

خیال و صور خیالی در مکتب سنیوی و اشراقی

دکتر سحر کاوندی*

عضو هیات علمی دانشگاه زنجان

چکیده

یکی از مسایل خاص فلسفی که همواره مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان بوده و هست، بحث از علم و ادراک بشر است. وجود ادراکات خیالی و تخیل در نظام معرفتی انسان، مورد وفاق همه حکماء است. اما فلاسفه در تبیین چگونگی حصول صور خیالی برای فرد و نیز ماهیت خیال و مدرکات خیالی با یکدیگر اختلاف دارند.

نویسنده پس از بررسی ماهیت قوه خیال از نظر ابن سینا و سهروردی، به تبیین کیفیت تحقق ادراکات خیالی در نفس پرداخته و این دو دیدگاه را با یکدیگر مقایسه می‌کند. ابن سینا پس از استدلال بر مادی بودن قوه خیال و به تبع آن صور خیالی در کتب خود، نهایتاً در کتاب المباحثات، استدلالی بر مجرد قوه خیال و صور خیالی ارائه می‌کند که به ظاهر خلاف ممشای وی در سایر مکتوبات اوست.

سهروردی برخلاف ابن سینا که برای تبیین تحقق صور خیالی در نفس، قوا را به عنوان واسطه بین نفس و اجزای جسمانی بدن قرار می‌دهد، معتقد است که صور خیالی توسط نوراسفهد، بدون واسطه قوه خیال مشاهده شده و قوه در مکتب اشراقی به مفهوم سینائی آن نبوده و همچون آئینه نقش اعدادی در مشاهده نوراسفهد دارد.

واژگان کلیدی

ابن سینا؛ سهروردی؛ خیال؛ صور خیالی؛ مجرد؛ ادراک

مقدمه

ادراکات خیالی به عنوان یکی از اقسام علم و ادراک و نیز قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس، از دیر باز به عنوان یکی از مباحث مورد توجه حکماء و فلاسفه بوده است.

اساساً هر نوع درک و دریافت، هم از حسی، خیالی و یا عقلی، علم نامیده شده و به حسب کمال و نقص قوای دریا بنده و مدرک در مجرد ساختن معلوم، به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱- احساس ۲- تخیل ۳- توهّم ۴- تعقل.

فلاسفه در اینکه هر انسانی در نظام معرفتی خویش، دارای ادراکات خیالی و یا تخیل است اختلاف نظر ندارند و همچنین بر این مطالب 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 حسی اند. به عبارت دیگر، خصوصیات صور ادراکی حسی از قبیل جزئی بودن، مرتب، وجود هیئات، عوارض و لواحق مادی و در نتیجه سطحی بودن انکشاف نسبت به معارف در این نوع ادراک نیز شرط است، اما حضور ماده در نزد مدرک و در یابنده شرط نیست و تنها ویژگی صور خیالی نسبت به صور حسی، بقاء 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 نوع بتوانند در آن مشترک باشند و به عبارتی کلی نیست، بلکه جزئی و همانند یکی از افراد نوع است. (ابن سینا، ۱۳۳۱، ۲۸، ۳۰، ۳۱؛ هرو، ۱۳۷۹، ۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۵، ۸۲-۸۳؛ همو ۱۳۶۴، ۱۶۹).

آنچه مورد اختلاف حکماء است، کیفیت حصول ادراکات خیالی توسط نفس است، اینکه چگونه انسان دارای صور خیالی می‌شود و این صور از کجا برای انسان حاصل می‌شود. ابن سینا و سهروردی با وجود اشتراک نظر در موارد یاد شده، اما 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 دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه اند.

۱- قوه خیال از نظر ابن سینا و سهروردی

ابن سینا 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 مختلف الجنس، مستلزم وجود دو قوه به عنوان مبدا هر کدام از افعال خواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۴۷ به بعد). از این بیان روشن می‌شود که ابن سینا 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 متأخرین بدست 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. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۶۰). انتساب تمسک ابن سینا به قاعده الواحد برای اثبات صدور فعل واحد از قوای نفسانی، بعید و غیر معقول 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 و حیثیت (و یا بیشتر) می‌توانند مصدر و منشاء امور کثیر همچون عقل و فلک باشند، چگونه می‌تواند قائل به عدم صدور امور و افعال کثیر از قوه‌ای باشد که متعلق به ماده بوده و ممکن است؟

آنچه در این مورد به نظر می‌رسد آن است که موجود دارای شعور و ادراک، گرچه در خارج موجودی بسیط باشد، دارای جهات و حیثیات مختلف خواهد بود که به لحاظ توجه به هر یک از حیثیات و جهات خود می‌تواند منشاء 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 منشاء فعل واحد می‌باشد، یعنی تمام صوری که به حد تجرد تام از ماده (حد معقولیت) نرسیده‌اند را درک می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، 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. (ملاصدرا، 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، ۵۲) و فخر رازی در المباحث المشرقیة (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ۲۴۴) ذکر شده بود.

۲- صدور دو علل وجودی متناقض (متقابل) از موجود واحد، دلیل بر وجود دو قوه مستقل است. باید گفت که منظور حکماء از تعدد قوای نفسانی، به معنای آن نیست که آن قوا به طور مستقل و مجزای از یکدیگر وجود دارند و بدون ارتباط با نفس عمل می‌کنند، و نفس از افعال آنها بی‌خبر بوده و فقط مدرک کلیات است، بلکه مقصود حکماء آن است که تمام افعال و آثار نفسانی مستند به نفس است ولیکن برخی از افعال نفسانی با بساطت 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.

قوه خیال به عنوان یکی از قوای مدرکه باطنی، حافظ صور محسوس بوده (ابن سینا، بی‌تا، رسائل، عیون الحکمة، ۵۲؛ همو، بی‌تا، المبدأ و المعاد، ۹۲؛ همو، بی‌تا، روانشناسی شفاء، ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ۲۲۹-۲۳۰) و گاه علاوه بر این، از آنچه از حس ظاهر گرفته شده است، صوری را که از راه ترکیب و تفصیل نیروی مفکره (متصرفه) به دست می‌آیند نیز حفظ می‌کند: "فاذا ركب صورة منها أو فصلتها أمکن أن يستحفظها فيها" (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۲۰، ۲۳۰) و جایگاه آن آخر تجویف اول (و یا آخر بطن مقدم) مغز است. (ابن سینا، بی‌تا، الجاه ۱۶۳؛ همو، ۱۳۷۵، ۱۲۹)

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 می‌کند. وی صور خیالی را صور قائم به ذات دانسته و آنها را در جهان خارج از عالم نفس موجود به شمار می‌آورد. صور خیالی را از نظر سهروردی از نوع صور منطبقه نبوده و دارای مکان و محل نامی هستند. در جهان مخصوص خود و بیرون از عالم نفس موجودند. به عبارت دیگر این صور نه در عالم ذهن حاضر دارند و نه در عالم عین و نه در عالم عقول کلیه. زیرا نه از نوع صور جسمانی‌اند و نه از گنث عقلی هستند 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، ۲۵۲-۲۵۳).

سهروردی برای توجیه تبیین فوق، ابتدا قوه حافظه و خیال را به استناد بی‌همسان ابطال می‌کند. (همان، ۳۴۵-۳۴۷) و سپس با بیان این مطلب که صور خیالی آنگونه که مشائیان می‌پندارند، مخزون در قوه خیال نمی‌باشد و الا لازم می‌آمد که انسان به هنگام تبیین نیز در نفس خود چیزی را دریابد که مدرک او بود و حال آنکه چنین نیست، (همان، ۳۴۷) می‌گوید: قوه وهمیه به عین خود هم آن قوه متخیله است.

وی ادله قائلین به تغایر این دو قوه را کافی ندانسته و بیان می‌دارد بقای متخیله بطور 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 افعال 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 مبدا دارای ادراکات مختلف و متعدد است، مضافاً به اینکه حکم وهمی مخالف با افعال متخیله نمی‌باشد و هر دو در ادراک و مدرک بودن مشترکند. (همان، ۳۴۹).

بنابراین حق آن است که خیال، وهم و متخیله یک امر بوده و به اعتبار حضور صور خیالی در او، خیال نامیده می‌شود و به اعتبار ادراک معانی جزئی که متعلق به محسوسات است وهم و به اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله، و محل هر سه بطن اوسط دماغ است. (همان، ۳۵۰).

۲- کیفیت حصول ادراک خیالی

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

بنابر این حواس ظاهری، صور محسوسات را فقط زمانی درک می‌کنند که خود محسوسات، حضور داشته‌باشند. 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 غیر مجرد از ماده است. 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 برحسب 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 ابن سینا، انفعال حواس ظاهری منتهی به اعضای این حواس نمی‌شوند بلکه در اعصاب حسیه استمرار پیدا می‌کنند تا آنکه به مغز می‌رسند یعنی همانجائی 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 حسیه 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 منشاء 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.

ابن سینا 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 سؤال همچون ادراک حسیه، 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 حسیه انتزاع کرده، این صور که دارای وضع و کم و کیف مشابه با محسوسند در محل مادی حلول می‌کنند و سپس در مرحله بالاتر صور خیالی، بدون عوارض و لواحق مادی تجرد تام از ماده حاصل می‌کنند به گونه‌ای که پس از زوال و غیبت ماده نیز باقی خواهند بود. (ابن سینا، بی تا، المبدأ و المعاد، ۱۰۳).

اما سهروردی، قوه را به همان بنیایی که ابن سینا استفاده کرده است، به کار نمی‌گیرد. وی در بحث حقیقت صور مرایا و تخیل می‌آید: همانگونه که انطباق صور مرئی در چشم محال است، قول به انطباق صور مرئی در دماغ نیز صحیح نیست. به همان دلیلی که در مورد صور خیالی گفته شد که موجود در اذهان نیستند، زیرا انطباق کبیر در صغیر محال است، موجود در اعیان هم نیستند، چرا که همواره باید مشاهده می‌شدند، عدم مصحح نیز نیستند که در آن صورت، متصور نبودند، پس موجود در عالم مثالیند.

بنابراین حق در مورد صور مرایا و خیالی آن است که منطبع 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 و واقع در آئینه و خیال نمی‌باشند. (سهروردی، ۱۳۶۷، ۲۵۲). در نظر سهروردی همه قوا در نور متباین به یک قوه نامی نگذردند که آن ذات نور مدبره است. (همان، ۲۵۴) و همه این قوا که در کالبد انسان است، سایه‌ای است آنچه در نور اسفهد می‌باشد و کالبد انسانی طلسم نور اسفهد است تا آنجا که قوه متخیله هم صند قوه‌ای از قوای نور اسفهد حاکمه می‌باشد. (همان، 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.

۳- تجرد خیال و صور خیالی

شاید بتوان گفت ابن سینا اولین حکیم مسلمانی است که بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است. وی استدلال خود را مبنی بر مادی بودن قوه خیال با استفاده از یک مثال چنین ذکر می‌کند که: هر فرد قادر است مربعی را که دو مربع کوچک در دو طرفش ترسیم شده است تخیل و تصور کند. اختلاف و دوئیت آن دو مربع از جهت صورت آنها نمی‌باشد، زیرا هر دو در یک 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 روال عرض، اختلاف نیز زایل می‌گردد، بنابراین تنها فرض باقیمانده آن است که بگوئیم اختلاف دو مربع، به ماده‌ای است که صورتها در آن منطبع و منتقش است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۵۹ به بعد؛ همو، بی تا، روانشناسی شفا، ۱۱۲).

دلیل دیگر شیخ الرئیس 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 آنجائی 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 منطبع شده باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۶۴؛ همو، بی تا، روانشناسی شفا، ۱۱۲؛ همو، ۱۳۳۱، ۳۳-۳۲).

بنابر ادله مذکور، ابن سینا 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 بی نیاز از قوا باشد، در پاسخ می‌گوید: " قد تحقق أن الصور و المعانی الجسمانية لا تدرک إلا بالة جسمانية، و المجردة الكلية لا تدرک بالة جسمانية، و النفس الواحدة ينسب إليها الأمران جميعاً و لا تصلح أن تكون جسمانية مادية و غیر جسمانية". (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۲۰۳، شماره ۸۵۰).

در بیان فوق، ابن سینا به صراحت بیان می‌کند که فقط صور کلی مجرد، بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند و با تقسیم مدرکات به: ۱- صور جسمانی ۲- معانی جسمانی ۳- 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.

با وجود اصرار و تأکید ابن سینا بر مادی بودن خیال و صور خیالی در کتابها و مکتوباتش و نیز ارائه دلیل و برهان بر این مسأله، در "المباحثات" (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۳-۱۶۴) عبارتی از وی نقل شده است که بیانگر اعتقاد او به مجرد خیال است. این عبارت مخالفت وی را با ممشای او در سایر کتبش تداعی می‌کند.

از این دلیل شیخ الرئیس که در قالب یک شبهه و همراه با نوعی تردید، بر مجرد صور خیالی بیان شده، ملاصدرا برای اثبات وحدت نفس با قوای نفسانی سود برده (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۲۲۷) و فخر رازی نیز در جهت اثبات مبدئیت نفس برای همه اقسام ادراک، استفاده کرده است. (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ۳۳۵ به بعد).

ابن سینا برهان خود را چنین آغاز می‌کند: در صورت اعتقاد به این که صور ادراکی حسی و خیالی از طریق انطباق 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 هرگونه 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 اعضاء جسمانی که محل انطباق صور علمی هستند - غیر قابل انکار است و حتی فرض اجزای اصلی در بدن که قابل تغییر و تحول نبوده و محل انطباق صور خیالی محسوب شوند و تغییر، تحول، افزایش و کاهش اجزای مادی بدن که انکار ناپذیرند فقط در محدوده اجزای الحاقی به بخش اصلی باشد، نیز سرگشته و امید فایده نخواهد بود. زیرا در آن صورت می‌توان سنوالات کرد که رابطه اجزای جدید الحاقی با اجزای اصلی ادعای شده، چگونه است؟ چنین ارتباطی از دو حال خارج نیست: یا اجزای جدید با اجزای اصلی متحد شده و تشکیل یک عضو واحد و یکپارچه را 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 بنا بر 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 شی، 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 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 اجزاء، از صفحه ذهن محو شده و صور خیالی ناقصی برای فرد باقی بماند. بنابراین علاوه بر آنکه عدم اتحاد اجزای اصلی و الحاقی ذاتاً امکان ندارد، محذورات مذکور را نیز در پی دارد.

اما احتمال اول (اتحاد اجزای اصلی و الحاقی) نیز مستلزم آن است که - به جهت اتحاد و دارای وجود واحد شدن آندو - حکم این دو بخش از لحاظ تغییرات و تحولات نیز یکسان باشد. زیرا ما با وجودی یکپارچه روبرو هستیم و چون محل انطباق صور خیالی، هر دو کل یکپارچه است، بنا براین باید به تبع محل، صورت خیالی (حال) نیز تغییر یابد. بنابراین در اثر تحلیل برای اجزاء، صورتهای خیالی منطبق در آن نیز تجزیه شده و یا در اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگتر می‌شوند. زیرا تحلیل و از بین رفتن عضو، با وجود بقاء 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 حین مشتتک و انتقال آن به قوه خیال است، بنا براین بدون ایجاد این شرائط، خزانه خیال ما خارج از هرگونه 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 جسمانی که در آن حلول کرده‌اند تغییر یابند، بلکه این صور نیز همانند صور عقول مجردند و در نفس موجود می‌باشند. از طرفی چون این صور جزئی، معنی صرف نیستند و خواه با شکل و مقدارند باید فقط از ماده قابل کون و فساد مجرد باشند که از آن به مجرد "برزخی" تعبیر شده است.

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 مشایخی، ناسازگاری دارد و لذا می‌گردد: 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 شیخ الرئیس 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 غیر ناطق (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. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۳ - ۱۶۴).

صدرالمتألهین نیز پس از نقل و تأیید استدلال شیخ الرئیس، 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 ابن سینا، با مبانی، قواعد و اصولی که شیخ در فلسفه اختیار کرده است منافات و ناسازگاری دارد و شاید به همین جهت در قالب یک "شبهه" از سوی او مطرح شده است. چرا که یکی از اصول مشایخی، امتناع اجتماع مجرد و مادیت در جوهر واحد است و از نظر شیخ و دیگر مشائین به جهت انکار حرکت جوهری، جوهری همچون نفس، نمی‌تواند هم مادی و هم مجرد باشد و نیز صدور تعقل و احساس از جوهر واحد محال بوده و ادراک شی 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 از طرفی چون ابن سینا تصریح دارد 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، لذا ما برای بر هم زدن 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 صدرالمثلین بیان می‌دارد که ممکن است این مطلب (تجرد قوه خیال و صور ادراکی خیالی) مسلک شیخ در این باب باشد. به هر حال اثبات تجرد 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 همچون 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. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۹، ۲۸۵ تا ۲۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، جزء اول، ۴۶۸ به بعد).

اما از نظر سهروردی همانگونه که بیان شد قوای وهم و خیال و متخیله، امر واحد و قوه واحدی است که اختلاف میان آنها فقط به اعتبار است. "فالحق ان هذه الثلث شي واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات" (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، 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 (سهروردی، ۱۳۶۷، ۲۵۲). همانگونه که قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق در مورد صور خیالی می‌گوید:

صور خیالی، 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 بود باید می‌توانست آنرا مشاهده کند و حال آنکه چنین نیست. معدوم محض نیز نمی‌باشند و الا متصور و متمایز از یکدیگر نبوده و احکام مختلف در موردشان صادر نمی‌شود، پس (به دلیل اینکه از نوع صور جسمانیه مقداری هستند و صور عقلانی نبوده، از سعه و کلیت عقلی برخوردار نمی‌باشند) باید بالضرورة در موطن دیگری (غیر از ذهن و 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 تجرد بیشتر و نسبت به عالم عقل، از تجرد کمتری برخوردار است. و در آن عالم جمیع اشکال و صور مقادیر و اجسام و آن متعلق به آن است، قائم به ذات موجود است و محل و مکانی ندارد. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۲۱۲).

رای و نظر سهروردی در خصوص تجرد و با مادیت قوه خیال، شباهتی به آراء حکماء و فلاسفه دیگر از جمله ابن سینا ندارد. او همچون ابن سینا 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 او مشاهده صور خیالی توسط نور اسفهد، بدون واسطه است و این صور از نور اسفهد پوشیده نبوده و همواره به نوعی ظهور خاص می‌دارند، به گونه‌ای که آن نور، بدون واسطه قوه خیال به صورت اشراقی، صور مثالی را بشهود می‌کند. (سهروردی، ۱۳۶۷، ۲۵۴-۲۵۵).

همه قوا از جمله قوه خیال در نظر سهروردی از نور اسفهد و مثال حقایق موجود در نور اسفهد است و کالبد انسانی طلسم آن نور. در حقیقت قوه حاکم همان قوه‌ای است که در نور اسفهد است نه قوه‌ای که در کالبد انسانی است و لذا ادراک و حکم بدانها نیز برای نور اسفهد 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 اسفهد ایفا می‌کند.

۴- ثمره بحث

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 ... هستند با این تفاوت که در برابر هر فرد از موجود مادی این جهان، افراد کثیری در جهان خیال یافت می‌شود.

آنچه از مباحث مشائیین و آراء کلی ابن سینا بدست می‌آید، آن است که ادراک نفس را به کلیت و معقولات منحصر کرده و ادراک جزئیات را نیز فقط از طریق قوای جسمانی میسر می‌دانند و به عبارتی موجود را یا مادی و یا مجرد عقلانی می‌دانند. لذا 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 و عدم ادراک آنها و یا جهل مرکب نسبت به آنها، موجب شقاوت او 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 و یا مجرد عقلانی است که آن موجودی است که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و کون و فساد ندارد و باقی است.

اگر ابن سینا نفس انسانی را از اول مرحله وجود مجرد از ماده دانسته و فقط ادراک کلیات را، ادراک نفسانی بداند و ادراک جزئیات را ادراک قوای جسمانی محسوب نماید، قایل 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 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، لذا 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 ابن سینا شده و او را وادار به اعتقاد به بطلان و زوال چنین نفوسی در برخی مواضع و بقاء

آنها در موضعی دیگر کرده است. (ابن سینا، ۱۳۳۱ ش، ۱۳۷۱ ق، ۱۲۳؛ همو، ۱۳۳۱، ۳۱؛ همو، ۱۳۷۱، ۱۲۳-۱۶۳-۱۶۴).

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 (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد دوم، ۲۴۰)، آنچه پیامبران و اولیاء و اهل کشف، در حال مکاشفه دریافت می‌کنند (همان، ۲۴۲-۲۴۳) و تحقق معاد را تبیین می‌کند.

پی‌نوشت:

۱- سبزواری در تعلیقه خود، بر ملاصدرا خرده می‌گیرد که ایشان در موارد زیادی غیر از واجب تعالی از این قاعده استفاده کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۴۸، ج ۸، ۶۰ پاورقی)

۲- برخی از حکماء و متکلمین در بدن انسان قابل 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.

کتابنامه

- ابن سینا، شیخ ابی‌علی‌حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۱۶).

- همو (۱۳۷۹)، التعلیقات، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

- همو (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، ایران، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

- همو (۱۳۴۱)، النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبیعة و الإلهية، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.

- همو (بی تا)، رسائل، عیون الحکمة، قم: انتشارات بیدار.

- همو (بی تا)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.

- همو (بی تا)، روان شناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ دوم، ایران: چاپ خودکار ایران.

- همو (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.

- همو (۱۳۳۱ ش، ۱۳۷۱ ق) دانشنامه علانی، طبیعیات، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمود مشکوة، ایران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۱۲).

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۹)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱ ش)، المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.

- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۲۰۰)، حکمة الاشراف، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۱).

- همو (۱۳۷۲)، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات جلد دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۲۶۰)، الحکمة العالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۸، قم: انتشارات مصطفوی.

- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات جلد دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة،

جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.