

جایگاه قوه خیال در نظام فلسفی صدرالمتهین

چکیده

یکی از مباحثی که در نفس‌شناسی فلسفی همیشه مطرح بوده، قوای نفس است. ملاصدرا نیز مانند دیگر فلاسفه برای نفس قوای متعددی قائل است. وی در بیان علت و ملاک تعدد قوای نفس، دو ملاک ارائه می‌دهد و بر اساس آن، قوای نفس را از یکدیگر متمایز می‌کند. در نفس‌شناسی ایشان رابطه قوا با نفس بر اساس مبانی ویژه او از جمله اشتداد وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الاحدوث و روحانیة الإبقاء بودن نفس، توجیه پذیر است. وی برای قوه خیال جایگاه خاصی قائل است و آن را مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌داند که در مقاله حاضر به تشریح این دیدگاه و ارائه ادله اثبات‌کننده آن پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: قوای نفس، نفس حیوانی، قوه خیال، ادراک خیالی مرتبه مثالی نفس، حس مشترک.

مقدمه

با توجه به اینکه قوای نفس و خصوصاً قوه خیال، یکی از قوای مهم نفس است، از آن نظر که ملاصدرا آن را ذیل مقدمات معاد ذکر نموده و کارکردهای بسیاری بر آن استوار می‌گردد، نقطه ثقل تحقیق حاضر به خصوصیات قوه خیال و اینکه چه جایگاهی در میان قوای نفس دارد، پرداخته می‌شود.

نفس و قوای آن در نظام صدرایی

از نظر تاریخ فلسفه، تا چهار قرن قبل درباره نفس فقط دو نظریه معروف وجود داشته است. افلاطون و تعداد بسیاری از فلاسفه باستان آن را حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و می‌گفتند که نفس یا روح، قبل از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن، بدن انسان به آن ملحق می‌شود و آن را تا لحظه توانایی همراهی می‌کند و پس از مرگ بدن به جای دیگر برمی‌گردد. در این نظریه، نفس در بدن همانند حضور ناخدا در یک کشتی است.

ارسطو (۱۳۷۸) و پیروانش نفس را جوهری می‌دانستند که صورت بدن و کمال اول او شمرده می‌شود و بدن برای او جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است.

ماهیت نفس در فلسفه صدرای

ملاصدرا تعریف ارسطو درباره نفس را پذیرفته که می‌گوید: «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (همان). وی توضیح می‌دهد که در این تعریف «کمال» جنس است و عبارت است از آنچه نوع به وسیله آن تمام می‌شود که با قیدهایی تخصیص می‌یابد. با قید «اول» از کمالات ثانی، مثل علم و غیر علم از فعل و لوازم آن دوری می‌جوید و به وسیله قید «طبیعی»، جسم صناعی از تعریف خارج می‌شود و با قید «آلی» صورت عناصر و معادن از دایره تعریف حذف می‌شوند، نکته قابل توجه در این قید «آلی» است که منظور از این قید، آن است که جسم طبیعی افعال خود را به وسیله آلات و قوایی که تحت تدبیر صورت کمالی است، انجام می‌دهد.

به عبارت دیگر، جسم مورد نظر باید به گونه‌ای باشد که کمالات ثانی‌اش که در موجودات دارای نفس همان افعال حیاتی، مانند: رشد، احساس و حرکت است، به وسیله آلات و قوایی ظهور یابند، نه آنکه بلاواسطه حاصل شوند. بنابراین، این خاصیت که صورتی افعال خود را از طریق آلت و قوای متمایز از خود انجام دهد، ویژه نفس است. ضرورت وساطت قوا بدین خاطر است که موجود عالی (نفس)، افعال نازل را از طریق واسطه‌ای (قوا) که هم مرتبه با این افعال باشد، انجام می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۷۱).

و الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدركات بجميع المدركات و هي
محرکه بجميع الحركات و هذا لايسقط في وجوب توسط هذه القوى
المتعدده... لأن القوة العالیة لاتفعل الفعل الدنی الا بتوسط» (همان،
ص ۳۲۷).

در واقع، جناب صدرالمتهلین این گونه استدلال می‌کنند: «در مواردی که صورت و کمال اول جسم طبیعی افعال خود را بدون واسطه و بدون استخدام قوای مادون خود انجام می‌دهد، بین این صورت و ماده، نوعی ارتباط برقرار می‌شود که منجر به انطباق آن صورت در ماده جسم می‌گردد. به همین خاطر، همه صورت‌های عنصری از آن جهت که منطبق در ماده‌اند و به تبع ماده انقسام می‌یابند، مادی محض هستند؛ اما نفس این چنین نیست، چرا که نفس افعال خود را به کمک قوایی که در استخدام دارد، انجام می‌دهد و این قوای نفس‌اند که در ماده جسمانی منطبق و منتشر می‌شوند و نفس در مرتبه‌ای برتر از آنها قرار می‌گیرد و به ساحت تجرد از ماده نزدیک می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۲). علت اصلی نیاز نفس به قوا و آلات حضور در عالم طبیعت است، به نحوی که اگر نفس به هر عنوان از طبیعت جدا شود، می‌تواند افعال خود را بدون کمک از آلات مادی انجام دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۲۵).

تعریف قوه

یکی از ویژگی‌های نفس که سبب تمایز آن از دیگر صور کمالی می‌شود، این است که افعال خود را به واسطه قوا انجام می‌دهد. چنانچه صدرالمتهلین می‌فرماید:

فکل قوه لجسم طبیعی من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوه اخرى تحتها

فهی عندنا نفس (همان، ص ۳).

به نظر می‌رسد که لازم است معنای قوه در اینجا تبیین شود. لفظ «قوه» مشترک لفظی است که بر معانی مختلفی اطلاق شده است. اولین وضع لفظ قوه برای معنایی است که در حیوان وجود داشته، مصدر و مبدأ صدور افعال شاقه‌ای است که از او کماً و کیفاً و به ندرت صادر می‌شود. به دیگر سخن، اولین موضوع لفظ قوه مبدأ صدور افعال شاقه است که ضد آن، ضعف می‌باشد (سبحانی، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۷۱). سپس تحولاتی در معنای قوه ایجاد شد که ابن‌سینا (۱۴۰۵، ص ۱۷۰) در الهیات شفاء، فصل دوم از مقاله چهارم، سیر تحول معنای قوه را بیان می‌کند: به جهت تناسب بین فعل‌های سخت و منفعل نشدن مفعول قوه بر معنای انفعال‌ناپذیری نقل معنا پیدا کرد. «المعنى الذى لا ينفعل له و بسببه الشئ بسهولة». بعد از آن به مبدأ افعال قوه اطلاق گردید و نهایتاً «الحال التى للحيوان و بها يكون له أن يفعل و أن لا يفعل» (همان، ص ۱۷۱).

معنای مبدأ، فعل اطلاق شد که در این صورت، به معنی قدرت است. تغییرات دیگری در معنای قوه صورت گرفته که مورد بحث ما نیست. می‌توان گفت معنای عام قوه که در مباحث نفس و قوای آن مقصود فلاسفه است، مبدأ فعل و مبدأ مؤثر در غیر است که از معنای اول قوه بدین معنا (مبدأ فعل) مستفاد است و گاهی بر نفس اطلاق می‌گردد؛ چرا که نفس نیز مبدأ فاعلی است که منشأ ظهور آثار و افعال خاصی می‌شود، چنانچه ملاصدرا (۱۹۸۱، ص ۷) بیان می‌کند: «نفس به خاطر قدرت آن بر فعل که همان حرکت است و بر منفعل شدن از صور محسوسات و معقولات که همان ادراک است، قوه نامیده می‌شود». اما آنچه از بررسی در مباحث نفس صدرالمتهلین به دست می‌آید، این است که منظور از قوای نفس ابزار و آلاتی هستند که وجود عالی (نفس) آنها را به استخدام می‌گیرد تا از آنها در انجام افعال و ادراکاتش کمک بگیرد و حتی بنا بر مبانی صدرالمتهلین مبنی بر اتحاد نفس با قوای خود که در مباحث بعدی به آن خواهیم پرداخت. مقصود از «قوه» مرتبه‌ای از مراتب نفس است که می‌تواند به علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازل نفس شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۸).

تعدد قوا

پیش از بررسی علت تعدد قوای نفس اقسام سه‌گانه نفس شمارش می‌گردد و فصل ممیز هر یک بیان می‌شود. این اقسام عبارت است از: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. حکما تعریفی را برای هر یک ارائه می‌دهند، بدین ترتیب که نفس، «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» است، که با اضافه شدن فصل‌های ممیز، این تعریف به یکی از اقسام نفس تعلق می‌گیرد. فصل نفس نباتی تولد، رشد و تولید مثل است و این‌گونه تعریف می‌شود: «کمال اول لجسم طبیعی ذی حیوة بالقوة من شأنه أن يحس و يحرک» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۸). فصل نفس حیوانی، ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و به «کمال اول لجسم طبیعی ذی حیوة بالقوه من شأنه أن يحس و يحرک» تعریف می‌شود (همو، ج ۸). فصل نفس انسانی، ادراک کلیات و انجام افعالی است که بر اساس حکم عقل و در مقام اختیار و انتخاب ناشی از تفکر انجام می‌شود، چنانچه صدرالمتألهین بیان می‌کند:

النفس الانسانية هي كمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرک
الأمر الكلية و يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري و
الاستنباط بالرأى و لكل درجات متفاوتا في الكماله و النقص
(همان).

پس از تعریف اقسام نفس، قوای هر کدام را بررسی می‌کنیم. قوای نفس نباتی عبارت است از: قوه غاذیه، منمیه و مولده. قوای نفس حیوانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای محرکه و قوای مدرکه؛ که قوای محرکه خود دو قسم است: ۱. قوه باعنه بر حرکت که شوقیه نام دارد و انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند و دارای دو بخش شهوی و غضبی است. ۲. قوای محرکه فاعلی.

اما قوای مدرکه نفس حیوانی بر دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱. قوای مدرکه خارجی (ظاهری)؛ ۲. قوای مدرکه داخلی (باطنی). قوای ظاهری شامل پنج حس چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی و بساوی است. قوای مدرکه باطنی نیز از نظر صدرالمتألهین پنج قوه حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله است.

نفس انسانی، علاوه بر دارا بودن تمام آن قوای نباتی و حیوانی دارای دو قوه عمده دیگر هم است: ۱. قوه عملی (قوه عامله)؛ ۲. قوه نظری (قوه عالمه) (همان، ص ۱۳۰). قوه نظری یا عالمه، همان قوه‌ای است که چهار مرحله به نام‌های عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد برای آن نام برده‌اند و عامل تکامل نفس و رسیدن به مرحله پیوند و ارتباط با مفارقات و مجردات از ماده می‌باشد. کار قوه عامله، اداره بدن و بر پا نگه داشتن و نظم آن است، تا بدن بتواند به حیات و ادامه نسل خود ادامه دهد و بتواند نفس را به هدف طبیعتش برساند. گاه ملاصدرا قوه عامله را قوه فعلی و قوه ادراکی را قوه انفعالی نامیده است (همان، ص ۸).

ملاک تعدد قوی

در مورد قوای نفس، پرسش اساسی‌ای مطرح است، مبنی بر اینکه چرا برای نفس قوای متعدد قائل هستیم و علت و ملاک این تعدد چیست؟

دلایل گوناگون بر این مطلب اقامه شده است. شیخ بوعلی سینا (۱۴۰۵، ص ۳۸۱) پنج وجه را در الهیات شفا ذکر می‌کند: ۱. اختلاف و تعدد مفهوماتی که بر نفس صدق می‌کند، مثل صدق مفهوم نامی و حساس بر حیوان، که نشانگر آن است که متناظر با هر یک از این مفاهیم، قوه و مبدأ خاصی در نفس وجود دارد. ۲. وجود و عدم افعال بر تعدد قوا دلالت می‌کند. ۳. تعدد مراتب تشکیکی افعال نفسانی بر تعدد قوا دلالت می‌کند، مثل صدق مراتب تشکیکی اعتقاد از جمله «یقین» و «ظن» در نفس که نشان‌دهنده وجود قوای متعدد است. ۴. اختلاف سرعت وقوع فعل بر وجود قوای متعدد دلالت می‌کند. برای مثال، گاه درک معقولات به کندی (تفکر) و گاه به سرعت

(حدس) انجام می‌شود. می‌توان گفت قوه خاصی منشأ تفکر و قوه دیگر منشأ حدس است. ۵. قاعده الواحد که بر اساس آن، اختلاف نوعی و جنسی در آثار و افعالی که از نفس صادر می‌شود، دلالت بر تعدد مبانی این آثار می‌کند.

شیخ بوعلی سینا پس از نقل وجوه پنج‌گانه، چهار وجه اول را مردود می‌شمارد؛ اما دلیل پنجم را به طور کامل رد نمی‌کند و بخشی از آن را می‌پذیرد. در نظر وی، نیز اختلاف جنس نشانه تعدد قوا است. مثلاً درک رنگ و صوت در جنس قریب اختلاف دارند؛ بنابراین، قوه مدرکه آنها از یکدیگر متمایزند و نمی‌تواند مستند به قوه واحدی باشند، هر جا که دو مختلف الجنس داشته باشیم، ضرورتاً دو قوه نیز خواهیم داشت. خواه اختلاف در جنس بعید و خواه در جنس قریب باشد (همان، ص ۲۱۱).

جناب صدرالمآلهین (۱۹۸۱، ص ۱۵) در الاسفار الاربعه پس از بیان نظر شیخ بوعلی سینا (وجه پنجم) آن را از دو جهت مورد اشکال قرار می‌دهد:

اشکال اول، آن است که این وجه بر قاعده الواحد مستند است که این قاعده منحصر به ذات واجب تعالی است، که از جمیع جهات بسیط بوده و هیچ کثرتی در آن راه ندارد و از این رو، در قوای نفسانی که جهت‌های متعددی در آن تصور می‌شود، جاری نمی‌شود. اشکال دوم، آن است که قاعده الواحد شامل واحد شخصی نیز می‌شود؛ بنابراین، اگر این قاعده در قوای نفس جاری باشد، لازم‌اش آن است که برای دو فعلی که صرفاً جنبه اختلاف شخصی دارد، نیز دو قوه مختلف در نظر بگیریم. مثلاً اگر ما رنگ سیاهی خاصی را در زمانی و سیاهی دیگر را در زمان دیگر درک می‌کنیم، بر اساس قاعده الواحد باید گفت یک قوه خاصی، سیاهی اول و قوه دیگر، سیاهی دوم را درک می‌کند؛ در حالی که خود شیخ نیز این را نمی‌پذیرد و معتقد است که قوه باصره واحدی داریم که نه تنها همه سیاهی‌ها، بلکه رنگ‌ها را درک می‌کند.

صدرالمآلهین دو برهان برای اثبات تعدد قوای نفس ارائه می‌دهند:

احدهما انفکاک وجود قوه عن قوه اخرى فدل علی تغایرها (همان).

انفکاک وجود قوه‌ای از قوه دیگر دلالت بر تغایر آن دو می‌کند. در حیوان دو قوه غاذیه و نامیه وجود دارد که نامیه منشأ رشد و نمو حیوان و غاذیه منشأ تغذی حیوان است. در مقطعی از زمان هر دو قوه وجود دارند و فعالیت می‌کنند؛ اما پس از مدتی قوه نامیه از فعالیت باز می‌ایستد و رشد و نمو حیوان متوقف می‌شود. در حالی که تغذیه ادامه دارد و این بیانگر آن است که نامیه غیر از غاذیه است.

الثانی تناقض الفعَلین الوجود بین کالجذب و الدفع أو القبول و

الحفظ (همان).

تناقض دو فعل وجودی دلالت بر وجود دو قوه متغایر از هم است. برای مثال، جذب و دفع هر دو فعل از حیوان صادر می‌شوند. در حالی که دو فعل متناقض می‌باشند و محال است که دو فعل متناقض از قوه واحدی سر بزنند. دو فعل «قبول» و «حفظ»، نیز این چنین است.

تحلیل و بررسی

دلیل اول (انفکاک وجود) به نظر می‌رسد که صحیح باشد؛ ولی همان گونه که فخر رازی (بی‌تا، ج ۲، ص ۱) بیان کرده است، از کجا می‌توان فهمید که قوه واقعاً از بین رفته است؟! ممکن است که قوه موجود باشد؛ اما به مانعی مبتلا شده باشد و یا شرط تأثیرش از بین رفته باشد. همچنین می‌توان موارد نقضی بر آن ارائه داد. برای مثال، برای توجیه کور رنگی باصره باید به تعدد قوای باصره قائل شد؛ چرا که برخی اوقات باصره بعضی از رنگ‌ها را نمی‌بیند. پس از آنجایی که گاهی اوقات باصره می‌بیند و گاه نمی‌بیند، باید دو نوع قوه باصره را بپذیریم.

در مورد دلیل دوم (تقابل افعال) نیز باید گفت: این دلیل فی‌الجمله تعدد قوا را اثبات می‌کند، نه بالجمله، مگر اینکه تضاد بین افعال همه قوا را ثابت کنیم.

رابطه نفس با قوا

آنچه که طرح آن ضروری می‌باشد، این است که منظور صدرالمتهلین و دیگر حکمایی که تعدد قوا را بیان کردند، این نیست که درون انسان چندین قوه مستقل و مجزا از یکدیگر قرار دارد که هر یک کار خود را انجام می‌دهند و ارتباطی با نفس ندارند؛ بلکه منظور این است که تمام آثار و افعال نفسانی مستند به نفس هستند، لیکن برخی از افعال نظیر احساسات ظاهری و باطنی، با وساطت آلتی که همان قوای نفسانی باشند، انجام می‌شوند و گروهی دیگر به طور مستقیم از نفس صادر می‌شوند، مانند ادراک حضوری نفس به ذات خود. به هر حال، این نفس است که مبدأ صدور تمامی افعال و ادراکات است که نسبت به برخی «فاعل مباشر» و نسبت به برخی «فاعل با واسطه» است و حتی جناب صدرا سخنی بالاتر از این دارد:

فالنفس و ان كانت ناطقه عقلیه من عالم آخر اعلی من هذا العالم،
فلها نحو من الاتحاد بقواها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۵) والنفس
فی وحدتها کل القوی (همان).

نفس وجود واحدی است که دارای مراتب گوناگون است و از هر مرتبه آن ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی موسوم می‌شود. قوای متعدد نشانگر مراتب مختلف و متعدد نفس است. نفس در همه فعل‌ها و ادراکات خود فاعل مباشر است، لیکن هر یک از افعال ادراکی یا تحریکی را با مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود انجام می‌دهد.

بررسی اجمالی قوای نفس حیوانی

گفته شد که از نظر صدرالمتهلین نفس حیوانی دارای قوای ظاهری و باطنی است. در اینجا چون مقصود شناختن جایگاه قوه خیال است، لازم است که نگاهی اجمالی به سایر قوای باطنی و جایگاه آنها بیندازیم. ابتدا به نظر می‌رسد که بیان این نکته ضروری باشد که اینها قوای باطنی هستند؛ یعنی نیازی به ابزار ظاهری ندارند. اگر چه برخی همچون شیخ بوعلی سینا و دیگر حکما برای آنها ابزارهای مادی در دماغ معین کردند، اما از نظر ملاصدرا این قوا منطبق در ماده نیستند و مجرد از ماده‌اند. در مورد تعداد حواس باطنه، عده‌ای مدعی شده‌اند که نفس حیوانی دارای هفت قوه باطنی است.

علاوه بر حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله، دو قوه دیگر «ذاکره» و «مسترجه» را نیز معرفی کرده‌اند (همان). به دلیل اینکه کار «حافظه» حفظ معانی است، اما گاه می‌بینیم که معنایی را متذکر می‌شویم که این کار «حافظه» نیست و مربوط به قوه دیگری به نام «ذاکره» است. همچنین برخی معانی دورند و با تلاش آنها را به یاد می‌آوریم که این مربوط به قوه «مسترجه» است. اما جناب صدرالمتهلین این مطلب را رد می‌کند و بیان می‌کند: «اگر چه ذاکره، قوه واحدی است؛ اما وحدتش اعتباری است. در واقع، دو قوه است: ۱. قوه واهمه؛ ۲. قوه حافظه و قوه جدیدی نیست. مسترجه نیز سه قوه واهمه، حافظه و متخیله است» (همان، ص ۱۹۴)؛ بنابراین، تعداد حواس باطنی از نظر ملاصدرا پنج تا است.

قوای پنج‌گانه باطنی بر سه قسم هستند: ۱. مدرکه؛ ۲. حافظه؛ ۳. متصرفه. قسم اول یا مدرک صور (قوه حس مشترک) و یا مدرک معانی (قوه واهمه) است. قسم دوم نیز یا حافظ صور (قوه خیال) و یا حافظ معانی (قوه حافظه) می‌باشد و قسم سوم که متصرف در صور و معانی است، «متخیله» نام دارد. رابطه آنها بدین نحو است که نسبت خیال بر حس مشترک مانند نسبت حافظه بر واهمه است. خیال، خزانه حس مشترک و حافظه، خزانه واهمه است.

حس مشترک

حس مشترک یا بنطاسیا به معنای صفحه و لوح نفس است. ابزار نفس برای ادراک صور جزئیهای است که از حواس ظاهری گرفته می‌شود. صوری که حواس ظاهره دریافت می‌کنند، وارد حس مشترک می‌گردند و آنجا درک می‌شوند. حس مشترک به منزله حوضچه‌ای است که از پنج کانال صور ادراکی جزئی وارد آن می‌شوند. در این باره ملاصدرا (۱۹۸۱، ص ۲۴۳) می‌گوید: حواس ظاهری نسبت به حس مشترک، مانند جاسوس‌هایی هستند که اخبار و اطلاعات کشور را به وزیر پادشاه (حس مشترک) می‌دهند. وزیر نیز این اطلاعات را به پادشاه (نفس) ارائه می‌دهد تا بر اساس آن حکم کند؛ به بیان دیگر، حس مشترک واسطه بین حواس ظاهره و نفس است.

اختلاف موجود بین حکما و صدرالمتألهین درباره جسمانی بودن یا نبودن قوا در مورد حس مشترک نیز مطرح است. به همین دلیل، ایشان در اسفار بیان می‌دارند:

و هی قوه مودعه فی مقدم الدماغ عند الجمهور و عندنا قوه نفسانیة
استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی الروح المصبوب فیه، یتأدی
الیها صور المحسوسات الظاهرة کدها (همان).

صدرالمتألهین با عبارت «**عندنا قوه نفسانیة**» نظر خود را مطرح می‌کند. به اعتقاد ایشان، حس مشترک قوه جسمانی نیست که جایگاه آن مقدم دماغ باشد؛ بلکه قوه‌ای از سنخ نفس و مجرد است و با عبارت «**استعداد حصولهای مقدم دماغ بل فی...**» بیان می‌دارد که بخش مقدم مغز، جنبه اعدادی برای حصول ادراکات در حس مشترک دارد. به تعبیر دقیق‌تر، روح بخاری که در این قسمت دماغ سریان دارد، حامل قوه و استعداد حصول مدرکات در آن است، بنابراین، بخش مقدم دماغ محل حس مشترک نیست و «ارتباط حس مشترک با مقدم دماغ در این است که جوهر شفاف ساری در آن (روح بخاری) حامل استعداد حصول مدرکات آن است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۱).

ادله اثبات حس مشترک

صدرالمتألهین (۱۳۶۰، ص ۱۶۳) سه دلیل برای اثبات وجود حس مشترک بیان می‌کند:

۱. «**حکم بالمحسوسات المختلفه دفعه كهذا السكر ابيض حلو علی سبیل المشاهده**»؛ حکم بین مدرکات حواس مختلف ظاهری دلالت بر وجود حس مشترک می‌کند. مثلاً وقتی با شکر رو به رو می‌شویم، قوه باصره سفیدی آن و ذائقه شیرینی آن را درک می‌کند. سپس حکم می‌کنیم این شیء سفید، شیرین است. از آنجایی که حکم بدون تصور طرفین حکم ممکن نیست، برای حکم کردن لازم است که قوه حکم‌کننده طرفین حکم را تصور کند. هیچ یک از حواس ظاهره قدرت تصور طرفین حکم را با هم ندارند. عقل نیز مدرک طرفین حکم نیست، چون عقل قادر بر ادراک جزئیات نیست. بنابراین، نیاز به وجود قوه‌ای است که جزئیات مختلف را درک کند که همان حس مشترک است.

البته خود صدرالمتألهین (۱۹۸۱، ص ۲۴۴) بر این دلیل خرده می‌گیرد و آن را ضعیف می‌شمارد؛ چرا که عقل در انسان و واهمه در حیوان می‌تواند مدرک این امور باشد، منتهی با واسطه آلات و نیازی به وجود قوه‌ای جداگانه نیست. علاوه بر اینکه ما احکامی داریم که یک طرف آن کلی و یک طرف جزئی است، مثل «زید انسان است». اگر این قاعده درست باشد، لازم می‌آید که قوه دیگری غیر از حس مشترک نیز داشته باشیم که بتواند هم طرف کلی و هم طرف جزئی حکم را درک کند؛ در حالی که هیچ یک از حکما آن را نپذیرفته‌اند. پس باید گفت نیازی نیست حاکم، طرفین حکم را بدون واسطه درک کند، بلکه درک با واسطه نیز کفایت می‌کند.

همان گونه که گذشت دلیل اول آن چنان متقن نیست که بتواند اثبات وجود حس مشترک کند؛ اما دلیلی دیگر مطرح است که قابل توجه است:

لولا الحس المشترك لا امكنت لنا مشاهدة النطقه الجواله بسرعه دایرة و
والقطرة النازلة؛ خطا مستقیما... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹؛
همان، ص ۲۶۴).

ما صوری را مشاهده می‌کنیم که اقسام آنها در قوه باصره ممتنع است، مثلاً قطره باران را در هنگام باریدن به صورت خطی می‌بینیم یا آنکه آتش‌گردان در حال چرخش را به صورت دایره می‌بینیم. در این صورت‌ها، هیچ یک از دیدگاه‌های طبیعی موجود در مورد کیفیت ابصار در قوه باصره ترسیم نمی‌شود، هر چند قائل به نظریه خروج شعاع از چشم یا نظریه انطباع باشیم. بنابراین، باید قوه ادراکی دیگری وجود داشته باشد که همان حس مشترک است.

دلیل سومی که ایشان ارائه می‌دهد، تنها در الاسفار الاربعه بیان شده و از آن به عنوان «اقوی الحجج» (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۴۷) یاد می‌کند. انسان صوری را مشاهده می‌کند که ما به ازای خارجی ندارد، مانند صوری که شخص قائم در خواب می‌بیند، صوری که صاحب نفوس شریفه، مانند انبیاء مشاهده می‌کنند و صوری که گاه افراد ضعیف النفس در اثر حوادث وحشتناک مشاهده می‌کنند. این صور، اولاً امور وجودی‌اند، چون بنا بر قاعده فلسفی «لا تمایز فی الاعدام» از یکدیگر متمایزند. دوماً این امور در خارج نیستند و گرنه همگان آنها را رؤیت می‌کردند. سوماً قوه مدرکه این صور، عقل نیست؛ زیرا این صور جزئی‌اند و عقل مدرک کلیات است. چهارماً قوه مدرکه اینها نمی‌تواند یکی از حواس ظاهری باشد، چون در حالت خواب یا مکاشفه ادراک می‌شوند، در حالی که حواس ظاهری تعطیل هستند.

حال که این قوه، نه قوه عاقله و نه قوای ظاهری است؛ پس باید مدرک قوه باطنی باشد که همان حس مشترک است.

تحلیل و بررسی

به طور کلی، چاره‌ای جز پذیرفتن وجود حس مشترک نداریم؛ چرا که نمی‌توانیم عمل حس مشترک را به سایر قوا نسبت دهیم. از میان سه دلیل ارائه شده برای اثبات وجود حس مشترک، دلیل اول مخدوش است؛ اما با دلیل دوم و سوم اثبات می‌شود. اگر چه معیار مورد قبول صدرالمتألهین برای تعداد قوا در اثبات وجود این قوه استفاده نشده است؛ اما با توجه به مبانی وی در مورد حقیقت ادراک مبنی بر اینکه اولاً هر مدرکی با مدارک خود سنخیت دارد و بلکه بنا بر اتحاد عاقل و معقول مدرک عین مدرک بالذات است. دوماً امر کلی یا امر جزئی وجوداً متباین هستند؛ یعنی نحوه وجود کلی با نحوه وجود جزئی تفاوت دارد؛ بنابراین، باید مرتبه ادراک کلیات در نفس غیر از مرتبه‌ای باشد که جزئیات را درک می‌کند.

قوه خیال

یکی دیگر از قوای مدرکه باطنی، قوه خیال است که به عنوان خزانه محل نگهداری صور دریافتی حس مشترک است.

واهمه

معمولاً ادراکات خطا و غیر مطابق با واقع و قضاوت‌های نادرست را به واهمه نسبت می‌دهند و توهم می‌خوانند؛ اما حکماء قوه واهمه را قوه‌ای باطنی می‌دانند که مدرک معنای جزئی است، مثل فرزند که محبت مادر را درک می‌کند یا گوسفندی که دشمنی گرگ را درک می‌کند. این امور را نه می‌توان به حواس ظاهری و نه به حس مشترک یا خیال نسبت داد؛ بلکه مدرک آنها قوه واهمه است. واهمه را رئیس قوای حیوانیه می‌دانند. واهمه در حیوانات غیر ناطق، رئیس قوای مدرکه است و همچنین در انسان‌هایی که عقلشان در مرحله هیولانی مانده است. برای اثبات آن استناد می‌کنند به اینکه: «ما احکامی را بر محسوسات بار می‌کنیم که خود محسوس نمی‌باشند؛ یعنی با هیچ یک از حواس ظاهری درک نمی‌شوند و در خارج دارای صورتی نیستند که قابل احساس باشند. آن احکام خود دو دسته‌اند: ۱. مفاهیمی که اساساً شأنیت مورد حساس واقع شدن را ندارند، مثل محبت مادر به فرزندش. ۲. مفاهیمی که قابلیت احساس را دارند، ولی به صورت بالفعل مورد احساس واقع نشده‌اند، مثل اینکه حکم شیرین بودن و عسل بودن یک مایع زرد رنگ به صرف

دیدن آن (همان، ص ۲۵۰). از آنجا که این امور توسط هیچ یک از قوای ادراکی دیگر قابل درک نیست، پس قوه جداگانه‌ای به نام واهمه وجود دارد که خودش امور دسته اول را بدون واسطه و مستقیم درک می‌کند. چنانچه صدر المتألهین می‌فرماید:

... بدرک القسم الاول اعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته و

القسم الثانى أعنى الصور الغير الموجوده باستخدام المصوره (همان).

در مورد جایگاه و موضع حکومت واهمه بیان می‌دارد که محل تصرف وهم همه جای مغز است؛ اما جایگاه اختصاصی آن، تجویف وسط مغز است.

و موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجویف الأوسط

(همان).

اتحاد واهمه و عاقله

صدر المتألهین در مورد قوه واهمه نظر خاصی دارند و به اعتقاد او قوه واهمه همان قوه عاقله است و حقیقتی مستقل از قوه عاقله ندارد.

و اعلم أن الوهم عندنا ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن

اضافه الذات العقلية الى شخص جزئى و تعلقها به و تدبيرها له.

فالقوة العقلية متعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدرکاته هي المعانى

الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية، ليس للوهم فى الوجود

ذات اخرى غير العقل (همان، ص ۲۰).

به نظر ایشان، قوه‌ای جداگانه به نام قوه واهمه نداریم؛ بلکه واهمه، همان قوه عاقله است و مدرکاتی که ما به وهم نسبت می‌دهیم، در واقع همان مدرکات کلی عاقله است که به واسطه اضافه شدن به یک مصداق جزئی و به تعبیر دقیق‌تر با مقید شدن به صور جزئی خیالی کلیت خود را از دست می‌دهند. مثلاً مفهوم کلی محبت به مفهومی مانند زید که در خزانه خیال است، مقید شده است؛ در نتیجه مفهوم «محبت زید» که مفهومی خاص و جزئی است، به دست می‌آید. از نظر صدر المتألهین بین مدرکات عقل با مدرکات واهمه تغایر حقیقی وجود ندارد؛ بلکه دومی تعین و تشخیص اولی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۱۵).

به نظر می‌رسد که ادعای صدر المتألهین مبنی بر اینکه مدرکات منسوب به قوه واهمه، همان مدرکات عقل هستند که جزئی شده‌اند، چندان صحیح نباشد؛ چرا که همان طور که می‌دانیم حکماء درک معانی جزئی را در حیوان مثل درک گوسفند از دشمنی گرگ به قوه واهمه نسبت می‌دهند و از طرفی، بر اساس مبانی فلسفی، حیوان فاقد قوه عاقله است. پس ادعای صدر المتألهین در زمینه تعمیم اتحاد واهمه و عاقله در حیوان ناقص است.

حافظه

یکی دیگر از قوای باطنی، قوه حافظه است، که خزانه وهم است و مدرکات واهمه در حافظه نگهداری می‌شود. می‌توان گفت که نسبت حافظه به واهمه شبیه نسبت خیال به حس مشترک است و در واقع، هر دو (حافظه و خیال) معین بر ادراک هستند و جایگاهی از صور و معانی ادراکی‌اند. حافظه را «ذاکره» و (مسترجه) نیز می‌گویند. «ذاکره» به اعتبار اینکه وسیله به یادآوردن معانی است که قبلاً درک شده‌اند و «مسترجه» به اعتبار اینکه می‌تواند معانی بایگانی شده را دوباره به ذهن بازگرداند.

البته با توجه به ادعای صدر المتألهین بر اتحاد عاقله و واهمه، وجود قوه حافظه به عنوان خزانه معانی مدرکه و همیه بی‌اساس می‌شود.

قوه متصرفه

قوه متصرفه از آن جهت که از سوی وهم به کار گرفته می‌شود، «متخیله» و از آن جهت که از سوی نفس ناطقه (عقل) به کار گرفته می‌شود تا در مفاهیم تصرف کند و مقدمات فکر را فراهم آورد، «متفکره» نامیده می‌شود. در واقع، کار اصلی که حکماء برای این قوه در نظر گرفته‌اند، تصرف در مدرکات است. صور را با صور، معانی را با صور و معانی را با معانی ترکیب و یا تجزیه می‌کند.

دلیل اثبات وجود چنین قوه‌ای این است که: به وضوح می‌بینیم که با «تصرف در مدرکات»، صورتهای محسوس جزئی را با یکدیگر ترکیب و صورت جدیدی می‌سازیم که شاید در خارج وجود نداشته باشد و گاه یک صورت مرکب را تجزیه می‌کنیم و هر یک از اجزاء را جداگانه تصور می‌نماییم. علاوه بر این، در مدرکات عقل و وهم نیز تصرفاتی انجام می‌دهیم، مثلاً مفهوم جنس و فصل را ترکیب و حد را به دست می‌آوریم. چنین تجزیه و ترکیب‌هایی در مدرکات حس، عقل و وهم از جنس تصرف است. سنخ تصرف غیر از سنخ ادراک است که نمی‌توان آن را به قوای مدرکه‌ای مثل حس مشترک، وهم و غیره نسبت داد و نیاز به وجود قوه‌ای جداگانه است که کار آن، تصرف در مدرکات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱).

کار قوه خیال

اشاره شد که کار این قوه، حفظ و بایگانی صور است که در مواقع نیاز، صور را در اختیار قوه مورد نظر قرار می‌دهد. گاه صور نزدیک است که وقتی به آن مراجعه می‌کنیم، آن را در اختیارمان قرار می‌دهد. مثلاً چند روز پیش صوری را درک کرده‌ایم و هم اکنون به راحتی آن را به خاطر می‌آوریم. گاه صور در خیال موجود می‌باشد، اما مخفی شده است؛ پس احتیاج به تلاش و بررسی داریم تا به خاطر آورده شود و دوباره مدرک واقع شود. گاه صورت کاملاً از مخزن صور غایب می‌شود؛ در این صورت، نیاز به کسب دوباره دارد.

نکته مطرح دیگر این است که قوه خیال مدرک نیست؛ بلکه معین بر ادراک است.

لیس الخیال مدرکا لها لان الخیال حافظ و الا لکان کل ما کان مخزوناً

فیه متمثلاً مشاهدا و لیس لذلک (همان).

همان گونه که صدرالمتألهین بیان می‌دارد، اگر قوه خیال مدرک نیز باشد، باید همه صور موجود در آن بالفعل درک شوند؛ در حالی که چنین نیست. پس قوه‌ای است که صرفاً به جمع‌آوری و نگهداری صور می‌پردازد.

جایگاه مادی خیال

مغز فرورفتگی‌های زیادی دارد؛ اما سه تایی آنها شیارهای متمایزی هستند که حکماء آنها را تجویف (گودی) و اصطلاحاً تجویف ثلاثه گویند و هر کدام را به قوه‌ای اختصاص می‌دهند. قوه خیال و حس مشترک در تجویف اول و در قسمت جلوی مغز قرار دارد. حس مشترک در ابتدای تجویف، خیال در انتهای تجویف اول، قوه متخیله در تجویف اوسط، قوه حافظه در تجویف اواسط، قوه وهمیه در انتهای تجویف اوسط و حافظه در تجویف آخر دماغ قرار دارد. اما اینکه بر چه اساس این تقسیم‌بندی را انجام داده‌اند و چرا برای هر قوه مرکزی قائل شده‌اند، به این علت بوده که با اختلال ایجاد کردن در هر قسمتی از دماغ اختلال در کار یک قوه خاص ایجاد شده و این تقسیم‌بندی است که حکمای قبل از ملاصدرا از جمله ابن‌سینا بر آن تأکید داشته‌اند و جناب صدرالمتألهین هم در کتاب

شواهد و اسفار نقل کرده است. اما این دلیل بر پذیرش این قول از جانب ایشان نیست؛ چرا که صدرالمتألهین تأکید بر مجرد قوای باطنی، از جمله قوه خیال دارد. این مراکز مادی شاید تنها معین بر ادراک باشند.

اثبات قوه خیال

برای اثبات وجود قوه خیال بالوجدان می‌یابیم که برخی از صور محسوسات در ذهن انسان حضور می‌یابند و این توانایی و قوه باطنی در ذهن بالبداهه وجود دارد؛ اما امکان دارد که این توانایی به حس مشترک نسبت داده شود. چنان که دلیل سوم اثبات وجود حس مشترک بیان شد و تمام صوری که مأخذ خارجی ندارد و انسان آنها را درک می‌کند، چه صور ادراکی در رؤیا، چه صور ادراکی توسط پیامبران و یا صور حیرت‌انگیزی که انسان‌های ضعیف النفس می‌بینند، جایگاه آنها حس مشترک است؛ پس کافی است.

برای اثبات وجود قوه خیال، نخست باید تغایر آن با حس مشترک را اثبات کنیم. اگر تغایر حس مشترک و خیال را بپذیریم، این دلایل خود مثبت وجود قوه خیال است و اگر این دلایل تغایر را نپذیریم، دلایل اثبات حس مشترک به نحوی دلیل اثبات وجود قوه خیال نیز می‌باشد.

صدرالمتألهین در اثبات تغایر حس مشترک و خیال سه دلیل ارائه می‌دهد.

دلیل اول

ان القوه القبول غیر القوه الحفظ فرب قابل غیر حافظ، فان القبول
انفعال و الحفظ فعل هما مقولتان فهاتان متغایرتان. (همو، ۱۳۶۰،
ص ۱۹۴).

گفته شد حواس ظاهری مدرکات خود را به قوه خیال می‌دهند و حس مشترک حیثیت قبول این مدرکات را دارد. اما بنا بر تعریفی که ارائه کرده‌اند، قوه، حافظ مدرکات است و حیثیت حفظ دارد. از طرفی، مقبول غیر از «حفظ» است و به تعبیر وی، «فهما حیثیتان متخالفتان متکثرتان لذات الموضوع» (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۹۰). ایشان برای اثبات قضایای خود استدلال کرده‌اند که دلیل اول تغایر این دو حیثیت، امکان انفکاک آن دو است، چنانچه می‌بینیم برخی موارد این دو از یکدیگر قابل انفکاک هستند، مانند آب و سایر مایعات که دارای قوه و حیثیت قبول است؛ اما حیثیت حفظ را ندارد. دلیل دوم آنکه، «قبول» ناشی از امکان استعدادی شیء است، حال آنکه «حفظ» از وجود و فعلیت نشأت می‌گیرد؛ بنابراین، بین این دو حیثیت، نوعی تقابل وجود دارد، این دو حیثیت مکرر ذات موضوع هستند و وقتی به موضوعی نسبت داده می‌شوند، نشانگر آن است که موضوع واحد حقیقی و بسیط نیست؛ بلکه مبدأ هر کدام قوه‌ای مغایر با قوه دیگر است؛ بنابراین، حس مشترک با قوه خیال مغایر است.

دلیل دوم

الثانی ان الحس المشترك حاکم علی المحسوسات مذعن لها. الخیال غیر حاکم
بل حافظ فقط و الشیء الواحد لایکون حاکما و غیر حاکم (همان).

دلیل دوم را این گونه تقریر می‌کنند:

کبری: حس مشترک حاکم بر محسوسات و خیال غیر حاکم است.

صغری: شیء واحدی نمی‌تواند هم حاکم و هم غیر حاکم باشد.

بنابراین، حس مشترک و خیال قوه واحد نیستند.

حس مشترک علاوه بر درک محسوسات، بین آنها به داوری می‌نشیند؛ در حالی که قوه خیال صرفاً این صور را نگهداری می‌کند و حکم و قضاوتی انجام نمی‌دهد. حال اگر این دو قوه یکی باشند، لازم است که شیء واحد هم حاکم باشد و هم نباشد که این اجتماع وجود و عدم است.

ان الصور المحسوسات قد تكون مشاهدة و فلا تكون متخیلیة و المشاهدة غیر التخیل فالحس المشترك یشاهد تلك الصور و الخیال یتخیلها فهما قوتان متغایرتان (همان).

گاهی ما به صور محسوسات آگاهی داریم و آنها را با درکی آگاهانه مشاهده می‌کنیم و گاهی دسترسی به آنها نداریم و آنها را تخیل می‌کنیم؛ یعنی صوری را بعد از صورت خارجی محسوس آن احضار می‌کنیم که این دو فعلند که از یکدیگر متفاوتند و باید از دو قوه متغیر نشأت بگیرند؛ بنابراین، خیال غیر از حس مشترک است.

ارزیابی و تحلیل دلیل‌ها

در بررسی و ارزیابی دلایل گفتنی است: اولاً عدم اجتماع «قبول» و «حفظ» در مواردی بیانگر انفکاک این دو نیست؛ چرا که موارد نقضی وجود دارد که برخی اشیاء مثل سنگ حیثیت قبول و حفظ هر دو را داراست. دوماً دلیل اول ارائه شده بر تغایر این دو قوه بنا بر مبنای خود صدرالمتألهین کافی نیست؛ چرا که در بررسی تعدد قوا گفته شد و دلیلی که ابن سینا پذیرفته بود، این بود که «تعدد فعل بر تعدد قوا دلالت می‌کند» (همان). اما صدرالمتألهین این وجه را نپذیرفته و اشکال کرده که مستند این وجه، قاعده‌الواحد است؛ در حالی که این قاعده به ذات واجب تعالی منحصر است که از جمیع جهات بسیط بوده و هیچ کثرتی در آن راه ندارد. پس این قاعده در قوای نفسانی جاری نمی‌شود و انفکاک دو فعل و دو اثر از یکدیگر دلیل کافی بر تعدد قوا نیست و این دلیل مخدوش است. همچنین دلیل سوم نیز بر مبنای شیخ بوعلی سینا قابل قبول است و بر مبنای صدرالمتألهین دلیل ضعیفی است.

قوة خیال یا مرتبه مثالی نفس

همان گونه که بیان شد، ادله اثبات تغایر حس مشترک و خیال چندان متقن و قانع‌کننده نیست. صدرالمتألهین در بحث اثبات وجود حس مشترک بیان می‌کند که ما قائل هستیم که مدرک همه ادراکات در نفس حاصل می‌شود و اندام‌های بدن و مغز صرفاً جنبه اعدادی دارند و نفس را مستعد می‌کنند تا در عالم خودش به ادراک امور نائل آید، چون نفس را مدرک حقیقی می‌دانیم و باید غیر از قوه عاقله، قوه نفسانی دیگری، مانند حس مشترک وجود داشته باشد؛ چرا که در وجود خود دو نوع ادراک را می‌یابیم: ادراک کلیات و ادراک جزئیات که بنا بر قاعده «اتحاد مدرک و مدرک» باید دو نوع مدرک نیز داشته باشیم که یکی، مدرک کلیات (قوه عاقله) و دیگری، مدرک جزئیات (حس مشترک) باشد؛ به عبارت دیگر، چون نحوه وجود کلی غیر از نحوه وجود جزئی است و دو وجود متباین مورد ادراک قرار می‌گیرد، باید مرتبه ادراک کلیات در نفس غیر از مرتبه ادراک جزئیات باشد؛ بنابراین، چاره‌ای جز پذیرفتن وجود قوه‌ای همچون حس مشترک نداریم.

لابد من اثبات قوه اخرى غیر النفس لمغایره مدرک الجزئیات لمدرک کلیات و لأن الجزئی بما هو جزئی مباین فی الوجود لکلی بما هو کلی و المدرک ابداً من نوع المدرک بل عینه كما علمت فمدرک الجزئی غیر مدرک الکلی (همان، ص ۲۹۳).

بدین ترتیب، وجود حس مشترک را به عنوان مرتبه‌ای از نفس می‌پذیرد که توسط آن جزئیات را درک کند. در ادامه، صدرالمتألهین چون از اثبات تغایر خیال و حس مشترک عاجز می‌شود، قوه خیال را نیز به عنوان مرتبه شدید قوه مدرکه جزئیات معرفی می‌کند که حس مشترک مرتبه ضعیف آن قوه است. در واقع، قوه خیال و حس مشترک را دو مرتبه از یک قوه می‌داند. بحث مهم تغایر یا عدم تغایر حس مشترک و خیال نیست؛ بلکه اصرار بر وجود یک قوه باطنی «مثالی» برای نفس است.

«هلی ان الاثبات المغایرة بین الحس المشتركه و الخیال لیس عندنا من المهمات التي یختل باهالها شیء من الاصول الحکمیة، فلوکانا قوه واحده لها جهتان نقص و کمال لم یکن به بأس. و العمده اثبات انها و قوه جوهریة باطنیة غیر العقل و الحس الظاهر و لها عالم آخر غیر عالم العقل و عالم الطبعیة و الحركه و هذه القوه قد اقمنا البرهان علی تجردها من البدن و أجزائه» (همان، ص ۲۹۵).

ایشان در انتهای این بحث، قوه خیال را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب نفس که غیر از مرتبه عقلی و مرتبه حسی نفس است، مطرح می‌کند؛ مرتبه‌ای بالاتر از حس مشترک که می‌تواند صور محسوس را دوباره احضار کند. استدلال وی در این مدعا این است که «انسان برای درک معقولات نیازی به مقدماتی همچون تفکر و استدلال دارد. این مقدمات نفس را آماده دریافت صور معقولات می‌کند. در ابتدای امر، نفس به مجرد آنکه از مدرکات خویش غافل شود، این مدرکات از خاطر محو می‌شوند و درک دوباره آن نیازمند پیمودن مجدد مقدمات است؛ اما پس از تکرار تفکر نفس دارای نور عقلانی می‌شود که به واسطه این نور مجرد اتصال نفس با عقل فعال به صورت ملکه در می‌آید و در این مرتبه، درک دوباره معقولات نیازمند طی کردن مقدمات نیست. صدرالمآلهین بیان می‌کند که همان گونه که در درک کلیات، چنین ملکه و مرتبه‌ای برای نفس حاصل می‌شود که فوق مرتبه متعارف نفس و مادون مرتبه عقل فعال است، در درک جزئیات نیز همین گونه است. انسان ابتدا برای درک جزئی نیازمند کسب و احساس صور جزئی است و به مجرد غفلت صورت جزئی درک شده محو می‌شود و برای درک دوباره نیازمند کسب مجدد است؛ اما به تدریج نفس انسان کامل‌تر می‌شود و دارای ملکه‌ای می‌شود که توسط آن می‌تواند صور جزئی محسوس را در عدم حضور ما به ازای خارجی آنها دوباره ادراک کند و این ملکه که زائد بر حس مشترک است و در مرتبه‌ای بالاتر از آن است، همان قوه خیال می‌باشد که در واقع، مرتبه مثالی نفس است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲).

ادراک حسی و ادراک خیالی بسیار به هم نزدیک هستند و فاصله کمی از هم دارند و مراتبی می‌باشند که همه نفوس آن را بالفعل دارند. مرتبه ادراک حسی نفس از ابتدای تولد بالفعل است؛ اما در ادراک خیالی اختلاف نظر است که از ابتدای تولد یا مدت کوتاهی پس از تولد بالفعل می‌شود؛ بنابراین، لذا انسان حاس و محسوس بالفعل است، اما مرتبه عقلی نفس در انسان بالقوه است و انسان عاقل و معقول بالقوه است و برای اینکه عاقل بالفعل شود، نیاز به کسب کمالات علمی و عملی دارد و حتی ملاصدرا معتقد است که معدودی از نفوس به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند و در برخی قوه عاقله برای همیشه بالقوه می‌ماند.

نتیجه‌گیری

از نظر ملاصدرا نفس انسان دارای مراتب است. به طور کلی، نفس دارای دو مرتبه ادراکی است؛ ادراک کلیات یا مرتبه عقلانی و ادراک جزئیات که ادراک جزئی خود دو مرتبه دارد: مرتبه ادراک حسی و ادراک خیالی. حس مشترک زمینه‌ساز ادراک حسی و قوه خیال زمینه‌ساز ادراک خیالی است. در واقع، آلت مرتبه مثالی نفس است که ملاصدرا در جلد هشتم الاسفار الاربعه، قوه خیال و حس مشترک را دو مرتبه از یک قوه معرفی می‌کند؛ ولی در دیگر تقریراتش از جمله الشواهد الربوبیه این دو را دو قوه (مرتبه) مجزا معرفی کرده است.

فهرست منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه دکتر علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا (۱۴۰۵)، الهیات شفا، مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه المرعشی النجفی.

۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی تا)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعات، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.

۴. سبحانی، جعفر (۱۳۴۰)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱)، الحکمۃ المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء الاثرات العربی.

۶. _____ (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیة فی منهاج السلوکیة، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز

نشر دانشگاهی.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، شرح جلد هشتم اسفار الاربعه، ج ۱، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).