

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن

حسن مرادی*
دکتر رضا اکبریان**

چکیده

از منظر حکمای مشاء، قوه خیال، حال در روح بخاری است که امری مادی اما لطیف می‌باشد و به تبع، صور خیالی نیز امری مادی و منطبع در قسمتی از مغز هستند. سهروردی به خاطر وجود صور خیالی عظیم و با توجه به محال بودن انطباق کبیر در صغیر، این امر را نادرست می‌داند و جایگاه صور خیالی را عالم مثل مُعلقه می‌داند، عالمی که بالاتر از عالم ماده و پایین‌تر از عالم عقول و مثل افلاطونی است؛ اما از نظر او نیز قوه خیال، امری مادی و فقط مظهر (و نه محل) آن صور است و نور مدبر بر اثر اشراق بر آن می‌تواند صور مذکور را در همان عالم مثل مُعلقه ببیند. در عرفان نظری، عالم مثل مُعلقه را مثال منفصل یا مطلق و سایه آن را در موجودات مادی، مثال متصل یا مقید می‌نامند. ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نظریه حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم و معلوم، برای اولین بار دلایلی برای تجرد قوای ادراکی و از جمله قوه خیال بیان نموده و از آن در تبیین مسائلی چون معاد جسمانی، اثبات عالم خیال، چیستی وحی، رؤیا و تأویل استفاده کرده است. سیر تحقیق چنین است که ابتدا به نظرات مکاتب مشاء، اشراق و عرفان نظری در مورد قوه خیال و عدم تجرد آن اشاره می‌کنیم. در ادامه، آن دسته از مبانی وجودشناسی و نفس‌شناسی حکمت متعالیه که برای فهم براهین تجرد نفس لازم است، ذکر خواهد شد و سپس استدلال‌های

dr.moradi86@yahoo.com
dr.r.akbarian@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس
** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

ملاصدرا دسته‌بندی و بررسی می‌شوند. در پایان، به برخی از نتایج این نظریه در تبیین خلاقیت نفس، معاد جسمانی و حشر نفوس متوسط، وجود عالم مثال متصل، ماهیت وحی، چیستی تأویل متعالیه و رابطه نفس و بدن می‌پردازیم. از نگاه ما نظریه تجرد قوه خیال بر مبنای محکمی استوار است و از استدلال‌های متقنی برخوردار و برای حل مسائل مهمی تواناست.

واژگان کلیدی: قوه خیال، مثال متصل، مثال منفصل، معاد جسمانی، تأویل متعالیه، وحی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. مادی بودن قوه خیال در نگاه حکما و عرفای گذشته

در دیدگاه ارسطو، معرفت از احساس شروع می‌شود و از قوه به سوی فعل می‌رود و هر مرحله‌ای از مرحله دیگر به دست می‌آید. صورت حاصل از فعالیت قوا در هر مرحله از ادراک، ماده‌ای است برای قوه بالاتر. ابتدا قوای حسی، صور حسی را تولید می‌کنند و سپس این صور در حس مشترک جمع شده و به قوه خیال داده می‌شوند. بنابراین، تخیل نمی‌تواند بدون احساس به وجود آید (Aristotle, 427B-428A). ارسطو تخیل را امری وابسته به احساس دانسته و آنرا چنین تعریف می‌کند: "تخیل حرکتی است که به وسیله احساس بالفعل، تولید می‌شود" (Ibid, 429A). بنابراین صورت خیالی چیزی نیست جز همان صورت ضعیف شده حسی که از ماده خود آزاد شده است. البته ارسطو علاوه بر این نقش انفعالی قوه خیال، نقش دیگری نیز به آن می‌دهد که حالت فعالیت دارد، یعنی نفس می‌تواند تصاویر حسی را تصرف و از بین آنها انتخاب کند و این حالت همان چیزی است که در فلسفه اسلامی به آن قوه متخیله گفته می‌شود (داوودی، ص ۶۷).

از نظر ابن سینا، نفس دارای پنج قوه ادراک باطنی است که عبارت‌اند از: (۱) حس مشترک، مدرک جمیع صور حسی؛ (۲) خیال، حافظ این صور؛ (۳) وهم، مدرک معانی جزئی غیر محسوس؛ (۴) متصرفه، ترکیب کننده یا جدا کننده صور که اگر تحت سیطره وهم باشد متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد متفکره نامیده می‌شود؛ (۵) ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم است. هر یک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۲۴۰). بنابراین او تمام قوای باطنی و از جمله قوه خیال را مادی می‌داند، زیرا مدرک صور جزئی‌اند و از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند تا بتوانند

عوارض همراه با صورت حسی را رفع کنند، اما نمی‌توانند آن مدرک را به‌طور کامل تجرید کنند (همان، ص ۲۳۸).

مضمون و خلاصه دلایل او برای اثبات مادی بودن خیال این است که می‌توان صور خیالی را در حالی درک کرد که دارای وضع، جهت و مقدار متمایزند و این گونه تمایزها فقط می‌توانند از ناحیه قابل و محل مادی به وجود آیند. بنابراین، باید محل آن صور، امری مادی باشد، هر چند ماده ای لطیف مانند روح بخاری (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۶۶-۲۵۹).

ملاصدرا در نقد این دلایل می‌گوید که این تمایزات می‌تواند از ناحیه فاعل باشد. یعنی نفس که فاعل است می‌تواند هر یک از این صور را با تمام خصوصیات آن، به یک جعل واحد و بسیط، خلق کند، لذا این صور خود به خود، متمایز خلق می‌شوند و برای متمایز شدن، نیازی به قابل مادی ندارند. این جواب ناشی از مبنای خاص حکمت متعالیه در چگونگی ادراک حسی و خیالی است که بر اساس آن، صور حسی و خیالی معلول نفس و حاصل انشاء آن می‌باشند (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۲۳۲).

از نظر سهروردی همان‌طور که تمام حواس در بدن به حس مشترک برمی‌گردند، تمام قوا در نور مدبر به یک قوه بر می‌گردند، قوه‌ای که ذاتی نورانی و فیاض دارد. این قوه، تمام امور را درک می‌کند، اما تا وقتی در حال تدبیر بدن است بدون ابزار مادی مثل چشم یا قوه خیال نمی‌تواند چیزی را ببیند یا تخیل کند. البته برای "اصحاب عروج" که از ظلمات دور شده و از بدن جدا می‌شوند مشاهده بدون ابزار ممکن خواهد شد و آنها می‌توانند انوار عالم اعلی و حتی نورالانوار را مشاهده کنند. تمام قوای بدن و از جمله آنها قوه خیال، سایه‌ای هستند از آنچه در نور مدبر و اسفهدی است. بنابراین، قوه خیال، مظهر و نه محل انطباق آن صور می‌باشد و نور مدبر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند، همان‌طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن رامی‌بیند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۴).

سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند، زیرا اگر چنین بود نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند در حالی که ما در نفس خود هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک

نمی‌یابیم. از نظر او، این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهبده به افلاک است و نور اسفهبدی و مدبر انسان، آن صور را در همان عالم ذکر و "مثّل مُعلقه"، به کمک قوه خیال مشاهده می‌کند (همان، ص ۲۰۹). از نظر او ممتنع است که صور خیالی و صوری که در آینه هستند، در محلی از مغز یا در جسم آینه باشند، زیرا انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. این گونه صور، مُعلق و بدون محل هستند و فقط مظاهری در عالم ماده دارند. قوه تخیل ما، مظهر صور خیالی است و آینه، مظهر صور مراتی بدون آنکه صورتی در خود اینها موجود شود (همان، ص ۲۱۲-۲۱۱).

اشکالی که متوجه شیخ اشراق است این است که اعتقاد او به مادی بودن قوه متخیله و همین طور سایر قوای نفس، غیر از قوه عاقله، با اصل سنخیت بین مُدرک و مُدرک در تعارض است، زیرا او قائل به رؤیت صور خیالیه در مثال مطلق توسط قوه‌ای مادی می‌شود و معلوم نیست چگونه ممکن است یک امر مادی قادر به درک امور غیر مادی شود. از طرف دیگر، باید توجه داشت که عالم مثالی که سهروردی تصویر کرده، در قوس نزول است و بعدها، در عرفان و حکمت متعالیه "برزخ نزولی" نامیده شده است.

در عرفان، به عالم مثالی که جواهر موجود در آن، در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی بودن، شبیه جواهر عقلی اند، "خیال مطلق یا منفصل" و به سایه آن در هر موجود مادی، "خیال مقید یا متصل" می‌گویند. رابطه این دو، مانند رابطه دریا با رودها یا رابطه خورشید و پرتوهای آن است که از روزنه‌ها به داخل اتاق می‌آیند. تمام موجودات مادی و از جمله انسان، دارای مرتبه "مثال مقید" می‌باشند و اگر چنین نباشد، تطابق عوالم از بین می‌رود (قیصری، ص ۹۷-۹۹). از ظاهر این عبارت برمی‌آید که محل وجود صور خیالی در انسان که آنرا "خیال مقید" می‌نامند، امری مادی است، زیرا سایه‌ای از خیال منفصل است در عالم مادی. انسان علاوه بر "خیال مقید" دارای "قوه تخیل" نیز می‌باشد، به همان معنایی که در حکمت مشاء گفته شد یعنی قوه‌ای که صور حسی را تجزیه یا ترکیب می‌کند و صور جدیدی می‌سازد. صور موجود در خیال مقید، گاهی از طریق حواس ظاهری داخل آن شده‌اند. گاهی از طریق خلاقیت قوه متخیله ایجاد می‌شوند. گاهی آنچه از عالم عقل وارد شده است در آن متمثل می‌شود. همچنین این صور گاهی از طریق انعکاس صور موجود در خیال منفصل ایجاد شده‌اند و گاهی نیز از طریق تمثیل شیاطین

به وجود می آیند (همان، ص ۱۰۴، تعلیقه ۶). باید توجه داشت که "برزخ صعودی" که محل ارواح بعد از مرگ است، با "برزخ نزولی" که در تنزلات وجود، مرتبه‌ای قبل از دنیا است تفاوت دارد، زیرا صور موجود در اولی، فقط در آخرت امکان ظهور دارند و صور موجود در دومی فقط در دنیا (همان، ص ۱۰۲).

۲. مبانی ملاصدرا در اثبات تجرد قوه خیال

از نظر ملاصدرا آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد وجودات آنهاست و ماهیات فقط ظهور آن وجودات در ذهن ما می‌باشند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۹). در حکمت متعالیه، ماهیت در خارج وجود ندارد تا قابل برای وجود باشد بلکه ماهیات به واسطه اضافه اشراقیه، که خودش طرف‌ساز است، موجود می‌شوند نه اینکه ماهیت قبل از این افاضه، وجودی دارد و چیزی به آن افاضه می‌شود (همان، ص ۱۲۸). این مبنا در شناخت نفس از دید حکمت متعالیه بسیار مهم است، زیرا نفس و علوم آن نحوه‌ای از وجودند. ما وجودی به نام نفس داریم و این وجود دارای انحصاری است که نام آنرا علم می‌گذاریم.

وجود، امری ذومراتب است. اگر وجود را حقیقتی ساری، واحد و دارای مراتب بدانیم، به طوری که در عین کثرت، وحدت دارد و در عین وحدت، کثرت؛ آنگاه وجود را امری دارای "وحدت تشکیکی" دانسته‌ایم (همان، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷). تشکیکی بودن وجود باعث تشکیکی شدن نفس انسان و علم می‌شود، زیرا گفته شد که نفس و علوم متحد با آن اموری وجودی هستند. از نظر حکمت متعالیه، علم امری مجرد است، زیرا حضور امری مجرد نزد امری مجرد است که علم نامیده می‌شود. تجرد علم دارای مراتبی است که از تجرد مثالی شروع شده و به تجرد عقلی ختم می‌شود. بنابراین، قوه خیال و صور خیالی باید اموری مجرد باشند تا از قوای ادراکی و صور ادراکی به حساب آیند.

از نظر ملاصدرا، وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت، نحوه وجود سیال است. به عبارت دیگر حرکت جوهری از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۷۴). وجود سیال دو وجه دارد؛ از یک جهت همانند زمان،

وجودی پخش و گسترده دارد و از طرف دیگر دارای وحدت اتصالی و مشخص است لذا بقای آن عین فنای آن است (همان، ص ۱۰۱).

نظریه حرکت جوهری زمینه تبیین ملاصدرا از چگونگی حدوث و بقای نفس را فراهم می‌آورد، زیرا بر اثر حرکت جوهری بدن است که نفس حادث می‌شود و بر اثر ادامه همین حرکت است که نفس دارای تجرد و بقای روحانی می‌گردد. اتحاد علم و عالم و معلوم نیز از نتایج حرکت جوهری است، زیرا حرکت جوهری همان اشتداد وجود است و اشتداد وجودی یعنی بیشتر عالم شدن و به مراتب بالاتر وجود رسیدن. حرکت جوهری موجب می‌شود تا تفاوتی اساسی بین ملاصدرا و ابن عربی در چیستی قوس صعود پدید آید. در نظر ملاصدرا، بدن خیالی انسان در برزخ صعودی، حاصل حرکت جوهری انسان است. قوه خیال مجردی که در اثر این حرکت پدید آمده با استفاده از صوری که از راه داده‌های حواس به دست آورده و نیز صوری که خودش از راه تحلیل و ترکیب صور پیشین اختراع کرده سازنده این بدن و عامل به وجود آمدن تغییراتی است که در آن رخ می‌دهد.

ملاصدرا استدلالی بر وجود مطلق نفس بیان کرده (همان، ج ۸، ص ۶) که ابن‌سینا هم آن را ذکر نموده است (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۳). این استدلال شامل تمام مراتب نفس می‌شود (حسن زاده آملی، عیون المسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، ص ۹۲). او هفت برهان بر مزاج نبودن نفس می‌آورد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸؛ ص ۳۸-۳۹). از نظر او نفس، یکی از انواع جوهر است (همان، ج ۸، ص ۲۷-۲۵) اما جسم نیست، زیرا ابعاد سه گانه ندارد، ماده یا صورت نیست، زیرا جزء جسم نیست و بالاخره از جنس عقول نیست، زیرا بدون واسطه می‌تواند در جسم تصرف کند (همان، ج ۴، ص ۲۳۴). نفس در ابتدا وجودی جسمانی دارد، در انتها، عقل مفارق می‌شود و در بین این دو حد، صورتی مادی است با درجات متفاوتی از قرب و بُعد نسبت به مبدأ عقلی خود. بنابر این نفس، وجودی واحد دارد که مفهوم "اضافی" نفس از آن انتزاع می‌شود و به عبارت دیگر تعلق و اضافه نفس به بدن در ذات نفس نهفته است نه آنکه عارض بر آن شود (همان، ج ۸، ص ۱۳-۱۱).

نفس در نظر ملاصدرا نه قدیم است و پیش از بدن خلق شده و نه روحانیه الحدوث است و همزمان با آن به وجود آمده، بلکه از خود جسم به وجود می‌آید و بر اثر حرکت جوهری

به تدریج مجرد می شود. بنابر این نفس "جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقاء و التعقل" می باشد (همان، ص ۳۴۷). هر چند او حرف افلاطون را توجیه کرده و می گوید منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است که بعد از انقطاع از دنیا به آن بر می گردد (همان، ج ۳، ص ۴۸۸) نه اینکه نفوس بشری با همین تعینات جزئی، پیش از بدن موجود باشند (همان، ج ۸، ص ۳۳۲) اما به هر حال، همچون ابن سینا (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۰۷) نظریه قدیم بودن نفس را رد می کند (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۲۱). در حکمت متعالیه، نفس انسان از حیث هویت و ماهیت، مقام معلومی ندارد. او مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه معینی در مراتب وجود ندارد بلکه مقامات و درجات متفاوتی دارد و دارای عوالمی قبل و بعد از دنیا می باشد و در هر جا صورتی دارد غیر از صور دیگر (ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۳۴۳).

از دیدگاه حکمت مشاء، هر بدن یک نفس دارد و قوا معلول آن نفس و منشعب در اعضا می باشند، اما از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس با تمام قوا وحدت دارد، مبدأ و غایت آنهاست. این اختلاف ناشی از اختلاف در مبادی وجود شناختی آنهاست زیرا در حکمت مشاء، معلول، وجودی متباین از علت دارد، اما در حکمت متعالیه معلول، رقیقه علت و صرف الربط به آن است و نیز هر چیزی که بسیط باشد، کل اشیای مادون خود می باشد. حتی می توان جلوتر رفت و بر اساس نظریه "وحدت شخصیه وجود"، نسبت قوا به نفس را مانند نسبت "ظهورات وجود" به وجود دانست (همان، ص ۵۱).

۳. دلایل تجرد قوه خیال

ملاصدرا برای اولین بار دلایلی برای اثبات تجرد قوه خیال مطرح کرده است. او بر خلاف شیخ اشراق معتقد است صور ادراکی قوه خیال نه در عالم "مثل معلقه" بلکه معلول نفس و در "مثال متصل" فرد قرار دارند (همان، ج ۱، ص ۳۰۳) و هر چه انسان در این عالم یا بعد از مرگ مشاهده می کند در درون ذات خود مشاهده می کند (ممو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۴۴). او بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به خصوص حرکت جوهری، تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعود ارائه کرده است که با تبیین عرفا بر اساس "تجدد امثال" تفاوت دارد.

براهین تجرد خیال را می توان در سه دسته قرار داد. براهینی که تجرد هر سه مرتبه ادراکی یعنی حس، خیال و عقل را ثابت می کنند، براهینی که فقط تجرد خیال و عقل را ثابت می کنند و بالاخره براهینی که فقط مربوط به تجرد قوه خیال است. باید توجه کرد که بیشتر این براهین در آثار ابن سینا و فخر رازی وجود دارد اما آنها این براهین را برای اثبات تجرد نفس ناطقه یا مغایرت نفس و بدن ذکر کرده اند و توجه نداشته اند که بعضی از این براهین برای اثبات تجرد مرتبه خیال یا حس نیز کاربرد دارند. در این مقاله، ما براهین دسته اول و دوم را فهرست وار بیان کرده و براهین دسته سوم را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

براهین تجرد هر سه مرتبه ادراک عبارت اند از:

۱. لزوم مجرد بودن فاعل تجرید صور در هر مرتبه از تجرید (همان، ص ۲۱۰)؛ ۲. محال بودن اجتماع دو صورت، صورت مربوط به خود محل قوا و صورت علمی تجرید شده، در یک ماده (همان، ص ۲۱۷-۲۱۶)؛ ۳. لزوم اتحاد مدرک و مدرک و محال بودن اینکه صورت علمی، مجرد، اما قوه درک کننده آن مادی باشد (همو، الاسفار الربیعة، ج ۳، ص ۲۹۷)؛ ۴. تفاوت نفس با بدن در شدت و ضعف در طی زمان (همان، ج ۸، ص ۲۹۴-۲۹۳)؛ ۵. لزوم حضور مدرک که مجرد است در نزد مدرک (همان، ج ۸، ص ۳۰۲-۳۰۰).

براهین تجرد مرتبه خیال و عقل عبارت اند از:

۱. نیاز فاعل مادی به وضع و محاذات و بی نیازی قوه خیال و عقل از این عامل هنگام ادراک صور خود (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۰۹)؛ ۲. تفاوت فاعل مادی و مجرد در نیاز به ابزار، یعنی اگر این قوا در ماده بودن؛ نمی توانست ذات، ادراکات و ابزار خود را بدون واسطه آلت و ابزاری درک کند (همو، الاسفار الربیعة، ج ۸، ص ۲۹۷-۲۹۵)؛ ۳. تغایر امور مادی و مجرد در تبدل و تغیر و ثابت بودن صور ادراکی خیالی در انسان و حیوان و صور عقلی در انسان (همان، ج ۸، ص ۴۲)؛ ۴. تفاوت مادی و مجرد در بازیابی صور و توانایی خیال و عقل در بازیابی صور خود بدون نیاز به سببی غیر از ذات خودشان (ملاصدرا، همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۱۴)؛ ۵. تغایر مادی و مجرد در میزان قدرت کار و ضعیف نشدن خیال و عاقله در اثر کثرت ادراکات (همان، ص ۳۰۰-۲۹۷).

براهین تجرد مرتبه خیال عبارت‌اند از:

۱. محال بودن انطباق کبیر در صغیر

اگر خیال، قوه‌ای مادی باشد آنگاه صور اموری غیر واقعی و بسیار بزرگ مانند دریای جیوه و کوه یاقوت باید در محلی کوچک منطبق شوند در حالی که انطباق کبیر در صغیر محال است. باید توجه داشت که (۱) خود این صور اموری وجودی و در ذهن موجود می‌باشند و ما می‌توانیم آنها را با صور محسوس مقایسه کنیم و (۲) قسمتی از این صور نمی‌تواند در خارج از بدن ما و در هوای اطراف ما باشد، زیرا هوای اطراف ما نه جزء بدن ما است و نه از ابزار نفس می‌باشد.

فخر رازی چون فکر می‌کرد این برهان برای اثبات تجرد قوه عاقله است این اشکال را مطرح کرده است که اگر مربعی را تصور کنیم، یا نفس ما به شکل آن مربع می‌شود که در این صورت امری مادی است و یا چنین نمی‌شود و لذا ما در واقع چنین صورتی را نداریم. ملاصدرا در جواب او می‌گوید حضور صورت علمیه می‌تواند یا بذاته باشد مثل علم نفس به خودش، یا به واسطه حلول صورت، مثل علم نفس به صفاتش و یا به واسطه معلول بودن مثل علم خدا به ممکنات. علم ما به صور خیالی از نوع سوم است، زیرا طبق مبنای حکمت متعالیه صور حسی و خیالی، حاصل انشاء نفس می‌باشند (ملاصدرا، الاسفار الربعة، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۷۸).

اشکالی که در مورد ملازمه مقدم و تالی ممکن است طرح شود این است که هم صور می‌توانند تا بینهایت تقسیم شوند هم محل آنها ولذا هر جزء از یکی می‌تواند بر یک جزء از دیگری منطبق شود. در جواب می‌توان گفت که (۱) در هیچ کدام، بینهایت جزء بالفعل نداریم تا بخواهند بر هم منطبق شوند و (۲) با فرض وجود بی‌نهایت جزء بالفعل، باز هم نمی‌توان این دو مجموعه را بر هم منطبق کرد، زیرا از نظر کم متصل، یعنی سطح و حجم با یکدیگر برابر نیستند و به عبارت دیگر حاصل جمع اجزای بینهایت یکی با دیگری برابر نمی‌شود. برای مثال اگر اجزای بینهایت یک کوه با هم اجتماع کنند کوه تشکیل می‌شود و اگر اجزای بینهایت یک مغز کنار هم گرد آیند مغز تشکیل می‌شود و معلوم است که این دو از نظر حجم با هم برابر نیستند.

۲. محال بودن اجتماع دو متضاد در جسم

ما حکم می‌کنیم که سفیدی و سیاهی متضادند و می‌دانیم آن قوه‌ای که حکم صادر می‌کند باید هر دو صورت سفیدی و سیاهی را با هم ملاحظه کند تا بتواند حکم به تضاد آنها کند. بنابراین باید قوه خیال، امری مادی نباشد، زیرا دو امر متضاد در یک ماده نمی‌توانند مجتمع شوند.

ممکن است اشکال شود که تضاد بین سفیدی و سیاهی، امری ذاتی برای آنهاست و فرقی نمی‌کند که در ماده حلول کنند یا در قوه خیال. در جواب می‌گوییم اگر این صور را حال در خیال بدانیم آنگاه این احتمال وجود دارد که تضاد، ناشی از محل مادی آنها باشد، زیرا وقتی این صور در محلی مادی حلول می‌کنند، آن محل دارای آثاری، مثل "قبض بصر"، در هنگام دیدن رنگ سیاه، می‌شود، اما این اثر در هنگام حلول آنها در ذهن و خیال، مشاهده نمی‌شود. اگر صور را طبق مبنای حکمت متعالیه معلول قوه خیال بدانیم باز این احتمال بیشتر تقویت می‌شود که شرط وقوع تضاد، وجود موضوعی منفعل، مثل ماده است (همان، ص ۴۸۴-۴۸۲).

۳. محال بودن اقتران دو متضاد در خیال

این برهان با این مقدمه آغاز می‌شود که در یک جسم دو وصف متضاد می‌تواند اجتماع نماید، زیرا قابل انقسام است. برای مثال بخشی از یک جسم می‌تواند سیاه باشد و بخش دیگر سفید، اما در قوه خیال نمی‌توان چنین چیزی داشت، زیرا برای مثال نمی‌تواند هم عالم به صورت خیالی جزئی باشد هم جاهل به آن یا به چیزی هم محبت داشته باشد هم غضب (همان، ص ۴۸۵). باید توجه کرد که با توجه به قرائن، منظور از "اجتماع"، در این برهان، "اقتران" است و الا سفیدی و سیاهی در یک جسم و در یک مکان مجتمع نمی‌شوند (حسن زاده آملی، الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، ص ۴۶). از طرف دیگر، می‌توان این اشکال را مطرح کرد که اقتران دو متضاد در ذهن هم ممکن است یعنی ما می‌توانیم چیزی را تصور کنیم که بخشی از آن سیاه و بخشی سفید باشد و مثال علم و جهل یا محبت و غضب مربوط به قوه وهم است و نه خیال، زیرا علم و جهل یا محبت و غضب نسبت به امری جزئی از جمله معانی اند و نه صور خیالی.

۴. علم هر موجود مجرد به خود

مرتبه عقلی و خیالی در انسان و حیوان به خود عالم است و هر موجودی که چنین باشد مجرد است پس این دو قوه مجردند. در مورد علم قوه عقل به خودش شکی وجود ندارد، اما در مورد علم قوه خیال به خودش می‌توان گفت هم در انسان، در اوایل رشد فکری، هم در حیوانات رفتارهایی مشاهده می‌شود که حکایت از علم آنها به خودشان دارد، زیرا اگر چنین نبود آنها از امور رنج‌آور، گریزان و به امور لذت بخش علاقه‌مند نبودند. باید توجه کرد که علم به مضاف (= لذت یا رنج خود) بدون علم به مضاف الیه (= خود) ممکن نیست.

هر موجودی که عالم به خود است مجرد است، زیرا: (۱) آنکه عالم به خویش است باید وجودی لافسه داشته باشد در حالی که اگر حال در ماده بود می‌بایست وجودی برای غیر داشته باشد؛ (۲) ما از طریق استدلال یا احساس، علم به خود نداریم بلکه علم حضوری به آن داریم ولی علم ما به بدن مان از طریق احساس است لذا به خاطر تفاوت ماهیت این دو علم، پی می‌بریم که معلول‌ها نیز متفاوت‌اند یعنی نفس ما از جنس بدن نیست.

۴. لوازم تجرد قوه خیال

خلاصیت نفس

از نظر ملاصدرا، نفس چون از عالم ملکوت است، می‌تواند هم صور عقلی قائم به ذات را ابداع کند، هم صور طبیعی قائم بر ماده را. این صور، در نفس، حلول نمی‌کنند بلکه برای نفس هستند همان‌طوری که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند بدون اینکه خدا قابل آنها باشد. بنابراین نفس انسانی، در عالم خاص به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادی است و آنها را بدون واسطه شدن صورت دیگری مشاهده می‌کند تا تسلسل در صور ادراکی لازم نیاید. نفس بیشتر انسان‌ها با وجود داشتن این قابلیت، به خاطر بودن در مراتب پایین نزول و واسطه شدن اموری بین آنها و خالقشان، دچار ضعف است، لذا صور خیالی و عقلی‌ای که از آنها به وجود می‌آیند سایه و شیخ موجوداتی هستند که از خالقشان بوجود می‌آیند. به این موجودات سایه مانند، موجودات ذهنی می‌گوییم. البته باید توجه داشت که اگر فردی لباس بشری را کنار نهد، می‌تواند به خاطر شدت اتصال

به عالم قدس، حتی امور خارجی را نیز ایجاد کند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۵).

ملاصدرا در عبارت دیگری، ادراک حسی و خیالی را معلول نفس ولی ادراک عقلی را حاصل اضافه اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می‌داند. در ادراک عقلی که برای معدودی از انسان‌ها ممکن می‌گردد، این نفس است که از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود و با عبور از عالم ماده و مثال به عالم عقل می‌رسد و معقولات را درک می‌کند (همان، ص ۲۹۰-۲۸۷). برای ادراک معقولات، نفس باید فانی شود و بر اثر این فنا، خود حقایق اشیا را درک می‌کند و نه صورت آنها را (همان، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹). بنابراین برای ادراک عقلی، نفس باید اشراقی از بالا دریافت کند تا صورتی در او به وجود آید، اما هنگام ادراک حسی و خیالی، خودش می‌تواند این صور را ابداع کند. بنا بر این، صور حسی و خیالی، صادر از نفس و قائم به آن هستند.

ابتدا به نظر می‌رسد که بین این عبارات تعارض وجود دارد، زیرا در جایی همه صور حتی معقولات را مخلوق نفس می‌داند و در جای دیگر بین صور معقول و صور حسی و خیالی تفاوت می‌نهد. برای رفع این مشکل باید به چند نکته توجه داشت: (۱) در نگاه حکمت متعالیه، مبدأ همه علوم، عالم قدس است (همان، ج ۳، ص ۳۸۴) و استناد انشاء به نفس، یک نحو توسع در تعبیر است؛ (۲) نفسی که فاقد صورت است نمی‌تواند معطی آن باشد. چگونه نفس می‌تواند صورتی را ابداع کند که منطبق با عالم خارج باشد بدون اینکه از قبل، چیزی از خارج دریافت کرده باشد؟ (۳) اگر نفس، هم فاعل صور باشد هم قابل آنها آنگاه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید که امری محال است. به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا از "فاعل بودن نفس" چیزی است شبیه به منظور حکما از علت بودن ماده یا صورت نسبت به جسم. یعنی نفس، همانند ماده است و صورت افاضه شده از عالم قدس با آن ترکیبی اتحادی پیدا کرده و علم و عالم و معلوم که یک چیز هستند، به وجود می‌آید. بنابراین همان طور که ماده از جهتی قابل برای صورت است و از جهت دیگر علت جزیی و فاعل برای جسم، نفس نیز از جهتی قابل برای آن صور افاضه شده و از جهتی فاعل برای علم است. قرینه این برداشت در عبارت‌های ملاصدرا این است که او نفس را "اشبه به فاعل" دانسته و نه فاعل (همان، ص ۲۸۷).

آنچه در این مقاله برای ما مهم است این است که نفس همه انسان‌ها در مرتبه حس و خیال قوه‌ای خلاق است، زیرا لازمه خلاق بودن نفس، تجرد آن است. اگر قوای حس و خیال اموری مادی بودند نمی‌توانستند صورتی مادی را ابداع کند چه برسد به ابداع صورتی که برخی از لوازم ماده را ندارند. بنابر این اثبات مجرد بودن قوه خیال زمینه مناسب را برای طرح نظریه "قیام صدوری" فراهم می‌کند و این نظریه، راه را برای تبیین مسائلی چون معاد جسمانی و چیستی وحی و تأویل می‌گشاید.

اثبات عالم خیال متصل و منفصل

فارابی و ابن سینا به قوه خیال متصل یعنی مخزن صور حاصل از حس مشترک و نیز قوه متخیله معتقدند، اما به عالم خیال متصل در قوس صعود معتقد نیستند، زیرا تجرد مثالی نفس و قوه خیال را قبول ندارند تا مجموعه این صور خیالی متصل را عالم خیال متصل بدانند. آنها می‌دانستند که نمی‌توان برای تدبیر عالم ماده که عالمی جزئی است به عقول که امور کلی‌اند اکتفا کرد. بنابراین معتقد به وجود افلاک شدند، افلاکی که از اثیر و جسم لطیف ساخته شده و دارای اراده کلی و جزئی و در نتیجه نفوس کلی و جزئی هستند. مقدرات عالم جزئی در نفوس این افلاک وجود دارد و به همین خاطر است که افرادی مانند پیامبران در بیداری یا افراد عادی در رؤیا می‌توانند با اتصال به نفوس این افلاک از امور آینده یا گذشته با خبر شوند (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۸). نفوسی که آنها برای افلاک قائل شدند در واقع کاری شبیه عالم خیال متصل را انجام می‌دهد یعنی نفوس افرادی که در هنگام مرگ به مرتبه کمال عقلی نرسیده‌اند به بدنه افلاک متصل می‌شود تا با استفاده از آن بتواند اموری خوب یا بد را تخیل کنند و در نتیجه، لذت یا دردی ایجاد شود (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۷۳ - ۴۶۹). بنابراین مرتبه نفوس فلکی، جایگاه تجمع نفوس انسانی خواهد بود، اما نمی‌توان آنرا عالم مثال متصل دانست، زیرا این نفوس بر اثر حرکت جوهری در قوس صعود به این مرتبه نرسیده‌اند بلکه به مرتبه‌ای از عالم که در قوس نزول است و تقدم بر عالم مادی داشته برگشته‌اند. سهروردی نیز عالم خیال متصل را بیان نکرده است، زیرا عالم مثالی که او تصویر کرده، در قوس نزول است و همان عالمی است که بعدها در عرفان و حکمت متعالیه برزخ نزولی و خیال منفصل نامیده شده است.

از تجرد قوه خیال و صور موجود در آن می توان پی برد که باید مرتبه ای از مراتب وجود بین مرتبه عالم ماده و مرتبه عالم عقل باشد تا این قوه و این صورخیالی در آن مرتبه قرار گیرند. به طور کلی از وجود هر مرتبه در خودمان، می توانیم به وجود همان مرتبه در عالم پی ببریم زیرا اگر مراتب ما مطابق با مراتب عالم نباشد لازم می آید که چیزی در ما باشد که جایگاهی در عالم ندارد. به بیان دیگر ما با تمام مراتب خود، در عالم قرار داریم و نمی توان فرض کرد که ما دارای مرتبه ای از وجود باشیم، اما چنین مرتبه ای در عالم نباشد. البته عکس مطلب را نمی توان نتیجه گرفت و گفت درجات عالم به تعداد درجات وجودی انسان است زیرا ممکن است ما در حال حاضر یا به طور مطلق، فاقد مراتبی از عالم باشیم. می توان مرتبه ای از عالم را که هم رتبه با مرتبه وجودی قوه خیال است، "عالم مثال متصل" دانست و گفت، تمام نفوس انسانی که به مرحله تجرد برزخی رسیده اند در این عالم هستند. هر یک از این نفوس دارای ادراکاتی خیالی هستند که معلول خود آنهاست و به آن "مثال متصل" گفته می شود. ملاصدرا به این شیوه از استدلال برای اثبات عالم ماده، مثال منفصل و حتی عقل توجه داشته و وجود هر دسته از ادراکات را دال بر وجود عالمی مطابق و هم رتبه آن می داند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۰۰).

به عبارت دیگر، با اثبات خیال متصل و عالم آن می توان بر اساس تطابق قوس نزول و صعود، به وجود عالم مثال منفصل نیز التفات پیدا کرد. باید توجه کرد که عالم مثال متصل فقط در قوس صعود و بر اثر حرکت جوهری انسان ایجاد می شود، اما باید عالم در قوس نزول خود، دارای چنین استعدادی و چنین مرتبه ای از تجرد باشد تا انسان بتواند با اعمال خود در این استعداد تصرف و بدن برزخی خود را در عالم مثال متصل، در قوس صعود ایجاد کند. اثبات این عالم باعث می شود که منابع شناخت ما منحصر در امور حسی و عقلی نباشد. عالم خیال متصل و مواجه ما با این عالم، به کمک قوه خیال، دنیای جدید و پهناوری را برای جستجو و به دست آوردن ادراکات بسیار به دست می دهد. در انتها توجه به این نکته بسیار مهم است که عالم مثال متصل چیزی نیست که ما در قوس صعود بخواهیم داخل آن بشویم بلکه همانند بحث اتحاد علم و عالم و معلوم ما با این عالم متحدیم. همان طوری که مجموعه صور ذهنی ما ذهن را تشکیل می دهد مجموعه صور

خیال ما نیز عالم خیال متصل را تشکیل می‌دهد و رابطه ظرف و مظهر امری اعتباری است.

تبیین معاد جسمانی و حشر نفوس متوسط

در زمینه معاد شناسی، مادی دانستن قوه خیال دو نتیجه مهم در پی داشت: (۱) فارابی و بعد از او شیخ الرئیس به واسطه انکار تجرد خیال از اثبات معاد جسمانی و حشر نفوس عاجز مانده‌اند. ابن سینا در بعضی از کتب خود، برهان بر محال بودن عود نفس به بدن اقامه نموده و عود روح را به بدن دنیایی مستلزم اجتماع دو نفس در بدن واحد دانسته است، اما در شفا و نجات، معاد جسمانی را تصدیق نموده است. این امر بسیار مورد تعجب است که چطور یک فیلسوف به مطلبی که برهان بر امتناع آن اقامه می‌نماید، به واسطه اخبار صادق اعتقاد می‌یابد، در حالی که روشن است مبانی وارد از شرع مقدس و انبیاء عظام برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان به وجود امر محال متعبد و مؤمن شود (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۴۶۰). (۲) نتیجه دیگر، ناتوانی در تبیین بقای نفوس متوسطی است که تا پایان عمر خود به مرحله عقلانی نرسیده‌اند. یعنی آنها دارای حداقل ادراکات عقلی مانند داشتن تصور و تصدیقی یقینی از مبادی مفارق و علل حرکات کلی نیستند. این نفوس با مرگ و نابودی بدن خود، محل و موضعی ندارند که در آن حلول کنند و لذا یا باید بعد از مرگ، به طور کامل معدوم شوند، که امری مخالف عقاید دینی است یا باید نوعی تعلق به بدنه افلاک پیدا می‌کنند (نظر فارابی) که دلیل محکمی برای آن وجود ندارد (همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۷۳ - ۴۶۹).

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطلاع آنها از وجود عالمی برای معاد این نفوس مانده در حد خیال می‌داند. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اولیه کمکی نمی‌کند، زیرا این گونه مطالب، لذت یا درد به همراه ندارند و اگر هم داشته باشند بین قوه خیال و آن معقولات تناسبی نیست. تعلق به اجرام سماوی نیز کمکی نمی‌کند، زیرا این نفوس پیش از مرگ هیچ گونه تعلق به آن اجرام نداشتند تا بخواهند به سوی آنها جذب شوند. حق آن است که مدرکات مربوط به غیب وجود نفس به طور کلی از ماده جسمانی تجرد دارند و قیام صور ذهنیه به نفس، قیامی صدوری است. نفس به واسطه مشاهده امور

خارجی، در صقع داخلی خود ایجاد صور می نماید و احتیاج به امور مُعدّه فقط در این نشأه است اما در آخرت، نفوس مستکفی بالذات اند و به صرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند؛ نفوس سعدا موجد صور حسنه و نفوس اشقیا محفوف به صور قبیحه می باشند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۸۵).

هر چند تلاش سهروردی برای اثبات وجود عالم مثال و برزخ نزولی، قدمی رو به جلو بود اما نتیجه مادی بودن قوه خیال و نبودن برزخ در قوس صعود، در اینجا هم ایجاد مشکل مربوط به معاد نفوس متوسط است. شیخ اشراق همان راه حل فارابی را درست می داند و به عالم "مثل معلقه" در قوس نزول و برازخ علویه که مظهر آن می باشند، متوسل می شود. نفوس متوسط سعدا و ژهاد، پس از خلاصی از بدن و رفتن به آن عالم، قادر به ایجاد صور مثالی هستند و از آنها لذت می برند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۰). او اشقیا را استثنا می کند، زیرا عوالم بالا دارای نفوسی نورانی می باشند و نفوس شقی نمی توانند بالا بروند. محل آنها جایی پایین تر از فلک قمر و بالاتر از کره نار و در جرمی کروی است که برزخ میان عالم عنصری و عالم اثیری است و به خاطر اعمال بد خود، اموری چون آتش، مار و عقربهایی که می گزند و زقومی که می نوشند را تخیل می کنند (همان، ج ۱، ص ۹۱-۹۰).

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته معاد روحانی را برای افرادی می داند که به مرحله ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند، اما او همانند آنها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده اند دچار مشکل نمی شود زیرا معتقد است وجود معاد جسمانی را می توان برهانی کرد. او برای این کار از چند مقدمه استفاده می کند: ۱) قوام هر چیز به فصل اخیر آن است و در انسان، نفس او، فصل واقعی او می باشد؛ ۲) تشخیص هر چیز به وجود آن است و عوارض، فقط نشانه های تشخیص می باشند؛ ۳) انسان در سیر صعودی خود به واسطه حرکت جوهری به هر مرتبه ای که برسد همان مرتبه، حقیقت او را تشکیل می دهد؛ ۴) در قوه خیال، صور و مقادیر می توانند بدون نیاز به قابل به وجود آیند، همان طور که صور افلاک یا مجردات به صورت ابداعی و بدون ماده ای قبلی به وجود آمده اند؛ ۵) قوه خیال، امری مجرد است و لذا با فساد بدن فاسد نمی شود؛ ۶) نفس انسان، همانند خالقش، قدرت دارد تا صورتی را در درون خود ابداع کند؛ ۷) نفوس دو دسته اند؛ گروهی به ابدانی تعلق

می‌گیرند که در معرض کون و فساد هستند و گروه دیگر دارای ابدانی هستند که از خودشان و بدون کمک ماده، صادر شده است (ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۶۷-۲۶۱).
 بنابراین هر فردی پس از مرگ، فقط قوای حسی را از دست می‌دهد و نمی‌تواند با عالم ماده رابطه داشته باشد، اما قوای خیالی و عقلی او محفوظ می‌ماند. این فرد به واسطه قوه خیال، بدن خود را به همان شکلی که بود تصور می‌کند. به عبارت دیگر، هر انسانی در حال حیات، دارای قوه خیالی مجرد و بدنی مثالی است که ساخته نفس خودش و هماهنگ با ملکات اخلاقی‌اش می‌باشد و پس از مرگ همراه او باقی می‌ماند (همو، *الاستفان الاربعه*، ج ۹، ص ۲۲۱). بنابراین نیازی نیست تا برای توجیه حشر نفوس متوسط، به اجرام سماوی یا به عالم مثل معلقه (در قوس نزول) و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشند، متوسل شویم. علاوه بر این، با وجود بدن مثالی برای هر نفس، توجیه تکثر نفوس بعد از مرگ بسیار آسان می‌شود.

مسئله دیگری که در کنار معاد جسمانی از دیرباز تا کنون مورد توجه بوده است، مسئله تناسخ است. این عقیده که انسان پس از مرگ دوباره و بلکه چند باره به این دنیا باز می‌گردد تا بتواند به کمال برسد و از چرخه سمساره‌رهایی بیاید امروزه نیز در عقاید هندویسم و بسیاری از فرقه‌های دینی جدید مورد قبول است. ملاصدرا علت گرایش برخی افراد به قبول نظریه تناسخ را نفهمیدن کلام انبیا و اولیاء و اکتفا نمودن به معنای ظاهری کلام آنها می‌داند. سخن آن بزرگان در مورد تجسم اعمال انسان در برزخ و قیامت بود و نه بازگشت به دنیا. این بدن برزخی و اخروی است که جایگاه روح است، بدنی که بر اساس ملکات اخلاقی، ممکن است مشابه بدن یک یا چند حیوان باشد. چنین نیست که فردی بر اثر اعمال خود و مطابق با قانون کارما در تولدی نو در زمین، در قالب یکی از حیوانات متولد شود. ممکن است فردی بر اثر گناه "مسخ" شده و به میمون یا شکل دیگری متبدل شود اما این مسخ در همین دنیا رخ داده است و تناسخ نیست.

برهان عرشی او در رد تناسخ مبتنی بر اصل اتحاد طبیعی نفس و بدن است. بنابر آنچه در مورد مبادی وجود شناختی و نفس شناسی او بیان شد، نفس و بدن دارای ترکیب طبیعی و اتحادی می‌باشند و بنابراین دارای حرکت جوهری واحدی هستند. بدن و نفس در ابتدا در تمام امور دارای حالت بالقوه‌اند و به تدریج با هم و به واسطه حرکت جوهری، از نقص به

کمال و از قوه به سوی فعلیت می‌روند. نکته مهم این است که درجات قوه و فعل در هر نفس معین به ازای درجات قوه و فعل در بدن متعلق به آن در طول حیات دنیوی است. بنابراین، هر نفسی در طی حیات دنیوی و بر اساس اعمال خوب یا بد خود دارای نوعی از فعلیت خواهد شد. اگر چنین باشد، آنگاه انتقال یک نفس فعلیت یافته به بدنی جدید و بالقوه مستلزم بالقوه شدن امری بالفعل یعنی نفس می‌گردد و این امری محال است و به این می‌ماند که بدن یک حیوان بعد از بلوغش برگردد به حالت جنین و نطفه بودن. ملاصدرا تذکر می‌دهد که حرکت جوهری ذاتی نمی‌تواند سیر قهقراپی داشته باشد چه قسری و اجباری باشد چه طبعی یا ارادی یا اتفاقی (همان، ص ۳-۲). دو برهان دیگر ملاصدرا در ابطال تناسخ بر اساس حکمت مشاء تقریر شده است. (همان، ص ۹-۱).

چیستی وحی و رؤیا

از نظر فارابی ظهور صور خیالی محدود به قلمرو رؤیا نیست و اگر قوه خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورت های خیالی را درک کند، چنان که پیامبر، فرشته وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی پیامبر از طریق خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. به عبارت دیگر، این متخیله پیامبر است که آن معنای عقلی افاضه شده از سوی عقل فعال را تبدیل به صورتی خاص می‌کند و به حس مشترک می‌فرستد تا حواس پیامبر صورت فرشته را دیده و الفاظی را بشنود. (فارابی، ص ۱۱۵).

با این تبیین از وحی، اشکالی که ممکن است از نظر یک عالم دینی به فارابی وارد شود این است که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است، زیرا نبی علم را به واسطه قوه خیال از عقل فعال اخذ می‌کند و حال آنکه فیلسوف با کمک عقل خود، به عقل فعال متصل می‌شود. در جواب این اشکال باید گفت که از نظر فارابی نبی از هر دو طریق با عقل فعال ارتباط دارد یعنی عقل فعال هم در قوه عاقله نبی حلول می‌کند و کلیات را به او می‌آموزد، هم در قوه متخیله اثر می‌گذارد و از جزئیات خبر می‌دهد (همان، ص ۱۲۵). این امر از مختصات نبی است، زیرا اتصال با عقل فعال برای فیلسوفان فقط وقتی ممکن است که به تدریج و با زحمت به مرتبه عقل مستفاد برسند.

ابن سینا برای تبیین چیستی وحی، در امور کلی، وحی را مربوط به رابطه عقل فعال و عقل نظری می‌داند و در امور جزئی، عقل عملی، نفوس افلاک و قوه متخیله را دست اندر کار می‌داند. از نظر او استعداد افراد در اتصال به عقل فعال گاه به قدری شدید می‌شود که نیازی به تعلم و اکتساب وجود نخواهد داشت و این حالت از عقل هیولانی را "عقل قدسی" می‌نامد، حالتی که اختصاص به افراد اندکی مثل انبیا دارد. در این حالت ممکن است که بعضی از دریافت‌های عقل قدسی فیضان کرده و به متخیله برسد تا متخیله بتواند امور محسوس یا مسموعی ایجاد کند (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۳۸). تفاوت او با فارابی در این است که در بیان چگونگی رابطه عقل ما با عقل فعال، به جای "اتحاد" از "لقاء"، "فیضان"، و "فعل و انفعال" استفاده می‌کند، زیرا "اتحاد عاقل و معقول" را قبول ندارد (همان، ص ۳۲۹-۳۲۷). در نگاه ابن سینا نفوس افلاک به تمام امور جزئی عالم مادون خود علم دارند و نفس ما با استفاده از قوه متخیله که هم سنخ آن نفوس است می‌تواند به آن نفوس عالیه متصل شده و اخبار گذشته یا آینده را دریافت کند (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۱۷ و *الاشارات و التنبيهات*، ص ۳۷۶-۳۷۵).

تبیین سهروردی از مسئله وحی در امور کلی همانند تبیین ابن سیناست، زیرا عقول یا انوار طولی و عرضی و نفوس انسانی یا انوار مدبره از جنس نورند و بر اثر "اشراق" و "مشاهده" با یکدیگر مرتبط‌اند. در تبیین وحی در امور جزئی او ابتدا نظریه ابن سینا را در مورد نفوس فلکی مطرح کرده و سعی می‌کند تا اشکال غزالی را پاسخ گوید. غزالی می‌گفت چطور ممکن است که نفوس فلکی که متناهی‌اند از تمام حوادث جزئی عالم که نامتناهی‌اند با خبر باشند. شیخ اشراق برای حل این مشکل این نظریه را مطرح کرد که علم نفوس فلکی از نوع ضوابط و قوانین کلی است و عالم ماده بر اساس این قوانین دارای دوره‌هایی نامتناهی است که شبیه یکدیگرند. بنابر این لازم نیست که علم نفوس فلکی نامتناهی باشد بلکه آنها فقط به حوادث یک دوره متناهی علم دارند و شبیه همین حوادث در دوره‌های نامتناهی تکرار خواهد شد. او در همین مورد تذکر می‌دهد که آنچه باز می‌گردد شبیه آنچه معدوم شده است می‌باشد و نه عین آنچه معدوم شده است، بنابر این اشکال امتناع اعاده معدوم یا نظریه تناسخ لازم نمی‌آید (سهروردی، ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۱). او نظریه مشایی را در مورد چگونگی ایجاد صور در حالت رؤیا یا در حالت مکاشفه قبول ندارد. از نظر او

ما این صور را در حس مشترک نمی‌بینیم بلکه آنها در عالم مثل معلقه یا بالاتر در عالم مثل افلاطونی مشاهده می‌کنیم و حکمای مشایی از وجود این دو عالم عظیم غافل بودند زیرا اهل سیر و سلوک نبودند و به علوم حصولی و مفاهیم اکتفا کرده‌اند (همان، ص ۴۹۶).

تبیین ملاصدرا از وحی در امور کلی بر اساس قبول نظریه مُثل افلاطونی و مشاهده آنها می‌باشد. از نظر او، اگر نفوس ضعیف از راه دور به مشاهده مُثل پردازند مفاهیم کلی نصیب آنها می‌شود. اگر این نفوس بر اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به مرتبه‌ای برسند که علم حضوری به مثل پیدا کنند و با آن متحد شوند آنگاه آنچه را دریافت می‌کنند وحی می‌نامیم. نظر ملاصدرا در مورد وحی در امور کلی، همان چیزی است که در بند مربوط به خلاقیت در مورد ادراکات عقلی گفته شد.

شیوه ملاصدرا در مورد تبیین وحی در امور جزئی شبیه شیوه او در مورد وحی در امور کلی است، اما به جای مشاهده عالم عقول این بار نفس انسان با عالم مانند معلقه، نفوس فلکی و قوای منطبه در برازخ علویه متصل می‌شود، اموری که دارای صور شخصیات مادیه و جزئیات جسمانی‌اند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۵۹۲). این طبقه از هستی بعد از مرتبه عقول مجرد و قبل از عالم طبیعت قرار دارد و خودش دارای مراتبی است یعنی آسمان و زمینی دارد که شیخ اشراق آسمان آن را "هور قلیا" و دو شهر زمینی آن را جابلقا و جابلسا می‌نامد (شهرزوری، ص ۵۹۴). در این عالم، بدون نیاز به وجود ماده تکثر افرادی راه دارد یعنی هر فردی از نوع انسان در این عالم دارای تمام افراد خود می‌باشد و حتی می‌توان گفت تمام جزئیات عالم ماده در آن عالم نیز وجود دارند (رک. اکبریان و مرادی). به این ترتیب، اگر انسان در حال خواب یا بیداری بتواند با این عالم مرتبط شود می‌تواند از حقایق گذشته، فعلی یا آینده در عالم طبیعت مطلع شود (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۶-۳۴۷). اگر قوه خیال فردی قوی باشد این اتصال در حالت بیداری رخ می‌دهد و صور مثالی غیبی برای شخص متمثل می‌شود و او می‌تواند اصوات حسیه را از عالم ملکوت اوسط که همان مقام "هور قلیا" است بشنود و ملک حامل وحی را ببیند (همان، ص ۳۴۲).

ممکن است این اشکال مطرح شود که چگونه ممکن است فردی در بیداری صورتی محسوس را مشاهده کند اما اطرافیان او نتوانند آن صورت را ببینند. ملاصدرا در جواب

می‌فرماید شرط رؤیت حسی یک چیز این نیست که به واسطه چشم باشد بلکه غایت انکشاف یک شیء را رؤیت آن می‌نامیم. این نهایت انکشاف می‌تواند به واسطه چشم یا قوه دیگری حاصل شود، اما در هر دو صورت، حقیقت رؤیت یکی است. او اضافه می‌کند صوری که فرد در هنگام خواب می‌بیند نه در موجودات خارجی است و نه در قوای ادراکی آن شخص بلکه در عالم دیگری است که اکثر علما از وجود آن بی‌خبرند. اگر نفسی قوی‌تر باشد می‌تواند چنین صوری را اختراع کند، موجوداتی که در بیداری و به ذات خود در نزد او حاضرند (همو، المبدأ و المعاد، ص ۵۹۹-۵۹۸).

پرسش مهمی دیگری که مطرح می‌شود این است که آیا وحی به زبان یک پیامبر و مطابق با تصورات خیالی او متمثل می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا آنچه ما وحی می‌نامیم امری ذهنی است که در محدوده خیال نبی رخ می‌دهد یا امری عینی است؟ در پاسخ به این سؤال اگر ما قائل به مادی بودن خیال باشیم و وجود عالم مثال منفصل را نیز نفی کنیم آنگاه وحی که داری منشأ عقلی و مجرد است در خیال پیامبر تأثیر می‌گذارد و کلمات یا صور توسط قوه خیال نبی خلق می‌شود. مسلم است که در این حالت وحی به شکل و قالب خاصی در می‌آید و با تفاوت فرهنگ و اقلیم آن پیامبر، متفاوت خواهد شد. اگر قائل به تجرد قوه خیال و وجود عالم مثال منفصل شویم آنگاه آن امر عقلی می‌تواند به طور مستقل در این عالم متمثل شود و حتی به مرتبه حسی نیز تنزل کرده و قوه باصره یا سامعه پیامبر را تحت تأثیر قرار دهد. تطابق وحی با فرهنگ آن پیامبر می‌تواند ناشی از فاعل وحی باشد و لزومی ندارد که برای توجیه آن متوسل به قابل وحی شویم. با توجه به مطالب مذکور می‌توان در مسئله وحی یا مکاشفه، بین افرادی که به مرحله درک عالم مثال منفصل رسیده‌اند با سایرین تفاوت نهاد. برای افراد مذکور تمثالات، مستقل از قوه خیال فرد شکل می‌گیرد و از دسترس تغییر و تصرف شخص خارج می‌باشد اما در سایرین چنین نیست و نمی‌توان به درستی الهام یا مکاشفه آنها اطمینان کرد.

تأویل متعالیه

بر اساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای علت مراتب پایین‌تر است و بر اساس قاعده امکان اشرف، از وجود مراتب پایین می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد (همو، لاسفار

الاربعه، ج ۷، ص ۲۳۶-۲۳۵). بنابراین وجود باید از واجب الوجود، که غیر متناهی در کمال و فعلیت است تنزل کند تا به پایین تر مرتبه، که وجود هیولای اولی است و در امکان و قوه بی نهایت می باشد، برسد، تا به این ترتیب قوس نزول ایجاد شود. از طرف دیگر، بر اساس قاعده امکان احسن، می توان از وجود مرتبه اشرف، پی برد که وجود در سیر صعودی خود بدون هیچ گونه ظفره‌ای به سوی مبدأ خود برمی گردد و قوس صعود ایجاد می شود (همان، ص ۲۵۷). بنابراین، مبدأ اعلی به خاطر سعه وجودی اش هم اول است هم آخر. او فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات می باشد. در ابتدا، تمام موجودات از او تنزل کرده و در انتها، تمام اثبات به سوی او صعود می کنند (همان، ج ۹، ص ۱۴۱).

بنابراین، در حکمت متعالیه، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن عالم مثال، عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن اسماء، ذات حق متعال می باشد (همو، مفاتیح الغیب، ص ۸۷). این دیدگاه باعث می شود که معنایی عمیق از تأویل ارائه شود، زیرا انسان و جهان دارای مراتب هستند و هر چه انسان به مراتب بالاتر هستی برود، از مراتب بالاتری از جهان مطلع می شود و به همین خاطر می توان این نوع تأویل که انتقال از ظاهر به باطن است را تأویل متعالیه نامید. با توجه به این معنا از تأویل، اگر قرآن تجلی خدا و اثر هنری او باشد، دارای بی نهایت مرتبه خواهد بود و تنها مخاطب واقعی آن، موجودی است که به سوی بی نهایت درجه وجودی، در حال سیر باشد. هر موجودی که از عالم ماده، بیشتر بالا رود و به اصطلاح قرآنی، مطهرتر باشد به مراتب بالاتری از آن دست پیدا می کند (واقعیه / ۷۹). موجودی می تواند آن را به طور کامل درک کند که آنرا به طریق لدنی از خود خدا تلقی کرده باشد (نمل / ۲۷).

رابطه نفس و بدن

فیلسوفان مشائی با توجه به دیدگاهی که در باب حدوث نفس دارند، رابطه نفس و بدن را یک رابطه تأثیر و تأثر می دانند. از نظر ایشان نفس با حدوث بدن حادث می شود، ولی هیچگونه رابطه علی و معلولی میان نفس و بدن وجود ندارد، بلکه هر کدام جداگانه حادث می شود و بدن مملکت و آلت نفس قرار می گیرد، بدون اینکه پای حلول به میان آید.

بنابراین تنها رابطه میان نفس و بدن رابطه اشتغال نفس به بدن است (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۰۷، ۳۰۶).

آنها برای حل مشکل نفس و بدن به چیزی به نام روح بخاری متوسل می‌شوند. این روح نیز امری مادی اما لطیف است که در تمام بدن پخش می‌شود و حامل قوای نفس است. این روح چون امری مادی است به تدریج تحلیل می‌رود و انسان یا حیوان باید با غذا خوردن و استراحت کردن دوباره مقدار مناسبی از آن را به دست آورد.

در فلسفه ملاصدرا، آن دو گانگی و ثنویت میان نفس و بدن به کلی زایل گردید و هرگونه توهم جدایی و انفکاک وجودی بین اینها از بین رفت، زیرا از نظر ملاصدرا مغایرتی ذاتی میان نفس و بدن وجود ندارد بلکه نفس، ادامه حرکت جوهری در وجود بدن است. پس از آنکه این وجود سیال، عوالم جمادی و نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشت و وجودش را کامل تر نمود همچون مراحل سابق، آماده قبول فیض حق تعالی می‌شود و چون در این مقام، اشرافیتی پیدا کرده و قدم فراتر گذاشته است لذا کمالی که در این هنگام بر او افزوده می‌شود از سنخ دیگر است؛ کمالی است که در مسیر تحول ذاتی اش به آن اعطا می‌شود. در نتیجه بدن و قوای نفس چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود پس بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۷۷).

نفس در آغاز وجود زمانی خود آنگاه که به ماده بدن افزوده می‌شود، صورتی عقلی (غیر مادی) نیست بلکه مانند صورت حسی و خیالی است. ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همچون همراهی دو معلول یک علت در وجود که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند همچون ماده و صورت... به طوری که هر یک نیازمند دیگری است بدون اینکه دور لازم آید که محال است؛ بنابراین بدن نیازمند همه نفس و نه جزئی از آن است و نیاز نفس به بدن نه از حیث حقیقت مطلق عقلی اش بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی اش است.

بنابراین یک نوع اتحاد خاص بین نفس و بدن حاکم است نه اینکه جدا از هم و بیگانه از یکدیگر باشند و بعد با هم انس بگیرند، بلکه در واقع یک وجود است که در تحول

جوهری‌اش واجد کمال خاصی به نام نفس شده است و پس از این مقام هم با حرکت جوهری به صورت کاملاً هماهنگ به حرکت خود ادامه می‌دهد و آن دو، کمالات بالقوه‌شان را به تدریج به فعلیت می‌رسانند تا اینکه به مرتبه‌ای می‌رسند که کلیه بالقوه‌ها به فعلیت می‌رسند. انسان در اینجا مجموع نفس و بدن می‌باشد و این دو علی رغم اختلافی که در مقام و منزلت دارند، هر دو به یک وجود، موجودند. گویا شیء واحدی هستند که دارای دو جنبه است: یکی متبدل و نابود شونده، همچون فرع و دیگری ثابت و باقی چون اصل و هر اندازه نفس در وجودش کامل تر شود، بدن لطیف تر می‌گردد و اتصالش به نفس شدیدتر می‌شود و اتحاد میان آن دو، قوی تر تا اینکه وقتی وجود عقلی گردید بدون هیچ مغایرتی، یک چیز می‌شوند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۹۸).

بر اساس وجودشناسی ملاصدرا که هر مرتبه از وجود، معلول و رقیقه مرتبه بالاتر است و مال و حقیقت آن در مرتبه بالاتر موجود است، بدن انسان در نفس و نفس در عقل است. به این معنا که وجود انسانی، جامع و مشتمل بر سه مرتبه اساسی است: جسمانی، مثالی و عقلی. نفس انسانی در مرتبه جسمانی، جسمانی است و بدن و اندام‌های جسمانی دارد و در مرتبه مثالی، مثالی است و دارای بدن و اندام‌های مثالی. ملاصدرا بدن مثالی را بدن برزخی می‌نامد و نفس انسانی در مرتبه عقلی، بدن عقلی با حواس عقلی دارد.

نتیجه

از آنچه گذشت اهمیت نظریه تجرد خیال معلوم می‌گردد، زیرا این نظریه دارای لوازم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، معادشناختی و کلامی بسیار مهمی است. در بعد هستی‌شناختی، از تجرد خیال می‌توان به وجود مرتبه‌ای از عالم در قوس نزول و صعود پی برد که مرتبه‌ای میانجی است و شکاف موجود بین عالم عقول و عالم ماده را پر کرده و به سؤال مهم رابطه فیزیک و متافیزیک پاسخ می‌دهد. عالم مثال منفصل و متصل مرتبه‌ای بسیار مهم و وسیع از عالم وجودند که هم موجودات مادی را به واسطه صور خیالی حاصل بر اساس صور مادی، مربوط به موجودات مجرد می‌کنند هم موجودات و صور مجرد را به واسطه تجسم به اشکال مختلف، قابل فهم و درک برای موجودات مادی می‌کند. این نظریه در بعد معرفت‌شناختی موجب حل مشکل رابطه نفس و بدن و رابطه داده‌های حسی

و جزئی با عقل می‌گردد. تجرد خیال، موجب خلاق شدن این قوه و ایجاد صور خیالی می‌شود و این خلاقیت نقش اساسی در تبیین معاد جسمانی، چگونگی حشر نفوسی که به مرتبه تجرد عقلانی نرسیده‌اند و تجسم اعمال در آخرت دارد. همچنین به واسطه این نظریه، مسائل فلسفی مهمی چون وحی و تأویل تبیین رضایت بخشی پیدا می‌کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، ۱۳۶۳.
- _____، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____، الاشارات والتنبيهات، تحقیق از مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- اکبریان، رضا و حسن مرادی، "حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال، خردنامه"، خردنامه صدر، ش ۵۱، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، عیون المسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- _____، الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.
- سهروردی شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه از هنری کرین، ج ۲ و ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح الحکمة الاشرافی، تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، تصحیح نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۴.
- فخر رازی، المباحث المشرفیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، با تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰.

قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

_____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____، المبدأ و المعاد، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳-۱ و ۹-۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.

Aristotle, *The Oxford Translation of Aristotle*, revised by J. Barnes, 2 vols, Princeton, 1984.