

تعالی تفکر سینوی: گذار ابن سینا از مادّیت به تجرد قوه خیال و ادراکات خیالی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۳۰

مصطفی مؤمنی^۱

محمد نجاتی^۲

فاروق طولی^۳

DOI: [10.30497/AP.2023.244240.1614](https://doi.org/10.30497/AP.2023.244240.1614)



چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه نفس‌شناسی ابن‌سینا مجرد یا مادّی بودن قوه خیال است. نظر غالب در عبارات شیخ‌الرئیس، مادّی بودن آن‌هاست، ولی در برخی مواضع، وی عباراتی دارد که حاکی از تردید او در مادّیت خیال یا مستلزم تجرد خیال است؛ از این رو، می‌توان مواضع شیخ در این بحث را بر سه نوع تقسیم کرد: نخست، مواضع دالّ بر باور داشتن او به مادّیت قوه خیال، مانند *النفس من کتاب الشفا* که در آن، وی بر مادّیت قوه خیال تصریح و اقامه دلیل می‌کند؛ دوم، مواضعی همچون *المباحثات* که در آن‌ها بوعلی با شک و تردید، مسئله مادّیت خیال و ادراکات خیالی را مطرح می‌کند؛ سوم، مواضعی همچون *نمط پایانی الإشارات و التنبیها* که در آن، ابن‌سینا به تجرد خیال و ادراکات خیالی اذعان می‌کند. در این مقاله با در نظر داشتن مبنای «تعالی در تفکر سینوی»، ضمن تبیین سه رویکرد یادشده در آثار ابن‌فلسوف، موضع اقبال وی به تجرد خیال تقویت می‌شود و به این نتیجه می‌انجامد که با توجه به گذار او از حکمت مشاء به حکمت متعالیه، نظر نهایی وی به تجرد قوه خیال خواهد بود؛ هرچند به دلایلی، بوعلی مجال تبیین نظر نهایی‌اش را نیافته است، این تفکر وی می‌تواند الهام‌بخش فیلسوفانی مانند ملاصدرا در تبیین تجرد قوه خیال باشد.

کلید واژه‌ها: ابن‌سینا، تجرد قوه خیال، تعالی تفکر سینوی.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول).

momenim@nums.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران.

nejatim1361@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران.

touli.farooogh@hums.ac.ir

مقدمه

واژه «خیال» به اشتراک لفظ، در حوزه‌هایی همچون فلسفه، عرفان، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی به کار می‌رود. در طول تاریخ، قوه خیال در اسلام و ایران به جهت کارکردهای دین‌شناسانه‌اش و همچنین نگرش ذوابعادی که فلاسفه مسلمان به آن داشته‌اند، بالندگی شایسته‌ای یافته است. فلاسفه مسلمان درحوزه علم‌النفس، قوه خیال را یکی از قوای باطنی پنج‌گانه نفس حیوانی به شمار آورده‌اند و به‌نوعی مخزن صور و ادراکات قوه حس مشترک دانسته‌اند؛ به عبارت روشن‌تر، نفس حیوانی دو قوه باطنی دارد که وظیفه اصلی آن‌ها حفظ و نگهداری ادراکات نفس است: یکی قوه حافظه به‌عنوان مخزن ادراکات ازسرخ معنا و دیگری قوه خیال به‌منزله مخزن ادراکات ازسرخ صورت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۳۹۹). یکی از مباحث مهم درحوزه نفس‌شناسی بوعلی و ملاصدرا، مجرد یا مادی بودن قوه خیال است. نظر غالب در عبارات شیخ‌الرئیس، مادی بودن خیال است. وی در مواضع گوناگون آثار خویش، این مطلب را به‌صراحت بیان و دلایلی را برای اثبات آن اقامه کرده است؛ به‌نحوی که می‌توان گفت رأی قاطع این فیلسوف، مادیت خیال به شمار می‌رود، ولی او در برخی مواضع، عباراتی دارد که حاکی از تردیدش در مادیت خیال یا مستلزم مجرد خیال است؛ ازاین‌رو، نگاه ابن‌سینا در این بحث را بر سه موضع می‌توان تقسیم کرد:

الف - مواضعی که در آن‌ها وی به مادیت قوه خیال باور دارد و درباره آن، دلیل اقامه کرده است؛ مانند *النفس من کتاب الشفا*.

ب - مواضعی که در آن‌ها شیخ با شک و تردید، مسئله مادیت خیال و ادراکات خیالی را مطرح کرده است؛ مانند *المباحثات*.

ج - مواضعی که در آن‌ها بوعلی به مجرد خیال و ادراکات خیالی اذعان داشته است؛ همچون نمط پایانی از *الإشارات و التنبیها*.

در نوشتار حاضر، موضع سوم، یعنی *اشارات ابن‌سینا درباره مجرد خیال و ادراکات خیالی* تبیین و بررسی می‌شود. تاکنون در این زمینه، تنها یک مقاله نوشته شده (ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۲)

که در آن، به صورت موازی با این پژوهش، شواهدی مبنی بر تجرد خیال در تفکر سینوی بیان شده است.

۱. ابن سینا و مادّی بودن قوه خیال و ادراکات آن

شیخ‌الرئیس در النجاة من الغرق فی بحر الضلّالات، در فصلی طولانی با عنوان «فی أنّه لاشیء من المدرک للجزئی بمجرّد ولا من المدرک للکلی بمادّی» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۳۵۰) و نیز فصول مشابه در دیگر آثار خود، به مادّیت خیال حکم کرده است. او نه تنها قوه خیال را از نوع مادّی دانسته، بلکه به مادّیت تمام قوای باطنی نفس حکم داده است. روح ادله شیخ در اثبات مادّی بودن خیال و ادراکات مخزون در آن، تقریباً یکسان است؛ بدین شرح که وی جزئیت، تشخیص و تمایز فردی را بدون وجود ماده و قابل، ناممکن دانسته و براساس این ویژگی‌های صور خیالی به مادّی بودن آن قوه حکم کرده است که در ادامه به صورت مختصر بدان اشاره خواهد شد. از نظر بوعلی محل خیال، روح بخاری جریان یافته در بطن مقدّم مغز است.

۱-۱. ابن سینا و مادّیت خیال و ادراکات خیالی

شیخ دلایل متعددی برای اثبات جسمانی بودن خیال اقامه کرده که به این شرح است: اگر مربعی را تخیل کنیم که دو طرف آن، دو مربع مساوی با یکدیگر قرار گرفته باشند، به نحوی که هر کدام دارای جهتی خاص (مثلاً یکی سمت راست و دیگری سمت چپ مربع میانی) باشند، این شکل دارای کیفیتی خاص و مقداری معین است و جهتی مشخص دارد و دو طرف آن، دو مربع کوچک قرار دارند که درعین تساوی از یکدیگر متمایزند. حال، این سؤال مطرح می‌شود که مابه‌الامتیاز این دو مربع چیست.

از نظر ابن سینا تمایز دو مربع، ناشی از تمایز محل آنهاست و این مسئله نشان می‌دهد مدرک آنها، یعنی قوه خیال، در محل و از نوع جسمانی است. وی تمایز این دو مربع را از سه فرض (دو فرض باطل و یک فرض صحیح)، خارج نمی‌داند:

الف - تمایز بر حسب ذات و ماهیت آن دو باشد و دو مربع کوچک به واسطه ماهیت خود از یکدیگر متمایز شوند؛ یعنی ملاک تمایز هریک، همان ماهیتش باشد. این فرض درست

نیست؛ زیرا فرض بر این است که این دو مربع در شکل و ماهیت خود متحدند و در شکل و نوع و مقدار با یکدیگر اختلافی ندارند.

ب - تمایز در لوازم ذات باشد؛ یعنی ملاک تمایز این دو مربع، امری عارضی باشد که به واسطه عروض آن امر، این دو از یکدیگر متمایز شده باشند. شیخ با استفاده از دو بیان، این فرض را باطل می‌کند: نخست اینکه برای توجیه تمایز، نیازی به امر عارضی نیست. بودن دو مربع در دو مکان برای توجیه تمایز کفایت می‌کند و بدین ترتیب، با این بیان اثبات می‌شود که تمایز به واسطه محل و در نتیجه جسمانی بودن مُدرک، یعنی همان مطلوب است. بیان دوم درباره ابطال این فرض، دارای شقوقی است و به دیگر سخن، عروض عارض از سه فرض خارج نیست:

فرض نخست اینکه عروض عارض، فی نفسه و لذاته است و در این صورت، عارض یا عرض لازم خواهد بود و یا عرض مفارق. عرض لازم نمی‌تواند باشد، زیرا عرض لازم نسبت به همه افراد یکسان است؛ از این رو، نمی‌توان گفت این عرض عارض فردی شده و عارض فردی دیگر نشده است. افزون بر این، بنابر فرض تجرد خیال، محل هر دو مربع، یکی است و هر دو مربع، متمائل اند. عرض مفارق نیز نیست؛ زیرا در این صورت می‌تواند از دو مربع جدا شود و در صورت جدا شدن، در راست و چپ بودن مربع‌ها اتفاقی نمی‌افتد؛ زیرا تعیین و تمایز مربع‌ها به راست و چپ بودن است و وجود عارض مفارق و نبود آن در این تمایز دخالتی ندارد.

فرض دیگر این است که عروض عارض فی نفسه است، ولی لذاته نیست؛ بلکه به واسطه مقایسه با چیز دیگری است؛ به این معنا که این مربع اگر در طرف راست قرار دارد، بدین سبب است که با مربع طرف چپ مقایسه شده و مربع طرف چپ نیز به همین صورت است. از نظر شیخ‌الرئیس، این فرض نیز نادرست است؛ زیرا همیشه چنین نیست که صور خیالی برگرفته از خارج باشند؛ بلکه گاه برخاسته از ذهن هستند و در نتیجه، فرض مقایسه، معنایی ندارد. افزون بر این، طبق ادعای مبتنی بر تجرد خیال، نسبت مربع‌های خیالی به مربع خارجی، یکسان است.

فرض سوم اینکه عروض عروض به واسطه ماده‌ای است که مربع در آن واقع شده و این مربع چون در این محل نقش بسته، متمایز از دیگری است؛ بنابراین، فرض جسمانی بودن خیال به‌عنوان مُدرک آن صُور خیالی اثبات می‌شود.

در پی بطلان صورت نخست و دو فرض صورت دوم، فرضی باقی نمی‌ماند مگر اینکه بگوییم تمایز این دو مربع به‌واسطه همان ماده و مکانی است که در آن واقع شده‌اند و به عبارت دیگر، صُور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود، از یکدیگر تمایز می‌یابند که لازمه‌اش این است که قوه خیال، جسمانی باشد و در مغز وجود داشته باشد و تمایز صُور منطبع در خیال به‌واسطه قسمت‌پذیری قوه متخیله یا قسمت-پذیری مغز باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۱؛ ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۰-۲۸۲).

ملاصدرا به‌صورت مبنایی، این دلیل را رد کرده و معتقد است صُور ادراکی نفس در صقع نفس و به انشای نفس، موجودند و نفس، فاعل آنهاست. در واقع، برخلاف مشائیان که نفس را قابل صُور ادراکی دانسته‌اند، وی بر جنبه فاعلیت نفس در ادراک تأکید می‌کند. صُور ادراکی، قیام حلولی به نفس ندارند تا محذوراتی از قبیل انطباع کبیر بر صغیر مطرح شود و با تجرد خیالی نفس، ناسازگار باشد؛ بلکه قیام صُور ادراکی به نفس از نوع صدوری و ایجاد است.

معارضه ملاصدرا با شیخ در بحث مادیت یا تجرد خیال به این نکته مبنایی معرفت‌شناختی برمی‌گردد که نحوه صدور و قیام صُور ادراکی، اعم از حسی، خیالی و عقلی از نفس چگونه است و این صُور، قیام حلولی به نفس دارند یا قیام صدوری. از نظر ملاصدرا، صُور ادراکی، قیام صدوری به نفس دارند، نه قیام حلولی و نفس، فاعل مُدرکات خویش است؛ نه قابل آنها تا در نتیجه این قبول، صُور منطبع در نفس باشند و نفس، محل آنها باشد و در نتیجه، بحث مادیت محل مطرح شود. صُور ادراکی، محصول انشا و ایجاد نفس‌اند و چون نفس، مبدع آنهاست، تمایز و تخصصشان در کم و کیف و جهت، ناشی از جهات فاعلی نفس در مقام خیال خواهد بود و این از لوازم وجودی این صُور ادراکی است؛ بدان معنا که وقتی نفس مثلاً صورت خیالی مربعی را انشا می‌کند، جهت خاص این صورت (مانند سمت راست یا

چپ بودن) را نیز انشا می‌کند و نیازی به جعل مستقل نیست؛ بنابراین، منشأ تکثر فردی، فقط از جانب ماده نیست و تخصص یکی از دو مربع به طرف راست یا چپ به مجرد اعتبار ذهن و انشای نفس است. بدین ترتیب، آنچه قوه خیال و نیز واهمه درک می‌کنند، توسط جهات فاعلی نفس انشا می‌شود؛ از این رو، تمایز این مُدرکات نیز ناشی از جهات فاعلی نفس است و نیازی به تقدم ماده قابل نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۳۵-۲۳۸؛ مصباح، ۱۳۷۵، ص ۵۰۶). نقطه ضعف دیدگاه شیخ علاوه بر پاسخ‌های ذکر شده، انطباق کبیر در صغیر است.

آنچه در اثبات مادّیت قوه خیال و صور خیالی گذشت، براساس مبانی مشائی ابن‌سینا می‌توان پذیرفت؛ و گرنه در پرتو تعالی مشهود در تفکر وی مادّیت قوه خیال و صور خیالی رنگ می‌بازد و در مقابل، تقرب به تجرد آن‌ها پررنگ‌تر جلوه می‌کند. البته از آنجاکه بوعلی مبانی نظریه تجرد خیال مانند اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و حرکت جوهری را به صورت نظام مند در فلسفه خویش بیان نکرده و به طور کلی، نظام‌مندی و روشمندی تفکر وی تعالی نیافته است، در این موضع نیز او نمی‌تواند به طور قاطع، تجرد خیال را بیان و به عنوان رأی خویش بر آن تصریح کند. از سوی دیگر، با توجه به نظر این فیلسوف مبنی بر مادی بودن خیال و ادراکات خیالی، اشکالاتی مطرح می‌شود و برخی مسائل حل‌نشده باقی می‌ماند^۱ که ظاهراً وی را به تأمل در مادّیت خیال و صور خیالی واداشته است. مقصود ما نیز از مطرح کردن بحث، همین است؛ یعنی رگه‌هایی از تجرد خیال در تفکر شیخ یافت می‌شود که می‌تواند برای فلاسفه پس از وی جرقه الهام‌بخش تفکر متعالیه باشد. در ادامه، به مواضعی اشاره می‌شود که می‌توان از آن‌ها چنین برداشت کرد که شیخ به تجرد خیال و مُدرکات خیالی متمایل است.

۱. قائل شدن به مادّیت خیال، مستلزم نفی تجرد برزخی و مثالی است؛ از این رو، باعث می‌شود برخی مباحث عقلی و دینی تبیین نشوند یا تبیین مقبولی پیدا نکنند؛ مانند بقا و حشر نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند؛ چنان‌که به باور شیخ‌الرئیس نفوس ساده پس از مرگ باقی نمی‌مانند. او ملاک بقای نفوس را داشتن دست‌کم ادراک عقلانی شامل اولیات می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۷۴-۲۷۵). به باور ابن‌سینا این‌گونه نفوس پس از مرگ به اجسام فلکی موضع تخیلشان، تعلق می‌گیرند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۳۵۵).

۲-۱. ابن سینا و تردید در مادیت خیال و ادراکات خیالی

با اعتقاد به اینکه صور ادراکی حسی و خیالی از راه انطباق در جسم درک می‌شوند و حلول می‌کنند و مدرک آن‌ها اندامی مادی یا قوه‌ای جسمانی است، دو احتمال برای این صور، متصور خواهد بود: نخست اینکه بپذیریم عضوی که این صور، حال در آن هستند، در اثر عواملی همچون تغذیه و اضافه شدن مواد غذایی جدید تجزیه می‌شود و به نوعی تحول می‌یابد؛ دوم اینکه هرگونه تغییر در جسم مدرک، یعنی همان قوه جسمانی را انکار کنیم. حال، باتوجه به آنکه تحول ماده جسمانی در اثر کاهش یا افزایش حجم بدن (سلول‌های بدن) و به تبع آن، در اجزای جسمی که صور مدرک در آن، منطبع هستند، انکارکردنی نیست، نمی‌توان فرض دوم را پذیرفت.

ابن سینا به صورت ضمنی، به دفع دخل مقدری پرداخته است مبنی بر اینکه اگر گفته شود اجزای اصلی بدن و ماده مدرک، تجزیه‌شدنی و تغییرپذیر نیستند و تغییر در اجزای فرعی بدن رخ می‌دهد، در پاسخ می‌توان گفت در این صورت، این سؤال مطرح خواهد شد که رابطه اجزای جدید الحاقی با اجزای اصلی‌ای که مدعی ثبات آن‌ها هستید، چگونه است. این ارتباط از دو حالت خارج نیست: یا اجزای جدید با اجزای اصلی متحدند و عضوی واحد را تشکیل می‌دهند و یا بدون هیچ اتحادی فقط در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. رخ‌ندادن اتحاد بین آن‌ها از دو حالت خارج نیست: در حالت نخست، صورت خیالی در هریک از این دو بخش (اجزای اصلی و فرعی) به‌طور جداگانه منطبع می‌شود که در این صورت، وجود دو صورت خیالی از هر شیء ضرورت می‌یابد که بالوجدان باطل است. در حالت دیگر، صورت خیالی تجزیه می‌شود و در هر کدام از این اجزای اصلی و فرعی، بخشی از آن صورت واحد قرار می‌گیرد. این فرض نیز مستلزم آن است که بخشی از صورت خیالی که منطبع در اجزای الحاقی است، پس از تحلیل و جداسدن آن اجزا، از صفحه ذهن محو شود و صورت خیالی ناقصی برای فرد باقی بماند؛ بنابراین، علاوه بر آنکه عدم اتحاد اجزای اصلی و الحاقی ذاتاً محال است، محذورات مذکور را نیز در پی دارد.

احتمال نخست این است که اجزای اصلی و الحاقی با یکدیگر متحد شوند و این فرض نیز مستلزم آن خواهد بود که به جهت اتحاد و وحدت آن دو، حکم این دو بخش از لحاظ تغییرات و تحولات هم یکسان باشد؛ زیرا با وجودی یکپارچه روبه‌رو هستیم و چون محل انطباق صورت خیالی، همین کل یکپارچه است، باید به تبع محل، صورت خیالی نیز تغییر کند؛ به این معنا که در اثر تحلیل برخی اجزا، صورت‌های خیالی منطبع در آن‌ها نیز تجزیه شوند یا در اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگ‌تر شوند؛ زیرا تحلیل و از بین رفتن عضو، با بقای صورت حال در آن، معقول نیست و چون پس از زوال صور خیالی منطبع در عضو تحلیل‌رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی جدید در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است، بدون ایجاد این زمینه، خزانه خیال، خالی از هرگونه صورت خیالی خواهد بود، حال آنکه این امر، خلاف واقع است؛ زیرا پس از تغییر و تحول عضو، صور خیالی پیشین کماکان در ذهن وجود دارند.

بدین ترتیب، صور خیالی از نوع جسمانی نیستند تا به تبع تغییرات صورت‌گرفته در محل دگرگون شوند؛ بلکه همانند صور معقول، مجردند و در نفس وجود دارند. صور جزئی، معنی صرف نیز نیستند و همراه با شکل و مقدارند؛ از این رو، باید فقط قابل گون و فساد باشند که از آن به مجرد برزخی تعبیر شده است.

شیخ به این نکته توجه دارد که اگرچه نتیجه استدلال ذکر شده، مجرد صور خیالی است، این مطلب با اصول و مبانی مشائی موافقت ندارد؛ از این رو، وی می‌گوید: تصور نحوه ارتسام صور خیالی در نفس، مشکل است؛ زیرا بنابر مبانی مشائی، نفس فقط کلیات را درک می‌کند و صور خیالی از نوع جزئی هستند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳-۱۶۴).^۱

۳-۱. ابن سینا و ادعان به مجرد خیال و ادراکات خیالی

بوعلی در تفکر مشائی خویش بدان سبب که تشخیص و تمایز فردی صور جزئی خیالی را مستلزم وجود ماده و قابلیت در آن‌ها دانسته، به مادیت قوه خیال و صور مخزون در آن اعتقاد یافته

۱. «فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها فيجب أن تتبدل صورتها التي فيها، ولا تكون فيها صورة محفوظة، فلولا شي، دقيق وسر عجب لقضي في كل نفس أنها غير متعلقة بالمادة».

است؛ اما این، رویکرد نهایی وی نیست و مواضع مختلفی از جمله در *المباحثات*، مؤید و تقویت‌کننده گذار این فیلسوف از مادیت قوه خیال به تجرد آن است. برخی از این مواضع مؤید تردید وی درباره این مسئله و برخی موارد دیگر که استظهار یا استنباط از کلام شیخ است، تجرد خیال در تفکر سینوی را تقویت می‌کند.

شیخ‌الرئیس در مواضعی از عبارات خویش، به تجرد و بقای نفوس حیوانی اذعان داشته است. نفوس حیوانی از قوه عاقله انسانی - که تجرد آن در میان فلاسفه و به‌ویژه از نظر ابن‌سینا ثابت و مسلم است - برخوردار نیستند؛ ولی دارای ادراک حسی، خیال و حواس باطنی هستند و تجرد و بقای آن‌ها از ناحیه همین ادراکات خیالی است؛ بنابراین، از نظر او قوه خیال در حیوان و به طریق اولی در انسان، از نوع مجرد است، نه مادی.

از جمله این مواضع، آنجاست که بوعلی در *المباحثات* درباره تجزیه یا نمو محل صور جزئیة خیال بر اثر تغذیه و... سخن گفته و در نهایت نتیجه گرفته است: «بهذا وبأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه المشعور به وأنه هو الشاعر الباقي وأن هذه الأشياء آلات متبدلة عليه» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۳۰).

باتوجه به این موارد که در نفس واقع می‌شود، درمی‌یابیم نفس حیوانی هم مجرد و درعین حال، مدرک حقیقی است؛ بنابراین، صور خیالی نیز مجردند. به‌همین دلیل، نفس حیوانی پس از فنای بدن باقی می‌ماند؛ زیرا این صور از تجرد خیالی برخوردارند، همان‌گونه که قوه خیالی انسان به‌سبب تجردش باقی است. ملاصدرا این جمله را اثبات‌کننده ادعای خویش درباره تجرد و بقای قوه خیال می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۳۰).

بهمینار درباره این مسئله از استاد خویش سؤال می‌کند آیا ذات و نفس حیوان پس از مرگ باقی می‌ماند یا خیر. شیخ در پاسخ به این سؤال تصریح می‌کند که به‌سختی می‌توان به تمایز میان انسان و حیوان در این حوزه قائل شد. از نظر ابن‌سینا علت بقای ذات حیوان پس از فنای تن، این است که باوجود تحول و تبدل بدن حیوان، باتوجه‌به‌اینکه حیوان به ذات خود شعور و آگاهی دارد و آنچه را پیش از این حس کرده است، به‌یاد می‌آورد، نفس وی نیز باقی می‌ماند؛

زیرا اگر نفس، مجرد و فناپذیر نبود، می‌بایست همراه تبدل بدن، نفس حیوان نیز مدام تحول می‌یافت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۴۷۰؛ ۱۳۸۰، ص ۳۷۳-۳۷۸).

از دیدگاه صاحب‌نظران، در آثار ابن‌سینا موضعی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را متناسب با مبنای مجرد قوه خیال و ادراکات آن به‌شمار آورد. در ادامه، برخی از این مواضع را ذکر خواهیم کرد:

۱-۳-۱. تلازم وجودی مجرد قوه خیال و قوه عقل

به عقیده ملاصدرا مجرد خیال از لوازم قواعدی است که نزد شیخ، مسلم هستند. دلایلی که ابن‌سینا برای اثبات مجرد قوه عقل می‌آورد، هم‌زمان، مجرد قوه خیال را نیز اثبات می‌کند.

یکی از این قواعد این است: «کل ما ذاته حاصله لذاته کان قائماً بذاته و کل جسم و جسمانی غیر قائم بذاته». شیخ در اثبات مجرد نفس ناطقه به این قاعده استناد کرده است. ملاصدرا اعتقاد دارد این قاعده علاوه بر نفس ناطقه، نفوس حیوانی و مجرد برزخی آن‌ها را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا آن‌ها نیز بالذات، مُدرک ذات خویش هستند و چون مجرد عقلانی ندارند، باید دارای مجرد برزخی باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۸، ص ۲۷۰).

قاعده دیگر این است که برخلاف ضعف قوای بدنی، قوه عاقله قوی‌تر می‌شود؛ بنابراین، قوه عاقله از نوع ماده و جسمانی نیست. این دلیل را ابن‌سینا برای اثبات مجرد قوه عاقله اقامه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۰). ملاصدرا می‌گوید همان‌گونه که این دلیل بر مبنای قاعده یادشده، مجرد قوه عاقله را اثبات می‌کند، مجرد قوه خیال را نیز اثبات خواهد کرد؛ زیرا قوه خیال نیز همانند عقل است و در پی ضعف و پیری بدن، قوه خیال انسان نیز قوی‌تر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ج ۸، ص ۲۹۳-۲۹۵)؛ پس با التزام به این قاعده می‌توان مجرد قوه خیال را نتیجه گرفت.

دلیل دیگر شیخ‌الرئیس برای اثبات این مسئله که قوه عاقله از نوع مادی نیست، مبتنی بر این حقیقت است که قوای مادی بر اثر کثرت افاعیل، خسته و ضعیف می‌شوند؛ در حالی که این قوه بر اثر کثرت افاعیل، خسته و درمانده نمی‌شود؛ بنابراین، قوه‌ای مادی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹). ملاصدرا همین حکم را درباره قوه خیال، جاری می‌داند و معتقد است با همین قاعده،

تجرد قوه خیال نیز اثبات می‌شود؛ زیرا قوه خیال نیز بر اثر کثرت افاعیل، خسته نمی‌شود؛ بلکه قوی‌تر می‌شود و از این رو، مانند قوه عاقله، مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۹).

۲-۳-۱. تلازم کارکردی قوه خیال و قوه عقل

در جایی دیگر، ابن سینا برای قوه خیال، کارکرد ادراکی قائل شده و از تقرب شدید آن با قوه عاقله سخن گفته است؛ حال آنکه این دو نمونه با مادیت صرف خیال، سازگاری ندارند. ابن سینا در تبیین مسائلی همچون وحی و معجزه نبوی، از کارکرد ادراکی قوه خیال بهره برده (۱۳۷۵، ص ۵۹) و در *الإشارات والتنبیها*، قوه خیال را عبارت از نخستین مبدأ تحریکات بدن تعریف می‌کند و می‌گوید به واسطه علاقه و تقریبی که بین قوه عاقله و قوه خیال انسانی وجود دارد، آنچه قوه عاقله ادراک می‌کند، براساس فرایند محاکات در خزانه خیال نقش می‌بندد و همین مسئله، موجب انفعال و حرکت بدن می‌شود.^۱ مسئله مهم در اینجا، آن است که شیخ‌الرئیس اذعان می‌کند که بین دو قوه خیال و عاقله علاقه وجود دارد. از یک سو، تقرب قوه عاقله به جهت تجرد تام، با مادیت صرف قوه خیال سازگار نیست؛ از سوی دیگر، این باور ابن سینا که قوه خیال به جهت تقرب به قوه عاقله، کارکرد محاکات (تصویرسازی) در خزانه خیال دارد نیز با مادیت صرف قوه خیال، سازگار نیست.

۳-۳-۱. تناظر یادآوری مخیلات با معقولات

یکی از مباحث مطرح شده در حوزه نفس‌شناسی و ادراک، یادآوری مُدرکات است؛ بدان معنا که وقتی مُدرکی فراموش می‌شود و سپس به یاد آورده می‌شود، چه فرایندی طی می‌شود. از آنجاکه در این حالت، مُدرک مدنظر به کلی از ذهن انسان زایل نشده است، کسب مجدد اتفاق

۱. ابن سینا در تبیین کیفیت تحریک فلک از جانب نفس که به واسطه تشبیه به مبدأ، واجد تجرد از ماده است، اعتقاد دارد همان‌گونه که نفس انسان، اموری را تعقل می‌کند و در قوه خیال براساس فرایند محاکات و بنابر علاقه‌ای که بین آن دو است، موجب حرکت بدن می‌شود، بعید نیست استمرار نفس فلک، سبب استمرار خیال فلک شود و آن هم دوام حرکت فلک را در پی داشته باشد. بیان شیخ درباره این مسئله، چنین است: «وَأنت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکاة لها من خیالک بحسب استعدادک وربّما تأدّت إلی حرکات من بدنک» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۱۹۳).

نمی‌افتد. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح *الإشارات و التنبیها*، عبارتی دارد مبنی بر اینکه عقل فعال، جایگاه *صُور* معقوله است و *صُور* محسوسه بدان مقام راهی ندارند و آن جناب، حافظ *صُور* محسوس نیست؛ بنابراین، هرآنچه از *صُور* در عقل فعال موجود باشد، صورتی مجرد خواهد بود و چون شیخ فرایند یادآوری *صُور* خیالی را به سان فرایند یادآوری *صُور* معقوله دانسته است - بدین‌نحوکه در این عمل، نفس با متصل شدن به عقل فعال، این *صُور* را به یاد می‌آورد، همان‌گونه که برای تذکر *صُور* معقول نیز با عقل فعال، اتصال حاصل می‌شود - می‌توان استنباط کرد که *صُور* خیالی نیز از نوع غیرمادی هستند و به تبع آن، آلت ادراک آن‌ها هم غیرمادی خواهد بود. عبارت شیخ چنین است:

تكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة وحينئذ يكون الأمر في المدركات والتمخيلات على وزن المعقولات من جهة أن النفس إذا اكتسبت ملكة الإتصال بالعقل الفعال فإذا أنمحت الصور المستحصلة تمكنت من إسترجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية في النفس (فخر رازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۲۸-۲۳۰).

بدین ترتیب، این *صُور* خیالی باید در عقل فعال، محفوظ و مخزون باشند تا هنگام بروز فراموشی، نفس با اتصال مجدد به عقل فعال، دوباره آن‌ها را به یاد آورد. از آنجا که عقل فعال مجرد است، نمی‌تواند محل محسوسات و جسمانیات باشد؛ ازاین‌رو، *صُور* خیالی نیز باید مجرد باشند. اگر *صُور* خیالی از نوع مادی باشند، محال است در عقل فعال باشند؛ زیرا لازمه‌اش این خواهد بود که عقل فعال هم مادی باشد و هم مجرد، و تالی فاسد است. بنابراین، چون این *صُور* در عقل فعال موجودند، مجرد هستند و باید در *قوة* خیال نیز مجرد باشند؛ زیرا صورت خیالی، صورت خیالی است و در *موطن* *قوة* خیال و عقل فعال به یک نحو خواهد بود و از اینجا این نتیجه به دست می‌آید که محل صورت خیالی که همان *قوة* خیال است، باید مجرد باشد.

۴-۳-۱. درک *صُور* عالم ملکوت با حس مشترک

از دیگر مواضعی که می‌توان براساس آن، مجرد خیال در عبارات ابن سینا را استنباط کرد، آنجایی

است که شیخ درباره حفظ و نگهداری صور مُدرکّه حس مشترک می نویسد: حس مشترک به واسطه شدت و قوتی که پیدا می کند، می تواند صور شریفه عالم ملکوت را درک کند. خواجه نصیرالدین نیز در شرح این عبارت نوشته است که در حس مشترک و خیال شخص نبی در اثر مشاهده صور ملائکه و استماع کلامشان ارتسامی صورت می گیرد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۴۰۸) و از آنجا که صور موجود در عالم ملکوت از نوع جسمانی و مادی نیستند، مُدرک و مخزن آنها نیز باید مجرد باشند، وگرنه لازم می آید که مُدرک با مُدرک، سنخیت نداشته باشند.

۵-۳-۱. تجرد خیال از راه حفظ صور شهودی و ملکوتی

تجريد صور محسوسات در معرفت شناسی ابن سینا نقش مبنایی دارد. براساس تجرید، نفس صور محسوسات را از ماده و غواشی آن جدا می کند تا آنها به مرتبه ای برسند که از ماده و بلکه تمام عوارض آن، بری باشند. این مرحله همان مرتبه معقولیت آنهاست و براین اساس، هرگونه ادراکی مقرون به مرتبه ای از تجرید است؛ به این نحو که حس، صور محسوس را از نفس ماده تجرید می کند، ولی اضافه به ماده در این صورت حسی لحاظ می شود، به گونه ای که در پی زوال ماده، صورت حسی آن نیز از بین می رود، سپس قوه خیال، آن صورت حسی را بیش از مرتبه قبل تجرید می کند. در این مرحله، اضافه به ماده ملاحظه نمی شود و فقط عوارض مادی، ملحوظ اند. آن گاه قوه وهم به تجرید بیشتر این صورت می پردازد و سرانجام قوه عاقله صورت را به طور کلی از ماده و متعلقات آن تجرید می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲). صور خیالی در فرایند تجرید صور حسی هستند که عوارض ماده، مانند وضع و مقدار را دارند؛ ولی فاقد ماده حسی هستند و به عبارت دیگر، حضور ماده حسی در ادراک این صور ملاحظه نمی شود. این مطلب در بحث تجرید، صحیح است و شیخ آن را پذیرفته است؛ ولی از عبارات ابن فیلسوف، چنین برمی آید که همه صور خیالی از فرایند تجرید به دست نمی آیند و منحصر به آن نیستند. در توضیح این مطلب می توان گفت بوعلی در *الإشارات و التنبیها*، ادراک و حفظ صوری را به دو قوه حس مشترک و خیال نسبت داده است که از طریق تجرید به دست نمی آیند و با آن

سازگاری ای ندارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹-۲۶۶). وی معتقد است برای این دو قوه، علاوه بر صور گرفته شده از حس، صور جزئی ای وجود دارند که به نحو شهودی ادراک و حفظ می شوند (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۳۴۰، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸-۲۲۹). مفاهیم جزئی شهودی از نظر شیخ الرئیس، ادراکاتی هستند که بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی ادراک می شوند. ابن سینا درباره کیفیت تحصیل این ادراکات، معتقد است این گونه ادراکات برخلاف دیگر ادراکات نفس، بوجه شهود عینی حقایق از عوالم غیب و ملکوت، و به واسطه تخلی و تعالی نفس از موانع و مشاغل مادی تحصیل می شوند. بی شک، براساس فرایند تجرید و تقشیر نمی توان کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی را تبیین کرد؛ زیرا هم این گونه ادراکات از سنخ مفاهیم حصولی مأخوذ از حواس ظاهری نیستند؛ هم مفاهیم شهودی، چنان که ابن سینا معتقد است، متعالی از ماده هستند و از عوالم غیب و ملکوت بر نفس تنزل یافته اند (۱۳۶۲، ص ۴۰۸؛ نجاتی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳) و ادراک و حفظشان در قوه خیال، مستلزم آن است که قوه مدرکه و حافظه آنها مجرد باشد، زیرا این صور نه از نوع حسی، بلکه مجردند؛ در نتیجه، با توجه به اینکه مادیت قوه خیال براساس فرایند تجرید تبیین می شود و برخی صور خیالی به نحو تجرید به دست نیامده اند، قوه خیال باید مجرد باشد.

شیخ الرئیس در موضعی دیگر، به صراحت خیال را خزانه صور و ادراکات مادی و غیرمادی قلمداد کرده است که هم با مادیت صرف آن، سازگار نیست و هم مستلزم تجرد غیرتامه و ذواشتدادبودن آن است. ابن سینا صور محفوظه خیال را بر سه گونه دانسته است: نخست، صور جزئی محسوسات که دارای عوارض ماده اند و به نحو تجرید به دست می آیند و در قوه خیال حفظ می شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹، ق، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ دوم، صوری که با قوه متصرفه از راه دخل و تصرف در مدرکات جعل شده اند و از این جهت که فعل مستقیم نفس هستند، در صقع نفس قرار دارند و در نتیجه، تعالی بیشتری نسبت به ادراکات خیالی نخستین قسم خواهند داشت (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۶۳، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰)؛ سوم، صوری که با حس مشترک از راه مشاهده عوالم غیب و ملکوت به دست می آیند و در قوه خیال حفظ

می‌شوند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۴۰۷) یا از جانب عقل فعال به خیال افاضه می‌شوند. این صور، مجرد و از سنخ عالم غیب و ملکوت هستند و از آنجا که یک قوه نمی‌تواند هم حافظ صور مادی باشد و هم حافظ صور مجرد، از این موضع اذعان به تجرد صور خیالی و قوه خیال می‌توان استفاده کرد.

۱-۳-۶. تجرد خیال در پرتو تبیین ابن سینا از وحی

یکی از مهم‌ترین مواضعی که می‌توان در آنجا بارقه‌ای از تجرد خیال را در اندیشه بوعلی یافت، نمود تبیینی است که وی از وحی به دست می‌دهد. در ضمن این تبیین، قوه خیال، کارکردی ادراکی دارد که جزئیات ملکوتی وحی را دریافت و تصویر می‌کند. وحی دارای ابعادی به این شرح است: نخست، تلقی معارف نظری و حقایق معقول؛ دوم، تلقی جزئیات عقل عملی مانند دیدن فرشته وحی، شنیدن صدای او و معجزه. درباره دریافت معارف نظری و حقیقت معقوله، عقل پیامبر از راه اتحاد با عقل فعال، آن‌ها را دریافت می‌کند. هنگامی که عقل به مرتبه عقل مستفاد رسید، از فرط اتصال و نزدیک بودن آن به عقل فعال می‌توان گفت با عقل فعال متحد می‌شود و بدین وسیله، همه صور معقولات در عقل فعال را تعقل می‌کند. از آنجا که مبدأ وجود عقل فعال و صور عقلیه موجود در این گونه عقل، خداست، می‌توان گفت آنچه را پیامبر از عقل فعال دریافت می‌کند، در واقع از خدا می‌گیرد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۴۰۷).

در حوزه جزئیات، اموری مانند بیان کردن اخبار گذشتگان، و دیدن فرشته وحی و شنیدن صدای او با قوه خیال پیامبر صورت می‌گیرد. در وجود پیامبر، قوه خیال به اوج کمال خود می‌رسد و او مظهر عجایب و غرایبی است که در عموم نمی‌توان آن‌ها را یافت. یکی از راه‌های حصول صور در خیال، اتصال خیال با عالم ملکوت یا نفوس سماوی است. از دیدگاه فارابی و ابن سینا در کسی که به سبب قوت نفس و اشتداد وجودی آن، این قوه با وارداتی که از حواس می‌پذیرد، تسخیر و اشغال نمی‌شود و همچنان استعداد دریافت امور جزئی دیگر را دارد، امکان

ارتباط با عالم ملکوت نیز هست. پیامبر به لحاظ این ارتقای وجودی می‌تواند حتی در بیداری^۱، به‌رغم اشتغال به محسوسات و مادیات، حقایقی از عالم غیب را دریافت کند. قوه خیال پیامبر، بخشی از آنچه را از عقل فعال می‌گیرد، به‌نحو صورت جزئی تخیل می‌کند و آن‌ها را محاکمی محسوسات قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۰). بوعلی دریافت وحی را نیز به این قوه منتسب کرده و آن را مظهر عجایی از قبیل معجزات دانسته است. در تفسیری که وی از وحی به‌دست داده است، قوه خیال نقش مهم و پررنگی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵-۱۴۶). در این موضع نیز ابن‌سینا کارکردهای ذومراتبی را به قوه خیال نسبت داده که مستلزم تجرد غیرتامه قوه خیال و نفی مادیت صرف آن است.

۷-۳-۱. موجودبودن صور خیالی در صقع نفس، مستلزم تجرد قوه خیال

ابن‌سینادر کتاب النفس براساس مبانی تفکر مشائی خویش در نظریه تجرید و تقشیر معرفتی، جزئیت صور و ادراکات را مستلزم مادیت آن‌ها دانسته است. از نظر وی، قوای باطنی نفس مانند قوه خیال، صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و این امر، مستلزم وجودداشتن ماده و قابلیت در آن‌هاست (۱۳۷۵، ص ۲۵۹)؛ اما رویکرد وی در المباحثات، ظاهراً برخلاف مبانی و نظام فلسفی‌اش است. او در این موضع به تجرد و غیرمادی بودن صور و ادراکات خیالی و همچنین جزئیت این صور اذعان می‌کند؛ اما کیفیت آن را تبیین نمی‌کند. شیخ ذیل مسئله ادراکات خیالی گفته است صور خیالی از سنخ امور مادی نیستند و در صقع نفس وجود دارند. او در ادامه یادآور شده است که چون این صور از نوع جزئی هستند و معنای صرف نیستند،

۱. شیخ‌الرئیس به‌واسطه تحلیل رؤیا می‌کوشد تبیینی شایسته درباره کیفیت ارتسام جزئیات وحی نبوی در نفس پیامبر به‌دست دهد. وی رؤیا را عبارت از رؤیت صورت‌هایی می‌داند که قوه عاقله از عقل فعال دریافت می‌کند و قوه خیال براساس فرایند محاکات، آن‌ها را به صور خیالی و الفاظ مسموع تصویر می‌کند. شیخ در این موضع، رویکردی کاملاً متفاوت در قبال کارکردهای قوه خیال دارد. از نظر وی، برخلاف صور و ادراکات جزئی و محسوس که در آن‌ها قوه خیال به‌واسطه تأخرش از حس مشترک، صرفاً وظیفه حفظ این صور و ادراکات را برعهده دارد، در مسئله وحی و ادراکات عقلانی که عقل فعال بر قوه عاقله نبی افاضه کرده است، قوه خیال نه‌تنها بر حس مشترک تقدم وجودی دارد؛ بلکه استماع و مشاهده این صور و معانی معقول در لوح حس مشترک، مستلزم آن است که قوه خیال به‌واسطه کارکرد محاکات (حکایتگری)، آن‌ها را به‌صورت الفاظ مسموع و آشکال قابل مشاهده تصویر کند (ابن‌سینا، ۱۳۱۸، ص ۲۵۲).

واجد شکل و مقدارند (۱۳۷۱، ص ۱۶۴). گویی شیخ نسبت به این ناسازگاری آگاهی داشته و بر این اساس تصریح کرده است که صور و ادراکات خیالی به طور مطلق از ماده و قابلیت مبرا نیستند و صرفاً از ماده قابل کون و فساد بری هستند. وی در نهایت، با وجود داشتن اعتقاد ضمنی به غیرمادی بودن ادراکات خیالی، کیفیت اجتماع تجرد و جزئیت این صور را تبیین نکرده؛ ولی اذعان داشته که اگرچه مقتضای استدلالش تجرد صور خیالی است، این مسئله با مبانی حکمت مشائی همچون استحاله ارتسام صور جزئی در نفس مجرد یا امتناع اجتماع ادراکات عقلی و خیالی در نفس، هیچ گونه سازگاری ای ندارد (نجاتی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰).

۸-۳-۱. کیف نفسانی بودن صور علمی و ناسازگاری آن با مادی بودن قوای مدرکه

در ادامه بحث مادی بودن ادراکات جزئی، پرسش‌هایی بدین شرح مطرح می‌شوند: محل این صورت‌های جزئی کجاست؟ صورت‌های حسی در قوه حاسه تحقق می‌یابند یا در اندام‌های حسی؟ ابن سینا در پاسخ به این سؤال‌ها به نحو یکسان سخن نگفته است. وی گاهی نفس قوه را محل صورت‌های ادراکی دانسته^۱، و گاه در جای یگر، آلت قوای مدرکه جزئی را محل صور جزئی شمرد^۲ و در جایی دیگر نیز ابتدا محل صورت و بلافاصله خود قوه را آلت دانسته است (۱۴۰۴ ق، ص ۵۳، ۱۲۴). حال، مسئله این است که اگر صور ادراکی ای که شیخ‌الرئیس آن‌ها را کیف نفسانی می‌داند (۱۳۶۲، ص ۱۵۵-۱۵۶)، در آلت‌های قوای حسی منطبق شوند، در واقع، عارض بر بدن خواهند بود و در این صورت نمی‌توان آن‌ها را کیف نفسانی به شمار آورد؛ ولی چنانچه این صور ادراکی، منطبق در قوای نفسانی باشند، با توجه به آنکه این قوا خود، عارض بر نفس‌اند، با کیف نفسانی بودن صورت‌های ادراکی سازگار هستند؛ ولی با استدلال بوعلی بر مادیت این صور، سازگار نخواهند بود.

یکی از ادله شیخ و مشائیان برای اثبات مادیت قوه خیال و صور مدرکه جزئی با استفاده از تفاوت محل‌های دو صورت خیالی بیان شده و این تفاوت مکانی (چپ و راست بودن دو

۱. «أنت تعلم أن شعور القوة بما تدرکه، هو إرتسام صورته فیها» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۳۶۲).

۲. «إنما المدرک الأول هو الأثر الذی یحصل فی الآلة» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳).

صورت) فقط با محل بودن جسم (بدن) برای صورت‌های مذکور، دارای نتیجه خواهد بود؛ نه قوه‌ای که عارض بر جسم است و از سنخ امتداد و مکان نیست (ر.ک: کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۲) و در صورت محل بودن بدن، دیگر کیف نفسانی نخواهند بود.

۹-۳-۱. وحدت نفس و تجرد خیال

یکی از مواضع اذعان ابن‌سینا به تجرد قوه خیال، بحث وحدت نفس است. برحسب وحدت نفس، هر بدن، نفسی واحد دارد که مرجع همه قوا به شمار می‌رود و مُدرک همه مُدرکات قوا و به مثابه حلقه وصلی برای قوای متعدد است؛ در مقابل، براساس دیدگاهی دیگر، انسان سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی دارد که هر یک از آن‌ها دارای قوای خاص خود هستند. بوعلی در این مبحث، گامی پیشتر رفته و درباره وحدت نفس با قوا سخن گفته و هر چند قوای نفس را متعدد و مختلف دانسته، معتقد است این قوای متعدد، جدا از نفس نیستند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۵)؛ بلکه نفس با وجود داشتن قوای متعدد و متنوع، واحد است. اختلاف قوا دال بر اختلاف نفس نیست و همه آن قوای متعدد در جوهری واحد جمع می‌شوند؛ زیرا افعال انسانی به مبدأ واحد بازمی‌گردند و اگر قوای نفس، مختلف بودند، در ذاتی واحد جمع نمی‌شدند؛ مثلاً مبدأ حس از مبدأ غضب جداست؛ گرچه غضب جز به طریق حس، محقق نمی‌شود و این مسئله، دال بر آن است که قوای حس و غضب در یک ذات جمع شده‌اند. در اینجا یک مبدأ برای دو قوه غضب و حس وجود دارد و جایز نیست مبدأ حس، غضب باشد یا برعکس؛ زیرا برای هر قوه‌ای فعل خاص آن قوه، مدنظر است. پس تمام این قوا در ذاتی واحد جمع شده‌اند و آن ذات، بدن نیست؛ زیرا بدن با دیگر اجسام در جسمیت، مشترک است، بدون آنکه همه اجسام، مبدأ صدور این افعال شوند؛ از این رو، آن ذات، نفس خواهد بود (صلیبا، ۱۳۹۳، ص ۹۸؛ داوودی، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

شیخ‌الرئیس در *طبیعیات شفا* با تأکید بر وحدت وجودی نفس و قوا، حتی قوای نفس را تا مرتبه شئون و مراتب نفس تنزل داده و این، همان مطلبی است که در حکمت متعالیه ملاصدرا با عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» مطرح شده است؛ بنابراین، با توجه به وحدت نفس و قوا

نمی‌توان به مادیت قوه خیال معتقد بود؛ زیرا براساس رویکرد مشائی و تباین نفس و قوای آن، بوعلی نمی‌تواند کارکردهای مجرد و مادی را به نفس دارای تجرد تامه منتسب کند و ناگزیر، تعقل و کارکردهای کلی را مربوط به نفس می‌داند و تخیل، احساس و امور جزئی را مرتبط با قوا و معالیل مادی آن؛ اما با لحاظ کردن رویکرد خاص وی مبتنی بر وحدت نفس و قوای آن، و رابطه تشوّن قوای مختلف مانند قوه خیال با نفس، استحاله اجتماع کارکردهای تعقل، تخیل و احساس رفع می‌شود و در نتیجه، قوا و شئون نفس همچون قوه خیال و مخزونات آن از سنخ امور مادی صرف نیستند و به تجرد متصف می‌شوند (ر. ک: نجاتی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

ابن سینا بر مادیت قوه خیال تصریح کرده، ولی در مواضع متعدد، از این نظر خویش چشم پوشیده است. البته وی به صراحت به تجرد این قوه اذعان نکرده، ولی این بدان معنا نیست که رأی نهایی‌اش همان مادیت قوه خیال است و احتمال خلاف آن، برداشت نمی‌شود. موضوعی که در مقاله به آن‌ها اشاره شد، مؤید اذعان به تجرد قوه خیال در تفکر ابن فیلسوف است و تردید وی در این مسئله، ضعفی بزرگ در نظریه مادی بودن قوه خیال را برایش نمایان کرده است. آرا و عبارات دیگری در آثار شیخ وجود دارند که نمی‌توان آن‌ها را با استفاده از مادی بودن قوه خیال تبیین کرد؛ هرچند نص او نشان‌دهنده مادی بودن قوه خیال است. این آرا و عبارات، حاکی از تعالی‌ای هستند که جرعه‌هایش در تفکر سینوی زده شده و سپس در حکمت صدرایی اشتعال یافته است؛ بنابراین، به‌رغم تصریح بوعلی به مادیت قوه خیال، با توجه به شواهد ذکر شده، احتمال تجرد خیال در نگاه ابن فیلسوف قوت می‌گیرد و می‌توان گفت او به مادیت قوه خیال، پایبند نبوده و در این بحث، گامی از تفکر مشائی فاصله گرفته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ق). *الإشارات و التنبیها* (محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، شارح). تهران: مطبعه حیدری.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۸). *رساله فیض الهی (به‌ضمیمه رساله عشق)* (ضیاءالدین درّی، مترجم). بی‌جا: بی‌نا.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء: الطبيعيات* (سعید زاید، محقق). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *طبیعیات دانشنامه علائی* (محمد مشکات، محقق). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *کتاب النفس* (حسن حسن زاده آملی، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد* (عبدالله نورانی، به اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات* (محمدتقی دانش پزوه، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
- بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل* (مرتضی مطهری، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۱). *دروس معرفت النفس*. تهران: علمی و فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). *شرح العیون فی شرح العیون* (ابراهیم احمدیان، مترجم). قم: قیام.
- داوودی، علی مراد (۱۳۸۷). *عقل در حکمت مشاء*. تهران: حکمت.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرم آرای ابن سینا*. تهران: سمت.
- صدرالدین شبرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *أسفار*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳). *از افلاطون تا ابن سینا* (فریدالدین رادمهر، مترجم). تهران: مرکز.
- فارابی، محمد بن محمد (بی تا). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها* (تحقیق دکتور عل بومحلم). بیروت: دار و مکتبه الهلال للطباعة و النشر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة*. قم: بیدار.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). *حکمت مشاء*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار* (محمد سعیدی مهر، به اهتمام). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تعالی تفکر سینوی، گذار ابن سینا از مادیت به تجرد قوه خیال و... / مصطفی مؤمنی و دیگران ۵۷

نجاتی، محمد (۱۳۹۲). نخستین بارقه‌های تجرد خیال در حکمت سینوی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۳.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۹ ق). شرح الإشارات و التنبیها. تهران: مطبعة حیدری.