



خیال به عنوان یکی از مراتب نفس آدمی و بخشی از دستگاه ادراکی انسان و تخیل به عنوان فعلی که این بخش از دستگاه ادراکی انجام می‌دهد نزد همه فیلسوفان مقبول و پذیرفته است. در عین این مقبولیت عام، موضوع خیال برای ملاصدرا دارای موقعیت دیگری است. وی در این موضوع حداقل از دو جهت از اسلاف خود ممتاز است: یکی اثبات مجرد خیال و دیگری عبور از خیال مجرد متصل به خیال مجرد منفصل. و از آنجا که طرح این دو رأی آثار و فوائد کثیری در معرفت‌شناسی و نیز معارف دینی دارد، صدرالمতألّهین بدین لحاظ درهای جدیدی از معرفت را به روی دانشمندان علم النفس از یک جهت و دانشمندان معارف دینی از جهت دیگر گشوده است. در این نوشتار گزارشی از مباحث مجلدات «اسفار» پیرامون خیال و تخیل ارائه می‌شود.

خیال و تخیل در کتاب «الاسفار الاربعه»

قوة خیال و تفاوت آن با حس مشترک

بعد از حس مشترک نوبت به قوة خیال می‌رسد. شاید کسانی فکر کنند که قوة خیال با حس مشترک تفاوتی چندانی ندارد، اما با توضیحات وی روشن می‌شود که حس مشترک با قوة خیال متفاوت است. قوة خیال که آن را «مصوره» هم می‌نامند قوه‌ای است که صور موجود در باطن انسان به وسیله آن حفظ می‌شود. و از جهات مختلفی با حس مشترک متفاوت است:

اول؛ کار حس مشترک قبول صور است در حالی که خیال حفظ آن صور را برعهده دارد. قوه‌ای که صورت را قبول می‌کند با قوه‌ای که آن را حفظ می‌نماید از دو جهت متفاوت است: اولاً مواردی پیش می‌آید که قبول صورت هست اما آن صورت حفظ نمی‌شود. مثلاً آب اشکال مختلفی می‌پذیرد، اما آنها را حفظ نمی‌کند. و اگر این دو عین هم بودند، انفکاکشان امکان‌پذیر نمی‌بود. ثانیاً منشاء قبول امکان و استعداد است در حالی که منشاء حفظ و جوب و فعلیت است. امکان و جوب و نیز استعداد و فعلیت دو حیثیت مختلفند که به خاطر ذات موضوع متکثر می‌شوند.

دوم؛ حس مشترک حاکم بر محسوسات است، در حالی که خیال حاکم نیست بلکه فقط حافظ است؛ یک شیء نمی‌تواند هم حاکم باشد و هم غیر حاکم. البته بر این برهان ایراد گرفته‌اند که چرا یک قوه نتواند از جهتی حاکم باشد و از جهتی حافظ.

سوم؛ صور محسوسات گاهی مورد مشاهده قرار می‌گیرند و گاهی مورد تخیل و مشاهده غیر از تخیل است. حس مشترک این صور را مشاهده می‌کند و خیال آنها را تخیل می‌نماید. لذا این‌ها دو قوه جداگانه هستند.

بررسی اشکال فخر رازی

صاحب مباحث المشرقیه اشکال می‌کند و می‌گوید این مسئله درباره صور معقوله هم هست. گاهی نفس آن صور را مشاهده نمی‌کند و ناظر آنها نیست. در آن هنگام از نفس پنهانند. در موقعی که نفس متوجه آنها نیست در کدام خزانه نگهداری می‌شوند؟

سپس چنین ادامه می‌دهد: اگر بگویید وقتی نفس به مبداء فیاض توجه می‌کند آن صورت بر او افاضه می‌شود و چون از مبداء فیاض اعراض می‌کند آن صورت هم محو می‌شود، وقتی که نفس به ملکه اتصال با عقل حکم می‌کند عقل آماده برای افاضه آن صور می‌شود و صور را بر نفس افاضه می‌کند.

حال می‌گوییم چرا جایز نباشد که در مورد صور خیالی هم چنین باشد، بدین ترتیب که وقتی حس مشترک آماده استحضار صور گردید از جانب مبداء فعال آن صور بر او افاضه شود.

حس مشترک قبول صور است در حالی که خیال حفظ آن صور را برعهده دارد

محمد مهدی اعتصامی

خیال به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نفس‌شناسی

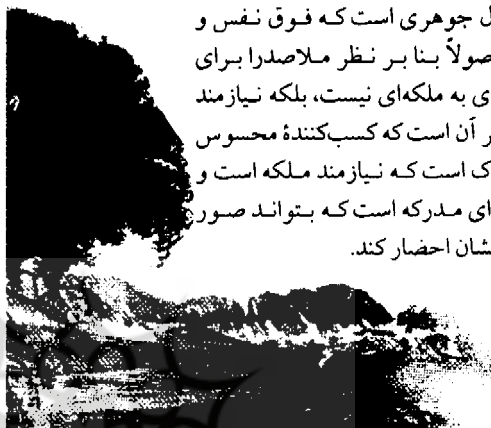
سفر چهارم کتاب اسفار درباره نفس و مبدأ تکون آن و قوا و غایات آن است. این مبحث دو جلد هشت و نه را شامل می‌شود. مرحوم صدررا در طرح این بحث به شیوه معمول اسلاف خود عمل کرده و بسیاری از مباحث را عیناً از ابن‌سینا و شاگرد او به‌منیاری گرفته و همان دسته‌بندی‌هایی را که آنها اعمال کرده‌اند مراعات نموده است، اما ضمن بحث به ارائه نظرات خود پرداخته و دیدگاه خود را از حقیقت نفس و مراتب و مقامات و قوای آن روشن ساخته است.

اقسام قوای نفس

در تحریری که وی از قوای نفس می‌کند، قوای نفس را به دو دسته تحریکی و ادراکی تقسیم می‌کند. آنگاه قوای ادراکی را نیز به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. در سلسله مراتب قوای ادراکی باطنی، اولین مرتبه را «حس مشترک» می‌داند و می‌گوید حس مشترک بعد از حواس ظاهری قرار دارد و این حواس به منزله جاسوسان او می‌باشند که اخبار را از نواحی مختلف برایش فراهم می‌سازند. در حقیقت صور همه محسوسات در آنجا فراهم آمده است. ملاصدرا در اثبات حس مشترک دلایل ابن‌سینا و به‌منیاری را ذکر می‌کند و اشکالات وارده را طرح می‌نماید و می‌گوید عمده این اشکالات وقتی واردند که حس مشترک را امری مادی بدانیم. اما اگر این حس را غیر مادی بدانیم اشکالات منتفی می‌گردند.



ملاصدرا می‌گوید: آن قوه‌ای که ملکه توجه و اتصال به جوهر فعال برای او حاصل می‌شود و از او فیض می‌پذیرد و این اتصال و فیض بدون زحمت و همراه تفکر و احساس نیست، فرق می‌کند با قوه‌ای که اتصال به مبدء فعال و فیض از آن وقتی برایش حاصل می‌شود که به زحمت اکتساب بیفتد و این اکتساب یا از طریق احساس است یا فکر. نفس از آن جهت که نفس است نمی‌تواند بدون طلب به امور نظری دست یابد، یعنی بعد از تفکر و نظر است که به واسطه ملکه عقلی به امری نظری دست می‌یابد و از جانب مبدء فعال فیضی به او می‌رسد. از نظر ملاصدرا این مبدء فعال جوهری است که فوق نفس و دون عقل فعال است. اصولاً بنا بر نظر ملاصدرا برای ادراک محسوسات نیازی به ملکه‌ای نیست، بلکه نیازمند چیزی مانند حس و غیر آن است که کسب‌کننده محسوس باشد. اما حفظ این ادراک است که نیازمند ملکه است و همچنین نیازمند قوه‌ای مدرکه است که بتواند صورت محسوسه را بعد از رفتنشان احضار کند.



بعد از تفکر و نظر است که به واسطه ملکه عقلی به امری نظری دست می‌یابد و از جانب مبدء فعال فیضی به او می‌رسد

اسفار غالباً بر منهج پیشینیان خود پیش می‌آید و در ضمن مباحث، نظرات خاص خود را طرح می‌کند. به همین جهت بعد از طرح حس مشترک و قوه خیال به طرح قوه متخیله می‌پردازد و میان آن با قوه خیال تفاوت قائل می‌شود. وی قبلاً گفت که قوه خیال را قوه مصوره می‌نامند و کار آن حفظ صورت‌هایی است که در باطن انسان موجود است. حال می‌گوید قوه متخیله که آن را مفکره هم می‌نامند قوه‌ای است که نفس ناطقه انسان برای ترتیب فکر و مقدمات آن از این قوه استفاده می‌کند، به همین جهت هم مفکره نامیده می‌شود. دلیلی که برای اثبات این قوه آورده‌اند چنین است که فعل و عمل با ادراک و نظر تفاوت دارد. ما می‌توانیم بعضی صور محسوسه را که از خارج گرفته‌ایم با بعضی دیگر ترکیب کنیم و با بعضی صور مرکبه رسیده از خارج را از یکدیگر تفکیک کنیم. این یک عمل است، غیر از حفظ خود این صورت‌ها. مثلاً سر حیوانی را با بدن انسانی ترکیب کنیم و برای آن دو بال هم فرض نماییم. این تصرف در صورت که در قوه خیال حفظ می‌شود کار قوه دیگری به نام قوه متخیله است.

البته بر این برهان اشکال گرفته‌اند که آیا این قوه در هنگام ترکیب یا تحلیل، آن صور را ادراک می‌کند یا نه. اگر بگویید ادراک می‌کند همان اشکالی پیش می‌آید که بر اساس آن به اثبات قوه متخیله پرداخته شد. و آن این است که یک قوه هم مدرک است و هم متصرف. و اگر هم ادراک نمی‌کند، چگونه چیزی را که ادراک نمی‌کند و نمی‌شناسد با هم ترکیب یا تجزیه می‌کند و دست به تصرف می‌برد؟ همین نحو اشکال در مورد قوه واهمه هم هست که قوه‌ای متصرف و مدرک می‌باشد.

خواجه نصیر به این اشکال چنین جواب داده که این قوه مدرک نیست و تصرف ملازم با ادراک نیست. لازمه تصرف حضور آن صور نزد قوه متخیله است، نه ادراک آن، زیرا در واقع این قوه به منزله وسیله و ابزار عقل است. عقل است که صور را ادراک می‌کند و مطابق با خواست و سلیقه خود قصد ترکیب می‌نماید یا تجزیه را اراده می‌کند. و این کار تجزیه یا ترکیب را خود مباشرة انجام نمی‌دهد بلکه به وسیله قوه‌ای به نام قوه متخیله انجام می‌دهد. همان طور که افعال دیگر نفس را نیز قوای دیگری انجام می‌دهند بدون اینکه خود آن قوا نسبت به موضوع فعل خود ادراک داشته باشند.

البته پذیرفتن این بیان در مورد قوای معنوی بسیار مشکل است. اگر در مورد قوای حیوانی یا جسمانی این مطلب قابل پذیرش باشد که این قوا نسبت به افعال خود علم ندارند و فقط نقش واسطه و ابزار را دارند، اما قوای معنوی که با فعل خود متحدند و نسبت جسمانی با هم ندارند، قابل تصور نیست که نسبت به هم ادراک نداشته باشند.

احتمال یکی بودن خیال و حس مشترک البته ملاصدرا می‌گوید اثبات مغایرت میان حس مشترک و خیال از امور بسیار مهمی نیست که اگر نتوانیم مغایرت آنها را اثبات کنیم اختلالی در اینجا پیش آید. اگر این دو را قوه واحدی بدانیم، این قوه دارای دو جهت مقص و کمال است. عمده مطلب این است که ما قوه‌ای باطنی غیر از حس ظاهری و غیر از عقل داشته باشیم که برای آن عالمی غیر از عالم عقل باشد و نیز با عالم طبیعت که عالم حرکت است یکی نباشد. ملاصدرا برهان بر مجرد این قوه از بدن و اجزای آن اقامه می‌کند و بدین وسیله است که احوال قبر و ثواب و عقاب و احوال برزخ و نیز معاد جسمانی را تبیین و روشن می‌سازد.

متخیله

همان طور که گفته شد، ملاصدرا در مباحث خود در

قوة واهمه و نسبت آن با خیال

کمک حواس و خیال انجام می‌گیرد. پس در واقع وهم کلی را ادراک می‌کند اما آن کلی که مقید به قید جزئی شده است.

قوة حافظه در کنار خیال

در کنار این دو قوه، مرحوم آخوند از قوه حافظه نام می‌برد و می‌گوید که حکما این قوه را خزانه‌ای برای وهم می‌دانند که صور مدرکات قوه وهم در آن حفظ می‌شود، همان طور که قوه خیال خزانه‌ای برای حس مشترک می‌باشد. به تعبیر دیگر آنچه قوه وهم درک می‌کند در حافظه ذخیره می‌شود. قوه حافظه را ذاکره و مترجمه هم می‌گویند. پس کار قوه حافظه شبیه به قوه خیال است که به

بعد از قوه متخیله قوه واهمه است که با قوه خیال و متخیله متفاوت است. در اثبات این قوه گفته‌اند که ما احکامی بر محسوسات بار می‌کنیم که مواد آن احکام از طریق حس نیامده و دارای صور محسوس نیست. مثلاً می‌گوییم عداوت و دشمنی میان گرگ و گوسفند است. یا میان حیوان و فرزند او محبت است. و یا حتی آنگاه که رنگ زرد را می‌بینیم و می‌گوییم این عسل است، این هم به وسیله قوه وهم است. موارد اول، مثل محبت و عداوت معانی مربوط به امور محسوس است و قسم دوم صوری است که خود در نفس موجود نمی‌باشند و با استخدام صور موجود به دست می‌آیند.

عدم تفاوت میان وهم و عقل

مرحوم صدر از توضیح مطلب طبق نظر حکمای پیشین، می‌گوید که گرچه قوه وهم با قوای دیگر متفاوت است، اما این قوه ذاتی غیر از ذات عقل ندارد و این‌ها دو چیز نیستند، بلکه وهم عبارت است از اضافه ذات عقل به امور جزئی و تدبیر آنها. بنابراین می‌توان گفت آن قوه عقلی که با خیال در ارتباط است وهم است. زیرا مدرکات آن، معانی کلی هستند که به صور خیالی اضافه می‌شوند. پس در عالم وجود وهم وجودی جدای از عقل ندارد، همان طور که کلی طبیعی و ماهیت از آن حیث که ماهیت است حقیقتی جز وجود عقلی یا وجود خارجی ندارد.

این نفس است که صور جزئی و معانی کلی را ادراک می‌کند و در عین اینکه نفس واحد است افعال مختلفی از آن سر می‌زند

لحاظ نوع مدرکات و منشاء آنها که یکی حس مشترک و دیگری وهم است، از هم تفکیک می‌گردند. البته در نزد عموم حافظه و خیال یکسانند و با همان نام خیال مشخص می‌شود.

بعد از بیان خصوصیات قوه حافظه بار دیگر مرحوم آخوند توضیح می‌دهد و می‌گوید بعضی از این قوا در بعضی از حیوان‌ها هست و آن حس ظاهر است و در بعضی خیال هست اما وهم نیست. بعضی نیز حافظه ندارند. اما حقیقت این است که داشتن یا نداشتن این قوا به مرتبه نفس مربوط می‌شود. به میزانی که نفس قوی‌تر و عالی‌تر باشد توانایی آن بیشتر و فعالیت‌های ادراکی و تصرفی آن فزون‌تر است. این نفس است که صور جزئی و معانی کلی را ادراک می‌کند و در عین اینکه نفس واحد است افعال مختلفی از آن سر می‌زند. همان طور که گفته‌اند نفس در وحدت خودش همه قواست و این تفکیک‌ها به آثار و افعال است، نه در حقیقت خود نفس.



مطلبی در وحدت بعضی از قوای ادراکی

در تأیید این مطلب که به طور واضح از جانب خود ملاصدرا ارائه شده از شیخ‌الرئیس در کتاب شفا در آخر فصل اول از مقاله چهارم نقل قول می‌کند که: می‌توان گفت

دلیلی که مرحوم صدر بر این مطلب آقامه می‌کند چنین است که وقتی قوه وهمیه عداوت شخص معینی را ادراک می‌کند یا این ادراک از آن حیث است که ادراک عداوت شخص معینی نیست یا از آن حیث است که این ادراک مربوط به عداوت این شخص معین است، یعنی یک عداوت شخصی است. اگر حالت اول باشد، در حقیقت ادراک عداوت کلی صورت گرفته و وهم همان عقل است. اما اگر حالت دوم باشد، باز هم این صفت عداوت نباید از اوصافی باشد که این شخص بدان قائم است؛ زیرا اگر از اوصافی باشد که شخص بدان قائم است مانند وجود خاص این شخص محسوس می‌شد یعنی یک امر جزئی محسوس می‌گردید که فقط از طریق حس باید ادراک گردد نه وهم. بنابراین هر معنای معقول کلی وقتی در اشخاص یافت شود یا بدان اعتبار است که عقل آن معنا را از این اشخاص انتزاع می‌کند، همان طور که علیت و معلولیت و تقدم و تأخر را انتزاع می‌کند یا به اعتبار آن است که صورتی در آن اشخاص دارد، مانند رنگ، بو و طعم و نظایر آن. مورد اول را عقل با تصرف خود درمی‌یابد و این وقتی است که فقط به صورت کلی بدون در نظر گرفتن متعلقات جزئی آن است. یا وهم با توجه به متعلقات جزئی آن، آن را ادراک می‌کند که این مورد به

که قوه و همیه عیناً همان مفکره و متخیله و متذکره است و همین به عینه حاکمه است. یعنی به ذات خود حاکمه است و به حرکات و افعال متخیله و متذکره است. متخیله است از آن جهت که در صور و معانی عمل می‌کند و متذکره است از آن جهت که عمل به او منتهی می‌شود. همچنین شیخ الرئیس در کتاب قانون در فصل قوای نفسانی می‌گوید: اینجا از نظر فلسفی بحث است که آیا حافظه و متذکره و مترجمه وقتی که از حفظ محزونات و هم فارغ است یک قوه‌اند یا دو قوه. اما این بحث مربوط به فلسفه است و به طیب مربوط نمی‌شود.

مرحوم آخوند می‌گوید از جهت طبی نمی‌توان به تغایر یا اتحاد حکم کرد، زیرا این حکم یا بر سبیل مبدئیت است یعنی از راه علت فاعلی و علم به فاعل پی به آثار برده شده، که در این صورت هیچ قاعده طبی چنین کاری را نمی‌تواند بکند، یا از جهت غایت باید مطلوب باشد که از این جهت هم فایده‌ای و مطلوبیتی ندارد. زیرا یکی بودن یا دو تا بودن این قوا از مسائل طبی نیست و از نظر طب افعال و هم و حفظ همه مربوط به عضو واحدی می‌شود که اگر در آن آفتی پیدا شد به غیر خودش هم تسری می‌یابد.

از طرف دیگر هر حکم نظری نیازمند به دلیل است. چنین چیزی را با دلایل طبی نمی‌توان فهمید، با براهین شمی هم باید آن را در علمی غیر علم طب اثبات کرد. البته خود شیخ الرئیس در شفا می‌گوید: این قوه یعنی حافظه را متذکره نیز می‌نامند و کار حفظ و نگهداری آن چیزی است که در اوست و از آن جهت متذکره گفته می‌شود که دارای استعداد سریعی در ایجاد و آوردن تصویری است که بدان توجه می‌کند. وقتی که قوه و هم به قوه خود متخیله رجوع می‌کند یکی پس از دیگر صور مورد نظر به او عرضه می‌شود. این بیان ابن سینا دلالت دارد بر اینکه این دو قوه واحدی هستند.

نسبت نفس با قوای ادراکی

مرحوم آخوند در بحث دیگری در اسفار تحت عنوان «فی بیان أن النفس فی وحدته کل القوی» می‌گوید مدرک جمیع ادراکاتی که به قوای انسانی نسبت داده می‌شود خود نفس ناطقه است و تمام حرکاتی هم که به جمیع قوای محرکه انسانی نسبت داده می‌شود، همان نفس است. وی این مطلب را مطلبی شریف و بلند می‌داند که مناسب وحدت و بساطت و تجرد نفس است و برای آن سه دلیل اقامه می‌کند.

برهان اول از ناحیه معلوم است. می‌گوید ما می‌توانیم برای یک چیز هم احکام محسوس و هم احکام موهوم و هم معقول بیان کنیم. مثلاً بگویم این چیزی است که دارای فلان رنگ و فلان طعم و فلان صوت و فلان بوست. برای اینکه بگویم این شیء هم سفید است و هم تلخ است

باید هر دو را - هم تلخی و هم سفیدی را - حاضر کنیم و آن میدی که می‌خواهد این امر را تصدیق کند باید طرفین حکم را تصور نماید. یعنی در حقیقت ما باید قوه واحدی داشته باشیم که همه محسوسات ظاهری را ادراک کند تا بتواند حکم کند که مثلاً این رنگ برای موجودی با این طعم است. همچنین وقتی که صورتی را تخیل می‌کنیم و سپس آن را با چشم مشاهده می‌کنیم و می‌گوییم این همان صورتی است که تخیل کرده‌ایم، باید یک قوه مدرکه‌ای داشته باشیم که هم بتواند صورت خیالی و هم صورت محسوس را ادراک کند تا حکم به وحدت آنها نماید. همچنین وقتی دشمنی زید یا صداقت عمرو را تصور می‌کنیم در اینجا صورت محسوسی با صورت موهومی نزد ما جمع شده است. یعنی صورت زید یا عمرو که محسوس هستند با صورت دشمنی و صداقت که موهوم هستند جمع شده است. همچنین ما در صور خیالی و نیز معانی جزئی با ترکیب و تحلیل و جمع و تفریق تصرف می‌کنیم و با نسبت دادن یکی به دیگری به نحو سلبی و ایجابی حکم می‌نماییم. حکم هم وقتی اتفاق می‌افتد که محکوم علیه و محکوم به حضور داشته باشند. بنابراین متولی ترکیب بین این معانی و صور یا تفصیل و تحلیل بین آنها قوه واحدی است که هم معانی و هم صور را درک می‌کند.

پس وقتی که زید و عمرو را با حسن درمی‌یابیم و حکم می‌کنیم که این‌ها انسان هستند و سنگ و درخت نیستند، این حکم حکمی است بر محسوس جز با معقول کلی. و نیز وقتی یک اسب را ادراک می‌کنیم و حکم می‌کنیم که این اسب حیوان است نه انسان، در حقیقت حکم کرده‌ایم که این امر محسوس، جزئی از آن معنای معقول است، نه جزئی معقول دیگر. بنابراین در ما قوه واحدی است که مدرک کلیات معقوله و جزئیات محسوسه است. و از اینجا ثابت می‌شود که نفس قوه‌ای است و واحد که مدرک جمیع انواع ادراکات است.

نسبت نفس با قوای تحریکی

از طرف دیگر: حرکاتی که از انسان صادر می‌شود اختیاری است. لذا محرک آن مختار است. همچنین مبدأ حرکت هر موجود مختاری علم و شعور او به غایت حرکت است خواه این حرکت عقلی باشد و خواه حسی باشد و اگر حسی است خواه شهوی باشد و خواه غضبی. انسان انواع و اقسام حرکات اختیاری دارد که بعضی از آنها به حکم عقل است و بعضی به حکم و هم، بعضی برای به دست آوردن امر حسی مفید طبع است و بعضی برای دفع امر منافی طبع. پس در انسان یک حقیقت واحد است که هم مدرک هر ادراکی است و هم محرک به هر حرکت نفسانی است.



ملاصدرا می‌گوید ممکن است اشکال شود که ادراکات و تحریکات انسان به واسطه قوه انجام می‌گیرد یعنی در واقع مبادی ادراکات و تحریکات قوا هستند که امور متعدّدند. در جواب می‌گوید: نفس مدرک و محرک حقیقی است و قوا به منزله آلات و ابزارهای نفس هستند و نسبت فعل به آلات مجازی و به صاحب آلات حقیقی است.

اشکال مهم‌تر این است که گفته شود اگر نفس مدرک محسوسات است در حقیقت خودش قوه حساسه است و اگر مدرک حقیقی صور خیالی است خودش قوه خیالیه است و اگر خود مدرک موهومات است خودش قوه واهمه است. در این صورت قوه واحدی هم عقل است و هم وهم و هم خیال و هم حس و هم طبع و در نتیجه جوهر واحدی است که هم مجرد است و هم مادی.

در اینجا است که میانی قبلی ملاصدرا به کمک او می‌آید و تصویری زیبا و دلپذیر از موضوع حاصل می‌شود. وی صاحب نظر به اصالت وجود است، وجودی که ذو مراتب و تشکیکی است و در عین مراتب امری واحد است. این وجود در مرتبه پایین خود به عالم طبیعت می‌رسد. طبیعت نیز در عین مراتب و تکثر طولی و عرضی امر واحدی است که در آن حرکت جریان دارد. و حرکت امری است که در ذات و باطن آن به وقوع می‌پیوندد. جریان حرکت یعنی تبدیل قوه به فعل و رفتن طبیعت به سوی کمال. حقیقت فعلیت و کمال دیگر خود امری مجرد و بدون قوه است. یعنی فعلیت از آن جهت که فعلیت است صورت است و صورت امر مجرد و معقول است. با این دیدگاه ملاصدرا به سراغ این مسئله می‌رود و می‌گوید: نفس در حاق واقع متصف به این امور و مبادی آنها هر دو است زیرا نفس دارای درجات وجودی بنا بر ترتیب «الاشرف فالاشرف» است. این نفس دارای حرکتی در جهت استکمال جوهری است. و به میزانی که به مرتبه کمالی جوهری بالاتری نائل می‌شود حیطة آن وسیع‌تر و دایره عمل آن نسبت به مرتبه قبل کامل‌تر و بزرگ‌تر می‌گردد. بر این معیار هر نوع بالاتر و تمام‌تر نوع ناقص‌تر از خود را هم در خود دارد. یعنی همان طور که نوع حیوان و طبیعت آن تمام‌تر از نوع نبات و طبیعت آن است و نوع نبات تمام‌تر از معدن است، انسان نیز تمام جمیع انواع حیوانی و نباتی و عنصری ماقبل خود است. و تمام هر چیزی آن چیز است علاوه بر چیزی که او ندارد. پس انسان در واقع همه این انواع است و صورتش صورت کل آنها است.

در اینجا اشکال دیگری ظهور می‌کند. اگر چنین است که نفس انسانی خود مدرک و محرک همه ادراکات و افعال است، دیگر نیازی به اثبات این قوا نیست و در حقیقت راه اثبات آنها بسته می‌شود.

جواب زیبای ملاصدرا چنین است: این مسئله درست مانند مسئله توحید است در افعال. حکماگر چه ترتیب در وجود و صدور افعال از آنها را قبول دارند و مطرح می‌کنند، اما این را منافی این قول نمی‌دانند که «لامؤثر فی الوجود الاله» و اگر غیر از این باشد، همه حکما باید مشرک باشند، گرچه به شرک خفی. لذا با توجه به اینکه نفس در عین وحدت دارای شئونی است، حکیم باید این شئون را شناسایی کند و حفظ مراتب نماید. کسی که حس انسانی یا شهوتش را بدون واسطه به عقل منتسب می‌کند نسبت به عقل جاهل است و در حق آن ظلم کرده است، زیرا عقل اجل از آن است که شهوت باشد. و کسی که دفع مواد از بدن را به قوه عاقله نسبت دهد بزرگ‌ترین اساتئه ادب را از ناحیه تحریک به او کرده است. زیرا تحریکات نفس عاقله مباحثه نیست بلکه از راه شوق و عشق به سوی آن است و آن هم شوق و عشق عقلی نه شهوی.



بعد از تفکر و نظر است که به واسطه ملکه عقلی به امری نظری دست می‌یابد و از جانب مبدأ فعال فیضی به او می‌رسد

برهان دوم ایشان از ناحیه عالم است. هر کسی خود درک می‌کند و می‌داند که اشیاء را می‌بیند و اصوات را می‌شنود و معقولات را ادراک می‌کند. همچنین هیچ کس در مورد خود شک ندارد که امری واحد است و یکی بیش نیست. حال اگر مدرک معقولات متفاوت با مدرک محسوسات باشد، در واقع چنین می‌شود که جوهر ذات هر کس نیست که هم معقولات و هم محسوسات را ادراک می‌کند، بلکه در واقع هر کدام به نحو جداگانه ادراک شده‌اند و بالعرض به ذات شخص نسبت داده می‌شوند. در مورد افعال تحریکی هم مسئله به همین صورت است.

برهان سوم در نسبت با علم است. نفس انسان نفس واحد و شخصی است که با بدن خاصی تعلق دارد و در آن بدن تدبیر و تصرف می‌کند. مشخص است که یک نفس معین مدبر بدن کلی نیست و گرنه این نفس عقل مفارق می‌شد، بلکه مدبر بدن جزئی است. تدبیر و تصرف در یک شخص ممکن نیست مگر اینکه علم به آن وجود شخصی حاصل شود و چنین علمی حاصل نمی‌شود مگر اینکه صورت شخصی آن نزد نفس حاضر باشد. و این مستلزم آن است که نفس مدرک جزئیات باشد در عین حال که مدرک کلیات هم هست. پس نفس انسان هویتی واحد است که دارای مراتب متعدد می‌باشد.

حسی و ادراک خیالی و ادراک عقلی. وهم نیز عقلی است که انگار از مرتبه خود سقوط کرده است.



توضیح مرحوم علامه طباطبایی درباره ادراک وهمی در مورد وهم، مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه توضیح می دهند که وهم صور عقلی اموری مانند انسان و اسب و رنگ و مانند آنها را ادراک نمی کند، گرچه به امور جزئی اضافه شده باشند. تنها امور جزئی را ادراک می کند و آن هم امور جزئی که در باطن انسان است، مانند محبت و عداوت و شادی و غم. این احساس ها احساس های باطنی انسان هستند که از دسترس حواس ظاهری بیرون است. لذا می توان گفت که این امور جزئی را حس مشترک ادراک می کند، نه وهم. و مجرد اینکه نام بعضی از ادراکات را معانی بگذاریم و آنها را از صور مدبر که جدا کنیم موجب مبنایت نوعی آنها نمی شود. زیرا این احساس های باطنی هم امر جزئی هستند، نه معقولی که با امر جزئی همراه شده باشند. لذا مشکل است که بتوان قوه دیگری برای آنها اثبات کرد. و از آنجا که این امور جزئی در باطن انسان هستند، نیازمند ابزارهایی شبیه حواس ظاهری نیستند که تصویری از آنها گرفته شود و به حس مشترک فرستاده شود، بلکه اینها خود برای حس مشترک حاضرند. به این ترتیب از نظر علامه از اساس پایه قوه وهم سقوط می کند.

نسبت ادراک حسی و خیالی از نظر مرحوم علامه طباطبایی از طرف دیگر ایشان درباره احساس و خیال نیز تنافی و دوگانی نمی بینند. می فرماید که حضور ماده محسوسه و غیبت آن موجب مغایرت مدزک نمی گردد. تنها چیزی که هست، وقتی ماده صورت ادراکی در مقابل ابزار ادراکی حضور دارد، صورت ادراکی از وضوح و روشنی بیشتری برخوردار است. البته گاهی هم پیش می آید که با عنایت نفس متخیل در حضور قوی تر و شدیدتر از محسوس باشد. بنابراین نفس انسان دارای دو مرتبه است: خیال و عقل و وجود انسان دارای سه مرتبه است: جسم و خیال و عقل.

همان طور که مراتب هستی به طور کلی سه تاست، عوالم جسمانی و خیالی و عقل، و هر عالمی ظهور کامل تر مرتبه دانی خود است، مراتب ادراکات نفسانی و عوالم آن نیز چنین است. هر ادراکی انتزاع حقیقت و روح اشیاء از قالب جسمانی و مواد آن است. لذا صورت محسوسه انتزاعی از ماده است، اما یک انتزاع ناقص و مشروط به حضور ماده. صورت خیالی انتزاعی متوسط است به همین جهت در عالمی بین محسوسات و معقولات قرار دارد. اما صورت عقلی انتزاع تام از عالم محسوس دارد. این در صورتی است که از مواد عالم محسوس اخذ شده باشد. اگر آن صورت عقلی مربوط به امور مجرد باشد و بالذات

ملاحظه خیال و تخیل به عنوان قسمی از ادراکات ملاحظه ادراک را چهار قسم می داند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس ادراک یک شیء جزئی است که به هیئت مخصوص در مکان و زمان و وضع و کم و کیف معین نزد مدرک حاضر است. البته محسوس بالذات و حاضر بالذات نزد عالم صورت آن شیء است نه خود شیء. زیرا اگر چنین نبود که با ایجاد اثری از ناحیه محسوس در قوه حماسه ادراک حسی تحقق یابد، محسوس در مرتبه بالفعل با محسوس در مرتبه قوه یکی می گردید.

تخیل نیز ادراک همان شیء با همان هیئت ها است. زیرا خیال فقط آن چیزی را تخیل می کند که حس احساس کرده باشد. اما این ادراک، با عدم حضور ماده ادراکی (یعنی وجود خارجی آن) به وقوع می پیوندد. توهم ادراک یک معنای غیر محسوس (و در اصل معقول) است، اما نه به نحو کلی، بلکه مضاف به یک امر جزئی محسوس. و این ادراک توهمی برای چند موجود نیست زیرا که آن معنای متوهم با اضافه به امری شخصی ادراک شده است. تعقل ادراک یک شیء است از حیث ماهیت و حد او نه از حیثی دیگر.

نسبت ادراکات با یکدیگر

هر ادراکی از نظر ملاحظه ادراکات نحوی از تجرید را دارد. لذا ادراکات چهارگانه مذکور رتبه های تجریدی خاصی دارند. ادراک حسی در عین تجرید مشروط به سه چیز است: حضور ماده ادراکی نزد ابزار ادراکی، وجود هیئت مختلف برای مدزک، جزئی بودن مدرک. ادراک خیالی شرط اول که حضور ماده ادراکی است را ندارد. اما دو شرط دیگر را دارد. و ادراک وهمی دو شرط اول را ندارد و شرط سوم که جزئی بودن مدزک (البته از حیث تعلق آن به امر جزئی) را دارد و ادراک عقلی مشروط به هیچ یک از شروط سه گانه نیست.

البته تفاوت ادراک وهمی و عقلی یک تفاوت بالذات نیست، زیرا ادراک وهمی نیز ادراک امر معقول است. و تفاوت آنها ناشی از امری خارج آنها است که ادراک وهمی با اضافه به امر جزئی صورت می گیرد و ادراک عقلی بدون آن اضافه است. لذا از نظر ملاحظه ادراکات تفاوت جوهری میان ادراک وهمی و عقلی نیست، همچنان که در مورد قوه عقل و وهم نیز توضیح داد که اینها دو قوه نیستند بلکه به دو لحاظ قوه عقل به وهم و عقل نام گذاری شده اند.

با این بیان ملاحظه ادراکات و مراتب نفس انسان و نیز مراتب عالم تناظر و تشابه برقرار می کند. همان طور که عالم جسمانی و عالم برزخی و عالم عقل داریم، قوه حس و قوه خیال و قوه عقل داریم و نیز ادراک

عقلی باشد در تعقل خود نیازمند تجرید از مجردات را ندارد.

نفس حتی در ادراک صور خیالی نیز محتاج تجرید از محسوس نیست. زیرا این‌ها صوری است که نفس با وصول به آنها عالمی برزخی می‌شود که وسعت آن به وسعت آسمان‌ها و زمین است. درست است که نفس برای تعقل اشیاء و ماهیت آنها از اموری استفاده می‌کند که ربطی به آن ماهیت ندارد، اما باید توجه کرد که آن امور لازمه ذاتی چنین ادراکی نیستند. تخیل هم چنین است. برای رسیدن به تجرید تخیلی، لازم است که ماده‌ای محسوس، ابتدا در مقابل چشم قرار گیرد. اما این جور لوازم همه ناشی از نقص و ظلمت این عالم است و اگر این مجاب‌ها و ظلمت‌ها نبود، نفس بی‌واسطه ماهیت و حقیقت اشیاء را تخیل و تعقل می‌کرد. حتی نسبت حس و خیال به عقل هم چنین است. چه بسا که حس و خیال مانع ادراک عقلی شوند. زیرا ادراکات حس و خیال دارای مقدار است. اما ادراک عقلی مقدار ندارد.

در خانمه متذکر می‌شویم که بحث خیال در فلسفه اسلامی و از دیدگاه ملاصدرا جز در مواردی اندک هیچ مشابهتی با خیال و تخیل نزد فیلسوفانی مانند کانت ندارد. یکی از این موارد مشابهت اهمیت قوه خیال در تنظیم علم و ادراک است. کانت با عنایتی که به قوه خیال یا متخیله به عنوان محل شاکیله‌ها کرد و زمان و مکان را به عنوان صورت محسوسات و کالبد مقولات در مرتبه تخیل قرار داد، تخیل را محور دستگاه ادراکی ساخت. این اهمیت در همه فلسفه‌های کلاسیک از جمله فلسفه اسلامی، برای قوه خیال وجود داشت و روشن بود که بدون خیال علم ساخته نمی‌شود. اما این اهمیت نه به لحاظ ساختاری بود، بلکه بدان لحاظ بود که علم به عنوان امری مجرد باید به مرتبه‌ای از تجرد برسد تا پس از آن معقول واقع شود.

مشابهت دوم نقش واسطه‌ای قوه خیال است که تقریباً مورد اتفاق همه فلاسفه است و لذا نمی‌توان آن را به عنوان یک امر برجسته قلمداد کرد.

اما تفاوت‌ها عمده و عمیق است. از نظر ملاصدرا نفس ذو مراتب است و خیال در این ترتیب مقام دوم را به لحاظ تجرد داراست و عقل از مرتبه عالی تجرد برخوردار است. کانت به این لحاظ تخیل توجه ندارد و حتی اگر بخواهیم به این لحاظ چیزی به کانت نسبت دهیم باید بگوییم که تخیل پرده زیرین و باطن ادراکات ماست. حتی مقولات عقلی که در کارکرد قوه فاعله متجلی می‌شوند و ظهور می‌یابد از لایه‌های زیرین برمی‌خیزند و آن صیوروت زمانی و گستره مکانی است که در تخیل مضمزند. لذا اگر نگوییم که حقیقت اندیشه و ذهن نزد کانت تخیل است، می‌توانیم بگوییم که همه چیز بر محور آن است.

به عبارت دیگر: در نگاه اتولوژیک، ملاصدرا برای تخیل واقعیتی قائل است که این واقعیت دون عقل است و به لحاظ کارکرد وظیفه‌ای بر عهده خیال است شبیه وظیفه‌ای که حس نسبت به خیال دارد. یعنی خیال خادم عقل است. برای تعقل ماده آماده می‌کند و صورت عقلانی منتزع از آن صورت خیالی است، نه آن چنان که کانت تصور می‌کند مقولات عقلی حدودی باشند که شاکیله زمانی تخیل در آنها ظهور می‌کند.

نکته دیگر اینکه: بنابر بیان ملاصدرا که بیان کامل و استوارتر فیلسوفان سابق است، نفس در علم و اندیشه کردن واقع‌گراست. چیزی بر عالم نمی‌افزاید و چیزی هم از آن کم نمی‌کند، در عین حال که با این علم و ادراک خود را می‌سازد و جهانی معقول متناظر با جهان موجود می‌کند. اما به نظر می‌رسد که در بیان کانت با تشکیل علم و ادراک، جهان پدیدار می‌شود و ظهور پیدا می‌کند و به بیان دیگر جهان بر طبق شاکیله انسان ساخته می‌شود. آدمی خود را می‌سازد و با ساختن خود جهان را آنگونه که دستگاه تخیلی اوست شکل می‌دهد. جهان صورتی دارد که این صورت از جانب انسان بدان اعطا شده است. در حالی که از نظر صدرا صورت جهان معقول انسان واقع می‌گردد.

منابع:

جلد ۳ و ۷ و ۸ و ۹ الاسفار الاربعه مرحوم آخوند صدرالدین شیرازی

پانوش:

۱. ج ۸/۲۰۵

۲. ج ۸/۲۱۱ تا ۲۱۴

