

خیال و صور خیالی در دو مکتب سینیوی و اشراقی^۱

دکتر سحر کاوندی

استادیار دانشگاه زنجان

چکیده

وجود ادراکات خیالی و تخیل در نظام معرفتی انسان، مورد وفاق همه حکما است، اما فلاسفه در تبیین چگونگی حصول صور خیالی برای فرد و نیز ماهیت خیال و مدرکات خیالی با یکدیگر اختلاف دارند. ابن‌سینا نفس انسانی را دارای قوای متعدد دانسته و قوه خیال را به عنوان واسطه‌ای در تحقق و حصول صور ادراکی تلقی کرده است. وی در کتب مختلف خود استدلال‌هایی را بر مادی بودن خیال و به تبع آن صور خیالی اقامه می‌کند، اما ظاهراً چنین استدلال‌هایی بر اساس اصول و قواعد قوم می‌باشد، زیرا وی نهایتاً تغییر موضع داده و در کتاب المباحثات خود استدلال مفصلی مبنی بر تجرد خیال و ادراکات خیالی ارائه می‌کند، گر چه توجیه چنین تصویری را بر اساس مبانی مشایی مشکل می‌داند. قول به وجود مراتب مختلف برای عقل، بقای نفوس بسیط، نفوس اطفال و نفوس باقی در مرتبه عقل هیولانی، با اعتقاد به تجرد خیال و صور خیالی قابل توجیه است.

سهروردی تعدد قوای باطنی سینیوی را نپذیرفته و همه قوا را به یک قوه که آن نور مدبر است، ارجاع می‌دهد و قوا را سایه‌ای از آنچه در نور اسفهد است، تلقی می‌کند. وی برای تبیین و توجیه چگونگی حصول ادراکات خیالی، به عالم مثال و مثل معلقه متوسل می‌شود.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، سهروردی، خیال، صور خیالی، تجرد، ادراک

ادراکات خیالی به عنوان یکی از اقسام علم و ادراک و نیز قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس، از دیرباز به عنوان یکی از مباحث مورد توجه حکما و فلاسفه بوده است. اساساً هر نوع درک و دریافت، اعم از حسی، خیالی و یا عقلی، علم نامیده شده و به حسب کمال و نقص قوای دریابنده و مدرکه در مجرد ساختن معلوم، به چهار قسم تقسیم می‌شود: احساس، تخیل، توهم، تعقل.

فلاسفه در اینکه هر انسانی در نظام معرفتی خویش، دارای ادراکات خیالی یا تخیل است، اختلاف نظر ندارند و همچنین بر این مطلب اتفاق نظر دارند که هر آنچه در ادراک حسی شرط است، مقدمه‌ای برای ادراک خیالی محسوب شده و صور ادراکی خیالی، آثار حاصل از صور حسی‌اند. به عبارت دیگر، خصوصیات صور ادراکی حسی از قبیل جزئی بودن مدرک، وجود هیأت، عوارض و لواحق مادی و در نتیجه سطحی بودن انکشاف نسبت به معلوم در این نوع از ادراک نیز شرط است، اما حضور ماده در نزد مدرک و دریابنده شرط نیست و تنها ویژگی صور خیالی نسبت به صور حسی، بقا آنها پس از غیبت موجود محسوس خارجی است. صورتی که در خیال است به حسب صورت، محسوس بوده و اندازه و کیفیت و وضعیت مشابهی با آن دارد و به گونه‌ای نیست که همه افراد یک نوع بتوانند در آن مشترک باشند و به عبارتی کلی نیست، بلکه جزئی و همانند یکی از افراد نوع است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۸-۲۹ و ۳۱۷؛ همو ۱۳۶۴، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰). آنچه مورد اختلاف حکما است، کیفیت حصول ادراکات خیالی توسط نفس است، اینکه چگونه انسان دارای صور خیالی می‌شود و این صور از کجا برای انسان حاصل می‌شود. ابن‌سینا و سهروردی با وجود اشتراک نظر در موارد یاد شده، در اینکه نفس مجرد چگونه می‌تواند صور خیالی را با خصوصیات مذکور ادراک نماید، دارای رأی و نظر یکسان نبوده و شاید بتوان گفت دارای مبانی و اصول متفاوتی در این زمینه‌اند.

قوه خیال از نظر ابن‌سینا و سهروردی

ابن‌سینا در تبیین چگونگی تحقق صور خیالی در نفس، ابتدا نفس را دارای قوای متعدد دانسته و نشانه تعدد قوا و مبادی را اختلاف نوعی آثار و افعال صادر از نفس می‌داند. از نظر او اختلاف آثار و افعال گاه در جنس بعید است، مانند ادراک و تحریک که از دو مقوله‌اند، گاه در جنس متوسط، مانند ادراک باطنی و ادراک ظاهری و گاه در جنس قریب، مانند ادراک رنگ و طعم. به هر حال وجود دو فعل مختلف‌الجنس، مستلزم وجود دو قوه به عنوان مبدأ هر کدام از افعال خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۷ به بعد). از این بیان روشن می‌شود که ابن‌سینا اختلاف در نوع، مانند ادراک سفیدی و سیاهی، را دلیل بر تعدد قوا ندانسته و آن را سازگار با وحدت قوه تلقی کرده و فقط اختلاف در جنس را ملاک و معیار تعدد قوا محسوب می‌کند.

آنچه از متون فلسفی متأخران به دست می‌آید، آن است که استدلال شیخ بر مبنای قاعده «الواحد» یا «امتناع صدور کثیر از واحد» بوده است، بدین صورت که قوای نفسانی، اموری بسیط و وحدانی هستند و از امر واحد بسیط، جز فعل واحد صادر نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۰). انتساب تمسک ابن‌سینا به قاعده الواحد برای اثبات صدور فعل واحد از قوای نفسانی، بعید و غیرمعقول به نظر می‌رسد؛ زیرا فردی چون شیخ که در مورد مجردات و مفارقات تام مانند عقل، معتقد است که به لحاظ دارا بودن دو جهت (یا بیشتر) می‌توانند مصدر و منشأ امور کثیر هم چون عقل و فلک باشند، چگونه می‌تواند قائل به عدم امکان صدور امور و افعال کثیر از قوه‌ای باشد که متعلق به ماده بوده و ممکن‌الوجود است؟ آنچه در این مورد به نظر می‌رسد آن است که موجود دارای شعور و ادراک، گرچه در خارج موجودی بسیط می‌باشد، دارای جهات و حیثیات مختلف خواهد بود که به لحاظ توجه به هر یک از حیثیات و جهات خود می‌تواند منشأ آثار مختلف گردد. اما قوای نفسانی با وجود بساطت، به جهت عدم شعور و ادراک، بیش از یک فعل ندارند.

از نظر ابن سینا قوه خیال، قوه واحدی است که منشأ فعل واحد می‌باشد، یعنی تمام صوری را که به حد مجرد تام از ماده (حد معقولیت) نرسیده‌اند، را درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

ملاصدرا با انتساب استدلال شیخ به قاعده «الواحد» برای اثبات تعدد قوا، از دو جهت بر آن اشکال گرفته است:

۱- قاعده «الواحد» منحصر به ذات واجب تعالی است.^۱

۲- قاعده «الواحد» شامل واحد شخصی نیز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶۰).

وی دو راه معتبر دیگر را برای این منظور مطرح می‌کند:

۱- انفکاک وجود قوه‌ای از قوه دیگر دلیل بر تعدد و تغایر آن دو قوه است. این دلیل با عبارتی دیگر پیش‌تر توسط ابن سینا در *شفا* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۲) و *فخر رازی در المباحث المشرقیه* (رازی، ۱۴۱۱ هـ، ج ۲، ص ۲۴۴) ذکر شده بود.

۲- صدور دو علت وجودی متناقض (متقابل) از موجود واحد، دلیل بر وجود دو قوه مستقل است.

باید گفت که منظور حکما از تعدد قوای نفسانی، به معنای آن نیست که آن قوا به طور مستقل و مجزای از یکدیگر و بدون ارتباط با نفس عمل می‌کنند، و نفس از افعال آنها بی‌خبر بوده و فقط مدرک کلیات است، بلکه مقصود حکما آن است که تمام افعال و آثار نفسانی مستند به نفس می‌باشند ولیکن برخی از افعال نفسانی با وساطت قوا صادر می‌شوند (مانند احساس ظاهری و باطنی) و گروهی دیگر بدون واسطه از نفس صادر می‌گردند و قوای نفسانی، فاعل مستقل نیستند. ابن سینا نیز برای تبیین ارتباط بین نفس و ادراکات خیالی، واسطه‌هایی به نام «قوه» میان نفس و اعضای جسمانی به خصوص بخش‌هایی در مغز به اثبات می‌رساند.

۱- سبزواری در اینجا، بر ملاصدرا خرده می‌گیرد که ایشان در موارد زیادی غیر از واجب تعالی از این قاعده استفاده کرده است نک به: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶۰ پاورقی).

قوه خیال به عنوان یکی از قوای مدرکه باطنی، حافظ صور محسوس است (ابن سینا، بی تا، رسائل عیون الحکمه، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۳؛ همو، بی تا، روانشناسی شفاء، ص ۲۸-۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹-۲۳۰) و گاه علاوه بر حفظ آنچه از حس ظاهر گرفته شده است، صوری را که از راه ترکیب و تفصیل نیروی مفکره (متصرفه) به دست می آید، نیز حفظ می کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰) و جایگاه آن آخر تجویف اول (و یا آخر بطن مقدم) مغز است (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹).

سهروردی برای تبیین چگونگی تحقق صور خیالی در نفس، به اثبات عالم مثال توسل جسته و از عالم مثال و مثل معلقه، طریق حصول ادراکات خیالی را توجیه می کند. وی صور خیالی را صور قائم به ذات دانسته و آن ها را در جهان خارج از عالم نفس، موجود به شمار می آورد. صور خیالی از نظر سهروردی از نوع صور منطبعه نبوده و دارای مکان و محل نمی باشند و در جهان مخصوص خود و بیرون از عالم نفس موجودند. به عبارت دیگر این صور نه در عالم ذهن جای دارند و نه در عالم عین و نه در عالم عقول کلیه؛ زیرا نه از نوع صور جسمانی اند و نه از کلیت عقلی بهره مندند، بنابراین در موطن دیگری به نام «عالم مثال» و یا «خیال منفصل» موجودند، که عالمی است مجرد از ماده و مدت و دارای مقدار و اندازه (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۲-۳۵۳).

سهروردی برای توجیه تبیین فوق، ابتدا قوه حافظه و خیال را با استدلالی همسان باطل می کند (همو، ص ۳۴۵-۳۴۷) او پس از بیان این مطلب که صور خیالی آن گونه که مشائیان می پندارند، مخزون در قوه خیال نمی باشند و الا لازم می آمد که انسان به هنگام نسیان نیز در نفس خود چیزی را دریابد که مدرک او بوده و حال آنکه چنین نیست (همو، ص ۳۴۷)، می گوید: نسبت قوه وهمیه به عینه همان قوه متخیله است. وی ادله قائلان به تغایر این دو قوه را کافی ندانسته و بیان می دارد بقای متخیله به طور سالم، بدون وهمیه که حاکم بر جزئیات است، محال است. آنجا که متخیله موجود است وهمیه نیز موجود بوده و این دو در سلامت و اختلال وابسته به یکدیگرند. این موضوع نه تنها در مورد قوای وهمیه و متخیله

صادق است، بلکه در خصوص موضع آنها که تجویف اوسط دماغ است، نیز صادق می‌باشد.

تعدد و تخالف افاعیل نیز دلیل بر تعدد قوای ادراکی نمی‌باشد؛ زیرا قوه واحد از دو جهت مختلف می‌تواند دارای دو فعل متفاوت باشد. کما اینکه (بنابر اعتراف قائلان به تعدد قوا) حس مشترک در عین وحدت مبدأ، دارای ادراکات مختلف و متعدد است، علاوه بر آنکه حکم وهمی، مخالف با افاعیل متخیله نمی‌باشد و هر دو در ادراک و مدرک بودن مشترکند. بنابراین حق آن است که خیال، وهم و متخیله یک امر بوده و به اعتبار حضور صور خیالی در آن نفس، خیال نامیده می‌شود و به اعتبار ادراک معانی جزئی که متعلق به محسوسات است وهم و به اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله؛ محل هر سه بطن، اوسط دماغ است (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۰).

کیفیت حصول ادراک خیالی

حواس ظاهری از مؤثرهای خارجی منفعل می‌شوند و به عبارتی انفعال حواس ظاهری به طور مستقیم از خارج است، اما حواس باطنی به طور مستقیم از مؤثرهای خارجی منفعل نمی‌شوند، چرا که موضوع مستقیم این حواس در خارج موجود نیست.

بنابراین حواس ظاهری، صور محسوسات را فقط زمانی درک می‌کنند که خود محسوسات، حضور داشته باشند. اما حواس باطنی، حتی زمانی که خود محسوسات خارجی نیز حضور نداشته و غائب باشند، صورت آنها را درک می‌کنند؛ زیرا صور محسوسات نزد آن حواس مخزون بوده و در ادراکشان نیازی به حضور خارجی آنها نمی‌باشد.

پس، موضوع حواس ظاهری، همان صورت محسوس است در حالی که مجرد از ماده نیست؛ زیرا برای ادراک آنها، حضور ماده محسوس در نزد حواس، شرط اساسی است. اما موضوع حواس باطنی صورت محسوس است در حالی که

مجرد از ماده است و حضور ماده در آن (ادراک آن) شرط نیست، اگر چه تجرید تام از لواحق مادی صورت نگرفته باشد؛ زیرا صورت حواس باطنی بر حسب و متناسب با صورت محسوس، اندازه و وضع و کیفیتی را داراست.

حال سؤال در این است که وقتی در تحقق ادراک توسط حواس باطنی، این حواس به طور مستقیم از مؤثر خارجی منفعل نمی‌شوند، ادراک چگونه حاصل می‌شود؟ اساساً چگونه می‌توان وظیفه و عملکرد حواس باطنی را تفسیر و توجیه نمود؟

از نظر ابن‌سینا، انفعال حواس ظاهری منتهی به اعضای این حواس نمی‌شوند، بلکه در اعصاب حسی استمرار پیدا می‌کنند تا آنکه به مغز می‌رسند، یعنی همان جایی که مرکز حواس باطنی است. در آنجا انفعال حس باطنی که مخصوص آن حس است، ایجاد می‌شود، به این صورت که انفعالات حواس ظاهری وقتی از طریق اعصاب حسی به مغز می‌رسند، ابتدا به حس مشترک که در تجویف مقدم مغز است، رسیده و بعد انفعالات حس مشترک به قوه دیگری که خیال یا مصوره است، می‌رود تا در آنجا محفوظ باشد و صور محسوساتی که در قوه خیال مخزون است، مصدر و منشأ انفعالات قوه متخیله و وهمیه قرار می‌گیرد.

بنابراین، صور محسوسات در خیال یا مصوره که جایگاه آن در مغز است، محفوظ می‌باشد و اتصال مستقیمی بین انفعالات حواس باطنی - به جز در حس مشترک - و بین انفعالات اعضای حواس ظاهری نیست.

ابن‌سینا با قرار دادن قوای مختلف به عنوان واسطه‌هایی بین نفس و جسم و تبیین کیفیت تحقق و حصول صور ادراکی، از جمله صور خیالی، توسط آن قوا، قیام صور ادراکی به نفس را «قیام حلولی» می‌داند. او در این مسأله هم‌چون ادراک حسی، معتقد به انتزاع و تجرید است.

بدین صورت که نفس ابتدا صور منطبع در ماده را با حفظ جمیع عوارض و لواحق به واسطه قوای حسی انتزاع می‌کند. این صور که دارای وضع و کم و کیف مشابه با محسوسند، در محل مادی حلول می‌کنند و سپس در مرحله

بالا تر، صور خیالی، بدون عوارض و لواحق مادی، مجرد تام از ماده حاصل می‌کنند، به گونه‌ای که پس از زوال و غیبت ماده نیز باقی خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳).

اما سهروردی، قوه را به همان معنایی که ابن‌سینا استفاده کرده است، به کار نمی‌گیرد. وی در بحث حقیقت صور مرایا و تخیل می‌گوید: «همان گونه که انطباع صور مرئیه در چشم محال است، قول به انطباع صور مرئیه در دماغ نیز صحیح نیست. به همان دلیلی که در مورد صور خیالی گفته شد که آنها موجود در اذهان نیستند؛ زیرا انطباع کبیر در صغیر محال است، موجود در اعیان هم نیستند، چرا که همواره باید مشاهده می‌شدند و عدم محض نیز نیستند که در آن صورت، متصور نبودند، پس موجود در عالم مثالتند.

بنابراین حق در مورد صور مرایا و خیالی آن است که منطبق نیستند، چه در آئینه و چه در قوه خیال، بلکه عبارتند از کالبدها و ابدان معلقه‌ای که محل جسمانی ندارند و اگر این ابدان معلقه دارای مظاهری باشند، واقع در آن مظاهر خواهند بود» (واقع در آئینه و خیال نمی‌باشند) (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۲۵۲).

در نظر سهروردی، همه قوا در نور مدبر، به یک قوه برمی‌گردند که آن ذات نور مدبره است و همه این قوا که در کالبد انسان است، سایه‌ای است از آنچه در نور اسفهد می‌باشد و کالبد انسانی طلسم نور اسفهد است تا آنجا که قوه متخیله هم صنم قوه‌ای از قوای نور اسفهد حاکمه می‌باشد (همو، ص ۲۵۴-۲۵۵).

بنابراین نور اسفهد بدون واسطه، صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌کند و نیازی به وجود قوه خیال و متخیله به مفهوم سینائی آن نیست.

مادیت خیال و صور خیالی از دیدگاه ابن‌سینا

شاید بتوان گفت ابن‌سینا نخستین حکیم مسلمانی است که بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است. وی در این باره دو دلیل اقامه می‌کند: در استدلال نخست، وی استدلال با استفاده از یک مثال چنین ذکر می‌کند: هر فرد

قادر است مربعی را که دو مربع کوچک در دو طرفش ترسیم شده است، تخیل و تصور کند. اختلاف و دوگانگی آن دو مربع از جهت صورت آنها نمی‌باشد؛ زیرا هر دو در این جهت متشابهند و نیز اختلاف آنها به عرض خاص هم نیست؛ زیرا در تخیل و تصور دو مربع در دو طرف راست و چپ، نیازی به عرض خاص نیست. تمایز آن دو به عرض مفارق نیز نمی‌باشد، چرا که در این صورت به زوال عرض، اختلاف نیز زایل می‌گردد، بنابراین تنها فرض باقیمانده آن است که بگوئیم اختلاف دو مربع، به ماده‌ای است که صورت‌ها در آن منطبق و منتقش است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹ به بعد؛ همو، بی‌تا، روانشناسی شفا، ص ۱۱۲).

دلیل دیگر شیخ‌الرئیس آن است که صور خیالی از لحاظ بزرگی و کوچکی متفاوتند. بزرگی یک صورت خیالی از صورت دیگر، جز به موضوع آن، قابل تصور نیست؛ زیرا اگر این تفاوت مربوط به موضوع نباشد، از دو حال خارج نیست: یا از ناحیه «مأخوذ عنه» است و یا از ناحیه خود دو صورت. از آنجایی که برخی از صور خیالی، مأخوذ از خارج نمی‌باشند، بنابراین فاقد «مأخوذ عنه» بوده و این شق، صحیح نیست. از سوی دیگر این اختلاف از ناحیه صورت‌ها هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا بنا به فرض، هر دو صورت از نظر حد و ماهیت یکسانند و فقط تفاوت و تمایز آنها در بزرگی و کوچکی است. بنابراین تنها فرض باقیمانده آن است که اختلاف از ناحیه قابل باشد. به این معنا که صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تر و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر مرتسم و منطبق شده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴؛ همو، ص ۱۱۳).

بنابر ادله مذکور، ابن‌سینا معتقد به جسمانی و مادی بودن قوه خیال و به تبع آن صور خیالی است. کما اینکه وقتی از وی سؤال می‌شود که چرا نفس نمی‌تواند و یا نباید در تمام افعال خود بی‌نیاز از قوا باشد، به صراحت بیان می‌کند که فقط صور کلی مجرد، بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند و با تقسیم مدرکات به: صور جسمانی، معانی جسمانی و صور کلی مجرد، فقط قسم سوم را مجرد، و در

ادراک بی نیاز از آلت جسمانی دانسته است و با توجه به اینکه صور خیالی، کلی نبوده و داخل در قسم سوم نمی‌باشد، لذا جزو صور جسمانی بوده و قوه مدرکه آنها نیز جسمانی می‌باشد (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۳).

تغییر موضع ابن‌سینا

با وجود اصرار و تأکید ابن‌سینا بر مادی بودن خیال و صور خیالی در کتاب‌ها و مکتوباتش و نیز ارائه دلیل و برهان بر این مسأله، در *المباحثات* (همو، ص ۱۶۳-۱۶۴) عبارتی از وی نقل شده است که بیانگر اعتقاد او به تجرد خیال است. این عبارت مخالفت وی را با مواضع دیگر او در سایر آثارش تداعی می‌کند. از این استدلال شیخ‌الرئیس که در قالب یک شبهه و همراه با نوعی تردید، بر تجرد صور خیالی بیان شده، ملاصدرا برای اثبات وحدت نفس با قوای نفسانی سود برده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۷) و فخر رازی نیز در جهت اثبات مبدأیت نفس برای همه اقسام ادراک، استفاده کرده است (رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۳۳۵ به بعد).

برهان ابن‌سینا بر تجرد خیال و صور خیالی

ابن‌سینا برهان خود را چنین آغاز می‌کند: در صورت اعتقاد به اینکه صور ادراکی حسی و خیالی از طریق انطباع در جسم درک می‌شوند و مدرک آنها اندامی مادی و یا قوه‌ای جسمانی است، با دو احتمال روبرو خواهیم شد: یا باید بپذیریم که عضو مزبور در اثر عواملی مانند تغذیه و اضافه شدن مواد غذایی جدید تجزیه می‌گردد، و یا آنکه هر گونه تغییری را در جسم مدرک (جسمانی) انکار کنیم. شق دوم باطل است؛ زیرا وجود تغییر و تحول و کاهش و افزایش در اعضای بدن - و به تبع آن در اجزاء و یا اجسامی که محل انطباع صور علمی

هستند- غیرقابل انکار است و حتی فرض اجزای اصلی^۱ در بدن که قابل تغییر و تحول نبوده و محل انطباع صور خیالی محسوب شوند و تغییر، تحول، افزایش و کاهش اجزای مادی بدن که انکارناپذیرند فقط در محدوده اجزای الحاقی به بخش اصلی باشد، نیز کارگشا و مفید فایده نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت می‌توان سؤال کرد که رابطه اجزای جدید الحاقی با اجزای اصلی ادعا شده، چگونه است؟ چنین ارتباطی از دو حال خارج نیست: یا اجزای جدید با اجزای اصلی متحد شده و یک عضو واحد و یکپارچه را تشکیل می‌دهند و یا آنکه بدون هیچ اتحادی، صرفاً در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. احتمال دوم (یعنی متحد نشدن آنها) نیز دارای دو فرض است: فرض اول آنکه صورت خیالی (که بنابر فرض در این عضو منطبق شده است) در هر یک از این دو بخش به طور جداگانه منطبق شود که در این فرض لازم می‌آید ما برای هر شیء، دو صورت خیالی داشته باشیم که بطلان آن بدیهی است. فرض دوم آن است که یک صورت خیالی باشد که قسمتی از آن در بخش اصلی عضو و قسمت دیگر در بخش فرعی و الحاقی عضو منطبق شود که این فرض نیز باطل است؛ زیرا مستلزم آن است که بخشی از صورت خیالی ما که منطبق در اجزای الحاقی بود، پس از تحلیل و جدا شدن آن اجزای، از صفحه ذهن محو شده و صورت خیالی ناقصی برای فرد باقی بماند. بنابراین علاوه بر آنکه عدم اتحاد اجزای اصلی و الحاقی ذاتاً امر محالی است، محذورات مذکور را نیز در پی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳).

سپس ابن‌سینا در ادامه به ابطال احتمال اول پرداخته و می‌گوید: اما احتمال اول (اتحاد اجزای اصلی و الحاقی) نیز مستلزم آن است که - به جهت اتحاد و دارای وجود واحد شدن آن دو - حکم این دو بخش از لحاظ تغییرات و تحولات

۱- برخی از حکما و متکلمان در بدن انسان قائل به دو جزء اصلی و فرعی هستند که جزء اصلی بدن در طول حیات فرد ثابت بوده و تغییر نمی‌کند، اما جزء دیگر دائماً دستخوش تغییر می‌گردد. روشن است که طرح این نظریه به منظور حل پاره‌ای از شبهات مربوط به معاد جسمانی است.

نیز یکسان باشد؛ زیرا ما با وجودی یکپارچه روبرو هستیم و چون محل انطباع صورت خیالی، همین کل یکپارچه است، بنابراین باید به تبع محل، صورت خیالی (حال) نیز تغییر یابد. یعنی در اثر تحلیل برخی از اجزاء، صورت‌های خیالی منطبق در آن نیز تجزیه شده و یا در اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگ‌تر شوند؛ زیرا تحلیل و از بین رفتن عضو، با وجود بقای صورت حال در آن معقول نیست. چون پس از زوال صور خیالی منطبق در عضو تحلیل رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است، بنابراین بدون ایجاد این شرایط، خزانه خیال ما خالی از هر گونه صورت خیالی خواهد بود و حال آنکه این امر خلاف واقع می‌باشد؛ زیرا پس از تغییر و تحولات عضو (که قابل انکار نیست) صور خیالی پیشین ما هم‌چون گذشته در ذهن ما حضور دارند. در نتیجه صور خیالی جسمانی نیستند، تا آنکه به تبع تغییرات جسمی که در آن طول کرده‌اند تغییر یابند، بلکه این صور نیز همانند صور معقولات مجردند و در نفس موجود می‌باشند. از طرفی چون این صور جزئی، معنی صرف نیستند و توأم با شکل و مقدارند، باید فقط از ماده قابل کون و فساد مجرد باشند که از آن به مجرد «برزخی» تعبیر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۴).

شیخ در پایان مطالب خود گویا به این نکته توجه کرده که اگر چه مقتضای استدلال فوق، مجرد صور خیالی است، اما این مسأله با سایر اصول حکمت مشایی، ناسازگاری دارد و از این رو می‌گوید: تصویر کیفیت ارتسام صور خیالی (به عنوان صور جزئی) در نفس (که مطابق حکمت مشاء فقط می‌تواند کلیات را درک کند) مشکل است. و این همان عبارتی است که حکایت از تردید و شک شیخ‌الرئیس در این مسأله دارد.

به هر حال شیخ در پایان این استدلال به این نتیجه می‌رسد که مسأله مجرد بودن صور خیالی از جمله مسائلی است که می‌توان بر مجرد نفوس متخیله حیوانات غیرناطق (بالغ الی حد الخیال و الحفظ) اقامه نمود و احتمال مجرد آن

نفوس را تقویت نمود. بر این اساس می‌توان گفت نفس حیوان نیز حقیقتی مجرد است و فاعل تمام ادراکات حیوان می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳-۱۶۴).

بهره‌گیری ملاصدرا از استدلال شیخ

صدرالمتألهین نیز پس از نقل و تأیید استدلال شیخ‌الرئیس، آن را به عنوان یکی از ادله مجرد قوه خیال و صور ادراکی خیالی معرفی می‌کند. هر چند ابتدا همانند فخر رازی متذکر می‌گردد که این بیان و استدلال از جانب ابن‌سینا، با مبانی، قواعد و اصولی که شیخ در فلسفه اختیار کرده است، منافات و ناسازگاری دارد و اساساً شاید به همین جهت ابن‌سینا پس از پایان استدلال، چنین تبیینی را مشکل قلمداد می‌کند. چرا که یکی از اصول مشایی، امتناع اجتماع مجرد و مادیت در جوهر واحد است و از نظر شیخ و دیگر مشائیان به جهت انکار حرکت جوهری، جوهری هم چون نفس، نمی‌تواند هم مادی و هم مجرد باشد و نیز صدور تعقل و احساس از جوهر واحد محال بوده و ادراک شیء منوط به انطباق صورتی از آن در مدرک است و ادراک صورت مقداری توسط نفس، مستلزم محل بودن نفس برای حلول و انطباق مقدار است.

اما ابن‌سینا برای توجیه تغییر موضع خود و ارائه استدلال بر مجرد خیال و صور خیالی تصریح می‌کند که ما در زمانی زندگی می‌کنیم که طلاب علوم دینی، الفت و اشتیاق زیادی به فراگیری فلسفه مشایی که از مصدر آن یعنی ارسطو صادر شده است، دارند، بنابراین ما برای برهم نزدن اوضاع، همان اصول مشایی را تقریر و تحریر کرده و شروح و تعلیقاتی بر آن اضافه نموده‌ایم و الا نزد ما اصول و قواعد دیگری نیز موجود است.

به همین جهت صدرالمتألهین بیان می‌دارد که ممکن است این مطلب (تجرد قوه خیال و صور ادراکی خیالی) مسلک اصلی شیخ در این باب باشد.

به هر حال اثبات مجرد خیال و اعتقاد به وجود عالم برزخ، منوط به تأسیس اصول و مبانی خاص و اعتقاد به قواعد ویژه‌ای است که با این اصل عظیم سازش

داشته باشد - که چنین اصول اولیه برای چنین عقیده‌ای در حکمت مشاء موجود نمی‌باشد - بنابراین هر فیلسوفی نمی‌تواند معتقد به هر مبنایی گردد، مگر آنکه با قواعد و اصول و ارکان حکمت او سازگاری داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۳۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۵-۲۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۸ به بعد).

قوه خیال و صور خیالی از دیدگاه سهروردی

از نظر سهروردی همان گونه که بیان شد قوای وهم و خیال و متخیله، امر واحد و قوه واحدی هستند که اختلاف میان آنها فقط اعتباری است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۰).

از سوی دیگر صور خیالی، قائم به ذات بوده و در جهان خارج از نفس و در عالمی مخصوص به خود موجودند، دارای مکان و محل نیستند و در برخی موارد از طریق مظاهر، مورد مشاهده اشخاص واقع می‌شوند (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۵۲). همان گونه که قطب الدین شیرازی در شرح حکمه الاشراف در مورد صور خیالیه می‌گوید: «صور خیالیه، موجود در اذهان نیستند؛ زیرا انطباق کبیر در صغیر محال است. این صور در اعیان نیز موجود نمی‌باشند، چرا که در این صورت هر کس که دارای حس سلیم باشد، باید بتواند آن را مشاهده کند و حال آنکه این نیست. معدوم محض نیز نمی‌باشند و الا متصور و متمایز از یکدیگر نبوده و احکام مختلف در مورد آنها صادر نمی‌شود، پس (به دلیل اینکه از نوع صور جسمانیه مقداری هستند و صور عقلانی نبوده و از سعه و کلیت عقلی برخوردار نمی‌باشند) باید بالضروره در موطن دیگری (غیر از ذهن، عین و عقل) موجود باشند و آن موطن، «عالم مثال» و یا «خیال منفصل» نام دارد که حد واسط عالم عقل و حس بوده و از نظر مرتبه، فوق عالم حس و دون عالم عقل است. چرا که نسبت به عالم حس، از تجرید بیشتر و نسبت به عالم عقل، از تجرید کمتری برخوردار است. و

در آن عالم، جمیع اشکال و صور مقادیر و اجسام و آنچه متعلق به آن است، قائم به ذات موجود است و محل و مکانی ندارد» (شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۲).

رأی و نظر سهروردی در خصوص تجرد و یا مادیت قوه خیال، شباهتی به آرای حکما و فلاسفه دیگر از جمله ابن‌سینا ندارد. او برخلاف ابن‌سینا معتقد به وجود قوه‌ای به نام خیال که واسط بین نفس اعضای جسمانی بدن بوده و در درک صور خیالی نقش اساسی داشته باشد، نیست.

از نظر سهروردی مشاهده صور خیالی توسط نور اسفهدی، بدون واسطه است و این صور از نور اسفهدی پوشیده نبوده و همواره به نوعی ظهور خاص برای او ظاهرند، به گونه‌ای که آن نور، بدون واسطه قوه خیال به صورت اشراقی، صور مثالی را شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۴-۳۵۵).

همه قوا از جمله قوه خیال در نظر سهروردی ظل و سایه و مثال حقایق موجود در نور اسفهدی است و کالبد انسانی طلسم آن نور. در حقیقت قوه حاکم همان قوه‌ای است که در نور اسفهدی است نه قوه‌ای که در کالبد انسانی است و از این رو ادراک و حکم بذاته نیز برای نور اسفهدی بوده و خیال یا متخیله، صنم آن نور، یعنی بخشی از بدن است. بنابراین، قوه در اصطلاح اشراقی به معنا و مفهوم سینوی آن نیست و نقش ادراکی نداشته و فقط مانند آئینه عمل کرده و نقش اعدادی در مشاهده نور اسفهدی ایفا می‌کند.

ثمرات نظریه تجرد خیال و صور خیالی

با توجه به مطالب بیان شده، روشن می‌شود که صورت خیالی، جوهری مجرد از عالم ماده و حرکات است و از طرفی تجرد خیال و نیز صور خیالی، تجرد تام نیست، بلکه تجرد برزخی است، یعنی وجود آنها در جهانی است که از جهت صورت همانند این جهان است و مانند این جهان دارای افلاک و عناصر و انواع حیوانات و نباتات و... می‌باشد، با این تفاوت که در برابر هر فرد از موجودات مادی این جهان، افراد کثیری در جهان خیال یافت می‌شوند.

آنچه از مباحث مشائیان و آرای کلی ابن‌سینا به دست می‌آید، آن است که ادراک نفس را به کلیات و معقولات منحصر کرده و ادراک جزئیات را نیز فقط از طریق قوای جسمانی میسر می‌دانند و به عبارتی موجود را یا مادی یا مجرد عقلانی می‌دانند، از این رو معتقدند نفس پس از مرگ، غیر از ادراکات عقلانی، هیچ ادراکی نداشته و حتی گاه تصریح می‌کنند که سعادت و شقاوت نفس، پس از مرگ، فقط وابسته به ادراک معقولات است، به گونه‌ای که ادراک درست و صحیح معقولات، سبب سعادت آن، و عدم ادراک آنها و یا جهل مرکب نسبت به آنها، موجب شقاوت آن خواهد شد. هم‌چنین نفوسی که به مرحله عقل بالفعل نرسیده‌اند، با مرگ فاسد شده و از بین می‌روند. چون موجود یا مادی است که پس از مرگ از بین می‌رود یا مجرد عقلانی است که آن موجودی است که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و کون و فسادش نداشته و باقی است.

اگر ابن‌سینا نفس انسانی را از آغاز مرحله وجود، مجرد از ماده دانسته و فقط ادراک کلیات را ادراک نفسانی بداند و ادراک جزئیات را ادراک قوای جسمانی محسوب نماید، قائل شدن مراتب مختلف برای عقل - مانند عقل هیولانی و بالقوه و بالملکه و بالفعل - بر این اساس معنایی ندارد و از طرفی، بنابراین رأی، اگر انسان فقط همین صورت جسمانی‌ای را که در مرتبه عقل هیولانی است، داشته باشد، چون قوه عقل هیولانی، قائم به بدن است و با از بین رفتن بدن، آن هم از بین می‌رود و فقط عقل بالفعل و یا نفسی که به حد ادراک عقلی رسیده باشد، باقی است، بنابراین توجیه بقای نفوس بسیط و ساده و نیز نفوس اطفال و یا نفوسی که در مرتبه عقل هیولانی مانده و یا فقط ادراک اولیات می‌کنند، پس از مرگ، کاری بسیار دشوار بوده و توجیه فلسفی و مبنایی نخواهد داشت. بنابراین چنین مسأله‌ای سبب تحیر و اضطراب ابن‌سینا شده و او را وادار به اعتقاد به بطلان و زوال چنین نفوسی در برخی مواضع و بقای آنها در مواضعی دیگر کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، دانشنامه علایی، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۷۱، المباحثات، ص ۱۲۲ و ۱۶۴-۱۶۵). بنابراین شاید بتوان گفت مهم‌ترین ثمره اثبات تجرد خیال، اثبات بقای نفس است. سهروردی نیز بر اساس عالم مثال و مثل معلقه، علاوه بر تبیین

نحوه تحقق و حصول ادراکات خیالی، رویاهای انسان و مکاشفه پیامبران و اولیا و اهل کشف و همچنین معاد را تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۳).

یافته‌های پژوهش

ابن‌سینا درباره خیال و صور خیالی معتقد است:

- نفس انسانی دارای قوای متعدد است و قوا به عنوان واسطه‌هایی بین نفس و اعضای جسمانی عمل می‌کنند.

- قوه خیال به عنوان واسطه در تحقق و حصول صور ادراکی محسوب می‌شود.

- خیال و صور خیالی، به رغم رأی پیشین او، مجردند.

- اعتقاد به وجود مراتب مختلف برای عقل، بقای نفوس بسیط، نفوس اطفال و نفوس باقی در مرتبه عقل هیولانی، با اعتقاد به مجرد خیال و صور خیالی قابل توجیه است.

اما نظر سهروردی تعدد قوای سینوی پذیرفته نیست و وهم، خیال و متخیله امری واحدند. همه قوا به یک قوه که آن ذات نور مدبر است، بازمی‌گردد و قوای نفس سایه‌ای است از آنچه در نور اسفهد است. نور اسفهد بدون نیاز به وجود قوه خیال به مفهوم سینوی آن، بدون واسطه، صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌کند.

بدین ترتیب با تبیین سهروردی از قوه، نیازی به بحث از مجرد و یا مادیت قوه خیال و به تبع آن صور خیالی نیست.

وی بر اساس عالم مثال و مثل معلقه به تبیین و توجیه چگونگی حصول ادراکات خیالی می‌پردازد.

منابع و مأخذ

- ✓ آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح بر زاد المسافر ملاصدرا*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۹
- ✓ ابن سینا، شیخ ابوعلی حسین بن عبدالله، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱
- ✓ همو، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعه و الإلهیه*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۴
- ✓ همو، *رسائل، عیون الحکمه*، قم، انتشارات بیدار، بی تا
- ✓ همو، *المبداً و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳

- ✓ همو، *روانشناسی شفا*، ترجمه اکبر داناسرشت، ایران، چاپ خودکار ایران، چاپ دوم، بی تا
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱
- ✓ همو، *دانشنامه علائی* (طبیعیات)، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمود مشکوه، ایران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۷۱
- ✓ رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبيعیات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱هـ
- ✓ سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، *حکمه الاشراق*، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۷
- ✓ همو، *حکمه الاشراق* (مجموعه مصنفات)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲
- ✓ شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمه الاشراق* (مجموعه مصنفات)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸
- ✓ مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵