

تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

محمدعلی اردستانی*

چکیده

قوه وهمیه یکی از قوای ادراکی جزئی باطنی نفس است که نقش بسزایی در شناخت‌های جزئی دارد بگونه‌یی که تنظیم و تعادل مناسبات زندگی بدون آن امکانپذیر نیست. فراروی ادراکات این قوه به فراسوی معانی، آن را در رأس قوای جزئی باطنی قرار داده است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و سنجشی به بررسی تطور دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی در اینباره پرداخته است. در این تطور، سه نظریه اساسی قابل شناسایی است. در نظریه فیلسوفان مشائی، هر نوع از ادراکات به مبدئی خاص اختصاص داده شده و از اینرو، قوه واهمه مستقل از دیگر قوا بشمار آمده و ادراکات در چهار نوع حسی، خیالی، وهمی و عقلی قرار داده شده است. صدرالمتهلین و علامه طباطبایی، هر یک بنوعی این نظریه را مورد نقد قرار داده‌اند. در نظریه صدرالمتهلین قوه واهمه به ساحت قوه عاقله ارتقاء یافته و در مرتبه عقل متنزل نشانده شده و ادراکات در سه نوع حسی، خیالی و عقلی قرار داده شده است. در نظریه علامه طباطبایی، قوه وهمیه ساقط شده و ادراکات آن به حس مشترک ارجاع داده شده و با اسقاط احساس، ادراکات حسی و خیالی و وهمی، نوعی واحد بشمار آمده و ادراکات در دو نوع قرار داده شده است.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران؛ aghlenab@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

۱۴۱

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۶۰-۱۴۱



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.1.8.4

کلیدواژگان: وهم، عقل، حس مشترک، ابن‌سینا، صدرالمتألهین، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی.

* * *

مقدمه

نفس حیوانی، شامل قوای مدرک و غیرمدرک است. قوای مدرک نفس حیوانی، یا از خارج و ظاهر درک میکنند که همان حواس پنجگانه‌اند، یا از داخل و باطن ادراک میکنند. مدارک جزئی باطنی، یا مدرک بر ادراک هستند یا معین بر آن. قوه مدرک، یا چیزی را ادراک میکند که امکان درک شدن به حواس ظاهری را دارد - صورت نامیده شده - یا چیزی را ادراک میکند که امکان درک شدن به حواس ظاهری را ندارد، که معنا خوانده میشود. قوه معین بر ادراک، یا معین به حفظ مدرکات است، بدون آنکه تصرفی در آنها کند، تا مدرک بتواند به ادراک آنها رجوع نماید، یا معین به تصرف در مدرکات است و معین به حفظ، یا معین مدرک صور است، یا معین مدرک معانی.

مسئله اصلی مقاله حاضر، چیستی و هستی قوه وهمیه است که شناخت آنها، تحولات و فراز و نشیب‌هایی داشته است. مشائیان بر پایه تفکیک صور و معانی و لحاظ قوه‌یی جدا برای ادراک هرکدام از آنها، وهم را قوه‌یی مستقل و مدرک معانی قرار داده‌اند. در دامنه حکمت‌متعالیه نیز فیلسوفانی چون حکیم سبزواری، وهم را قوه‌یی مستقل دانسته‌اند. اما صدرالمتألهین و علامه طباطبایی هرکدام بنوعی، استقلال قوه وهمیه را نقد کرده‌اند. ملاصدرا تفاوت ادراک عقلی و وهمی را بالذات ندانسته، بلکه به اضافه و عدم اضافه به امر جزئی دانسته و بهمین دلیل، وهم را به عقل متنزل ارتقاء داده است. علامه طباطبایی نیز تباین نوعی صور و معانی را پذیرفته و مدرک همه آنها را حس مشترک شمرده است. این مقاله، تحولات نظری در قوه وهمیه در بستر تاریخ فلسفه اسلامی را در راستای اکتشاف آن بررسی میکند.

۱۴۲

۱. نظریه استقلال قوه واهمه

مشائیان، ادراکات را در انحاء حسی، خیالی، وهمی و عقلی، و به تجرید از ماده به



مراتبی دانسته‌اند و برای هر یک ادراک‌کننده‌ی اثبات کرده‌اند. آنها مدرک ادراکات وهمی را قوه و هم بشمار آورده و آن را قوه‌ی مستقل از دیگر قوا تلقی نموده‌اند. این نظریه در بردارنده جهات گوناگونی است که بترتیب ذیل قابل بررسی‌اند.

۱-۱. دیدگاه مشائیان در چیستی واهمه

فارابی، محوریت را در ادراک حیوانی باطنی به وهم داده و سایر قوای حیوانی باطنی را کارکنان و خدمتکاران آن دانسته است (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۶). فارابی و ابن سینا وهم را قوه‌ی در حیوان ناطق و غیرناطق دانسته‌اند که از محسوس، چیزی را ادراک میکند که حس نشده است (همان: ۷۹-۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۶۲)؛ یا در محسوسات جزئی، معانی جزئی را ادراک میکند که محسوس نبوده و از طریق حواس وارد نشده‌اند؛ یا در محسوسات چیزی را ادراک میکند که حس آن را ادراک نکرده و به آن نمیرسد، زیرا حس صرفاً به شکل و رنگ میرسد؛ یا در محسوسات، چیزهای نامحسوس میبیند؛ یا معانی غیرمحسوس موجود در محسوسات جزئی و بتعبیری، معانی نامحسوس جزئی را درمی‌یابد تا از بد گریخته شود و نیک طلب گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۶ و ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۲-۲۳؛ همو، ۲۰۰۷: ۶۲؛ همو: ۱۴۰۰: ۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۴۱/۲).

ادراک معانی غیرمحسوس، مانند دوستی و دشمنی، به انسان اختصاص ندارد بلکه در حیوانات نیز هست و وهم همچون خرد برای حیوانات است. برای مثال، گوسفند قوه‌ی دارد که هنگام تشبّح صورت گرگ در حاسه آن، دشمنی و بدی گرگ در آن قوه تشبّح می‌یابد، زیرا حاسه آن را ادراک نمی‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۶۲). گوسفند معنای غیرمحسوسی را در گرگ بنحو جزئی ادراک کرده و به آن حکم میکند؛ چنانکه حس به چیزی حکم میکند که مشاهده میکند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۰). به بیان دیگر، گوسفند هنگامی که صورت گرگ را به حس ظاهر میبیند، دشمنی آن را به حس باطن درک میکند؛ این حس باطن را وهم میخوانند که مانند خرد برای حیوانات است (همو، ۱۳۸۳: ۹۶).

البته مقصود این نیست که وهم معنای کلی دشمنی یا دوستی را ادراک میکند و با اضافه کردن آن به مادر یا گرگ مخصوص، آن را جزئی میسازد (چنانکه غزالی و

۱۴۳



بعضی دیگر پنداشته‌اند)، زیرا این عین ادراک کلی است. مقصود آنست که حالتی از دیدن مادر یا گرگ در گوسفند پیدا میشود که انسانها از آن تعبیر لفظی یا مفهومی میکنند، مثلاً درد دندان، جزئی است اما مفهوم کلی درد دندان در ذهن، مجرد است و جسمانی نیست. این قوه در حیوان بر همه قوا ریاست کلیه دارد و بهمین دلیل است که حیوان را مکلف و مسئول اعمال خود نمیدانند (شعرانی، ۱۳۷۶: ۲۸۱-۲۸۲).

۲-۱. گسترش ادراکات در قوه واهمه

ممکن است اشکال شود که وهم صرفاً معنای جزئی را ادراک میکند و ادراک صور به حس مشترک اختصاص دارد، زیرا از میان قوای حیوانی باطنی، دو قوه توان ادراک دارند که همان وهم و حس مشترک هستند؛ وهم مدرک معنای است و حس مشترک، مدرک صور. ببتردید تخیل، ادراک صورت است، پس به حس مشترک تعلق دارد نه به وهم.

پاسخ آنست که تخیل از حس مشترک صادر نمیشود، زیرا شأن حس مشترک مشاهده و احساس است و صورت هنگامی که در حس مشترک است، در حقیقت محسوس است. تخیل ناشی از قوه واهمه و بکمک قوه متخیله است، به این معنا که قوه واهمه هنگامی که بخواهد صور نگهداری شده در خیال را ادراک کند، آن صور را توسط قوه متخیله بر نفس عرضه کرده و تأدی صور محسوسه، نزد آن متوقف میشود.

این سخن که وهم صرفاً معنای جزئی را ادراک میکند و تخیل و ادراک معنای همه به وهم استناد دارند، پذیرفتنی نیست، زیرا در ادراک معنای، هیچ قوه حسی دیگری غیر از وهم مدخلیت ندارد، به این نحو که ابتدا آن قوه، معنای را ادراک کند و سپس وهم آنها را ادراک نماید، اگرچه به اعتبار دیگر، بعضی از آن قوا مدخلیتی در ادراک معنای دارند. اما در تخیل اگرچه آن قوا مدخلیتی در ادراک صورت دارند، با اینحال تخیل (ادراک صورت) مخصوص وهم بوده و با خدمت قوه متخیله به وهم، انجام میگیرد. نظر مشهور مبنی بر حصر وهم در ادراک معنای، به این اعتبارست که ادراک وهم بدون وساطت قوه‌ی ادراکی، صرفاً به معنای تعلق دارد نه اینکه ادراک وهم مطلقاً (بدون وساطت یا با وساطت قوه‌ی ادراکی)، صرفاً به معنای تعلق داشته باشد (شنب غازانی، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱۳۸).

۱۴۴



۳-۱. استدلال بر استقلال قوه واهمه

بمنظور اثبات استقلال قوه واهمه، این استدلال مطرح شده است: گاهی در محسوسات به معانی‌یی حکم شده که حس نمیشوند؛ به بیان دیگر، گاهی درباره‌ اموری که نه حس شده و نه صورتی در مواد دارند، بر محسوسات حکم میشود که دو گونه هستند:

الف) اموری که در طبایع خود محسوس نبوده و شأنیت احساس ندارند، مانند عداوت و منافرتی که گوسفند در صورت گرگ ادراک کرده (همان معنایی که گوسفند را از گرگ گریزان میکند) و محبت و موافقتی که گوسفند از مادر خود ادراک نموده است (همان معنایی که گوسفند را با مادر خود مانوس میکند).

ب) اموری که در طبایع خود محسوس بوده و شأنیت احساس دارند اما هنگام حکم، حس نشده و حاس، آن را به مدرک نمیرساند، مانند اینکه هنگام دیدن شیئی زرد، حکم شود که عسل شیرین است؛ این از جنس محسوس بوده و شأنیت احساس دارد، در حالیکه حس در این هنگام به آن نرسیده و حاس، آن را به مدرک نرسانده است زیرا عسل بودن یا شیرین بودن از طریق حس بدست نیامده بلکه صرفاً زردی شیء، ادراک شده و از طریق آن، حکم به عسل بودن یا شیرین بودن شیء شده که این کار وهم است.

همچنین خود حکم، قطعاً محسوس نیست؛ اگرچه اجزاء آن محسوس است اما در عین حال ادراک نشده و صرفاً حکمی صورت گرفته است. چه بسا این شیء در واقع، عسل یا شیرین نباشد و در این مورد به اشتباه حکم شده باشد که مدرک این حکم غلط، وهم است، همچنانکه اگر در واقع عسل باشد، مدرک حکم صحیح به عسل بودن آن، حس مشترک است.

۱۴۵

نفس حیوانی، این امور را ادراک میکند اما مدرک آنها نمیتواند حس یا قوای حسی باشد زیرا ادراکات آنها به صور محسوس اختصاص دارد. از طرف دیگر، در این موارد، «معانی» ادراک میشوند. پس، قوه‌یی که این امور بوسیله آن ادراک شده، قوه دیگری بوده که همان «وهم» است. با این تفاوت که واهمه معانی متعلق به جزئیات را به ذات خود و صور غیرموجود را با بکارگیری مصوره، ادراک میکند. واهمه در انسان، احکام خاصی دارد از جمله اینکه نفس را بر انکار وجود چیزهایی که تخیل



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه واهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

نشده و ارتسام در آن نیافته و همچنین ابای از تصدیق به آنها، وادار میکند. بنابراین، ادراک معنایی‌یی مانند عداوت، محبت، صداقت و ... دلیل بر وجود قوه‌یی است که آنها را ادراک میکند و نیامدن آنها از حواس، دلیل بر مغایرت آن با حس مشترک است و وجود آنها در حیوانات صامته، دلیل مغایرت آن با نفس ناطقه است. البته گاهی نیز بر استقلال این قوه، به این نحو استدلال شده که انسان چه بسا از چیزی میترسد که عقل وی مقتضی ایمنی از آن است (بعنوان مثال، مردگان) و چیزی که با عقل انسان مخالف است، غیر از عقل اوست. واهمه در محسوسات جزئی، معنای جزئی را ادراک میکند، پس امور حسی، ابزار ادراک واهمه است، اما ادراکات عقلی با ابزار عقل صورت میگیرد و از اینرو، واهمه اگرچه در مقام تنظیم مقدمات همراه باشد، اما به نتایج عقلی دسترسی ندارد و قهراً درکی هم از آنها ندارد و این میتواند به مخالفت با آنها بینجامد.

خلاصه آنکه واهمه در انسان موجود بوده و عادت بر این جاری شده که مدرک این قوه «معنا» نامیده شده و این قوه، رئیس حاکم در حیوان است، اگرچه حکم آن، حکم جزئی و قطعی نظیر حکم عقلی نیست، بلکه حکم تخیلی و مقرون به جزئیت و صورت حسی است و بیشتر افعال حیوان از واهمه صادر میشود. ریاست وهم بر همه قوای حیوانی شاهی بر آن بوده که موضع تصرف آن، همه مغز است و نیز متخیله که آلت وهم بوده، در بطن مقدم و مؤخر تصرف کرده، اما موضع اختصاصی تصرف وهم، تجویف اوسط است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۱-۲۳۰؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/ ۲۵۵؛ سبزواری، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۵۹).

۲. نظریه ارتقای واهمه به عاقله

صدرالمتألهین در مورد اطلاقات وهم، گاهی اظهار داشته که وهم، اعتقاد مرجوح است، گاهی آن را عبارت از حکم به امور جزئی غیرمحسوس (= معانی) برای اشخاص جزئی جسمانی دانسته، مانند حکم برّه به دوستی مادر و دشمنی گرگ، و گاهی آن را بر قوه‌یی اطلاق نموده که این معنا را درک میکند و آن قوه واهمه است (ملاصدرا؛ ۱۳۸۳: ۳/ ۵۵۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۹). توهم، ادراک معنای غیرمحسوس، بلکه معقول است، با این وصف، تصور وهم نسبت به آن معنا بنحو کلی نیست، بلکه

۱۴۶



سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰

آن را مضاف به جزئی محسوس تصور میکند و بدلیل اضافه به امر شخصی، اشتراکی در آن معنا میان شیء موجود و غیر آن نیست. ادراک حسی دارای سه ویژگی حضور ماده در نزد آلت ادراکی، اکتناف هیأت و جزئی بودن مدرک است، اما ادراک وهمی، ویژگی اول و دوم ادراک حسی را نداشته و تنها خصوصیت سوم آن را دارد (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۴).

به اعتقاد اغلب حکما، تعقل عبارتست از ادراک شیء از حیث ماهیت و حد آن، نه از حیث شیء دیگر، اعم از اینکه به تنهایی، یا با صفاتی غیر خود لحاظ گردد که مدرک به این نوع ادراک هستند. ادراک عقلی، مجرد از جمیع شروط ادراک حسی است، بهمین دلیل در ادراک عقلی، هیچکدام از خصوصیات ادراک حسی وجود ندارد. کار عقل، ادراک صور عقلی و کلی است و این کار را با قدرت و نیروی وجود خود انجام میدهد و نیازی به ابزار و قوای خارج از وجود خود ندارد (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۳-۳۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۴).

۱-۲. قوه واهمه بمثابه عقل مضاف

صدرالمتألهین معتقد است واهمه اگرچه غیر از قوای دیگر است، اما وجود وهم نظیر وجود مدرکات آن، ذات و هویت مستقل ندارد؛ به این معنا که ذاتی مغایر با عقل و جوهری مباین با آن ندارد، بلکه عبارت از اضافه و تعلق ذات عقلی به شخص جزئی و تدبیر نسبت به آن است. وهم، قوه عقلی متعلق به خیال است، چنانکه مدرکات وهم، معانی کلی مضاف به صور شخصیات خیالی است. البته لازم بذکر است که ملاصدرا در مواردی، وهم را عقل مضاف به حس دانسته است. به هرحال، وهم در وجود، ذات دیگری غیر از عقل ندارد، چنانکه کلی طبیعی و ماهیت من حیثی، حقیقتی غیر از وجود خارجی یا عقلی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۸-۲۵۶-۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۹/۱۱۳).

بنابراین، واهمه جوهری مباین با عقل و خیال و حس نیست (همانند عوالم که منحصر در سه عالم است و چیزی خارج از این سه وجود ندارد) بلکه عقل مضاف به خیال و حس است. مدرکات واهمه نیز معقولات مضاف به امور جزئی حسی یا خیالی است، مانند معنای «دوستی» که به صورت خیالی یا صورت حسی «پدر»

۱۴۷



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۶۰-۱۴۱

اضافه شده و به همان گونه مضاف یعنی «دوستی پدر» درک میشود. نفس هنگامی که به ذات خود بازگشت نماید، عقل مجرد از وهم و مجرد از نسبت با اجسام گردد زیرا در این هنگام، بازگشت به قوا و شئون نفس نیست، بلکه بازگشت به خود نفس است. همچنین، موهومات هنگامی که تصحیح شده و اضافات از آنها زائل شوند، معقولات محض گردند زیرا آنها با زوال اضافات، کلی میشوند. خلاصه آنکه، وهم صرفاً نحوه‌بی توجه عقل به جسم و انفعال از آن بوده، و موهوم صرفاً معنای معقول مضاف به ماده مخصوص و شخصی است (همو، ۱۳۸۳: ۳/۵۵۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۳۹).

به بیان دیگر، ذات واهمه همان ذات نفس است، اما نفس بواسطه تعلق به بدن ظلمانی، از مقتضای فطرت اصلی خود منحرف شده است، مانند مریضی که مزاج وی از اعتدال صحی منحرف شده و از خوردنیهای بدمزه لذت میبرد و از خوردنیهای خوشمزه لذت نمیبرد. بنابراین، وهم حقیقتی غیر از اضافه جوهر عقلی به بدن ندارد، چنانکه مدرکات آن نیز اموری کلی است که با اضافه به اشخاص، تشخص یافته و وجودی در نشئه عقلی آخرت ندارد (همو، ۱۳۹۲: ۴/۳۳۶-۳۳۷).

۲-۲. نسبت مدرک وهم به مدرک عقل

بنظر صدرالمتألهین، نسبت مدرکات وهم به مدرکات عقل، نظیر نسبت حصه‌بی از نوع به طبیعت کلیه نوعیه است. حصه، طبیعت مقید به قیدی شخصی است، بنحوی که قید داخل حصه نیست تا ترکیب پیش آید، بلکه قید خارج است و اضافه به قید، داخل در حصه است و این بنا بر آنست که اضافه، مضاف‌الیه نباشد، بلکه اضافه باشد و اضافه، ضمیمه و قید نباشد، بلکه نسبت و تقیید باشد (همو، ۱۳۸۳: ۲۸۵/۸-۲۸۴). به این معنا که اضافه در حصه، بنحو ظرفیت معتبر نیست بلکه بنحو نسبت معتبر است، و بنحو ملحوظیت بالذات و اسمیت معتبر نمیباشد بلکه بنحو آلیت لحاظ و حرفیت معتبر است و گرنه تفاوت میان حصه و کلی به صرف اعتبار نخواهد بود (سبزواری، ۱۹۸۱: ۸/۲۳۹). خلاصه آنکه، تقیید و اضافه به قید، بعنوان یک معنای حرفی، داخل در حصه است و حصه همان کلی مضاف است.

۲-۳. احوالات گوناگون ادراک معانی

بعقیده ملاصدرا معنایی مانند «دشمنی» سه حالت دارد: یا مطلق است که عقل

خالص آن را درک میکند، یا منسوب به صورت شخصی است که عقل متعلق به خیال (وهم) آن را درک میکند، یا منضم به صورت شخصی است که عقل مشوب به خیال آن را درک میکند. دشمنی منضم یعنی دشمنی با صورت شخصی، شیء واحدی نیست و بهمین دلیل، عقل متعلق آن را درک نمیکند، بلکه عقل مشوب، یعنی عقل و خیال آن را درک مینماید. بر این اساس، عقل خالص، از جهت ذات و فعل، مجرد از وجود خارجی و خیالی است و وهم، از جهت ذات و تعلق، مجرد از این عالم است و از جهت ذات، مجرد از صورت خیالی بوده، اما به صورت خیالی تعلق دارد و خیال، از جهت ذات، مجرد از این عالم است، اما به این عالم تعلق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۲۸۵؛ سبزواری، ۱۹۸۱: ۸/۲۴۰).

۴-۲. استدلال بر ارتقاء واهمه به عاقله

استدلال صدرالمآلهین بر این مدعا آنست که ادراک قوه وهمیه نسبت به معنای خاصی نظیر «دشمنی زید»، از دو حالت خارج نیست: اولاً، معنای دشمنی زید را نه از حیث بودن در شخص معین ادراک میکند. قوه وهمیه در این فرض، دشمنی کلی یعنی مفهوم کلی دارای مصادیق متعدد را ادراک کرده است، پس وهم همان عقل است و صرفاً «عاقله» با عنوان «واهمه» نامیده شده است. ثانیاً، معنای دشمنی زید را از حیث بودن در شخص معین ادراک میکند. در این فرض، در عقل ظاهر و مکشوف است که دشمنی، صفتی قائم به این شخص مانند شکل و رنگ نیست که مستقیماً توسط حس قابل درک باشد زیرا دشمنی و دوستی و امثال آنها، قائم به جثه نیست بلکه قائم به نفس است و نفس نیز معنایی جزئی است که وهم بنحو اجمالی آن را ادراک میکند، چنانکه در مبحث مجرد نفس به آن اشاره شده است. معنای دشمنی بر تقدیر قیام به این شخص، محسوس بود، مانند وجود و وحدت این شخص؛ زیرا وجود جسم شخصی، عین جسمیت آن و وحدت جسم شخصی، عین اتصال آن است و ادراک دشمنی این شخص، نظیر ادراک وجود و وحدت آن بود و در این صورت، ادراک آن به حس بود و به وهم نبود.

البته مدرکات وهم، اگرچه معانی کلی مضاف است، با این وصف، آنها مثل سیاهی و نظیر آن نیستند، بلکه کلیات منتزعه مانند علیت و نظیر آن هستند. وجود

۱۴۹



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۶۰-۱۴۱

هر معنای معقول کلی هنگام یافت شدن در اشخاص جزئی، یا به اعتبار آنست که ذهن، آنها را از اشخاص جزئی انتزاع میکند، مانند علیت و معلولیت، تقدم و تأخر و سایر اضافات، یا به اعتبار آنست که آنها صورتی در آن اشخاص جزئی دارند، مانند سیاهی، رایحه و طعم. ادراک قسم اول، یا به عقل صرف است و این هنگام ادراک آنها با صرفنظر از متعلقات آنهاست، یا به وهم است و این هنگام ادراک آنها بنحو متعلق به شخص معین یا اشخاص معین است. ادراک قسم دوم نیز، یا به عقل صرف است و آن هنگام ادراک آنها صرفنظر از متعلقات آنهاست، یا به حواس و خیال است و آن هنگام ادراک آنها بنحو متعلق به شخص معین یا اشخاص معین است. بر این اساس، دشمنی از قبیل قسم اول است و اگر به خصوصیتی تعلق داشته باشد، امر کلی مضاف به آن خصوصیت است و قیام به اجسام ندارد و ادراک آن به حس نیست، بلکه به وهم است؛ پس وهم، کلی مقید به قیدی جزئی را ادراک میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۲۵۷-۲۵۶؛ سبزواری، ۱۹۸۱: ۸/۲۱۸).

بنابراین، از نظر صدرالمتألهین تفاوت ادراک وهمی و عقلی، بالذات نیست بلکه امری خارج از آن است و آن اضافه و عدم اضافه به جزئی است و ادراک وهمی، ادراک معنای غیرمحسوس بلکه معنای معقول است، با این تفاوت که بنحو کلی تصور نشده، بلکه مضاف به جزئی محسوس تصور شده و بدلیل این اضافه به امر شخصی، غیر آن معنا با آن مشارکت ندارد. پس در حقیقت ادراک سه نوع است: احساس، خیال و عقل، چنانکه عوالم سه تاست و وهم گویا عقل ساقط از مرتبه خود است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۹۴).

حکیم سبزواری معتقد است در این سخن صدرالمتألهین که «تفاوت ادراک وهمی و عقلی، بالذات نبوده بلکه امری خارج از آن بوده که اضافه و عدم اضافه به جزئی است»، مقصود از جزئی، معنای جزئی نیست، بلکه خیالی و حسی طبیعی است و ملاصدرا در بیشتر کتابهای خود، بر این سخن تأکید کرده و تصلب در آن دارد (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱). بنظر سبزواری، در فرض تمامیت این سخن صدرالمتألهین که وهم در وجود، ذات دیگری غیر از عقل ندارد، قهراً وهم، عقل مقید خواهد بود، اما متمیم سخن ملاصدرا بر دو چیز ابتناء دارد:

اول: محبت و عداوت و امثال آنها، جزئیاتی حقیقی ندارند جز نسب کلیات آنها

به صور جزئی، در حالیکه چنین نیست و خود او در مبحث «اراده و کراهت» از الهیات تصریح کرده که آنها کیفیاتی نفسانی - مانند سایر کیفیات نفسانی - بوده و همچون سایر امور وجدانی مثل لذت و ألم، از امور وجدانی هستند، بگونه‌یی که معرفت جزئیات آنها آسان است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶/۳۳۴). بعلاوه آنکه ملاصدرا تعبیر «اقتران ادراک جزئیات هر یک از آنها به ادراک جزئیات امور دیگر» را بکار برده است.

دوم: در حیوانات صامته، ادراک معانی جزئی منحصر در اضافات اعتباری، به اتصال خیال آنها به ارباب انواع آنهاست؛ زیرا آنها عقلی ندارند تا وهم آنها، عقلی مقید باشد. به بیان دیگر، اگر گفته شود که صدرالمتألهین قائل به وهم در حیوانات صامته است، پاسخ آنست که ارباب انواع آنها، بدل عاقله ماست، چنانکه در ادراک بعضی غرائب گفته شده که نزد اهل شرع، به الهام فرشته است و نزد اشراقیان به اعتبار اتصال به رب‌النوع است و نزد تناسخیه، به اعتبار عاقله آنهاست (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱).

حکیم سبزواری بر این باور است که اگر ثمره سخن صدرالمتألهین، عدم تأصل وجود ابلیس و ابالسه باشد (چنانکه گفته شده که شر در قضاء و لوح محفوظ، مجعول بالعرض است)، باید اکتفاء بر وهم غلط و احکام غلط آن شود (مانند حکم به غسل بودن هنگام دیدن شیء زرد، در حالیکه در واقع غسل نباشد یا ادراک ترس از میت) و مدرک اینگونه احکام غلط، وهم غلط باشد، به این معنا که مقصود صدرالمتألهین، وهم غلط از جهت غلط بودن باشد؛ زیرا مبدأ غلط و شر، متأصل نیست و چنانکه شر، مجعول بالعرض در قضاء الهی است، خطا و غلط، معقول بالعرض عقل است.

۱۵۱

البته حکیم سبزواری این سخن را قابل تعدی به وهم تربیت شده مانند سگ معلّم و به حاکم به محبت بر پدر و محب و صدیق و مانند آنها و به ترس از دشمن متغلب ندانسته است. عذر در عدم استقلال وهم (به اینکه حکیمان، مدرکات وهم را عالمی مستقل مثل مدرکات خیال به‌شمار نیاورده‌اند)، تعبد است و البته شاید این بدلیل به‌شمار آوردن مدرکات وهم از ملکوت اسفل باشد، زیرا آنها معانی جزئی قائم به نفوسی است که قائم به صور ملکوتی و ملکی است یا بدلیل به‌شمار آوردن مدرکات



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

وهم از ملکوت اعلی باشد که این بدلیل شرافت معناست. حکیم سبزواری میگوید دأب و رویه صدرالمتألهین اینست که به هر مسئله‌یی، نگاهی توحیدی دارد. به گمان او، داعی ملاصدرا بر این نظریه در باب وهم، توغل وی در توحید و حب آن است؛ زیرا مکثرات صوری از قبیل اشکال، اوضاع، احیاز، جهات و غیر آنها در افراد منتشر طبایع صوری موجود است، اما در افراد منتشر معانی مفقود است و از اینرو، توحید افراد منتشر معانی امکانپذیر است، با این وصف، موضوعات و زمانها و غیر آنها موجود است و عجیب آنست که صدرالمتألهین این مطلب را در مواضعی ذکر کرده است (همان: ۸/ ۲۱۶).

۲-۵. سنجش ارتقاء واهمه به عاقله

از دیدگاه حکیم سبزواری، وهم، مدرک معانی جزئی و مضاف به صورت محسوس است، مانند آنکه زید، دوستی سعد و دشمنی بکر را ادراک میکند. این قوه در حیوانات صامته نیز هست. برای مثال، بره هنگامی که به حس ظاهر، صورت گرگ را ببیند، معنای دشمنی آن را به حس باطن ادراک کرده و از آن میگریزد و هنگامی که مادر خود را ببیند، معنای محبت مادرش را درک کرده و بسوی آن میل میکند و موش، دشمنی گربه را ادراک میکند و گربه، ترس و نفرت موش را که در کمین آن نشسته، ادراک مینماید. ادراک این معانی، از خواص حیوان و از مقوله ادراک است. دوستی مادر و دشمنی گرگ، به حواس ظاهر دیده نمیشود. پس این قوه در حیوانات وجود دارد. شاید برخی حیوانات وهم نداشته باشند، مانند پروانه که خود را به شعله زده و آزار میبیند و دوباره باز میگردد یا بدلیل نداشتن خیال، حفظ خیالی ندارد تا صورت ملموس مودی را حفظ نماید.

مدرک معانی‌یی از قبیل دوستی و دشمنی جزئی، نمیتواند مشاعر ظاهری و حس مشترک باشد زیرا آنها از صور محسوس نیستند. مدرک این معانی، عقل نیز نمیتواند باشد زیرا آنها از جزئیات هستند. پس، مدرک آنها باید قوه‌یی دیگر باشد که معانی جزئی را ادراک میکند و آن وهم است و حافظ معنای جزئی، حافظه است. نظریه غالب حکما اینست که وهم، قوه‌یی مستقل است اما به اعتقاد صدرالمتألهین، وهم، عقل تنزل یافته است و قهراً قوه‌یی مستقل نیست (همو، ۱۳۸۳:

۳۰۷-۳۰۸؛ ۱۳۶۹: ۵/۶۳-۶۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۰: ۲/۴۳۳). براساس نظریه ارتقاء وهم، این قوه مستقل نیست بلکه قوه عقلی متعلق به خیال است و مدرکات وهم، معانی کلی مضاف به صورت شخصی خیالی است. اما بر مبنای نظریه استقلال وهم، جزئیت معنای ادراک شده، از اضافه آن به صورت محسوس حاصل میشود، به این نحو که عقل، دشمنی را از حیث کلی بودن ادراک میکند و وهم، دشمنی را هنگامی که به زید اضافه شده و جزئی گردیده، ادراک میکند. بر این اساس، جزئیت مدرک صرفاً از ناحیه اضافه کلی به صورت شخصی نیست، بلکه از ناحیه تشخصات آن است. حکیم سبزواری ذات وهم را در وجود، همان ذات عقل ندانسته و در نتیجه وهم را عقل مقید نمیداند. بنظر او، ظاهر سخن صدرالمتهلین که «تفاوت ادراک وهمی و عقلی، بالذات نبوده بلکه امری خارج از آن یعنی اضافه و عدم اضافه به جزئی بوده» غریب است زیرا این سخن مبنی بر آنست که دوستی و مانند آن، انتشار افراد نداشته، و بلکه نوع آنها منحصر در فرد نباشد و این از عجایب است.

به باور حکیم سبزواری، معانی‌بی از قبیل دوستی و دشمنی (که از مدرکات وهم است)، نه از انتزاعیاتی است که هیچ فردی ندارد و نه از کلیاتی است که نوع آن منحصر در شخص است (بر فرض انحصار نیز وهم ثابت میشود)، بلکه از کلیاتی است که انتشار افراد دارد. به سخن دیگر، اینگونه معانی بحسب تعدد قوای نزوعیه در حیوانات و بحسب اختلاف اوقات، انتشار افراد دارند و موضوع و هیأت مکتنف به نفوس دارای شوق و نفور، از جمله مشخصات است و زمانها نزد آنها نیز از امارات تشخص است و تشخص هر چیزی بحسب آن است.

بنابراین، معانی‌بی مانند دوستی و دشمنی، از کلیاتی است که انتشار افراد داشته و افراد منتشر آنها از این قبیل هستند: دوستی و دشمنی این گوسفند و آن گوسفند، این اسب و آن اسب، این دشمنی در این روز و آن دشمنی در آن روز، دوستی انسان به فرزند و همسر و هر چیزی که دوست دارد و دشمنی انسان به فریبکار و خیانتکار و هر چیزی که دشمن دارد (در هر روزی، هزار دوستی و دشمنی و بیش از آن بر او وارد میشود) و غیر آنها. تردیدی نیست که این میلها، شوقها، دوستیها، نفرتها و دشمنیها یا هر اسمی که نامیده شود، جزئیاتی معنوی و قائم به معنایی بوده که همان نفس است؛ نبوده سپس بوده و در آنچه موجود شده، زائل میشود.

۱۵۳



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

لازم بذکر است که عقل انسان در انتشار افراد فرقی میان دوستی و سفیدی نمیگذارد و آنها از انواع دارای انتشار افراد هستند، با این تفاوت که افراد سفیدی، از صور و محسوسات بوده و افراد دوستی، از معانی و وجدانیات، و دشمنی و کراهت و مانند آنها نیز بر همین قیاس است.

بعد از آنکه روشن شد این معانی (همچون دوستی، دشمنی، میل، اراده و ...)، دارای جزئیات است و در تعدد افراد دوستی و دشمنی و اراده و کراهت و مانند آنها بحسب قوای نزوعیه در حیوانات و بحسب اختلاف اوقات و هیأت مکتنف به نفوس دارای شوق، تردیدی نیست، آنگاه گفته میشود که معنای جزئی باید مدرک داشته باشد، زیرا میان مدرک و مدرک تضایف است. حواس ظاهری، حس مشترک و خیال برای ادراک این معنای جزئی وجدانی صلاحیت ندارند، زیرا وظیفه آنها ادراک و حفظ صور است، در حالیکه آنها «معانی» هستند و حس و خیال، پایینتر از نیل به معنای جزئی است. عاقله نیز برای ادراک آنها صلاحیت ندارد زیرا عاقله برتر از ادراک جزئی معنوی است و شأن آن، ادراک کلیات است، در صورتیکه که آنها جزئیات هستند و جزئیات آنها به مجرد اضافه نیست.

بر این اساس، برای ادراک معانی‌یی از قبیل دوستی و دشمنی، باید قوه دیگری غیر از حس و خیال و عقل باشد و مقصود حکیمان از «وهم»، همین قوه است، بنابراین وهم، قوه‌یی مغایر با عقل است، چنانکه سایر قوا مغایر با آن هستند، اگرچه وهم از مراتب نفس بوده و نفس در وحدت خود همه قواست؛ بنابراین، مدرک، سه چیز است: حس مشترک (نظیر آئینه دو رو به داخل و خارج)، وهم و عقل؛ زیرا مدرک، مضاف به مدرک است و مدرکات، معنای کلی و معنای جزئی و صورت است. (سبزواری؛ ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱ و ۸/۲۱۶؛ آملی، بی تا: ۲/۳۲۳-۳۲۲).

صدرالمتألهین در بیان استدلال بر نظریه خود میگوید که ادراک معنایی چون «دشمنی زید» توسط قوه وهمیه، یا از حیث بودن در شخص معین نیست (که در این فرض، دشمنی کلی یعنی مفهوم کلی دارای مصادیق متعدد را ادراک کرده و وهم همان عقل است)، یا از حیث بودن در شخص معین است (که در این فرض در عقل ظاهر و مکشوف است که دشمنی، صفتی قائم به این شخص نیست). علامه طباطبایی در مقام نقد میگوید: انکشاف این امر (معنای جزئی ادراک شده،

صفت محسوسی نیست که در خارج قائم به موصوف خود باشد) نزد عقل، ایجاب نمیکند که قوه‌یی از قوا، خلاف آن را بفهمد، چنانچه بصر و لمس در بسیاری از اموری که حس میکنند، به خطا میروند و عقل برخلاف ادراک آنها حکم میکند. بر این اساس، امکان ادراک آن معنا توسط واهمه نیز، ممکن است، بدون اینکه با فهم عقل مخالفتی داشته باشد.

ملاصدرا در بیان استدلال بر نظریه خود، اظهار میکند که معنای دشمنی بر تقدیر قیام به این شخص، محسوس بود، مانند وجود و وحدت این شخص، و ادراک دشمنی این شخص، نظیر ادراک وجود و وحدت آن بود و در این صورت، ادراک آن به حس بود و به وهم نبود. علامه طباطبایی در مقام نقد نمیپذیرد که معنای دشمنی اگر قائم به شخص باشد، باید ادراک شود (یعنی محسوس باشد و به حس ادراک گردد). به نظر او، جسمیت و وحدت و وجود و غیر آنها البته با هیچیک از حواس، حس نمیشوند و آنچه از جسم مورد درک حسی واقع میشود، اعراض جسم بوده و غیر آن نیست (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۸/۲۱۷).

۳. نظریه وحدت واهمه و حاسه

به اعتقاد علامه طباطبایی، استدلال صدرالمتألهین اگرچه تمام نیست، اما مناقشه در استقلال قوه وهم به وجه دیگری امکانپذیر است، به این بیان که محسوسات بعد از وجود به اعیان خود در حواس ظاهری مانند بینایی و شنوایی و لامسه، محسوس به حس مشترک قرار میگیرند و علم نفس به آنها بنحو حضوری، از جمله اتحاد آن به قوای بدنی بگونه‌یی از اتحاد است. همچنین، علم احساسی حصولی به این امور (معنایی‌یی از قبیل دوستی و دشمنی)، مسبوق به علم حضوری نفس به آنهاست.

بر این اساس، چرا جایز نباشد که مدرک این کیفیات نفسانی حس مشترک باشد؟ چنانکه مدرک کیفیات خارجی با تنوع و اختلافی که میان آنها وجود دارد، حس مشترک است؛ وهم به ادراک هر صورت عقلی مضاف به جزئی، مانند انسان و اسب و سیاهی و سفیدی نائل نمیشود، بلکه به ادراک امور جزئی موجود در باطن انسان، مانند محبت و عداوت و سرور و حزن نائل میگردد و هیچ مانعی از نسبت ادراک این امور به حس مشترک وجود ندارد.

از دیدگاه علامه طباطبایی، نامیدن این کیفیات نفسانی به معانی، در قبال صور ادراک شده از طریق حواس ظاهری مانند گرما و سیاهی که امکان قیام به خارج از نفس و بدن داشته، موجب مبیانت در نوعیت در فعل و اثبات قوه مستقل دیگری برای ادراک آنها نمیشود، پس نیاز به اثبات قوه دیگری بنام وهم نیست و سخن حق، اسقاط وهم بطور کلی و اسناد فعل آن به حس مشترک است. البته پوشیده نیست که در فرض کفایت حس مشترک در ادراک معانی، خیال نیز در حفظ معانی کفایت خواهد کرد و نیازی به اثبات حافظه بعنوان مخزن معانی نیست.

صدرالمآلهین معتقد است، ادراک سه نوع (احساس، خیال و عقل) است و وهم، عقل مضاف به خیال و حس است. بنظر علامه طباطبایی، از سوئی، وهم ساقط است و مانعی از نسبت ادراکات آن به حس مشترک نیست و از سوی دیگر، حضور و غیبت ماده محسوس، موجب مغایرت میان مدرک در حال حضور و عدم حضور ماده نمیشود، البته غالباً با حضور ماده، صورت علمیه جلای قویتری نزد نفس دارد و چه بسا ظهور متخیل، با عنایت و توجه نفس به آن، شدیدتر و قویتر است. بر این اساس میتوان گفت احساس ساقط است، پس علم حسی و خیالی و وهمی، همه نوع واحدی است و سخن حق اینست که ادراک، دو نوع بوده و نشئه علمیه، دو نشئه است (همان: ۳/ ۳۶۲ و ۵۰۰؛ ۸/ ۲۱۷).

جمعبندی و نتیجه گیری

قوه واهمه که سلطان قوای مدرکه جزئی باطنی است، بدلیل جایگاه و سیطره و گستره ادراکات، همواره توجه مکاتب فلسفی را بخود معطوف داشته و در نتیجه آراء گوناگونی پیرامون آن حاصل شده که در این مقاله بر پایه تطورات تاریخی فلسفه اسلامی، مورد بحث قرار گرفت و در این مرحله، مقایسه، سنجش و جمعبندی نهایی صورت میگیرد.

۱۵۶

فارابی و ابن سینا قوه واهمه را مستقل از قوای دیگر دانسته اند که معانی غیر محسوس را از محسوس ادراک میکند، البته نه به این نحو که معنای کلی دشمنی یا دوستی را ادراک کرده و به اضافه به مادر یا گرگ مخصوص، جزئی سازد، بلکه حالتی از دیدن مادر یا گرگ در مدرک پیدا شده که از آن تعبیر لفظی یا مفهومی میکند. جزئیت



معنای ادراک شده، از اضافه آن به صورت محسوس حاصل گردیده، با این وصف، جزئیت مدرک صرفاً از ناحیه اضافه کلی به صورت شخصی نیست، بلکه از ناحیه تشخیصات آن است و وهم، دشمنی را هنگامی که به زید اضافه شده و جزئی گردیده ادراک میکند. البته واهمه صرفاً معانی جزئی را ادراک نمیکند، بلکه تخیل و ادراک معانی همه به وهم استناد دارد و انحصار ادراک وهم در معانی در نظر مشهور، بلحاظ ادراک بدون توسط قوه‌بی ادراکی است. بنابراین، ادراک معانی از اشخاص جزئی، دلیل بر وجود قوه‌بی مدرک است و نیامدن آنها از حواس، دلیل بر مغایرت آن با حس مشترک است و وجود آنها در حیوانات صامته، دلیل مغایرت آن با نفس ناطقه است.

در راستای نظر حکمای بزرگ مشاء همچون فارابی و ابن سینا، میتوان گفت آنها مدرک را حس مشترک، وهم و عقل دانسته‌اند زیرا مدرک، مضاف به مدرک است و مدرکات، معنای کلی و معنای جزئی و صورت است. آنها بر این باورند که اموری از قبیل دشمنی و دوستی، از کلیاتی است که بحسب تعدد قوای نزوعیه در حیوانات و بحسب اختلاف اوقات، انتشار افراد دارند و موضوع و هیأت مکتنف به نفوس دارای شوق و نفور، از جمله مشخصات بوده و زمانها از امارات تشخص بوده و تشخص هر چیزی بحسب آن است. پس اینگونه معانی، دارای جزئیات است و معنای جزئی باید مدرک داشته باشد زیرا میان مدرک و مدرک تضایف است و مدرک آنها قوه دیگری غیر از حس و عقل است و آن وهم است، اگرچه نفس در وحدت خود، همه قواست. گویا تمامیت استدلال مشائیان، مبتنی بر مابینت نوعیت فعل ادراک معانی در قبال فعل ادراک صور و در نتیجه اختصاص مبدئی خاص به آن است؛ اما بنظر میرسد این مبنا کامل نیست.

اگرچه صدرالمتألهین استقلال قوه واهمه را نقد کرده، اما بنوعی آن را ارتقا داده است؛ به این معنا که واهمه، ذاتی مغایر با عقل و جوهری مابین با آن نداشته، بلکه عقل ساقط از مرتبه خود بوده و اضافه و تعلق ذات عقلی به شخص جزئی و بتعبیری، قوه عقلی متعلق به خیال و مضاف به حس و بتعبیر دیگر، نحوه‌بی توجه عقل به جسم و انفعال از آن است و کلی مقید به قیدی جزئی را ادراک کرده و موهوم، معنای معقول مضاف به ماده مخصوص و شخصی است. او معنایی از قبیل دشمنی و دوستی را صفتی قائم به جثه ندانسته که مستقیماً

۱۵۷



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

سال ۱۲، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۶۰-۱۴۱

توسط حس قابل درک باشد، بلکه آنها قائم به نفس هستند و نفس نیز معنایی جزئی است که وهم بنحو اجمالی آن را ادراک میکند. وجود هر معنای معقول کلی هنگام یافت شدن در اشخاص جزئی، هنگامی که به اعتبار انتزاع آن معنا از آن اشخاص جزئی توسط ذهن باشد، ادراک آن بنحو متعلق به شخص معین یا اشخاص معین، به وهم است و به حس نیست؛ چون قیام به اجسام ندارد و واهمه آن معنا را از حیث بودن در شخص معین ادراک میکند، پس وهم، کلی مقید به قیدی جزئی را ادراک میکند و تفاوت ادراک وهمی و عقلی، بالذات نیست، بلکه به امری خارج از آن یعنی اضافه و عدم اضافه به جزئی است.

گویا ظاهر سخن صدرالمتألهین، مبنی بر عدم انتشار افراد اموری از قبیل دوستی و دشمنی است که بعقیده حکیم سبزواری عجیب است؛ زیرا او آنها را کلیاتی دانسته که انتشار افراد دارند که دوستیها و دشمنیهای وارد بر مدرک بوده که جزئیاتی معنوی و قائم به نفس است.

بنظر میرسد صدرالمتألهین، منکر حالت‌های وجدانی دوستی و دشمنی و جزئیات معنوی قائم به نفس نیست که به ادراک حضوری ادراک میشوند و اساساً از مقسم ادراک وهمی یعنی ادراک حصولی خارجند. سخن در ادراک مفهومی آنهاست که ادراکی حصولی بوده و در میان مدرکات حصولی به وهم نسبت داده میشود و صدرالمتألهین آنها را نظیر حصه‌یی از نوع به طبیعت کلیه نوعیه دانسته است.

علامه طباطبایی، مابینت نوعیت فعل ادراک معانی در قبال فعل ادراک صور و در نتیجه، اختصاص مبدئی خاص به آن در دیدگاه مشائیان را نقد کرده است. او با ابطال استقلال قوه واهمه، ادراکات آن را به حس مشترک نسبت داده است. بنظر وی، انتساب ادراک امور جزئی موجود در باطن انسان (مانند محبت و عداوت و سرور و حزن) به حس مشترک، بدون مانع است. علامه معتقد است، همانگونه که علم نفس به محسوسات وجودیافته در حواس ظاهری مثل بینایی و شنوایی بنحو حضوری بوده و سپس محسوس به حس مشترک قرار میگیرند، علم نفس به دوستی و دشمنی نیز بنحو حضوری است و سپس علم احساسی حصولی به این معانی، میتواند به همان حس مشترک واقع شود و با کفایت حس مشترک در ادراک معانی، خیال نیز برای حفظ آنها کفایت کرده و نیازی به اثبات حافظه نیست. این نظریه،

خاستگاه علم حصولی را علم حضوری دانسته و از این حیث میان صور و معانی فرقی نیست، به این معنا که در همه آنها، منشأ علم حصولی، علم حضوری است و از اینرو، تباین نوعی در فعل ادراکی صور و معانی وجود ندارد و قهراً قوه واحد برای ادراک آنها کفایت میکند. بنظر می‌آید که مبنای این نظریه نیاز به بحث دارد که مقالی جدا می‌طلبد و در فرض اثبات، میتواند بنیادی در تصویر مدرک ادراکات جزئی باشد.

منابع

آشتیانی، مهدی (۱۳۹۰) التعلیقة علی شرح المنظومة؛ قسم الحکمة، قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.

آملی، محمد تقی (بی تا) درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.

ابن سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

_____ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۱) الإشارات والتنبيهات تحقیق مجتبی زارعی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

_____ (۱۳۸۳ الف) رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

_____ (۱۳۸۳ ب) طبیعیات دانشنامه علایی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

_____ (۱۳۲۶ ق) تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، قاهره: دارالعرب.

_____ (۱۴۰۰ ق) رسائل ابن سینا (یک جلدی)، قم: انتشارات بیدار.

_____ (۲۰۰۵ م) القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۲۰۰۷ م) أحوال النفس رسالة فی النفس و بقائها و معادها، پاریس: دار بیبلیون.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹) شرح المنظومة تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

_____ (۱۳۸۳) أسرار الحکم فی المفتتح و المختتم، تصحیح کریم فیضی، قم:

مطبوعات دینی.

_____ (۱۹۸۱ م) التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: ۱۵۹

دار احیاء التراث العربی.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۶) شرح تجرید الاعتقاد، تهران: اسلامیه.

شبن غازانی، اسماعیل (۱۳۸۱) شرح فصوص الحکمة، تصحیح علی اوجبی، تهران:

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۹۸۱) التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار



محمدعلی اردستانی؛ تحولات نظری در قوه وهمی در تطورات تاریخی فلسفه اسلامی

- العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- طوسي، نصيرالدين (١٣٧٥) شرح الإشارات والتنبيهات، قم: البلاغ.
- فارابي (١٤٠٥ ق) فصوص الحكم، تحقيق محمدحسن آل ياسين، قم: بيدار.
- ملاصدرا (١٣٨١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٦، تصحيح و تحقيق احمد احمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- _____ (١٣٨٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٩، تصحيح و تحقيق رضا اكبريان، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- _____ (١٣٨٣) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٣، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- _____ (١٣٨٣) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٨، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- _____ (١٣٨٦) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- _____ (١٣٩٢) تعليقات شرح حكمة الإشراق، تصحيح نجفقلی حبيبي و حسين ضيايي، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.