

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، پاییز ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۹

## تأملی در حقیقت قوه‌ی واهمه و ادراکات آن، بر اساس آرای صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۱

محمود شریفی \*

در فلسفه اسلامی قوه‌ی واهمه یکی از قوای باطنی معرفی شده که عملکرد آن ادراک معانی جزئی است. فیلسوفان معمولاً کارکرد این قوه‌ی باطنی را به ادراک محبت و عداوت و امثال آن از معانی نهفته در افعال ارادی انسان و حیوانات اختصاص داده‌اند. صدرالمتألهین دو تحول عمده در رابطه با این قوه‌ی نفسانی انجام داده است: یکی اینکه قوه‌ی واهمه انسان را همان عقل نازل به مرتبه‌ی جزئیات دانسته است؛ دوم اینکه گستره‌ی آن را به صورت مشخص، از حد ادراک برخی معانی نهفته در افعال ارادی انسان و حیوان، به ادراک مطلق محکی معقولات ثانیه فلسفی تعمیم داده است. در این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی، نخست به بیان دیدگاه فیلسوفان پیشین درباره‌ی حقیقت قوه‌ی واهمه و قلمرو ادراکات آن پرداخته‌ایم. سپس ضمن بیان تفسیر صدرالمتألهین از حقیقت قوه‌ی واهمه و گستره‌ی ادراکات آن، اشکالات معطوف

\* دکتری فلسفه اسلامی گرایش حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)  
(Mahmoodsharifi8595@gmail.com)

به این نظریه را پاسخ داده‌ایم. در نهایت نیز به تأثیر آن بر کیفیت دست‌یابی به محکی معقولات ثانیه فلسفی اشاره کرده‌ایم. هدف پژوهش این است که نشان دهد علم به محکی معقولات ثانیه فلسفی از طریق اتصال قوه واهمه (عقل نازل) به خارج انجام می‌پذیرد و برای انتزاع این دسته مفاهیم از حقایق خارجی، نیاز به طرح پیچیده برخی فیلسوفان معاصر نیست.

**واژگان کلیدی:** صدرالمتألهین، قوه واهمه، عقل نازل، صورت، معنا، معقولات ثانیه فلسفی.

#### مقدمه

قوای حسی از جمله قوای نفسانی مشترک میان انسان و حیوان شمرده می‌شوند. فیلسوفان از قدیم قوای حسی را به دو دسته حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم کرده‌اند. حواس ظاهری به قوایی اطلاق می‌شود که نفس به کمک آنها می‌تواند با صورت ظاهری موجودات جهان مادی ارتباط برقرار کرده و معرفت لازم را کسب کند. این دسته قوای نفسانی به حواس بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوایی منقسم می‌شود. اهمیت حواس ظاهری در کسب دانش و معرفت بر کسی پوشیده نیست؛ تا جایی که درباره آنها گفته شده است: «من فقد حساً فقدَ علماً» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹). دسته دوم از قوای نفسانی مشترک میان انسان و حیوان، حواس باطنی نام دارد. حواس باطنی به قوایی اطلاق می‌شود که ادراکات حواس ظاهری و نیز هر حقیقت مسانخ با خود را دریافت، ذخیره و بازنمایی می‌کنند و در صورت لزوم تصرفاتی نیز روی آنها انجام می‌دهند. حواس باطنی عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، حافظه، متصرفه (متخیله و متفکره) و

واهمه (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۳۳-۳۶).

منظور از «قوة واهمه» در این نوشته، قوه‌ای است از قوای پنج‌گانه باطنی نفس که هم در انسان یافت می‌شود و هم در برخی حیوانات. فیلسوفانی که به وجود قوه واهمه اعتقاد دارند، ادراک صور خیالی مأخوذ از صورت‌های حسی را به حس مشترک و ادراک معانی جزئی را به قوه واهمه نسبت داده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۳۲). از دیدگاه ابن سینا قوه واهمه اشراف و برتری خاصی نسبت به سایر قوای حیوانی دارد و از این رو «حاکم اکبر» نامیده شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۲۲۰). بهمینار علاوه بر اذعان به برتری آن نسبت به سایر قوای حیوانی، جایگاه آن را در حیوان از حیث اشراف به سایر قوا، نظیر جایگاه عقل در انسان دانسته است: «الوهم هو الحاکم الأكبر فی الحيوانات و یجری من سائر الحيوانات مجری العقل من الانسان» (بهمینار، ۱۳۷۵: ۱۰۲). صدرالمتألهین نیز ضمن پذیرش اشراف قوه واهمه نسبت به سایر قوای حیوانی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۹۴ و ۳۶۰)، قوه واهمه انسان را همان عقل نازل می‌داند که کار آن ادراک معانی جزئی است: «و اعلم أن الفرق بین الإدراک الوهمی و العقلی لیس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلى الجزئی و عدمها فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته» (همو، ۱۹۱۱: ۳/۳۶۲).

آنچه در این میان جای بحث و بررسی دارد، کیفیت دستیابی به معانی خارجی توسط این قوه نفسانی است؛ مثلاً درباره کیفیت مشاهده رنگ‌های خارجی توسط قوه باصره، طرح‌های مختلفی نظیر خروج شعاع، انطباع، اشراق، انشا و امثال آن مطرح شده است؛ اما درباره اینکه قوه واهمه چگونه معانی را از خارج دریافت می‌کند، راهکار روشنی مطرح نشده است؛ مثلاً دقیقاً مشخص

نیست که آیا معانی انعکاس ذهنی دارند؟ به نحو مستقیم درک می‌شوند؟ نفس آنها را در صقع خود انشا می‌کند؟ هدف از نگارش مقاله پیش رو این است که نشان دهد تحلیل صدرالمتهلین از جایگاه قوه واهمه و گستره ادراکات آن، در کنار توجه به لوازم برخی مبانی حکمت متعالیه نظیر رابطه نفس و بدن، نقش مؤثری در کیفیت علم به محکی معقولات ثانیه فلسفی ایفا می‌کند. برای این منظور ابتدا اشاره‌ای به دیدگاه ابن‌سینا و پیروان او درباره حقیقت قوه واهمه و ادراکات آن خواهیم داشت و سپس با طرح نظریه تکمیلی صدرالمتهلین در این زمینه و دفع اشکالات ناظر به آن، نشان خواهیم داد که تحلیل ایشان از حقیقت قوه واهمه و گستره ادراکات آن عملاً چه تأثیری بر کیفیت ادراک محکی معقولات ثانیه فلسفی دارد.

### قوه واهمه از دیدگاه فیلسوفان پیشین

در مقدمه بیان گردید که فیلسوفان پیش از صدرالمتهلین قوای حسی نفس را مشترک میان انسان و حیوان دانسته و آن را به دو دسته «حواس ظاهری» و «حواس باطنی» تقسیم کرده‌اند. از نظر آنان حواس باطنی یا مدرک‌اند یا حافظ و نگهدارنده و یا تغییر دهنده. قوه باطنی ادراکی اگر ادراک‌کننده صورت‌های جزئی باشد، «حس مشترک» نامیده می‌شود که دارای خزانه‌ای به نام «خیال» است؛ اما اگر ادراک‌کننده معانی جزئی باشد، از آن به «واهمه» تعبیر می‌شود که دارای خزانه‌ای به نام «حافظه» است. افزون بر این چهار قوه، حس باطنی دیگری به نام قوه «متصرفه» نیز وجود دارد که در صورت نیاز، تصرفاتی روی صور و معانی حاصل در نفس انجام می‌دهد. با این بیان، از میان چهار قوه باطنی فقط دو قوه

حس مشترک و واهمه حقیقتاً قوه ادراکی اند که اولی ادراک صور جزئی را به عهده دارد و دومی ادراک معانی جزئی را (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۳۲). برای اینکه قوه واهمه دقیقاً جایگاه اصلی خود را میان قوای ادراکی پیدا کند، قبل از هر چیز باید به حقیقت صورت و معنا و تفاوت آن دو پرداخته شود.

### چیستی صورت و معنا

فیلسوفان پیشین صورت و معنا را دو سنخ واقعیت دانسته‌اند که هویت خارجی اشیا را تشکیل می‌دهند. از نظر آنان، هر خصیصه از خصوصیات موجودات خارجی را که در نظر بگیریم، یا از سنخ صورت بوده و قابل ادراک با حواس ظاهری است یا از سنخ معنا بوده و توسط قوه واهمه ادراک می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۱۴۷-۱۴۸). بنابراین منظور از صورت، محسوس بودن به حواس ظاهری است که ملاک آن رنگ و طعم و صوت و مقدار و وضع خاص داشتن است؛ مثلاً انسانی که مقابل دید ما قرار دارد، هم دارای طول و عرض خاص، هم دارای رنگ خاص و هم دارای شکل و وضع است. یا انسان خاصی که در قوه خیال داریم، اگر هم دارای وضع نباشد، دارای رنگ، شکل و اندازه خاص است که با حواس ظاهری درک می‌شوند؛ همچنین همین انسان خارجی، گاهی از خودش محبت به نمایش می‌گذارد، گاهی عداوت، گاهی شجاعت، گاهی عدالت و گاهی خساست که مطابق ملاک مذکور، همه با قوه واهمه ادراک می‌شوند.

از نظر فیلسوفان مشاء یکی از تفاوت‌های اصلی صورت و معنا این است که صورت‌های خارجی هم با حواس ظاهری قابل ادراک‌اند و هم با برخی حواس باطنی؛ لکن ابتدا با حواس ظاهری درک می‌شوند و سپس با حواس باطنی؛ اما معانی خارجی فقط با حواس باطنی قابل ادراک‌اند (همان: ۳۵). در حقیقت آنچه

باعث شده است صورت هم با حواس ظاهری درک شود و هم با برخی حواس باطنی، داشتن خاصیت تقدّر و حدّ و حدود ماهوی است که موجب ظهور و انعکاس آن در حواس ظاهری و باطنی می‌شود؛ مثلاً وقتی کودک در حال تماشای چهره مادر است، ابتدا شکل ظاهری چهره او را که دارای اندازه، رنگ و شکل خاص است، با حس ظاهری درک می‌کند و سپس این تصویر توسط حس مشترک ادراک شده، به قوه خیال او منتقل می‌شود؛ همچنین همین کودک در ضمن تماشای چهره ظاهری مادر، محبت و علاقه او نسبت به خودش را نیز درک می‌کند؛ اما نه با حواس ظاهری، بلکه با قوه واهمه. چون محبت مادر نسبت به فرزند امری معنوی است نه صوری، با حواس ظاهری قابل ادراک نیست. مطابق معیار فوق، می‌توان ادعا کرد که او حتی هنگامی که در آغوش مادر قرار دارد، وابستگی خود به مادر و استقلال مادر از خودش را نیز با همین قوه می‌یابد. تفاوت دوم صورت و معنا از نگاه حکمت مشاء این است که تمام صورت‌های جزئی و همچنین قوای ادراکی آنها اموری مادی‌اند؛ برای نمونه ابن سینا که تجرد مثالی در فلسفه ایشان جایگاهی ندارد، صورت‌های جزئی، اعم از صورت‌های حسی و خیالی را به دلیل داشتن تقدّر یا همان حدّ و حدود مادی، فی حد ذاته حقایق مادی می‌داند که در قوای مادی مخصوص به خودشان منطبق می‌شوند؛ اما معانی جزئی که از چنین ویژگی‌هایی برخوردار نیستند، فی حد ذاته مادی شمرده نمی‌شوند. دلیل ایشان بر ادعای خود این است که اموری مانند وضع، رنگ، شکل و امثال آن از صورت‌های حسی و خیالی فقط می‌توانند صورت برای حقایق مادی و جسمانی واقع شوند؛ اما اموری مانند خیر و شر، موافقت و مخالفت، محبت و عداوت از معانی نفس‌الامری، در موجودات مجرد

نیز یافت می‌شوند؛ مانند محبت خداوند نسبت به عقول و مفارقات و بالعکس. بنابراین معانی فی حد ذاته اقتضای مادیت ندارند. معنا در صورتی صیغه مادیت به خود می‌گیرد که از شیء مادی انتزاع شود؛ مانند انتزاع محبت نسبت به فرزند، از افعال ارادی و در عین حال مادیِ مادر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲/۳ و ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۵۶).

### قوه واهمه از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین اصل دسته‌بندی حواس باطنی به پنج قسم حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه را می‌پذیرد. با این تفاوت که اولاً قوای نفس را همان مراتب و شئون نفس می‌داند و بنابراین در همه ادراکات -چه ادراک عقلی، چه ادراک خیالی و چه ادراک حسی- مُدرک حقیقی، نفس است و ادراکات مزبور در مراتب مختلف نفس حاصل می‌شوند. ثانیاً به اعتقاد ایشان حواس ظاهری و باطنی، قوایی جسمانی نیستند و در ماده حلول ندارند. در این میان اندام‌های حسی ادراکی، تنها نقش اعدادی دارند و حامل استعدادند و بر اثر فعل و انفعالاتی که در آنها پدید می‌آید، نفس، مستعد می‌شود تا در عوالم و مراتب خود به این ادراکات نایل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۸). ثالثاً ادراکات قوه واهمه را با بیانی آشکار به مطلق معانی -اعم از معانی عملی و نظری- تعمیم می‌دهد (همان: ۲۱۸). رابعاً و از همه مهم‌تر اینکه معتقد است قوه واهمه انسان قوه‌ای مستقل و در عرض سایر قوا نیست، بلکه همان عقل ناظر به جزئیات یا همان عقل نازل است (همان: ۳۶۲/۳). با این بیان ادراکاتی که به قوه واهمه انسان نسبت داده می‌شود، در واقع ادراکاتی است که مرتبه نازله عقل به ادراک آنها نایل می‌شود؛ مثلاً ادراک محبت، اعم از محبت کلی و جزئی، کار قوه عاقله است؛

لکن عقل برای ادراک محبت در ضمن زید خارجی، از موطن خاص خود، به مرتبه‌ی جزئیت تنزل پیدا می‌کند و به این تنزل و توجه عقل به موطن جزئیت، اصطلاحاً «وهم» اطلاق می‌شود: «والتحقیق أن وجود الوهم کوجود مدرکاته أمر غیر مستقل الذات و الهوية... فالعداوة المطلقة یدرکها العقل الخالص و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية یدرکها العقل المتعلق بالخیال و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية یدرکها العقل المشوب بالخیال» (همان: ۲۳۹؛ ر.ک: همان: ۲۱۵).

مطابق تحلیل فوق، قوه‌ی ادراک‌کننده‌ی معانی قوه‌ی واحدی است که وقتی به معانی کلی می‌پردازد، عقل خواننده می‌شود و وقتی به معانی جزئی و مقید به صور خاص می‌نگرد، وهم خواننده می‌شود؛ مثلاً ادراکی نظیر ادراک «عداوت زید» که در نظر حکمای پیشین متعلق به قوه‌ی واهمه است، از چند بخش تشکیل شده است؛ یکی مفهوم عداوت که کلی بوده و توسط قوه‌ی عاقله درک می‌شود. بخش دیگر صورت ظاهری «زید» که ابتدا توسط حواس ظاهری درک می‌شود و سپس به حس مشترک و خیال انتقال می‌یابد. بخش سوم اضافه‌ای است که بین مفهوم کلی «عداوت» و صورت جزئی «زید» ایجاد می‌شود و مفهوم «عداوت زید» را پدید می‌آورد. ادراک این اضافه نیازمند قوه‌ی جدید و مستقلی به نام واهمه نیست؛ زیرا بر اثر این اضافه، صرفاً حصه‌ای خاص از همان مفهوم کلی و معقول «عداوت» حاصل می‌شود.

از نظر صدرالمتهلین که قائل به تجرد مثالی صور حسی و خیالی است، تعلق معانی به صور خیالی و حسی، معانی را صرفاً از مرتبه‌ی کلی به مرتبه‌ی جزئی تنزل می‌دهد و به تبع این تنزل، عقل مدرک این معانی نیز برای ادراک آنها به مرتبه‌ی جزئیت تنزل پیدا می‌کند. با این بیان، همان طور که از نظر ابن سینا معانی فی حد



ذاته تعلقی به امور مادی ندارند، از نگاه صدرالمتهلین نیز معانی فی حد ذاته تعلقی به امور مثالی ندارند. تعلق معانی به امور مثالی در صورتی است که عقل بخواهد این معانی را از متن صور مثالی انتزاع کند. با این بیان در صورتی که عقل، خود این معانی را ادراک کند، عقل خالص نامیده می‌شود؛ اما اگر بخواهد این حقایق را از متن حقایق مثالی انتزاع کرده، به آنها نسبت دهد، «عقل غیر خالص» یا «عقل مشوب به خیال» یا «عقل نازل» یا همان «وهم» نامیده می‌شود. ایشان علاوه بر اینکه قوه واهمه و عاقله را دو مرتبه قوه واحد می‌داند که رسالتش ادراک معانی کلی و جزئی است، احتمال یکی بودن حس مشترک و خیال را نیز منتفی نمی‌داند (همان: ۱/ ۲۱۴).

#### استدلال بر وحدت قوه عاقله و واهمه

از نظر صدرالمتهلین انتزاع مفاهیم کلی از اشیای خارجی، مطابق فرایندی که فیلسوفان مشاء طی می‌کنند، از دو حال بیرون نیست. برخی مفاهیم از حاق وجود اشیا انتزاع می‌شوند و برخی از نفاذ و تعین آنها. حالت اول در مورد مفاهیم فلسفی، مانند وجود، وحدت، علیت و معلولیت، تقدم و تأخر، محبت و عداوت و امثال آن صادق است. حالت دوم بر مفاهیم ماهوی عرضی مانند کم و کیف و وضع و آین و امثال آن تطبیق می‌شود.<sup>۱</sup> فرایندی که برای ادراک مفاهیم ماهوی طی می‌شود، به این صورت است که نخست انسان با حواس ظاهری، مثلاً سیاهی مربوط به خرما را ادراک می‌کند، سپس با انتقال این

۱. شایان ذکر است صدرالمتهلین در آثار خود، دست‌یابی به صور و مفاهیم جزئی و کلی را با فرایندی متفاوت و در عین حال با تقریرهای متعدد بیان کرده است (رک: عبودیت، ۱۳۱۷: ۹۰/۲-۹۱)؛ لکن طرح ایشان تأثیری در ادعای او مبنی بر وحدت قوه عاقله و واهمه ندارد.

صورت به فضای ذهن و خیال، عقل با تجرید سیاهی از مضاف‌الیه آن، به مفهوم کلی سیاهی دست می‌یابد. در اینجا چون سیاهی جزئی از سنخ صورت و سیاهی کلی از سنخ معناست، ادراک سیاهی جزئی را به حس و خیال و ادراک سیاهی کلی را به عقل نسبت داده‌اند. اما از آنجا که محکی مفاهیم فلسفی دارای صورت و تقلد نیستند، در فرایند ادراک این دسته مفاهیم، قوه ادراکی انسان صرفاً از معنای جزئی به معنای کلی منتقل می‌شود. بنابراین چه محبت کلی ادراک شود و چه محبت مقید به مادر، آنچه ادراک می‌شود مفهوم محبت است که از سنخ معنا بوده و قوه عاقله عهده‌دار ادراک آن است. با این بیان نیازی به طرح قوه واهمه‌ای در کنار قوه عاقله نیست تا متکفل ادراک معانی جزئی باشد. همین قوه عاقله در مرتبه عالی کلی محبت را ادراک می‌کند و در مرتبه نازل به موطن حس و خیال، همان محبت را در ضمن فرد خاص ادراک می‌کند:

کل معنی معقول کلی إذا وجد فی الأشخاص الجزئية فوجوده فیها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية و المعلولیه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها و إما باعتبار أن لها صورة فی تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم. فإدراک القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراکها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معین أو أشخاص معینة و إدراک القسم الثانی بشیء من الحواس أو بالخیال (همان: ۸/ ۲۱۶).

### تقارب دیدگاه صدرالمتهلین و ابن سینا

پیش از این بیان کردیم که قوه واهمه از نظر صدرالمتهلین چیزی بیش از عقل نازل به مرتبه جزئیت نیست؛ چون مدرکات منسوب به وهم و عقل، هر دو

از سنخ معانی اند و تفاوت صرفاً در تعلق و عدم تعلق معانی به صور جزئی است و چنین تفاوتی، با توجه به معیاری که فیلسوفان بر تعدد قوا مطرح کرده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۱۵۷-۱۶۰) مجوزی بر وجود قوه واهمه مستقل از عاقله نخواهد بود.

حضور قوه عاقله انسان در مراتب نازله باعث می‌شود قوای حسی انسان حیثیت عقلانی پیدا کنند و از این جهت انسان حواسی متعالی‌تر از حواس حیوانات داشته باشد. تنزل عقل انسان به قوای مادون و صبغه عقلی یافتن آنها هر چند حقیقتی است که صدرالمتألهین با توجه به مبانی فلسفی خود به آن دست یافته است، اما این امر وجدانی مسئله‌ای نیست که برای فیلسوفی مثل ابن‌سینا مغفول مانده باشد. ایشان نه تجرد قوای مادون عقل را پذیرفته و نه قوای نفس را شئون و مراتب آن می‌داند؛ طبیعتاً مبانی فلسفی او اجازه قول به سریان و حضور عقل مجرد در قوای مادون را نخواهد داد. با این حال ایشان از نوعی حضور قوه عاقله در قوای مادون خبر داده که باعث می‌شود تمام قوای ادراکی و تحریکی نفس انسان، از جمله قوای حسی و خیالی و وهمی او، بر خلاف حیوانات، منور به نور عقل گشته، به حقایقی نایل شود که عالم حیوانات از ادراک آن محروم‌اند: «و إن كان الإنسان قد يعرض لحواسه و قواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم... لأن نور النطق كأنه فائض سائح على هذه القوى و هذا التخيل أيضا الذي للإنسان قد صار موضوعاً للنطق بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳/۱۶۲).

بدون شک ابن‌سینا حضور قوه عاقله در قوای مادون را با فطرت فیلسوفانه خود یافته است؛ اما از آنجا که مبانی فلسفی او اجازه چنین ادعایی را نمی‌دهد، با

دقت تمام در عبارت پردازی، از عبارت «کأنه فائض سائح علی هذه القوى» استفاده کرده است؛ اما صدرالمتألهین مبانی فلسفی لازم برای تبیین نحوه تنزل عقل به مراتب مادون را دارد؛ چراکه ایشان نه تنها تمام قوای ادراکی و تحریکی حیوانی را مجرد می‌داند، بلکه اساساً قوای نفس را همان شئون و مراتب نفس واحد می‌شمارد. با تنزل عقل به مراتب حسی و خیالی و وهمی انسان، نه تنها حضور عقل در قوه واهمه توجیه منطقی پیدا می‌کند، بلکه باید پذیرفت عقل در تمام مراتب نفس حاضر است و فعالیت‌های مختص به خودش را در آن مواطن انجام می‌دهد. تحلیل فوق نشان می‌دهد علاوه بر قوه واهمه، قوه حس و خیال نیز زیر چتر قوه عاقله قرار دارد و این حقیقتی است که صدرالمتألهین در عبارت زیر به آن تصریح کرده است: «فکل محسوس فهو معقول بمعنی أنه مُدرک للعقل بالحقیقة، لکن الاصطلاح قد وقع علی تسمیة هذا الإدراک الجزئی الذی بوساطة الحس بالمحسوس، قسیما للمعقول أعنی إدراک المجردات الكلية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۲۰۴).

#### نقد نظریه وحدت قوه عاقله و واهمه

شاید گفته شود دلیل صدرالمتألهین بر وحدت قوه عاقله و واهمه اخص از مدعاست؛ زیرا حاصل ادعای صدرالمتألهین این است که ادراکات منسوب به قوه واهمه در حقیقت از سوی عقل و از طریق اضافه کردن مفهوم کلی به مصداقی خاص یا به عبارت دیگر، از طریق انتزاع آن از مصداقی خاص درک می‌شود. این در حالی است که بر اساس مبانی فلسفی، حیوان فاقد قوه عاقله است و طبیعتاً درکی از مفاهیم کلی ندارد تا آن را به مصداق جزئی اضافه یا از آن انتزاع کند. بنابراین نسبت دادن ادراک معانی جزئی به قوه عاقله نمی‌تواند ادراکات وهمی

حیوانات را توجیه کند و دلیل حکما بر وجود قوه واهمه‌ای مستقل از قوه عاقله را به طور مطلق باطل سازد (مصباح، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۹).

### پاسخ نقد

بدون شک صدرالمتألهین منکر قوه واهمه و ادراکات آن نیست. از نظر ایشان هم انسان و هم حیوان، معانی نهفته در صور حسی و خیالی را توسط قوه واهمه درک می‌کنند؛ لکن چند اصل فلسفی مربوط به نفس باعث شده است او قوه واهمه را همان عقل نازل به مرتبه جزئیت بداند: (۱) قوای نفس چیزی بیش از مراتب و شئون نفس واحد نیستند؛ (۲) قوه عاقله و واهمه هر دو مُدرک معانی‌اند؛ (۳) قوه عاقله با تنزل به مراتب مادون، حقایق مسانخ با خود را ادراک می‌کند. مطابق این اصول، قوه عاقله هم مُدرک معانی کلی است و هم مُدرک معانی جزئی؛ همان طور که هم مُدرک معانی نظری است و هم مُدرک معانی عملی. بنابراین انسان نیاز به قوه‌ای مغایر قوه عاقله ندارد که با آن به ادراک معانی جزئی نایل شود. پس هم می‌توان ادعا کرد که وهم انسان عقلانی است و هم می‌توان ادعا کرد که قوه واهمه همان عقل ساقط است؛ اما حیوان که از نور عقل بی‌بهره است، قوه واهمه‌اش حیثیت عقلانی پیدا نکرده است نه اینکه به دلیل فقدان قوه عاقله، فاقد قوه واهمه است. درحقیقت حیوان در مقایسه با انسان، صرفاً از عقل نازل بهره‌مند است که در اصطلاح حکما به قوه واهمه موسوم است و این حقیقت با نظام تشکیکی نیز هم‌خوانی دارد. برخی محققان متأخر نیز، با توجه به آثار صدرالمتألهین، به این حقیقت اشاره کرده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۷۰).

### نقد علامه مصباح بر اصل وجود قوه واهمه

در مباحث پیشین گفته شد که وجود قوه‌ای باطنی به نام «واهمه» مورد اتفاق

فیلسوفان است؛ همچنین آنان علی‌رغم انتساب برخی افعال دیگر به قوه واهمه، ادراک معانی جزئی مانند دشمنی و محبت را یکی از کارهای اصلی این قوه باطنی می‌دانند. در این میان تفاوت دیدگاه ابن‌سینا با صدرالمتهلین در استقلال و عدم استقلال این قوه از قوه عاقله است که از تفاوت مبانی فلسفی این دو فیلسوف بزرگ نشئت می‌گیرد. اما منظور از معنایی که این قوه به ادراک آن نایل می‌شود، کدام است؟ ادراک محبت و عداوت و امثال آن از معنای عملی از سه حالت بیرون نیست:

۱. ادراک معنا به نحو کلی؛

۲. ادراک معنای جزئی موجود در خود درک‌کننده؛

۳. ادراک معنای جزئی موجود در فرد دیگر؛

بدیهی است ادراک معنای کلی محبت و امثال آن را همه فیلسوفان از شئون و کارکردهای عقل می‌دانند؛ اما ادراک معنای جزئی مربوط به خود و دیگران امری است که می‌توان به قوه خاصی نسبت داد. به منظور ارائه دیدگاه معقول و مقبول درباره قوه واهمه و حوزه فعالیت ادراکی آن، لازم است نحوه ادراک معنای جزئی موجود در خود و دیگران به نحو مستقل بررسی شود.

### کیفیت ادراک معنای جزئی موجود در خود

محبت، دشمنی، ترس و نفرت کسی به دیگری نمونه‌ای از معنای جزئی موجود در خود درک‌کننده است که به حالات نفسانی معروف‌اند. از شیخ اشراق به بعد، فیلسوفان، همان گونه که علم نفس به ذات خود را از نوع علم حضوری دانسته‌اند، علم انسان به حالات نفسانی خود را نیز از نوع علم حضوری برشمرده‌اند. از آنجا که علم حضوری نفس به چیزی به معنای ادراک آن بدون

واسطهٔ قوهٔ نفسانی است، همان طور که علم نفس به ذات خود توسط قوهٔ نفسانی خاصی حاصل نمی‌شود، علم نفس به حالات نفسانی خود نیز بدون واسطهٔ قوه‌ای از قوای نفسانی بوده و معلوم به علم حضوری‌اند. فیلسوفان حکمت مشاء علم حضوری را مختص علم نفس به ذات خود دانسته، علم به حالات نفسانی را علم حصولی تصور می‌کردند؛ از این رو به دنبال قوه‌ای ادراکی بودند که چنین حالاتی را به نحو حصولی ادراک کند. اکنون اگر علم به این حالات را نیز حضوری بدانیم، دیگر نیازمند اثبات چنین قوه‌ای نخواهیم بود (مصباح، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۳۴).

### کیفیت ادراک معانی جزئی موجود در دیگران

انسان علاوه بر آنکه معانی جزئی موجود در خودش را درک می‌کند، معانی جزئی موجود در دیگران را نیز به گونه‌ای درک می‌کند؛ مثلاً با نگاه به چهرهٔ دیگران، معانی گوناگونی مانند ترس، محبت، دشمنی، تفکر و امثال آن را در ورای چهرهٔ ظاهری آنان می‌یابد. باورمندان به قوهٔ واهمه، یکی از فعالیت‌های این قوه را ادراک این سنخ حقایق می‌دانند؛ اما با اندک تأملی می‌توان به این نتیجه رسید که ما با قوهٔ خاصی به ادراک مستقیم چنین حقایقی دست نمی‌یابیم، بلکه از راه استدلال به وجود چنین حالاتی در دیگران آگاه می‌شویم؛ مثلاً قبلاً تجربه شده که یکی از آثار دشمنی با دیگران حمله کردن به آنهاست. وقتی شخصی را مشاهده می‌کنیم که به سوی ما حمله‌ور شده، از طریق استدلال و بر اساس پی بردن از اثر به مؤثر، نتیجه می‌گیریم که در آن شخص حالت دشمنی نسبت به ما وجود دارد. بنابراین ما حالت عداوت دیگران را به صورت مستقیم درک نمی‌کنیم تا به دنبال قوهٔ ادراکی آن باشیم. این موارد نظیر حالتی است که ما از

مشاهده دود به وجود آتش پی می‌بریم. آیا در اینجا وجود آتش توسط قوه خاصی مستقیماً ادراک می‌شود یا آنکه از طریق استدلال پی به وجود آتش می‌بریم؟ پس درک انسان نسبت به حالات دیگران ربطی به قوه واهمه ندارد. در مورد ادراکات حیوان نیز حقیقت این است که نمی‌توان قضاوت قاطعی داشت؛ زیرا روان‌شناسی حیوان به مراتب از روان‌شناسی انسان مشکل‌تر است. ما نمی‌توانیم بفهمیم وقتی گوسفند از گرگ فرار می‌کند، آیا واقعاً معنایی به نام «عداوت گرگ» را درک کرده است؟ تنها چیزی که برای ما، آن هم از طریق استدلال و اثبات وجود مؤثر بر اساس وجود اثر قابل احراز است، وجود حالتی مشابه با حالت ترس انسان، در حیوان است. به عبارت دیگر ما از طریق حرکات و واکنش‌های گوسفند می‌فهمیم که در حالت ترس به سر می‌برد و از آنجا که، مطابق نظر صدرالمتهلین و پیروان او، نفس حیوانی نیز مجرد است، گوسفند نسبت به ترس خود علم حضوری دارد و در پی درک حضوری ترس خود، به صورت غریزی واکنش‌های خاصی را نشان می‌دهد. اما این ادعا که گوسفند با قوه واهمه معنای «عداوت گرگ» را نیز درک می‌کند، برای ما قابل اثبات نیست. حاصل اینکه، ادراکاتی که به واهمه نسبت داده می‌شود، یا مانند درک مستقیم حالات نفسانی خود، از سنخ علم حضوری بوده از مقسم قوا که علم حصولی باشد، بیرون است، یا مانند ادراک حالات نفسانی دیگران، از طریق استدلال عقلی به دست می‌آید یا مانند درک حالات نفسانی دیگران توسط حیوانات، قابل اثبات نیست (همان: ۴۳۳ - ۴۳۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۷).



### پاسخ نقد

به نظر می‌رسد اولاً معیار علم حصولی و حضوری، وساطت و عدم وساطت صور و مفاهیم ذهنی است نه وساطت و عدم وساطت قوا. بنابراین چه اشکالی دارد علم ذات به ذات را به مرتبه عالی‌تر نفس و علم ذات به حالات نفس را به مرتبه نازل‌تر آن نسبت دهیم؟ اساساً نسبت دادن دو مرتبه از مراتب علم به دو مرتبه از مراتب نفس، نه تنها دور از صواب نیست، بلکه مبرر و مجوز قول به قوا یا همان مراتب و شئون نفس، همین حقیقت است، و گرنه باید مثل فخر رازی مطلقاً منکر قوا بوده، تمام ادراکات را مستقیماً به خود نفس نسبت دهیم. فخر رازی منکر آلات نفس نیست، بلکه منکر قوای نفس است و ادراک تمام حقایق را به خود نفس که در نگاه او مجرد به مجرد عقلی است، نسبت می‌دهد (رازی، ۱۴۱۱: ۴۰۵). اما وقتی کسی نفس را دارای مراتب دانست، هر مرتبه از مراتب نفس، صور و معانی متناسب با آن مرتبه را ادراک می‌کند. همچنین شیخ اشراق علم به خارج محسوس را حضوری می‌داند؛ در حالی که به هیچ وجه منکر قوای نفس نیست. پس تلازمی بین علم حضوری نفس به چیزی و نفی قوا یا مراتب برای نفس وجود ندارد.

ثانیاً ادعای فیلسوفان این است که رفتارهای انسانی معنادار است و این معانی در ضمن صور موجود در خارج که با حواس ظاهری ادراک می‌شود، با قوه واهمه یا همان عقل نازل به مرتبه حواس ظاهری ادراک می‌شود. مؤید این ادعا تأمل در رفتار کودکانی است که حالات مشابه بزرگسالان را در خود تجربه نکرده‌اند تا صحبت از تجربه و استدلال به میان آید؛ مثلاً کودکی که کمتر از یک سال دارد و هنوز اخم و شادابی چهره را در خودش تجربه نکرده، معمولاً با اخم

و لحن کلامی تند پدر و مادر گریه می‌کند و با خنده و لحن ملاطفت‌آمیز آنها می‌خندد. به نظر می‌رسد اینجا کودک نه با استدلال و مقایسه تجربه درونی خود، بلکه با مشاهده مستقیم این کنش در خارج، عکس‌العمل مناسب انجام می‌دهد. یا اگر وسیله‌ای را به سرعت و با عصبانیت از دست او بگیریم، گریه می‌کند؛ اما اگر با توجیه و خنده گرفته شود، چه بسا به آسانی راضی می‌شود. آیا می‌توان گفت کودک با تجربه‌ای که در خود دارد، این رفتارها را مقایسه می‌کند؟ یا مثلاً وقتی کودکی در بین مهمانان حاضر در جلسه یک نفر را با لباس خاصی می‌بیند، نگاه معنادار کودک به این فرد نشان می‌دهد که او در این میان مغایرتی را در متن خارج می‌یابد. سؤال این است که آیا کودک مغایرتش با دیگران را از راه مقایسه مغایرت‌های درونی خود می‌یابد؟ یا از راه استدلال به آن می‌رسد؟ یا چنین حالتی را به نحو مستقیم مشاهده می‌کند؟ بدون شک کودک در حال مشاهده مغایرت خارجی است و این شهود را فیلسوفان به قوه واهمه یا همان عقل نازل نسبت می‌دهند؛ زیرا مغایرت از سنخ معانی خارجی است نه صور خارجی.

به نظر می‌رسد در حیوانات نیز امر به همین صورت است و اگر اندک تأملی در کنش و واکنش حیوانات داشته باشیم، این حقیقت را در خواهیم یافت؛ مثلاً وقتی ضربه‌ای به حیوان وارد می‌شود، حالتی را که انسان لال در مورد مشابه پیدا می‌کند، نظیر همان حالت را در حیوان نیز مشاهده می‌کنیم. می‌توان حالات فراوانی از ادراک معانی را نام برد که حیوان و انسان در آن امور مشترک‌اند. همان طور که با تأمل در رفتار انسان‌ها می‌توان دریافت که دیگران نیز مثل ما فکر می‌کنند، با تأمل در رفتار حیوانات نیز می‌توان دریافت که خیلی از معانی را مثل ما درک می‌کنند. البته اینکه قوه واهمه انسان صبغه عقلانی دارد و علاوه بر درک

معانی فراوان مندمج در یک حقیقت، آنها را به نحو متعالی می‌یابد، جای انکار نیست؛ اما اینکه گفته شود ما از عالم حیوانات خبر نداریم، علاوه بر اینکه کلیت چنین ادعایی خلاف وجدان می‌نماید، نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن را دوچندان می‌کند؛ زیرا در این صورت می‌توان ادعا کرد که ما از دیگر اذهان و نفوس نیز خبر نداریم و لذا هیچ انسانی را نباید با دیگر هم‌نوعان خود مقایسه و حکم یکسانی را درباره ادراکات آنها جاری کنیم.

گذشته از تمام اینها، پیش از این اشاره شد و در ادامه نیز نشان خواهیم داد که کارکرد قوه واهمه در آثار صدرالمألهین از معانی رفتاری و ارزشی گذشته و به معانی نظری نیز گسترش یافته است. از نظر ایشان، انسان حقایقی مانند علیت، معلولیت، وحدت، وجود و مغایرت را نیز با قوه واهمه می‌یابد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۱/۲۱۵-۲۱۸). مثلاً انسانی که در حال مشاهده فردی خارجی است، ضمن ادراک صور ظاهری او، وجود، وحدت، شیئیت، مغایرت و حتی حیث امکانی او را نیز با قوه واهمه ادراک می‌کند، بدون اینکه به این امور استدلال اقامه کرده باشد. ما به محض توجه به اشیای پیرامونی خودمان، بلافاصله حکم می‌کنیم که بود و نبود اینها عقلاً محال نیست.

### گستره ادراکات قوه واهمه

به قوه واهمه کارکردهای متعددی نسبت داده شده که هر کدام از آنها در جای خود نیازمند بحث و بررسی است؛ از جمله این کارکردها عبارت است از: (۱) ادراک معانی جزئی؛ (۲) صدور احکام غلط؛ (۳) حکم در غیر وقت الحس؛ (۴) نفی وجود اشیای غیر مشهود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۱۴۷-۱۴۸). کارکردی که این مقاله دنبال می‌کند، توجه دادن به نقش قوه واهمه در ادراک معانی جزئی است تا

از این طریق، روشی منطقی بر کیفیت ادراک محکی معقولات ثانیه فلسفی از متن خارج ارائه دهد.

فیلسوفان پیشین غالباً در مقام تبیین قوه واهمه، به ادراک حقایقی مانند محبت و عداوت از حالات و کیفیات نهفته در افعال ارادی انسان و حیوانات مثال می‌زنند؛ اما صدرالمتهلین علاوه بر ارائه تفسیر خاص از حقیقت قوه واهمه، دامنه آن را از ادراک برخی معانی حاکی از افعال ارادی، مانند محبت و عداوت و شجاعت و امثال آن، به مطلق محکی معقولات ثانیه فلسفی تعمیم داده است:

كل معنى معقول كلى إذا وجد فى الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعليه و المعلوليه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها و إما باعتبار أن لها صورة فى تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم. فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف<sup>۱</sup> و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة- و إدراك القسم الثانى بشىء من الحواس أو بالخيال (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۸/۲۱۸).

از نظر صدرالمتهلین کار اصلی قوه واهمه معنایابی است و نفس انسان به کمک این قوه نفسانی، محکی معقولات ثانیه فلسفی را که همه از سنخ معنی‌اند، از خارج انتزاع می‌کند. فرق قوه واهمه انسان با حیوان این است که قوه واهمه انسان، به تعبیر ابن‌سینا، منور به نور عقل است و به تعبیر صدرالمتهلین، نه تنها منور به نور عقل، بلکه همان عقل نازل است. عقل نازل به معنای عقل

۱. عبارت «العقل الصرف» قرینه است بر اینکه منظور صدرالمتهلین از «وهم» عقل مشوب به خیال یا همان عقل نازل است.

سربان یافته تا موطن قوای حسی است که ویژگی تشکیکی نفس آن را توجیه می‌کند. هویت عقلانی داشتن قوه واهمه انسان باعث می‌شود بر خلاف حیوانات، به معانی متعالی و پیچیده موجود در اشیا نیز نایل شود، بدون اینکه برای نیل به آنها، استدلالی اقامه کند؛ مثلاً زیبایی و پرستش را می‌توان از جمله معانی نظری و عملی متعالی و پیچیده دانست که از تألیف چندین صورت با وضع خاص پدید می‌آید و ادراک آن نوعاً از اختصاصات قوه واهمه انسان است. البته تا زمانی که عقل انسان تکامل ویژه خود را نیابد، طبیعتاً نمی‌تواند تمام معانی نهفته در صور حسی خارجی را به صورت دقیق انتزاع کند. توجه دوباره به عبارت زیر از ابن‌سینا، تفاوت قوه واهمه انسان و حیوان در ادراک معانی و از جمله معانی زیبایی‌شناختی را بیشتر نمایان می‌کند:

الإنسان قد يعرض لحواسه و قواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه  
الباطنة نطقية مخالفة للبهائم. فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان  
المؤلفة و الروائح و الطعوم المؤلفة و من الرجاء و التمني أموراً لاتصيبها  
الحيوانات الأخرى، لأن نور النطق كأنه فائض سائح على هذه القوى (ابن‌سینا،  
۱۴۰۴: ۳/۱۶۲).

توجه به آثار ابن‌سینا و صدرالمتألهین درباره قوه واهمه و ادراکات آن نشان می‌دهد دامنه ادراکات این قوه نفسانی صرفاً معانی نهفته در افعال ارادی انسان و حیوان نیست؛ بلکه شامل هر حقیقتی می‌شود که با حواس ظاهری قابل ادراک نیست. مطابق این تحلیل، معیار اصلی صورت به لحاظ منبع ادراکی این است که با حس ظاهر قابل ادراک باشد. معیار اصلی معنا به لحاظ منبع ادراکی نیز این است که با حس ظاهر قابل ادراک نباشد. بنابراین گستره معنا که توسط مراتب

عالیه و نازلۀ عقل ادراک می‌شود، محکی تمام معقولات ثانیۀ فلسفی است، اعم از اینکه مانند وجود، وحدت، علیت، مغایرت و فوقیت، از سنخ معانی هستی‌شناختی باشد یا مانند محبت و عداوت و عدالت و سخاوت از سنخ معانی ارزش‌شناختی باشد (شریفی، ۱۳۹۷: ۱۱-۱۶). مطابق این معیار، وجود اشیا از سنخ معنا بوده، قابل ادراک با حواس ظاهری نیست؛ پس وجود نیز طبیعتاً باید با مراتب عالیۀ و نازلۀ عقل ادراک شود؛ به عبارت دیگر انسان همان طور که حس جوهریاب، وحدت‌یاب و حیات‌یاب ندارد، حس وجودیاب نیز ندارد. همه این حقایق، مطابق معیار مذکور، با قوه واهمه درک می‌شوند. البته ممکن است اثبات برخی معانی موجود در اشیا، نیازمند استدلال باشد؛ لکن اقامۀ استدلال زمانی میسر است که ابتدا برخی معانی نهفته در صورت ظاهری اشیا ادراک شوند؛ مثلاً برای تشخیص انسان از رباط انسان‌نما، توجه تام به برخی معانی موجود در افعال ظاهری این دو ضروری است. با کمی توجه می‌توان دریافت که افعال انسان معنادار است؛ اما افعال رباط معنادار نیست و از این طریق می‌توان فهمید که انسان برخلاف رباط انسان‌نما، دارای حیات است؛ بنابراین بدون مشاهده معانی نهفته در صور ظاهری اشیا نمی‌توان حکمی درباره وجود برخی معانی در برخی موجودات صادر کرد.

همچنین تأمل دقیق در حقیقت قوه واهمه به عنوان عقل نازل نشان می‌دهد اساساً موجودات عالم از دو حال بیرون نیستند؛ یا از سنخ صورت است که با حواس ظاهری درک می‌شوند و یا از سنخ معنا که با مراتب عالیۀ و نازلۀ عقل درک می‌شوند. با این بیان، صورت و معنا از جمله تقسیمات اولیۀ وجوداند؛ چون هر موجودی از موجودات عالم را در نظر بگیریم یا از سنخ صورت است یا

از سنخ معنا. بنابراین، همان گونه که موجود مطلق، مساوق با وحدت و خارجیت و فعلیت است، همچنین مساوق با معنویت است و به همین دلیل انعکاس ذهنی ندارد و به تعبیر علامه طباطبایی، حقیقتاً فهم نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۶-۲۵۷). اما موجود از حیث تقدّر و عدم تقدّر که به تبع ماهیت معنا می‌یابد، یا از سنخ صورت است یا از سنخ معنا. ذات هستی فی حد ذاته، همان طور که پذیرای وصف مادیت و تجرد یا وحدت و کثرت است، پذیرای تقدّر و عدم تقدّر نیز بوده و می‌تواند مقسم برای صورت و معنا واقع شود. همچنین با دقت نظر بیشتر می‌توان مقسم «موجود» را به معنا و ظهور معنا تقسیم کرد. در این میان ظواهر معانی که با حواس ظاهری ادراک می‌شوند، صور معانی نامیده می‌شوند و این تحلیل با «ظهورات الوجود للذهان» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵) نامیدن ماهیات هم‌خوانی دارد.

مطابق این بیان، وجود و تمام اوصاف مربوط به آن، همه از سنخ معنا هستند که هر کدام ظهوراتی در عالم ماده و مثال به نمایش می‌گذارند. این ظهورات چیزی بیش از صور معانی نهفته در اشیا نیستند. رسالت حواس ظاهری منتشر در بدن انسان و حیوان و همچنین حواسی چون حس مشترک و خیال، ادراک صور اشیا خارجی است. رسالت قوه واهمه یا همان عقل نازل حاضر در حواس ظاهری انسان و حیوان، ادراک معانی متعلق به آنهاست. رسالت قوه عاقله نیز ادراک صور و معانی به نحو کلی و قابل صدق بر کثیرین است.

### کیفیت ادراک قوه واهمه

تا اینجا روشن شد که رسالت قوه واهمه یا همان عقل نازل، ادراک معانی جزئی است. پرسشی که اینجا رخ می‌نماید، این است که عقل انسان با تنزل به مرتبه

جزئیات، چگونه به واقعیت خارجی آنها دست می‌یابد؟ چراکه معانی جزئی از سنخ صورت نیستند و طبیعتاً نمی‌توانند ظهور و انعکاسی در ذهن داشته باشند تا ادراک آنها به نحو حصولی و از راه صور و مفاهیم حاکی از خارج تبیین شود. اساساً مگر ممکن است بدون ادراک صور و معانی در خارج، فهم و ادراکی از آنها در نفس انسان نمایان شود تا بحث از حکایت یا عدم حکایت آنها مطرح گردد؟ برای پاسخ به این پرسش، توجه به رابطه نفس و بدن در نظام حکمت صدرایی راهگشاست.

از نظر صدرالمألهین (ره) نفس، حقیقت واحد دارای مراتب، شئون و قوای متعدد است. این حقیقت واحد دارای مراتب که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود، به گونه‌ای است که همه مراتب بالای آن به نحو تفصیلی و انبساطی در مراتب پایین حضور وجودی دارند. بنابراین نفس در موطن تک‌تک شئون خود، حضور وجودی دارد و در مرتبه هر یک از آنها احکام و وظایفشان را به انجام می‌رساند. ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که با حواس پنج‌گانه موجود در بدن نیز متحد گردد؛ از این رو نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۳۵ و ۱/۶۴-۶۷)؛ به گونه‌ای که این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم که به سان دوربین نفس عمل می‌کند، خود خارج را می‌بیند؛ همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد. چنین تحلیلی از رابطه نفس و بدن مستلزم این است که نفس ضمن اتصال وجودی با خارج محسوس، خود واقع را بدون واسطه صور و مفاهیم



ذهنی ادراک کند؛ هرچند خود صدرالمتألهین به ظاهر چنین لازمی را نپذیرفته‌اند. برخی فیلسوفان حکمت متعالیه از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس نسبت به خارج، به «شهود حسی» تعبیر می‌کنند. از نظر ایشان شهود حسی دریافت مستقیم نفس به کمک حواس ظاهری به نحو حضوری است و این اندیشه با توجه به مبانی حکمت متعالیه قابل تبیین است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۲/ ۳۱۰-۳۲۰؛ شریفی، ۱۳۹۹: ۷-۳۶).

اما نوع ارتباط نفس با خارج منحصر به محسوسات نیست؛ چراکه نفس در کنار بهره‌مندی از قوای حسی برای نیل به محسوسات، با بهرمندی از قوه عقل، در همین موطن قوا، حقایق عقلی را نیز می‌یابد؛ مثلاً وقتی کتابی را می‌بینیم، در همان موطن، وحدت و یگانگی آن را نیز درک می‌کنیم و آن‌گاه که کتابی دیگر در کنار آن قرار می‌گیرد، کثرت و مغایرت را در می‌یابیم؛ در حالی که وحدت و کثرت و مغایرت، از جمله معقولات ثانیه فلسفی است که ادراک آنها در شأن قوای حسی نیست. قوه‌ای که شأنیت ادراک این سنخ حقایق را دارد و آنها را در همان موطن حواس ظاهری ادراک می‌کند، قوه عاقله است؛ بنابراین در ضمن مشاهده حسی که با آن به فهم مستقیم محسوسات گوناگون خارجی نایل می‌شویم، عقل نیز در همان موطن حس حاضر است و حقایق مسانخ با خود را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، از متن خارج دریافت می‌کند. بر این اساس، نه تنها خود نفس در مرتبه عقل، تعقل در مرتبه خیال، تخیل و در مرتبه حس، احساس می‌کند، بلکه قوه عاقله نفس، به نفس حضور نفس و حفظ هویت عقلانی‌اش، در مرتبه خیال و حس حضور دارد و معقولات را در همان مراتب خیال و حس درک می‌کند. مطابق این مبنا، قوه عاقله نفس انسان، نفس الامر

معقولات ثانیه فلسفی و از جهتی نفس الامر تصدیقات بدیهی اولی و ثانوی را در همان مراتب حسی و خیالی به نحو حضوری می‌یابد و مفاهیم مزبور را از همان مواطن حسی و خیالی به دست می‌آورد؛ همچنین عقل در همان مرتبه خیال و حس، ارتباط جوهر و عرض و وحدت موضوع و محمول را می‌یابد و تصدیق می‌کند. برخی پژوهشگران حکمت متعالیه از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس، به «شهود عقلی» تعبیر می‌کنند. از نظر ایشان شهود عقلی دریافت مستقیم نفس به کمک قوه عاقله به نحو حضوری است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/ ۵۶-۶۸).

اینکه حس و عقل می‌توانند فهم شهودی یا همان علم حضوری داشته باشند، بر اساس قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» قابل توجیه و تبیین است (همان: ۲/ ۳۱۰-۳۲۰). مطابق این بیان و تحلیل، ادراکاتی که حواس ظاهری و عقل نازل از حقایق خارجی دارند، از نوع علم شهودی اتصالی است. علم شهودی اتصالی به این معناست که نفس انسان از طریق قوای حسی و عقلی، ارتباط و اتصال وجودی با خارج پیدا می‌کند و حقایق مسانخ با خود را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی دریافت می‌کند (همان: ۲۹۵-۲۹۹). بعد از این مرحله نفس می‌تواند در صقع خود، صور و مفاهیمی از حقایق دریافت شده را انشا و حفظ کند. معرفی قوه واهمه یا همان عقل نازل به عنوان قوه‌ای که محکی معقولات ثانیه فلسفی را به نحو مستقیم و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی دریافت می‌کند، ما را از طرح تقریباً پیچیده‌ای که برخی فیلسوفان معاصر در زمینه کیفیت دست‌یابی به محکی معقولات ثانیه فلسفی مطرح کرده‌اند، بی‌نیاز می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۷-۲۵۸)؛ طرحی که به نظر می‌رسد منطقی‌تر نمی‌تواند حمل مفاهیمی همچون وجود، وحدت، علیت و مغایرت از معقولات ثانیه فلسفی بر حقایق خارجی را توجیه کند

(مصباح، ۱۴۰۵: ۳۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴/۱۰۰۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱/۶۰).

### نتیجه گیری

۱. فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین قوه و اهمه را یکی از قوای باطنی می دانستند که مستقل از سایر قواست و کار آن ادراک معانی جزئی موجود در رفتارهای انسان و حیوان است.
۲. صدرالمتألهین در راستای تصحیح نظریه قوای نفس و معرفتی آنها به عنوان شئون و مراتب نفس واحد، قوه و اهمه را همان عقل نازل به مرتبه جزئیت دانست که کار آن ادراک مطلق معانی نهفته در صور محسوس خارجی است.
۳. با طرح تکمیلی صدرالمتألهین، هم جایگاه قوه و اهمه میان سایر قوای نفس بهتر نمایان شد و هم ادراکات آن از سطح دریافت برخی معانی خارجی به مطلق محکی معقولات ثانیه فلسفی - اعم از معقولات ثانیه هستی شناختی و ارزش شناختی - تعمیم یافت.
۴. تحلیل صدرالمتألهین از حقیقت قوه و اهمه از سویی و نظریه ایشان در زمینه رابطه نفس با بدن و قوای خود از سوی دیگر، مبانی لازم بر شهودی و حضوری بودن ادراک معانی خارجی توسط عقل نازل را تأمین می کند.
۵. معرفتی قوه و اهمه یا همان عقل نازل به عنوان قوه ادراک کننده محکی معقولات ثانیه فلسفی ما را از طرح های تقریباً پیچیده ای که برخی فیلسوفان معاصر در این باره مطرح کرده اند، بی نیاز می کند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب)، *الشفاء - الطبيعيات*، ۳ جلد، قم: انتشارات آیه الله مرعشی (ره).
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۸)، *تکملة نهائة الحکمة فی النفس و ملحقاتها*، تهران: انتشارات آل احمد.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح شهید مطهری*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ج ۲.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*، قم: انتشارات بیدار.
- شریفی، محمود (۱۳۹۹)، *تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاههای شیخ اشراق و صدرالمتألهین، فصلنامه آیین حکمت*، شماره ۴۵، ص ۷-۳۶.
- شریفی، محمود (۱۳۹۷)، *چیستی مفاهیم اخلاقی بر اساس حکمت متعالیه، فصلنامه معرفت اخلاقی*، شماره ۲۳، ص ۵-۱۸.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهائة الحکمة*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ج ۱۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *نهائة الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی*، ۴ جلد، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۳.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، ۳ جلد، قم: نشر البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: انتشارات سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
- فارابی، ابوالنصر، (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، دو جلد، قم: انتشارات امیرکبیر، ج ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهائیه الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا، ج ۱.

