

واکاوی نظری مرتبه ادراکی تخیل و مفاهیم بنیادین مرتبط به آن از دیدگاه ملاصدرا با چشم انداز روان‌شناسی شناختی*

- ریحانه شایسته^۱
- محمداکرم علمی سولا^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

روان‌شناسی شناختی یکی از شاخه‌های مهم روان‌شناسی است که در آن به مفاهیم مهم مرتبط به ادراک، زبان، فهم و چگونگی پردازش اطلاعات می‌پردازد. از آنجا که ملاصدرا اندیشمندی است که نظرات بسیاری درباره انسان داشته است، بنابراین می‌توان به استخراج آراء وی در حوزه‌های مختلف روان‌شناسی پرداخت. در این راستا، این نوشتار به مسئله تخیل به عنوان یکی از مفاهیم مهم در روان‌شناسی شناختی پرداخته و نشان داده است که مفاهیم حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه، متخیله و متفکره، در دستگاه ادراکی تخیل جای می‌گیرد و سازوکار هر یک را تعیین کرده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (reyhaneh.shayesteh@mail.um.ac.ir).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (elmi@um.ac.ir).
۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

واژگان کلیدی: تخیل، روان‌شناسی شناختی، ملاصدرا.

۱. مقدمه

خیال، تخیل و متخیله، مفاهیم و واژه‌هایی هستند که در رشته‌های علوم انسانی مانند روان‌شناسی، فلسفه، ادبیات، الهیات و... کاربرد دارند. این واژه‌ها با شناخت و درک انسان نسبت به عالم هستی سروکار دارند، از این رو مباحث مبسوطی از بحث تخیل به خصوص در معرفت‌شناسی و روان‌شناسی شناختی، از زمان شکل‌گیری این دو علم به چشم می‌خورد که البته با رشد آن‌ها، دگرگونی‌های چشمگیری در نظرات اندیشمندان و دانشمندان درباره این مفهوم و ماهیت آن پدید آمده است.

امروزه اهمیت این مفاهیم شناختی در زندگی انسان تا جایی است که می‌توان با قدرت تخیل و تصویرسازی ذهنی، بیماری‌های مختلف روانی را درمان کرد (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۹). در واقع پژوهشگران بسیاری بر اهمیت تصویرسازی ذهنی در افزایش سطح آگاهی، کاهش فشار روانی، بهبود وضعیت خلقی، کنترل فشار خون بالا، کاهش درد، کاهش میزان قند خون و تقویت سیستم ایمنی بدن تأکید کرده‌اند (همان). اما علاوه بر جنبه‌های مثبت، تأثیرگذار و درمانگر تخیل می‌تواند به جنبه‌های منفی و بیماری‌زای آن هم اشاره کرد؛ برای مثال، ملاصدرا تخیل را ابزار تحقق توهمات و صورت‌های گزاف و ناآرامی‌ها در اشخاص می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۵۰). بنابراین بعد عملی و کاربردی درباره تخیل از منظر روان‌شناسی، مرتبط به شناخت این مفهوم و ساختار و اجزای آن است.

از آنجا که روان‌شناسی از حدود قرن نوزدهم به عنوان شاخه‌ای از علم تجربی درآمد و به اصطلاح علمی شد و در نتیجه از فلسفه جدا شد (Nolen-Hoeksema, 2009: 210) و با توجه به اینکه روان‌شناسی در عصر حاضر هم بدون جهت‌گیری‌های فلسفی از عدم انسجام درونی رنج خواهد برد، در نتیجه لازم است که اولاً بنیادهای هدایت‌کننده از فلسفه برای رشته‌های روان‌شناسی مطرح شود و ثانیاً به جهت اینکه زبان فلسفی، زبان خاصی است که روان‌شناسان عموماً با آشنفتگی‌هایی در برخورد با آن مواجه هستند، لذا لازم است که مباحث فلسفی به خصوص مفاهیم ارزنده‌ای که درباره روان انسان در

فلسفه وجود دارد، به زبان روان‌شناسی بیان شود تا بتوانیم شاهد استفاده‌های کاربردی مفاهیم فلسفی در عرصه روان‌شناسی باشیم. علاوه بر اینکه باید بررسی شود تا چه اندازه مباحث علم‌النفس فلسفی به مفاهیم بنیادی در روان‌شناسی جدید نزدیک است. ضرورت این بحث تا جایی است که گفته شده در روند روان‌شناسی متقن، بسیاری از مفاهیم نظری بر بررسی تجربی آن مقدم است و به همین جهت مفاهیم نظری تخیل نیز مقدم بر بررسی تجربی آن باید تبیین شود (روزت، ۱۳۷۱: ۴۱). مفاهیم زیست‌شناختی به تنهایی نه فقط در انگیختن پنداشت‌های تازه برای آزمایش‌ها با شکست روبه‌رو می‌شود، بلکه از مایگان واقعی و غنی موجود نیز بی‌اعتنا می‌گذرد و سرانجام همه ارزش‌های علمی آن را نیز زیر سؤال می‌برد. بنابراین تأکید بر مقوله‌های فلسفی کلی برای تبیین‌ها و تفسیرهای جدید زیستی لازم و ضروری است (همان: ۴۶).

به همین جهت، نگارندگان سعی در استخراج مفاهیم اساسی و نظری بحث تخیل از دیدگاه ملاصدرا همسو با ساختارهای روان‌شناسی امروزه خواهند داشت تا تفاوت‌ها، شباهت‌ها و نوآوری‌های آن به علم روان‌شناسی شناسانده شود.

۲. منشأ آفرینش مفهوم تخیل در حکمت متعالیه

بررسی و تحقیق درباره تخیل در گذشته روان‌شناسی با افراط و تفریط‌هایی همراه بوده است؛ چنان که تاریخ مطالعه روان‌شناسی نشان می‌دهد که برخی از روان‌شناسان مانند رفتارگرایان، گشتالتی‌ها و... با هدف یا بدون هدف، مطالعه در تخیل را نادیده گرفته یا از آن بسیار ناچیز سخن گفته‌اند و برخی دیگر نیز درباره تخیل چنان سخن گفته‌اند که در مباحث خود دچار مبالغه‌های ناروا شده‌اند (ر.ک: همان: ۱۵-۱۹). اما چنان که اشاره شد، روان‌شناسان معاصر جایگاهی خاص و البته بی‌مبالغه برای تخیل قائل هستند و آن را در درمان بیماری‌ها مؤثر دانسته و به این جهت تا حدودی راه‌های تقویت و بهره‌برداری تخیل را به جامعه بشری معرفی کرده‌اند. در این میان، ملاصدرا نیز به عنوان اندیشمندی که به موضوع نفس و روان انسان پرداخته است، به مفهوم تخیل در آثار خود توجه نشان داده است. اما این مسئله که مفهوم تخیل چگونه در فلسفه ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد، تنها با بررسی مبانی مهم فلسفی وی درباره

انسان و جهان هستی امکان‌پذیر است.

وی با اشاره به بحث اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۴۸)، انسان را از یک حد بسته و مشخص خارج می‌کند و ماهیتی را که هرگز امکان تغییر و تحول به آن راه ندارد، از میان برمی‌دارد؛ سپس ضمن معرفی و تبیین نظام آفرینش و مراتب مختلفی که در هستی قرار دارد و جایگاه و اهمیت هر مرتبه، به انسان نشان می‌دهد که همه این مراتب نه تنها می‌تواند تحت ادراک انسان در بیاید، بلکه با حرکت جوهری می‌تواند موطن انسان قرار گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱ و ۱۴۷/۸). وی برای نفس انسان نیز همانند مراتب هستی، قائل به تشکیک شده و به این ترتیب در هر مرحله ادراکی با وجود تغییر و تحولات اساسی که در انسان رخ می‌دهد، اصل وجود وی محرز و اصیل قلمداد می‌شود.

آنچه از نظرات فلسفی او قابل استخراج است، این است که وی به دو مرتبه عالم ماده و عالم مجردات یا عقول قائل است (همان: ۲۹۱/۱) و بنابراین ابزار ادراکی این دو عالم را مانند بسیاری از قائلان به مراتب هستی، حس و عقل می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۳؛ نیز ر.ک: ارشد ریاحی، ۱۳۹۰: ۳۳-۲۹).

مسئله از اینجا شروع می‌شود که در حرکت انسان به سمت درک عالم هستی، ادراک عالم مادی چگونه می‌تواند به ادراک عالمی با مشخصات متفاوت و متضاد ختم شود؟ و این خلأ میان ادراک دو عالم متفاوت، چگونه پر خواهد شد؟ در همین نقطه است که ادراک تخیلی مطرح می‌شود؛ ادراکی که همان برزخ میان ادراک حسی و عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۴/۸)؛ زیرا برزخ چیزی است که بین دو چیز قرار دارد و در عین حال ویژگی‌های هر دو را به نوعی داراست. به همین سبب از دیدگاه وی، ادراک حسی، مقوم به ادراک تخیلی و ادراک تخیلی، مقوم به ادراک عقلی است (همو، ۱۴۱۷: ۷/۱).

بر این اساس، به باور وی قوه خیال دارای دو صورت است؛ صورتی که منشأ آن، صور محسوس خارجی است؛ به این صورت که صور محسوس خارجی بالا آمده، متعالی می‌شود و جنبه تجرد شدیدتری پیدا می‌کند و صورتی که منشأ آن، نزول صورت معقول است برای تناسب پیدا کردن آن صورت معقول با عالم ماده (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۰).

۳. مراتب ادراکی و خروج ادراک عقلی از دایره ادراکات مرتبط به

جهان مادی

به اعتقاد ملاصدرا، انسان در بستر حرکت جوهری و گستره وجودی خود، جسمانی متولد می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶) و از طریق حواس، خیالات را پدید می‌آورد و سپس از این خیالات، توانایی فهم معانی مجرد را پیدا می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۱) و به واسطه همین دریافت‌های مکرر، به دنیای واقعی خود و مبدأ و معادش پی می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۹). این پی بردن به معنای ادراک عقلی صرف نیست؛ زیرا تا زمانی که انسان در عالم ماده ساکن است و در نتیجه دارای بدن است، نمی‌تواند چیزی را تعقل کند، مگر به واسطه تخیل، و تنها هنگامی فرد می‌تواند به تعلقات صرف دست پیدا کند که بدن مادی خود را رها کند و وارد عالم ملکوت شده باشد (همان: ۱۲۵/۹). بنابراین نقطه نهایی آنچه در این دنیا حاصل می‌شود، مخیلات است (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۳) و ادراک عقلی، زمانی برای انسان به دست می‌آید که وی وارد مرحله تجرد تام شده است و این مرحله همان مرحله‌ای است که هیچ گونه تعلقی به ماده ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۴۵۰/۳). این همان مفهومی است که ملاصدرا در حرکت جوهری خود و در گستره وجودی انسان از آن با عنوان روحانیه‌البقاء بودن یاد می‌کند (همان: ۱۰۹/۶). پس چنان که اشاره خواهد شد، این طیف مشکک از ادراک تخیلی، سهم بسزایی در حرکت انسان از ویژگی‌های حیوانی به عالی‌ترین مراتب انسانی دارد.

پس با توجه به ساختار فکری ملاصدرا در مراتب ادراکی انسان، با سه مفهوم احساس، تخیل و تعقل روبه‌رو هستیم (همان: ۴۱۶/۳). البته در بعضی مواضع، ملاصدرا به مرتبه‌ای به نام توهم اشاره کرده است که به دلایل خاصی، توهم را از مراتب ادراکی حذف کرده و آن را به عنوان یک مرتبه جداگانه در نظر نمی‌گیرد (ر.ک: همان: ۳۶۲/۳). اما از میان این سه مرتبه، ادراک عقلانی محض از حیطة کاری روان‌شناسان خارج است. همان‌طور که بررسی روح به دلیل تجرد محض بودن از حیطة کار آنان خارج است؛ زیرا آن ادراک عقلی که در روان‌شناسی کاربرد دارد، ادراک عقلی که ملاصدرا آن را عامل دستیابی به حقیقت اشیاء در نظر می‌گیرد، نیست (همان: ۳۶۱/۳).

گرچه زمینه‌ساز و بستر درک ادراک عقلانی محض است؛ زیرا سیر ادراکات انسان از دیدگاه ملاصدرا برای درک عوالم برتر از عالم ماده و پی بردن به ویژگی‌های مختص به این عوالم، در واقع به جهت رسیدن انسان به مرتبه تجرد عقلانی مرتبه تعقل است (همان: ۲۶۵/۸). در این مرتبه، انسان توانایی مشاهده ذوات نوری را پیدا می‌کند. البته لازم به ذکر است که هیچ انسانی به ادراک عقلانی صرف در این دنیا دست پیدا نخواهد کرد، اما از آنجا که مراتب ادراک عقلی هم دارای تشکیک است، برخی به بعضی از زمینه‌های آن در عالم ماده دست پیدا می‌کنند و موفق به درک کلیات (مشاهده ذوات نوری از دور) می‌شوند (همان: ۲۸۹/۱)؛ اما به دلیل حضور در عالم ماده نمی‌توانند مدرکات موجود در عالم عقل را به طور واضح مشاهده کنند و به علت همین ناتوانی و ضعف در مشاهده این ذوات و عدم توانایی نزدیک شدن به این موجودات عالی‌رتبه، به مشاهده دور از آن‌ها بسنده می‌کنند و در نتیجه نوعی ابهام و در نتیجه اشتراک و کلیت در نفس آن‌ها حاصل می‌شود که اگر نفس در ادراک کلیات در حالت تعلق به ماده نبود، تمام این امور را به صورت جزئی مشاهده می‌کرد (همان) و این معنای کلی مورد نظر ملاصدراست که در واقع هیچ مصداقی در عالم ماده و جهان ندارد و درک کلیات قابل صدق بر کثیرین، چیزی است که متعلق به مرتبه‌ای دیگر از ادراک یعنی ادراک تخیلی است که در ادامه بحث، به تبیین آن پرداخته خواهد شد.

پس مدرکات عقلی به دلیل تجرد کامل و برتر از تجرد نفس همراه با بدن که تجردی ناقص است، به هیچ‌وجه نمی‌توانند در این عالم مدرک نفس قرار گیرند و تنها با ارتقاء به عالم عقول و حضور در مرتبه مدرکات عقلیه می‌توان به مشاهده آن‌ها پرداخت و آن‌ها را ادراک کرد (همان: ۵۰۲/۳).

بنابراین تخیل، برزخی میان این ادراک عقلی است که حقیقتاً در جهان دیگر برای همگان محقق خواهد شد و ادراک حسی که انسان در این عالم با آن روبه‌روست (همو، ۱۴۲۰: ۳۶)، این حد میانه، دارای مرتبه‌ای وجودی از جنس خودش است که نه حس محض می‌تواند آن را تجربه کند و نه انسان حقیقی شایستگی استقرار کامل در این مرتبه را دارد؛ یعنی برزخی میان تجرد تام و مادی تمام.

دلیل دیگری که می‌توان ادراک تخیلی را آخرین مرتبه ادراکات در عالم ماده از

دیدگاه ملاصدرا دانست، بحث وحی است. ملاصدرا وحی را بالاترین نوع ادراک می‌داند و معتقد است که اگر متخلیه ضعیف عمل کند - نه اینکه عمل نکند- آنچه منکشف می‌شود، وحی صریح است و اگر متخلیه قوی عمل کند، این وحی محتاج تأویل خواهد بود (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

پس ملاصدرا از جمله اندیشمندان اعتدال‌گرایی است که برای تخیل به عنوان مرتبه‌ای از ادراک و آفرینندگی، ارزش و اعتباری مناسب با عالم مرتبط با آن قائل شده است؛ نه کاملاً در همه زمینه‌ها به آن اعتبار بخشیده و آن را حد نهایی انسان دانسته است و نه مانند برخی روان‌شناسان، اعتبار این نوع ادراک را از بین برده و به آن بی‌اعتنا بوده است.

بر اساس آنچه گفته شد، بیشتر ادراکات مردم مستند به قوه‌ای به نام تخیل است، نه عقل، و بسیاری از اصول و قواعد علمی که در نظر علما و عقلا به عقل و ادراک عقلی مستند می‌شود، اصلاً به ادراک عقلی مستند نیست، بلکه عقل ناقص و عقل مشوب به تخیل است و نشانه آن این است که آن‌ها در قبول بسیاری از قوانین دچار اختلاف می‌شوند، در حالی که در هر آنچه به واسطه عقل صرف و خالص ادراک گردد، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد (مصلح، ۱۳۵۴: ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین راهی که در معرفی ماهیت و مفهوم و کارکردهای تخیل پی گرفته می‌شود، این است که هر آنچه ماهیتاً در حیطه ادراک حسی و ادراک عقلی قرار نگیرد، در حیطه تخیل قرار گرفته و بررسی شده و جایگاه آن نشان داده می‌شود و چنان که ملاحظه خواهد شد، در مسیر رسیدن از ادراک حسی به ادراک عقلی، با مفاهیمی روبه‌رو می‌شویم که در روان‌شناسی شناختی نیز تحت عنوان تخیل از آن یاد می‌شود. براین اساس در دستگاه فکری منسجم ملاصدرا، یک سیستم نظری برای تخیل در روان‌شناسی شناختی ارائه خواهد شد.

۴. بررسی ساختار ادراکی تخیل

گرچه حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه، متخلیه و مفکره، عناوینی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا هستند که هر کدام کارویژه خود را دارند، اما به دلیل

اینکه نه می‌توان آن‌ها را کاملاً متعلق به ادراک حسی دانست و نه به ادراک عقلی، علاوه بر اینکه با تأمل می‌توان دریافت که این عناوین و فرآورده‌های آن‌ها، حد واسط ادراک حسی و عقلی هستند، بنابراین نگارندگان ضمن مشخص کردن جایگاه هر کدام از این مفاهیم در دستگاه روان‌شناختی ملاصدرا، همه آن‌ها را تحت پوشش تخیل بررسی خواهند کرد. البته باید توجه کرد که لفظ «تخیل» در این میان، به مثابه نامی کلی برای یک سیستم روان‌شناسانه شناختی است و به یک عملکرد خاص روان‌شناختی اشاره ندارد. به این شکل با بررسی تمام مفاهیم مرتبط به تخیل و سازمان‌دهی جایگاه هر یک در شکل‌گیری ادراک تخیلی، به عملکرد سیستم تخیلی به معنای حد واسط ادراک حسی و عقلی پی خواهیم برد. نتایج این نوع بررسی، شرایط خوبی را برای مقایسه تخیل با نظرات روان‌شناسان ارائه خواهد داد.

اما به اعتقاد نگارندگان، این حد وسط را به دو حالت می‌توان بررسی کرد؛ اول به صورت ادراک یکپارچه با سطوح دیگر ادراک، یعنی ادراک حسی و عقلی، و دوم به صورت ادراکی جداگانه با ساختارهای درونی متقن. تنها استفاده نگارندگان از سطح اول این است که مهره‌های اتصال‌دهنده ادراک حسی و عقلی را بیابند تا بتوانند در سطح دوم به بررسی آن و جایگاه هر قوه در سیستم ادراکی تخیل از دیدگاه این فیلسوف پردازند.

از دیدگاه ملاصدرا، از آنجا که انسان در جهان مادی زندگی می‌کند، در ابتدای تکون خود جسمانی است و لاجرم باید ادراکی با این جهان داشته باشد؛ پس وی با کمک ابزارهای حسی خود به درک جهان اطراف خود می‌پردازد. ملاصدرا برای ادراک حسی مانند بسیاری از دانشمندان و روان‌شناسان، شروطی را ذکر می‌کند؛ اول اینکه ضروری است که شیء محسوس نزد آلت ادراک حاضر شود، مثلاً جسمی که توسط لامسه لمس شود و منظره‌ای که به واسطه چشم بتوان آن را رؤیت کرد. سپس خصوصیات ویژه آنچه در ادراک شونده وجود دارد، درک شود؛ یعنی شکل و هیئت و صورتی که ادراک شونده دارد، برای مدرک معلوم شود و در آخر فرآورده‌ای جزئی از این ادراک در نفس انشا شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱).

ملاصدرا دقیقاً به دلیل این شروط معتقد است که انسان در شناخت حسی، نیاز به

ملکه ندارد؛ زیرا تنها کافی است که محسوس در برابر مدرک با عضو ادراک کننده سالم قرار بگیرد و شرایط آن فراهم باشد (همان: ۲۱۳/۸). وی این ادراک را به این مرتبه ختم نمی‌کند و از قوه‌ای به نام حس مشترک نام می‌برد که مدرک صور اشیاست؛ به این معنا که آنچه توسط حواس مختلف از یک شیء واحد به صورت پراکنده انشا شد، دوباره در محلی به صورت یکپارچه برای نفس حاصل می‌شود (همان: ۲۰۵/۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۴۳). به زعم ملاصدرا، در این مرتبه ادراک حسی به پایان رسیده و از این لحظه به بعد، درک انسان وارد مرحله جدیدی به نام ادراک تخیلی می‌شود.

از نظر نگارندگان، ملاصدرا اگرچه حس مشترک را در مرتبه‌ای از ادراک حسی قرار می‌دهد، اما گویی این قوه را از دو جهت می‌توان بررسی کرد؛ جهتی که رو به محسوسات است و جهتی که رو به مخیلات است.

اما دلیل نگارندگان بر این سخن آن است که ملاصدرا فرآورده‌هایی را به حس مشترک مرتبط می‌کند که صراحتاً آن را نه مرتبط به ادراک حسی می‌داند و نه مرتبط به ادراک عقلی (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۱/۸). بنابراین بر اساس پیش‌فرض نگارندگان، هر آنچه نه در فرآورده‌های ادراک حسی قرار بگیرد و نه ادراک عقلی، لاجرم با دستگاه ادراکی تخیل معنا و ارتباط پیدا می‌کند. توجه به این نکته جالب است که روان‌شناسان نیز مثال‌هایی را که ملاصدرا به حس مشترک مرتبط می‌کند، فرآورده ادراک حسی و عقلی نمی‌دانند، بلکه آن را به بعد خیال و تصویرسازی مرتبط می‌سازند؛ مثلاً روان‌شناسی مثال‌های ملاصدرا را درباره حس مشترک مانند چیزهایی که انسان در خواب می‌بیند یا مشاهداتی که انسان‌های وحشت‌زده به خارج از خود نسبت می‌دهند، در حالی که مصداقی بیرون از ذهن آن‌ها ندارند (همان: ۲۱۰/۸)، تصویرپردازی‌های نافع‌ال می‌نامد؛ یعنی تصاویری که ذهن بدون اینکه نقش ارادی در ایجاد آن‌ها داشته باشد، آن‌ها را دریافت می‌کند (رونن، ۱۳۹۳: ۱۲۵). این نوع تصاویر -چنان که اشاره شد- مثلاً بازتاب چیزهایی است که فرد را ناراحت و آشفته می‌سازد یا ترس‌های فرد را در آینده منعکس می‌کند؛ اما از آنجا که تصاویر بدون برنامه‌ریزی و اغلب به شکل کاملاً واقع‌گرایانه ظاهر می‌شوند، فرد از آن می‌ترسد (همان).

پس به زعم نگارندگان، در روان‌شناسی ملاصدرا کار دستگاه تخیل با حس

مشترک آغاز می‌شود؛ اما در مرتبه بعدی، قوه خیال صورت‌هایی را که توسط حس مشترک یکپارچه شده است، در خود انشا کرده و حفظ می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۸) تا زمانی که انسان به آن نیازمند است، آن را احضار کند. البته باید توجه داشت که میزان توانایی برای احضار مجدد این صور بر خلاف ادراک حسی، به ملکه‌ای که در نفس قوت پیدا کرده است، بستگی دارد؛ یعنی هر اندازه ملکه صورتی خاص، در ادراک کننده شدت بیشتری یافته باشد، توان حاضر شدن صور محسوسی که از آن‌ها به سبب پنهان شدن از حس مورد غفلت واقع شده است، بیشتر می‌شود (همان: ۲۱۳/۸) و انسان می‌تواند هر کدام از صوری را که تولید کرده است، دوباره احضار کند.

این قوه در ملاصدرا، مشابه نظرات روان‌شناسان شناختی است. اینان به این سطح تخیل - یعنی قوه خیال - تصویرهای ذهنی نیز می‌گویند و آن را ناشی از توانایی و استعداد قوه تخیل دانسته و بخشی از تخیل به حساب می‌آورند. در واقع تخیل کارکرد برانگیزاننده و تولیدکننده تصورات را دارد (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۸). این عده درست مشابه ملاصدرا معتقدند که تصورات، بازنمایی‌های درونی ادراکات جهان بیرونی هستند که در غیاب تجربه بیرونی رخ می‌دهند (همان: ۱۱۹) و دیگر در حیطه حواس ما قرار ندارند (همان: ۱۲۴). پس در واقع، این تصورات حسی را محصول اولیه مشاهدات بیرونی به حساب می‌آورند (همان: ۱۱۸)؛ البته با این تفاوت که ملاصدرا به جای کلمه بازنمایی از انشاء استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۸/۸). در واقع، ملاصدرا هر گاه در پی تعریف خیال در کتب خود برمی‌آید، لفظ انشاء و ایجاد را به کار می‌برد.

پس خیال به مثابه انباری نیست که تنها وظیفه نگهداری چیزی را دارد، بلکه انباری است که وظیفه تولید را نیز دارد؛ یعنی گرچه ملاصدرا در آثار خود به حافظ بودن این قوه بارها اشاره کرده است، اما در کنار آن به مدرک بودن آن نیز بارها اشاره کرده است (همان: ۳۶۰/۳).

وی این قوه را قوه‌ای صامت و منفعل نمی‌داند و گرچه در واقع، این قوه بعد از تماس با جسم خارجی و جدا شدن از آن و بر اثر این ارتباط تحقق پیدا می‌کند، اما مانند آینه عمل نمی‌کند؛ بلکه خود - چنان که از نامش - پیداست، دست به آفرینش می‌زند. در واقع، شیء خارجی فقط الگویی به نفس و روان انسان می‌دهد تا مشابه آن

چیزی را که دیده، در خود انشاء کرده و حفظ کند. البته باید توجه کرد که این قوه، نه چیزی به آنچه از عالم خارج دریافت شده است، اضافه می‌کند و نه چیزی از آن کم می‌کند و به عبارتی گرچه به کار خلق مشغول است، اما خلقی منطبق بر تصاویر اشیاء و در واقع منطبق با آنچه با آلات حسی دریافت کرده است. در واقع، خیال به نوعی به صورت‌بندی واقعیت حسی دست می‌زند و اگر این قوه در انسان وجود نداشت، برای درک دنیای خارج از خود باید دائماً با آنچه مدرک قرار می‌گیرد، ارتباط حسی داشت و در این صورت گویی تنها می‌توانست اطلاعاتی را داشته باشد که در معرض حس قرار می‌گرفت، نه بیشتر و نه کمتر.

پس تا اینجا دو مرحله از کار دستگاه تخیل، یعنی ادراک و حفظ صورت‌های حسی توسط دو قوه حس مشترک برای جمع‌آوری دریافت‌های حسی مختلف از یک موضوع و قوه خیال برای انشاء و حفظ صورت‌های محسوس در غیاب آن مشخص شد، که می‌توان این مرتبه از تخیل را مانند نام‌گذاری برخی از محققان، «تخیل باز‌پدیدآورنده» نامید (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

پس از این مرتبه، دستگاه تخیل وارد مرتبه قدرتمند خلاقیت می‌شود که ملاصدرا تحقق این مرتبه را مرتبط به قوه متصرفه می‌داند. انسان با این قوه می‌تواند تحولات شگرفی در خود و جهان اطراف خود ایجاد کند. این تحولات هم در جهت پیشرفت‌های مادی و دنیایی است، هم به سمت نزدیک شدن به مراتب عالیه و ورود به ساحت عقول و مجردات است. این قوه چنان که اشاره خواهد شد، همان قوه‌ای است که روان‌شناسی با مباحث خلاقیت و چگونگی رشد آن، توجه ویژه‌ای به آن نشان داده است. به زعم نگارندگان، تفکر و تعقل در معنای مشابه روان‌شناسی نیز از دیدگاه ملاصدرا در این مرتبه از دستگاه شناختی وی قرار می‌گیرد.

قوه متصرفه چنان که از نامش پیداست، قوه‌ای است که دخل و تصرف انجام می‌دهد؛ یعنی با به‌کارگیری این سطح از تخیل می‌توان به ترکیب، تفکیک و مقایسه دست زد. این قوه هیچ محدودیتی در تغییر و تحول ندارد و می‌تواند صورتی را با صورت دیگر ترکیب کند؛ خواه این صور، اجزای یک جسم باشد یا اجزای چند جسم یا اجزای صورت قیاس با هم یا ترکیب برخی از معانی با برخی دیگر و یا ترکیب صور با

معانی، مانند ترکیب بیم و هراس با صورت حیوانی ترسناک، و ترکیب محبت و دوستی با صورتی محبوب و مطلوب. همچنین می‌تواند به تفکیک و تجزیه صورتی از صورت دیگر، معنایی از معانی دیگر و یا صورتی از معنا و معنایی از صورت پیردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱) که می‌توان نام را نیز با عنایت به نام‌گذاری برخی محققان، «تخیل آفریننده» گذاشت (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

قبل از بررسی فراورده‌های قوه متصرفه و سازوکارهای این مرتبه از قوه تخیل باید به چند نکته توجه کرد:

اول اینکه اگرچه در این قوه، سخن از ترکیب و تفکیک است، اما این ترکیب به معنای ترکیب حقیقی یا تجزیه حقیقی نیست؛ زیرا از نظر ملاصدرا، علم مجرد است و امر مجرد قابلیت تغییر و تحول ندارد، بلکه در حقیقت، کار این قوه آن است که صورت جدیدی متفاوت از صورت قبلی به شکل تقلیل یا به شکل بها دادن ایجاد کند و چون صورت جدید با صورت قبلی مقایسه می‌شود، مشاهده می‌شود که در صورت جدید، چیزهایی وجود دارند که صورت قبلی آن‌ها را ندارد و یا برعکس. پس همواره تمام صورت‌های پایه برای ترکیب و تفریق سر جای خود قرار دارند و از بین نمی‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۸-۲۳۵).

پس مطابق نظر ملاصدرا، بر صورت خیالی اول چیزی افزوده و یا کاسته نشده یا در صورت خیالی اول تبدیلی ایجاد نشده، بلکه صورت جدیدی ابداع می‌شود. البته هم مطابق نظر ملاصدرا - چنان که بیان شد - و هم با آنچه روان‌شناسی به آن اشاره دارد، صورت اول باقی و پایدار است (فروید، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

دوم اینکه یکی از فراورده‌های قوه متصرفه، درک کلیات است. از آنچه گذشت معلوم شد که ملاصدرا درک معقول صرف را در جهان مادی میسر نمی‌داند و معتقد است که تنها افراد بسیار اندکی به آن دست پیدا می‌کنند. اما چنان که ملاحظه می‌کنیم، در دنیا اکثر افراد مفاهیم کلی را درک می‌کنند. پس مشخص می‌شود این کلی که اکثر افراد بشر می‌توانند به آن دست پیدا کنند، آن ادراک عقلی مورد نظر وی نیست و کلی عقلی که وی برای برتری انسان بر دیگر موجودات لحاظ می‌کند و دستیابی به آن را بالاترین درجه ادراک معرفی می‌کند، با کلی که فلاسفه و روان‌شناسان و شخص

ملاصدرا در برخی از نوشته‌هایش، آن را مفهومی معرفی می‌کند که قابلیت صدق بر کثیرین دارد، متفاوت است، و اشتراک کلی عقلی با این کلی، تنها یک اشتراک لفظی بیش نیست.

ملاصدرا آن کلی که در ذهن وجود دارد و در عالم مادی و توسط اکثر افراد در ذهن ساخته می‌شود، فراورده خیال معرفی می‌کند و اعتقاد دارد که آخرین مرتبه ادراکی اکثر انسان‌ها به این مرتبه، یعنی درک کلیات که متعلق به ادراک خیالی است، ختم می‌شود و تنها معدود افرادی به مجرد عقلی رسیده و توانایی تجزیه و تحلیل عقلی و قدرت درک معانی کلی را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸ و ۲۸۴).

از نظر وی، مثلاً آنچه از ماهیت انسان در ذهن افراد به وجود می‌آید، صورتی است که از مشاهده افراد انسان در ذهن آنان حاصل می‌شود و چون افراد انسان در عین اختلاف و تمایزی که میان آن‌هاست، در معنای انسانیت مشترک‌اند، این صورت به وجود آمده از مشاهده افراد، در حافظه اشخاص نقش می‌بندد و این نقش همان صورت خیالی است نه عقلی. ملاصدرا این مسئله را با مثال آب تبیین می‌کند؛ به این شکل که از مشاهده اجزای آب موجود در یک ظرف، آب بودن همه اجزا احساس می‌شود و به همان شکل، از مشاهده آب‌های موجود در نقاط مختلف، به آب بودن همه آب‌ها حکم می‌شود، با اینکه هر جزء در شکل و مقدار، مخالف با جزء دیگر است. این دو تصویر، از یک جهت با هم متفاوت هستند و آن این است که جهت اتحاد گاهی حسی است که از مشاهده اجزای متصل آب در حس به وجود می‌آید و گاهی خیالی است که از مشاهده افراد منفصل آب در قوه خیال به وجود می‌آید (همان: ۲۸۴/۸)؛ در حالی که هیچ کدام از این دو را نمی‌توان وجود کلی عقلی و وجود تجردی و معقول بالفعل دانست.

اگرچه ملاصدرا برای ادراک خیالی و حسی، شرط جزئی بودن را ذکر کرده است (همان: ۳۶۱/۳)، اما احتمالاً مراد وی از ادراک خیالی، ادراک خیالی مشهور یعنی تصور شیء در نبودن آن - که همان تخیل بازآفریننده نام‌گذاری شد - بوده است. اما اگر منظور وی، هر نوع ادراک خیالی باشد که شامل درک کلیات - اشتراک در ویژگی‌ها - هم شود، یا باید بگوییم که این نوع ادراک خیالی در واقع به کارگیری قوه متصرفه

است، زیرا به زعم ملاصدرا این نوع تصویر، از درک شباهت‌ها و حذف تفاوت‌ها به دست می‌آید و کار تفریق و تجمیع، کاری است که قوه متصرفه انجام می‌دهد و در این صورت شرط جزئی بودن در آن لحاظ نمی‌شود، یا اگر نخواهیم به این شکل به این ادراک نگاه کنیم، باید بگوییم که ادراک خیالی کلی ادراکی است که اگرچه در ذات خود جزئی است، اما در باز نمودش کلی به نظر می‌رسد.

اما سومین مطلبی که می‌توان در باب قوای متصرفه به آن اشاره کرد این است که کار قوه متصرفه، چنان که ملاصدرا به آن اشاره کرد، روشن و واضح است. ماده و محتوای ابتدایی برای ترکیب یا تفریق صور، توسط مراحل حس مشترک و قوه خیال فراهم شد. اما چنان که ملاحظه شد، نوعی از ترکیب و تفریق وجود دارد که مرتبط به معانی است نه صور. رسیدن به مرحله متصرفه و دخل و تصرف در صور و معانی، بر این ساختار بنا می‌شود که قوای دیگری به مثابه درک معانی و حفظ آن در کار باشد. بنابراین ملاصدرا از قوه مدرکه دیگری به نام قوه واهمه سخن به میان می‌آورد (همو، ۱۳۶۳: ۶۷۰).

از نظر ملاصدرا فرآورده‌های این قوه، مدرکاتی هستند که با حس نمی‌توان آن‌ها را درک کرد؛ در نتیجه صورتی در مواد ندارند. این قوه مدرک معانی است و به طور کلی می‌توان آن را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول ادراکاتی که شأن این ادراکات متعلق به حس نیست، اما معانی هستند که تعلق به جزئیات دارند؛ مانند دشمنی گوسفند نسبت به گرگ که در این معنا، متوهم هیچ‌گاه توانایی اشتراک در مصادیق را ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳) و در نتیجه جزئی بودن از شروط تحقق آن محسوب می‌شود (همان: ۳۶۱/۳). دسته دوم اموری هستند که امکان احساس بر آن‌ها وجود دارد، اما فعلاً از دسترس حس خارج هستند؛ مانند زمانی که چیز زردی را می‌بینیم و سپس حکم می‌کنیم که عسل است و در نتیجه شیرین. ملاصدرا درباره دسته دوم صراحتاً بیان می‌کند که در به وجود آمدن این فرآورده، در واقع قوه خیال یا مصوره به کار گرفته می‌شود؛ یعنی انسان با توهم خود به آنچه در خیال ثبت شده است، دسترسی پیدا می‌کند، بی‌آنکه ادراک حسی خود را درباره حکم کاملاً به کار گیرد. پس در دستگاه ادراکی تخیل این مرتبه از وهم نیز جایگاه مشخص و مناسبی دارد. در واقع دستگاه تخیلی با به کارگیری قوای مختلف سعی در ایجاد فرآورده‌های جدید دارد.

اما درباره دسته اول از قوای واهمه که ملاصدرا در تعریف آن می‌گوید: قوه عقلی متعلق به خیال یا معانی کلی مضاف به صور صورت‌های جزئی (همان: ۲۱۶/۸)، این مسئله مطرح است که مراد از معانی کلی چیست؟ با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که این معانی کلی، همان قوای متصرفه‌ای است که در نکته قبل به آن اشاره شد؛ نه آن ادراک کلی حقیقی که مراد ملاصدرا در مراتب ادراکی است. گرچه این کلی‌ها به نوعی علم محسوب می‌شوند و علم می‌تواند باعث ارتقا و رشد وجودی انسان و در نتیجه نزدیک شدن به غایت و هدف وجودی او گردد، اما باز هم با ادراک کلی محض و عقلی محض که هرگز در دسترس بشری که هنوز در قید بدن است، قرار نخواهد گرفت، یکی نیست.

علاوه بر اینکه ملاصدرا قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی می‌داند و مثالی که برای توضیح قوه واهمه از آن استفاده می‌کند، مرتبط به دوستی و دشمنی حیوانات است (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۸). از طرفی ملاصدرا حیوانات را دارای ادراک عقلانی نمی‌داند (همان: ۲۵۹) تا آن معنای عقلی به واسطه اضافه شدن به یک جزئی، بتواند نام واهمه را بر خود بگیرد. پس مراد ملاصدرا در اینجا احتمالاً این است که قدرت خلاقیت و تفکر انسان می‌تواند از تجزیه این ادراک واحد، به دو مفهوم ادراک کلی عقلی و ادراک جزئی خیالی دست یابد و نه به صورت عکس.

اما پس از اینکه این ادراک، فراورده‌های خود را تولید کرد، قوه‌ای به نام حافظه - که ملاصدرا به دلیل اینکه برای بازآفرینی یا ارجاع بسیار قوی و نیرومند است، آن را مسترجعه یا ذاکره هم می‌خواند- از این مفاهیم حفاظت می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۸/۸). بر این اساس، قوه واهمه نیز یکی از فراورده‌های دستگاه تخیل است و وظیفه آن تولید معانی جزئی، تولید معانی کلی مشهور و احکامی است که می‌توان در نبود حس با توجه به احساس قبلی و ذخیره آن در خیال، به آن حکم داد. به این ترتیب، قوه متصرفه که از نظر نگارندگان بالاترین جایگاه را در دستگاه ادراکی تخیل از دیدگاه ملاصدرا دارد، با استفاده از صوری که از حس مشترک کسب کرده و توسط خیال آن را حفظ می‌کند و معانی که توسط واهمه تولید و توسط حافظه نگهداری کرده است، دست به تولید جدید می‌زند.

فراورده‌های این قوه در دو سطح توسط نفس و روان تولید می‌شود؛ سطحی که در آفرینش خود متعلق به محسوسات و تحت نظر قوه واهمه است که در این صورت نوع آفرینندگی آن، مرتبط به عالم ماده است و ملاصدرا آن را متخیله می‌نامد و سطحی که فعل و عمل او در مورد معقولات و تحت نظر قوه عاقله است. در نتیجه آفرینش آن متکی به عالم مافوق ماده بوده و ملاصدرا آن را قوه مفکره نامیده است (همو، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱). در واقع از نظر ملاصدرا، زمانی که نفس انسان شروع به حرکت در محسوسات می‌کند، متخیله، و زمانی که نفس در معقولات حرکت می‌کند، قوای مفکره به کار می‌افتد.

از نظر وی، نفس انسان در این دنیا به واسطه همراهی با بدن، بیشترین نوع آفرینندگی خود را متوجه قوای متخیله می‌کند و این قوه چنان قدرتمند است و دائماً دست در آفرینش و ابداع ترکیبات دنیایی دارد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۹) که کمتر به سمت رشد قوای مفکره می‌افتد. این قوای فکری، نوع برتری از آفرینش و به کارگیری هوش است که امروزه روان‌شناسان آن را هوش معنوی^۱ می‌نامند و ویژگی‌هایی برای آن عنوان می‌کنند که دارای ساختارهای مادی و طبیعی نیست و نشانه‌هایی از عالم ملکوت و عقل را می‌توان در آن مشاهده کرد. ملاصدرا به مثابه یک روان‌شناس، طریقه تقویت مؤلفه‌های اساسی این هوش را در نظرات خود بیان کرده و به این ترتیب، اتصال شناخت را به دو طرف حس و عقل تبیین کرده است (ر.ک: حسینی‌شاهرودی و شایسته، ۱۳۹۶: ۷-۳۲) و در این راستا زمینه را برای تقویت قوای مفکره فراهم ساخته و به افراد کمک می‌کند تا بتوانند زندگی کامل و سالم‌تری داشته باشند.

پس از آنچه گذشت، دستگاه ادراکی تخیل دارای دو مرتبه است؛ مرتبه اول که هیچ دخل و تصرفی را ایجاد نمی‌کند و صور و معانی به همان شکل که کسب شده‌اند، حفظ می‌شوند و روان‌شناسان به این دسته‌بندی، ادراک خیالی یا تخیل حضوری یا تخیل بازپدیدآورنده می‌گویند (احمدی، ۱۳۶۲: ۱۲۱). این مرتبه مرکب است از کارکرد چهار قوه حس مشترک و خیال که مسئول انشاء صور و حفظ آن هستند، و واهمه و

1. Spiritual intelligence.

حافظه که مسئول انشاء معانی و حفظ آن هستند و مرتبه دوم که در واقع دخل و تصرف در صورت و معانی ایجاد می‌کند و قوای متصرفه نامیده می‌شود و روان‌شناسان آن را ادراک تخیلی یا تخیل اختراعی یا تخیل آفریننده می‌نامند (سیاسی، ۱۳۳۳: ۶۴) که این مرتبه هم شامل دو قوه متخلیه برای صورت، و مفکره برای معانی است که در روان‌شناسی با زیرمجموعه‌های تخیل اختراعی یعنی تخیل انفعالی و تخیل ادراکی هم‌تایی دارد. تخیل اختراعی انفعالی همان است که ملاصدرا به آن متخلیه می‌گوید و در واقع به کارگیری قوای واهمه در آن شرط است و تخیل اختراعی ادراکی همان است که انسان با کمک عقل دست به ترکیبات جدید می‌زند و ملاصدرا از آن به عنوان مفکره یاد می‌کند (بنی‌جمالی و احدی، ۱۳۶۳: ۳۵).

باید دقت کرد که ملاصدرا صراحتاً قوه فکریه را برترین نوع قوه خیال می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۷۷)؛ بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه از عقل و فکر و در این دنیا از دیدگاه او قابل تعریف است، می‌تواند تا حدودی با تفکر و قدرت عقل در روان‌شناسی یکسان باشد.

از طرفی بر اساس دیدگاه روان‌شناسان هم تا حدودی قوای مفکره جزء سیستم تخیل محسوب می‌شوند. حتی اگر در متون گوناگون روان‌شناسی با این دو مفهوم مانند دو هستی متفاوت برخورد شود، باز هم واقعیت امر این است که آن‌ها یک فعالیت ذهنی را بازنمایی می‌کنند (روزت، ۱۳۷۱: ۳۴). این در حالی است که یگانگی تخیل و تفکر محتمل است و تفکر حالت خاصی از تخیل است که در نگهداری پایه‌ها و قوانین منطقی شرکت دارد (همان) و در ابتدایی‌ترین فرآورده‌های واژه‌سازی کودکان تا اختراع‌ها و کشف‌های علمی و... می‌تواند خود را نشان دهد (همان: ۳۵).

این موضوعات بر خلاف دیدگاه فلاسفه‌ای چون پاسکال و دکارت و اسپینوزا در مورد تخیل است که اعتقاد دارند میان تعقل و تخیل تعارض وجود دارد (همان: ۳۴). پاسکال معتقد است که تخیل نیرویی مخالف تعقل است و دکارت با وجود آنکه اندیشه بخردانه را در کنار تخیل قرار می‌دهد، اما تخیل را منشأ هذیان و استدلال‌های نامعقول می‌داند (همان: ۴۲). بنابراین بر خلاف ملاصدرا، خردگرایان تخیل را ماهیتی در برابر خرد تصور می‌کردند و در واقع تخیل را به دیده منبع اصلی احساس‌ها، هیجان‌ها،

آرزوها، کنش‌ها و رفتارها می‌نگریستند (همان: ۳۲۸).

چنان که ملاحظه شد، اهمیت قوای متصرفه تا جایی است که دستگاه تخیل بدون این قوای آفرینشگر، انباری جز محفوظات گذشته نیست (مقدادی، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

توانایی و اهمیت این قوه تا جایی است که روان‌شناسان آن را پدیده‌ای می‌نامند که قصدمندانه تولید می‌کند (رونن، ۱۳۹۳: ۱۱۸). در نتیجه نقطه قوت اختیار انسان و تفاوت آن با بقیه موجودات، مرتبط به این قوه و فرآورده‌های آن است.

از نظر ملاصدرا، این امور همگی امور وجودی هستند و از جنس آفرینندگی درونی، و وجود آن‌ها دائماً متصل به نفس است. این قوا هم توانایی بر ادراک دارند، هم قدرت بر فعل دارند. در صورتی که فعل و عمل آن‌ها در مورد محسوسات و تحت نظر قوه واهمه باشد، متخیله، و در صورتی که مرتبط به معقولات و تحت نظر قوه عاقله باشد، قوه متفکره نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱). بر این پایه، آنچه باعث ارتقا انسان در سطوح مختلف مادی و معنوی می‌شود، خروجی‌هایی است که توسط دستگاه تخیل تأمین شده است.

در انتها باید یادآور شد که آنچه در روان‌شناسی، قدرت تفکر و تعقل نامیده می‌شود، در واقع همان است که ملاصدرا در حیطه تخیل قرار می‌دهد و تعقل در معنای مورد نظر ملاصدرا آن چیزی که در حرکت جوهری انسان و در سیر او از عالم ماده به عالم معقولات به دست می‌آید و ورای عالم محسوسات است. بر این اساس، مفاد و محتوای روان‌شناسی شناختی علمی از دیدگاه ملاصدرا حس و تخیل است؛ تخیلی که هم شامل متخیله است و هم مفکره، و در واقع آنچه برای روان‌شناسی امروز کارساز است، این مقدار از ادراک است؛ یعنی ادراکی که حاصل ارتباط مستقیم با محسوس است (ادراک حسی) و ادراکی که نگارندگان به طور کلی در مجموعه تخیل قرار داده‌اند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا قائل به دو مرتبه عالم ماده و عالم عقول است که ابزار ادراک این دو عالم به ترتیب، حس و عقل است. اما در این میان، وی برای اتصال این دو عالم به یکدیگر، انسان را نیازمند ابزار دیگری به نام تخیل می‌داند که از یک سو رو به عالم محسوسات

و از سوی دیگر رو به عالم معقولات دارد و در واقع برزخی میان دو مرتبهٔ عالم حس و عالم عقل است. با تأمل در آثار وی می‌توان فهمید که ادراک عقلی در عالم ماده تحقق پیدا نمی‌کند و رد پای آخرین مرتبهٔ ادراکی در این عالم، به ادراک تخیلی ختم می‌شود. ادراک تخیلی دارای مراتب حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه است که قسم آخر این مرتبهٔ ادراکی شامل دو قوه متخیله و متفکره می‌باشد که با آنچه روان‌شناسان با عنوان تفکر یاد می‌کنند، منطبق است؛ به این معنا که ادراک عقلی مورد توجه روان‌شناسان، در واقع همان ادراک تخیلی از دیدگاه ملاصدرا در آخرین مراتب آن است. بنابراین ادراک عقلی در روان‌شناسی و در حکمت متعالیه، تنها یک اشتراک لفظی است و ماهیتاً یکی است؛ اما ادراک تخیلی در ملاصدرا بخشی دارد که ماهیتاً با ادراک عقلی در روان‌شناسی یکسان است.

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، علی اصغر، *فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۲. ارشد ریاحی، علی، و صفیه واسعی، «ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا»، *جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)*، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۳. بنی جمالی، شکوه السادات، و حسن احدی، *علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳ ش.
۴. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و ریحانه شایسته، «هوش معنوی؛ مؤلفه‌ها و مبانی آن در حکمت متعالیه»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال نوزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۷۱)، بهار ۱۳۹۶ ش.
۵. روزت، ای.، *روان‌شناسی تخیل*، برگردان اصغر الهی و پروانه میلانی، تهران، گوتتبرگ، ۱۳۷۱ ش.
۶. رونن، تامی، *قدرت سازنده تصویرسازی ذهنی*، ترجمه اکرم خمسه، تهران، کتاب ارجمند، ۱۳۹۳ ش.
۷. سیاسی، علی اکبر، *علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. همو، *العرشیه*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۲. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. فروید، زیگموند، *روان‌شناسی فراموشی؛ آسیب‌شناسی روانی در زندگی روزمره*، ترجمه مهوش قویمی، تهران، آفتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. مصلح، جواد، *مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. مقدادی، بهرام، *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی؛ از افلاطون تا عصر حاضر*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸ ش.
17. Nolen-Hoeksema, Susan & Others, *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology*, 15th Ed., California, Belmont, Wadsworth Pub Co., 2009.