

بررسی جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

زهرا رسولی*
محمد کاظم علمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

چکیده

بحث خلاقیت نفس انسان در رشته‌ها و حوزه‌های مختلفی چون روان‌شناسی و تعلیم و تربیت - به ویژه از جنبه شیوه‌های پرورشی آن در انسان - مورد توجه واقع شده است. در فلسفه و عرفان اسلامی نیز این بحث در دو حوزه معرفت‌شناسی، کرامت و اعجاز مطرح می‌شود. ملاصدرا با توجه به اصول نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی ویژه خود هم جنبه معرفت‌شناختی و هم خلاقیت را در حوزه اعیان خارجی بحث کرده است. وی در حوزه معرفت‌شناسی خلاقیت بر این باور است که هرچند خلاقیت نفس از جنبه‌های خداگونگی انسان است، اما خداوند ابداع و خلق از نیستی می‌کند؛ حال آنکه نفس انسان در همه مراحل ادراک حسی، خیالی و عقلی از مواد، وسایط و ابزار استفاده می‌کند و خلاقیت و ابداع نفس به معنا و کاربردی که برای خداوند لحاظ می‌شود، درباره انسان صادق نیست. این پژوهش بر آن است که این جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت را در ادراکات حسی، خیالی و عقلی با استناد به عبارات خود ملاصدرا در مهم‌ترین آثارش بررسی و تحلیل کند و در پایان برخی فایده‌های مهم آن را - نظیر اثبات مقدمات معاد جسمانی و تحقق سعادت و کمال حقیقی انسان - با وصول به مرتبه عقل، به اجمال بیان کند.

واژگان کلیدی: خلاقیت، ادراک، ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک کلیات.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد. zrasuli92@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول). elmi@ferdowsi.um.ac.ir

۱. مقدمه

موضوع خلاقیت نفس در فلسفه اسلامی - به ویژه حکمت متعالیه و عرفان - جایگاه خاصی دارد و ملاصدرا این خصوصیت خاص انسان را نقطه مشترک انسان و خداوند می‌داند؛ زیرا خداوند فرموده است که انسان را بر صورت خویش آفریده و او را جانشین خود قرار داده است؛ از این رو یکی از وجوه خداگونگی انسان همین قدرت او بر آفرینش و ایجاد صورت‌های ذهنی و ادراک‌ها در همه انسان‌ها و عینیت بخشیدن به این صورت‌ها و ادراک‌ها در اولیای الهی و عرفاست. همچنین یکی از مقدمات اثبات معاد جسمانی تجرد قوه خیال و قیام صدور ادراک‌های خیالی به نفس است؛ زیرا نفس، بدن مورد نیاز خود را در عالم برزخ با قوه خیال خود خلق می‌کند.

افزون بر این کمال حقیقی و سعادت واقعی انسان در رشد عقلانی اوست تا بر اثر سیر استکمالی و معرفت عقلی از هستی هیولایی به وجود نوری و عقلی تبدیل شود که هویت حقیقی او را می‌سازد و از آنجاکه در نظام حکمت متعالیه در همه مراتب ادراک، نفس فاعل و علت مدرکات است و ادراکات قیام صدور به نفس دارند، خلاقیت یکی از بسترهای تحقق کمال انسان است. ابتدا بیان معنای چند اصطلاح مربوط به این بحث، لازم و ضروری است.

ابداع (Creation/ Innovation): ملاصدرا در مواضع گوناگون، ابداع را تعریف کرده است؛ از جمله «ایجاد چیزی است که قبل از آن چیزی نیست»* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۸). در جای دیگر می‌گوید: «ابداع عبارت است از پیدایش وجود معلول از علت فاعلی بدون مشارکت جهت قابلی» (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۲۳).** همچنین ابداع عبارت است از «ایجاد شیء از عدم، یعنی ایجاد آن از هیچ چیزی نیست و از لاشیء هم نیست» (همو، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۷۶).*** این تعریف قرابت محتوایی زیادی با

* الإبداع هو تأییس ما لیس بشیء.

** و العبارة عن الإبداع هی أن یكون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلیة بلا مشاركة حیثیة القابلیة.

*** معنی الإبداع هو ایجاد الشیء عن العدم، آی ایجاده لا من شیء، لست أقول من لا شیء.

مضمون حدیث منقول از حضرت فاطمه علیها السلام* و نیز سخن امام علی علیه السلام** دارد و به نظر می‌رسد مراد ملاصدرا و این احادیث آن است که خداوند در آفرینش خود، ظهورات خود را از چیز دیگری نیافریده است؛ بلکه چون خداوند بسیط الحقیقه است، جامع همه اشیاست و چیزی غیر او وجود نداشته که بخواهد از آن خلق کند و اینکه گفته از نیستی خلق کرده است، به نظر می‌رسد به تفاوت میان ابداع خداوند و انسان اشاره دارد؛ زیرا آنچه انسان خلق و ابداع می‌کند با توجه به صورت‌ها و نمونه‌های بیرون از خود است که انسان آنها را درک می‌کند و به تجزیه، ترکیب و تصرف در آنها می‌پردازد و امر جدیدی را ایجاد می‌کند؛ اما امر ابداعی خداوند بدون هیچ پیشینه‌ای ظهور می‌یابد، این نوع ابداع تنها ویژه خداوند است. چنان‌که دکارت نیز معتقد است نقاشان در بالاترین سطح مهارت خود برای ترسیم موجودات نامأنوس، تنها می‌توانند اعضای جانوران گوناگون را به شکل خاصی با هم ترکیب کنند؛ اما هرگز نمی‌توانند اشکال و طبایعی به آنها بدهند که کاملاً بی‌سابقه باشد (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۳۸).

۲۲۳

پیش

بررسی جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

خلق (Creation): «ایجاد شیء است از شیء دیگر و یا ایجاد مسبوق به مادیت و مدت است» (همان، ج ۲، ص ۸۱۱). ملاصدرا روشن و مجزا تعریفی از خلق ارائه نکرده است؛ اما تأمل در برخی عبارتهای وی نشان می‌دهد وی خلق را به همین معنا به کار برده است. وی می‌گوید: عوالم منحصر در دو قسم است: عالم امر و عالم خلق. عالم خلق یا دنیا عالمی است که با حواس ظاهری ادراک شده و قابل اندازه‌گیری است و بدان جهت به آن خلق می‌گویند که خداوند آن را به وسیله چیز دیگری آفریده است؛ بنابراین فناپذیر نیز هست؛ اما عالم امر یا آخرت با حواس پنج‌گانه باطنی ادراک می‌شود و به آن امر گویند؛ چون با امر «کن» به‌طور دفعی و بدون وساطت شیء دیگری ایجاد شده است و وجود آن نیز متعلق به حرکات و استعدادها نیست و صرفاً با جهت فاعلی

* اَبْدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْشَأَهَا بِلَا اِحْتِذَاءٍ أَمْثَلَهَا (ابن طیفور، [بی‌تا]، ص ۲۷).
** الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَوْنٌ مَا قَدْ كَانَ الْمُسْتَشْهَدُ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَيَّ أَرْزَيْتِهِ (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۹).

ایجاد شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۰۵ و ۱۳۶۳ «ب»، ص ۳۳۸).
 خلق حادث زمانی است، اما امر، «مع الله» است (همو، ۱۳۶۳ «الف»، ص ۵۸)؛
 «چون احکام وحدت در آنها غلبه دارد، از شئون ربوبی دانسته و آنها را ماسوای الله
 نمی‌داند» (لاهیجی، ۱۳۴۳، صص ۳۱۰ و ۳۳۹). از آنجاکه ملاصدرا در برخی مواضع واژه
 «خلق» را به صورت عام و حتی برای عقل کلی به کار می‌برد (صدرالدین شیرازی،
 ۱۳۶۳ «ب»، صص ۲۷۸ و ۴۶۰ / همو، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۵۶ و
 ۱۰۹)، می‌توان گفت واژه خلق در نظام فلسفی وی دو کاربرد دارد:

الف) خلق به معنای مقام ظهور حقیقت وجود: با توجه به دیدگاه وحدت وجودی
 وی، عبارت است از اینکه حقیقت وجود با اینکه غیب محض و باطن صرف است، به
 تجلی فعلی، عوالم غیب و شهود را ظاهر کرده است (لاهیجی، ۱۳۴۳، ص ۲۸۴).
 یکی از شارحان حکمت متعالیه در توضیح خود بر شرح ملاصدرا از حدیث «اول ما
 خلق الله العقل» می‌گوید: اولین چیزی که خداوند خلق کرده است، جوهر روحانی
 است و مراد از خلق در اینجا معنای لغوی آن است که اعم از خلق در برابر امر می‌باشد
 (همو، ص ۳۱۰).

۲۲۴

مقیس

سال بیست و سوم / بهار ۱۳۹۷

* العوالم مع کثرتها منحصرة فی قسمین عالم الأمر و عالم الخلق، فعبّر عن عالم الدنيا و هو ما یدرک بهذه الحواس الظاهرة الخمس بالخلق، لقبوله المساحة و التقدير، و عبر عن عالم الآخرة و هو ما یدرک بالحواس الخمسة الباطنة و هی النفس و القلب و العقل و الروح و السر بالأمر، لأنه وجد بأمر کن دفعة بلا واسطة شيء آخر، إذ وجوده غیر متعلق بالحركات و الاستعدادات، فیوجد بمجرد الجهات الفاعلية لا بالجهات القابلية الانفعالية... .

** «فعله تعالی أمر و خلق و أمره مع الله، و خلقه حادث زمانی». شایسته ذکر است که در اینجا فرق مجرد و مادی به این است که مجرد به صرف امکان ذاتی ایجاد می‌شود و تأخر زمانی نسبت به علت ندارد، بلکه تأخر ذاتی دارد؛ اما آفرینش موجود مادی وابسته به تجدد طبیعت آسمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۸۱، [پاورقی مترجم]).

*** فبقی أن یكون أول ما خلق الله هو العقل كما ورد فی الحدیث المشهور و قد وافق البرهان اعتقاد أصحاب الأديان.

**** فإن أول ما خلق الله العقل الكلي ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية.

***** فهي إشارة إلى العقل الكلي و هو أول ما خلق الله.

***** العقل البسيط الذي اندمجت فيه صورة ما فی العالم ظاهره و باطنه، و هو أول ما خلق الله و أبدعه.

ب) خلق به معنای مسبقیت شیء به عدم زمانی و ماده: عبارت است از آنچه به واسطه چیز دیگری آفریده شده است و دارای قابلیت وقوع حواس بر آن و اندازه‌گیری می‌باشد که عالم محسوسات است و توسط وجود منبسط و با شمول و انبساط خود سبب ظهور کثرات می‌گردد و ایجاد می‌شود؛ چنان‌که یکی از شارحان ملاصدرا می‌گوید: «مراد از خلق موجودات عالم ماده است که به واسطه غلبه حکم کثرت و انغمار در ماده، به آنها خلق گفته می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۴۳، ص ۳۱۰).

درواقع از نظر ملاصدرا همه جهان حادث زمانی است؛ زیرا هرچه در آن هست، وجودش مسبوق به عدم زمانی است و عدمش نیز می‌تواند مسبوق به وجود زمانی باشد و ذاتاً متجدد است؛ این سبق، سبق زمانی ذاتی است. وی برهان این مطلب - یعنی تجدد هویت‌ها - را از راه تدبر در آیه‌های قرآن نظیر آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) می‌داند و معتقد است این تجدد معلول هیچ علتی نیست؛ زیرا ذاتی است و ذاتی وابسته به علت نیست و جاعل نخستین در هنگام جعل، ذات را متجدد آفریده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۲۵). همچنین می‌گوید: «تمام موجودات جهان، فلکی و عنصری و جز آنها حادث زمانی هستند» (همان، ص ۲۶) که در جای دیگری این مطلب را چنین معنا می‌کند که غیرخدا که حادث است - یعنی موجود است - پس از آنکه نبود، به بعدیتی حقیقی و تأخری زمانی - نه فقط ذاتی - بدین معنا که عالم نیازمند غیرخود است و در حد ذات خود از آن غیر تأخر دارد (همو، ۱۳۷۸، ص ۷).

افزون بر این دو معنا و استعمال، امروزه معنا و کاربرد دیگری نیز برای آن رواج دارد که بیشتر در علوم‌شناختی و تعلیم و تربیت بحث می‌شود. درباره تعریف دقیق خلاقیت در این حوزه، اختلاف نظر زیادی وجود دارد تا حدی که گفته شده است: «ممکن است به تعداد افرادی که درباره خلاقیت فکر می‌کنند، تعاریف خرد و ریزی از خلاقیت وجود داشته باشد» (استرنبرگ، ۱۳۹۴، ص ۶۰۲).

خلاقیت در اصطلاح علوم‌شناختی در شکل گسترده آن، فرایند تولید چیزی که اصیل و ارزشمند است، تعریف می‌شود (همو، ص ۶۰۲). واژه «چیز» می‌تواند شکل‌های

زیادی از جمله نظریه، حرکت موزون، ماده شیمیایی، فرایند یا رویه، داستان، سمفونی یا تقریباً هر مورد دیگری باشد (همان). تعریف دیگر خلاقیت در این حوزه عبارت است از «توانایی تولید امور بدیع، مناسب، سودمند و صحیح» (هنسی و آماییلی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). اگرچه حوزه‌های علوم‌شناختی و روان‌شناسی بیشتر با نگاه فیزیکالیستی به بررسی ابعاد وجود انسان می‌پردازند، به نظر می‌رسد دو تعریف گفته‌شده که بسیار شبیه به هم هستند، در آرای ملاحظه‌شده نیز مصداق دارد؛ زیرا این دو تعریف، خلاقیت را در تولید چیزهای بدیع، ارزشمند، صحیح و سودمند می‌دانند که از جمله مصادیق آن نظریه، داستان و سمفونی است. از منظر ملاحظه‌شده تولید برخی از این مصادیق مانند نظریه ادراک عقلی و برخی دیگر، مانند داستان و سمفونی و امور هنری دیگر به حوزه تخیل انسان مرتبط است که هر دو در حیطه خلاقیت نفس قرار دارند.

تکوین: «عبارت است از پیدایش وجود معلول از علت فاعلی با نوعی مشارکت جهت قابل»^{*} یعنی در پیدایش و صدور موجودات تکوینی به پیشینه زمان، ماده و استعداد نیاز است (شانظری، ۱۳۹۰، ص ۱۴). با توجه به این تعریف از تکوین روشن می‌شود که تکوین و خلق در نظام فکری ملاحظه‌شده مترادف‌اند.

انشا (Construction): ملاحظه‌شده این واژه را نیز مجزا تعریف نکرده است؛ اما از برخی عبارت‌های وی به دست می‌آید که ابداع، اختراع و انشا را به یک معنا می‌داند. وی می‌گوید: «خداوند بیان کرده است که شأن اصلی او در فاعلیت، ابداع و انشاست، نه تکوین و تخلیق از ماده؛ اصول اکوان را نیز بدون مسبوقیت به ماده، بلکه به روش اختراع و انشا آفریده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۱).^{**} در این عبارت وی ابداع و انشا - و در ادامه - اختراع و انشا را مترادف به کار برده است که می‌توان گفت از نظر وی هر سه واژه بار معنایی مشترکی دارند.

* التکوین أن یكون صدورها بمشارکة ما من القابل.

** فالله تعالی بینه علی أن شأنه الأصلي فی الفاعلیة هو الإبداع و الإنشاء لا التکوین و التخلیق من مادة و كذلك خلق السماوات و الأرض و أصول الأکوان فإن وجودها لم یخلق من مادة أخرى بل أوجدها علی سنة الاختراع و الإنشاء.

در جای دیگری می‌گوید: «ابداع و انشا، ترکیب و تألیف نیست، بلکه تأسیس و اخراج از عدم به وجود است» (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).^{*} هرچند این تعریف از انشا و مترادف معنایی آن با اختراع و ابداع بیانگر آن است که این سه واژه تنها درباره نحوه فاعلیت خداوند کاربرد دارد، اما *ملاصدرا* آن را برای نفس نیز به کار می‌برد.

نکته‌ای که پس از توجه به این معانی از تعبیراتی که برای وجودبخشی خداوند به انواع موجودات بیان شد، نباید نادیده گرفت، علم پیش از ایجاد و نحوه فاعلیت الهی است. *ملاصدرا* معتقد است خداوند در مرتبه ذات به جمیع وجودات امکانیه عالم است که این علم همان علم سابق بر ایجاد است که از آن به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر می‌شود (لاهیجی، ۱۳۴۳، ص ۲۷۷). حقیقت مقدسه حق چون به حسب وجود بسیط الحقیقه و جامع جمیع نشئات وجود و فعلیات و مبدأ همه کمالات است، همه مراتب وجودی باید در مقام ذات مکشوف و معلوم او باشند و به همه عوالم وجودی عالم باشد. وی از این علم تفصیلی به علم عنایی تعبیر کرده است که فاعل بالتجلی نیز تعبیر می‌شود.

بنا بر طریقه *ملاصدرا* «عنایت عبارت است از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیا به نحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۶/ لاهیجی، ۱۳۴۳، ص ۲۷۹).

دقت و تأمل در معانی بیان‌شده برای اصطلاحات مربوط به این موضوع، بیانگر چند نکته است: اول اینکه واژه‌های انشا، ابداع و اختراع که در نظام اندیشه‌ای *ملاصدرا* مترادف‌اند. با توجه به معنای مد نظر وی از آنها، تنها برای خداوند مصداق دارند. دوم اینکه مراد *ملاصدرا* از خلاقیت، ایجاد از عدم محض نیست؛ بلکه این است که در ایجاد چیزی وسایط و موادی نیز وجود داشته باشد. پژوهش حاضر نیز در صدد پاسخ به این پرسش است که با توجه به معانی بیان‌شده برای این اصطلاحات در آثار *ملاصدرا*، آیا کاربرد واژه‌های گفته‌شده برای نفس صحیح است؟ معنای دقیق خلاقیت، ابداع و انشای

* لیس الإبداع و الانشاء ترکیباً و لا تألیفاً بل تأسیس و إخراج من العدم إلى الوجود.

نفس که پیوسته در آرای ملاصدرا به کار رفته است، چیست؟

۲. مصادیق خلاقیت

۲-۱. اصول و مبانی خلاقیت در حوزه معرفت‌شناسی

۲-۱-۱. حرکت جوهری: حرکت جوهری در معرفت‌شناسی نیز مانند هستی‌شناسی تأثیر و نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و سبب تمایز نظام معرفت‌شناسی صدرایی از نظام‌های دیگر می‌شود.

ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۶). نفس در سیر حرکت جوهری خود، در مراحل هستی‌تعالی می‌یابد؛ از این رو تعالی در مراتب ادراک، همان مراحل حرکت تکاملی نفس طبق اصل حرکت جوهری است؛ یعنی نفس در ادراک محسوسات در مرتبه طبیعت قرار می‌گیرد و پس از مرحله ادراک حسی به عالم مثال یا خیال ارتقا می‌یابد و پس از آن، آماده ورود به عالم عقل و نیل به مقام مجرد عقلانی می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

۲-۱-۲. اتحاد عاقل و معقول: از نظر وی ادراک جز از راه اتصال نفس مدرک به مدرک، به دست نمی‌آید. بر اساس این اصل، نفس هرگاه چیزی را تعقل کند، عین صورت عقلی می‌شود؛ بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مدرکات خود اتحاد و عینیت دارد. بر اساس اتحاد نفس با عقل فعال نیز نفس در سیر استکمال ذاتی خود و در قوس صعود وجود، سرانجام با معقولات و عقل مجرد متحد می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲).

۲-۱-۳. مجرد ادراک: ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا همه مراتب علم را مجرد دانسته و حدود دوازده دلیل برای آن می‌آورد که اساس این دلایل به این باز می‌گردد که علم

عبارت است از حقیقتی از سنخ وجود که همیشه حاضر و ظاهر است؛ درحالی که ماده و لواحق آن از این حضور و ظهور بی بهره‌اند؛ از این رو هیچ سنخیتی میان ماده و علم وجود ندارد.

۴-۱-۲. وحدت نفس: به نظر ملاصدرا نفس وجود یگانه‌ای است که مراتب گوناگونی دارد و از هر مرتبه آن ماهیت خاصی انتزاع شده و به قوه خاصی موسوم است؛ بنابراین در هر ادراک یا حرکتی که از انسان صادر می‌شود، مدرک و محرک حقیقی نفس است؛ اما در تحقق افعال ادراکی و حرکتی نفس، قوای گوناگونی به عنوان واسطه یا ابزار دخالت دارند که به لحاظ ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند؛ به همین جهت هر کدام به عنوان ابزار سنخ خاصی از افعال ادراکی یا تحریکی به کار گرفته می‌شوند.

ضرورت وساطت این قوا نیز از آنجا بر می‌آید که موجودی که در مرتبه عالی‌تر از وجود قرار دارد، برای انجام دادن افعال نازل باید از مرتبه وجودی خود تنزل کند و در مرتبه‌ای که همپایه مرتبه وجودی آن فعل است، منشا صدور آن شود (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱). بر اساس مبانی ملاصدرا قوه نفس مرتبه‌ای از مراتب نفس است که می‌تواند به علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۲). البته - بنا بر تجرد ادراک - هر مرتبه ادراک تجردش بر حسب تجرد مرتبه وجودی آن است؛ چنان‌که حس - و به‌ویژه حس لامسه - نزدیک‌ترین مرتبه به ماده و عقل دورترین قوه از ماده و مجردترین قواست.

۵-۱-۲. قیام صدور ادراکات به نفس: نکته مهم در نظام حکمت ملاصدرا آن است که نفس در فرایند ادراک منفعل و متأثر نیست؛ بلکه نقش محوری و تأثیری دارد و خود، ایجادکننده صورت‌های ادراکی است و همه صورت‌های ادراکی در هر مرتبه‌ای مخلوق نفس می‌باشند؛ چنان‌که می‌گوید: «هر صورتی که از فاعل صادر می‌شود، نزد فاعل حاصل است؛ بلکه حصول آن برای خودش، نفس حصولش برای فاعلش

می‌باشد» (همان، ج ۱، ص ۲۶۵).*

درواقع بر خلاف نظام فلسفه مشاء که قیام صورت‌های علمی به نفس را حلولی می‌داند، در نظام فکری ملاصدرا صورت‌های علمی قیام صدوری به نفس داشته و معلومات نفس با آن نسبت خالق و مخلوق، علت و معلول، جاعل و مجعول و فعل و فاعل دارند. از جمله دلایلی که ملاصدرا برای این نوع نسبت میان نفس و مدرکات خود بیان می‌کند، عبارت‌اند از:

۱. ادراک شیء عبارت است از وجود مدرک برای مدرک. وجود شیئی برای شیء دیگر فقط با علاقه ذاتی میان آنها محقق می‌شود. این علاقه ذاتی نیز فقط میان علیت و معلولیت محقق است؛ بنابراین نسبت صورت مدرک به ذات عالم، نسبت مجعول به جاعل است (همان، ج ۸، ص ۲۵۱).**

۲. در فلسفه ثابت شده است که ماده در ماده تأثیری ندارد؛ اما نفس انسان از سنخ ملکوت و مجرد است و موجودات مجرد قدرت ایجاد صورت‌های مجرد از ماده و نیز صورت‌های کائنه مادی را دارند (همان، ج ۱، ص ۲۶۴).***

۲-۲. موارد خلاقیت نفس در حوزه معرفت‌شناسی

۲-۲-۱. ادراکات حسی

ملاصدرا بر مبنای بساطت نفس اثبات می‌کند که فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز می‌شود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیم از طریق حس به دست آمده است

* و کل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها.
** وقد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرک و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما و ليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني و في مباحث الإبصار و غيرهما.

*** و الثانية هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها و تكوين الصور الكونية القائمة بالمواد.

یا تجمع ادراکات حسی، ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد کرده است و نفس به طور ذاتی و فطری نمی‌تواند ادراک و تعقلی از اشیای خارجی داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۶۹).

از نظر ملاصدرا قوای ادراک حسی آلات و ابزاری هستند که نفس به وسیله آنها صور مثالی و برزخی اشیا را در مثال اصغر، از خود صادر کرده، در همان موطن به شناخت آنها دست می‌یابد. بر این اساس نفس محل صور مثالی نیست، بلکه مصدر آنهاست و صورت‌ها به آن قیام صدوری دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۰۶)؛ یعنی نفس پس از توجه و علم حضوری به محسوس و آگاه‌شدن از صورت‌های نقش‌بسته در حواس، با خلاقیت خود از روی آن ماهیت، عین خارجی را بازسازی می‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۶۵). برای نمونه ابصار با آفرینش صورتی همانند صورت خارجی از طریق نفس انجام می‌شود و قیام این صورت به نفس مانند قیام فعل به فاعل خود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۰ و ۱۸۰).

۲۳۱

پیش

بررسی جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

همچنین وی به تبع اعتقاد به حرکت جوهری و اشتدادی نفس، نظریه ارتقای وجودی را مطرح می‌کند و معتقد است فرایند ادراک از احساس و ادراکات حسی آغاز شده و تا عالم عقل و تجرد تام فعلی ادامه دارد. می‌گوید: «تحقق ادراکات عقلی با ارتقای نفس به آن و اتصال با آن است، بدون حلول آنها در نفس».* به عبارت دیگر نفس با ارتقای وجودی و انتقال از مرتبه محسوس به مرتبه متخیل و از آن به مرتبه معقول می‌رسد (همو، ج ۱، ص ۲۹۰).

۲-۲-۲. ادراکات خیالی

قوة خیال از مصادیق بارز خلاقیت انسان است که تقریباً سرآغاز همه خلاقیت‌های هنری، ادبی و دیگر نوآوری‌های فنی و عملی انسان است و این مرتبه از خلاقیت انسان در عرفان و حکمت متعالیه نیز جایگاهی ویژه و ممتاز دارد.

* اما العقليات فبارتقاء النفس اليها و اتصالها بها من غير حلولها في النفس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰).

واژه خیال در دو معنای مختلف و مرتبط با هم به کار می‌رود: نخست به معنای یکی از قوای ادراکی در انسان و حیوان که آن را خیال متصل نیز می‌گویند. دوم مرتبه‌ای از مراتب جهان عینی و خارجی است که میان جهان مادی و محسوس و جهان مجرد و معقول قرار می‌گیرد و از این جهت، از آن به برزخ و عالم مثال نیز تعبیر کرده‌اند.

قوة خیال از اقسام قوای حافظ است و صورت همه محسوسات بعد از غیبت از حواس ظاهر و حس مشترک در این قوه جمع می‌شود. این قوه خزانه حس مشترک است و اگرچه مدرکات حواس ظاهر در خیال حفظ می‌شود، اما خیال خزانه [مستقیم] حواس نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۴۴) و بدین سبب که بر خلاف ادراک حسی حضور ماده در ادراک خیالی شرط نیست، تجرد در این مرتبه قوی‌تر از ادراک حسی است.

قوة خیال در این معنا مدرک صور نیست، بلکه صرفاً حافظ است (همان، ج ۸، ص ۲۱۰). افزون بر این قوه، ملاصدرا به قوه متخیله نیز قائل است که کار اصلی آن تصرف در ادراکات است؛ بدین صورت که صور را با صور، صور را با معانی، معانی را با معانی ترکیب یا تجزیه می‌کند (همان، ج ۸، ص ۵۶).

امتیاز قوه خیال با متخیله این است که متخیله به تصرف در یافته‌های حس و داشته‌های خیال و وهم می‌پردازد و صورت‌های جدیدی را از راه تجزیه و ترکیب صورت‌های پیشین ایجاد می‌کند و به همین دلیل آن را متصرفه می‌گویند؛ اما خیال، خزانه صور حسی بوده و تصرفی زاید نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۰۸). برخی نیز معتقدند ملاصدرا قوه خیال و متخیله را یکی دانسته و وظیفه خلق و ایجاد صورت‌های جدید را به خیال نسبت داده است (برقی، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

صور خیالی حال در نفس نیستند و قیام آنها به نفس حلولی نیست، بلکه صدوری است؛ یعنی صور، قائم به نفس و صادر از نفس است و نسبت نفس به آنها نسبت فاعلی است، نه قابلی انفعالی و اگر اطلاق قابلیت به نفس می‌شود، قبول به معنای اتصاف است که عین فاعلیت است و شرط تضاد میان دو امر در موضوع مادی انفعالی

می‌باشد، نه در محل غیرمادی و جوهر فاعلی (همان، ج ۳، ص ۴۸۴).*

ملاصدرا معتقد است کیفیت حصول صور خیالی با انشا و ابداع نفس می‌باشد و صور خیالی قیام صدور به نفس دارند و آنچه مستقیم از سوی قوه خیال درک می‌شود یا آنچه واهمه با وساطت خیال ادراک می‌کند، همگی صوری غیرمادی هستند که از سوی نفس مجرد بدون نیاز به تقدم ماده قابل، ابداع می‌شوند؛ بدین صورت که نفس با همه لوازم وجودی و صفات و خصوصیاتش یکباره به جعل بسیط، همه آنها را جعل می‌کند و برای ادراک لوازم و صفات آنها به جعل مرکب نیاز نیست.

بنا بر مبنای ملاصدرا در کتب اسفار و شواهد و دیگر آثارش، قوه خیال، جسمانی و مادی نیست؛ بلکه مجرد است و اگر مادی بود، نفس نمی‌توانست از طریق جهت جزئی و حیوانی، مصدر و خلاق صورت‌های ادراکی شود و قوه خیال مظهر این ادراکات جزئی متقدر از سنخ محسوسات خارجی و صور قائم به مواد باشد، از باب لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹). از آنجاکه صورت خیالی امری مجرد از ماده و بسیط می‌باشد، عین تصور و تخیل نفس است که به محض اراده و خواست نفس، ایجاد و ابداع می‌شود؛ از این رو تبدیل و تغییر در مقدار یک صورت خیالی یا تقسیم آن مسامحه‌آمیز بوده و درحقیقت ابداع و انشای جدید نفس در مرتبه و صقع خیال است (همان، ج ۸، ص ۲۳۸). در جای دیگری نیز می‌گوید: وقتی قوه خیال با صورت حسی روبه‌رو می‌شود، صورت حسی در مقام خویش باقی می‌ماند و صورتی خیالی متناسب با عالم خیال ابداع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۱۹).

ادراک خیالی در مرتبه برتر از ادراک حسی و پایین‌تر از ادراک عقلی قرار دارد و خود مقدمه ادراک عقلی است. هرچند ادراکات خیالی از مرتبه حواس به این مرحله رسیده‌اند، از قید و بند ماده و عالم محسوس رها می‌باشند؛ در عین حال حواس و

* أما علی ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبتة إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات و بالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فاعلي.

ادراکات حسی در این مرحله ناگزیر بوده و بدون دراختیاربودن ادراک حسی، ادراک خیالی امکان‌پذیر نیست.

همچنین صور خیالی در عالم طبیعت وجود ندارند؛ زیرا وجود آنها در عالم طبیعت مستلزم آن است که هر انسانی که از حس سالمی برخوردار است، آنها را ببیند؛ از این رو باید در عالمی غیر عالم طبیعت موجود باشند که این وجود غیرطبیعی آنها، به معنای وجود عقلانی نیست؛ زیرا حقایق عقلانی مجرد از عوارض جسمانی - مانند اندازه و مقدار - معین هستند؛ درحالی که صور خیالی مشتمل بر امور غیرمادی هستند، دارای مقدارند؛ بنابراین به سبب شباهتی که با خیال متصل دارند، خیال منفصل نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۱۱).

صور مثالیه دو قسم‌اند: صور مثالی موجود در قوس نزول که قیام صدور به عقل مجرد دارند و رب‌النوع افراد و برای این صور واسطه در فیض و ممر فیض وجودند و چون این صور، ماده و محل ندارند و در جهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند تا از آنها محل و وضع مطالبه شود و طرف اشاره حسیه واقع شوند، از این رو به آنها مثل معلقه اطلاق کرده‌اند و اما صور مثالی در قوس صعودی، به جهت فاعلی نفس قائم‌اند و نفس، خلاق این صور در مقام خیال است، نه در مقام حس و نه در مقام عقل و تعقل. محل انبعاث این صور به فاعل شبیه‌تر است از قابل و می‌توان ماده به معنای اعم را برای این صور ترسیم کرد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۸).

۲-۳-۲. ادراک عقلی

عبارت‌های ملاحظه‌شده درباره کیفیت ادراک عقلی یا کلیات، مختلف است که به‌طور کلی سه روش که به ترتیب هر یک را برای مرتبه‌ای از مراتب کمالات نفس بیان کرده است (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶ «پاورقی»)، ذکر می‌شود:

۱. مشاهده از دور: این گونه ادراک در آغاز ادراک کلیات است (همان). نفس هنگام ادراک صور عقلی اگر از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه ذوات عقلی و مجرد نوری که در عالم ابداع واقع‌اند و در صقع

وجود الهی موجودند، به دست می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۳۲). اگرچه این مثل مجرد نوری، حقایق قائم به ذات و مشخصی هستند، به دلیل دوری از عالم نفس در غایت شرف هستند و از سوی دیگر نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغال‌های بدنی و نیز استیلاهی احکام طبیعت ظلمانی بر آن (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۱۳۶۳، ص ۱۱۳) گرفتار ضعف ادراک می‌باشد؛ از این رو نفس نمی‌تواند این صور نوری قائم به نفس را تام و کامل ببیند و مشاهده او، مشاهده ضعیفی است؛ مانند کسی که شخصی را از دور می‌بیند یا مانند شخصی بینا که قوه بینایی ضعیفی دارد و احتمال‌های زیادی را قائل می‌شود، مثل نوری و صور عقلی قائم به ذات نیز بر حسب شهود نفسی و مشاهده ضعیف، همین گونه هستند و ابهام و عموم و اشتراک نسبت به اشخاص موجود آن وجود دارد.

نتیجه آنکه نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند، البته نه با تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات، بلکه با انتقال و مسافرتی که نفس از محسوس که همان معقول هیولانی است، به متخیل که معقول بالملکه است و از متخیل به معقول بالفعل و عقل فعال انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)*.

۲. ادراک کلیات از طریق اتحاد با عقل فعال: این روش در میانه ادراک که نفس دارای قوه و کمال می‌شود، رخ می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶). وی معتقد است پیدایش صور ادراکات در نفس به سبب اتصال تام نفس با عقل فعال صورت می‌گیرد، از جهت فانی شدن نفس در عقل فعال و مندک شدن انیت آن در عقل فعال و باقی بودن به بقای آن. استغراق نفس در مشاهده ذات عقل فعال موجب می‌شود که حقایق اشیا را همان‌گونه که در خارج هستند، ببیند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹).

ملاصدرا برای عقل فعال دو نحوه وجود قائل است: یکی وجود نفسی که با آن در نظام عقلی و مقام عقلانی خویش مستقر است. دیگری وجود رابطی آن، که وجود آن در ذات ما و برای ماست؛ زیرا کمال و تمامیت نفس انسان عبارت است از وجود عقل

* ملاصدرا این بحث را در ضمن این آثار بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۱۳۸۷، ص ۲۳۶ و ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

فعال برای او و اتحاد او با عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۲۴۵).
کیفیت وساطت عقل فعال در استکمال علمی انسان در چند مرحله صورت می‌گیرد:
الف) حصول ادراک حسی؛
ب) حصول مفاهیم خیالی به دست آمده از حس در قوه خیال؛
ج) ایجاد معانی کلی با حذف اختلافها و اخذ اشتراکهای مرحله پیش؛
د) اکمال نفس با تزکیه و تصفیه آن از کدورات و تکرار اندیشیدن؛
ه) تابش نور عقل فعال بر نفس و ادراکات آن و تبدیل نفس به عقل بالفعل و مدرکات آن به معقول بالفعل.

۳. ادراک کلیات از طریق خلاقیت نفس نسبت به معقولات: از نظر ملاصدرا نفس پس از اتحاد تام سمت خلاقیت پیدا می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶ «پاورقی»). نفس در مقام ادراک معقولات و متخیلات در آغاز به فاعل شبیه‌تر از قابل است و پس از تکامل جوهری، فاعل تام‌الوجود نسبت به ادراکات خود هنگام غایت استکمال نفس در قوس صعودی با معقولات و عقل مجرد متحد و به اعتبار قوس نزولی حاصل در عالم نفس، خلاق صور تفصیلی می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹).

آشتیانی بعد از ذکر دیدگاه ملاصدرا بیان می‌کند که قول حق آن است که «نفس در تمام مراتب ادراک نیز سمت خلاقیت دارد؛ زیرا در همه موارد علم، تا معلوم در ذهن حاصل نشود، علم حاصل نیاید و چون نفس مجرد است قیام معلوم به نحو صدور خواهد بود و هم نفس سمت اتحاد با قدس و خزینه معقولات دارد و تعقل بدون اتحاد با عقل فعال امکان ندارد» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷ «پاورقی»). همچنین وی در شرح بر آرای ملاصدرا معتقد است تعقل همان خلاقیت نفس نسبت به صور عقلی است. وی می‌گوید:

نفس ناطقه در مقام صعود و عروج به عالم مجردات و عقول مقدسه با عقول یا عقل مجرد و مثال نوری متحد می‌شود و از این اتحاد، حقیقتی را شهود می‌نماید. به لحاظ این ترقی و صعود و عروج گفته می‌شود ملاک تعقل، اتحاد نفس است با عقل فعال یا مثل نوری و چون نفس به عوالم کثرت نیز توجهی

دارد و به حسب تنزل فعلی قهراً از این اتصال یا اتحاد، اثری در نفس ظاهر می‌شود که این اثر همان صورت عقلی حاصل در نفس است و قائم به آن به قیام صدورِ نه حلولی. گفته می‌شود تعقل عبارت است از خلاقیت یا ظهور و یا تجلی و یا تدلّی نفس به صور عقلیه (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۴۷).

پرسشی که ممکن است مطرح شود، این است که تفاوت انشای کلیات و مشاهده آنها از سوی نفس چیست؟ پاسخ آن است که تفاوت این دو نظریه در تفاوت متعلق آنهاست. کلیات در این دو نظریه با هم متفاوت‌اند؛ یکی کلی علمی است و دیگری کلی عینی است. نظریه نخست مبنی بر منشی بودن نفس به کلی علمی ارتباط دارد. این، همان نظریه مشهور ملاصدر است که علم را از انشائات نفس می‌داند، نه حضور صورت خارجی در نفس. اما کلی دوم کلی وجودی و سعی است؛ یعنی موجودات کلی مانند عقول و انوار مجرد. این موجودات از انشائات نفس نیستند، بلکه محیط بر نفس و فاعل آن هستند؛ از این رو نفس نه تنها آنها را انشا نمی‌کند، بلکه توانایی مشاهده بی‌واسطه یا از نزدیک را هم ندارد.

۲۳۷

پیش

بررسی جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

ثمره‌های جنبه معرفت‌شناختی خلاقیت نفس

این بحث نتایج و برایندهای مهم و مؤثری در برخی از مهم‌ترین حوزه‌های اعتقادی و معارف دینی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) در حوزه ادراکات خیالی - از جمله مقدمات اثبات معاد جسمانی - تجرد خیال و قیام صدور ادراکات خیالی به نفس می‌باشد. از نظر ملاصدر، قوه خیال جوهری غیر قائم به بدن و اعضای آن و مجرد از این عالم و موجود در عالم مثال است که از ماده قابل فساد و فنا تجرد دارد؛ یعنی جهت جزئی نفس انسانی مادی نیست و در مقام خود قائم به ذات است. در صورت تجرد خیال و نفس جزئی، صورت‌های مدرک خیال و سایر قوای نفس نیز مجردند و با از بین رفتن بدن مادی، به بقای مدرک این صور باقی خواهند بود (همو، ۱۳۵۹، ص ۲۰۱). آن‌گاه که نفس از بدن

جدا شد، ذات خویش را ذاتی جدا از جهان جسمانی تصور می‌کند و توسط قوه خیال، خویشتن را چنین می‌پندارد که این، همان انسانی است که در قبر مدفون شده و این، همان صورتی است که مرده است. او بدن خود را در قبر می‌یابد و در این حال تمام دردها و رنج‌های جسمانی را که عقوبت و کیفر اعمال او بوده است، درک می‌کند؛ یعنی اگر اهل سعادت باشد، خود را به صورتی که ملایم طبع اوست، مشاهده می‌کند و اموری را که به عنوان پاداش به او وعده داده‌اند، مانند باغ‌ها، نهرها، غلمان و حورالعین را مشاهده می‌کند و به آنها می‌رسد. البته ملاصدرا یادآور می‌شود که نباید گمان کرد که آنچه را انسان بعد از مرگ می‌بیند - مانند ویژگی‌های قبر و احوال بعث و حشر و انواع ثواب و عقاب - امور موهوم و خیالی محض هستند و وجود عینی ندارند؛ بلکه بر اساس برهان امور آخرت در وجود، قوی‌تر و کامل‌تر و در تحقق و تحصیل شدیدتر و در تأثیرگذاری بیشتر و زیادتر از امور دنیا هستند؛ در واقع بر خلاف موجودات دنیوی که وجود عینی آنها با وجود تصویری و خیالی‌شان متفاوت است، موجودات اخروی وجود عینی و حقیقی‌شان عین وجود تصویری و تخیلی آنهاست؛ از این رو تخیل در آنجا خود وجود عینی و عین تحصیل خارجی است؛ به همین دلیل آثاری که بر وجود عینی و حقیقی مترتب است، شدیدتر و قوی‌تر بر وجود تخیلی مترتب است (شانظری، ۱۳۹۰، ص ۳۲۶-۳۲۸).

درواقع بحث خلاقیت نفس در مرتبه ادراک خیالی از دو جهت در بحث معاد جسمانی مبنا واقع می‌شود: یکی از جهت خلق بدنی متناسب با خود و دیگری از جهت تجسم اعمال و ثواب و عقاب اخروی.

ب) شرف و سعادت حقیقی انسان با عقل نظری که اصل ذات اوست، به دست می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۰) و این سعادت حقیقی که آسایش همیشگی و آرامش کامل انسان است، وصول به مرتبه عقلی است (همان، ج ۵، ص ۱۹۵ و ج ۹، ص ۱۲۸) که راه رسیدن به آن نیز گسترش معرفت عقلانی، یعنی علم پیدا کردن به حقایق اشیا - آن‌گونه که هستند - و نیز مشاهده امور عقلی و ذوات نوری است (همان، ج ۹، ص ۱۲۳). با توجه به اینکه در نظام حکمت متعالیه هر مرتبه ادراک ماده و مقدمه

مرتبه بالاتر از خود است، بدین صورت ادراک حسی ماده ادراک خیالی و آن نیز ماده ادراک عقلی است (همان، ج ۳، ص ۳۳۱) و از آنجاکه در همه این مراتب، نفس خلاق و علت ایجاد ادراکات است، می توان گفت خلاقیت معرفت شناختی نفس، زمینه ساز تحقق کامل کمال و سعادت حقیقی انسان می باشد.

نتیجه گیری

در این پژوهش از دو جنبه مختلف خلاقیت نفس - یعنی معرفت شناسی، کرامت و اعجاز - و جنبه معرفت شناختی آن از نظر ملاصدرا و اکاوی شده است؛ بدین صورت که ابتدا معانی واژه های ابداع، انشا، خلق و تکوین بیان شده و با توجه به معنای مد نظر ملاصدرا روشن می شود کاربرد ابداع و انشا به معنای ایجاد از عدم درباره نفس انسان محل درنگ است و خلاقیت (خلق مسبوقیت شیء به عدم زمانی و ماده) در همه مراتب ادراکی انسان درست بوده و مصداق دارد. همچنین بر اساس اصول و مبانی حکمت ملاصدرا اثبات می شود که قیام ادراک ها - اعم از حسی، خیالی، عقلی و وجود ذهنی - به نفس قیام صدوری است و در ادامه به این مطلب می پردازد که هرچند برخی صاحب نظران معاصر در حوزه حکمت متعالیه معتقدند «مقصود از آفرینشی که ویژه انسان است، آفرینش از نوع ابداع یا ایجاد از عدم محض است» و معنای واقعی خلاقیت را نیز ابداع و ایجاد از عدم محض می دانند (خامنه ای، ۲۰۰۲، ص ۲)، اما به نظر می رسد این معنا از خلاقیت جای درنگ دارد؛ زیرا هرچند خداوند ابداع و خلق از عدم می کند، اما انسان در حوزه ادراک های خود از وسایط و موادی استفاده می کند؛ چنان که در ادراک حسی، قوای نفس آلات و ابزاری هستند که نفس با آنها صور مثالی و برزخی اشیا را از خود صادر کرده و به شناخت آنها دست می یابد. در ادراک های خیالی نیز متخیله به تصرف در یافته های حس و داشته های خیال و وهم می پردازد و صورت های جدیدی را از راه تجزیه و ترکیب صور پیشین ایجاد می کند. در ادراک های عقلی نیز که به سه شیوه متفاوت صورت می گیرند، در روش مشاهده از دور، نفس با برخورداری از

اضافه اشراقیه‌ای از ناحیه ذوات عقلی و مجرد نوری به مشاهده آنها می‌پردازد. در روش اتحاد با عقل فعال نیز ادراک با وساطت عقل با پیمودن مراحل طی چون حصول ادراک حسی، حصول مفاهیم خیالی به دست آمده از حس در قوه خیال، ایجاد معانی کلی، اکمال نفس با تزکیه و تصفیه و تابش نور عقل فعال بر نفس و ادراکات آن و تبدیل نفس به عقل بالفعل و مدرکات آن به معقول بالفعل صورت می‌گیرد که روشن است ابزار و قوای حسی و مفاهیم خیالی و معانی کلی، خود واسطه‌های اتحاد نفس با عقل فعال و بالفعل شدن آن هستند. در مرحله ادراک از راه خلاقیت نفس، نفس بعد از تکامل جوهری، فاعل تام‌الوجود ادراک‌های خود می‌شود و در قوس صعود با عقل مجرد متحد گشته و به علت توجه به عالم کثرت و تنزل فعلی، خلاق صور تفصیلی می‌گردد.

بر این اساس اثبات می‌شود که نفس در همه مراحل ادراک حسی، خیالی، عقلی از مواد و وسایط و ابزار استفاده می‌کند و خلاقیت و ابداع نفس، به معنا و کاربردی که برای خداوند لحاظ می‌شود، درباره انسان امکان‌پذیر نیست.

در پایان نیز به اجمال برخی از فایده‌های خلاقیت ادراکی نفس را بیان می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارت است از مبنا واقع شدن خلاقیت نفس در مرتبه ادراک خیالی، در بحث معاد جسمانی از دو جهت، یعنی یکی از جهت خلق بدنی متناسب با خود و دیگری از جهت تجسم اعمال و ثواب و عقاب اخروی. ثمره دیگر اینکه شرف و سعادت حقیقی انسان رسیدن به مرتبه عقلی است و راه دستیابی به آن نیز گسترش معرفت عقلانی است که با وساطت همه مراتب ادراک که نفس در آنها خلاق و علت ایجاد است، صورت می‌گیرد و بدین ترتیب زمینه تحقق کمال و سعادت انسان فراهم می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۲. _____؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۴. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر؛ بلاغات النساء؛ ج ۱، قم: الشریف الرضی، [بی تا].
۵. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن؛ ج ۴، تهران: سخن، ۱۳۸۱.
۶. استرنبرگ، رابرت؛ روان‌شناسی شناختی؛ ترجمه کمال خرازی و الهه حجازی؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۷.
۷. برقی، زهره؛ خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ حقیق مختوم؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل و معقول؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۰. خامنه‌ای، محمد؛ «خلاقیت، خلافت انسان در فلسفه و عرفان اسلامی»؛ کنگره جهانی فنومنولوژی، ایتالیا، رم، می ۲۰۰۲.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد؛ نظام معرفت‌شناسی صدرایی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۲. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز تولید و انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۱.
۱۳. سجادی، جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ ج ۱ و ۲، چ ۳، تهران: انتشارات کومش، ۱۳۷۳.

۱۴. شانظری، جعفر؛ «سعادت و شقاوت از نظر صدرالمتألهین»؛ **مجله اخلاق**، ش ۲، تابستان ۱۳۹۰.
۱۵. صلیبا، جمیل؛ **فرهنگ فلسفی**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الاسرار الآیات**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ «الف».
۱۷. _____؛ **رسالة فی الحدوث**؛ تحقیق و تصحیح حسین موسویان؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۸. _____؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. _____؛ **سه رسائل فلسفی**؛ تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۰. _____؛ **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ «ب».
۲۱. _____؛ **کتاب العرشیه**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. _____؛ **المشاعر**؛ به اهتمام هانری کربن؛ چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ «الف».
۲۳. _____؛ **مشاعر**؛ ترجمه غلامحسین آهنی؛ چ ۲، تهران: مولی، ۱۳۹۲.
۲۴. _____؛ **مفاتیح الغیب**؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ «ب».
۲۵. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق؛ **شرح رساله المشاعر**؛ تعلیق، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: زوار، ۱۳۴۳ ق.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)**؛ ج ۶، چ ۸، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۲۷. هنسی، بت. ا. و ترزا آمابیلی؛ **خلاقیت و یادگیری**؛ برگردان علیرضا پیرخانی؛ تهران: هزاره قنوس، ۱۳۹۰.