و اعمال جوانحی اشاره دارند اما تأکید ملاصدرا بر این نکته است که تقدم علم بر عمل تنها به حرکات بدنی خلاصه نمیشود (الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۵۵). همچنین ملاصدرا تفاوت ادراک حسی و تصورات خیالی را بر اساس اصالت ماهیت تفسیر نمیکند بلکه علم بطور مطلق مجرد است و تصورات حسی و خیالی دو نوع ماهیت متمایز نمیباشند.

گزاره‌ی آن است که عامل، به محتوای آن، باور

51. Roles

۵۲. بنظر میرسد حیثیات و کارکردهای خیال در رابطه با فعل ارادی در آراء ملاصدرا در خور تحقیق و پژوهش است. همچنین برخی از تفکیک‌هایی که در فلسفه خیال و فلسفه عمل در مورد افعال و خیال اشاره شده، در آراء ملاصدرا صراحتاً اشاره نشده است هر چند در آراء علامه و استاد جوادی آملی به آن نظر شده است.

53. constructive imagination (خیال تقویمی)

54. Imagistic imagining (تخیل خیالی)

55. Propositional imagining

۵۶. مشابه مسئله «تخیل تقویمی» را میتوان نزد حکمای اسلامی در مسئله «ترجیح بلامرجح» مشاهده کرد مبنی بر اینکه در اینگونه افعال، فاعل میبایست مرجحی برای گزینش فعلی خاص داشته باشد. اختلاف نظر متکلمین و حکما در این بود که اشاعره میگفتند، اراده ذاتاً مرجح است و برای تأیید سخنانشان به مثالهای جزئی اشاره میکردند که فاعل در موقعیتی قرار گیرد که نسبت به دو طرف فعل و ترک متساوی است مثلاً آشامیدن دو ظرف آب و یا تناول کردن دو ظرف غذای مشابه توسط انسان تشنه و گرسنه و یا انسان هراسانی که بر سر درواهی مشابهی قرار میگردد. برخی از متکلمین این دست از اعمال را اینگونه تبیین میکردند که عامل در اینگونه موارد مرجحی ندارد. برخی مدعی شدند که مرجح همان اراده است. حکما ضمن رد نظریه اولویت و محال بودن ترجیح بلامرجح بر این باور بودند که ابتدا ترجیح صورت میگردد و سپس اراده به یکی از طرفین، تعلق خواهد گرفت یعنی محال است که اراده‌ی موجود باشد بدون آنکه متعلق داشته باشد چراکه اراده، حیثیت تعلق و التفاتی و اضافی دارد. از نظر ملاصدرا، تمیز و ترجیح توسط علم است و سپس اراده حادث میشود.

۵۷. همان، ص ۲۰.

58. Guiding action

59. Mental imagery is internal mental representation that is structured like percepts (leeuwen, "Imagination and Action").

۶۰. در این مقاله لیوون از نانای (Nanay) و نیز گوری (Gregory) بعنوان طرفداران این نظریه یاد کرده است که بموجب آن، تخیل امری مادی و شبیه به ادراک حسی است.

۶۱. همان، ص ۳.

۶۲. (mimetic expressive actions) مثل آنجا که یک قاری قرآن از قاری دیگر تقلید میکند یا نمازگزار بر اساس تکلیف، واجبات زبانی را انجام میدهد. منظور لحن بیان این ذکر نیست بلکه انجام دادن فعلی خاص براساس تخیل پیشینی که باور به محتوای آن داریم ولو آنکه لحن بیان آن متفاوت باشد.

چیستی آن، سه نقش^{۵۱} و کارکرد متمایز^{۵۲} برای تخیل و صور خیالی بیان میکند که شامل تخیل قوام بخش^{۵۳}، تخیل ذهنی^{۵۴} و تخیل گزاره‌ی^{۵۵} است. منظور از تخیل قوام بخش آن است که انسان، انحاء گوناگون و محتملی را که در مورد فعل و نتیجه است ابتدا به تصویر در آورده و سپس با ترجیح یا گزینش یکی^{۵۶}، انجام آن عمل را اراده کند^{۵۷}. مثال لیوون برای کارکرد تخیل ذهنی در زندگی روزمره در آنجا است که فردی خواهان خریدن یک لانه برای حیوان دست آموز خود است که هم اکنون پیش روی فروشنده نیست و خریدار تلاش میکند با حالات دست خود، فروشنده را به گونه‌ی راهنمایی کند که لانه‌ی متناسب با اندازه آن حیوان به او پیشنهاد کند. در این مثال، تخیل نقش هادی برای اعمال تجسمی^{۵۸} را دارد. هر چند در اعمال تجسمی، «باور و میل» وجود دارند اما نمیتوان تنها براساس باورها و یا ادراکات عقل عملی و نیز امیال، اینگونه اعمال را تبیین کرد بلکه نقش محوری تخیل است که میل به انجام کار را پدید می‌آورد. نزد لیوون، صورت خیالی ذهنی، تصور ذهنی درونی‌ی است که مثل ادراکهای حسی درست شده است^{۵۹}. به دیگر سخن خیال و تخیل نزد لیوون مشابه با آنچه مشائیان گمان می‌کردند، حقیقتی مادی است^{۶۰ و ۶۱}.

کارکرد دیگر تخیل که لیوون بدان اشاره دارد، تخیل گزاره‌ی است. انسان، اعمالی را نظیر «عمل بیانی تقریری»^{۶۲} بر اساس تخیلهای گزاره‌ای انجام میدهد. مثالهای فراوانی برای عمل بیانی تقریری قابل ذکر است مثلاً تسبیحات حضرت زهرا (سلام الله علیها) را به نحوی خاص بیان میکنیم. به نظر وی، مشخصه تخیل

داشته باشد^{۶۳} و سپس براساس آن، عمل را انجام دهد^{۶۴}. بنظر میرسد محتوای تخیل گزاره‌ی لزوماً برداشتی از حقیقت نیست بلکه شامل امور غیر واقعی^{۶۵} (نظیر مجاز و استعاره) نیز میشود. به دیگر سخن تخیل گزاره‌ی شامل محتوای واقعی و مجازی است.

در نگاه لیوون هر تخیل گزاره‌ی مسبوق به باورهای واقعی معطوف به محیطی است که محاط به عامل است. تخیل خیالی نزد لیوون ناظر بر کارکردی از خیال است که با محیط بالفعل پیرامون عامل^{۶۶} در ارتباط است و عمل عامل را هدایت میکند. تصور خیالی ذهنی بر اعمال تاثیر میگذارد و تاثیر آن دستکم شامل عمل تجسمی و عمل تقلیدی^{۶۷} است^{۶۸}. به دیگر سخن در اعمال تقلیدی مثل پانتومیم و نمایش صامت و اعمال تجسمی، این تخیل است که نقش علی نسبت به اعمال دارد^{۶۹}.

دیدگاه لیوون، نسخه تکامل یافته‌ی از نظریه «باور-میل» به شمار می‌آید نه آنکه رهیافتی در عرض رهیافت دیویدسون باشد. بر اساس نظریه «باور-میل»، دو مقوله باور و میل، تبیین کننده تمامی اعمال انسانی است حال آنکه با تحلیل رفتارهای محض و اعمال وانمودی^{۷۰} بدست می‌آید که این نظریه جامع نیست و تنها، شرط لازم – و نه کافی – را بیان میکند. پس تبیین این نظریه از اعمال نیز جامع نیست.

۴. جایگاه فلسفه عمل در نگاه ملاصدرا

دستیابی به نظریه‌ی جامع پیرامون نسبت خیال و عمل نزد ملاصدرا منوط به آن است که جایگاه فلسفه عمل و روش و نظریه ملاصدرا در تبیین اعمال بیان شود تا آنکه در گام بعد، رابطه میان مبادی فعل ارادی و خیال به عنوان یکی از اجزاء مبادی فعل ارادی و نیز

نقش علی خیال به عنوان یکی از شئون عامل روشن گردد. با تأمل در آثار ملاصدرا بدست می‌آید که تعیین جایگاه فلسفه عمل و فعل ارادی نزد وی منوط به بررسی نظریه ایشان در علم النفس است. پیش از ملاصدرا حکما مباحث نفس را در طبیعیات می‌آوردند. نزد آنها فلسفه به سه بخش کلی الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم میشد. در نزد حکمای پیشین، جسم از آن جهت که صاحب نفس است و نفس از آن جهت که متعلق به بدن جسمانی است در

۶۳. بنظر میرسد باور تصدیقی به محتوای تخیل، شرط لازم برای تمامی اعمال بیانی نیست. مثلاً در قیاسات شعری و تشبیه و استعاره، هر چند قضیه در ذهن ترسیم میشود اما لزوماً آنها را تصدیق نمی‌کنیم.

64. if they had believed the contents of those very imaginings (leeuwen, "Imagination and Action", p20).

65. fictional

66. in the actual space surrounding the agent (leeuwen, "Imaginational and Action", p4).

این عبارت تاییدی است بر اینکه لیوون نظریه خود را بر محیط تجربی عامل، بنیان نهاده است.

۶۷. مثال «اعمال تقلیدی» آنجاست که شما حالت حرکات دست یکی از بازیگران فیلم سینمایی را به نمایش در می‌آورید که بیننده با دیدن حالات دست شما، حالات دست همان بازیگر برایش تداعی میشود. در این مثال، شما از آن حقیقتی که تصویر کرده‌اید و در خیال شما به تصویر کشیده شده، تقلید میکنید. گفتنی است اصطلاح عمل تقلیدی را نباید با فعل تقلیدی یعنی افعال تقلیدی حیوانی در هم آمیخت چرا که عمل تقلیدی از پشتوانه عقلی و ارادی بهره مند است. بر این اساس فعل مکلفین و تقلید فقهی در زمره اعمال تقلیدی به شمار می‌آید. البته تاثیر خیال در افعال تقلیدی نیز قابل انکار نیست.

۶۸. همان، ص ۱۹.

۶۹. در خصوص رابطه خیال و عمل تقلیدی میتوان به اعمال مکلفین در شریعت و نیز اعمال مأخوذ از سنت مثال زد که در آن، خیال نقش دلیل و علت را در انجام اعمال دارد.

۷۰. مثل بازیگری که نمایش بازی میکند یا فردی که پانتومیم اجرا میکند (pretend actions).

طبیعیات مورد بحث قرار میگرفت و نفس بر اساس همین حیثیت تعلقی، نفس خوانده میشد و خواص آنرا به شمارش در می‌آوردند. تعاریف متعدد حکما از نفس نیز به حیثیت اضافی نفس به بدن و نیز افعال و آثار نفس نظر داشته است.

ملاصدرا در تقسیم فلسفه، راهی نو برگزیده که روش او در تبیین اعمال را نیز روشن میکند. وی بر خلاف پیشینیان، حکمت متعالیه را در چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الهیات به معنی الاخص و علم النفس عرضه کرد^{۷۱}. بخش چهارم از اسفار اربعه به نفس اختصاص یافت که در آن مباحث پیرامون نفس شامل مبدأ و معاد نفس در قالب یک مجموعه مورد بحث قرار گرفت^{۷۲} این در حالی بود که حکمای پیشین این مباحث را در ابواب مختلف نظیر طبیعیات، الهیات و اخلاق مورد بحث قرار میدادند. به دیگر سخن، بحث از نفس و عوارض آن اختصاص به علمی مستقل نداشت بلکه از حیثیات مختلف در علوم متعدد مورد نظر قرار میگرفت؛ اما ملاصدرا با ایجاد بخشی مستقل در فلسفه، هویتی نو به نفس در فلسفه بخشید. این مهم ریشه در روش و دیدگاه نوین ملاصدرا داشت؛ چراکه ایشان نفس را هویتی متمایز و ببیدیل - هر چند هم سنخ با موجودات - بشمار می‌آورد که شناخت و تبیین اعمال و آثار آن می‌بایست بر اساس خود نفس صورت گیرد. گفتنی است هر چند ابن سینا در اثبات نفس راهی نو برگزید^{۷۳} اما وی، بخش مستقلی را بمانند ملاصدرا برای نفس تصور نکرد. آنچه را که امروزه تحت عنوان فلسفه عمل یاد میکنیم نزد ابن سینا، جزئی از حکمت نظری است که بخشی از مسائل آن در طبیعیات و بخشی دیگر در الهیات مورد بحث قرار میگرفت. اما از نگاه ملاصدرا مسائل مربوط به

فعل ارادی و عمل انسانی، ذیل مجموعه مستقلی به نام علم النفس قرار دارند.

۵. تبیین عمل بر اساس نظریه قوا و شئون نفس در نگاه ابن سینا و ملاصدرا

پرسش از «تحقق عمل» یعنی آنکه چگونه باید اعمال را تبیین کرد، یکی از مسائل عمده فلسفه عمل جدید است. پاسخ به این پرسش در آثار ابن سینا و ملاصدرا در مباحث گوناگون پراکنده است. مثلاً بخشی از سؤال را در بحث علت و معلول، علت غایی و علت فاعلی، امتناع ترجیح بلامرجح، قوای نفسانی، عقل عملی، اتحاد عاقل و معقول، کیفیات نفسانی، اراده، مبادی فعل ارادی و غیره پاسخ گفته‌اند. اما میتوان با توجه به جایگاه علم النفس نزد ابن سینا و ملاصدرا و به منظور سهولت امر تعلیم، عنوانی کلی به دو دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا داد مبنی بر اینکه حکمای مشاء در تبیین افعال نفسانی به «نظریه قوا» متوسل شدند و ملاصدرا با بسط نظریه قوا، به «نظریه شئون نفس»^{۷۴} تمسک جسته است.

مسئله برای حکمای مشاء اینگونه مطرح بود که اگر نفس انسانی، حقیقتی واحد و مجرد است،

۷۱. ر. ک: ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۸ و بعد.
۷۲. ر. ک: همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ۲۱۷ و بعد، ص ۲۳۹ و بعد، ص ۲۹۵؛ همو، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۶۱ و بعد.
۷۳. اثبات از طریق خود آگاهی و علم حضوری یعنی انسان معلق در فضا (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲).
۷۴. ملاصدرا بر خلاف فخر رازی، وجود قوای نفسانی را انکار نکرد اما تا این مقدار با او همراهی است که نظریه ابن سینا در تبیین نفس بعنوان رباط قوا، کافی نیست. ملاصدرا با این ادعا که «النفس فی وحدتها کل القوی» نظریه بی فراتر از ابن سینا و فخر رازی ارائه کرده است که در این جستار از آن به نظریه «شئون نفس» یاد خواهیم کرد.

■ حکمت متعالیه، تبیین‌های مبتنی بر اصالت ماده و تجربه را کافی نمیداند. ادراک حسی منشأ همه اعمال نیست بلکه فقط منشأ برخی اعمال است. اثبات تجرد برزخی قوه خیال و قوه مفکره در حکمت متعالیه با دقت تقریر شده و این مهم، به ملاصدرا این امکان را داده است تا در نظریه خود، تبیینی منسجمتر و دقیقتر و جامعتر از رابطه میان خیال، عمل و عامل ارائه کند.

همانی و تساوق است بلکه منظور آن است که جایگاه نفس نزد ملاصدرا بگونه‌یی بوده که تبیین عمل نیز در آن مورد بحث قرار گرفته است. علم‌النفس فلسفی نزد ملاصدرا، عنوانی کلی برای مباحثی بوده است که در آن از عوارض و افعال نفس، بحث شده است.

نظریه ملاصدرا در مورد نفس بر دو ایده نواستوار است که سبب شد ملاصدرا تبیینی نوین از نفس و آثار نفسانی ارائه کند و آنها عبارتند از تشکیک و حرکت جوهری. در این تبیین، نفس - برخلاف آنچه که در حکمت مشاء معتقد بودند - وجود مجرد عقلی بی نیست که نسبتی با بدن و ماده داشته باشد و در سایه این اضافه مقولی، مفهوم نفس از آن انتزاع شود بلکه نفس در ابتدای پیدایش، وجودی مادی است که با حرکت جوهری و اشتدادی خود در نهایت به تجرد عقلی میرسد. «جسمانیة الحدوث» بودن نفس در حقیقت تفسیری از نحوه پیدایش و تکامل نفس با توجه به

۷۵. «فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى، وليس في ذلك إبطال القوى، كما سبق» (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۸).

۷۶. «كما سيجيء في مباحث إثبات القوى النفسانية في علم النفس» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۲۲۳).

چگونه میتواند منشأ آثار کثیر و غیر یکنواخت باشد. به دیگر سخن این افعال متغایزند و بر هم تأثیر میگذارند و بعضاً میان آنها رابطه تأثیر و تأثری برقرار است پس چگونه میتوان تبیینی از آثار و افعال متغایر نفس داشت؟ چگونه نفس واحد مجرد و افعال متغایر و بعضاً متضاد، حول محوری واحد، قابل جمع است؟ ابن سینا با طرح نظریه قوا و رباط خواندن نفس، افعال نفسانی و بطور خاص افعال انسانی را تبیین کرد اما ملاصدرا بر اساس نظریه شئون نفس و بسط نظریه قوا، آثار صادر از نفس را بیان نمود.

ملاصدرا نظریه قوای نفس در تبیین افعال نفسانی و رابطه میان آثار و حرکات نفس را ناکافی دانست و برای آنکه نظریه قوا را انسجام بخشد و تبیین دقیقتری از افعال انسانی ارائه کند، بر خود لازم دید تا نظریه قوا را از طریق نظریه شئون نفس، بسط و توسعه دهد.^{۷۵} نزاع ابن سینا و ملاصدرا درباره نقش نفس در ارتباط با قوا که از آن به رباط قوا تعبیر میکردند، ارتباطی نزدیک با مسئله تبیین عمل دارد. به بیان دیگر آنچه که هم اکنون ذیل عنوان تبیین عمل مورد بحث است در نزد ملاصدرا در علم‌النفس مورد بحث قرار گرفت.^{۷۶} منظور آن نیست که میان فلسفه عمل و علم‌النفس رابطه این

رابطه میان تشکیک و حرکت جوهری نفس است.

۶. روش ملاصدرا در تبیین اعمال

نقش علی خیال نسبت به اعمال در رهیافت صدرایی بر اساس انسان شناسی و هستی شناسی حکمت متعالیه قابل بیان است و اگر خواسته باشیم که کارکرد خیال را در میان دیگر مبادی فعل ارادی تعیین کنیم، ابتدا میبایست خیال را بعنوان یکی از شئون علمی نفس انسانی مورد شناسایی قرار دهیم. ملاصدرا از این روش در موارد متعددی بهره گرفته و صریحاً قاعده کلی «قوام الفعل بالفاعل»^{۷۷} را در تبیین اعمال بطور عام ارائه کرده است. وی همچنین در تبیین و شناخت انسان و افعالش اینگونه ارائه طریق کرده که «لا بد للحکیم من تعرف شؤونها و حفظ مراتبها لئلا یلزم إسناد فعل إلی غیر فاعلها من طریق الجهالة»^{۷۸}. بنابراین روش ملاصدرا در تعیین نحوه فاعلیت خیال و نیز تبیین رابطه خیال و عمل عبارت است از «قوام الخیال بالفاعل»؛ چرا که خیال یکی از شئون فاعل است.

بموجب این قاعده، شناخت و تبیین عمل به عامل است^{۷۹}. سر این نکته که ملاصدرا در مباحث و کتب گوناگون به اقسام فاعل اشاره میکند که بنظر میرسد از نوآوریهای اوست – و ابتدا اقسام علت فاعلی و حتی قسم جدیدی از فاعل به نام فاعل بالتجلی^{۸۰} را معرفی مینماید^{۸۱}، در حقیقت به این قاعده باز میگردد. به بیان دقیقتر این قاعده، در گام بعدی بمتابۀ روش ملاصدرا در تبیین مسائل فلسفی و از جمله، تبیین افعال و اعمال قلمداد میشود. از این تبیین در این جستار به «تبیین صدیقین» یاد میکنیم و روش مبتنی بر آن را «روش صدیقین» مینامیم^{۸۲}.

در حکمت متعالیه روش تبیین عمل، عبارت است از تبیین عمل به عامل؛ چرا که بهترین روش

۷۷. همو، شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۱۱۱.

۷۸. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۴.

۷۹. بنظر میرسد این قاعده یعنی «قوام الفعل بالفاعل»، برگرفته از این آیه است که «کل یعمل علی شاکلته» (اسراء، ۸۴).
۸۰. ملاصدرا نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرده علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد که عین علم اجمالی به ذات خودش میباشد و آنرا فاعل بالتجلی یاد کرد. فاعل بالتجلی همان فاعل بالعنایه است با این تفاوت که علم تفصیلی به فعل قبل از تحقق فعل است و این علم عین ذات فاعل است. ملاصدرا برای بسط نظریه ابن سینا در شمارش اقسام فاعلیت فاعل، تلاش کرد فاعل بالعنایه را از قید صور مرتسمه زائد بر ذات، رهایی بخشد و با کمک گرفتن از آراء اشراقیون نظریه خود را ارائه کند.

۸۱. ملاصدرا ذیل مباحث علت و معلول، شش صنف از علت فاعلی را آورده و بعد از آن اختلاف حکما در تعیین نحوه فاعلیت خداوند را بازگو کرده، و در گام نهایی به فاعلیت نفس و نحوه فاعلیت آن در شئون گوناگون پرداخته است (همو، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۴). همچنین در مواردی برای ایضاح معنای قوه، قدرت و قوه فعلی و انفعالی به اقسام علت فاعلی اشاره دارد (همو، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۵). همچنین در برخی کتب در الهیات به معنی الاخص، اقسام علل فاعلی را ذکر کرده است. ملاصدرا برای ایضاح فاعلیت خداوند به اقسام علت فاعلی اشاره داشته و نحوه فاعلیت و علم خداوند را تعیین کرده است (همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۵۷؛ المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۲؛ مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴؛ الحکمة العرشیه، ص ۶۹؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۷۳). در مواردی نیز به اقسام علت فاعلی در مباحث صنع و ابداع و ایجاد اشاره دارد و به نحوه فاعلیت خداوند و حدوث نفس و استکمال آن میپردازد (همو، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴؛ المشاعر، ص ۳۹۸). بطور خلاصه، ملاصدرا در دو مسئله مهم فلسفی از اقسام علل فاعلی بهره میگیرد: اول الهیات به معنی الاخص در تعیین فاعلیت و عالمیت خداوند و نحوه صدور عالم از خداوند و دوم فاعلیت و عالمیت نفس و نحوه صدور افعال و اعمال از نفس. وی در مواردی ایندورا بر هم تطبیق کرده است.

۸۲. وجه تسمیه این تبیین از آنرو است که تبیین صدیقین از موارث رهیافت صدرایی است که بطور نظام مند از غور در حقیقت و تشکیک وجود نتیجه میشود. بنظر میرسد این تبیین از



تبيين و «شناخت هر چیزی پی بردن از خودش به همان شیء است»^{۸۳} و کاملترین شناخت درونی هر چیزی ارزیابی اصول و فروع آن و ارجاع فروع آن به اصول است. از آنجا که انسان بلحاظ وحدت درون نفسی، ثانی و تکرر پذیر نیست پس بهترین و بنیادیترین تبیین، تبیین عمل به عامل است. توضیح مطلب آنکه وحدت نفس از دو جهت قابل بررسی است؛ اول، وحدت نفس در مقایسه با نفوس انسانی دیگر و دوم، وحدت نفس بعنوان یک وجود عینی و بنفسه. وحدت اول، برون نفسی است و وحدت دوم، درون نفسی است. نفس انسانی در مقایسه با نفوس دیگر، تکرر پذیر است اما نفس با رویکرد درون نفسی، وحدتی تکرر ناپذیر دارد یعنی هر انسانی خود را یک من و یک نفس می یابد و چنین نیست که علم حضوری انسان به خویشتن، متشکل از من های کثیر و متعدد باشد. از آنجا که نزد ملاصدرا شناخت وحدت و وجود مستلزم یکدیگرند^{۸۴}، پس با شناخت وحدت نفس به این مهم رهنمون میشویم که هم شناخت بنیادین عامل از طریق خود عامل است و هم شناخت بنیادین عمل بواسطه عامل. بنیادیترین راه شناخت شیء ببیدیل، خود آن شیء است یعنی همان روش برهان صدیقین^{۸۵} و از آنجا که نفس بلحاظ وحدت درون نفسی ثانی و تعدد پذیر نیست و هیچیک از مخلوقات معادل فطرت انسان نیستند، پس تبیین انسان به انسان است. انسان عالم و فاعل است و از آنجا که ملاصدرا فعل و عمل و انفعال را به فاعل باز میگرداند^{۸۶}، پس شناخت و تبیین عمل به عامل است و از سوی دیگر نزد ملاصدرا عامل از خود آگاهی^{۸۷} و عشق و شوق بالذات برخوردار است و هنگام صدور هر فعل و

اثری — اعم از آگاهانه و نا آگاهانه و مرتبه اعلاء و طبیعی — به تمامه همراه با علم ذاتی و عشق ذاتی

→ ابداعات حکمای اسلامی در علم النفس فلسفی است و ملاصدرا بطور هدفمند از این تبیین در نظام فکری خود بهره برده و آگاهانه از قواعد و نتایج مترتب بر آن سخن گفته است. در این تبیین چیزی جز خود انسان و شئون و مراتب او برای تبیین انسان و اعمال انسان واسطه قرار نگرفته است. بدیگر سخن عالم طبیعی و مخلوقات، واسطه تبیین انسان و اعمال او قرار نگرفته اند که عالم، ظاهر و شاهد برای باطن و غایب باشد. بلکه انسان بعنوان وجه الله، خود ظاهر و مظهر است که ظاهر و باطن آن به شئون و مراتب خودش باز میگردد. در برهان صدیقین، اشیاء واسطه اثبات باری تعالی قرار نگرفته اند آنگونه که متکلمان و ارسطوئیان اشیاء را از جهت حدوث و تحرک واسطه قرار داده بودند و به همین وزان در تبیین صدیقین نیز برخلاف برخی از مکاتب روان شناسی و انسان شناسی مادی، حیوانات و امور مادی و مراتب نازله و غیر ممیزه، واسطه تبیین انسان و اعمال قرار نگرفته اند چنانکه ابن سینا در خصوص برهان صدیقین آورده است: «تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الأول و وحدانیتة - و برائته عن الصمات إلی تأمل لغير نفس الوجود - و لم یحتج إلی اعتبار من خلقه و فعله - و إن کان ذلک دلیلاً علیه» (الانشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۶). ملاصدرا با آنکه برهان صدیقین بوعلی را کمال مطلوب نیافت اما در اصل روش صدیقین با ابن سینا هم رأی بود چنانکه آورده است: «غیر هؤلاء یتوسلون فی السلوک إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطه أمر آخر غیره، کجمهور الفلاسفة بالإمكان و الطبیعیین بالحركة للجسم و المتکلمین بالحدوث للخلق أو غیر ذلک. و هی أيضا دلائل و شواهد، لکن هذا المنهاج أحکم و أشرف» (مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴؛ المشاعر، ص ۴۱۰). از نظر ملاصدرا، سبیل و روش صدیقین عبارت از آن است که «هذه سبیل جمیع الأنبیاء و الصدیقین... یتشهدون بذاته تعالی علی صفاته، و بصفاتہ علی أفعاله و آثاره واحداً بعد واحد» (همان، ص ۴۰۹).

۸۳. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۲۰.

۸۴. ر. ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ۸۱ و ۸۲؛ الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۸۱ و بعد؛ شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۴۴۴.

۸۵. «برهان صدیقین از اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج میشود و تنها فلاسفة اسلامی هستند که به این برهان تنبه پیدا کرده اند» (طباطبایی، اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۹۹).

۸۶. ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۱۱۵.

۸۷. بر اساس قاعدة معروف حکما که «بالسبب العلم بما هو

←

است.^{۸۸} نتیجه آنکه نزد ملاصدرا، تبیین عمل به عامل خودآگاه است که عاملیتش بالشوق و بالعشق است.

بر اساس این تبیین، تا عامل را نشناسیم نمیتوانیم عمل عامل را بشناسیم و تا صاحب شأن را نشناسیم، نمیتوانیم شئون آن را مورد شناسایی قرار دهیم. نفس حقیقتی نورانی است که حقایق را تبیین میکند و خود، مبین خویش است.^{۸۹} چراکه عاشق و خودآگاه است. همانگونه که هر علم نظری به علم بدیهی ختم میشود و هر علم حصولی به حضوری باز میگردد، به همین وزن هر تبیین جزئی و تجربی نیز به تبیین صدیقین باز میگردد. برای شناخت فعل و اعمال نفس میبایست فاعلیت نفس در مراتب و شئونش مورد تحلیل قرارگیرد. «اگر هویتی مثل انسان توان تبیین همه اشیا ممکن را دارد، حتماً مبین ساختار هستی خود است»^{۹۰}. به تعبیر دیگر اگر هویتی علم به خویشتن نداشته باشد، چگونه میتواند علم به غیر داشته باشد و بر اساس همین اصل بنیادین، ملاصدرا بنیان نظریه قوا را میلرزاند و در مقابل، نظریه شئون نفس را بنا مینهد. تبیین انسان به انسان، به معنای تبیین انسان و افعال مرتبه‌بی خاص از انسان – انحصار هویت انسان در جسم و بدن و عالم مادی – نیست، بلکه انسان را از مبدأ تا معاد راهبری میکند. ملاصدرا از این روش در مسائل فراوانی از فلسفه عمل بهره برده است، مثلاً روش ملاصدرا در تبیین غایت و تبیین افعال غیر عقلایی نیز بر همین بنیان استوار است. بدیگر سخن، روش ملاصدرا در تبیین خیر و شر برای فاعل و نیز تبیین غایت کمالی برای فاعل، همان تبیین صدیقین است؛ یعنی همانگونه که «قوام الفعل بالفاعل» به همان نحو «قوام الغایت بالفاعل». به این ترتیب که هیچ فعلی خالی از غایت

نیست و در هر فعلی خیر و کمال فاعل، مطلوب است و غایت هر فعلی بر اساس علت فاعلی تعیین میشود، مثلاً استعمال سیگار و موادمخدر و روانگردان برای قوه خیال، مطلوب و لذتبخش است هر چند برای دیگر قوا و قوه عاقله مضر است و کمال و خیر آنها نیست. بنابراین هر غایتی، برای مبدأ فاعلی خودش، خیر است هر چند در مقایسه با مبادی دیگر، خیر نباشد و هر عملی برای مرتبه و شأنی از شئون نفس خیر است هر چند که برخی از اعمال غیر عقلایی باشند و در مقایسه با مرتبه عقل عملی خیر نباشند.^{۹۱} نتیجه بسیار مهم دیگر که از این تبیین بدست می‌آید آن است که با توجه به غایت فعل، مبادی و عوامل مؤثر در فعل نیز تعیین میشوند. مثلاً بسیاری از اعمال انسانها غیر عقلایی است و این نشان میدهد که غیر از تعقل و فکر و رویه، اسباب دیگری نظیر قوه خیال در فاعلیت عامل نقش دارند. ملاصدرا بر اساس همین روش و اعتقاد به علت غایی و نقش علی خیال، تبیینی عقلانی از افعال غیر عقلایی ارائه کرده است بدون آنکه علیت و ضرورت علی و نیز امتناع ترجیح بلامرجح را انکار کند و این رویکرد از نکات مهم و



السبب، علم بما مسبب به وجب»، نفس انسانی حقیقتی است که علت آثار است و با شناخت نفس – بعنوان حقیقتی که عین علم و خود آگاهی است – علم به آثار و شئون، ممکن است. همچنین بر اساس این قاعده که «کل ما بالعرض یتنهی الی ما بالذات» تمامی آثار نفس و علم به آثار، به شعور بالذات و ذات نفس باز میگردد. خود آگاهی اگر چه امکان دارد با غفلت همراه باشد اما هیچگاه – حتی در خواب و مستی – معدوم نمیگردد. شیخ الرئیس آورده است: «حتى أن النائم فی نومه و السكران فی سكره» (الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲).

۸۸. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۷۹.

۸۹. غلّمة البیان (الرحمن، ۴).

۹۰. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۳۷.

۹۱. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۵۳۲.

ارزشمند رهیافت صدرایی است.

همچنین روش ملاصدرا در تعیین مبادی فعل ارادی، «روش صدیقین» است؛ یعنی ابتدا لازم است مرتبه فاعل و علم و اراده آن تعیین شود، سپس با توجه به اینکه فاعل چگونه فاعلی است، مبادی فعل ارادی بررسی و بیان شود. بموجب این تبیین، ملاصدرا بطور کلی مبادی فعل اختیاری در اعمال خارجی را چهار مبدأ برشمرده که شامل: علم، شوق و اراده و قوه جسمی مباشر تحریک است.^{۹۲} اما این مبادی بر اساس مرتبه فاعل تغییر میکند، مثلاً در اعمال جوانحی و کارهای درونی، نیاز به مبادی چهارگانه بصورت مجزا نیست؛ یعنی اولاً تمامی افعال درونی، چهار مبدأ ندارند و ثانیاً آن مبادی در تحریک قوا و افعال درونی نیز غیر همدیگر نیستند.^{۹۳} علمی که ملاصدرا از مبادی فعل ارادی برشمرده، علم بمعنای عام است که شامل تصور و تصدیق و نیز علم ظنی و یقینی و علم خیالی و عقلی است. بنابراین خیال بعنوان یکی از اجزاء و اسباب برای مبادی فعل ارادی، قابل شمارش است.

گفتنی است روش تبیین نفس به نفس و عمل به عامل بر این اصل استوار است که نظام فکری فیلسوف نیز بر این روش بنیان نهاده شود و لازمه این روش، اختصاص بخشی مستقل در فلسفه برای خود نفس انسانی است که بدیل و نظیر ندارد و به تعبیر ملاصدرا، نفس مرتبه خاصی از هستی است که نفس بودنش به همان مرتبه خاص آن است.^{۹۴}

با توجه به آنچه گذشت بدست می آید که نظریه ملاصدرا در تبیین افعال ارادی و لوازم آن منسجم است. بدیگر سخن ملاصدرا در مسائل عمده پیرامون فعل ارادی، روش و اسلوب واحدی را دنبال کرده است و از این جهت نظریه وی درخور توجه و اهمیت ویژه است.

۷. نسبت خیال و غایت در رهیافت صدرایی

در نگاه ملاصدرا، از جمله اصول کلی حاکم بر جهان هستی، غایتمداری تمامی افعال و آثار و حرکات است. طبیعت و قوای انسانی غایت دارند و فعل انسانی حتی افعال انسان در خواب نیز خالی از هدف نیست.^{۹۵} مبیایست مصدر فعل را از انسان که فاعل فعل است، طلب کرد و غایت آنرا نیز از فاعلیت عالمانه آن طلب کنیم. انسان، فاعل و مصدر فعل است نه آنکه محکوم و مورد فعل باشد. افعال انسانی بعضاً غایت عاقلانه و همراه با فکر و رویه دارد و بعضاً از روی عادت بوده و حتی غایت خیالی و غیرعقلایی دارد. برای مثال ملاصدرا، افعال عبث و افعال انسان نائم و فراموشکار را برخاسته از غایات خیالی میدانند.^{۹۶} این دسته از افعال اگر چه خالی از غایت عقلی هستند

۹۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۳۵۲.

۹۳. «فهذه الثلاثة أعمى القدرة والإرادة والداعي متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدة في حق الباري سبحانه - وكلها فيه عين الذات الأحادية وفي الإنسان صفات زائدة عليه وإنما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدابير الطبيعية والتحرركات الذاتية مثل التغذية والنميمة والتوليد وغير ذلك» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۳۹ و ۳۴۰).

۹۴. «فإن نفسية النفس نحو وجودها الخاص» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۱).

۹۵. «أن للطبيعة غايات وأن فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصالحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۸۲).

۹۶. مثالهای فراوانی میتوان آورد که در آن قوه خیال نقش علی برای اعمال را دارد و عامل در این دست از افعال برای رسیدن به کمالی که غایت خیال است دست بکار میشود. مثلاً در نظر آورید که برای دیدن نمایشی سه بعدی همراه خانواده به بیرون از منزل رفته‌اید. با آنکه باور دارید که این فیلم حقیقی نیست اما از آن متأثر شده و دست به اعمالی خاص میزنید.

اما همان تخیل لذت و رهایی از موقعیت دردآور و ناخوشایند، فاعل را به فعل فرا میخواند تا آنکه در طلب کسب آن علت غایی، دست بکار شود. ممکن است فاعل در هنگام فعل، شعور و آگاهی به علم خیالی نداشته و علیرغم عدم شعور، همان علم اجمالی خیالی، برای صدور فعل کافی باشد^{۹۷}.

در نگاه ملاصدرا، این چنین نیست که هر عملی، مسبوق به فکر و رویه باشد. همچنین، غایت داشتن عمل منوط به همراهی با فکر و رویه نیست بلکه فعل ولو آنکه ظنی و غیر عقلایی باشد نیز خالی از غرض نیست، چراکه اگر هر عملی برای تحقق نیاز به فکر و رویه داشته باشد، تسلسل لازم می‌آید؛ به این ترتیب که فکر کردن، خود فعلی غایتدار است و اگر برای تحقق هر فعلی نیازمند به فکر کردن باشد، میبایست برای فکر کردن نیز تفکر کرده باشیم و قس علی هذا و این به تسلسل محال منجر میشود^{۹۸}.

ملاصدرا بر این باور است اگر عامل در زمینه‌یی مهارت دارد و ملکه آن فن را بدست آورده - مثلاً کاتب و هنرمندی ماهر و یا خطاط و نقاشی زبر دست - آن هنگام که مشغول کار است در مورد تک تک اجزاء فعل خویش فکر نمیکند؛ چراکه اگر چنین بود دچار تردید شده و عمل او به درازا میکشید. همچنین افعال مرتبه نباتی و حیوانی و طبیعی خالی از فکر هستند با وجود آنکه خالی از غایت نمیباشند^{۹۹}. بنابراین ملاصدرا در عین حال که سریان علت غایی را باور دارد از قوه خیال در تبیین اعمال غیر عقلایی و یا افعالی که خالی از فکر هستند بهره میبرد.

به این ترتیب در نگاه ملاصدرا در تبیین و شناخت تمامی اعمال، قاعده‌یی کلی حاکم است به این ترتیب که اعمال هیچگاه خالی از غایت و داعی مرجح نیستند^{۱۰۰}. هیچ فعلی حادث نمیشود مگر آنکه علتی

داشته و غایتمند باشد، حتی افعال انسان خوابیده، ساهی و فراموشکار نیز خالی از هدف نیست و نیز چنین نیست که هر فعل انسانی همراه با فکر و رویه باشد بلکه افعال انسانی بعضاً غایت عاقلانه داشته و بعضاً از روی عادت صورت میپذیرد یا آنکه غایت خیالی و غیر عقلایی دارد. بنابراین ملاصدرا از قوه خیال و جایگاه آن بطور آگاهانه و عامدانه در تبیین اعمال بهره میبرد؛ برای مثال در افعال عبث، افعال انسان نائم و فراموشکار که برخاسته از غایات خیالینند^{۱۰۱}.

۸. جامع و مانع نبودن نظریه «باور- میل» دیویدسون

بنظر میرسد بر اساس مبانی فکری ملاصدرا، نظریه دیویدسون نه جامع است و نه مانع. ناکافی بودن نظریه «باور- میل» از دو جهت کلی قابل بررسی است:

اول آنکه در این نظریه اتحاد و رابطه میان باور، میل و عامل تبیین نشده است و دوم آنکه به نقش دیگر حالات ذهنی نظیر خیال، نسبت به اعمال توجه نشده است.

۹۷. «العابث والنائم والساهی لا ینفک أفاعیلها الصادرة عنها من غایة خیالیة وإن لم یکن عقلیة أو فکریة کتخیل لذة أو زوال حالة مملة؛ فإن التخیل غیر الشعور بالتخیل و غیر بقاء التخیل فی الذکر» (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۲۱۹).

۹۸. «فإن لكل فعل غایة و ثمره، سواء كان مع الرویة و القصد إلى حصولها أو لا یكون، و الرویة لا یجعل الفعل ذا غایة، ... و مما یؤید هذا أن نفس الرویة فعل ذو غایة و لا یحتاج إلى رویة أخرى» (همان، ص ۲۲۵).

۹۹. همانجا.

۱۰۰. «أن الأفاعیل الإرادیة لا تخلو عن غایات و دواعی مرجحة» (همان، ج ۱، ص ۲۱۹).

۱۰۱. «العابث و النائم و الساهی لا ینفک أفاعیلها الصادرة عنها من غایة خیالیة» (همانجا).

همانگونه که گذشت از نظر دیویدسون دلایل عامل برای یک عمل هم بطور اقلی، آن عمل را از دیدگاه آن فاعل، توجیه میکند و هم سبب میشود تا آن عمل انجام شود، یعنی دلایل عمده عمل - باور و میل - علت عمل نیز هستند. این تبیین هر چند در برخی از مصادیق، قابل دفاع است اما کافی نیست؛ چرا که تنها این ادعا که «دلیل، علت عمل است»، مستلزم آن نیست که رابطه میان عامل، عمل و دلیل را تبیین کرده باشیم و دلیل را به عامل نسبت دهیم. برای آنکه ناکافی بودن این تبیین روشن شود، لازم است به نقد ملاصدرا بر نظریه قوا نگاهی داشته باشیم. در نگاه وی، مشکل نظریه قوا آن است که در تبیین آثار و اعمال نفس، نظریه بی ناکافی است. ملاصدرا بر خلاف فخررازی^{۱۲}، نظریه قوا را مدلل دانسته و دلایل شیخ رافی الجملة میپذیرد^{۱۳}؛ اما نظریه قوا تنها زمانی از انسجام لازم برخوردار است که قوا را بمنزله مراتب و شئون نفس معرفی کنیم که این امر، بر اساس تشکیک و اصالت وجود امکانپذیر است. این کاستی منجر به آن میشود که تبیین آثار و اعمال نفس نیز ناتمام و ناکافی باشد.

بنظر ملاصدرا، تنها این اعتقاد که قوا منبعث از نفس انسانی هستند که فاقد مراتب میباشد، به ما اجازه نمیدهد تا تبیینی از آثار و اعمال نفس داشته باشیم. بدیگر سخن تنها اینکه رابطه علی میان نفس و قوا است و به همین وزن رابطه علی میان حالات ذهنی (دلایل عمده: باور و میل) و اعمال است، مستلزم اتحاد و جمع علت و معلول (عامل و عمل) و رباط بودن نفس (عامل) نیست^{۱۴}. اگر تنها، رابطه علی - آنگونه که مشائیان تبیین میکردند - مصحح این بیوند بود، عقل فعال و حقایق دیگر پیرامون عامل را نیز میتوانستیم رباط قوا و عامل افعال نفوس، معرفی

کنیم حال آنکه مشائیان این لوازم را انکار میکردند و نیز هیچ انسانی به این حکم نمیکند که حوادث پیرامون عامل که سببیتی نسبت به عمل دارند لزوماً جزئی از عمل هستند. ابن سینا تنها گفته است که نفس سبب قوا است و رابطه قوا با نفس رابطه سبب و مسبب است و با بدن رابطه حال و محل و مقبول و قابل است^{۱۵} و همین ارتباط را برای رباط خواندن نفس، کافی میدانند. حال آنکه از نظر ملاصدرا تنها زمانی میتوان نفس را رباط قوا دانست که فعل قوا و اعمال صادر از آنها را حقیقتاً، فعل نفس بشمار آوریم و این ممکن نیست مگر آنکه قوا از شئون خود نفس باشند.

راه حلی که ملاصدرا برای برون رفت از نظریه قوا ارائه میکند از هستی شناسی وی نشأت میگیرد. به این ترتیب که نفس دارای مراتب تشکیکی است که از طبیعت مادی آغاز شده و استکمال می یابد. آنچه را که ابن سینا قوا مینامید، در نظریه شئون نفس از مراتب نفس بشمار آمده و آنچه را که ابن سینا، مجرد

۱۰۲. ر.ک: (فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، ص ۳۳۱، ص ۴۰۵؛ شرح عیون الحکمة، ج ۲، ص ۲۶۵).

۱۰۳. ر.ک: (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۵۴، ۷۵، ۲۶۱ و بعد؛ ص ۲۶۸ و بعد؛ همان، ج ۹، ص ۸۱). برای آگاهی بیشتر ر.ک: سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۰.

۱۰۴. «أقول: هذا كلام غير مجد في هذا الباب، ولا واف بحل الإشكال. فإن لأحد أن يقول: ما دريتم بكون النفس رباطاً لهذه القوى؟ فإن عنيتم به أن النفس علّة لوجودها، فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك؛ بل كونها علّة لوجود هذه القوى...» (ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۷۶).

۱۰۵. «على أن العقل الفعال أيضا سبب مع نفس الانسان لسائر القوى التي في الانسان» (ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰۷؛ ر.ک: همو، الشفاء - الطبیعیات، ج ۲، ص ۲۲۴؛ همان، ص ۱۳ و ۱۴؛ همو، النجاة، ص ۳۹۱).

■ ملاصدرا، نه تنها قوه خیال و متخیله را انکار نکرده بلکه با دقتی خاص آنرا مورد تبیین قرار داده است و از این جهت میتوان به دقت نظر ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی پی برد؛ آنجا که بر نقش خیال بعنوان قوه‌ی پی که علی‌رغم آمیختگی با ماده، شامل اموری فرازمانی و فرامکانی است، تأکید داشته است.

داشته باشد که فاعل آن فعل است. چنین فعلی از علم فاعل صادر شده است^{۱۰۸}. ملاصدرا این تحلیل دقیق را از این سینا اخذ کرده است^{۱۰۹}.

در نگاه ملاصدرا، لازم نیست علمی که منشأ صدور عمل است، باور تصدیقی، علم یقینی و عقلی باشد بلکه هرگونه علمی با شرطی که در بالا گذشت، برای آنکه مبدأ برای صدور فعل باشد، کافی است. بر این اساس علم - اعم از جزمی و ظنی و علم خیالی - مبدأ برای افعالی است که از روی اراده صادر میشوند^{۱۱۰}. برای آنکه قوه عملی بتواند قوای تحریکی و آلات عملی را برای عمل بکارگیرد، همین علم حداقلی نیز برای مبدئیت عمل کافی است^{۱۱۱}. در اینجا ذکر

۱۰۶. ر.ک: ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۷۷.

۱۰۷. ر.ک: همو، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۹۴ و ۴۹۵؛ ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۶۶ و ۳۰۱.

۱۰۸. «وکل فعل یصدر عن فاعل و الفاعل یعرف صدوره عنه و یعرف انه فاعله، فان ذلك الفعل صدر عن عمله...» (همو، شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۴۱۵).

۱۰۹. ر.ک: همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۱۶.

۱۱۰. «وکل فعل صدر عن إرادة فمبدأ تلك اما ان یکون علماً جازماً او ظناً او تخیلاً» (همو، شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۴۱۵؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۷۹).

۱۱۱. «ما یظن خیراً فی العمل» (همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۴۳۲).

عقلی قلمداد میکرد در نظریه شئون نفس، بالاترین مرتبه نفس بشمار می‌آید نه آنکه نفس از ابتدا مجرد عقلی باشد^{۱۱۲} و به همین نحو، راه حل ملاصدرا در مسئله دلیل و عمل نیز بر اساس اتحاد عاقل و معقول، اتحاد مراد و مرید، اتحاد متخیل و متخیل و اتحاد عامل و معمول^{۱۱۳} قابل اجرا است. مضافاً اینکه علم النفس ملاصدرا با معضل ترکیب بدن و ذهن آنگونه که در نزد دکارتیان شهرت دارد و تا حدی در حکمت مشاء مطرح است، همراه نیست بلکه همین نفس است که در مرتبه مادی حضور دارد. کوتاه سخن آنکه ملاصدرا با اعتقاد به اصول و مبانی خاص خود نظیر تشکیک، اصالت وجود، علت غایی، اتحاد عاقل و معقول و لوازم آن، تبیینی دقیقتر از نظریه قوا و به تبع آن تبیین دیویدسونی، ارائه کرده است.

۹. مبدئیت باور جزمی، ظنی یا خیالی نسبت به عمل در نگاه ملاصدرا

جهت دوم ناکافی بودن نظریه «باور- میل» دیویدسون عبارت از آن است که در این نظریه به دیگر حالات ذهنی نظیر خیال توجه نشده است. با تحلیل جایگاه خیال در فرایند فعل ارادی بدست می‌آید که نظریه دیویدسون نه تنها جامع نیست بلکه مانع اغیار نیز نمیباشد. به همین منظور در این بخش، مبدئیت علم نسبت به عمل از نگاه ملاصدرا را بیان کرده و در بخش بعد به نقش محوری خیال نزد ملاصدرا میپردازیم.

از نگاه ملاصدرا ملاک اینکه فعلی ارادی باشد آن است که علمی باشد. ملاک در اینکه این فعل ارادی است و از روی علم فاعل صادر شده، آن است که فعل از فاعلی صادر شود که فاعل نسبت به صدور آن فعل از او، علم داشته باشد و عبارت دیگر، علم به آن

این نکته ضروری است که فهم، متمایز از باور است. فهم در اختیار انسان نیست ولی باور در اختیار انسان است. مثلاً بعد از مطالعه، علمی برای انسان حاصل میشود و بعد از آن دیگر نمیتواند انتخاب کند که صور علمی - فهم - را داشته باشد یا نداشته باشد چرا که خارج از اختیار اوست ولی بعد از فهم یک مسئله، انسان میتواند آنرا باور داشته باشد یا نداشته باشد^{۱۲}. بدیگر سخن اگر فهم و باور در قالب گزاره بیان شوند، تفاوت آندو به تفاوت قضیه و تصدیق شبیه است. اشکال نظریه «باور-میل» در همین نکته است که باور را شرط هرگونه عملی تفسیر کرده حال آنکه در برخی از اعمال، تنها تصور برای صدور فعل کافی است که نمونه بارز آن، تأثیر صور خیالی بر اعمال است.

۱۰. نقش علی خیال از نگاه ملاصدرا

یکی از نکات ارزنده و از ابداعات ملاصدرا، بهره‌گیری از قوه خیال در تحلیل مسائل فلسفی و از جمله آنها فعل ارادی است^{۱۳}. به اعتقاد وی در برخی از مراتب، خیال بعنوان یکی از مبادی ادراکی و تصویری از مقدمات فعل ارادی است و نقش علی در تحقق عمل دارد^{۱۴}. در ادامه برخی از مبانی فکری حکمت متعالیه پیرامون نقش علی خیال را ملاحظه میکنیم.

۱- ملاصدرا، خیال را تنها مبتنی بر تجربه و محیط پیرامون عامل معرفی نمیکند؛ چرا که ملاصدرا به تنگ‌نظری در هستی‌شناسی، حصرگرایی و بیتوجهی به دیگر مراتب هستی مبتلا نیست بلکه نزد وی، حقیقت عالم هستی، شامل طیف وسیعی از مراتب است که شامل عالم مادی و تجربی، مثال و عقل است. بنابراین نزد ملاصدرا، محیط پیرامون عامل را فقط امور مادی در برنگرفته است.

۲- حکمت متعالیه، تبیینهای مبتنی بر اصالت

ماده و تجربه را بر نمیتابد. تفسیر مادی از قوه خیال با مشکلات فراوانی همراه است از جمله آنکه اگر معرفت همواره مسبوق به حس و محیط پیرامون عامل باشد، ناگزیر هر مفهوم خیالی و ادراکی به پیشینه تاریخی خود مقرون میشود و به این ترتیب هیچ مفهوم و عبارتی نمیتوانست از جایگاه زمانی و مکانی خود قابل تحلیل باشد. بدیگر سخن نقش علی و سازنده متخیله نسبت به اعمال درونی نفس و نیز اعمال آینده و مسئله معاد قابل اثبات عقلی نخواهد بود^{۱۵}.

۳- اثبات تجرد برزخی قوه خیال و قوه مفکره (متخیله) در حکمت متعالیه محقق میشود و این در حالیکه دیگر حکما از جمله مشائیان و حتی عرفا تصریح به مادی بودن آن کرده‌اند حتی شیخ اشراق تجرد قوه خیال را اثبات نکرده است. اما ملاصدرا علاوه بر آنکه مثال منفصل را مجرد دانسته، بر اثبات تجرد مثالی برای خیال متصل نیز صحه میگذارد^{۱۶}.

۴- صور خیالی، آن دسته از علومی هستند که در غیاب مدرکات محسوس و امور مادی و تجربی، نزد نفس ماندگار هستند. ماندگاری صور خیالی شامل حالت خواب و بیداری است. بدیگر سخن، خیال حتی در حالت خواب و عدم آگاهی نیز نقش علی

۱۱۲. ر.ک: جوادی آملی، نسیم اندیشه، دفتر اول، ص ۱۵۷.

۱۱۳. ملاصدرا در موارد بسیاری به نقش خیال و رابطه آن با اراده اشاره دارند در این خصوص ر.ک: ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۳۵۰؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۶.

۱۱۴. اختلاف دیدگاه رهیافت صدرایی با فلسفه عمل تجربه‌گرا و مادی‌گرا، در برخی موارد به «معرفت شناسی عمل» باز میگردد.

۱۱۵. ر.ک: جوادی آملی، فلسفه صدرای، ج ۱، ص ۳۶۸.

۱۱۶. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۱۲ و ۵۱۶ و بعد؛ شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۹۰.

نسبت به افعال انسانی دارد بر خلاف ادراک حسی که مقید به زمان و مکان بالفعل است.^{۱۱۷}

۵- نزد ملاصدرا، صور خیالی مجرد مثالی داشته و موجود مادی نیستند، پس نباید وجود آنها را در عالم مادی جستجو کرد. به این ترتیب صور خیالی در قوای مادی موجود نیستند و همچنین صور خیالی منفصل از نفس نیستند - آنگونه که اشراقیون گمان میکردند - بلکه متحد با نفس انسان هستند و قیام و وجود آنها به وجود نفس است.^{۱۱۸} ملاصدرا در جای دیگر بر اساس نظریه اتحاد ادراک و مدرک آورده است:

«تحقیق الأمر فی اتحاد العقل بالمعقول وكذا الحس بالمحسوس والخیال بالمتخیل فإدراک الإنسان فی كل مرتبة من صورة العالم هو اتحادها بها و تحققه بوجودها».^{۱۱۹}

۶- خیال، نقش هادی برای اعمال دارد به این نحو که بر خلاف محسوسات زائل نمیشود، بلکه صور خیالی که مجرد مثالی دارند، نزد نفس حضور داشته هر چند ممکن است از آنها غفلت کنیم. صور خیالی بموجب این خصوصیت در موقع نیاز، مجدداً مورد توجه قرار میگیرند و به این ترتیب نقش علی نسبت به اعمال تجسمی و تجسم اعمال را ایفا میکنند:

محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها.^{۱۲۰}

۷- از نظر ملاصدرا نفس با استخدام خیال متصل به ایجاد صور خیالی در صقع و حیطة وجودی نفس میپردازد. خیال متصل، شأنی از شئون نفس است و قیام صدور به نفس دارد.^{۱۲۱} قوه خیال، وسیله نگهداری و حفظ صوری است که از طریق حس

دریافت شده‌اند. اما متخیله، مرتبه‌یی از نفس است که به تصرف دریافته‌های حسی و داشته‌های خیالی و وهمی میپردازد.^{۱۲۲}

۸- ملاصدرا، هرگز قوه خیال و متخیله را انکار نکرده است؛ هر چند که در برخی موارد، استقلالی برای واهمه قائل نیست. نزد وی قوه واهمه، قوه‌یی مستقل در عرض عاقله نیست بلکه مصداقاً متحد با قوه عاقله است. وهم چیزی جز قوه عاقله نیست که ادراکات آن به مدرکات خیالی مقید شده است:

واعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرًا مبينًا للعقل والخیال والحس بل هي عقل مضاف إلى الخيال أو الحس وكذا مدرکات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية الحسية أو الخيالية.^{۱۲۳}

۹- ملاصدرا باور دارد که حیوان، میل طلب است اما انسان در سایه موهبتی به نام «اراده»، سعادت طلب است.^{۱۲۴} اراده، فصل ممیز انسان از بهائم در

۱۱۷. «هو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة» (همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳۲ و ج ۲، ص ۹۷۸؛ الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۶۰؛ المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۶۵ و بعد)
۱۱۸. «عندنا أن تلك الصورة... موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها» (همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳۲).

۱۱۹. همو، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۴۱۰.
۱۲۰. همانجا؛ الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۶۰ و ۵۶۱؛ ج ۷، ص ۲۲۱.

۱۲۱. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۲۱.
۱۲۲. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۵۴ و بعد؛ ر.ک: شرح وتعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱ ص ۵۹۰؛ مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴؛ الحکمة العرشية، ص ۱۰۵ و ۱۰۶؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۳۱۴؛ مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۶۴؛ المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۶۴۹.

۱۲۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳۰؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۵۵.

۱۲۴. الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

بعد عملی است که از عقل عملی صادر میشود و به انسان این امکان را میدهد تا آینده نگری کرده و به عواقب اعمال خود علم پیدا کند^{۱۲۵}. ملاصدرا به نقش علی و مدیریتی ادراک حسی خیالی نسبت به افعال اذعان دارد^{۱۲۶}، اما انسان را در مرتبه حیوانی - که از دو قوه شهوت و غضب بهره‌مند است و این دو قوه تحت تسخیر قوه مدرکه هستند که شامل خیال و وهم است - خلاصه نمیکند^{۱۲۷}. ملاصدرا برای انسان اراده‌ی انسانی را قائل است که تحت تسخیر عقل عملی، سعادت راستین و حقیقی و کمال حقیقی برای انسان را رقم میزند. قوه عملی در سیر تکامل جوهری انسان، تمامی قوای مادون را در جهت سعادت راستین و عواقب اخروی تحت تسخیر خود قرار میدهد.

۱۰- قوای نفس در مرتبه حیوانی عبارتند از قوه مدرکه و قوه محرکه. قوه محرکه به قوه باعثه^{۱۲۸} و قوه محرکه فاعله تقسیم میشود. قوه باعثه همان قوه شوقیه است و نحوه عملکرد آن اینگونه است که ابتدا صورت مطلوب یا مهروب در قوه مدرکه و قوه خیال مرتسم میشود و همین صورت خیالی، فاعل را تحریک میکند تا اعضاء و جوارح و اعصاب را به حرکت وادارد. پس ابتدا قوه خیال است که قوه شوقیه را تحریک میکند سپس قوه شوقیه، انگیزه فعل را در فاعل ایجاد میکند تا قوه محرکه فاعلی را وادار به کار کند^{۱۲۹}. به بیان دیگر، قوه شوقیه همان علت غایی برای حرکات حیوانی و بنحوی در حرکات انسانی است که در میان علل اربع، شریفترین است و موجب فعلیت فاعل و تکمیل کننده علت فاعلی است^{۱۳۰}.

۱۱- حرکت اختیاری، مبادی متفاوتی دارد که دورترین آن مبدأ علمی است یعنی هر فعل ارادی از علم آغاز میشود. هرچند در افعال مرتبه حیوانی،

دورترین مبدأ نسبت به فعل، خیال و وهم است اما در افعال مرتبه انسانی دورترین مبدأ، عقل نظری و عملی است که قوای حیوانی را به استخدام خود درمی آورد. پس در افعال انسانی نیز قوه خیال پیوسته، نقش اعدادی و سازنده خود را داراست^{۱۳۱}.

۱۲- انسان، فاعلی است که میان قوه شوقیه و قوه محرکه او قوه و مرتبه دیگری بنام «اراده» وجود دارد. اراده که مخصوص انسان میباشد، همان عزم و اجماع است^{۱۳۲}. انسان غیر از اراده بعنوان یکی از قوای انسانی و کیف نفسانی، اختیار و اراده‌ی ذاتی^{۱۳۳} نیز دارا است

۱۲۵. «وهی التي خص الله بنی آدم بها وأفردهم بها عن البهائم» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۷، ر.ک: الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۸۰؛ المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۳۵۰).

۱۲۶. «هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۷، ر.ک: الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۸۰؛ المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۳۵۰).

۱۲۷. «أن النفس ذات نشأت ثلاثة عقلية و خيالية و حسية و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۷۸).

128. Motivate

۱۲۹. همو، مبدأ و معاد، ج ۲، ص ۳۸۸ و بعد.

۱۳۰. «و معنى الباعثة أنها علة غائية، و هي أشرف العلل الأربع كما علمت. و تلك الباعثة هي القوة الشوقية، و هي متصلة بالقوة الخيالية...» (همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۵۸؛ ر.ک: همو، ج ۸، ص ۱۴۷؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۲۲۹؛ مفاتيح الغيب، ج ۲، ص ۸۰۱ و بعد؛ المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۳۸۸ و ۳۸۹؛ شرح الهداية الاثريية، ج ۱، ص ۴۱۵ و ۴۱۶؛ اسرار الآيات، ص ۲۱۱ و ۲۱۲). گفتنی است گفتار ملاصدرا هر چند قرابت لفظی با عبارات فخر رازی در المباحث المشرقیه دارد اما ادعای ارتباط قوه شوقیه و علت غایی، از ابداعات و محکمت آراء ملاصدرا است و شاهد آن عبارات فخر رازی در المباحث المشرقیه است که به این ارتباط اشاره‌ی ندارد (ر.ک: فخر رازی، المباحث المشرقیه فی علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۲، ص ۲۳۶).

۱۳۱. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۳۸۹.

۱۳۲. همانجا.

۱۳۳. این اراده عین فقر و نیاز است و حیثیت تعلیلیه دارد.

که در اعمال جوانحی و فاعلیت نفس نسبت به قوا، نقش مبدأ را ایفا میکند.^{۱۳۴}

۱۳- انسان برای استکمال، به غیر از شهوت و غضب به داعی و موهبتی دیگر به نام «اراده» نیاز دارد. اراده، تحت تسخیر عقل عملی است و به عواقب فعل و تبعات عمل نظر دارد. ملاصدرا عبارت «فی المآل» را در مورد اراده و در مقابل، «فی الحال» را در مورد مرتبه حیوانی، شهوت، غضب و شوق حیوانی بکار میبرد. شهوت و غضب و اراده در داعی بودن مشترک هستند اما تفاوت آنها در این است که یکی «فی الحال» و دیگری «فی المآل» است. «فی المآل» نزد ملاصدرا عبارت است از «نظر به عواقب عمل داشتن»^{۱۳۵}. حیوان بدنبال میلی که برای او پدید می‌آید، در پی آن است که نیاز آنی و لذت همان فعل را بدست آورد ولی تدبیر و اندیشه در مورد نتایج بعدی در حیوان وجود ندارد. بنظر ملاصدرا، عواقب فعل تنها شامل عواقب دنیایی نیست بلکه عواقب اخروی را نیز شامل میشود.

فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعية هي المسماة بالإرادة.^{۱۳۶}

۱۴- این ادعا که «تخیل نقش علی نسبت به افعال ارادی انسان دارد و به امور پیرامون و فضای اطراف عامل باز می‌گردد»، از نظر ملاصدرا صائب نیست چرا که تخیلی که نقش علی برای افعال را داشته و دامنه آن امور پیرامون و فضای اطراف فاعل است، تنها نسبت به حیوان و برخی از مراتب نفس انسانی، نقش علی دارد ولی تمامی افعال و خاصه، افعال ارادی و متعالی را در بر نمی‌گیرد. به بیان دیگر این ادعا تنها

شئون نازله و حیوانی را نشانه گرفته است: الشهوة و الغضب لا يدعو إلا إلى ما يضر و ينفع في الحال؛ أما في المآل، فلا يكفى فيه هذه الداعية. فخلق الله تعالى لك داعية أخرى تسمى بالإرادة، و هي مسخرة تحت إشارة العقل المعرف للعواقب، كما خلق الشهوة و الغضب مسخرتين تحت إدراك الحس المدرك للحالة الحاضرة^{۱۳۷}، فتم بهما انتفاعك بالعقل.^{۱۳۸}

۱۵- ملاصدرا معتقد است «تنها علم به اینکه این امر خاص به تو ضرر میرساند و اینکه این شیء خاص به تو نفع میرساند، برای تو دلیل و علت کافی نیست که از آن احتراز کنی و یا آنکه آنرا طلب کنی مادامیکه برای تو اراده‌یی نباشد^{۱۳۹} که بسبب معرفت یا کراهت ایجاب شده است^{۱۴۰}. بدیگر سخن هرچند در مواردی خیال و تخیل نقش علی برای فعل حیوانی را دارند اما اگر دیده شد که انسانی وارسته، علیرغم

۱۳۴. همو، الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۳۹ و بعد.

۱۳۵. همو، مبداء و معاد، ج ۱، ص ۳۵۰.

۱۳۶. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۷.

۱۳۷. «حال حاضر» در عبارت ملاصدرا با مفهوم «محیط پیرامون عامل» (agent s surrounding environment) قابل مقایسه است.

۱۳۸. همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۳۵۰؛ الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۸۶.

۱۳۹. گفتنی است ملاصدرا در یکجا آورده است «مالم یکن لک میل إلى العمل بموجب المعرفة» (المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۳۵۰) اما در جای دیگر آورده است: مادام که برای تو «اراده» بی برای انجام آن نباشد «مالم یکن لک إرادة» (الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۸۰). این تفاوت ظاهری در گفتار به معنایی واحد باز می‌گردد و تهافتی در گفتار ملاصدرا نیست زیرا «میل» در کتاب مبداء و معاد همان میل اختیاری یعنی معادل «اراده» است که در مقابل میل طبیعی است.

۱۴۰. همو، الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۸۰.

■ با مقایسه دیدگاه ملاصدرا و نظریه دیویدسون، میتوان دریافت که این نظریه در تبیین افعال ارادی انسان، جامع و مانع نیست؛ چرا که بواسطه بیتوجهی به نقش علی خیال و متخیله نسبت به افعال ارادی، تبیینی جامع از اعمالی که متأثر از خیال و متخیله بوده‌اند، ارائه نکرده است.

آنکه علم خیالی به گناه دارد اما اراده او به ضد متعلق خیال تعلق گرفت، محالی رخ نداده و عمل او قابل تبیین عقلی است.

۱۶- قوه خیال و صور تخیلی که علل اعمال هستند، دلیل خوبی در اثبات این مدعا است که علل اعمال تنها منحصر به علل کنونی نیست^{۱۳۱} بلکه افعال ارادی بر اساس علل گذشته و نیز علل بالقوه - اعم از گذشته و بالمآل که دور از علل کنونی هستند - تبیین میشوند. بدیگر سخن، قوه خیال احتمالات و فرضیات فراوان و متنوعی را پیش روی عامل قرار میدهد که وی بر اساس سود و زیان هر یک از آنها، یکی را بر دیگری ترجیح داده و بر اساس همان تصورات خیالی، اعمال خود را هدایت میکند.

۱۷- یکی از اختلافات بنیادین رهیافت ملاصدرا در تبیین عمل و برخی از رهیافتهای فلسفه عمل جدید آن است که بسیاری از مسائلی که در فلسفه عمل جدید از طریق مبادی فلسفه زبان مورد ارزیابی قرار گرفته، نزد ملاصدرا از طریق مبانی وجودشناختی پاسخ داده شده است. برای مثال از جمله مسائلی که به آن پرداخته شده، رابطه بین محتوای^{۱۳۲} خیال و عمل است. ملاصدرا در تبیین ارتباط میان خیال و عمل با مسئله محتوا چندان مواجه نمیشود. در نگاه ملاصدرا

هر وجودی مساوق با علم است چراکه علم از کمالات وجود است و در هر مرتبه از هستی، معنا عین آن مرتبه از هستی است^{۱۳۳}.

جمع‌بندی

یکی از نکات ارزنده و از ابداعات ملاصدرا، توجه به

۱۴۱. اسم فاعل و صیغه مضارع هر دو مفید استمرارند، لیکن صیغه مضارع، تنها در بردارنده استمرار در زمان حال و آینده است، اما اسم فاعل، سه زمان گذشته، حال و آینده را میرساند. بنابراین، معنای اسم فاعل این است که همواره چنین بود و هست و خواهد بود. لازم بذکر است در تبیین عمل عامل، نظر به دوره گذشته و حال و آینده (نتیجه عمل) حائز اهمیت است از اینرو یکی از تقسیم بندیهای مهم در فلسفه عمل در باب پاسخ دادن به نحوه تحقق عمل است که به موجب آن برخی عمل را بر اساس علل کنونی، گذشته و یا بر اساس علل مستقبل تبیین می‌کنند و به این ترتیب فلسفه عمل بر اساس آراء اندیشمندان محملی برای تحقق‌گروی سخت، تحقق‌گروی ضعیف، تحقق‌گروی نتیجه‌گرا (بالمآل) است. در روانشناسی نیز دو تبیین «رشد نگر» و «تعاملی» مورد توجه است به این نحو که تبیین رشد نگر به تبیین رفتارها بر اساس علل گذشته نظر دارد اما تبیین تعاملی به علل کنونی نظر میکند. این دو شیوه جدا از هم نبوده و نافی هم نمیباشند و میتوان هر دو شیوه را پذیرا باشیم.

142. content

۱۴۳. ملاصدرا، الأُسْفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۳۴؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۱۱. باید افزود علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات، به مسئله محتوای تخیل، صورت عقلی بخشید و بسط نظریه ملاصدرا در تبیین کارکردهای مختلف خیال نسبت به عمل و نیز رابطه اعتباریات و عمل، در آثار علامه در تبیین رابطه میان استعاره و عمل، ذیل نظریه اعتباریات بطور خاص مطمح نظر قرار گرفت (ر.ک: اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۴ و بعد). بدیگر سخن توجه ملاصدرا به علوم اعتباری و «محتوای» تخیل گزاره‌های در حوزه عمل، چندان تحلیلی و جامع نبوده و این سهم در آثار علامه طباطبایی بسط یافته است. هر چند ملاصدرا در تبیین رابطه میان متافیزیک و عمل، گامهای ارزنده‌یی برداشته است و از نکات ارزنده و درخور ستایش نظریه ملاصدرا همین نقش محوری خیال نسبت به عمل دنیوی و بدن اخروی است اما نباید دقت نظر علامه در بسط نظریه خیال حکمت متعالیه مخصوصاً جنبه زبانی خیال را از نظر دور نگاه داشت.

نقش علی و سازنده خیال در تبیین اعمال است. در نگاه وی، خیال یکی از اجزاء و اسباب برای مبادی فعل ارادی است که نقش علی در تحقق اعمال دنیوی و آثار اخروی دارد. ملاصدرا، حقایق پیرامون عامل را فقط امور مادی ندیده و نظریه او از شمول شایسته‌یی بهره‌مند است. حکمت متعالیه، تبیین‌های مبتنی بر اصالت ماده و تجربه را کافی نمی‌داند. ادراک حسی منشأ همه اعمال نیست بلکه فقط منشأ برخی اعمال است. اثبات تجرد برزخی قوه خیال و قوه مفکره در حکمت متعالیه با دقت تقریر شده و این مهم، به ملاصدرا این امکان را داده است تا در نظریه خود، تبیینی منسجم‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر از رابطه میان خیال، عمل و عامل ارائه کند.

از نظر ملاصدرا نفس با استخدام خیال متصل به ایجاد صور خیالی در صقع و حیطة وجودی نفس می‌پردازد. این قوه خیال است که قوه شوقیه را تحریک میکند سپس قوه شوقیه، انگیزه فعل را در فاعل ایجاد میکند تا قوه محرکه فاعلی را وادار به کار کند. خیال متصل شأنی از شئون نفس است و قیام صدوری به نفس دارد.

ملاصدرا هرگز قوه خیال و متخیله را انکار نکرده هرچند که در برخی موارد استقلالی برای واهمه و ادراک حسی باور ندارد. وی به نقش علی و مدیریتی ادراک حسی خیالی نسبت به افعال اذعان دارد اما در عین حال، انسان را در مرتبه حیوانی - که از دو قوه شهوت و غضب بهره‌مند و تحت تسخیر قوه مدرکه شامل خیال و وهم است - خلاصه نمی‌کند. ملاصدرا برای انسان اراده‌یی انسانی را باور دارد که تحت تسخیر عقل عملی است. وی بر اساس مبانی وجود شناختی و انسان شناسی حکمت متعالیه، توانسته است تبیینی عقلانی و علی از نسبت میان خیال و اعمال

تجسمی و نیز تجسم اعمال در دنیا و آخرت ارائه کند. ملاصدرا با اثبات تجرد مثالی خیال، مسئله معاد جسمانی، «تجسم اعمال» و سعادت ابدی را تبیین کرده است. از نظر وی ادراک حسی و قوای جسمانی تنها، زمینه ادراک را فراهم می‌آورند و اعمال تجسمی و تجسم اعمال، هر دو محصول کارکرد علی خیال نسبت به اعمال هستند.

نکته قابل توجه آنکه ملاصدرا، نه تنها قوه خیال و متخیله را انکار نکرده بلکه با دقتی خاص آنرا مورد تبیین قرار داده است و از این جهت میتوان به دقت نظر ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی پی برد؛ آنجا که بر نقش خیال بعنوان قوه‌یی که علیرغم آمیختگی با ماده، شامل اموری فرازمانی و فرامکانی است، تأکید داشته است.

منابع

قرآن مجید

ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح محقق طوسی، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

-----، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴، ق.

-----، النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

-----، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

جوادی آملی، عبد الله، نسیم اندیشه دفتر اول، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

-----، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۹.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلدی، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

فخر رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.

-----، شرح عیون الحکمة، تهران، موسسه الصادق(ع)، ۱۳۷۳.

اول)، تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي، باشراف آيت الله محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۸۲.

مقدمه نجفقلی حبيبي؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، بهار ۱۳۸۶.

تصحيح و تحقيق مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، بهار ۱۳۹۳.

تصحيح، تحقيق و مقدمه صدرالدين طاهري؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۹.

آيت الله سيد محمد خامنه‌ای؛ تصحيح و تحقيق محمد علي جاودان، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۸۹.

مقدمه و تصحيح و تعليق از آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت صدر، ۱۳۸۷.

مقدمه اصغر دادبه و مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۹۱.

ج ۳، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمود فاضل يزدي مطلق؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، پاييز ۱۳۸۵.

Sneddon, Andrew, *Action and Responsibility*, Springer, 2006.

Belshaw, Christopher, and Gary Kemp, *12 Modern Philosophers*, Blackwell Publishing Ltd, 2009.

Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events: Actions, Reasons, and Causes*, Oxford University, 2001.

Leeuwen, Neil Van, "Imagination and Action" in *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Edited by Amy kind, Routledge, 2016.

ملاصدرا، الحكمة المتعاليه في الاسفار الاربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعواني؛ مقدمه و اشرف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۸۳.

تصحيح و تحقيق مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۰.

تصحيح و تحقيق مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، بهار ۱۳۸۳.

تصحيح و تحقيق مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۸۳.

تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۱.

تصحيح، تحقيق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۱.

تصحيح و تحقيق مقصود محمدی؛ باشراف آيت الله سيد، محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۰.

تصحيح، تحقيق و مقدمه علي اكبر رشاد؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، بهار ۱۳۸۳.

تصحيح و تحقيق رضا اكبريان؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، تابستان ۱۳۸۲.

تصحيح، تحقيق و مقدمه مصطفى محقق داماد؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، پاييز ۱۳۸۲.

مقدمه محمد ذبيحي و جعفر شاه نظري؛ باشراف آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، زمستان ۱۳۸۱.

شرح و تعليقه صدر المتالهيين بر الهيئات شفا (جلد