

روش‌شناسی کاربرد پیش‌فرض‌های طبیعی مسائل قوای نفس در علم‌النفس صدرایی

جواد پارسایی^۱، محمدمهدی گرجیان^۲، حسن عبدی^۳

چکیده

مسائل مربوط به قوای نفس یکی از مهم‌ترین مباحث علم‌النفس صدرایی است. به دو جهت مسائل قوای نفس با پیش‌فرض‌های طبیعی آمیخته شده است؛ جهت اول آنکه فلاسفه پیش از ملاصدرا، مسائل علم‌النفس را در بخش طبیعیات مورد بحث قرار داده‌اند و جهت دوم آنکه نفس و بدن رابطه وثیقی با یکدیگر دارند، به طوری که پرداختن برخی مسائل مربوط به قوای نفس مستلزم بحث از مسائل مربوط به بدن نیز می‌باشد. در این نوشتار که داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و به روش عقلی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است، مشخص شده که پیش‌فرض‌های طبیعی همچون نظریه عناصر اربعه، مزاج و افلاک نه‌گانه و گزاره‌های تجربی مربوط به آثار و عملکرد اعضای بدن حیوان به سه نحو در مباحث قوای نفس به کار رفته است؛ به این صورت که برخی از این پیش‌فرض‌ها در اثبات مسائل به کار رفته است؛ مانند احصاء و اثبات قوای نفس، ضروری بودن قوه لامسه و اثبات قوای نفوس فلکی. برخی دیگر از این پیش‌فرض‌ها نیز در تبیین مسائل استفاده شده است؛ مانند تعریف و تحدید قوای نفس، تبیین عملکرد قوای نفس و جایگاه آلات و قوای نفس؛ و برخی از پیش‌فرض‌های طبیعی، منشأ طرح مسائل خاص در مباحث قوای نفس شده است؛ مانند مسائل قوای نفس فلکی.

واژگان کلیدی: نفس، قوای نفس، علم‌النفس صدرایی، پیش‌فرض‌های طبیعی، پیش‌فرض‌های تجربی.

ja.parsaee@gmail.com

gorjjan@bou.ac.ir

abdi@bou.ac.ir

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

۳. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

۱. طرح مسأله

مباحث علم النفس یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود. در مباحث علم النفس، ارسطو به‌عنوان یکی از فلاسفه صاحب سبک و بنیان‌گذار شناخته می‌شود. از نظر ارسطو جایگاه مباحث علم النفس بخش طبیعیات فلسفه است و شناخت تمام وجوه نفس کمک شایانی به فیلسوف در علم طبیعت می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱). براساس دیدگاه ارسطو همه قوای نفس به‌جز عقل، مادی و فناپذیرند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۷۵). از این رو به‌جهت غلبه نگاه طبیعت‌گرایانه ارسطو در بحث ماهیت نفس و خواص و قوای آن، علم النفس جزء طبیعیات به‌شمار رفته است و پیش‌فرض‌های طبیعی فراوانی در مسائل علم النفس به‌کار رفته است. ابن سینا از جمله فلاسفه‌ای به‌شمار می‌رود که در عین پذیرش کلیت علم النفس ارسطویی، نوآوری‌های فراوانی به‌لحاظ روش، ساختار و محتوای مباحث فلسفی داشته است (کردفروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۳۱). ابن سینا به‌طور مفصل به بحث ماهیت نفس و قوا و تقسیم‌بندی و کارکرد قوا پرداخته است. اگرچه ابن سینا نیز همچون ارسطو نفوس نباتی و حیوانی و قوای مربوط به آنها را مادی و منطبق در بدن جسمانی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۲؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۸)، اما حقیقت نفس و قوای انسانی را مجرد از ماده دانسته و ادله متعددی برای تجرد آنها اقامه کرده است (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۶۵). بنابراین سنخ و روش مباحثی که در مورد حقیقت نفس و قوای انسانی مطرح می‌شود، از دیگر مباحث علم النفس متفاوت است.

ملاصدرا اولین فیلسوف مسلمانی است که مباحث علم النفس را از علم طبیعی خارج کرده و در فلسفه اولی گنجانده است. اگرچه ملاصدرا نوآوری‌های بسیاری در علم النفس داشته است، اما روش طرح برخی از مسائل علم النفس صدرایی همچنان متأثر از فلسفه مشائی است و رد پای پیش‌فرض‌های طبیعی در مسائل علم النفس صدرایی نیز وجود دارد. از این رو بحث روش‌شناسی کاربرد پیش‌فرض‌های تجربی در مسائل قوای نفس در علم النفس صدرایی اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین مسأله اصلی این تحقیق روش‌شناسی کاربرد پیش‌فرض‌های طبیعی در مسائل قوای نفس در علم النفس صدرایی است.

۲. پیش فرض های طبیعی

مراد از پیش فرض های طبیعی گزاره هایی تجربی است که در علم فلسفه صحت آنها مفروض گرفته شده و به انحاء مختلف به کار برده می شود. در حالی که جایگاه ارزیابی و اثبات این مباحث در علوم طبیعی است. نزدیک ترین اصطلاح حکمی و منطقی به «پیش فرض های طبیعی»، اصطلاح «اصول موضوعه» و «اصول متعارف» است. اصول موضوعه در اصطلاح حکمی و منطقی آن به قضایای نظری اطلاق می شود که در مسائل یک علم صحت آنها مفروض گرفته می شود، اما اثبات آنها در علم دیگری انجام می شود. در صورتی که مخاطب از روی مسامحه و به راحتی این اصول را بپذیرد، آنها را اصول موضوعه گویند و در صورتی که به دیده شک و تردید با این قضایا مواجهه شود، آنها را اصول متعارف می نامند (ابن رشد، ۱۹۸۲، ص ۷۲؛ فارابی، ۴۰۸، ق، ۱، ص ۳۴۲).

۳. روش کاربرد پیش فرض های طبیعی در مسائل قوای نفس و تحلیل و بررسی آن

پیش فرض های طبیعی در مسائل قوای نفس علم النفس صدرایی به طور یکسان به کار نرفته است. به طور کلی روش کاربرد پیش فرض های طبیعی در مسائل قوای نفس سه گونه است:

۳-۱. اثبات مسائل

روش اثبات مسائل فلسفه از طریق قیاس برهانی است. یعنی قیاسی که به لحاظ ماده دارای مقدمات یقینی و به لحاظ صورت، یکی از اشکال منتج منطقی را داشته باشد. هر قیاس برهانی متشکل از مقدماتی است. در برخی از مباحث مسائل قوای نفس برای اثبات مسائل در مقدمات استدلال ها و قیاسات از پیش فرض های طبیعی استفاده شده است که در ادامه به تبیین و تحلیل این مسائل می پردازیم:

۳-۱-۱. احصاء و اثبات قوای نفس

بخشی از مباحث علم النفس صدرایی به احصاء و اثبات قوای نباتی و حیوانی نفس اختصاص یافته است. باید توجه داشت که تعداد قوای نباتی و حیوانی به حصر عقلی نیست، بلکه به استقراء و براساس تأملات فلسفی بر روی یافته های علوم طبیعی قدیم بوده است.

ملاصدرا با رد معیار و دلیل فلاسفه پیشین در مورد تعدد قوای نفس، دلیل و معیار جدیدی ارائه کرده است. فلاسفه پیش از ملاصدرا با استناد به قاعده الواحد و اینکه قوا بسیط هستند و از شیء واحد بسیط، بالذات به جز یک فعل صادر نمی شود، اثبات می کردند که قوه واحد بالذات نمی تواند مصدر همه افعال و آثار نفس باشد و نفس به جهت تکثر در افعال و آثار قوای متعددی نیز دارد. از نظر ملاصدرا این دلیل حکما تام و تمام نیست؛ زیرا مجرای قاعده الواحد، واحد حقیقی بسیط من

جميع الجهات است و این قاعده تنها شامل واجب الوجود می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۰-۶۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۴۷). ملاصدرا دو ملاک برای تعدد قوای نفس بیان می‌کند:

ملاک اول این است که هرگاه قوه‌ای از وجود قوه دیگر انفکاک داشت، دلیل بر استقلال و تغایر آن قوه با دیگر قوا است (همان، ج ۸، ص ۶۱).

ملاک دومی که ملاصدرا برای تعدد قوا ذکر کرده، وجود تنافی و تضاد در فعل دو قوه است (همان، ص ۶۲). به این معنا که افعال و آثاری که تنافی و تضاد با یکدیگر داشته باشند، دارای مبدأ متغایر هستند.

بر این اساس، فرایند اثبات قوای نباتی به این صورت است که با مشاهده انواع نباتی متوجه می‌شویم که دارای افعال و حرکات غیر یکنواختی مانند تزاید اندازه و حجم و تولید مثل دارد. از آنجا فعل طبیعت معدنی غیر یکنواخت نیست. مبدأ چنین آثار و افعالی صور معدنی نیست، بلکه جوهر دیگری به نام نفس نباتی مبدأ این آثار است و با در نظر گرفتن ملاک تغایر قوا مشخص می‌شود که افعال و آثار مذکور مبدأ متغایری دارند که به هر یک از آنها قوای نفس گفته می‌شود. به‌عنوان مثال، مبدأ تزاید در حجم و اندازه، قوه نامیه است و رشد گیاه مستلزم وجود قوه‌ای است که ماده اجزاء متزاید گیاه را تأمین نماید. از این رو وجود قوه غاذیه اثبات می‌شود. همچنین از اینکه مشاهده می‌شود گیاهان مشابه و مثل خود را می‌سازند، وجود قوه مولده و مصوره اثبات می‌شود. قوه غاذیه در فعل خود نیازمند جذب، حفظ و هضم و دفع است و هر کدام از این افعال مبدأ متغایر اقتضاء دارند. پس وجود قوای منخوومه (یعنی قوه جاذبه، ماسکه و هاضمه و دافعه) اثبات می‌شود (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۱۸). ملاصدرا با استفاده از روش مشاهده تجربی در بعضی اعضا و به‌واسطه قیاس و دلیل عقلی در سایر اعضا بدن به اثبات وجود این قوا پرداخته است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۸۲-۸۰).

به همین شیوه، ملاصدرا به اثبات دیگر قوای نباتی همچون هاضمه و دافعه پرداخته است (همان ص ۸۵).

از نظر ملاصدرا هر یک از قوای مشترک نباتی، حیوانی و انسانی - چه آنکه به‌طور مستقل وجود داشته باشند (مانند نفس کرم خاکی که فقط قوه لامسه دارد) و چه آنکه در کنار سایر قوا باشند - طبیعت و حقیقت واحدی دارند (همان، ص ۷۱). از این رو در مورد روش به‌دست آوردن تعداد قوای حیوانی و اثبات این قوا در نوع حیوان و انسان نیز قاعده «القوی تعرف بأفعالها فإذا اشتרכת الأفعال فی معنی واحد کانت القوی كذلك» (همان، ص ۷۱) استفاده شده است. به این صورت که با تحلیل افعال و آثار مشترک بین انواع حیوانی بر مبنای ملاک‌های تعدد قوا، حکم به تعدد یا وحدت مبدأ این افعال می‌شود.

قوای حیوانی در همه حیوانات یکسان نیست. بلکه با توجه به آثار و افعالی که از حیوانات مشاهده می‌شود، به وجود قوا در آنها پی برده می‌شود. به‌عنوان مثال، از نظر ملاصدرا شواهد تجربی نشان داده که برخی حیوانات (همچون صدف‌ها، حلزون‌ها) فاقد قوه خیال هستند (همان، ج ۳، ص ۴۳۶) و حیواناتی همچون کرم خاکی نازل‌ترین مرتبه حیوانیت، یعنی فقط قوه لامسه را دارند (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۴).

با توجه به مطالبی که در مورد روش احصاء و اثبات قوای نباتی و حیوانی ذکر شد، مشخص می‌شود که روش و پیش فرض‌های تجربی نقش پررنگی در این مسأله دارد. براساس این ملاک‌ها برای به‌دست آوردن اینکه آیا مبدأ آثار و افعال مختلفی که از گیاهان و حیوانات صادر می‌شود، قوه واحدی است یا قوای متعددی دارد، ابتدا باید همه آثار و افعال نباتی و حیوانی را به روش تجربی و براساس تحقیقات گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی و زیست‌شناسی شناسایی نموده و دسته‌بندی کرد. سپس با تطبیق معیارهای تعدد قوا مشخص می‌شود که کدام‌یک از آثار و افعال مذکور از یک مبدأ و قوه صادر می‌شوند و کدام‌یک مبدأ متغایر و مستند به قوای متعددی هستند.

همچنین در تسری قوا از یک نوع به نوع دیگر (مثلاً از نوع نبات به حیوان و یا از انسان به حیوان)، لازم است که ابتدا به‌واسطه علوم طبیعی افعال و آثار مشترک هر دو نوع مشخص شود و سپس حکم به مبادی مشترک آنها شود. به‌عنوان مثال، اینکه قوه غذایی بین نبات، حیوان و انسان مشترک است، مبتنی بر آن است که ابتدا وجود این قوه در یکی از انواع مذکور اثبات شود و سپس از طریق شناسایی آثار و افعال این قوه در انواع دیگر و اشتراک این افعال و آثار در انواع مذکور، پی به وجود مبادی مشترک آنها در این انواع برده شود.

تعداد قوای نباتی و حیوانی نیز به حصر عقلی نیست و با توجه به تحقیقات انجام‌شده در مورد ساختمان بدن نباتات و حیوانات و انسان و همچنین آثار و افعال و عملکرد آنها امکان کم یا زیاد شدن تعداد قوای نباتی و حیوانی نسبت به آنچه که حکما احصاء نموده‌اند وجود دارد.

از این رو فلاسفه اسلامی نیز در مورد وجود یا عدم برخی قوا دچار اختلاف نظر شده‌اند. به‌عنوان مثال، برخی هر یک از قوه غذایی و مولده را واحد و مستقل دانسته‌اند و درحالی‌که ملاصدرا دلیل تنوع در افعال این قوا آنها را مرکب از دو قوه دیگر دانسته‌اند (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۲۶) و همچنین قوه لامسه را به دلیل تنوع در افعال مرکب از چهار قوه دانسته است (همان، ص ۲۳۵). در مورد قوه متصرفه، مسترجعه و واهمه نیز این اختلاف نظر وجود دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۴).

ملاصدرا تعداد حواس ظاهری در انسان را به استقرا پنج تا دانسته و نقل کرده که برخی قائل به وجود حس ششم در غیر انسان شده‌اند و انسان نمی‌تواند به چنین حسی اطلاع پیدا کند؛ چنان‌که نابینای مادرزاد اطلاعی از ادراک بصری ندارد. حکما وجود چنین حسی را انکار کرده‌اند. با استناد

به این دلیل که طبیعت از مرتبه حیوان به مرتبه انسان منتقل نمی‌شود، مگر اینکه همه آنچه که در مرتبه حیوان است، در مرتبه انسان نیز وجود داشته باشد. بنابراین اگر حس دیگری در حیوان وجود می‌داشت، در وجود انسان نیز قابل حصول بود (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۹).

واضح است که چنین استدلالی صحیح نیست؛ چراکه برخی حیوانات دارای دستگاه ادراکی خاصی هستند که در انسان وجود ندارد؛ مانند خفاش که بدون اینکه اشیاء و موانع مقابل خود را ببیند، از وجود آنها آگاه می‌شود. بنابراین هرچه آثار و افعال بدنی انواع نباتی، حیوانی و انسانی با دقت بیشتری مورد مطالعه علوم تجربی قرار گیرد، شناخت کامل تری نسبت به تعداد مبادی این آثار و وحدت یا تعدد این مبادی به دست می‌آید. از این رو تعداد قوایی که حکما برای نفس نباتی، حیوانی و انسانی بر شمرده‌اند، قابل تغییر خواهد بود.

۳-۱-۲. ضروری بودن قوه لامسه برای نفس حیوانی

ملاصدرا برای اثبات ضروری بودن قوه لامسه برای مرتبه حیوانی نفس، از مقدمات تجربی همچون «بدن حیوان مرکب از عناصر اربعه و حصول کیفیات مزاجی است»، «بدن نیازمند قوه‌ای است که از غلبه کیفیات مزاجی و فساد مزاج جلوگیری نماید» و «قوه لامسه از جنس کیفیات مزاجی است» استفاده کرده است.

توضیح اینکه از نظر ملاصدرا وجود قوه لامسه برای صدق حیات حیوانی ضروری است (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۴). دلیلی که ملاصدرا بر ضروری بودن حس لامسه برای حیوان اقامه کرده، مبتنی بر پذیرش عناصر اربعه و مزاج است. از آنجاکه بدن حیوان از ترکیب عناصر اربعه ساخته شده است و با اختلاط کیفیات ملموسی همچون گرمی و سردی و خشکی و تری مزاج خاصی در بدن حیوان حاصل می‌شود در صورتی که هر کدام از این کیفیات بر دیگری غلبه پیدا کند، مزاج بدن از حالت تعادل خارج و دچار فساد می‌شود و در نتیجه حیات حیوان به خطر می‌افتد. بنابراین قوام بدن حیوانی به کیفیات مزاجی است و تنها قوه لامسه است که توانایی درک کیفیت مزاجی را دارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۵۷). قوه لامسه با ادراک کیفیات مزاجی کمک می‌کند که حیوان با جذب یا دفع کیفیات مزاجی، مزاج بدن را به تعادل برساند و از غلبه کیفیت خاص و در نتیجه فساد مزاج جلوگیری می‌نماید.

طبق دیدگاه ملاصدرا وجود شرط حیوان بودن، داشتن حس لامسه است. ملاصدرا برای اثبات مدعای خود از مقدماتی استفاده کرده که مبتنی بر تئوری عناصر اربعه و ترکیب بدن حیوان از عناصر اربعه، وجود مزاج در بدن حیوان، مبتنی دانستن ادراک حسی بر وجود کیفیت عرضی در بدن، مرکب بودن قوه لامسه از کیفیات اربعه است. بنابراین صحت و بطلان این ادعا و برهان مبتنی بر

صحت و بطلان مقدمات مذکور است که همگی از گزاره‌های طبیعیات قدیم به‌شمار می‌آیند. همچنین ملاک قرار دادن حس لامسه برای حیوانیت، مبتنی بر این پیش‌فرض تجربی است که در میان همه انواع حیوانات هیچ حیوانی وجود ندارد که دارای حواس دیگری همچون بینایی، شنوایی و ... باشد، اما حس لامسه نداشته باشد. چنین ادعایی بر فرض صحت، براساس استقراء ناقص و مشاهده تعداد محدودی از انواع حیوانات انجام شده است و ممکن است با تحقیقات جامع‌تر حیوان‌شناسی و بررسی دقیق گونه‌های بیشتر حیوانی چنین ادعایی نقض شود و ملاک‌های دیگری برای حیوانیت ارائه شود.

۳-۱-۳. اثبات قوا برای نفوس فلکی

ملاصدرا قائل به وجود نفوس مجردة برای افلاک است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۸). از نظر ملاصدرا همان‌طور که انسان دارای مرتبه عقلانی و ادراکات کلی و مرتبه نفس حیوانی و ادراکات جزئی است و مرتبه عقلانی به‌طور مباشر فاعل افعال جزئی نیست، بلکه به‌واسطه مرتبه حیوانی و قوای جزئی و قوه عامله منطبع در بدن، افعال جزئی را انجام می‌دهد؛ در مورد افلاک نیز چنین است، هر فلک دارای عقلی است که کلیات را درک می‌کند و نفس جزئی دارد که به وسیله آن جزئیات را تخیل می‌نماید (همو، ۱۳۶۰، ص ۶۲) و این مراتب تحت وجود واحد بسیط نفس فلکی موجود هستند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۹).

دلیل ملاصدرا بر وجود قوه عاقله و قوای جزئی برای نفس فلکی آن است که حرکت دائمی و مستدیر فلک مستلزم ارادی بودن آن است. غایت این امر ارادی وضع معین و خاصی نیست. بلکه فلک برای رسیدن وضع کلی که همان تشبه به عقول است، این حرکت دائمی را اراده می‌کند و چون که متعلق اراده فلک رسیدن به غایت کلی است، اراده آن هم کلی خواهد بود و اراده کلی مستلزم وجود نفس کلی، یعنی نفس ناطقه و قوه عاقله در فلک است. از طرف دیگر، اراده کلی نمی‌تواند مبدأ حرکات جزئی در جسم فلکی باشد؛ چراکه نسبت این اراده به همه جزئیات یکسان است. بنابراین باید فلک دارای اراده جزئی باشد و اراده جزئی مستلزم نفس حیوانی و قوه خیال و وهم است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۷۰-۵۷۱).

در مورد قوا و ادراکات حسی در افلاک، ملاصدرا معتقد است هر آنچه انسان با حواس خود ادراک می‌کنند، برای افلاک نیز قابل ادراک است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۷۷). دلیل ملاصدرا بر وجود قوا و ادراکات حسی در افلاک این است که در سلسله طولی وجود، فیض وجود ابتدا به موجودات عقلی و سپس به نفوس فلکی جاری می‌شود و بنا بر اصالت وجود و تشکیک در وجود، در هر مرتبه بالاتر ویژگی‌ها و کمالات مراتب پایین‌تر به‌نحوی که تناسب با آن مرتبه دارد تحقق دارد.

به‌عنوان مثال، وجود محسوسات در اجسام عنصری همراه با تفرق و استحاله و تضاد است، درحالی‌که همین محسوسات در قوای نفس وجودی لطیف‌تر و خالص‌تر و بدون محدودیت‌های مادی دارند. به همین قیاس، محسوسات برای نفوس فلکی و متناسب با مرتبه عالی آنها به‌نحو لطیف‌تر و خالص‌تر تحقق دارند (همان، ج ۸، ص ۱۷۷).

اگرچه ادراک حسی در حیوان و انسان همراه با انفعال حاسه است، اما به‌جهت بساطت و خالی بودن جسم فلکی از کیفیات محسوس هیچ‌گونه انفعالی در جسم فلکی قابل تصور نیست. ازاین‌رو حساس بودن افلاک همانند فاعلیت نفس انسان نسبت به صور بصری است. به این معنا که نفس جزئی فلکی صور حسی مطابق با صور محسوسات خارجی را انشاء می‌کند. پس در اینجا ادراک حسی از سنخ فعل نفس است نه انفعال (همان، ص ۲۰).

از نظر ملاحظه‌دار نفس فلک واجد همه قوای حیوانی نیست. از جمله قوای حیوانی که در نفس فلک وجود ندارد، قوه غضبیه و شهویه است. دلیل بر این مطلب آن است که وجود قوه شهوت و غضب در حیوان به‌جهت نقص و ضعف حیوان و عدم کفایت وجود حیوان برای بقاء شخص آن است؛ چراکه جسم حیوان به‌جهت اینکه از عناصر و اخلاط متضاد ترکیب شده، همواره در معرض تحلیل و فساد است. ازاین‌رو نیازمند قوه شهویه برای جذب امور ملانمی همچون غذا و قوه شهویه برای دفع امور منافر طبعش است. درحالی‌که جسم عنصری به‌جهت شرافت و لطافتی که دارد، دچار فساد و تحلیل نمی‌شود که نیازمند قوه شهویه برای جذب غذا و بدل اجزاء تحلیل شده داشته باشد و منافر و معارضی ندارد که به‌وسیله قوه شهویه آن را دفع نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶۸).

افلاک و مباحث مربوط به اجسام و نفوس آنها کاملاً مبتنی بر پیش فرض‌های طبیعیات قدیم در مورد وجود افلاک نه‌گانه و ویژگی‌های خاص اجسام آنها است و به‌تبع بحث از قوای نفس فلکی نیز مبتنی بر گزاره‌های علوم طبیعیات سنتی است و پذیرش و ابطال تئوری افلاک بر این مسائل تأثیر مستقیم دارد.

تحلیل و بررسی

همان‌طور که بیان شد، روش اثبات مسائل در فلسفه از طریق استدلال و قیاس برهانی است و استفاده از مقدمات تجربی سبب تزلزل استدلال و نتیجه غیر یقینی می‌شود. شهید مطهری در مورد اعتبار استدلال‌های مبتنی بر گزاره‌های تجربی می‌نویسند: «هر استدلال فلسفی که متکی به مواد علمی باشد، درجه صحت و استواری‌اش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسأله علمی است؛ به‌خلاف استدلال فلسفی خالص که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه می‌تواند صحت مطلق آنها را تضمین کند. بنابراین آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی بر قبول

مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست، با تجدید نظرهایی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و می‌شود، مورد تجدید نظر قرار گرفته و خواهد گرفت» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۷۷).

بنابراین مسائلی از قوای نفس که برای اثبات آنها از پیش فرض‌های طبیعی و روش تجربی استفاده شده، در واقع عدول از خط و مشی فلسفی است و فاقد اعتبار قطعی و یقینی خواهند بود و چنین مسائلی یا باید مورد بازنگری قرار گیرد و از طریق استدلال معتبر عقلی اثبات گردد و یا مورد پالایش قرار گرفته و در تحقیقات و پژوهش‌ها و کتاب‌های جدید فلسفی به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی ذکر نشود.

۲-۳. تبیین مسائل

همان‌طور که بیان شد، روش کاربرد پیش فرض‌های طبیعی در مسائل قوای نفس به‌طور یکسان نیست. بخش‌هایی از این مباحث به تبیین مسائل اختصاص یافته است که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

۳-۲-۱ تعریف و تحدید قوای نفس

در مسائل قوای نفس، تعاریف و حدودی که برای قوای نباتی ذکر شده، مبتنی بر پیش فرض‌های تجربی است. از نظر ملاصدرا حدود تنها در مورد ماهیات - که دارای اجزاء حدی و جنس و فصل هستند - جاری می‌شود و وجود به‌جهت آنکه فاقد اجزاء است، قابلیت تعریف به حد و رسم را ندارد. براساس نظریه اصالت وجود، هر یک از قوا مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس به‌شمار می‌روند و به‌جهت بساطتی که دارند، قابل تعریف به حد و رسم نیستند. از این‌رو قوای نفس به لوازمشان (یعنی افعال و آثارشان) تعریف می‌شوند: «کل قوة من القوی فرد من الوجود لبساطتها و القوی قد يعرف بأفعالها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۹۴).

ملاصدرا قوای نفس نباتی از جهت افعال و آثار به دو دسته مخدومه و خادمه تقسیم کرده است و برای هر یک از این قوا با توجه به آثار و افعالی که در بدن دارند تعریف خاصی ذکر کرده است. به‌عنوان مثال، در تعریف قوه نامیه چنین ذکر شده که: به قوه‌ای می‌گویند که بر اقطار ثلاثه (طول و عرض و عمق) جسم متغذی به حسب تناسب طبیعی آن تا نهایت مقداری که جسم متغذی رشد قابلیت رشد دارد را بیفزاید (همان، ص ۷۸) و یا در تعریف قوه مولده چنین آمده که به قوه‌ای گفته می‌شود که با جدا کردن بخشی از فضل حاصل از هضم چهارم غذا، ماده منی را تولید نموده و سپس ماده منی را با توجه به استعدادهای که دارد، صورت‌های بالفعل مشابه اعضاء می‌بخشد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۲۶).

همان‌طور که مشخص است، تعاریفی که برای قوای نباتی ذکر شده است کاملاً مبتنی بر یافته‌ها

و تحقیقات علوم طبیعی، همچون گیاه‌شناسی و زیست‌شناسی بر روی افعال و آثار و ساختمان بدن موجودات زنده (گیاه، حیوان و انسان) است. بنابراین هر قدر اطلاعات موجود نسبت به ساختمان بدن گیاهان، حیوانات و انسان‌ها و عملکرد، اعضا، بافت‌ها و سلول‌های بدن آنها بیشتر و دقیق‌تر باشد، تعریفی که از قوای نباتی ارائه می‌شود، به تعریف حقیقی قوای نفس نباتی نزدیک‌تر خواهد بود. همچنین باید توجه داشت که مراد فلاسفه از نفس و قوای نباتی یا نفس و قوای حیوانی به‌نحو لایشرط است. یعنی نفس و قوای نباتی هم شامل نفس و قوای گیاهان و هم شامل نفس و قوای نباتی، حیوان و انسان می‌شود؛ همچنان‌که نفس و قوای حیوانی بین حیوان و انسان مشترک است. بنابراین مطالعات زیست‌شناختی درباره ساختمان گیاهان برای ارائه تعریفی که شامل قوای نباتی حیوانی و انسانی نیز باشد، کافی نیست. بلکه باید ساختمان بدن حیوان و انسان نیز از منظر آثار و افعال نباتی مورد کاوش زیست‌شناسان قرار گیرد و در صورت مشاهده افعال و آثار مشابه و یکسان، تعریفی کلی در مورد قوای نباتی ارائه شود.

۳-۲-۲. تبیین عملکرد قوای نفس

در مبحث عملکرد قوای نفس، تبیین عملکرد قوای نباتی و حیوانی براساس پیش‌فرض‌های طبیعیات قدیم است. ملاصدرا برای تبیین عملکرد قوای نباتی مسائلی در مورد غذا و فرایند هضم غذا و تبدیل شدن آن به اعضای بدن مطرح کرده است که جایگاه طرح این مسائل علوم طبیعی است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۹۱-۹۳). به‌طور کلی، در فرایند هضم غذا چهار عمل جذب و امساک و احاله و دفع غذا صورت می‌گیرد و برای هر یک از این فعالیت‌ها مبدأ و آلات جداگانه‌ای لازم است؛ چراکه مبدأ و آلات واحد نمی‌تواند در آن واحد، افعال متخالفی را انجام دهد. از این‌رو قوه غذایی باید آلاتی داشته باشد که با استخدام آنها این افعال را انجام دهد و این آلات همان قوه ماسکه، جاذبه، ماسکه و هاضمه است (همان، ص ۸۵).

بنابراین با توجه به مبنای ملاصدرا و کسانی که قوای نباتی را مادی و فاقد آگاهی می‌دانند، آگاهی ما از قوای نباتی تنها به علم حصولی و از طریق آشنایی با دانش فیزیولوژی به‌دست می‌آید (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۹۵).

در مورد عملکرد قوای محرکه نفس، ملاصدرا معتقد است به‌جهت اینکه بدن انسان همچون سایر اجسام عنصری مرکب از عناصر متزاحم و متضاد است، از درون به سبب حرارت غریزی، حرکات نفسانی و بدنی دچار تحلیل می‌شود و از بیرون به سبب عوامل خارجی در معرض زوال و فساد است. از این‌رو همواره [میل] به جذب امور ملانم - بدل آنچه که به تحلیل رفته - و همچنین دفع امور منافر و آسیب‌زا دارد. قوه شهویه و وظیفه برانگیختن نفس برای جذب امور ملانم و مورد نیاز

بدن، و قوه غضبیه وظیفه برانگیختن نفس برای دفع امور منافر و آسیب‌زا را بر عهده دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴). بنابراین عملکرد قوه شهویه و غضبیه معطوف به نیاز بدن برای جبران اجزاء به تحلیل رفته و دفع اموری منافر طبع آن است. بر همین اساس، ملاصدرا افلاک را فاقد قوه شهویه و غضبیه دانسته است؛ چراکه جسم فلکی بسیط و تحلیل‌ناپذیر است، ازین‌رو نیازی به وجود قوه شهویه برای جذب امور ملایم ندارد و از طرفی منافر و متضادی ندارد تا به‌وسیله قوه غضبیه آن را دفع نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶۸).

قوه عامله خدام قوای باعته به‌شمار می‌آید. این قوه که در عضلات و اعصاب جای دارد، فاعل مباشر حرکت بدن است. عملکرد این قوه به این صورت است که با شل کردن اعصاب به خلاف جهت مغز، آنها را منبسط کند. به این معنا که طول عضلات افزایش و عرض آنها کاهش پیدا کند و برعکس، با حرکت دادن عضلات به سمت مغز و کشیدن آنها سبب انقباض عضلات گردد. به این معنا که طول عضلات کم شود و عرض آنها افزایش یابد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۹). در مورد عملکرد قوای مدرکه ظاهر (حواس ظاهری) در فرآیند ادراک در اثر اتصال اعصاب اندام‌های حسی به محل حس مشترک، کیفیت مشابه در حس مشترک ایجاد می‌شود و گفته می‌شود که صورت حسی به حس مشترک منتقل شده است و در اثر اتصال محل حس مشترک به محل قوه خیال کیفیتی مشابه آنچه در حس مشترک است در خیال نیز به وجود می‌آید و صورت حسی ذخیره می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۷۲).

از نظر ملاصدرا ادراک حسی همواره مستلزم انفعال آلات حواس و پیدایش کیفیت خاصی در حاسه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹۸). با این تفاوت که برخلاف مشایین که صور حسی را منطبع در قوای جسمانی موجود در مغز می‌دانستند، ملاصدرا انفعال حاسه و پیدایش کیفیت خاص در آلات حسی را علت معده و زمینه‌ساز می‌داند. برای اینکه نفس متلبس به صورت مجرد حسی بشود که حکایت از کیفیات محسوس قائم به ماده خارجی بکند (همان، ج ۸، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۹).

در مورد عملکرد حواس باطنی نیز چنین است. به‌عنوان مثال، برای یادآوری صور خیالی و معانی وهمی باید صور و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه دوباره در حس مشترک منتقل گردند. اما مراد از انتقاش این نیست که خود این صور معانی بعینها به حس مشترک انتقال یابد. بلکه نفس یا عقل مجرد مشابه آنها را در حس مشترک ایجاد می‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۴). پس به هنگام یادآوری نیز این مکانیسم به‌طور برعکس است. به این صورت که مشابه کیفیتی که در محل قوه خیال هست در قوه حس مشترک نیز پدید می‌آید و مشابه چنین فرایندی در واهمه و حافظه نیز رخ می‌دهد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۷۲).

با توجه به مطالبی که در مورد عملکرد قوای حیوانی ذکر شد، مشخص می‌شود که ملاصدرا برای تبیین عملکرد قوای باعثة نفس از پیش فرض‌های تجربی‌ای همچون ترکیب بدن از عناصر و اخلاط اربعه، تحلیل بدن بر اثر حرارت غریزی، امور ملائم و منافر طبیعت و مزاج بدن استفاده نموده و در تبیین عملکرد قوه عامله از گزاره‌های تجربی علم طبی و تشریح در مورد حرکت عضلات و رباط‌ها و نحوه اتصال آنها به مغز استفاده کرده است.

۳-۲-۳. جایگاه آلات و قوای نفس

ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیش از خود، نفس حیوانی و قوای آن را مجرد از ماده می‌داند. اما به جهت اتحاد نفس و بدن و رابطه وثیقی که بین قوا و آلات بدنی وجود دارد، ملاصدرا نیز به تبیین مباحث مربوط ادراکات و عملکرد قوای نفس در حیطه بدن پرداخته و در خلال این مسائل از پیش فرض‌های طبیعی استفاده کرده است.

ملاصدرا به مناسبت بحث از قوای نباتی به جایگاه این قوا در بدن گیاهان و حیوانات نیز اشاره کرده است. قوای نباتی گیاهان در ریشه‌ها جای دارد و برخی از این قوا در بذر گیاهان نیز وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۲۷). در مورد قوه مولد چیزی همانند رحم در گره شاخه گیاه وجود دارد و بذر گیاه نیز عملکرد منی را دارد (همان).

به جهت اینکه ترکیب بدن حیوان و انسان نسبت به گیاه پیچیدگی و اعضاء بیشتری دارد، جایگاه قوای نباتی نیز متفاوت خواهد بود. ملاصدرا در بحث حامل قوای نفس در بدن، حامل قوای نباتی را روح طبیعی دانسته است که منبع آن کبد است (همان، ص ۲۵۰).

ملاصدرا بر وجود قوه جاذبه در همه اعضاء چنین استدلال کرده که خون موجود در کبد مخلوطی از دم و اخلاط دیگر (یعنی صفرا، بلغم و سودا) است. هر یک از این اخلاط از یکدیگر متمایز هستند و به سوی عضو متناسب با طبع خود در حرکتند تا تبدیل به آن عضو شوند. اگر قوه جاذبه در هر یک از اعضاء بدن وجود نداشته باشد، محال است که هر کدام از این اخلاط جذب عضو متناسب با خود شوند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۰-۸۱).

دلیل وجود قوه ماسکه نیز در همه اعضاء آن است که اجسام غذایی به دلیل غلبه عنصر آب و خاک در آنها سنگین هستند و میل به مرکز دارند. بنابراین باید قوه‌ای در عضو وجود داشته باشد که اجزاء غذا را حفظ کند تا عمل هضم و تبدیل اجزاء غذا به عضو انجام شود (همان، ص ۸۱-۸۲). قوه هاضمه و دافعه نیز برای اتمام عمل تغذیه و تبدیل اجزاء غذا به اعضاء و دفع مواد زائد باید در هر عضوی از بدن وجود داشته باشد (همان، ص ۸۵).

برخی دیگر از قوای نباتی قوا (همچون مولده و مصوره) در اعضاء خاصی از بدن (مثل

تخمندانها و رحم) جای دارند؛ چراکه حوزه فعالیت آنها به عضو خاصی اختصاص دارد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۲۶) و با آسیب دیدن آن عضو خاص، فعالیت این قوا نیز متوقف می‌گردد. درحالی‌که در سایر قوای نباتی، چنین چیزی وجود ندارد.

هر یک از قوای حیوانی دارای حامل و موضع خاصی در بدن هستند. در حقیقت قوای ادراکی منطبق در روح بخاری و روح بخاری حامل هر قوه، موضع خاصی در بدن دارد (همان، ص ۲۵۰). قوای حیوانی به محرکه و مدرکه تقسیم می‌شود. قوای محرکه دارای دو شعبه باعثه و عامله است. جایگاه قوای باعثه (قوه شهویه و غضبیه) در قلب است (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۵) و جایگاه قوه عامله در اعصاب و عضلات بدن است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

قوای مدرکه نیز به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شوند که هر یک از آنها دارای جایگاه خاصی در بدن هستند که در ادامه بدان می‌پردازیم:

قوای مدرکه ظاهری که عبارتند از حواس پنج‌گانه نیز هر یک جایگاهی در بدن دارند. براساس علم تشریح قدیم، قوه باصره در روح بخاری تقاطع صلیبی عصب توخالی بطن مقدم مغز جای دارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۷۸). قوه سامعه عصب پراکنده‌شده در سطح صماخ گوش است (همو، ۱۴۲۲، ص ۲۲۰). جایگاه این قوه دو زائنده برآمده از بخش مقدم مغز است (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۵). قوه ذائقه در عصب سطح زبان پراکنده شده است (همان، ص ۲۲۶) و قوه لامسه به وسیله اعصاب در سراسر سطح پوست و بیشتر قسمت‌های گوشت و غشا پراکنده شده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۵).

از نظر ملاصدرا به خلاف قوه لامسه که در سراسر سطح پوست و مواضعی از گوشت بدن پراکنده است، سایر حواس ظاهری به موضع خاصی از بدن اختصاص دارند؛ چراکه حواس ظاهری از حیث لطافت و رقت مثل هم نیستند. به‌عنوان مثال، قوه سامعه و باصره در نهایت لطافت هستند. از این رو جایگاه این قوا نیز باید عضوی لطیف و شفاف باشد که برای ادراکات این قوا مناسب باشد. قوه ذائقه و شامه نیز اگرچه لطافت سامعه و باصره را ندارند، اما آنها نیز درجه پایین‌تری از لطافت را دارند؛ چراکه حامل مدرکات آنها بخارات و اجسام رقیق هستند و هر عضوی مناسب دریافت بوها و طعم‌ها نیست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۱).

ملاصدرا برای هر یک از حواس باطنی نیز جایگاهی در مغز تعیین کرده است؛ جایگاه حس مشترک در بخش اول بطن مقدم دماغ است. قوه خیال به‌عنوان مخزن حس مشترک در بخش دوم بطن مقدم دماغ جای دارد. قوه متخیله در بخش اول بطن اوسط دماغ منطبق است. قوه وهم در بخش دوم بطن اوسط و قوه حافظه در بطن آخر دماغ جای دارد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۶-۵۰۷).

مسأله تعیین جایگاه قوا در بدن و مغز، مبحثی کاملاً تجربی است که براساس طب و تشریح قدیم است و به روش آزمایش و قیاس تجربی مطرح شده است. به‌عنوان مثال، علت اینکه جایگاه حس مشترک را در جلو مغز تعیین کرده‌اند آن است که صور حسی باید ابتدا به حس مشترک منتقل شود. از این‌رو نزدیک‌ترین جایگاه برای اتصال به عصب حواس جلو مغز است و جایگاه حس مشترک باید در آنجا باشد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۴۲). همچنین جایگاه واهمه باید قسمت دوم بطن اوسط و بین قوه حافظه و متخیله باشد تا جهت تصرف در معنای وهمی و خیالی به مخزن‌های آنها (متخیله و حافظه) نزدیک باشد (همان، ص ۲۴۸). دلیل دیگری که بر تعیین جایگاه قوای نفس اقامه شده این است که با اختلال و عارض شدن مرض در قسمتی از مغز، برخی از ادراکات نفس نیز دچار اختلال می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

اگرچه ملاصدرا به تبعیت ابن‌سینا برای هر یک از قوای نفس جایگاهی در بدن معین کرده است، اما در جای خود ادله‌ای بر تجرد قوای باطنی حیوانی اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۷؛ همان، ص ۱۶۱-۱۶۰). بنابراین براساس مبانی فلسفه صدرایی مواردی که به‌عنوان جایگاه این قوا در بدن معین شده، در حقیقت جایگاه آلات قوا و محل ظهور افعال قوا در بدن است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۰). همان‌طور که خواجه طوسی نیز بیان کرده، بیانات و دلایلی که برای تعیین جایگاه قوا ذکر شده، طبیعی و تجربی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۸). بنابراین اینکه نفس چه مراتب و قوایی دارد، بحثی فلسفی است و اینکه قوای متعدد نفس چه آلتی در بدن دارند و جایگاه این آلات در کدام قسمت مغز است، می‌تواند مورد دغدغه فیلسوف باشد. اما تعیین جایگاه این آلات به کمک نظریات دانشمندان علوم طبیعی امکان‌پذیر است که ملاصدرا نیز این مسأله را براساس نظریات مقبول آن زمان تبیین کرده است. هر چقدر که تحقیقات تجربی در مورد فیزیولوژی بدن و عملکرد مغز و اعصاب و سایر ابزارهای ادراکی بیشتر باشد، شناخت کامل‌تری نسبت به جایگاه این امور در بدن و مغز به‌دست خواهد آمد.

تحلیل و بررسی

استفاده از پیش‌فرض‌های طبیعی در تبیین مسائل فلسفی، در حقیقت ورود به مسائل بین‌رشته‌ای است؛ مسائلی که نمی‌توان همه جوانب آن را با استفاده از روش و یافته‌های یک علم بررسی کرد و نیازمند تجمیع و تحلیل اطلاعات دو یا چند علم را دارد. در نگاه بدوی پرداختن به چنین مسائلی ممکن است خروج از تعاریف رسمی باشد که برای موضوع، روش و هدف فلسفه بیان شده است. اما نیازهای بشر به چنین تحقیقاتی در گذشته و امروز فلاسفه را ناچار به ورود به این مباحث کرده است. استفاده از پیش‌فرض‌های طبیعی در تبیین مسائل فلسفی مستلزم رعایت شروط است:

۱. در چنین مسائلی پیش فرض‌های طبیعی به‌عنوان اصول موضوع از علوم طبیعی اخذ می‌گردد و ارزیابی درستی و نادرستی آن بر عهده متخصصان علوم طبیعی است.
۲. به جهت اینکه چنین پیش فرض‌هایی به‌عنوان اصول موضوعه اخذ می‌شود، فیلسوف باید نسبت به نظریات علوم طبیعی آشنایی داشته باشد تا بتواند از میان نظریات مختلفی که در این علوم در مورد مسأله واحد وجود دارد، قابل اطمینان‌ترین نظریه را به‌عنوان اصل موضوعه اخذ نماید.
۳. به جهت اینکه ویژگی ذاتی نظریات تجربی غیر یقینی بودن و تغییرپذیر بودن آنها است، اعتبار و ارزش تبیین مسائل فلسفی که مبتنی بر پیش فرض‌های طبیعی است نیز غیر یقینی خواهد بود.
۴. از آنجاکه علوم تجربی معاصر از جهات مختلف پیشرفت کرده، به طوری که برخی از گزاره‌ها و نظریات علوم طبیعی قدیم براساس تحقیقات جدید ناقص یا باطل شمرده می‌شود، ضروری است که تبیین مسائلی از قوای نفس که مبتنی بر پیش فرض طبیعی و تجربی است براساس آخرین نظریات معتبر تجربی مورد بازنگری قرار گیرد و تبیین جدیدی و بروزی از این مسائل ارائه گردد.

۳-۳. طرح مسائل

در برخی از مسائل قوای نفس طرح اصل مسأله مبتنی بر پیش فرض‌های طبیعی است؛ به طوری که اگر پیش فرض مذکور صحیح باشد، طرح مسأله مربوط به آن موضوعیت پیدا می‌کند و اگر آن پیش فرض باطل باشد، جایی برای طرح مسأله مربوط به آن باقی نمی‌ماند.

۳-۳-۱. قوای نفس فلکی

در بین مسائل قوای نفس، طرح مباحث مربوط به قوای نفس فلکی مبتنی بر یافته‌های علم نجوم و هیئت قدیم است. تحقیقات کیهان‌شناسی و اخترشناسی بنیان‌گذاران علم جدید همچون کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتون حکایت از باطل بودن نظام کیهان‌شناسی بطلمیوس و نظریه افلاک نه‌گانه داشت؛ به طوری که امروزه نظریه افلاک در مراکز علمی کاملاً باطل و مردود است. در نتیجه جایی برای طرح مسائل مربوط به قوای فلکی نیز علم‌النفس نیز باقی نمی‌ماند.

تحلیل و بررسی

بنابراین در مسائلی که طرح اصل مسأله مبتنی بر پیش فرض‌های طبیعی و تجربی است و فیلسوف به تأملات فلسفی در مورد آن پدیده می‌پردازد، نباید تأملات فلسفی را با وجود اصل پدیده خلط کرد.

ممکن است اصل پدیده و مسأله وجود واقعیت نداشته باشد. اما فیلسوف به‌نحو شرطی و به فرض واقعیت داشتن آن پدیده، درباره آن تأملات فلسفی داشته باشد، چنان‌که اصل وجود افلاک به دلیل عقلی و فلسفی اثبات نشده بود. اما فلاسفه با مفروض پنداشتن وجود افلاک به مباحث مفصلی راجع به نفوس و قوای فلکی پرداخته‌اند. بنابراین مسائلی از این سنخ را نباید به‌عنوان مسائل خالص و یقینی فلسفی تلقی کرد.

۴. نتیجه‌گیری

از این پژوهش مطالب ذیل نتیجه می‌شود:

۱. شاید بتوان به‌نحو درجه‌بندی میزان استفاده از پیش‌فرض‌های طبیعی در مسائل قوای نفس را چنین توصیف کرد که میزان استفاده از پیش‌فرض‌های طبیعی با مرتبه قوای نفس رابطه عکس دارد. به این صورت که هر چه درجه قوای نفس از نباتی به حیوانی و انسانی افزایش می‌یابد، کاربرد پیش‌فرض‌های طبیعی در مسائل مربوط به آنها نیز کمتر می‌شود. از این‌رو ملاصدرا در مباحث و مسائل مربوط به قوای انسانی (قوه عاقله) که بالاترین مرتبه قوا محسوب می‌شود، از پیش‌فرض‌های طبیعی استفاده نکرده است.

۲. ملاصدرا در برخی از مسائل قوای نفس، از جمله تحدید قوا، احصاء و اثبات قوا، منفعت قوا، ضروری بودن حس لامسه برای نفس حیوانی، جایگاه قوا، عملکرد قوا و اثبات قوای نفس فلکی از پیش‌فرض‌های طبیعی استفاده کرده است.

۳. کاربرد پیش‌فرض‌های طبیعی در مسائل قوای نفس به‌نحو یکسان نیست و به‌طور کلی روش کاربرد این پیش‌فرض‌ها به سه روش اثبات مسائل، تبیین مسائل و طرح مسائل می‌باشد. در مواردی که برای اثبات مسائل در مقدمات استدلال از پیش‌فرض‌های طبیعی استفاده شده، اعتبار و ارزش استدلال تابع اعتبار گزاره‌های طبیعی و تجربی است و استدلال نتیجه یقینی و قطعی نخواهد داشت. از این‌رو چنین مسائلی را باید براساس استدلال یقینی و برهان بازنگری کرد. در مواردی که در تبیین مسائل از پیش‌فرض‌های طبیعی استفاده شده است، مسأله مذکور فلسفی محض نخواهد بود و ارزش و اعتبار یقینی نخواهد داشت. همچنین در چنین مسائلی باید تبیین‌هایی که صورت می‌گیرد براساس نظریات علوم تجربی باشد و پیش‌فرض‌های جدید تجربی جایگزین پیش‌فرض‌های ناقص و باطل طبیعیات سنتی شود. در مواردی که اصل طرح مسأله مبتنی بر پیش‌فرض‌های طبیعی است، همانند مباحث مربوط به قوای نفس فلکی نیز باید پیش‌فرض مذکور براساس یافته‌های روز علوم تجربی مورد ارزیابی قرار گیرد و در صورت بطلان پیش‌فرض مذکور، مسأله فلسفی نیز منحل می‌گردد؛ اگرچه باید بین تأملات فلسفی ناظر به پیش‌فرض‌های مفروض

طبیعی با اصل پیش فرض طبیعی که به صورت اصول موضوعه اخذ شده تفکیک قائل شد.

۴. به کارگیری پیش فرض های طبیعی در برخی از مسائل فلسفی به معنای بی اعتباری و قابل اطمینان نبودن مسائل و قواعد فلسفه اولی نیست؛ چراکه فیلسوف از جهت فیلسوف بودن و اینکه قواعد قیاس برهانی را رعایت می کند، هیچ گاه نباید در صورت و مقدمات برهان دچار مغالطه شود و از اصول و قواعد منطقی تخطی نماید. در این صورت روش او عقلی و برهان نبوده و کنار او فلسفه ورزی و تعقل نیست. بنابراین به کارگیری پیش فرض های تجربی در مسائل فلسفی نباید به گونه ای باشد که اعتبار فلسفه و روش برهانی و عقلی را متزلزل نماید. فلاسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا نیز کاملاً به این اصول آگاه بوده و غالب مسائل و مباحث فلسفی خود را بر این اصول بنا نهاده اند؛ اگرچه ممکن است در موارد اندکی به نحو سهوی یا عمدی ممکن است از این اصول و قواعد تخطی کرده باشند که برای انسان غیر معصوم امری عادی است.

۵. یکی از عرصه های مهم و ضروری برای تحقیق و پژوهش، مسائل و مباحثی از حکمت صدرایی است که در آن از پیش فرض های طبیعی استفاده شده است. پژوهش گران آگاه با مسائل علوم تجربی جدید و یا با همکاری متخصصین این علوم می توانند به پالایش مسائل فلسفی و از علم النفس بپردازند تا هم موجب پویایی مسائل فلسفی شود و هم مسائل فلسفی از پیش فرض های باطل و ناقص طبیعیات سنتی پالایش شود و بدین وسیله مباحث فلسفی و علم النفس بیشتر مورد توجه و استفاده پژوهش گران رشته های مختلف گردد.

کتاب‌نامه

۱. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد (۱۹۸۲م). تلخیص کتاب البرهان. مصر: الهيئة المصرية.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء، «المنطق». قم: مرعشی نجفی.
۳. ارسطو (۱۳۸۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی. چاپ پنجم. تهران: حکمت.
۴. بهمنیار (۱۳۷۵). التحصیل. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. طوسی، خواجه نصیر‌الدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات). قم: نشر البلاغه.
۶. حلّی، حسن‌بن‌یوسف (۱۳۶۳). الجوهر النضید و رسالة التصور و التصدیق. قم: بیدار.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. چاپ دوم. قم: بیدار.
۹. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۳. _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). تهران: سمت.
۱۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین، محمد تقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۶. کاپلستون، فردریک چالرز (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه (ج ۸). چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۶). نوآوری‌های فلسفه اسلامی، در قلمرو مابعدالطبیعه با روایت ابن سینا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۶). تهران: صدرا.