

## مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال

از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

دکتر فروغ رحیم پور\*

### چکیده

ابن سینا همگام با مشائیان، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور خیالی ملتزم می‌شود، گرچه نشانه‌هایی از گرایش به مجرد خیال در بعضی از آثار سهروردی به چشم می‌خورد، اما وی علی‌رغم پیروی از شیخ الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. در این میان، صدرالمألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد- به مجرد مثالی- و باقی به بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. این مقاله دلایل هر نظریه بر مدعای خود و آثار مترتب بر آن را بررسی می‌کند.

### واژه‌های کلیدی

جسمانیت خیال، مجرد مثالی، خیال منفصل، آثار نفی مجرد خیال و بقای مرتبه خیال در انسان و حیوانات.

\* - عضو هیأت علمی گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

## طرح مسأله

در نظر صدرای، قوه خیالی با این ویژگی که مرز مادیت و تجرد است، از سایر قوا متمایز می‌شود. خیال پنجره دوسویه‌ای است در انتهای عالم طبیعت و ابتدای عالم آخرت، که اولین نگاههای انسان مادی به جهان مجرد را می‌سازد و بقای نفس همه انسانها و حتی بقای نفس حیوانات پس از مفارقت از بدن را تبیین می‌کند. اما در نظر ابن سینا و شیخ اشراق، خیال مانند سایر قوا، موجودی مادی و در نتیجه فانی به فنای بدن است و عاقله، تنها قوه مجرد به شمار می‌رود.

روشن است که اخذ هر یک از این دو موضع اصول و مقدمات خاصی را لازم دارد، همچنانکه نتایج و آثار خاصی را به همراه می‌آورد. باید معلوم شود که جسمانی بودن خیال، چه مسائلی را بی‌جواب گذاشته بود که ملاصدرا مسیر حرکت خود را به سمت مجرد دانستن خیال تغییر داد و مجرد برزخی بودن خیال، چگونه پاسخگوی این مسائل شد؟

## ابن سینا و جسمانیت خیال

از نظر شیخ الرئیس، خیال قوه‌ای است جسمانی و مدرک صور جزئیة که فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و از آنجا که هیچ یک از قوای مدرک جزئیات، مجرد نیستند، خیال نیز غیر مجرد است.

این قوه صور جزئیة متخیله را از ماده به طور تام تجرید می‌کند، اما علایق مادی نظیر وضع و کم و کیف، همراه صور می‌مانند. وظیفه خیال حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل شده و موضع آن بخش موخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند که این ارتسام، میان قوه و جسم مشترک است<sup>(۱)</sup> (۵: صص ۳۴۸-۳۵۰).

شیخ در کتاب نفس شفا (۲۵۹-۲۶۶) پس از تعریف خیال و برشمردن صفات آن بر جسمانیت خیال و ادراکات خیالی دلایلی اقامه می‌کند که ماحصل دلایل این است که تمایز صور خیالی یا به «جهت» است، مثلاً یک صورت سمت راست و صورت دیگر سمت چپ قرار دارد، یا به «مقدار» است چنانکه یک صورت خیالی بزرگتر از صورت دیگر است و یا به «کیفیت» است؛ چنانکه یک صورت خیالی برای مثال سیاه است و صورت دیگر سفید، و این

قبیل تمایزات که نشان می‌دهد صور خیالی دارای وضع و کم و کیف‌اند، بر حصول صور در محل جسمانی دلالت می‌کند.<sup>(۳۱)</sup> در رسالهٔ نفس (۳۱-۳۳) نیز پس از ذکر همین دلایل در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: «پس معلوم شد که ادراک خیالی به قوت، جسمانی باشد». این موضع مشهور شیخ در باب قوهٔ خیال است، اما آیا آخرین یا تنها موضع او نیز هست؟ و آیا او هرگز تردیدی در جسمانیت خیال نکرده و یا فراتر از آن، گرایش به مجرد نشان نداده است؟ بزودی بررسی می‌کنیم.

### آثار نفی مجرد خیال

نفی مجرد خیال و جسمانی دانستن آن که به دنبال نفی مجرد مثالی و عالم برزخ است، نمی‌تواند از عهدهٔ پاسخگویی به بعضی مسائل فلسفی برآید. با منحصر کردن عوالم به عالم محسوسات و عالم معقولات، هم عقل و هم نقل از تبیین برخی مطلوبهای خود ناتوان شدند و در انتظار تئوری فراگیرتری ماندند که بتواند از یک سو تعداد بیشتری از سؤالات را پاسخ دهد و از سوی دیگر پاسخهای مناسب و هماهنگ با اصول و قواعد عقلانی و فلسفی ارائه نماید. پاره‌ای از این اشکالات عبارتند از:

الف - بنا بر انحصار مجرد در مجرد عقلانی و نفی مجرد برزخی، بقای پس از مرگ و حشر مخصوص کسانی است که به مجرد عقلی تام رسیده باشند و نفوسی که بسیط‌اند و به مقام تعقل بالفعل نرسیده‌اند، با مفارقت نفس از بدن محکوم به فنا هستند.

شیخ به واسطهٔ انکار مجرد خیال در بقای نفوس ساده متحیر مانده، به طوری که در مجالس سبعة به بطلان این قبیل نفوس حکم کرده<sup>(۳۲)</sup> ولی در «رساله فی السعاده» (ضمن رسایل ابن سینا، صص ۲۷۴-۲۷۵) ملاک بقا را به داشتن حداقل ادراک عقلانی یعنی ادراک اولیات تنزل داده و نتیجه گرفته که این قبیل نفوس نیز به سبب داشتن همین مرتبه از ادراک باقی‌اند و در شفا (۶: ص ۴۳۱) می‌افزاید که این نفوس بعد از مرگ به اجسام فلکی که موضع تخیل آنهاست تعلق می‌گیرند (ر.ک: ۳، ۳: ص ۳۵۵).

اما صدرالمتألهین نمی‌پذیرد که صرف ادراک کلیات اولیه و مفاهیم بدیهیه مبدأ بقا و سعادت اخروی باشد، و علاوه بر این معتقد است که حتی اگر بقای چنین نفوسی پذیرفته شود، اعتقاد به اینکه اجسام فلکی موضع تخیل آنهاست، با رد مجرد خیال و قول به مادی بودن

این قوه سازگار نیست، زیرا اگر خیال مادی باشد مانند هر امر دیگری، قطعاً با مرگ، فانی و معدوم می‌شود (۲۴: صص ۲۵۸-۲۶۰).

لیکن با پذیرش تجرد برزخی قوه خیال چون عموم مردم و حتی طفلی که از مادر متولد شده، واجد مرتبه برزخیه‌اند، بعد از مرگ باقی هستند و حشر و معاد جسمانی برایشان ثابت است.

ب - بسیاری از آیات و روایات مربوط به جهان پس از مرگ نظیر سؤال و جواب قبر، ثواب و عقابهای قبل از قیامت، تجسم اعمال و نیت و امثال آنها، یا اموری نظیر معراج پیامبر (صلوات الله علیه و آله) و تمثل ملائک به صور ظاهر نزد حس در عالم ماده، با رد عالم مثال و تجرد برزخی قابل توضیح نخواهد بود و حمل نمودن آنها بر امور معنوی یا مجازی و یا بر محملی نظیر ابدان و اجسام مثالی در قوس نزول<sup>(۴)</sup> هم‌رتبه با انکار حشر اجساد است.

اگر نفس از ابتدا موجود مجرد تام باشد و قوای جزئی آن مادی و غیر باقی، با مرگ فنای قوه خیالی و فنای صور خیالی به سبب عدم بقای موضع ادراک پیش می‌آید. بنابراین جهت مصحح اضافه نفس به قوای جزئی فانی می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، نفس مجرد است به همراه عوارض قائم به آن که از بدن و قوای جزئی ناشی شده‌اند، و به همین سبب اثبات آنچه در اخبار و احوال پس از مرگ آمده، به صورت ادراک جزئی حسی دشوار خواهد بود.

بقای ادراکات جزئی پس از مرگ فقط در سایه قول به بقای قوه خیال ممکن است، که این بقا در سایه قبول تجرد مثالی و عالم برزخ میسر است. با قبول این رای، جهت جزئیت نفس - که همان جهت تجرد خیالی و برزخی آن است - هرگز فانی نمی‌شود و بدن مثالی دارای حواس جزئی نظیر دیدن و شنیدن خواهد بود که از طریق آنها ثواب و عقاب جسمانی موجود را درک می‌کند.

ج - بقای نفوس حیوانات پس از مرگ که لازمه اش تجرد نفس آنها - در حداقل مرتبه تجرد - است مورد انکار شیخ است (۸: ص ۸۰). اما صدرا معتقد است که برخی از براهین دال بر نفس ناطقه نظیر «من ادرك ذاته فهو روحاني» علاوه بر تجرد نفس انسان، تجرد نفس حیوانات را نیز اثبات می‌کند و علاوه بر این، شواهد و علایمی در زندگی و رفتار حیوانات وجود دارد که حاکی از ادراک آنها از ذاتشان و تجرد برزخی نفوس آنهاست. نفی تجرد خیالی و منحصر کردن تجرد به تجرد عقلی، شیخ را از منکرین بقای حیوانات و تجرد نفس آنها قرار

داده و در مباحثات (۱۷۸-۱۷۹) در مقام تأکید این رأی، می‌گوید حیوان بر خلاف انسان که ذات خود را بذاته درک می‌کند، ذاتش را به وهم و آلت وهمیه درک می‌کند، همان طور که هر شیء محسوس یا موهوم دیگر را با آلات حس و وهم درک می‌نماید. در جای دیگر با تأکید بیشتر ادراک ذات توسط حیوان را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید حیوان اگر شعوری به ذات داشته باشد، ادراکش به قوه وهم است و در نتیجه چون شاعر و مشعور به دوچیزند، ذات مدرک ذات نیست، لذا تجردی هم ثابت نمی‌شود: «اما ادراک الحيوان لذاته - ان كان هناك شعور بذاته و هو الصحيح - فبالوهم في قوة الدراكه الناطقه التي لها مخلوطا غير ممكن التفصيل و التجريد، والوهم غير النفس الحيوانيه الشاعرة الاولى» (همان: ص ۲۲۱).

د - از شیخ سؤال شد که حیوانات دارای خوف و غضب و امثال آن هستند؛ مثلاً گوسفند از گرگ فرار می‌کند، یا از صدای بلند می‌ترسد، و چون این قبیل معانی فاقد مقدار و غیر قابل تجزیه و غیر قابل تقسیمند، جایز نیست که در جسم حلول کنند و اگر چنانکه شما معتقدید مدرک این معانی، قوه جسمانی باشد، پس باید پذیرفت که قوه جسمانی، معانی معقول را درک کرده است و در غیر این صورت باید پذیرفت که حیوان هم مدرک امور غیر جسمانی و در نتیجه دارای نوعی تجرد است. شیخ در پاسخ این سؤال، چون تجرد برزخی نفس را قبول ندارد، می‌گوید: «ترس و خوف و امثال آن، معانی جسمیه‌اند که برای عقلی شدن، نیاز به تجرید دارند.» اما حق این است که این قبیل معانی غیر قابل تجزیه و غیر جسمانی و اموری مجرد برزخی هستند و منحصر کردن تجرد به تجرد عقلی، شیخ را ناچار کرده معانی یاد شده را جسمانی بدانند.

به نظر می‌رسد این قبیل اشکالات، خود شیخ را نیز به فکر واداشته تا راه حلی بیابد که توجیه‌کننده و حلال آنها باشد و آنچه می‌توان در لابه‌لای کتب و رسایل او، با چشم دقت و جستجو پیدا کرد نیز بیانگر حرکت او برای دستیابی به این راه حل و شروع مسیر به سمت مجرد دانستن خیال و فاصله گرفتن از حکم قطعی به مادیت آن است.

## شواهدی از گرایش شیخ به مجرد خیالی

## الف) مجرد خیال در انسان

در مباحثات به برهانی برمی‌خوریم که نتیجه مقدمات ذکر شده در آن، مجرد خیال است.<sup>(۵)</sup> خلاصه برهان این است که اگر مدرک صور و متخیلات جسم و جسمانی باشد، باید مانند جسمانیات در معرض انحلال با حرارت غریزه و تزاید به وسیله تغذیه باشد. در نتیجه، هر چند سال یک بار که تمام اجزای بدن عوض می‌شود، این صور هم باید از بین رفته، عوض شوند. اما باقی ماندن و تغییر نکردن صور مذکور نشان می‌دهد که مدرک آنها جسمانی نیست. به عبارت دیگر، زوال محل، مستلزم زوال حال است و اگر صور ادراکی در محلی باشند که پیوسته در حال زوال و تحلیل است - که امور جسمانی این طورند - باید خود نیز به تبع محل زایل شوند، اما از عدم زوال این صور معلوم می‌شود که محل آنها غیر جسمانی است. شیخ الرئیس پس از ذکر مقدمات فوق و تکمیل نمودن دلیل، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «الحفظ والذکر لیسا جسمانین بل انما یوجدان فی النفس».

جسمانی نبودن این صور از طریق شباهتی که با صور معقول دارند هم مورد تأکید واقع می‌شود و این شباهت، به یکسان بودن عمل نفس در هنگام یادآوری این صور و صور معقول برمی‌گردد؛ به این ترتیب که نفس همان طور که با متصل شدن به عقل فعال، صور عقلیه مغفول عنه را به خاطر می‌آورد، صورخیالی را هم با اتصال به عقل فعال به یاد می‌آورد: «و تكون للنفس هیئة بها یمکنها استرجاع تلك الصور حتی شاءت من المبادی المفارقة و حیثند یكون الامر فی المدركات و المتخیلات علی وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا کتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، فاذا انحلت الصور المستخلصة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال، کذا هاهنا الا ان المشکل انه کیف ترسم الاشباح الخیالیة فی النفس».

به این ترتیب، شیخ همه مقدمات لازم جهت مجرد خیال را فراهم می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که صور خیالی امور جسمانی نیستند، و چون باید سنخیت مدرک و مدرک برقرار باشد، پس قوه درک آن صور یعنی حافظه و ذاکره نیز باید مجرد و غیر جسمانی باشد. تنها مشکل باقی مانده مشکل ارتسام صور خیالیه در نفس است که با اصول مقبول شیخ قابل توضیح نیست. به نظر صدرالمألهین (۲۳، ۸: ص ۲۲۷) این اشکال ناشی از این است که:

۱ - در نظر شیخ هنگام ادراک شیء مغایر، صورت شیء مدرک در مدرک «منطبع» می‌شود، و در این صورت اگر نفس بنخواهد مدرک صور مقداری - مانند صور خیالیه - باشد، باید محل مقادیر قرار گیرد. درحالی که نفس مجرد است و محل مقادیر واقع نمی‌شود. صدرالمآلهین خود این مشکل را با نفی انطباق صور در مدرک و قول به قیام صدوری صور خیالی به نفس حل می‌کند. مرحوم سبزواری (ره) نیز تأکید می‌کند که اگر شیخ «انشاء» صور مدرک توسط نفس را پذیرفته بود این اشکال حل می‌شد (همان، پاورقی ۳). به عبارت دیگر، از آنجا که شیخ فقط برای قوه عاقله قایل به تجرد است نه برای مقام خیال نفس، بنابراین نتوانسته تشبیه و ارتسام صور خیالیه مجرد را در این مقام - که به نظر او مادی است - توجیه کند. اما صدرا با قول به تجرد برزخی نفس در مقام خیال، اشکال را رفع کرده و سنخیت مدرک و مدرک را نیز حفظ نموده است.

۲- بنابر مبانی مشائی، جوهر واحد نمی‌تواند هم مجرد باشد، هم مادی و هم عاقل باشد، هم حساس. اما بنابر جواز حرکت جوهریه و حدوث جسمانی نفس و تشکیک در وجود، اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا در این حالت نفس در مقام خیال، تجرد برزخی دارد، و مانعی برای ارتسام صور خیالیه در آن وجود ندارد.

### اختلاف میان دو استدلال شیخ

با دقت در آنچه آوردیم، به نظر می‌رسد که بخش میانی استدلال یاد شده که مربوط به یکسان بودن عمل نفس در یادآوری صور خیالی و صور معقول است، با استدلالی که شیخ برای اثبات جسمانیت خیال در مباحثات (۳۰۳) آورده<sup>(۶)</sup> منافات داشته و ناقض آن است، چرا که در آن برهان از نحوه یادآوری صور خیالی، برای جسمانیت خیال کمک می‌گیرد و اثبات می‌کند که چون این صور در قوای مادی منطبع‌اند نه در نفس، بنابراین، گاه از خاطر می‌روند و گاه به ذهن خطور می‌کنند و در اینجا می‌گوید حافظ صور خیالیه عقل فعال است، درحالی که روشن است که عقل فعال محل تمثل امور مادی قرار نمی‌گیرد تا بتواند حافظ آنها باشد و در نظر شیخ، صور خیالی محسوس و مادی‌اند.

مؤید آنچه گفتیم، سخن خواجه در اشارات است که برای ابطال فرض فخر رازی که می‌خواهد عقل فعال را حافظ صور موجود در حس مشترک نیز بداند، می‌گوید: «العقل الفعال

تمثل العقولات فيه و امتناع قتل المحسوسات فيه، يصلح لان يكون حافظا للصور المعقوله دون المحسوسه» (۳، ۲: ص ۳۳۸). پس اگر عقل فعال حافظ صور متخیله باشد، قطعاً این صور محسوس نیستند.

### ب - تجرد نفس حیوانات

اعتقاد به تجرد نفس حیوان که از طریق مسأله درک حیوان از ذات خود و مسأله بقا و فناى حیوانات پس از مرگ نیز مطرح شده است، با سه برخورد از سوی شیخ مواجه شده است:

۱- به طور معمول، در کتب خود به عدم تجرد نفس حیوان و نیز به عدم بقای آنها و نفی ادراک ذاتشان بذاته حکم کرده است، چنانکه در لوازم نفی تجرد خیال آوردیم.

۲- در مواردی با شک و تردید و بیان احتمالات با مسأله برخورد می‌کند و از نفی مطلق خارج می‌شود؛ مانند موارد زیر:

الف - بهمنیار سؤال می‌کند: آیا حیوان هم مثل انسان ذات خود را درک می‌کند؟ شیخ در پاسخ می‌گوید:

«يحتاج ان اتفكر في ذلك، لعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل و لا تشعر بذاتها، او لعلها تشعر بذاتها بآلات، او لعل هناك شعورا ما» (المباحثات: ۱۲۰).

ب - در جای دیگر (همان: صص ۵۱-۵۳) بهمنیار در خصوص وجود امر ثابت در حیوان و نبات از او سؤال می‌کند. پاسخ شیخ همراه با شاید و اگر است: «اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى درك البيان..... اما في النبات فالبيان اصعب». آنگاه وجوه متعدد و فراوانی را برمی‌شمارد که نشان تردید او در مطلب و عبور از مرحله نفی مطلق است.

یکی از احتمالاتی که شیخ در این میان مطرح کرده، این است که محتمل است در حیوان و نبات اصل محفوظ و ثابتی وجود داشته باشد، که در این صورت قطعاً جوهری مجرد و غیر خالط با ماده و حافظ وحدت نبات یا حیوان خواهد بود؛ منتهی چون شیخ برای نبات و حیوان قایل به نفس مجرد نیست، از احتمال یاد شده که خلاف رای مقبول اوست، می‌گذرد.<sup>(۷)</sup>

اما صدرالمতألّهین معتقد است که تنها در این احتمال، حرف حق بر زبان شیخ جاری شده، ولی او از آن عبور کرده، چون نتوانسته اصل ثابت در حیوان که عبارت است از روح مجرد برزخی، و اصل ثابت در نبات که عبارت است از رب النوع را بپذیرد (۲۳، ۹: ص ۱۱۴).



۳ - در چند مورد با عباراتی که از صریح یا مضمون آنها به نوعی تأیید مجرد نفس حیوانی استنباط می‌شود به این مسأله پرداخته است؛ از جمله:

الف - در مباحثات پس از بحثی که نتیجه‌اش مجرد خیال انسان است، می‌گوید: «هذا و امثاله یوقع فی النفس ان النفس الحیوان غیر الناطق ایضا جوهر غیر مادی و انه هو الواحد بعینه المشعور به، و انه هو الشاعر الباقی و ان هذه الاشیاء آلات متبدله علیه». شیخ در پایان آن استدلال نتیجه می‌گیرد که اگر مجرد صور خیالی اثبات شود، آن گاه مجرد نفوس حیوانات را نیز باید پذیرفت و همچنین باید قبول کرد که نفس حیوانات غیر ناطق نیز به سبب مجرد، ثابت و باقی است و مجرد و بقایش مانند مجرد و بقای قوه خیال انسان است.

ب - شیخ در پاسخ سؤال بهمنیار در مورد بقای ذات حیوان تصریح می‌کند که تفاوت قایل شدن میان انسان و حیوان در این مورد کار مشکلی است، البته، اثبات بقای ذات در نباتات به این درجه از ظهور نیست، گرچه آن هم جای تأمل دارد. به نظر شیخ دلیل بقای ذات حیوان این است که علی‌رغم تبدل مستمر بدنش، به ذات خود شعور و آگاهی دارد و متذکر آنچه قبلا حس کرده بود می‌شود، در حالی که اگر نفس باقی نداشت، باید خودش نیز مدام در حال تغییر می‌بود. این دلایل برای بقای حیوان است و اثبات بقای ذات در غیر حیوان صعب و دشوار است.<sup>(۸)</sup>

حاصل کلام اینکه شیخ گرچه با جسمانیت خیال شروع می‌کند و بر صحت آن دلایل متعددی اقامه می‌نماید، اما از یک سو به دلیل وجود اشکالاتی که با جسمانیت خیال پیش می‌آید و مانع پیشبرد نظریه او می‌شود و از سوی دیگر با توجه به شواهد و مؤیداتی که مجرد خیال را تقویت می‌کند، کم‌کم از حالت یقین خارج می‌شود و گاه با شک و گاه با ظن نسبت به مجرد خیال حکم می‌کند، و یک جا نیز آنقدر جلو می‌رود که برای رسیدن به مجرد خیال فقط نیازمند حل یک مشکل است و بس؛ یعنی مشکل ارتسام صور در قوه خیال.

پس او به نتیجه مجرد خیال می‌رسد، اما به دلیل نداشتن برخی مبانی و نقصان یک مقدمه برهان، نمی‌تواند شکل کامل برهان را تنظیم کند و ما رفع این نقیصه و جایگزینی مقدمه صحیح را در آرای فلاسفه بعدی جستجو می‌کنیم.

### سهروردی و خیال منفصل

نظری اجمالی به دیدگاه سهروردی جهت روشن شدن مسیر تحول بحث در قوه خیال، ضروری است. او گرچه مانند شیخ به مادی بودن نفس انسانی در مقام درک متخیلات معتقد است، اما به سبب خروج از تئوری دو تا بودن عوالم و قبول عالمی متوسط به نام «مثال اکبر» یا خیال منفصل از شیخ فاصله می‌گیرد. از دیگر سوء علی‌رغم هماهنگی با صدرا در اعتقاد به عالم مثال، در تجرد قوه خیال و بعضی موارد دیگر با او موافق و همراه نیست. مطابق نظر سهروردی در حکمه الاشراق خیال و وهم و متخیله قوه واحدند که به سه اعتبار، سه نام مختلف گرفته‌اند.

محل قوه خیال بطن وسط مغز است، اما صور خیالی نه در مکانند و نه در زمان و نه منطبق در نفس، بلکه مستقل از نفس و قائم به ذاتند. این صور در وجود انسان و در ذهن او قرار ندارند، زیرا انطباق صور خیالی کبیر در موضع صغیر ذهن محال است، در عالم خارج نیز قرار ندارند زیرا در این صورت، باید صور خیالی هرکس مشهود همه می‌بود، در عالم عقل نیز قرار ندارند، زیرا صوری جسمانی‌اند و جایی برای آنها در عالم عقل وجود ندارد. معدوم هم نیستند، زیرا به نحو متمایز از یکدیگر تصور می‌شوند و احکام ثبوتی در موردشان صادر می‌گردد، درحالی که امور معدوم نه ممتازند، نه محکوم احکام ثبوتی (۲۰، ۲: صص ۲۱۰-۲۱۲).

حال که صور خیالیه قطعاً وجود دارند ولی نه در عالم ذهنند، نه در عالم عین و نه در عالم عقل، پس در عالم دیگری هستند که شیخ اشراق آن را مثال اکبر یا خیال منفصل می‌نامد (۲۲: ص ۵۰۹، و ۲۱: صص ۴۴۹-۴۵۱).

این عالم یاد شده، مجرد از ماده، ولی دارای مقدار و اندازه است و صور خیالیه به نحو قائم به ذات در آن معلقند، یعنی میان تجرد و مادیت قرار دارند و تخیل عبارت است از اضافه اشراقی نفس به این عالم و مشاهده صور معلقه خیالی موجود در آن.

### بعضی اشکالات نظریه سهروردی

بر نظریه سهروردی اشکالاتی وارد است، از جمله:

۱ - او قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌داند، بلکه معتقد است که نفس در مرتبه خیال، برای ادراک صور و اشباح جسمانی، این صور را در عالم مثال اکبر مشاهده می‌نماید، اما با توجه به اینکه مناسبت و سنخیت میان مدرک و مدرك، شرط ادراک است، چگونه قوه خیال مادی می‌تواند صور مجرد را ادراک نماید و نفس در مرتبه خیال با چه چشمی این صور را مشاهده می‌کند؟

به علاوه، اتصال و اضافه اشراقی نفس به عالم مثال اکبر، چه هنگام صعود از عالم ماده به آن عالم، چه هنگام رجوع به عالم خودش، ملازم است با تکامل نفس و نمی‌توان پذیرفت که نفس بتواند بدون همرنگی به آن عالم وسیع علمی متصل شود یا پس از اتصال بدون اینکه رنگی از آنجا گرفته باشد، به وطن خود باز گردد.

۲ - نکته مهمی که مغفول واقع شده، این است که اگر صور علمی - اعم از خیالی و عقلی - مدرک نفس واقع شوند و علم به آنها تعلق بگیرد، باید به غیر از وجود واقعی خود، وجود برای نفس هم داشته باشند. چون نفس وقتی به صورتی عالم می‌شود که آن صورت، در صقع نفس موجود باشد و داخل حیطة وجود آن شده باشد، نه این که صوری در خارج از وجود انسان باشند و مدرک قرار گیرند.

۳ - سهروردی معتقد است که قوای خیالی نفوس انسانی بعد از مرگ به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و این اجسام موضع تخیل آنها واقع می‌شود، درحالی که قوای مادی بقایی ندارند تا جسم فلکی موضع تخیل آنها واقع شود. باید اذعان کرد که با توجه به مواضع سهروردی انتقال قوه خیال از بدن با قول به مادی بودن آن، امری غیر قابل تصور و دور از واقعیت است.

۴ - امکان ندارد ملاک حشر و بعث و سؤال و جواب قبر و نظایر این امور، ابدان مثالی در قوس نزولی وجود باشند - چنان که شیخ اشراق معتقد است - زیرا بعد از مرگ معذب یا منعم خارجی وجود ندارد و ملاک ثواب و عقاب نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و تجسم نیت و افعال در عمق وجود آنهاست.

به جاست اشاره کنیم که سهروردی تجرد نفس حیوانی را می‌پذیرد و دلیل آن را ثبات نفس حیوان می‌داند و می‌گوید اگر نفس حیوان ثابت نبود، باید در جریان تحولات مدام تغییر می‌کرد، اما حدس صایب حکم می‌کند که حیوان علی‌رغم تغییرات مستمر و دایم بدن، ثبات

ذات دارد و همواره ذات خود را درک می‌کند و به همین دلیل می‌تواند آنچه قبلا حس کرده بود را بیاد آورد؛ مثلا همواره خانه، صاحب، غذا و دشمن خود را می‌شناسد و از یاد نمی‌برد<sup>(۹)</sup> (۲۰: صص ۸۲-۸۳).

### ملاصدرا و اثبات نظریه‌ای متفاوت

ملاصدرا نظریه شیخ پیرامون مادی بودن خیال را رد می‌کند و با سهروردی نیز فقط در اصل وجود عالم متوسط میان طبیعت و عقل هم رای است. او در اسفار (۸: صص ۲۳۴-۲۳۹) دلایل بوعلی بر اثبات جسمانیت خیال را نقل و نقد می‌کند و خیال را قوه‌ای غیر مادی و نیمه مجرد به شمار می‌آورد.

حاصل نقدهای یاد شده این است که قیام صور ادراکی به نفس «قیام صدوری و ایجادی» است، نه «قیام حلولی» و نفس «فاعل» مدرکات خود است، نه «قابل» آنها، تا در نتیجه صور منطبق در نفس باشند و نفس محل آنها به حساب آید و بحث جسمانیت محل مطرح شود. مدرکات خیال حاصل ایجاد و انشای نفس‌اند و چون نفس مبدع آنهاست، تمایز و تخصصشان در کم و کیف و جهت، ناشی از جهات فاعلی نفس در مقام خیال و از لوازم وجودشان است.

اما برای اثبات تجرد خیال، آخوند (ره) علاوه بر رد استدلالهایی که برای جسمانیت خیال کرده‌اند، مستقیماً نیز دلیل اقامه می‌کند (۲۹: صص ۳۲۸ و ۲۳، ۸: صص ۲۲۶-۲۲۷) و برخی دلایل مثبت تجرد نفس ناطقه و قوه عاقله را مثبت تجرد خیال نیز می‌داند و معتقد است که قابلین به این دلایل، باید به این نکته نیز توجه می‌کردند که دلایل مقبول خودشان هم برای اثبات تجرد برزخی کافی بوده است. از جمله این دلایل ما موارد زیر را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱ - دلیل بسیار مهم شیخ در مباحثات (صص ۱۵۵-۱۵۶) که از طریق ادراک ذات نفس توسط نفس، به تجرد آن استدلال شده است. صدرا در اسفار (۹: صص ۱۱۱) و شواهد الربوبیه (صص ۱۹۲) معتقد است که قاعده صحیح مورد استناد شیخ در اثبات تجرد نفس یعنی «کل ما بذاته حاصله لذاته کان قائماً بذاته و کل جسم و جسمانی غیر قائم بذاته» علاوه بر نفوس ناطقه در

نفوس حیوانی نیز جاری است، زیرا آنها ذات خود را بالذات درک می‌کنند و چون حیوانات مجرد عقلانی ندارند، پس واجد مجرد برزخی‌اند؛

۲ - عکس بودن ضعف و قوت قوای جسمانی نسبت به ضعف و قدرت قوه عاقله، که بر اساس آن با ضعیف شدن قوای بدنی مادی، عاقله قویتر می‌شود، بنابراین قوه عاقله مجرد و غیر مادی است، یکی دیگر از دلایلی است که به عینه در مورد قوه خیال نیز جاری است، زیرا هرچه انسان رو به ضعف و پیری می‌رود قوای خیالی او قویتر می‌شود (۲۳، ۸: صص ۲۹۳-۲۹۵). این در حالی است که شیخ همواره این دلیل را فقط برای اثبات مجرد عاقله به کار گرفته است.

۳ - طبق قاعده «وکل غنی فی فعله عن المحل فهو غنی فی ذاته عنه»، همان طور که نفس در مقام عقل به سبب بی‌نیازی در فعل خود از بدن، در ذات نیز بی‌نیاز از ماده و بدن است، در مقام خیال نیز مجرد از ماده است و به گفته آخوند «هذا البرهان دال علی مجرد النفس عن البدن سواء كانت قوه عاقله بالفعل او كانت متخیله» (۲۳، ۸: ص ۲۹۶).

۴ - قوه خیال نیز مانند قوه عاقله بر خلاف قوای مادی بدن، با کثرت افعال خسته نمی‌شود، بلکه قویتر می‌شود. لذا مانند عاقله مجرد از ماده است (۲۳، ۹: صص ۲۹۷-۲۹۹).

اینها بعضی از دلایل مجرد نفس ناطقه است که بر مجرد قوه خیال نیز دلالت می‌کند و مجرد برزخی نفس حیوان نیز لازمه یکی از دلایل است. البته، صدرا در چند موضع از جمله مبدأ و معاد (ص ۳۵۲) و اسفار (۸: صص ۴۲-۴۴) مجرد نفس حیوان را مستقلاً با اقامه دلایل متعدد مبرهن نموده است و تصریح کرده که نفوس حیوانات ذات خود را بذاته و به نحو ادراک خیالی درک می‌کند و این امر، مقتضی مجرد نفس حیوانی از بدن طبیعی مادی است و در عرشیه (صص ۲۸۴-۲۸۵) هم به بقای نفس حیوانات و حشر آنها اشاره می‌کند.

### مقایسه با سهروردی

اما در مقایسه با دیدگاه سهروردی، اگرچه صدرا اصل وجود عالم مثال و خصوصیات آن نظیر مجرد از ماده و تقید به تعلقات مادی را می‌پذیرد، لیکن اختلافات مهمی بین آنها وجود دارد که در تعلیقه بر الهیات شفا (۱: صص ۵۹۰-۵۹۱) آنها را برمی‌شمارد:

۱ - صور متخیله در صقع نفس و داخل وجود ما حاصل می‌شوند، نه در عالم مثال اکبر و منفصل از نفس.

۲ - صور متخیله ناشی از نفس و فعل آن هستند، نه اینکه مستقل از فعل و جعل نفس موجود باشند، زیرا شرط مدرک واقع شدن، رابطه وجودی مدرک با مدرک است. نفس به این دلیل حقایق عالم ماده را به صور جزئی مثالی درک می‌نماید که خود در باطن وجودش، دارای عالمی مثالی و برزخی است؛ یعنی قوه خیال که به سبب تجرد برزخی، بعد از مشاهده حقایق جزئی و ادراک امور خارجی به وساطت حواس ظاهر، صوری مطابق خارج در متمع خود ایجاد می‌کند.

۳ - قوه خیال جوهری است مجرد، نه مادی. هرچند که تجردش تجرد برزخی است، نه تجرد تام عقلی. بنابراین به فنای بدن فانی نمی‌شود و صورخیالی منشیء نفس نیز مادام که توجه نفس به آنها استمرار یابد، باقی‌اند (نیز ر.ک. ۲۷: ص ۶۱).

اکنون پس از رد نظریه ابن سینا و سهروردی، صدرا با تکیه بر مبانی خود، نظریه سومی را ارایه می‌کند که می‌تواند مسائل و مشکلات قبلی را به نحو مناسب و جامعتری پاسخ دهد.

در این نظریه نحوه ایجاد صور خیالی به این ترتیب است که نفس با مشاهده امور خارجی، در صقع خود صوری مطابق این صور ایجاد می‌کند. ادراکات جزئی ناشی از امور خارجی در این انشاء، نقش علت معده صور خیالی را دارند نه علت موجد، چون نفس به سبب حضور در عالم ماده هنوز نیازمند جهات اعدادی است و نمی‌تواند مستقلاً و بدون استمداد از خارج، صورتی را انشاء کند.

بنابر حرکت ذاتی استکمال، ماده مستعد مرتبه به مرتبه از مادیت محض به سمت تجرد حرکت می‌کند تا به تجرد عقلانی برسد. در این حرکت، نفس به واسطه معادات خارجی، دچار تحول ذاتی می‌شود و از مرتبه و عالم حس، به مرتبه و عالم تجرد برزخی وارد شده، برطبق استعدادی که از معادات تحصیل نموده واجد صورتی می‌شود که عین وجود نفس و قائم به جهت تخیل و برزخ آند.

این صور، با شی خارجی منشأ انتزاع متمائل و بر آن منطبقند و میان نفس و صور خیالی که در واقع تجلی و ظهور نفس در مرتبه خیالند، اتحاد وجودی برقرار است.

نظریه تجرد برزخی قوه خیال قادر است بسیاری از مسایل فلسفی، از قبیل توجیه بقای تمام انسانها و بهره مندی از ثواب و عقابهای جسمانی، بقای نفوس بسیطه که در حد عقل هیولانی مانده‌اند و تفسیر آیات و روایات مربوط به احوال پس از مرگ را به نحو منطبق بر شریعت و بسیار بهتر از دیگر مکاتب فلسفی تبیین نماید و گام بزرگی در حل بعضی مشکلات لاینحل بردارد.

در حکمت متعالیه قوای باطنی - اعم از قوای جزئی و کلی - غیرمادی و باقی و دائمی هستند و با مرگ از بین نمی‌روند، زیرا عالم تجرد منحصر به عالم عقل صرف نیست و حقیقت انسان در مقام نفس حیوانی که همان قوه خیال است، با جمیع شعب و فروع این قوه به وجودی جسمانی و دارای تعلقات ماده نظیر مقدار، رنگ، اندازه و حس مانند قوه عاقله ابدی است. پس انسان علاوه بر مرتبه حسی مادی و مرتبه عقلانی و تجردی، دارای مقام تجرد مثالی نیز هست که وجود حی، باقی، دراک و در عین حال دارای تجسم و تقدیر است و می‌تواند بقای نفوس بسیط و فاقد عقل بالفعل، حشر عموم مردم، آیات و روایات دال بر تجسم و تقدیر صور اخروی و احوال قبر و امثال آن را توضیح دهد. به علاوه، اثبات تجرد برزخی، بقای نفوس حیوانی و برخی ادراکات آنها نظیر محبت، عداوت، ترس و فرار و از همه مهمتر ادراک آنها نسبت به ذاتشان را موجه می‌سازد.

### بقای قوه خیال و نقدی بر «حکمت بوعلی»

دیدگاه صدرا و شیخ الرئیس در امر بقای قوه خیال، مستقیماً متأثر از دیدگاه ایشان درباره مرتبه وجودی این قوه است. بدیهی است که هر دو فیلسوف متفق القول‌اند که امر مادی، فانی می‌شود و هرچه باقی و ماندنی است، باید مجرد و غیر مادی باشد، اما دامنه مصادیق امر مجرد نزد این دو متفاوت است.

صدرالمآلهین به سبب ذومراتب دانستن نفس انسانی و به سبب گسترش دادن دامنه تجرد و مشروط دانستن بقاء به تجرد در هر مرتبه‌ای - خواه تجرد مثالی، خواه تجرد تام - علاوه بر قوه عاقله، قوه خیال را نیز به جهت تجرد مثالی، امر باقی انسان بعد از مرگ می‌داند و بقای آن را هماهنگ با اصول و مبانی خود تبیین می‌نماید. اما شیخ با منحصر کردن تجرد به تجرد تام از یک سو و منحصر دانستن قوه مستغنی از جسم و آلات جسمانی مادی به قوه

عاقله از سوی دیگر، خیال و به دنبال آن واهمه را مادی، جسمانی و فانی به فنای بدن می‌خواند و در کتاب *نفس شفا* با تنظیم مقدمات مورد نظر، نتیجه فنانی همه قوا غیر از عاقله را مسجل می‌کند: «لما تبین ان جمیع القوى الحيوانيه لافعل لها الا بالبدن فوجودها ان تكون بدنيه: فلا بقاء لها بعد البدن» (۲۷۵).

این رأی هماهنگ با رای حکمای مشاء و در رأس آنها ارسطوست که جنس عقل و قوه نظریه را متفاوت از سایر قوا می‌داند و معتقد است که: «تنها این قوه می‌تواند جدا از بدن وجود داشته باشد، بر همان قیاس که شیء ازلی از شیء فساد پذیر جدا می‌گردد» (درباره نفس، ۴۱۳ ب، س ۳۰-۲۵، ص ۸۲).

آنچه شیخ در مبدء و معاد (صص ۱۱۴-۱۱۵) و *شفا* (۶: ۴۲۲-۴۳۱) در بحث بقای نفوس ساده و جاهل آورده نیز به نوعی مؤید فنانی قوه خیال از نظر اوست، زیرا این نفوس که در حد عقل هیولانی مانده‌اند، شوقی به معقولات نداشته، فقط قادر به تخیل هستند. پس برای توجیه بقا و سعادت و شقاوت اخروی آنها محتملی جز تخیل وجود ندارد، اما از آنجا که قوه خیال با مرگ فانی می‌شود، شیخ پیشنهاد فارابی مبنی بر تعلق گرفتن این نفوس به اجسام فلکی را می‌پذیرد. به این ترتیب، اجسام فلکی بمنزله بدن این قبیل نفوس و آلت و موضع تخیل آنها قرار می‌گیرد تا هم جسمانیت خیال و نیاز آن به آلات جسمانی حفظ شده باشد و هم بقای نفوس ساده فاقد قوه عاقله موجه شود. بهمینار نیز بر فنانی همه قوا با فنانی بدن و انحصار بقاء در قوه عقلیه تأکید دارد: «... القوى البدنيه تفسد بفساد البدن و انما تبقى معها القوه العقلية» (۱۲: صص ۸۳۰-۸۳۲).

در اینجا به مناسبت اشاره می‌کنیم که علامه حائری در حکمت بوعلی (۱: صص ۳۰۷-۳۰۸) معتقد است که شیخ نفس را با قوای خود باقی دانسته است،<sup>(۱۰)</sup> ولی ما با توجه به بحثهای گذشته، محتملی برای سخن ایشان نمی‌یابیم، بلکه برعکس می‌بینیم که ابن سینا حتی در مسأله بقای نفوس ساده که از روشترین مواضع نیاز به قوه خیال است نیز کوچکترین اشاره و کنایه‌ای مبنی بر بقای آن ندارد، مگر اینکه بگوییم چون در حیات دنیوی، نفس و قوا با یکدیگر ارتباط تام دارند و از فعل قوا، آثار و هیأتی در نفس پدید می‌آید که همواره با نفس می‌ماند، پس قوا از طریق بقای آثار خود باقی هستند، و یا بگوییم از آنجا که به نظر شیخ نفس اصل است و قوا فروع، و اصل و فرع با هم متحدند و از آنجا که ادراک، حقیقتنا از آن نفس



است و قوا و وسایط ادراکند، با مرگ، فقط آلات مادی ادراک نظیر چشم و گوش از بین می‌رود. اما اصل قوه و استعداد ادراک و مدرک حقیقی مبصرات و مسموعات یعنی نفس، باقی است. البته، اینها استنباطی است از کلمات شیخ برای توجیه بقای قوای نفس در عبارت علامه حائری، در حالی که ایشان نه خود توضیحی بر مدعای یاد شده آورده و نه سند و منبعی از شیخ ارائه نموده است.

### نتیجه

شیخ با روحانی الحدوث دانستن نفس و منحصر کردن تجرد در قوه عاقله، جمیع قوای ظاهر و باطن را مادی خواند و بر نفی تجرد قوه خیال براهینی اقامه کرد که تا مدت‌ها هم حکما را به تابعیت واداشت، حتی شیخ اشراق که به عالم واسطه میان مادیت محض و تجرد تام قایل بود، به مادی بودن نفس حیوانی و نفس انسانی در مقام ادراک صور متخیله معتقد شد. بعضی مانند فخررازی نیز با نفی قوای باطن از جمله خیال، از درگیر شدن در مباحث مربوطه رها شدند و نفس را جایگزین این قوه کردند.

انکار اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی و حرکت در جوهر اجسام و تحول ناقص به کامل از طریق حرکت تدریجی باعث شد که این فلاسفه نتوانند بپذیرند که حقیقت واحد شخصی مانند نفس انسان، می‌تواند دارای مراتب متعدد مادی، مجرد غیر تام - یا مجرد برزخی - و مجرد تام باشد که همگی آنها حاصل حرکت تدریجی استکمالی در ماده و صور جوهری است.

به همین دلیل، برخی نظیر سهروردی مراتب عقل و برزخ و ماده را در یکی از دو قوس وجود حاصل می‌دانند، ولی وجود برزخ در قوس دیگر یعنی قوس صعود را منکر می‌شوند، در حالی که قوس صعود و نزول وجود باید با هم مطابق باشند. برخی دیگر نظیر شیخ اصولا وجود برزخی را منکر شده‌اند چه در قوس صعود، چه در قوس نزول، چه در وجود انسان و چه در عالم خارج از او، و هستی را به مادی محض و مجرد صرف تقسیم می‌کنند.

مثنائین و اشراقیون هر دو معتقدند که نفس انسان از ابتدای وجود، مجرد تام الوجود است و به همین سبب بعد از مرگ باقی و دایمی است. اما قوای جزئیة نفس، از جمله قوه خیال که مادی است، بعد از مفارقت نفس از بدن، فانی می‌شوند و بنابراین تأکید و تأیید معاد

جسمانی و حشر اجساد برای آنها مشکل است. شیخ معاد جسمانی را به سبب صحت قول پیامبر (ص) می‌پذیرد و گاه نیز به تعلق گرفتن نفوس به اجسام فلکی اشاره می‌کند و سهروردی معاد جسمانی را با ابدان مثالی موجود در قوس نزول تصحیح می‌کند. در حالی که تعلق نفس به ابدان مثالی و برزخی بدون مناسبت تعلق - که عبارت است از تجرد قوه خیالی - معنا ندارد و آنچه مانع تصدیق پاره‌ای از آیات و روایات مربوط به عالم پس از مرگ و همچنین مانع حشر جسمانی است، مادی بودن خیال است، زیرا با فنای قوای جزئیة از جمله قوه خیال، ملکات و نیات و حالات قائم به این قوا، به تبع فنای اصل این قوا، فانی و معدوم خواهند شد، بنابراین عوامل لذت و الم جسمانی اخروی متفی هستند. اما ملا صدرا با مبانی اختصاصی خود: ذومراتب بودن وجود، تشکیک و اشتداد در وجود و حرکت ذاتی جوهری که هم در نفس ناطقه و هم در عالم طبیعت جاری است، به موجودیت عالم مثال، قوه خیال و مرتبه تجردی برزخی به موازات یکدیگر قابل است و خیال را به عنوان قوه‌ای مجرد - به تجرد برزخی مثالی - برزخ وجود انسان و عامل بقای نفس در عالم برزخ و مثال، و مصحح معاد جسمانی و مبین آیات و روایات دال بر احوال پس از مرگ و رافع مشکلات و شبهات فلسفی موجود در این باب می‌داند و به این ترتیب گامی بزرگ در جهت تحول مباحث فلسفه برمی‌دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پایه علمی علوم انسانی

#### پی‌نوشتها

- ۱- نیز در جسمانیت خیال ر.ک. ۳، ۲: صص ۳۲۳-۳۴۳.
- ۲- نیز ر.ک. ۵: ۳۵۱-۳۵۶ و ۱۷، ۲: صص ۳۵۲-۳۵۷ و ۲۳، ۸: صص ۲۳۴-۲۳۷.
- ۳- این رساله را در رسایل موجود ابن سینا نیافتیم. به اخذ مطلب از اسفار: ۹: ۱۴۷ و الشواهد الربوبیه: ۲۵-۲۲۴ اکتفا کردیم.
- ۴- منظور، قول شیخ اشراق در این مورد است.
- ۵- این برهان را فخررازی در مباحث المشرقیه (۲: صص ۳۴۹-۳۵۱) و صدرالمألهین در اسفار (۸: صص ۲۲۸-۲۳۰) و حاجی سبزواری در شرح المنظومه (صص ۲۹۱-۲۹۲) به نقل از المباحث المشرقیه آورده اند. ما در مباحثات آن را نیافتیم و به نقل قول از منابع فوق پرداختیم.

۶-..... ان الانسان عنده صور متخيله و مذكوره محفوظه..... فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز ان يقال: انها مرة حاضرة و مرة غير حاضرة و مرة خاطرة بالبال و مرة غير خاطرة. فان الخطور ليس امرا غير حصول الصورة بالفعل، فبقي انها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس..... فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى.» نیز ر.ک، الشفا، کتاب النفس: ۴۷-۵۴.

۷- « اولعل هذا يصح في الحيوان او اكثرالحيوان و لا يصح في النبات...اولعل في الحيوان و النبات اصلا غير مخالط، لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا» ( ۹: ص ۵۲).

۸- دوانى در شواكل الحور ( ضمن ثلاث رسايل، تحقيق تويسركانى، ص ۱۲۵) اين سؤال و جواب را آورده است. نیز ر. ک. شرح العيون، حسن زاده آملی (صص ۳۷۳-۳۷۸) و همو، معرفت نفس: ۳: ۴۷۰-۴۷۱.

۹- دوانى در شواكل الحور اعتقاد سهروردى به تجرد نفس حيوانى را بيان مى‌کند: «و للحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة...الخ» ( ۱۲۵).

۱۰- علامه حائرى مى‌گويد: «ناگفته نماند از جمله چيزها كه به ارسطو نسبت داده شده - چنانكه قبلا بيان نموديم - بقاء نفس است با قوت عاقله ناطقه فقط، و متخيله و واهمه و مانند آن از او سلب شود. اين سينا بدون آنكه اين نسبت را به او دهد و ابطال كند، نفس را با قواى خود، باقى دانسته است.»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## منابع

- ۱- آشتیانی، سيدجلال الدين: شرح بر زادالمسافر، بوستان كتاب، چاپ سوم، قم ۱۳۸۱.
- ۲- ارسطو: رساله نفس، ترجمه علیمراد داوودی، انتشارات حكمت، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۹.
- ۳- ابن سينا، حسين بن عبدالله: الاشارات و التنبیها، دفتر نشر كتاب، چاپ اول، قم ۱۳۷۸.
- ۴- \_\_\_\_\_: المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران - دانشگاه مك گیل، چاپ اول، تهران ۱۳۶۳.
- ۵- \_\_\_\_\_: النجاه، انتشارات مرتضوى، تهران ۱۳۶۴.
- ۶- \_\_\_\_\_: الشفا، الالهيات، راجعه و قدم له ابراهيم مذکور، قاهره، بی تا.
- ۷- \_\_\_\_\_: الشفا، كتاب النفس، تحقيق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامى، چاپ اول، قم

- ۸- \_\_\_\_\_: التعليقات، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۹- \_\_\_\_\_: المباحثات، تحقیق و تعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، چاپ اول، قم ۱۳۷۱.
- ۱۰- \_\_\_\_\_: رساله نفس، تحقیق موسی عمید، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱.
- ۱۱- \_\_\_\_\_: الرسالة فی السعاده، ضمن رسایل ابن سینا، انتشارات بيدار، قم ۱۴۰۰ ق.
- ۱۲- بهمنیارین مرزبان: التحصیل، تصحیح و تعليق شهید مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن: شرح العیون فی شرح العیون، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، تهران ۱۳۷۱.
- ۱۴- \_\_\_\_\_: معرفت نفس، مؤسسه انتشارات علمی - فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۵- حائری مازندرانی، محمد صالح: حکمت بوعلی، انتشارات علمی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۶- دوانی، جلال‌الدین محمد: شواکل الحور فی شرح هیاکل النور (ضمن ثلاث رسایل)، تحقیق الدكتور تویسرکانی، مجمع البحوث الايرانيه، چاپ اول، مشهد ۱۴۱۱ ق.
- ۱۷- رازی، فخرالدین محمد: المباحث المشرقيه، دارالکتاب العربی، الطبعه الاولى، ۱۹۹۰ م، بیروت ۱۴۱۰ ق.
- ۱۸- سبزواری، ملا هادی: شرح المنظومه، انتشارات علامه، قم ۱۳۶۹.
- ۱۹- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۷ ق.
- ۲۰- \_\_\_\_\_: التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۷ ق.
- ۲۱- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود: شرح حکمت الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۸۰.
- ۲۲- شهرزوری، شمس‌الدین محمد: تصحیح و مقدمه ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.
- ۲۳- صدرالمآلهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، الطبعه الرابعه، بیروت ۱۴۱۰ ق.

- ۲۴- \_\_\_\_\_ : الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- ۲۵- \_\_\_\_\_ : العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، مولی، تهران ۱۳۶۱.
- ۲۶- \_\_\_\_\_ : المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی (ره)، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ۲۷- \_\_\_\_\_ : المسائل القدسیه، ضمن رسایل فلسفی، تعلیق و مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی (ره)، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، قم ۱۳۶۲.
- ۲۸- \_\_\_\_\_ : تعلیقه علی الهیات الشفا، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران ۱۳۸۲.
- ۲۹- \_\_\_\_\_ : رساله الشواهد الربوبیه، مجموعه رسایل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران ۱۳۷۵.





شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني