

جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی

دکتر محمد ذبیحی **
حمیدرضا خادمی *

چکیده

بسیاری از مباحث علمی و فلسفی را با محوریت خیال می‌توان تبیین، توجیه و حل کرد. کاربرد خیال در مباحث مختلف فلسفی اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معادشناختی همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. در این میان، ابن‌سینا یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی است که نظریات فراوانی را با حد و وسط خیال تصویر و ترسیم کرده است. این مقاله بر آن است با نشان دادن جایگاه محوری خیال در نظام فلسفی ابن‌سینا، نخست با تبیین جایگاه خیال در بین حواس باطنی و چیستی و هستی آن به تبیین کارکرد خیال در مسائلی نظیر وحی، معجزه، حدوث اشیا و نقش معرفت‌شناختی آن در حوزه ادراک پردازد و در نهایت جایگاه معادشناختی خیال را در ارتباط با نظریه تکامل که اثبات یا انکار عالم مثال مبتنی بر آن است بررسی کند. واژگان کلیدی: خیال، حواس باطنی، وحی، معجزه، ادراک، عقل فعال، تکامل، عالم مثال.

طرح مسئله

با توجه به اهمیت ویژه خیال و نقش آن در مباحث مختلف علوم، بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان از زوایای گوناگون به این مسئله پرداخته‌اند. مسئله اصلی در این نوشتار، کاربرد و کارکرد خیال در فلسفه ابن‌سیناست و اینکه سود جستن وی از حد و وسط خیال و

** عضو هیئت علمی دانشگاه قم

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

لوازم آن در تبیین مسائل فلسفی تا چه اندازه‌ای با توفیق همراه بوده است. از آنجا که بیشتر دیدگاه‌های فلسفی پس از ابن‌سینا، به جد بر غیر مادی بودن خیال استدلال نموده‌اند، دیدگاه او در مادی بودن خیال کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تنها به ارائه گزارش آن پرداخته‌اند. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است که جایگاه خیال را در زمینه‌های مختلف از دیدگاه ابن‌سینا بکاود و تا آنجا که ساختار یک مقاله پژوهشی اجازه می‌دهد برای پرسش‌هایی که در پی می‌آید پاسخی ارائه کند.

خیال در فلسفه ابن‌سینا چه جایگاهی دارد؟ آیا خلاقیت‌ها و ابداعات خیال دارای معنای محصلی است؟ نقش خیال در نیل به معقولات چیست و جایگاه آن در دریافت معانی از عقل فعال چگونه است؟ ابن‌سینا چگونه رابطه وحی را با خیال تبیین کرده است؟ تأثیر و نقش خیال در معجزه و حدوث اشیا چیست؟ آیا چنانکه صدرا ادعا می‌کند، ابن‌سینا به دلیل پذیرفتن عدم تجرد خیال نتوانسته است تبیین روشنی از معاد و حشر نفوس ناقص ارائه کند؟ رابطه نفی یا اثبات عالم مثال با خیال چگونه است؟

جایگاه خیال بین حواس باطنی

حواس باطنی بخشی از قوای ادراکی انسان و حیوان را تشکیل می‌دهد. از دیرباز نقش این قوا در معرفت انسان و حیوان مورد توجه دانشمندان بوده است. ارسطو در کتاب *در باره نفس* از پنج حس به منزله ادراکات حسی سخن گفته (ص ۱۷۳)، همو از ادراکات شبیه تخیل، حافظه و اموری چون خیال و درک معانی جزئی به تفصیل سخن گفته، اما از قوه‌ای به نام حس باطن بحثی نکرده است. ابن‌سینا به مجموع سخنان ارسطو نظمی نو بخشیده و دو نوع ادراک غیر عقلی: ادراک حس ظاهر و ادراک حس باطن را مطرح کرده است.

تعدد حواس باطن

اثبات قوا، تعداد قوا، ملاک‌ها و ادله اثبات و نفی آنها در آثار فارابی نیامده است، لیکن ابن‌سینا ضمن اثبات قوا و تعداد آنها برای نفس به بررسی افعال گوناگون نفس پرداخته است، هر چند برخی از اختلاف‌های افعال نمی‌تواند دلیلی بر قوای متمایز باشد، اختلاف در جنس افعال ملاک بر تمایز قوا و تعداد قواست. این ملاک هم نقش توجیهی دارد و هم نقش تبیینی، یعنی

افزون بر اثبات قوای گوناگون چگونگی مبدأ بودن نفس مجرد برای آثار فراوان حرکتی و ادراکی را هم تبیین می‌نماید (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۴۷).
ابن سینا حواس باطنی را چهار (رسائل، رساله أن قوی النفسانیة، ص ۱۷۹ - ۱۷۸)، پنج^۲ (*القانون فی الطب*، ص ۱۰۰) و یا شش قوه می‌داند (*المبدأ و المعاد*، ص ۹۳). از نظر مشهور تعداد حواس باطنی پنج قوه است (همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۶۰ به بعد). ابن سینا چنانکه اشارت رفت تعداد آنها را دست کم چهار و تا شش تا نیز آورده است به این دلیل که در *المبدأ و المعاد* احتمال داده است که قوه ذاکره و حافظه دو قوه باشند، اما در کتاب *القانون فی الطب* در اینکه آیا قوه حافظه و متذکره یک قوه یا دو قوه‌اند، تردید دارد و آن را نظری فلسفی می‌داند (ص ۱۰۰).

تعریف قوه خیال

شناخت و تحلیل جایگاه خیال در اندیشه ابن سینا مبتنی بر ارائه تصویری واضح و متمایز از چیستی خیال نزد اوست و هر گونه ابهام در این زمینه به مغالطات گوناگون منجر شده و نقش آن را از کارایی ساقط می‌سازد.

قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است که آن را مصوره نیز می‌نامند. این قوه خزانه‌ای است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا بایگانی می‌شوند و وظیفه آن حفظ و نگهداری داده‌های حسی است (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۳۵ و ۳۴۲؛ *رسالة عیون الحکمة*، ص ۵۲). ابن سینا در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* ضمن تعریف خیال، افزون بر وظیفه حفظ داده‌های حسی می‌گوید:

خیال اشیا دیگری را که از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره به دست می‌آیند نگهداری می‌کند (ص ۲۳۶).

با تأمل در توصیف ابن سینا از کارکردهای خیال به نظر می‌رسد که وی شأن ادراکی نیز برای آن قائل است و اساساً چنانکه اشاره شد مقسم را در حواس باطنی، قوای مدرکه باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازند و آنها را پنج قوه می‌داند، از طرفی بعید نیست که این هر دو قوه (حس مشترک و خیال) دو نحوه کاربرد برای یک قوه باشند چرا که یکسان انگاشتن این دو در آثار حکما فراوان مشهود است. از منظر وجودشناسی در باب این دو قوه نظریه‌های متفاوتی دیده می‌شود (فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ص ۳۴۴ -

۳۳۵). عده‌ای هر دو قوه را انکار کرده و افعال و کارکردهای هر دو را بدون واسطه به نفس نسبت داده‌اند، گروهی تحقق هر دو قوه را پذیرفته‌اند و برخی همچون صدرا احتمال وحدت آن دو را منتفی ندانسته‌اند، او در این باره خاطر نشان می‌کند که اثبات مغایرت حس مشترک و خیال، از مباحث اساسی فلسفه نیست و انکار آن خللی در اصول بنیادی آن ایجاد نمی‌کند (صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۴).

ابن سینا در *النفس من کتاب الشفاء* همه قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند: و أما القوى المدرک من باطن فبعضها قوی تدرک صور المحسوسات و بعضها تدرک معانی المحسوسات و من المدرکات ما یدرک و یفعل... (ص ۵۹). بنابراین، به نظر می‌رسد خیال همان‌گونه که حافظ صور است به وجهی غیر از آن، مُدرک صور نیز می‌باشد، چنانکه خود ابن سینا در موارد بسیاری خیال را به عنوان قوه ادراکی در مباحثی نظیر علم غیب، وحی و ... به کار گرفته است. **خیال مبدأ اول تحریکات:** یکی از بهترین تعاریفی که ابن سینا از خیال ارائه می‌دهد، تعریف آن به مبدأ نخست برای تحریکات بدن است، او در *الاشارات و التنبیها* چنین می‌گوید:

و أنت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکات لها من خیالک بحسب استعدادک و ربّما تأدّت الی حرکات من بدنک (ج ۳، ص ۱۷۲).

خواجه طوسی در شرح این قسمت از کلام ابن سینا که قوه خیال در انسان مبدأ اول تحریک بدن اوست^۳ (همان، ص ۱۷۳)، می‌گوید که این سخن از آن جهت است که قوه خیال به بدن نزدیک‌تر از قوه تعقل است^۴ و بنابراین آنچه را که عاقله اندیشیده است در کارخانه خیال به روش محاکات نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته شده موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردد. ابن سینا این مطلب را در بیان همانندی نفوس فلکی و نفوس انسانی در تأثیر خیال نیز ترسیم کرده است (همان، ص ۱۷۳ و ۱۷۲).

مادی یا مجرد بودن خیال

تردید نیست که فلاسفه مشاء قوای باطنی نفس حیوانی، به ویژه قوه خیال، را مادی و جسمانی می‌دانند و آن را جزء قوای بدنی حیوان و انسان می‌شمارند. در میان فلاسفه مسلمان، ابن سینا مبدع این نظریه است، وی قوه خیال و به طور کلی قوای مدرک حیوانی را

مادی می‌داند و به صراحت در آثار خود آن را اثبات و از آن دفاع می‌کند (همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۵۹ به بعد). هر چند در برخی از عبارات نظیر آنچه در کتاب *المباحثات* (ص ۱۶۴) آمده تجرد خیال برداشت می‌گردد و بزرگانی چون ملاصدرا (*الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۷) و متأخرین پس از او (آشتیانی، ص ۷۲) به پیروی از وی بر این باورند که دیدگاه ابن سینا تجرد قوه خیال است و آنچه درباره عدم تجرد گفته، ممشای قوم مشاء است، لیکن بر اساس تصریحات ابن سینا درباره افعال نفس حیوانی که ادراک جزئیات و تحرک ارادی را جزء آن می‌داند و همچنین مبانی وی در مسائل بسیار مهم فلسفی نظیر معاد جسمانی که اثبات آن را جز از طریق شرع ممکن نمی‌داند، در این دیدگاه که ابن سینا خیال را مجرد نمی‌داند، نباید تردید کرد.

ابن سینا سه برهان بر مادی بودن صور جزئی خیالی قائم به نفوس حیوانی بیان کرده است که در بین آنها می‌توان گفت قوی‌ترین برهان، برهانی است که با دو تقریر فلسفی و هندسی در شفا بیان شده است (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۵۹) و دیگران همین برهان را تلخیص و در آثار خود آورده‌اند.^۵ با توجه به اینکه تبیین، نقد و بررسی این برهان در مقاله‌ای مستقل ارائه شده است^۶، در اینجا به مهم‌ترین اشکالی که قبول دیدگاه مادی بودن خیال را دشوار می‌کند و صدرالمتألهین بدان پرداخته است و نقد آن به بیان ابن سینا اکتفا می‌شود.

صدرالمتألهین در جواب نقضی به مادی بودن خیال بیان می‌دارد که از قبول جسمانی بودن قوه خیال، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید، چنانکه انسان توانایی مشاهده امور بسیاری از قبیل مشاهده اماکن و آثار گوناگون و مطالعه کتاب‌های بسیاری را دارد و چنانچه قائل به انطباع صورت هر یک از اینها در محل باشیم، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و این امری بدیهی است که محل کوچک گنجایش و ظرفیت اشیای بزرگ را ندارد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳۶).

اشکال انطباع کبیر در صغیر از نگاه ابن سینا دور نمانده است و در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* در بحث قوای باطنی اشکال را طرح و به آن پاسخ داده است، ابن سینا در تقریر اشکال و پاسخ به آن می‌گوید که برخی اشکال می‌کنند که چگونه صورت کوهی و بلکه صورت عالم طبیعت در آلت و محل کوچکی که قوه خیال آن را حمل می‌کند مرتسم

می‌شود؛ پاسخ این است که چگونگی انقسام اجسام بر اجزای غیر متناهی ما را در پاسخ به این تشکیک کمک می‌کند و نیز چگونگی ارتسام عالم در آینه کوچک و در حدقه چشم پاسخی به این تشکیک است، زیرا وقتی صورتی بزرگ در آینه مرتسم می‌شود، به ازای آن انقسام می‌یابد، پس جسم کوچک نیز به ازاء و به اندازه جسم بزرگ از حیث شکل و عدد تقسیم می‌شود و هر چند این دو شیء از جهت مقدار با هم متفاوت و مخالف‌اند، اما ارتسام صورت خیالی در محلی که دارد این چنین است که میان این صورت با محل نسبتی از جهت شکل و عدد وجود دارد. شایان ذکر است آنگاه که ابن‌سینا می‌گوید میان این صورت با محلی که در آن قرار دارد نسبتی از جهت شکل و عدد وجود دارد به این معنی است که هر یک از صور جزئی و محل آنها در هر اندازه‌ای که باشند به اجزای بی‌نهایت و همی قابل تقسیم هستند از این‌رو کوچکی و بزرگی ضربه‌ای به انطباق نمی‌زند^۷ (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۶۴).

جایگاه خیال در نظریه وحی: (نقش خیال در تبیین وحی)

دیدن فرشته وحی و شنیدن الفاظ وحیانی

ابن‌سینا نبوت را از دو ناحیه دریافت وحی از فرشته وحی یا عقل فعال و القای آن به سایر انسان‌ها به کمک خیال تبیین می‌کند.

چنانکه در متون دینی و کلامی مشهور است انبیا غالباً وحی را در قالب الفاظ و به صورت شنیداری از ملک ابلاغ وحی که او نیز صورتی محسوس داشته است، دریافت می‌کرده‌اند، لذا این مسئله همواره مورد توجه حکیمان بوده است که اگر وحی از قبیل القا و ادراک معانی است و اگر سرچشمه و مُفیض وحی موجودی ماورای طبیعی است، پس مسئله الفاظ و دیدن فرشته وحی چگونه قابل تحلیل اند؟ از این‌رو حکما و از جمله ابن‌سینا در آغاز مبحث نبوت، مسئله رؤیا را - اگر چه به خودی خود مورد بحث آنها نبوده است - به عنوان مقدمه‌ای مفید مورد توجه قرار داده‌اند و بر همین اساس تحلیل و تبیین رؤیا فی حد نفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است، ابن‌سینا حقیقت رؤیا را این گونه شرح می‌دهد:

رؤیا عبارت است از دیدن صورت‌هایی که عقل ما از عقل فعال به دست آورده و توسط خیال، به صورت‌های خیالی تبدیل و سپس توسط حس مشترک مشاهده شده‌اند^۸ (التعلیقات، ص ۱۰۲-۱۰۱).

از نظر وی چگونگی میزان تصرف قوه خیال در صورت‌های معقولی که در رؤیا حاصل می‌شوند اهمیت زیادی دارد و به همین جهت رؤیا مراتب متعدد دارد. نگارنده را نظر بر این است که در حالت تعطیل حواس و به میزان تعطیلی که دارد (حالت خواب یا در میانه خواب و بیداری) خیال قادر است موضوعات را آزادانه درک کند و مجسم سازد. این نوع نگاه به خیال نه فقط اساس تأویل رؤیا و علم تعبیر خواب بلکه اساس نظریه وجدان در قالب صورت‌های خیالی (=ایماژها) و در عین حال مبنای اعتبار نفسانی تمثیل‌های عرفانی مانند تمثیل‌های ابن سینا نیز می‌باشد.

مسئله وحی نیز از نظر ابن سینا یک واقعیت تحقق یافته است و این پدیده نتیجه ارتباط ویژه میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی است، عقل فعال در نظر او همان روح القدس است (ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۷) که موجودی مجرد و منبع معارف و صورت‌های معقول است، بنابراین در یک سوی وحی عقل فعال و مفیض و مُشرق قرار دارد و در سوی دیگر آن انبیا قرار دارند.

ابن سینا وحی را چنین تعریف می‌کند: وحی عبارت است از القای خفی^۹ از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القا باشند. این القا اگر در حالت بیداری باشد وحی است و اگر در حالت خواب رخ دهد نفت (الهام) خواهد بود (همو، *رسائل، رسالة فعل و انفعال*، ص ۲۲۴-۲۲۳). از آنجا که ابن سینا برخلاف فیلسوفان نامدار قبل و بعد از وی فارابی و ملاصدرا، طرفدار نظریه اتصال عقل انسانی با عقل فعال است نه اتحاد آن در تعریف خود بر القا تکیه می‌کند و تأکید می‌کند که وحی از مقوله فعل و انفعال است.

نفس انسانی در حالتی که به عقل فعال متصل می‌شود، معانی و حیانی را دریافت می‌کند. این معانی دریافت شده اگر به همان صورت عقلی خود باقی بماند که در این حالت وحی صریح خواهند بود و اگر قوه خیال آن صورت‌ها و معانی را از قوه عاقله تلقی کند، بر اساس فرایند محاکات (حکایت‌گری) آن معانی را به صورت اشکال و حروف و شنیدن الفاظ تصویر می‌نماید و سپس با انطباق آنها در لوح حس مشترک، شنیده و مشاهده می‌گردند.^{۱۰}

به هر حال وحی که در مفهوم «ایحاء» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد (رک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ص ۴۸)، در آنچه به تنزیل ذکر و انزال حکم شریعت مربوط است، بر وفق فحوای اشارت قرآن کریم (سوره ۴۲، آیه ۵۱)، عبارت است از تکلم الهی که رسول خدا از طریق القای ملک یا کشف ماورای حجاب دریافت می‌کند، ابن‌سینا نیز مقصود از متکلم بودن حق تعالی را فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر قلب پیامبر به توسط عقل فعال و ملک مقرب می‌داند (ابن‌سینا، رساله عرشیه، ص ۲۵۲). تبیین نحوه و مقدار تصرف قوه خیال در ادراک و حیانی، از آنجا که با عصمت در مقام دریافت وحی ارتباط پیدا می‌کند، بسیار مهم خواهد بود. به اعتقاد ابن‌سینا انسان موجودی است که دو وجه دارد، وجهی به جانب عالم ملکوت و وجهی به جانب عالم مُلک. گویی نفس ناطقه انسان به گونه‌ای است که آنچه در مرتبه مادونش مشاهده می‌شود، در مرتبه بالای آن نیز منعکس می‌گردد و آنچه در مرحله اعلای آن مشاهده می‌شود در مراتب مادون نیز منعکس می‌گردد. مثال برای حالت اول، همه علوم اکتسابی است که از صورت‌های حسی آغاز می‌شوند و در نهایت تا مرحله معقول می‌رسند و مثال برای حالت دوم، رؤیای صادقه است، که نفس صورت‌های عقلی را مشاهده می‌کند، آنگاه امر معقول تا مرحله صورت خیالی تنزل و مشاهده می‌شود، بنابراین همان‌طور که از تعریف ابن‌سینا آشکار است، تصور فیلسوفان از وحی با آنچه متکلمان قائل‌اند و وحی را از قبیل الفاظ مسموعه می‌دانند، متفاوت است و از منظر ابن‌سینا الفاظ و اصوات مسموعه و دیدن فرشته وحی اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند، بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهد بود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۹؛ رساله فیض الهی، ص ۴).

بنابر آنچه بیان گردید آشکار می‌گردد که در تبیینی که ابن‌سینا از مسئله وحی به دست می‌دهد، قوه خیال اساسی‌ترین نقش را بعهده دارد.

نقد و بررسی

۱. در اینجا به دلیل برخی ابهامات وارد بر نظریه وحی که حاصل تأملات روشنفکرانه و نقد و بررسی آنهاست، تذکر این نکته سودمند است که علت اینکه ابن‌سینا قوه خیال را در تبیین نبوت دخیل کرده، آن است که شأن نبوت اساساً رساندن پیام خدا به مردم است و آیات متعدد قرآن بر این شأن تصریح کرده است و از طرف دیگر از آنجا که عامه مردم

قادر به درک معقول نیستند، می‌بایست امور معقول را توسط محاکبات (محاکات) آنها به خیال عموم مردم منتقل کرد، بنابراین به علت قصور قابل‌افراد، راه دیگری وجود ندارد جز اینکه پیامبر حقایق و امور معقول را به صورت متخیل و در قالب صورت‌های خیالی به ایشان انتقال دهد، از این رو می‌بایست معانی عالی را در لباس تمثیلات حسی عرضه داشت تا در اذهان عادی قابل فهم باشد و این خود همان تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیا برای تربیت و هدایت جامعه بشری به کار رفته است، البته لازم است یادآوری شود که نباید از این مطلب نتیجه گرفت که خیال اساساً در اصل وحی مدخلیت ندارد و مدخلیت آن تنها برای انتقال وحی به دیگران است، بلکه این مطلب به این نکته اشاره دارد که آنچه در مرحله خیال است و آمیخته به الفاظ و تمثیل می‌شود کاری است که خیال برای سهولت انتقال یا برای امکان تحقق انتقال انجام می‌دهد.

۲. این توضیح لازم است که دیدگاه بیشتر متکلمان در مسئله وحی، دیدگاهی است که در آن به نقش قابل‌صرف پیامبر، تصریح شده است و این همان نقطه اختلاف نظر حکماست، زیرا بیشتر متکلمان هم معنا و هم لفظ وحی را از آن خداوند می‌دانستند که پیامبر عین آن را به مخاطبان ابلاغ می‌کند (رک. ایجی، ص ۲۱۸-۲۱۷؛ همچنین شهرستانی، ص ۴۶۲). در تعریف متکلمان بر خلاف حکما، وجود صفت کمالی خاص مانند تکامل نفس صاحب وحی اعتبار نشده است و آنها نبوت را تنها موهوبی و تفضلی می‌دانند نه اکتسابی، در حالی که حکما اگرچه وحی را ترکیبی از تفضل و اکتساب می‌دانند، اما اکتسابی بودن آن را اصل و اساس وحی و تفضلی بودن آن را متمم و مکمل آن می‌دانند، لذا برخلاف متکلمان چنانکه بیان شد این‌سینا معتقد است که الفاظ با این شأن مادی در ذات و ماهیت وحی دخیل نمی‌باشند بلکه مربوط به تمثیل و تخیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی می‌باشند.

۳. نکته شایان توجه دیگر این است که بیشتر حکما در تبیین چگونگی وحی و تلقی آن نگاه تئولوژیک نداشته‌اند، بلکه با یک نگاه هستی‌شناسانه و خردورزانه به آن نگریده‌اند، هر چند آن‌گونه که تا حدی در نکته اول بدان پرداخته شد غایت دیندارانه را در مقوله وحی لحاظ کرده و به تطبیق و تبیین فلسفی آن پرداخته‌اند و صد البته که از نظر عرفانی و حکمی و مبانی آن از قبیل جایگاه وجودی شخص نبی به عنوان انسان کامل در

تمام شئون، جای هر گونه شبهه خطا پذیری در این مسئله مسدود است که به علت طولانی شدن کلام، تبیین آن را به فرصتی دیگر باز می‌سپاریم.^{۱۱}

تأثیر خیال در معجزه - حدود اشیا و احضار اشیا

الف. گویی ابن سینا رساله مختصر «فعل و انفعال» یا «فیض الهی» را برای تعیین مقوله فلسفی معجزات تصنیف کرده است. در این رساله اقسام چهارگانه فعل و انفعال عبارت‌اند از:

(۱) فعل نفسانی در نفسانی؛ (۲) فعل جسمانی در جسمانی؛ (۳) فعل نفسانی در جسمانی؛

(۴) فعل جسمانی در نفسانی (ابن سینا، رساله فیض الهی، ص ۴).

از خواص مهم بحث معجزه در این رساله، عمومیت مفهوم آن است. در این رساله، معجزه مفهومی بسیار عام دارد که همه خصایل سه گانه نبی را در بر می‌گیرد. معجزه بر سه قسم است: قسم اول مربوط به عقل نظری نبی است، اینکه انسانی بدون تعلیم و تعلم به غایت کمال انسانی برسد، عالی‌ترین حد اعجاز است؛ این نوع علم را علم لدنی و موهبتی گویند. قسم دوم مربوط به قوه خیال نفس نبی است که به واسطه آن علوم اخذ شده از عقول عالیه در قالب صور و الفاظ تجلی می‌کند و حقایق عالم عقول را تا مرتبه عالم ماده تنزل می‌دهد، اما قسم سوم معجزه مربوط به قوه متصرفه نفس نبی در مواد عالم است (همان، ص ۹ - ۸). از اصناف سه گانه معجزه صنف اول مربوط به عالم عقل، صنف دوم مربوط به عالم خیال و صنف سوم مربوط به عالم ماده است و از جهت مصداقی نزول قرآن و محتوی و مضمون کتب آسمانی مربوط به قسم اول و دوم و اموری مانند: شق القمر، شفای بیماران و... مربوط به قسم سوم است. (رک. ملایری، ص ۸۴). چنانکه در مباحث پیشین روشن شد، قسم دوم معجزه یعنی نحوه تلقی معارف و حیانی و صورتگری آنها در قالب الفاظ و صور همه با محوریت خیال می‌باشد.

نقد و بررسی

۱. از نظر ابن سینا قوه مؤثر در معجزه با قوه مؤثر در سایر انواع حقیقی خرق عادت تفاوت ماهوی ندارد، اما بنا بر حیثیت‌های مختلف، آن خرق عادت را معجزه، کرامت یا سحر می‌گویند. قدرت و کمال نفس که موجب خارق عادت می‌شود، هرگاه در راه خیر و

صلاح به کار گرفته شود در انبیا معجزه و در اولیا کرامت است و اگر در راه شر و بدی به کار گرفته شود، آن را سحر گویند (ابن سینا، *الاشارات التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۱۷). بنابراین از نظر ابن سینا تفاوت سحر و معجزه را می‌توان تفاوت در نیات دانست نه تفاوت ذاتی. فارغ از درستی و نادرستی این نگاه به معجزه، کرامت و سحر از منظر شرع، چون چالش اصلی این پژوهش نیست، لیکن این نکته قابل تأمل است که از منظر فیلسوف که امور و مسببات را از راه سبب آنها تحلیل و بررسی می‌کند، همهٔ امور یاد شده دارای علت‌اند و خرق عادت در اعجاز توسط کسی است که به درجه‌ای از کمالات رسیده که برای دیگران توان رسیدن به آن مرحله امکان ندارد و این همان تفاوت اساسی بین معجزه و سایر امور است.

۲. به نظر می‌رسد تمایز اصلی بحث فلسفی و کلامی در این زمینه، توسعهٔ مفهومی معجزه و بالتبع توسعهٔ مصداقی آن در آثار فلسفی است، در کتاب‌های کلامی معجزات بر امور محسوس اطلاق می‌شود، اما در متون فلسفی دست کم پس از ابن سینا این مفهوم توسعه یافته است. ابن سینا برای انبیا سه ویژگی قائل است: کمال قوهٔ نظری یا کمال قوهٔ حدس، کمال قوهٔ متخیله و کمال قوهٔ متصرفه (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۲۱-۱۱۶). او هنگامی که به بحث معجزه می‌رسد معجزات را نیز در قالب همین سه ویژگی تحلیل می‌کند و حکمای پس از او نیز همین تحلیل را پذیرفته‌اند (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۸۴-۴۸۰).

ب. غیر از بحث معجزه نکتهٔ دیگری که ابن سینا بدان می‌پردازد، تأثیر خیال در حدوث اشیاست. بسیار مشاهده می‌شود که شخصی به راحتی روی تنهٔ درختی که بر زمین افتاده راه می‌رود اما همین که این درخت روی پر نگاه قرار می‌گیرد، همین شخص قادر بر راه رفتن روی آن نیست و این بدان خاطر است که وقتی خود را بالای بلندی می‌بیند با قوهٔ خیال خود صورت افتادن را تصویر و آن را در خود تلقین می‌کند، سپس این صورت در نفس چنان قوی می‌شود که طبیعت بدن خود را ناچار به جوابگویی آن می‌بیند و لذا پس از چند لحظه مطابق همان صورت به پایین پرتاب می‌شود (ابن سینا، *الاشارات التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۱۴). چنانکه پیدا است بدین جهت است که صورت‌های خیالی اثری شدیدتر و قوی‌تر از صورت‌های حسی خارجی دارند. با توجه به مطالب یاد شده می‌توان گفت تأثیر تصورات

بر بدن به مراتب بیش از تأثیر تصدیقات است و آن نیست جز به این دلیل که در تصدیق، جزم و یقین نهفته شده و رسیدن نفس به یقین اولاً کار ساده‌ای نیست و ثانیاً بازیگری نفس در موطن خیال گاه به حدی می‌رسد که با وجود براهین و تصدیقات فراوانی که در مسئله‌ای خاص وجود دارد اما در عین حال نفس بر آنها پوششی افکنده و برخلاف آنها عمل می‌کند، این برداشت نه تنها از تحلیل اندیشه‌های ابن سینا در مواضع مختلف به دست می‌آید بلکه در موارد متعدد مورد تصریح او قرار گرفته است (همان، ص ۱۷۳).

ج. از مسئله تأثیر خیال در حدوث اشیا، می‌توان اصل احضار نمودن اشیا را نیز استخراج نمود، بدین معنا که اگر فردی بتواند خیال خود را در صورتگری اشیا قوی نماید، خواهد توانست هر آنچه را که اراده نموده، در نزد خود حاضر کند و نفس آدمی توان آن را دارد که وقتی قوی شد و تمحض در صور خیالی پیدا کرد، به طوری که غیر از آن صورت، هیچ صورت خیالی دیگری مزاحم نفس نشده او را به خود مشغول نسازد، در یک لحظه آن صورت خیالی را در نزد خود حاضر کند (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۷۲). نفس پس از دارا بودن چنین قدرتی با یک توجه ایجابی، قادر خواهد بود هر صورتی را در نزد خود حاضر کند و این سنگین‌تر و شریف‌تر از موردی است که نفس با تلقین کردن بخواهد به مطلوب خود نایل آید، زیرا اگر چه در تلقین اسباب و امور طبیعی متداول برای رسیدن به مراد، کم است اما در عین حال تلقین، خالی از این اسباب طبیعی نیست^{۱۲} (همان، ص ۲۷۵ - ۲۷۴).

جایگاه معرفت شناختی خیال در نظریه ادراک

مشاء انواع ادراکات را چهار نوع دانسته و ابن سینا نیز در الشفا به تفصیل در تریع ادراک سخن گفته است (همان، ص ۸۱). و از انواع تعبیر به اصناف نموده است و در عین حال در اشارات تثلیث در ادراک را پذیرفته است، اما محقق طوسی طبق نظر مشاء در فصل مربوط، سخن از انواع چهارگانه ادراک به میان آورده و این در حالی است که کلام ابن سینا ناظر به تثلیث در ادراک می‌باشد (ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۳).

پیش از ملاصدرا، میرداماد در کتاب *جدوات و مواقیف* در توجیه و تبیین گفتار ابن سینا، وهم را مدرک بر سیل استقلال و انفراد ندانسته است و بیان می‌دارد که وهم به مشارکت خیال ادراک می‌کند و از این جهت مدرکاتش که معانی غیر محسوس است، تخصص

جزئیّت و خصوصیت شخصیت می‌یابد (میرداماد، ص ۱۲۲). ابن سینا پس از آنکه در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در موارد دیگر ادراک نوع چهارم یعنی ادراک وهمی را اضافه نموده است، بیان می‌دارد که آنچه اهمیت دارد دقت در کیفیت تجرید است (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۸۱). همو در کتاب *المبدأ و المعاد* بیان جامعی در مراحل تجرید ارائه کرده و بیان می‌دارد که ادراک حسی و تخیلی و وهمی و عقلی بر تجرید صورت از ماده می‌باشد و لیکن تجرید مراتبی دارد: تجرید حسی - تجرید خیالی - تجرید وهمی و در نهایت تجرید عقلی است که صورت را از ماده و لواحق و عوارض آن تجرید و آن را به طور حد محض و تعریف صرف در نظر می‌گیرد (ص ۱۰۳-۱۰۲).

چیستی ادراک خیالی

در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: (۱) حضور ماده؛ (۲) اکتشاف لواحق و عوارض؛ (۳) جزئی بودن مدرک. از میان شروط مذکور، ادراک خیالی تنها شرط دوم و سوم را داراست، یعنی مدرک و معلوم آن جزئی است و ابعاد و هیئت‌های مادی دارد، ولی بر حضور ماده مبتنی نیست، ممکن است ماده حاضر یا غایب باشد (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۸۲ و ۸۳؛ *الاشارات التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۲۴). البته این امکان در باب دسته‌ای از صورت‌های خیالی مطرح است که از عالم طبیعت به نفس راه می‌یابند، اما آن دسته از صورت‌های خیالی که تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند که از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته‌اند، حضور ماده برایشان متصور نیست و چنان که حکما بیان داشته‌اند، ممکن است آن حقایق لباس مادیت بپوشند و به صورتی جسمانی متمثل و مجسم شوند، همان‌طور جبرئیل به شکل انسان بر حضرت مریم (ص) متمثل شد (مریم/ آیه ۱۷).

رابطه عقل فعال با تصاویر خیالی

در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماورای طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صورت‌های عقلی را به نفس انسانی اعطا کند ممکن نیست و افاضه این صورت‌ها از طریق عقل فعال صورت می‌گیرد و یادآوری این نکته نیز لازم است که ابن سینا در مواردی همه عقول مفارقة سلسله طولیه را

عقل فعال نامیده است، چرا که همه آنها در مراتب پس از خود دارای تأثیر و فعل اند، عقل فعال اصطلاحی عقلی است که فعالیتش نسبت به عالم طبیعت است، لذا ابن سینا در *المبدأ و المعاد* می نویسد:

و کلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعال، لكن الاقرب منافعال بالقياس اليها (ص ۹۸).
از این رو، اگر در نظام مشایی با تعبیر عقول فعال به صورت جمع مواجه شویم نباید آن را چیزی غیر از عقول طولیه دانست.

افاضه عقل فعال به نفس ضابطه مند است و ضابطه اینکه چرا بعضی از صور معقول به نفس انسانی افاضه می شوند و برخی صور اضافه نمی شوند، برخاسته از استعداد و قابلیت نفس است و این استعداد در اثر ادراک جزئیات حاصل می شود (همو، *الاشارات و التيهات*، ج ۲، ص ۳۶۹ - ۳۶۷) و پس از اتصال نفس با عقل فعال صورت های خیالی که معقول بالقوه اند، معقول بالفعل می گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می گراید. اگر چه مطالعه صور جزئی ای که در قوه تخیل است نفس ناطقه را برای قبول صور کلی آماده می سازد لیکن نباید تصور کرد عین این صور از قوه خیال به قوه ناطقه انتقال می یابد، بلکه بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی، استعدادی در نفس پدید می آید تا بدین سبب صورت کلی و عقلی مربوط به آنها را نیز بپذیرد، آنگاه به اشراق نور فائض از عقل فعال این صور کلی که مجرد از ماده و علایق آن است در نفس منطبق می شود و با ادراک هر کدام از این صور کلی عقلی، دوباره استعداد ادراک صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است در نفس پدید می آید و به این ترتیب زمینه نفس برای تابش نور عقل فعال یا به اصطلاح دیگر برای اتصال به عقل فعال مستعد می شود و صورت های عقلی که در این موقع در نفس پدید می آید متناسب با صورت های جزئی است که قبلاً نفس به مطالعه آنها در قوه خیال توجه داشته است بدون آنکه از هر جهت از جنس آنها باشد. نفس ناطقه چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند استعدادی در آن پیدا می شود که بر اثر فیض عقل فعال صورت های کلی عقلی متناسب با صورت های جزئی خیالی را در خود بپذیرد (همان، ج ۲، ص ۳۶۷ به بعد).

چنان که بیان شد معرفت شناسی از نظر ابن سینا، معرفت راستین افاضه وجود یا وجودهای نورانی است بدین ترتیب که میان عقل بالقوه (یا همان نفس ما) و علت معرفت بخش آن،

نسبتهی شکل می‌گیرد که به زبان فلسفی از آن به اتصال به عقل فعال تعبیر می‌شود.

جایگاه معاد شناختی خیال در نظریهٔ تکامل

از جهت بیان منطق وحی تکامل در عالمی ورای دنیا پس از رهایی از این مرتبه امری محقق و مسلم است، شاید بتوان گفت مسئلهٔ تکامل پس از مرگ، از دشوارترین مسائل عقلی است، زیرا تکامل جز با حرکت و استعداد و خروج از قوه به فعل ممکن نیست. ابن سینا به این مسئله توجه داشت و در ضمن آثارش بدان پرداخته است که در اینجا به مناسب بحث، برخی از عبارات وی بررسی خواهد شد.

همو در بحث تکامل نفوس با عباراتی نظیر «لا برهان علیه» (التعلیقات، ص ۱۰۰) و «لعلّ» (الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۵۵) و اینکه دیده نشده است که برهان بر رد تکامل ارائه کند درصدد است که عدم توانایی گسترهٔ عقل را در این باره تبیین کند و بر این باور است که برخی از نفوس ساده‌دلی که شوق کمال حقیقی را نیافته باشند در صورتی که دارای هیئت‌ها و حالات بدنی باشند، شوقی به بدن داشته و از نبود آن رنج خواهند برد، گویی برخی دانشمندان درست گفته‌اند که این گونه نفوس، حالات اخروی مورد علاقهٔ خود را بر پایهٔ معلومات برگرفته از فهم عامه دربارهٔ قبر، قیامت، بهشت و دوزخ با وسیله قرار دادن اجسام و اجرام آسمانی و با پندار تحقق می‌بخشند، زیرا بازگشت آنان به اجسام انسانی دیگر به صورت تناسخ محال است. این گونه نفوس اگر پاک باشند در لذت‌های پنداری خواهند بود و اگر از نفوس پست و ناپاک باشند دچار کیفر پنداری اعمال خود می‌شوند، آنگاه با تشبیه به خواب بر قوت این صورت‌های پنداری و خیالی تأکید می‌کند^{۱۳} (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۷۴-۴۷۳). او با بیان اینکه همهٔ رنج‌ها و لذت‌ها چه در خواب و چه در بیداری دستاورد صورت‌های ذهنی‌اند، با این تفاوت که صورت‌های رویایی از درون ما و صورت‌های عالم بیداری از بیرون حاصل شده‌اند، بنابراین منشأ اصلی رنج یا لذت همین صورت‌های خیالی‌اند، اگر چه از موجودات بیرونی نیز پدید نیامده باشند، زیرا موجودات خارجی سبب بالعرضند^{۱۴} (همان، ص ۴۷۴).

افرادی که حیات معقول دارند و توانسته‌اند در زندگی خود از بند امور مادی رهایی یابند و ادراکات عقلانی داشته باشند، پس از مرگ نیز به جهان معقول می‌روند، اما در

مورد افرادی که نتوانسته‌اند به آن مرتبه برسند، ابن سینا معتقد است که چنین افرادی که کمالات عقلی ندارند و جهان عقلانی آنان را به سوی خود جذب نمی‌کند، اگر چه محال است از بدن خود به بدن دیگری منتقل شوند اما مانعی وجود ندارد که احوال قبر و عذاب خود را آن‌چنان که برای آنها نقل کرده‌اند در اجرام سماوی تخیل کنند و افلاک موضوع تخیلات آنها باشد. بنابراین به واسطه تخیلات خود عذاب ببینند و ثواب ببرند و به این صورت برای آنها عقاب و ثواب جسمانی تحقق پیدا کند، گویی اجرام سماوی آینه‌ای است که تخیلات او را به او بازمی‌نمایاند. نکته مهم در تکمیل این بحث این است که خواه اصل فلک مورد قبول باشد، خواه نباشد،^{۱۵} اصل و دغدغه ابن سینا قابل تأمل است که او برای توجیه اینکه نفوس بدون ابدان نمی‌تواند درک الم و لذت جزئی داشته باشد و نفوس ناقص برای درک الم و لذت باید ابزاری به منزله بدن دنیوی در اختیار داشته باشند تا بتوانند به تکمیل خود ادامه دهند، تا بر شمار نیکبختان افزوده شود و معاد پدیده‌ای کثیرالخير باشد هر چند اثبات این مسئله جزو دشواری‌های امر معاد است.

ملاصدرا در نقد خود بر ابن سینا قائل است. یکی از مواردی که ابن سینا به علت عدم توانایی در اثبات تجرد قوه خیال، درباره آن متحیر شده، بقای نفوس ساده انسانی پس از مفارقت از بدن است و بر همین اساس گاه ناچار قائل به بطلان نفوس ساده شده، با آنکه خود معترف است که جوهر غیر جرمی با بطلان جسد باطل نمی‌شود و گاه قائل به بقای آن شده است از این جهت که بعضی اولیات و کلیات را می‌فهمد (ملاصدرا، *الاستفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۱۵). چنانکه در نقل آرای ابن سینا پیرامون بقا و نفوس پس از مرگ اشارت رفت، روشن می‌شود که ایراد ملاصدرا در این زمینه وارد نیست و ابن سینا در یک نظام فلسفی به تحلیل و تبیین وضعیت تمام نفوس اعم از ناقص و کامل پرداخته است و جایگاه هر کدام را مشخص کرده است.

ملاصدرا بر رد تعلق نفوس به اجرام سماوی دلالتی ارائه کرده است (همان) که از پرداختن تفصیلی به آن، به دلیل طولانی شدن بحث خودداری می‌شود و تنها یادآور می‌شود که تعلق را انحاء مختلفی است و دامنه وسیعی را دربرمی‌گیرد و لزوماً به آن معنای خاص که ملاصدرا اراده کرده است و منجر به تناسخ می‌شود، نیست.

بیان این نکته بی‌ارتباط و بی‌فایده نیست که اگر چه ملاصدرا از قوه خیال و تجرد این قوه و توان آن در ساختن بدن مثالی یاد کرده، در هیچ جا عنوان نکرده است که بر چه اساس قوه عقلانی انسان می‌تواند برای او بدن عقلانی بسازد و چگونه حکم جهان برزخ به جهان آخرت که موضوع اصلی معاد جسمانی است سرایت می‌کند، به ویژه با توجه به اینکه به عقیده ملاصدرا انسان صورت‌هایی را در خیال متصل و در باطن نفس خود می‌سازد و این حکم را به صورت‌های عقلانی سرایت نداده و برای انسان جهان عقلانی متصل غیر از جهان عقلانی منفصل را ثابت نمی‌داند (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۶۲). این ابهام در گفتار این احتمال را در پی دارد که ملاصدرا فقط برای جهان برزخ توانسته است معاد جسمانی را مستدل کند یا آنکه عالم آخرت را فقط نشئه مثال می‌داند و نشئه عقلانی را برتر از عالم آخرت می‌خواند.

خیال و عالم مثال، نفی یا اثبات

یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی، تفسیر و تحلیل عوالم هستی است. فیلسوفان اسلامی با توجه به موضوع فلسفه و چارچوب مباحث فلسفی همواره با این پرسش مواجه بودند که آیا هستی منحصر به اشیا و موجودات محسوس و ملموس است یا عوالم و ساحت‌های دیگری هم هستند که ورای این عالم محسوس و محیط بر آن هستند. در بین فیلسوفان مسلمان این پرسش مطرح بوده که آیا ساحت و قلمرو فراتر از عالم ماده فقط محدود به موجودات مجرد محض است یا علاوه بر چنین موجوداتی موجودات دیگری هم هستند که در میانه مجردات محض و اشیا مادی و جسمانی قرار دارند؟

برخی از حکما و محققان، نفی و اثبات عالم خیال را بر جسمانیت یا تجرد خیال مبتنی نموده‌اند، ابن‌سینا از جمله کسانی است که قوه خیال را جسمانی می‌داند و عالم مثال را نیز نفی می‌کند و دلایل روشنی بر جسمانیت ادراک خیالی و قوه خیال در آثاری چون شفا ارائه نموده است (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۵۹ به بعد).

شیخ اشراق از جمله افرادی است که به رغم اثبات جسمانی بودن قوه خیال، عالم مثال را نیز اثبات می‌کند (سهروردی، ص ۲۳۴-۲۳۰، شهرزوری، ص ۵۴۸). برخی از اندیشمندان صدرالمألهین را از زمره متفکرانی می‌دانند که قوه خیال را مجرد می‌داند و عالم مثال را نفی می‌کند (حسن‌زاده آملی، ص ۲۳۰؛ ابراهیمی دینانی، ص ۳۹۰ و ۳۹۱) و برخی دیگر

بر این باورند که وی قوه خیال را مجرد می‌داند و عالم مثال را اثبات می‌کند (آشتیانی، مقدمه چاپ اول، ص ۱۴) و اساساً تجرد مثالی قوه خیال را دلیل وجود، عالم مثال می‌دانند (همان، مقدمه چاپ دوم، ص ۶-۵).

موجودات مثالی موجوداتی هستند که از ویژگی‌های جسمانی برخوردارند، لکن مقوم به ماده و مقید به لوازم آن نیستند، پر واضح است که پیش فرض و مبنای اعتقاد به چنین موجوداتی، امکان تحقق صور جسمانی با ویژگی‌های خود بدون نیاز به ماده می‌باشد، بنابراین پرسش مبنایی این است که آیا تحقق صورت جسمانی و تلبس آن به ویژگی‌هایی نظیر شکل و مقدار، بدون وجود حضور ماده ممکن است یا ممکن نیست؟ ابن سینا، با عنایت به مبانی فلسفی که دارد و با تمسک به برخی ادله عقلی بر این باور است که برهنه بودن صورت از ماده و تلبس آن به شکل و اندازه در غیاب ماده یک محال عقلی است. (ابن سینا، الاشارات والتبیهات، ج ۲، ص ۸۲-۷۳) نکته شایان یادآوری این است که همه اشکالات موجود در این زمینه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: اشکالاتی که تجرد برزخی صورت‌های خیالی در صقع نفس یعنی مثال متصل را مورد هدف قرار می‌دهند و اشکالاتی که عام‌اند و امکان تحقق صورت مقداری بدون ماده را در هر وعائی محال و مردود می‌دانند.

بیشتر اشکالات مطرح شده بر عالم مثال مبنایی بوده و بر اصول فلسفه مشایی مبتنی می‌باشد و غالب این اشکالات چنانکه اشاره شد بر محال بودن انفکاک صورت جسمیه و صورت مقداری از ماده تأکید می‌کنند و در واقع ممکن بودن عالم مثال را مورد تردید قرار می‌دهند. با عنایت به مطالب ارائه شده یکی از اشکالات اساسی و مهم بر نظریه وجود عالم مثال - که تحقق موجودات مثالی کثیر را مورد خدشه قرار می‌دهد - به این صورت است که همان‌طور که فلاسفه اسلامی تأکید کرده‌اند، عامل اصلی تکثر افراد یک نوع، عوارض شخصیه‌ای است که مصحح و قابل آنها ماده است، بنابراین هر نوع متکثر افرادی دارای ماده و استعداد است و در نتیجه هر ماهیت نوعیه‌ای که عاری از ماده و استعداد است متکثر افراد نمی‌باشد، حال مطلب این است که چگونه صورت‌های مقداری فاقد ماده و استعداد می‌توانند در عالم مثال متکثر افراد باشند (آشتیانی، ص ۱۰۶-۱۰۵).

بدون تردید بررسی ادله و پاسخ‌های موافقان عالم مثال و موجودات مثالی و دیدگاه منکران آن مجالی مستقل می‌طلبد در عین حال یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که توجیه کثرات به اینکه ناشی از جهات کثیر منطوی در فاعل است قانع‌کننده نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱. ابن سینا قوای متعددی را برای نفس به اثبات می‌رساند، از نظر وی اختلاف افعال در جنس، ملاک برای تمایز قوا و همچنین تعداد قوا قرار است.

۲. قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا نگهداری می‌شوند و وظیفه آن حفظ داده‌های حسی است، لیکن چنانکه اشاره شد از برخی عبارات‌های ابن سینا استفاده می‌شود که وی همه قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند و در این خصوص نظریات گوناگونی ارائه شده است، لیکن به نظر می‌رسد خیال همان گونه که حافظ صور است به وجهی غیر از آن، مدرک صور نیز می‌باشد.

۳. یکی از بهترین تعاریفی که ابن سینا از خیال ارائه می‌دهد، تعریف به مبدأ نخست برای تحریکات بدن است، بنابراین آنچه عاقله اندیشیده به روش محاکات در قوه خیال نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته شده موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردد.

۴. تردید نیست که فلاسفه مشاء و رئیس آنان در جهان اسلام قوای باطنی نفس حیوانی و به ویژه قوه خیال را مادی و جسمانی می‌دانند، ابن سینا قوه خیال و به‌طور کلی قوای مدرکه حیوانی را مادی می‌داند و اگر چه از برخی از عبارات وی تجرد خیال برداشت می‌شود، اما وی به صراحت در آثار خود عدم تجرد خیال را اثبات و از آن دفاع می‌کند.

۵. ابن سینا پدیده وحی را متناسب با نظام فلسفی خود از حیث ساختاری بحث و تحلیل کرده است، روح القدس در نظر وی همان عقل فعال است که مخزن علوم و معارف و مفیض آنهاست و بر پایه این دیدگاه نفس نبی در مرتبه عقل قدسی با عقل فعال مرتبط می‌گردد و خیال تکامل یافته او به شکار فرایند این ارتباط می‌پردازد و شبح

- خیالی آن را به صورت مقدار و ابعاد درمی‌آورد. این صورت‌های خیالی پس از رسیدن به حس مشترک، در حواس نبی تمثیل می‌یابند.
۶. تصور فیلسوفان مسلمان از وحی با آنچه متکلمان قائل‌اند و وحی را از قبیل الفاظ مسموعه می‌دانند، متفاوت است. از این رو، الفاظ و اصوات مسموعه و دیدن فرشته وحی اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهد بود.
۷. معجزه از نظر ابن سینا بر سه قسم است: قسم اول مربوط به عقل نظری نبی است، قسم دوم مربوط به قوه خیال نبی است که به واسطه آن علوم اخذ شده از عقول عالیه در قالب صور و الفاظ تجلی می‌کند و حقایق عالم معقول را تا حد عالم ماده تنزل می‌دهد، اما قسم سوم معجزه مربوط به قوه متصرفه نبی می‌باشد.
۸. خیال در فلسفه ابن سینا قوه‌ای است از قوای باطنی نفس و جزء قوای مهمی است که نفس را برای پذیرش اشراقات علوی آماده می‌کند و دارای نقش بسیار فعال و مؤثری است در تلقی قوه عقلیه که موجب آمادگی نفس برای قبول فیض از عقل فعال می‌شود و با اتصال عقل فعال صورت‌های خیالی که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل تبدیل می‌شود.
۹. ملاصدرا در نقد خود بر ابن سینا، یکی از مواردی را که بر ابن سینا خرده گرفته است عدم توانایی در اثبات تجرد قوه خیال درباره بقای نفوس ساده انسانی بعد از مفارقت از بدن است، اما چنانکه در نقل آرای ابن سینا پیرامون بقای نفوس پس از مرگ اشارت رفت، روشن می‌شود که وی به تحلیل و تبیین وضعیت تمام نفوس اعم از ناقص و کامل پرداخته و جایگاه هر کدام را مشخص کرده است.
۱۰. برخی از حکما و محققان نفی و اثبات عالم مثال را به نحوی بر جسمانیت یا تجرد خیال مبتنی نموده‌اند. ابن سینا از جمله کسانی است که قوه خیال را جسمانی و عالم مثال را نفی می‌کند و اکثر اشکالات مطرح شده بر عالم مثال مبنایی است و بر اصول فلسفه مشایی مبتنی می‌باشد و اکثر این اشکالات چنانکه اشاره شد بر محال بودن انفکاک صورت جسمیه و صورت مقداری از ماده تأکید می‌کنند.

۱۱. ابن سینا معتقد است کسی که از مرتبه و منزلت خیال آگاهی ندارد از نظام کلی معرفت محروم است، خیال ادراکی است که هم به درجه حواس می‌رسد و هم به عالم معانی راه می‌یابد، خیال نیرویی است که می‌تواند محسوسات را به عالی‌ترین وجه لطیف و زیبا سازد و در همان حال از توان تیره کردن معانی لطیف، نیز برخوردار است، ابن سینا خیال را به گونه‌ای بر عالم معانی سیطره بخشیده که می‌تواند ادراکات را در انواع چهره‌ها و رخساره‌ها ظاهر سازد، خیال آن گونه است که حتی شعاع آن در نیستی نیز نفوذ می‌کند و آن را به صورت موجود به تصویر می‌کشد و از منظر ابن سینا سلطان خیال در وجود انسان هرگز معطل نمی‌ماند و حتی هنگامی که انسان غرق تعقل بوده و در معقولات غوطه‌ور است، نیروی خیال او از فعالیت باز نمی‌ماند و این فعالیت به این ترتیب است که با نوعی محاکات، اندیشه‌های عقلی را به صورت تمثیل و تصویر منعکس می‌سازد.

توضیحات

۱. ابن سینا در رسائل، حواس باطنی را چهار قوه ذکر کرده است و قوه خیال را به عنوان قوه مستقل نمی‌داند و در عین حال حس مشترک را خیال و مصوره نامیده است: «و المدرکه إما ظاهرة كالحواس الخمس و اما الباطنه كالمتصوره و المتخیله و المتوهمه و المتذكرة» (رسائل، رساله أن قوی النفسانیه، ص ۱۷۹-۱۷۸).
۲. (۱) حس مشترک؛ (۲) خیال؛ (۳) متصرفه؛ (۴) واهمه؛ (۵) حافظه.
۳. القوه الخیالیه فی الانسان هی المبدأ الاول لتحریک بدنه (الاشارات التنبیهاً، ج ۳، ص ۱۷۳).
۴. ابن سینا در اینجا برای توضیح این مطلب که مُراد از نزدیکی لزوماً به معنای قُرب مکانی نیست، بلکه مُراد مراتب کارکردهای طولی قوای نفسانی است، چنین استدلال می‌کند که: «هنگامی که نفس انسانی اموری را تعقل می‌کند در قوه خیال صوری که حاکی از معقولات است به واسطه علاقه‌ای که میان آن دو موجود است، منعکس می‌گردد و این انفعال از قوه خیال به بدن سرایت می‌کند و موجب حرکت بدن می‌شود». شایان ذکر است که هر چند تعقل به کلیات و تخیل به جزئیات مربوط است، ولی به هر حال

صورت جزئی قوه خیال، حکایت از صورت کلی قوه عقل می‌کند. آنچه از عقل به خیال می‌آید جزئی می‌شود و آنچه از خیال به عقل می‌رود کلی می‌شود، ولی میان آنها مشابهت و محاکات است. پس از آنکه صورت جزئی در خیال حاصل شد نوبت به انفعال و تأثر بدن می‌رسد، در اینجا تأثرات بدنی تابع تأثرات خیالی و تأثرات خیالی تابع تعقل است.

۵. از جمله کسانی که این برهان را تلخیص نموده است، امام فخر رازی است که در *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۳۵۶ به آن پرداخته است و ملاصدرا که این برهان را در *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳۴ ارائه نموده است.

۶. برای مطالعه بیشتر و دقیق‌تر رجوع کنید به مقاله: «تحلیل و بررسی براهین ابن سینا در عدم تجرد خیال همراه با اشکالات ملاصدرا» دکتر محمد ذبیحی و حمیدرضا خادمی، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران*، شماره ۸ و ۹.

۷. *إن أحاطة بانقسام الاجسام الی غیر النهایة تکفی موونه هذا التشکیک... أن الجسم الصغیر ینقسم بحسب قسمة الکبیر عدداً و شکلاً و... (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۶۴).*

۸. *إن كانت رؤیا النائم فیضاً من العقل الفعّال علی النفس أولاً ثم تفیض عنها الی القوه الخیالیة ثانیاً... (التعلیقات، ص ۱۰۲-۱۰۱).*

۹. در اینجا مقصود از خفی پوشیده بودن حقیقت آن بر سایر افراد است.

۱۰. فالنبی (ص) یتلقى علم الغیب من الحق بواسطة الملك و قوه تخیل تتلقى تلک و تتصورها بصورة الحروف و الاشکال المختلفه و... (ابن سینا، رسائل، رساله عرشیه، ص ۲۵۲).

۱۱. به نظر می‌رسد که جبرئیل و دیگر فرشتگان دارای قوای وجودی کامل‌اند لیکن نه به گونه‌ای که در تصویر متعارف جبرئیل را موجودی برتر و فزادتر از شخص نبی فرض می‌کنند که مفاد وحی را از مرتبه‌ای بالاتر تنزل داده و بر نبی که در مرتبه‌ای فروتر قرار دارد، نازل می‌کند، این تصویر عرفی چنان مخدوش است که معراج نبی ناقص آن است چرا که پیامبر در معراج از مرتبه جبرئیل که به لسان اهل معنا مقام عقل است و دارای مقامی متعین بود نیز گذشت و جبرئیل را یارای همراهی وی نبود.

۱۲. بل النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعل عنها... و قد ذكرنا خاصية تتعلق بقواها المتخيلة (النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۷۵ - ۲۷۴).
۱۳. ... فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثير و صفاء كما يشاهد في المنام...
۱۴. ملاصدرا در معاد شرح هدایه اثیریة چنین می گوید: شیخ الرئيس را اشاره ای خفی در آخر الهیات شفا به وجه صحت معاد جسمانی است به این گفته که: «صور خیالی از صور حسی پست تر نیست...» (ملاصدرا، شرح هدایه الاثیریة، ص ۳۷۷).
۱۵. به نظر می رسد آنچه را که در فلکیات قدیم تحت عنوان عقول مفارق و نفوس افلاک معرفی شده است، نمی توان صرفاً به عنوان فصلی از طبیعیات قدیم که امروز با پیشرفت های شگرف علوم تجربی بی اعتبار شده اند در نظر گرفت، علاوه بر اینکه شواهدی دال بر این معنا و تعابیری از قبیل مدبرات امر و... در متون دینی نیز به چشم می خورد. هانری کربن فیلسوف فرانسوی این مطالب را تأویل بر فرشته شناسی می برد که نقد و بررسی آن از حوصله این مقاله بیرون است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة، تهران، چاپخانه مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

- _____، *الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغہ، ج ۳، ۲، ۱۳۷۵.
- _____، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، *القانون فی الطب*، ج ۱، حواشی: محمد امین الضناوی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۹ م.
- _____، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *رسالة فیض الہی*، ترجمہ ضیاء الدین درّی، تہران، کتابخانہ مرکزی، ۱۳۱۸.
- _____، *در بارہ نفس*، ترجمہ علیمراد داوودی، تہران، حکمت، ۱۳۷۸.
- _____، *عضد الدین، شرح المواقف*، ج ۸، قم، شریف رضی، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *بہایی لاهیجی، رسالہ نوریه در عالم مثال*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تہران، حوزہ ہنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- _____، *حسن زادہ آملی، حسن، رسالہ مثل و مثال*، تہران، نشر طوبی، ۱۳۸۲.
- _____، *سہروردی، شہاب الدین، مجموعہ مصنفات*، ج ۲، تصحیح: ہانری کربن، تہران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، *شہرزوری، شمس الدین، شرح الحکمۃ الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمہ: حسین ضیایی تربتی، ج ۲، تہران، پژوهشگاہ علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- _____، *شہرستانی، عبدالکریم، نہایۃ الاقدام*، قاہرہ، مکتبۃ المبتنی، بی تا.
- _____، *شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ*، ج ۸، ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *شرح ہدایۃ الاثریۃ*، بی جا، مخطوط، بی تا.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تہران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران، ۱۳۵۶.
- _____، *فخر رازی، التفسیر الکبیر*، سی و دو جزء در شانزده جلد، ج ۸، طبع افست در ایران، بی تا.
- _____، *المباحث المشرقیہ*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی*، طہ، ۱۳۸۴.
- _____، *میرداماد، محمد باقر، جذوات و مواقیت*، تہران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.