

قوای ادراکی باطنی در حکمت متعالیه؛ از پنجگانه انکاری تا یگانگی با نفس

مجتبی افشارپور *

چکیده

ادراک که یکی از آثار حیاتی نفس انسانی است، محصول قوای ادراکی است که نفس به واسطه آن قوا این آثار را حاصل می‌کند. در انسان شناسی فلسفی مشایی، پنجگانه بودن قوای ادراکی که عبارت‌اند از حس، خیال، وهم، حافظه و عقل و نیز مادیت قوای ادراکی حیوانی و مادیت ادراکات سه‌گانه حاصل از آنها امری مسلم است. در آثار ملاصدرا در عین اینکه تجرد همه قوای ادراکی و نیز تجرد تمامی صور ادراکی صراحتاً بیان شده است اما در خصوص ماهیت قوای ادراکی و تعداد آنها سخنانی به ظاهر ناسازگار به چشم می‌خورد. او در مواردی همچون مشایبان از قوای پنجگانه سخن می‌گوید، گاهی واژه را انکار می‌کند، در برخی آثار حس مشترک و خیال را مراتب شدید و ضعیف قوه واحد می‌خواند و در مواردی نیز از وحدت نفس و قوا دم می‌زند. در این مقاله به منظور تبیین نظریه نهایی ملاصدرا در باب قوای ادراکی باطنی و نیز پی بردن به وجود یا عدم وجه جمعی میان سخنان به ظاهر ناسازگار او، با روش تحلیلی-توصیفی علم النفس حکمت متعالیه را کاویده‌ایم و به این نتیجه دست یافته‌ایم که با نگاهی جامع به همه آثار که ملاصدرا در آنها در باب قوای ادراکی سخن گفته، مشخص می‌شود که او برای رسیدن به نظریه نهایی خویش چند مرحله را می‌پیماید و هر کدام از نظرات به ظاهر ناسازگار مربوط به یکی از مراحل رسیدن به آن است.

کلیدواژه‌ها: قوای ادراکی باطنی، قوای پنجگانه ادراکی، مراتب نفس، وحدت نفس، وحدت قوا.

مقدمه

مشایبان در مباحث انسان شناسی تعریف ارسطویی نفس را پذیرفتند (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۴۱) در عین حال برای متمیم آن تبیینی از نفس ارائه می دهند که آن را مبدأ آثار حیاتی چون تغذیه، رشد، ادراک و حرکت ارادی و ... می دانند (طوسی، ج ۲، ص ۲۹۱)، آثاری که از یک سو نایکنواخت هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵) و از سوی دیگر متنافی اند (عبودیت، ج ۳، ص ۶۱)، برخی از نوع فعل و برخی از نوع انفعال اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷). همچنین با توجه به دسته بندی های خاصی که بین این آثار ناهمگون برقرار است و اینکه نفس مبدأ کدام دسته از آثار باشد، اقسامی را برای نفوس ذکر کردند (همان، ص ۳۲) به نحوی که هر قسم از نفس آثاری دارد و موجودی که دارای این آثار باشد تحت این قسم از نفس مندرج می شود. سه قسم از نفس که در مکاتب بعدی هم مورد قبول واقع شدند به ترتیب از ناقص به کامل عبارت اند از نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی. به این معنی که نفس حیوانی آثار حیاتی نبات را دارد و افزون بر آنها آثار کمالی دیگر هم داراست. به همین منوال نفس انسانی افزون بر آثار حیاتی نبات و حیوان، آثار کمالی عالی تر از آنها را نیز دارد.

در این نگاه برای صدور این آثار و افعال حیاتی واسطه هایی به نام قوا یا آلات در میان است که نفس با آنها منشأ آثار حیاتی است. به بیان دیگر، مراد از قوه چیزی است که موجود کامل تر برای انجام فعل، آن را به منزله آلت و ابزار، استخدام کرده و به کار می گیرد (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۲۵۸). پس هر کدام از اقسام پیش گفته نفس، واجد قوایی هستند که آنها مبدأ آثار حیاتی صادر از نفس اند. به گونه ای که هر اثر خاص ناشی از قوه ای نفسانی و متناسب با آن اثر است. با توجه به توضیحی که در خصوص نسبت میان نفس کامل و ناقص گذشت، نفس کامل افزون بر قوای نفس ناقص، واجد قوای دیگری نیز هست. مثلاً نفس حیوانی افزون بر قوای نفس نباتی، قوایی مختص به خود نیز دارد. بر این اساس برخی از قوا منشأ آثار ادراکی اند و وظیفه تحصیل ادراک را بر عهده دارند که اصطلاحاً قوای ادراکی اند و برخی دیگر منشأ آثار تحریکی اند و وظیفه سایر افعال انسانی را بر عهده دارند که اصطلاحاً قوای تحریکی اند. مسئله اصلی این مقاله که در ادامه می آید در ارتباط با تعداد قوای ادراکی و کار ویژه آنهاست و علاقه مندان به بحث از قوای تحریکی را به منابع آن ارجاع می دهیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۷۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۴-۷۴۰).

ملاصدرا با تأسیس حکمت متعالیه به مثابه نظام فلسفی جدید، در علم النفس فلسفی نیز ابداعاتی انجام داد و بر اساس مبانی حکمت متعالیه شماری از باورهای اساسی علم النفس مشایی را نیز نقد کرد. در این میان مواضع او نسبت به آراء مشاییان در قوای ادراکی به ویژه قوای ادراکی باطنی شایان توجه و اندیشیدن مضاعف است. او هرچند نسبت به مجرد قوای ادراکی و مدرکات آنها نظری صریح دارد و رأی فیلسوفان مشایی را در این زمینه نمی‌پذیرد، اما در خصوص تعداد این قوا و کار ویژه آنها سخنانی به ظاهر ناسازگار دارد. در اکثر مواضعی که از این قوا سخن رانده است، تبیین مشاییان را پذیرفته و همسو با ابن‌سینا از قوای پنجگانه عقل، حس، خیال، وهم و حافظه سخن گفته است. اما در مواردی دیگر برخی از آن قوا را انکار کرده است، گاهی وجود قوه‌ای به نام وهم را انکار می‌کند و در مواضعی دیگر مغایرت میان خیال و حس مشترک را نمی‌پذیرد. در مواردی نیز از وحدت نفس دم می‌زند و فاعل حقیقی همه افعال انسانی از جمله ادراکات را نفس مجرد انسانی می‌داند. گویا او در مواجهه با این بحث موضع واحدی ندارد و در آثار خود و حتی گاهی در صفحات گوناگون یک کتاب نظرات متفاوتی را ارائه می‌کند. این سخنان به ظاهر ناسازگار تبیین نظر نهایی ملاصدرا در باب قوای ادراکی باطنی را دشوار ساخته است.

از این رو پرسش اصلی مقاله حاضر این است که با وجود سخنان به ظاهر ناسازگار ملاصدرا درباره قوای ادراکی باطنی انسان، از قوای پنجگانه گرفته تا یگانگی آنها با نفس، نظریه نهایی ملاصدرا در این باب چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، سخنان ملاصدرا را در قالب چند مرحله دسته‌بندی می‌کنیم تا از این رهگذر بتوانیم به نظریه نهایی او در این باب دست یابیم.

هرچند تاکنون پژوهش‌های فراوانی پیرامون قوای نفس یا رابطه نفس با آنها در حکمت متعالیه صورت گرفته است اما تا آنجا که ما تتبع کردیم پژوهشی را نیافتیم که به طور ویژه به بررسی مسئله فوق پرداخته باشد. در برخی از پژوهش‌های نزدیک به مقاله حاضر به بررسی کارکردهای قوای ادراکی باطنی از منظر سهروردی و ملاصدرا پرداخته شده، اما نظریه نهایی ملاصدرا که در مقاله حاضر خواهد آمد، در آنها مورد توجه قرار نگرفته است (نیکخواه). برخی از پژوهش‌ها هم فقط نظریه ملاصدرا درباره یکی از قوای ادراکی باطنی را مدنظر قرار داده‌اند (وفاییان و قراملکی، ص ۲۴۶-۲۲۳؛ پژوهنده و دیگران، ص ۳۰-۹) و نسبت آن قوه با سایر قوای ادراکی باطنی در

اندیشه ملاصدرا را نکاویده‌اند؛ افزون بر اینکه هیچکدام این دغدغه را نداشته‌اند که راه حلی جامع برای سخنان به ظاهر ناسازگار ملاصدرا در زمینه قوای ادراکی باطنی بیابند.

۱. مرحله نخست: پنجگانه انگاری و همراهی با حکمت مشاء

ملاصدرا در مواجهه اولیه با علم النفس مشاء، رویکرد همراهی و تلقی به قبول را دارد. درباره موضوع این مقاله نیز که قوای ادراکی باطنی است، در مرحله نخست قوای ادراکی و کارکردهای آنها را که توسط فیلسوفان مشاء بیان شده است به طور کلی می‌پذیرد. در این مرحله تذکر اساسی و جدی ملاصدرا، مجرد تمام قوای نفس و مدرکات آنهاست؛ افزون بر قوه انسانی عقل، سایر قوای ادراکی حیوانی نیز، هم خود مجردند و هم مدرکات جزئی آنها مجردند، هرچند مجرد مدرکات کلی و جزئی و به تعبیر دیگر مجرد مدرکات قوای ادراکی انسانی و حیوانی نحوه تفاوتی با هم دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷).

در علم النفس مشاء به غیر از قوه انسانی، سایر قوای ادراکی، هم خود مادی‌اند و موضع هر قوه و محل حلول آن، قسمتی از اندام مادی است، به عنوان نمونه هر یک از قوای باطنی در قسمتی از مغز حلول کرده است؛ و هم صورت ادراکی محصول آن مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶-۳۴۹؛ ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۲-۱۶۶؛ ۱۳۷۵، ص ۸۷). اما ملاصدرا با اقامه ادله، بر مجرد جمیع قوای ادراکی نفس حکم می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که هیچکدام از قوای ادراکی باطنی، قوه‌ای جسمانی نیستند که در قسمتی از مغز حلول کرده باشد، هرچند فعل و انفعالات این بخش‌های مغز جنبه اعدادی برای حصول ادراکات این قوا را برای نفس دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۰). بر همین اساس هیچکدام از ادراکات حواس ظاهری و باطنی نیز از سنخ حلول و انطباق مدرکات در عضو مادی بدن نیستند بلکه همه انواع ادراک، مجرد از بدن بوده و در مراتب گوناگون نفس مجرد واقع می‌شوند (طباطبایی، ص ۲۵۷-۲۵۶). به تعبیر دیگر، صور ادراکی قائم به نفس هستند به نحو قیام صدوری و نه به قیام حلولی (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸).

ملاصدرا در کتاب اسفار تصریح می‌کند

أنا لا نقول بانطباق الصور المدركة و حلولها فی جرم من الأجرام بل هی قائمة بالنفس قیاما غیر الحلول و الانطباق . . . أما کون تلك الصور العظيمة منطبعة فی جزء من الدماغ فنحن ننکره غایة الإنکار (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱).

البته سخن ملاصدرا بدین معنی نیست که مغز هیچگونه دخالتی در ادراک دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها و ... ندارد چرا که واضح است اختلال و آسیب مغزی موجب اختلال در دیدن و شنیدن و ... می‌شود (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۴۴؛ ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۳) بلکه از نظر او نقش مغز صرفاً این است که حامل استعداد نفس برای ادراک شیء خاص است. به تعبیر دیگر فعل و انفعالات مغزی زمینه مادی و مرجحی است برای حصول ادراکی خاص برای نفس. معد بودن مغز هم به این دلیل است که با مبدأ تصویر و تمثیل یعنی اندام‌های حس ظاهری در ارتباط است لذا می‌تواند زمینه آگاهی نفس بر مدرکات این حواس را فراهم کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۳۸۷-۳۸۶) و در صورت اختلال در این معد، نفس زمینه و استعداد ادراک چنین صوری را از دست می‌دهد و به چنین ادراکی نمی‌رسد.

ملاصدرا در این مرحله در خصوص تعداد قوای ادراکی مخالفت چندانی ابراز نمی‌نماید و حتی دسته‌بندی مشایبان را می‌پذیرد. قوای مدرکی که در زمره قوای حیوانی‌اند، مشتمل بر دو دسته مدرک از خارج و قوای مدرک از باطن هستند. همچنین از منظری دیگر قوای ادراکی به دو دسته قوای مدرک و قوای معین ادراک تقسیم شده‌اند. قوای مدرک قوایی هستند که ادراک خاص توسط آنها انجام می‌شود به عبارت دیگر نفس با قوای مدرک، صور یا معانی را درک می‌کند. منظور از قوای معین ادراک، قوایی است که نفس با آنها ادراکات به دست آمده را حفظ و نگهداری کرده یا در آنها دخل و تصرف می‌کند و به تجزیه و ترکیب آنها می‌پردازد. به عبارت بهتر قوای کمک کار ادراک دو نوع کار را انجام می‌دهند: یکی حفظ مدرکات بدون تصرف در آنها و دیگری حفظ مدرکات به همراه تصرف در آنها (متصرفه). کار نوع اول نیز به دو دسته حفظ صورتها (خیال) و حفظ معانی (حافظه) تقسیم می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۱؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

مراد مشایبان از قوای مدرک از خارج همان حواس پنجگانه ظاهری است که مبدأ انفعالی به حساب می‌آیند و برای انفعال خود به اندام‌های ظاهری نیاز دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳-۳۴؛ ۱۳۷۹، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ طوسی، ج ۲، ص ۳۳۱).

ملاصدرا نیز در این مرحله حواس ظاهری را به عنوان قوه مدرک از خارج می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۰؛ ۱۳۶۰، ص ۱۹۱؛ شیرازی^۲، ج ۲، ص ۳۷۳) و البته گاهی بر این اساس که

لامسه قوه‌ای واحد نیست بلکه مجتمع از چهار نوع قوه دیگر است، حواس ظاهری را هشت گانه می‌خوانند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۳۵).

از نظر مشایبان با اینکه از مجموع قوای پنجگانه باطنی فقط دو قوه مدرک هستند، به همه آنها قوه مدرکه اطلاق شده است چرا که ادراکات باطنی با همه آنها تمامیت می‌یابند (طوسی، ج ۲، ص ۳۳۲). این قوا که همان حواس باطن هستند برخلاف حواس ظاهر به اندام‌های ظاهری نیاز ندارند هرچند ممکن است برای حصول ادراک به اندام‌های درونی مانند مغز محتاج و متعلق باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

حس مشترک قوه مدرک صور جزئی حسی و محل اجتماع و مجرای آنها برای انتقال به قوه بعدی است. خیال قوه معین ادراک و مخزن آن و حافظ صورت‌های حسی است. با این تفاوت که صورت خیالی حتی پس از قطع ارتباط اندام‌های حسی با شیئی محسوس خارجی و زوال صورت از حس ظاهری و حس مشترک باقی می‌ماند. همچنین به اعتقاد مشایبان ادراک از قبیل انفعال قوه ادراکی است پس حس مشترک مبدأ انفعال است اما حفظ صور نوعی فعل است پس قوه خیال مبدأ فعل به حساب می‌آید (همو، ۲۰۰۷، ص ۶۲-۶۱؛ ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷)؛ کرد فیروزجایی، ص ۳۷۳-۳۷۱).

واهمه قوه‌ای است که نفس با آن معانی موجود در جزئیات را درک می‌کند^۳ مانند ادراک محبت کسی در هنگام ملاقات با او. البته با توجه به اینکه ادراک مستلزم انفعال است این قوه نیز همچون حس مشترک مبدأ انفعال خواهد بود. حافظه نیز مخزن معانی جزئی واهمه است. به این معنی که نفس با قوه حافظه معانی را که وهم درک کرده است، از زوال محافظت می‌کند. از این رو این قوه نیز مبدأ فعل است نه انفعال (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۶۲؛ ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۴۷).

متصرفه قوه‌ای است که نفس با آن با توجه به اغراض خاص، در صور جزئی مخزون در خیال و در معانی جزئی مخزون در حافظه و در معقولات به گونه ترکیب یا تفصیل (تجزیه) به تصرف می‌پردازد. این قوه هنگام تصرف در صور و معانی جزئی توسط قوه حیوانی واهمه به کار گرفته می‌شود و به این اعتبار متخیله نام می‌گیرد و هنگام تصرف در معقولات توسط قوه انسانی عقل (با واسطه وهم) به کار گرفته می‌شود و به این اعتبار مفکره خوانده می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۵؛ طوسی، ج ۲، ص ۴۳۸).

عقل نیز که از قوای مختص انسانی است قوه‌ای ادراکی و مهم‌ترین آنهاست. عقل نظری که عالی‌ترین قوه نفس انسانی است مبدأ انفعال و قبول و دریافت معقولات از جوهر مجرد عقلی^۴ است و اگر این قوه نبود نفس محل معقولات واقع نمی‌شد و در نتیجه فاقد هرگونه ادراک کلی عقلی بود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲). کارکرد دیگر این قوه تشخیص حق و باطل در یافته‌هاست (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). این قوه رییس و به استخدام گیرنده سایر قوای انسانی و حیوانی و نباتی در انسان است (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۵). عقل عملی که مبدأ فعلی است نه انفعالی، مبدئی است که نفس توسط آن، پس از استنباط لزوم افعال و صناعات انسانی به صورت جزئی و تشخیص زشت و زیبای افعال، بدن را به انجام اختیاری آنها که ناشی از تصمیم و انتخاب بر اساس داده‌های عقل نظری است وا می‌دارد. به تعبیر دیگر قوه‌ای است که نفس با استعانت از داده‌ها و احکام عقل نظری به وسیله آن بر قوای حیوانی و نیز بدن تسلط یافته و آنها را تدبیر می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲؛ ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ ۱۳۷۵، ص ۲۴۱-۲۴۲). از این رو قوای حیوانی خادم عقل عملی و تحت تسلط آن خوانده شده‌اند و عقل عملی خادم و تحت تسلط عقل نظری دانسته شده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳) به تعبیر ابن سینا عقل نظری قوه‌ای است که انسان به واسطه آن به عالم بالا نظر دارد و صور عقلی را از آنجا دریافت می‌کند و عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن به پایین نظر دارد و به تدبیر بدن می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲؛ ۱۳۷۵، ص ۸۵).

البته هرچند قوه عاقله در زمره قوای حیوانی نیست اما با توجه به مناطی که در کلام مشایبان برای قوای ادراکی باطنی ذکر شده است می‌توان قوه عاقله را در حکم قوه‌ای باطنی دانست. نیز از آنجا که متصرفه قوه‌ای نیست که مستقیماً در امر ادراک دخالت داشته باشد بلکه با تصرف در مدرکات سایر قوا، صورت‌های جدید را در ظرف قوای ادراکی برای نفس رقم می‌زند پس نقش اصلی در ادراک به قوای ادراکی و معین آنها (بدون تصرف) تعلق دارد. از این رو منظور از قوای ادراکی باطنی، سه قوه عقل، حس مشترک، واهمه و دو معین بدون تصرف آنها یعنی خیال و حافظه است. محصول این قوای پنجگانه، چهار نوع ادراک است که سه نوع آن یعنی ادراک حسی، خیالی و وهمی جزئی و مادی‌اند و یک نوع آن یعنی ادراک عقلی کلی و مجرد است.

ملاصدرا نیز بر قوای پنجگانه ادراکی مهر تأیید می‌نهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۶-۵۳؛ ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۱) و در مواردی به سود این رویکرد پنجگانه انگارانه استدلال می‌نماید.

اعلم أنّ للانسان و غيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس اخرى باطنة كما أنّ لها هذه الحواس الخمس الظاهرة و تحقيق ذلك .. (شیرازی، ج ۲، ص ۳۸۵).

در این مرحله ملاصدرا گاهی استدلال‌های گذشتگان را برای اثبات این قوا بسط می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۹-۲۰۵ و ص ۲۱۱-۲۱۲ و ص ۲۱۸-۲۱۴؛ ۱۳۶۰، ص ۲۰۰؛ ۱۳۵۴، ص ۲۵۸) و گاهی استدلال‌های دیگری ارائه می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۰-۲۰۹؛ ۱۳۵۴، ص ۲۴۳-۲۴۲) و گاهی در خصوص تبیین ماهیت قوا قلم فرسایی می‌کند و اقسام چهارگانه ادراک یعنی حس، خیال، وهم و عقل را به عنوان محصول این دستگاه ادراکی باطنی قبول می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰). همچنین سخن ابن سینا درباره کارکردهای قوای ادراکی را می‌پذیرد و گاهی این نکته را می‌افزاید که سایر قوا ممکن است ابزار برای قوه‌ای برتر قرار گیرند و از این جهت فعلی که به یک قوه استناد می‌یابد، به قوه فوقانی نیز استناد داشته باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۵؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۴۲۷).

همین رویکرد ملاصدرا در زمینه قوه انسانی عقل نیز قابل پیگیری است. ملاصدرا در آثار گوناگون کارکردهای متعدد را برای عقل نظری بیان کرده است (ذریه و دیگران، ص ۹۸) که می‌توان تعبیر «ادراک تصورات و تصدیقات و اعتقاد به حق و باطل در معقولات و مدرکات» را خلاصه آنها دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰). ملاصدرا بر این اساس که ادراک کلی امور نافع و غیرنافع نیز در حوزه درک نظری عقل جای دارد، شاهد همراه با انسان در آخرت (ق/۵۰، ۲۱) را به همین عقل نظری تفسیر می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵).

صدرالمتألهین در توضیح قوای انسانی از سویی عقل نظری را حاکم بر عقل عملی و عقل عملی را تحت تسخیر عقل نظری و مطیع آن معرفی می‌کند و از این طریق عقل نظری را حاکم بر همه قوای انسانی می‌خواند (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۹؛ ۱۳۶۳؛ ص ۵۱۶) و از سویی دیگر در برخی آثار حقیقت نفس انسانی را جزء نظری آن معرفی کرده و جزء عملی را جهت تعلق نفس به بدن و اضافه نفس به بدن و تدبیر آن می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۱). خلاصه کارکردهای عقل عملی در بیان ملاصدرا «استنباط صناعات انسانی و تشخیص قییح و جمیل (حسن) در انجام دادنی‌ها و ترک کردنی‌ها» است (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۸). نفس انسانی با همین قوه است که با خیر دانستن برخی افعال یا گمان به خیر بودنشان، آنها را برمی‌گزیند. او بر این اساس از عقل عملی به

سوق دهنده به انجام افعال خیر تعبیر می‌کند و با توجه به اینکه نتیجه این کارکرد می‌تواند وصول به مقامات اخروی باشد، برخی از آیات قرآن کریم مشتمل بر لفظ سائق (ق/۵۰، ۲۱) را به همین معنای عقل عملی تفسیر می‌کند. به همین دلیل اولین مرتبه عقل عملی در روند استکمالی، عمل به دستورات شریعت مقدس است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵؛ ذریه و دیگران، ص ۹۶).

۲. مرحله دوم: سه گانه انکاری و نقد قوه واهمه

هر چند اولین مواجهه ملاصدرا با قوای نفس مشایی، رویکرد همراهی و پذیرش است، اما مؤسس حکمت متعالیه در این مرحله متوقف نمی‌شود و از این پس، ضمن انتقاداتی که در زمینه تعداد و ماهیت قوا بیان می‌دارد، به سوی نظریه نهایی خود گام برمی‌دارد. در این مرحله ملاصدرا واهمه را قوه‌ای مستقل و در عرض عقل نمی‌داند بلکه آن را وجودا با عقل متحد می‌خواند. از نگاه صدرالمتهالین ادراکاتی که مشهور به واهمه نسبت داده می‌دهند، همان ادراکات عقلی‌اند که با اضافه شدن به یک مصداق جزئی، کلیت خود را از دست داده‌اند. به تعبیر دیگر وهم چیزی جز قوه عاقله متعلق به خیال نیست و ادراکات وهمی نیز همان مفاهیم کلی مقید شده به صورت‌های جزئی خیالی‌اند. به عنوان مثال محبت علی ساختاری شبیه مفهوم انسانیت علی دارد. و همان گونه که انسان کلی توسط عاقله درک می‌شود و پس از اضافه شدن به صورت جزئی خیالی علی، مفهوم انسانیت علی به دست می‌آید، مفهوم کلی محبت توسط عقل درک شده و پس از تعلق به مفهوم جزئی خیالی علی تبدیل به مفهوم محبت علی می‌شود (شیرازی، ج ۲، ص ۴۲۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲ و ج ۳، ص ۵۱۷ و ج ۸، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۴) او در کتاب *سفار* تصریح می‌کند:

أن الوهم عندنا . . . ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدرکاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۶).

ملاصدرا دلیل بر این ادعا را در قالب توضیح نحوه ادراک مفاهیم عقلی کلی برگرفته از اشخاص جزئی (که در مکاتب پیشین معانی وهمی خوانده می‌شدند) بیان می‌دارد. ادراک این مفاهیم به یکی از این دو صورت است:

الف) یا به این صورت است که عقل به لحاظ خصوصیات شیء خارجی این مفهوم را انتزاع کرده و به تعبیر دیگر منشأ انتزاع این مفهوم در خارج محقق است؛
 ب) یا آن مفهوم، مصداق عینی خارجی دارد و عیناً فردی از این مفهوم در خارج محقق است (همچون معقولات اولی که صادق بر افراد خارجی اند). ادراک این گونه مفاهیم با مشارکت حس و خیال طی فرایند انتقال صورت جزئی خارجی به عقل انجام می شود.

در حالت «الف» نقش عقل در ادراک این دسته از مفاهیم به یکی از این دو نوع است:
 الف.۱) یا این مفاهیم بدون لحاظ متعلقات و ابتدائاً به صورت کلی دریافت می شوند که در این صورت مدرک آنها صرفاً قوه عاقله است بدون مشارکت قوه‌ای دیگر، لذا جایی برای قوه‌ای به نام واهمه باقی نمی ماند؛

الف.۲) یا این مفاهیم با لحاظ متعلقات و اشخاص درک می شوند که فیلسوفان گذشته در این صورت مدرک را واهمه دانسته اند. اما در این دسته مفاهیم ابتدا امور محسوس از شیئی خارجی درک می شوند سپس این مفاهیم محسوس منشأ انتزاع آن معنای غیر محسوس توسط عقل می شوند. پس در این صورت ادراک این معانی مقید به جزئیات با مشارکت عقل و حس (و خیال) انجام می شود.

اکنون در ادراک معانی مثل محبت که از نوع دوم و دارای صورت محسوس خارجی و به عبارت دیگر فرد قائم به شخص خارجی نیستند، اگر مقصود محبت کلی باشد، که کلی محض است و ادراک آن کار عقل است؛ و اگر مقصود محبت مضاف به فرد خاص است، همین که عقل معنای کلی آن را درک کند و بعد آن را به شخص جزئی نسبت دهد کفایت می کند و نیاز به قوه دیگری به نام واهمه نیست. به تعبیر دیگر همان عقل است که مفهوم کلی را به مدرک جزئی حسی (و خیالی) ضمیمه و مقید می کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱۹-۴۱۶).

خلاصه اینکه مفاهیم کلی یا توسط عقل صرف درک می شوند مثل محبت کلی، یا توسط عقل با مشارکت حس درک می شوند مانند محبت علی، یا توسط مشارکت حس و خیال درک می شوند مانند سفیدی علی؛ و در هیچکدام از این حالت‌ها نیازی به وجود قوه‌ای به نام وهم با خصوصیتی که فیلسوفان قبلی ذکر کرده اند، وجود ندارد. به تعبیر دیگر تفاوت میان ادراک عقلی و ادراک وهمی تفاوت نوعی نیست بلکه تفاوتی است که به امر خارج از ذات آنها

بازمی‌گردد که همان اضافه یا عدم اضافه به امر جزیی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱۸، ص ۲۵۶).

با انکار قوه واهمه اولاً آثار و افعال آن هم انکار می‌شوند؛ ثانیاً حافظه نیز به عنوان قوه‌ای که مخزن واهمه باشد انکار می‌شود و حتی حدود تصرفات متصرفه هم تحت الشعاع قرار می‌گیرد. اما این سخن بدین معنی نیست که انسان به طور کامل فاقد چنین ادراکاتی باشد، بلکه ادراکاتی را که پیشینیان از سنخ ادراکات وهمی می‌دانستند، از دید ملاصدرا از سنخ دیگری و مدرک قوه دیگری به‌شمار می‌آیند.

به هر حال آنچه در این مرحله مسلم است، ملاصدرا با انکار دو قوه باطنی واهمه و معین آن یعنی حافظه از رویکرد پنجگانه انگارانه به رویکرد سه‌گانه انگارانه منتقل شده است و به تبع، ادراکات انسان را نیز به سه دسته حسی و خیالی و عقلی تقلیل داده است. او پس از تبیین این مطلب، تثلیث قوای ادراکی را متناظر با تثلیث عوالم وجود یعنی طبیعت و مثال و عقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲ و ص ۵۱۷).

سخن ملاصدرا در زمینه واهمه مورد پذیرش فیلسوفان حکمت متعالیه قرار گرفته است. برخی^۷ سخن او و نحوه استدلالش را پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱۸، ص ۲۵۶؛ ۱۳۹۸ ب، ج ۲۰، ص ۷۴۸) و برخی دیگر^۸ ضمن نقد دلیل ملاصدرا، اصل حرف ملاصدرا را رد نمی‌کنند و با استفاده از دلیل دیگری ضرورت وجود قوه‌ای با خصوصیات وهم را انکار می‌کنند (ملاصدرا^۹، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲ و ۵۰۰ و ج ۸، ص ۲۱۷). در نگاه اینان وجه تسمیه چنین ادراکاتی به معانی، بی‌نیازی ادراک آنها از حواس ظاهری است و معتقدند که استغناء از حواس ظاهری در اینها، به این معنی نیست که ادراک آنها با ادراک سایر محسوسات مابینت نوعی داشته باشد. از این رو برای آنها نیاز به قوه جدیدی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱۸، ص ۲۵۸). هرچند گروهی دیگر^{۱۰} از پیروان حکمت متعالیه اصل رای ملاصدرا و نیز دلیل او را مورد نقد قرار داده و نپذیرفته‌اند (ملاصدرا^{۱۱}، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۵).

۳. مرحله سوم: دوگانه انگاری و نقد قوه خیال

هرچند ملاصدرا از نظریه مشهور عبور کرده و به سه گانه انگاری قوای ادراکی باطنی رسیده است اما در این مرحله نیز متوقف نشده و در مسیر ارائه نظریه نهایی، مغایرت دو قوه حس مشترک و خیال را به بوته نقد می کشاند.

آن گونه که گذشت در مکاتب گذشته حس مشترک و خیال دو قوه مغایر از هم هستند که یکی وظیفه قبول (انفعال) و درک صورت های حسی را برعهده دارد و دیگری وظیفه حفظ (فعل) و نگهداری آنها را به دوش می کشد. خیال فقط حافظ است و حکمی انجام نمی دهد و حکم میان این مدرکات جزئی در بستر قوه حس مشترک که مدرک است روی خواهد داد نه در خیال که معین ادراک است، چنانکه درک آگاهانه از صور محسوسات نیز به واسطه تحققشان در حس مشترک حاصل می آید. حتی اگر به خزانه خیال انتقال یافته باشند، برای درک دوباره باید مجدداً احضار شده و به حس مشترک بازگردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۳-۳۱۱).

اما در پی بررسی اشکالاتی که بر مغایرت حس مشترک و خیال وارد شده (رازی، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷)، ملاصدرا مراحل ادراک محسوسات و معقولات را به نحو دیگری توضیح می دهد. در نگاه جدید صدرایی، شدت و ضعف ادراک حسی و عقلی وابسته به شدت و ضعف درجه وجودی نفس است. نفس مادامی که در مرتبه ضعیف و ابتدایی است برای درک مجدد نیازمند اکتساب مجدد است؛ از این رو برای ادراک مجدد معقولات قبلی نیاز به تکرار تفکر و استدلال دارد و برای ادراک مجدد محسوسات نیازمند تکرار احساس است. اما در مرتبه قوی تر در اثر تکامل نظری و اتصال با جوهر مجرد، واجد کمال وجودی خاص و قوه ای می شود که به تبع آن هرگاه اراده کند، می تواند معقولات و محسوسات قبلی خود را مجدداً درک کند اما بدون اکتساب. بنابراین اگر در این نگاه گفته می شود ادراک معقولات قبلی در اثر اتصال نفس با عقل فعال حاصل می شود به این معنی است که نفس افزون بر قوه تحصیل معقولات، در اثر اتصال مذکور به مرتبه ای نورانی باریافته که می تواند به سهولت مدرکات پیشین خود را احضار کند (ملکه).

ما حصل انتقاد ملاصدرا این است که حس مشترک مرتبه ای ضعیف از نفس است که نفس در آن صرفاً صور محسوس را درک می کند؛ در این مرتبه ادراک حسی نیاز به ملکه ندارد و فقط

مقدمات کسبی همچون به کارگیری اندام ادراکی و ... لازم است. اما در این مرتبه به مجرد قطع ارتباط حسی، صورت حسی محو می‌شود و تصور مجدد آن نیاز به احساس جدید دارد (مانند ادراکات حسی نوزاد) اما پس از آن که نفس او کامل تر شد و شدت وجودی بیشتری یافت، واجد ملکه‌ای می‌شود که به واسطه آن می‌تواند به راحتی صور محسوسی را که پیشتر درک آگاهانه‌ای از آنها داشت، بدون نیاز به اکتساب جدید دوباره بیابد. طبق این سخن نسبت میان درک اولیه صور حسی با ذخیره‌سازی و احضار مجددشان، همچون نسبت میان درک اولیه صور عقلی با ذخیره‌سازی و احضار مجددشان است. همان‌طور که مرتبه قوی عقل در اثر اشتداد وجودی و اتصال با موجود مجرد عقلی حاصل می‌شود و بدین صورت نیازی به قوه‌ای مستقل به عنوان حافظ معقولات باقی نمی‌ماند، مرتبه قوی این حس باطنی نیز در اثر اشتداد وجودی و اتصال با موجود مجرد مثالی حاصل شده و دیگر احتیاجی برای قوه‌ای مستقل به عنوان حافظ محسوسات باقی نمی‌ماند. نیز این قوه باطنی همچون قوه عاقله غیر از اجزای مادی بدن است با این تفاوت که مجرد آن مثالی است در حالی که مجرد قوه عاقله عقلی است.

بنابراین نکته، ملاصدرا نظری نوین پیرامون رابطه حس مشترک و خیال ارائه می‌دهد^{۱۲}؛ رابطه‌ای مبتنی بر شدت و ضعف و کمال و نقص در قوه‌ای واحد. می‌توان قائل به قوه واحدی مغایر با حس ظاهری و عقل شد که به تدریج تکامل می‌یابد به گونه‌ای که در مرتبه ناقص فقط می‌تواند صور محسوسات را آن هم به اعانت اندام‌های حسی و حس ظاهری درک کند اما در اثر اشتداد وجودی و استکمال و اتصال به موجود مجرد مثالی (در ادراک محسوسات) افزون بر درک صورت‌های جدید، به واسطه افاضه جوهر مثالی قادر بر ایجاد دوباره صور قبلی نیز گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۴-۲۱۳؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۲). چنین تحلیلی از قوه خیال هرچند متفاوت از تبیین مکاتب گذشته و مبتنی بر برخی مبانی حکمت متعالیه است اما توانایی تبیین کارکردهایی را دارد که گذشتگان به خیال نسبت می‌دادند.

به تصریح ملاصدرا، تغایر یا عدم تغایر خیال با حس مشترک در حکمت متعالیه حائز اهمیت نیست، بلکه مهم اثبات قوه‌ای باطنی برای نفس غیر از قوه حس ظاهری و غیر از قوه عقل است به گونه‌ای که نحوه وجود آن با آن دو متفاوت است، نه متعلق به عالم مجرد عقلانی است و نه داخل در عالم طبیعت و ماده، بلکه از تجردی مثالی بهره‌مند است.

أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال لم يكن به بأس و العمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر... قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن و أجزائه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱۴).

این قوه باطنی از بدن و اجزای مادی آن مجرد است، اما موضع تصرف آن کل بدن است و اختصاص به برخی از اعضای بدنی ندارد، لذا پس از جدایی نفس از بدن هم باقی است و از این رو می‌توان احوال انسان را پس از مرگ در عالم قبر و برزخ و لذتها و المهای آنجا را به واسطه آن تبیین نمود. چرا که مدرکات تمام اعضا به صورت ثواب و عقاب و جزیی درک می‌شوند (همان، ص ۲۱۴).

اکنون می‌توان گفت که در این مرحله، ملاصدرا از رویکرد سه‌گانه انگاری قوای ادراکی باطنی به رویکرد دوگانه انگاری یعنی حس و عقل رسیده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۰، ص ۷۴۸) و به دنبال آن، در عدد ادراکات نیز از تثلیث (حسی، خیالی و عقلی) به تثنیه (حسی و عقلی) رسیده است. البته با توجه به اینکه در حکمت متعالیه مدرکات حسی، غیرمادی‌اند و همچون مدرکات خیالی از تجرد مثالی و برزخی برخوردارند، این تثنیه قوای ادراکی و مدرکات آنها منافاتی با تثلیث عوالم وجود ندارد. به تعبیر دیگر مدرکات در دو دسته کلی جای می‌گیرند: مدرکاتی که تجرد عقلی دارند (معقولات) و مدرکاتی که از تجرد مثالی برخوردارند و البته با توجه به شدت و ضعف نفس مدرک، در مرتبه ناقص مدرک آنها محتاج وضع و محاذات با عالم طبیعت است و در مرتبه کامل بی‌نیاز از وضع و محاذات است (ملاصدرا^{۱۳}، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۰، ص ۷۴۹). سخن ملاصدرا در باب نسبت میان حس مشترک و خیال و تثنیه ادراکات نیز مورد پذیرش فیلسوفان حکمت متعالیه قرار گرفته است.^{۱۴}

۴. مرحله چهارم: یگانه انگاری با نفس و مشکک دانستن نفس

بر اساس تبیینی که ملاصدرا در خصوص رابطه نفس و قوا ارائه می‌دهد می‌توان گفت که او از مرحله دوگانه انگاری قوای ادراکی نیز گذر کرده و به یگانگی آنها رسیده است به این معنی که این قوای دوگانه ادراکی، مستقل از نفس و منحاز از وجود آن نیستند و در عین حال با یکدیگر نیز تباین وجودی ندارند، چه اینکه دو مرتبه شدید و ضعیف از یک حقیقت بسیط هستند. البته این

رای ملاصدرا در نگاهی جامع، تمامی قوای نفس در همهٔ ساحات وجودی انسان را شامل می‌شود از این رو در خصوص قوای ادراکی باطنی که موضوع این مقاله است نیز صادق است. به اعتقاد ملاصدرا نفس دارای وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعدد است و قوا، در واقع همین مراتب وجود وحدانی‌اند؛ به تعبیری نفس همان قوا و قوا همان نفسند و نفس مرتبهٔ کامل همان قواست (وحدت نفس و قوا).

الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات... فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية... و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفعالها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس... توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى و بالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطباع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵-۱۳۴).

ملاصدرا این مطلب را به منزلهٔ قاعده‌های کلی تلقی کرده و می‌گوید در هر جا که قوهٔ عالیه قوای تحت خود را به استخدام می‌گیرد همین رابطه برقرار است، لذا قوای نباتی نسبت به قوای حیوانی و قوای حیوانی نسبت به نفس ناطقه همین حکم را دارند (همان، ص ۵۱). چه اینکه در وجود واحد ذومراتب، رابطهٔ کمال و نقص منحصر در رابطهٔ عالی‌ترین مرتبهٔ نسبت به سایر مراتب نیست، بلکه هر مرتبه، درجه وجودی اشدّ و کمال حقیقی اقوی برای مرتبهٔ ضعیف‌تر از خود است. پس قوه‌ای که در نگاه پیش از صدرا قوهٔ عالی و به استخدام گیرندهٔ قوای دانی به‌شمار می‌آمد. در حکمت متعالیه وجود اعلی و ابط آنها به حساب می‌آید؛ و آن قوای دانی، مرتبهٔ اضعف و در عین حال غیرمستقل از مرتبهٔ فوق خود تعبیر می‌گردند (همان، ص ۱۲۶).

به اعتقاد ملاصدرا نباید گمان کرد قوا وجودی زائد بر نفس داشته و نفس آنها را به عنوان ابزاری با وجود منحاز و ممتاز به کارگیری می‌کند، بلکه در واقع تمام قوای او شئون و مراتب وجود واحدند که یکی پس از دیگری در سیر حرکت جوهری درونی برای او به فعلیت

می‌رسند. به تعبیر دیگر قوا هویتی غیر از هویت نفس ندارند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۲۴۷).

ان لا هویة للقوی غیر هویة النفس؛ لان النفس هویة احدیة عقلیة جامعۃ لهویات سائر القوی و الاجزاء، تستهلك عندها و تضمحل لديها هویات سائر القوی و الاجزاء (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸).

در تفکر ملاصدرا نفس وجودی سعه یافته در جمیع مراتب عالم درون است به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای از آن، تنزل یافته مرتبه مافوقی است. و در واقع وجود هر مرتبه، وجود برتر و عالی‌تر مرتبه مادونی است. چون در این نظریه رابطه هر مرتبه از نفس با مرتبه مافوق، رابطه فعل و فاعل است، همه مراتب مترتب و غیرمترتب نفس که به مرتبه دیگری از آن قائمند، تنزلات تفصیل یافته آن مرتبه و به اصطلاح انبساط آن مرتبه‌اند و از سوی دیگر وجود بسیط این مرتبه فوقانی، وجود برتر جمعی اجمالی همه آنهاست بدین معنی که همه آنها در وجود بسیط این مرتبه وحدت یافته‌اند (عبودیت، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۱۵). گاهی این گونه تعبیر می‌شود که مرتبه اعلای نفس، نفس است که سایر مراتب شئون و تنزلات و قوای آن هستند و سایر مراتب نیز تنزل یافته و وجود تفصیلی نفس هستند و اصطلاحاً ثانی در مقابل او به شمار نمی‌آیند.

به تعبیر دیگر این حقیقت وجودی واحد هر کدام از آثار خویش را در مرتبه‌ای از مراتبش محقق می‌سازد. برای تحقق برخی آثار باید در رتبه عقلانی تجلی نماید، برای برخی دیگر در رتبه حس باطن و برای برخی دیگر در رتبه حس ظاهر. آنچه مهم است این است که فاعل حقیقی تمام آثار وجودی انسان، نفس است که در عین اینکه هر اثر به یکی از قوای آن که در واقع مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن هستند نسبت داده می‌شود، چون آن مرتبه وجودی زائد بر وجود ذی مرتبه ندارد، حقیقتاً به خود نفس نسبت داده می‌شود و فعل یا ادراک واحد حقیقتاً و بالذات هم فعل یا ادراک قوه است و هم فعل یا ادراک نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۱). به بیان دیگر، این گونه نیست که نسبت فعل قوا به نفس نسبت حقیقی از قبیل نسبت فعل صنعتگر به خود صانع و نسبت فعل به آن قوه، نسبتی مجازی از قبیل نسبت فعل صنعتگر به ابزار او باشد (همان، ج ۸، ص ۵۱؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۲۴۷). البته مراد ملاصدرا از این سخن انکار قوای نفس و هم عقیده شدن با فخر رازی نیست. چون فخر رازی بر آن است که معیاری برای تعدد قوای نفس وجود ندارد و از همین رهگذر منکر وجود قوا برای نفس است و عقیده دارد همه

افعال و آثار انسان مستقیماً به ذات غیرمشکک نفس استناد دارند (رازی، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۱). اما ملاصدرا افزون بر اینکه معیاری برای تعدد قوا ارائه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۲). با ذومراتب دانستن حقیقت واحد نفس، قوا را همین مراتب وجود وحدانی نفس تفسیر می‌کند و به این نکته اذعان دارد که وجود قوه به این معنی برای نفس ضروری است چرا که موجود عالی هنگام فاعلیت برای افعال دانی باید از رتبه وجودی خود به آن رتبه دانی تنزل نماید و قوه، همین تجلی نازل است که منشأ صدور فعل در آن مرتبه وجودی می‌شود (عبودیت، ج ۳، ص ۲۲۹؛ مصباح یزدی، ج ۱، ص ۳۲۸). از این رو رعایت شئون و مراتب نفس هنگام استناد آثار به نفس ضروری است و نمی‌توان هر فعل یا ادراکی را مستقیماً به عالی‌ترین مرتبه نفس نسبت داد که این اسائه‌ای عظیم به رتبه عقلانی نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۴).

واضح است که این سخن ملاصدرا شامل قوای ادراکی نیز می‌شود و این قوا که بر اساس مرحله قبل تعقل و احساسند و مبادی افعال ادراکی‌اند، چیزی مغایر نفس و منحاز از او به حساب نمی‌آیند و در برابر نفس کثرت عددی ندارند و امری مستقل و ثانی در ازای او به‌شمار نمی‌آیند. از این رو وحدت شخصی نفس را زائل نخواهند کرد چرا که هر قوه شأنی از شئون نفس است نه امری جداگانه اما در خدمت نفس برای انجام افعالش (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۳۵۴).

به اعتقاد نگارنده نظریه «یگانگی قوا با نفس» که از آن با قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» تعبیر می‌شود، نظریه نهایی مؤسس حکمت متعالیه در باب قوای نفس و رابطه نفس با آنهاست؛ چه اینکه ملاصدرا افزون بر عنایت ویژه به این قاعده و ارائه براهین متعدد بر آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۰-۲۲۱)، مخالفان این نظریه را قاصر از درک حقیقت و ذاهل از مسئله وجود و کمال و نقص آن می‌خواند (همان، ص ۱۳۳ و ص ۱۳۵) و در موضعی از آثار خویش تصریح می‌کند که قول حق همین نظریه است (همان، ص ۱۳۳) و اعتقاد خود را مستقر بر این مطلب می‌داند (همان، ص ۵۱). به علاوه ملاصدرا در رساله‌ای مختصر با عنوان شواهد الربوبیه^{۱۵} که در مقدمه‌اش آن را مشتمل بر آراء اختصاصی و ابتکارات خود معرفی می‌کند، در خصوص رابطه نفس و قوا تنها همین نظریه را بیان کرده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲). از سوی دیگر، اساساً این نظریه انسان‌شناختی جز با پذیرش مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه قابل تبیین و ارائه نیست.

نتیجه

بر اساس آنچه در این مقاله گذشت اکنون می‌توانیم به پرسش اصلی این مقاله پاسخ گوئیم؛ هرچند ملاصدرا در باب قوای ادراکی باطنی نفس سخنان به ظاهر ناسازگاری دارد چنانکه در موارد متعددی همچون این سینا از قوای پنجگانه حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و عقل سخن می‌گوید و در برخی موارد قوه‌ای به نام واهمه را انکار می‌کند و در مواردی دیگر خیال را قوه‌ای مستقل و جدای از حس نمی‌داند، اما این عبارات متعدد و متفاوت را نباید به معنای تناقض گویی و ناسازگاری سخنان ملاصدرا دانست. اگر با نگاهی جامع همه آثاری که ملاصدرا در باب قوای ادراکی سخن گفته است ملاحظه شود - چنانکه سعی ما در این مقاله بر این امر بود - این نتیجه به دست می‌آید که ملاصدرا در این زمینه نظریه‌نهایی دارد که برای رسیدن به آن چند مرحله را پیموده و هر کدام از نظرات به ظاهر ناسازگار مربوط به یکی از مراحل رسیدن به آن است. مرحله نخست ملاصدرا رویکرد پنجگانه انگاری و همراهی با حکمای مشائی است و محصول این رویکرد تریع ادراکات انسان یعنی ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. در مرحله بعد با انکار قوه‌ای به نام واهمه و تحلیل ادراکات آن براساس کارکرد مشترک حس و خیال و عقل ملاصدرا به سه گانه انگاری حس، خیال و عقل و تثلیث ادراکات حسی، خیالی و عقلی رسیده است. سپس با انکار استقلال حس مشترک و خیال و تبیین آنها بر اساس مراتب شدید و ضعیف قوه واحد، رویکرد دوگانه انگارانه و ادراکات دوگانه حسی و عقلی را برمی‌گزیند. پس از طی این مراحل ملاصدرا نظر نهایی خود یعنی وحدت نفس و قوا را ارائه می‌نماید. در نظریه نهایی ملاصدرا نفس دارای وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعدد است و قوا همین مراتب وجود وحدانی‌اند؛ به تعبیر دیگر رابطه نفس و قوا به گونه‌ای نیست که هر یک از قوا وجودی مستقل از نفس و خاص به خود داشته باشد و نفس آنها را به عنوان ابزاری مستقل به کارگیرد، بلکه در واقع تمام قوای او شئون و مراتب وجود واحدند. وجود واحدی که هر کدام از آثارش را در مرتبه‌ای از مراتب وجودی‌اش محقق می‌سازد و به اعتبار همین مراتب متعدد است که ماهیات گوناگون برای آن انتزاع می‌گردد. قوای ادراکی نیز که مبادی افعال ادراکی‌اند، مشمول این سخن هستند و چیزی مغایر نفس و منحاز از او به حساب نمی‌آیند و در برابر نفس کثرت عددی ندارند.

یادداشت‌ها

۱. این حواس ظاهری فلسفی غیر از اعضای حسی بدن‌اند و باید به تفاوت میان قوه و آلت دقت شود، مثلاً چشم اندام و آلت بینایی است که قوه باصره آن را برای عمل دیدن به خدمت می‌گیرد و در عین حال قوه باصره خود آلتی در استخدام نفس است. از این رو می‌توان گفت که اندام حسی، آلات الآلات هستند.

۲. تعلیقه ملاصدرا

۳. منظور مشایبان از معنی در این بحث چیزی در مقابل صورت است؛ ویژگی‌هایی جزئی و خارجی که در شیئی محسوس یافت می‌شوند و ما آنها را در شیئی محسوس درک می‌کنیم اما در هیچکدام از حواس ظاهری اثر نمی‌گذارند و با هیچ یک از آنها و در نتیجه با حس مشترک و در قالب یک صورت یا شکل درک نمی‌شوند و چون جزئی‌اند توسط عقل نیز درک نمی‌شوند، لذا ویژگی‌هایی نامحسوس هستند که با قوه‌ای دیگر به نام واهمه درک می‌شوند. به بیان دیگر معانی امور جزئی غیر محسوس مضاف به اشخاص جزئی جسمانی خارجی‌اند.

۴. عقل فعال

۵. تعلیقه ملاصدرا

۶. و جاءت کل نفس معها سائق و شهید

۷. همچون استاد جوادی آملی

۸. همچون علامه طباطبایی

۹. تعلیقه علامه طباطبایی

۱۰. همچون محقق سبزواری و استاد مصباح یزدی

۱۱. تعلیقه محقق سبزواری

۱۲. هر چند در کلام ابن سینا نیز اشارتی به این مطلب موجود است.

۱۳. تعلیقه علامه طباطبایی

۱۴. همچون علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی

۱۵. رساله «شواهد الربوبیه» غیر از کتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» است؛ این رساله در «مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین» به چاپ رسیده است.

منابع

قرآن کریم

- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *النجاه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *طبیعیات شفاء*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *الحدود*، قاهره، هیئة المصریه، ۱۹۸۹.
- حسین بن عبدالله، ابن سینا، *رسالة احوال النفس*، پاریس، دار بیلینون، ۲۰۰۷.
- بهمنیار ابن مرزبان، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- پژوهنده نجف آبادی، حسین، یارعلی کرد فیروزجایی، *عسکری سلیمانی امیری*، «بررسی ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قوه واهمه از منظر ابن سینا و ملاصدرا، حکمت اسلامی، شماره ۱۵، ۱۳۹۶، ص ۳۰-۹.
- جوادی آملی، عبد الله، *رحیق مختوم*، ج ۱۸، قم، اسراء، ۱۳۹۸ الف.
- جوادی آملی، عبد الله، *رحیق مختوم*، ج ۲۰، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ب.
- ذریه، محمدجواد و محمد بیدهندی و جعفر شانظری، «واکاوی معناشناختی عقل نظری و عملی از نظرگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدر*، شماره ۹۰، ۱۳۹۶.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین*، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

عبودیت، عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.

کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشاء، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.

مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

ملاصدرا، الشواهد الربوبية، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

ملاصدرا، العرشية، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

ملاصدرا، اسفار، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

نیکخواه، مریم، مقایسه نظریه سهروردی و ملاصدرا در مورد کارکردهای قوای ادراکی باطنی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ۱۳۹۷.

وفایان، محمد حسین، احدفرامرز قراملکی «خیال به مثابه نفس حیوانی، بازشناسی قوه خیال نزد

صدرالمتهین در پرتو تبیین مبانی و تحلیل کارکردها»، آیین حکمت، شماره ۴۰، ص ۲۴۶-۲۲۳،

۱۳۹۸.

Inner Perceptual Faculties in Transcendental Wisdom: From the Fivefold Perceptual Faculties to Their Unification with Soul

Mojtaba Afsharpour*

Abstract

Perception, as one of the vital signs of the human soul, arises from the perceptual faculties by which the soul demonstrates its effect. In the peripatetic philosophical anthropology, the fivefold perceptual faculties, which are common sense, imagination, illusion, memory, and intellect, and the consideration of animal perceptual faculties and their threefold perceptions as their outcome is a established view. In Mulla Sadra's works, there are seemingly inconsistent statements about the nature of perceptual faculties and their number. In some cases, similar to the Peripatetics, he speaks of the five faculties, in some other cases he denies illusion, in some other ones he calls common sense and imagination the strong and weak levels of a single faculty, and there are also cases in which he inspires the union of soul and faculties. The present article is an attempt to explain the ultimate form of Mulla Sadra's

* Al-Mustafa International University

mojafs2@yahoo.com

Reception date: 1400/10/26

Acceptance date: 1401/7/11

theory of inner perceptual faculties and to investigate the possibility of reconciling his seemingly inconsistent views. With an analytical-descriptive method, we try to explore the anthropology of transcendental wisdom through an analytical-descriptive method. The conclusion inferred from a comprehensive look at all the works in which Mulla Sadra has focused on perceptual faculties, is that he goes through several stages to reach his final theory, and that each seemingly inconsistent view is related to one of the stages of reaching his goal.

Key Terms: *inner perceptual faculties, fivefold perceptual faculties, the stages of soul, the union of soul, the union of faculties.*