

نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره قوه خیال با تأکید بر مبانی ملاصدرا

سید محمدحسین میردامادی*

چکیده

در فلسفه مشائیان و ابن‌سینا، نفس دارای قوای ظاهری و باطنی است. یکی از قوای باطنی نفس، قوه خیال است. ابن‌سینا افزون بر اثبات قوه خیال، در کتاب‌های گوناگون خود، دلایلی بر مادی بودن این قوه و ادراکات جزئی اقامه کرده است. در این مقاله، نخست چیستی قوه خیال و نقش آن در به‌دست آوردن معرفت بیان شد. سپس، ادله ابن‌سینا در اثبات قوه خیال بررسی شده و نیز دلایل او در مادی بودن قوه خیال، براساس مبانی صدرایی، به نقد کشیده شد. همچنین برخی پیامدهای مادی دانستن قوه خیال به‌طور اجمال بررسی شده است. سرانجام تبیینی درست از دیدگاه ابن‌سینا، درباره مادی بودن خیال ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها

قوه خیال، حس مشترک، تجرد مثالی، ابن‌سینا، ملاصدرا.

*. خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان. Email: Smhm751@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۰۷.

طرح مسأله

قوای ادراکی نفس در مرتبه حیوانی به دو قسم تقسیم می‌شود: قوه ادراکی خارجی (ظاهری) و قوه ادراکی داخلی (باطنی). قوه ادراکی خارجی یا ظاهری، همان حواس پنج‌گانه ظاهری است که کیفیات محسوسه را درک می‌کند. صورت‌های محسوسات گوناگون به اندام‌های حسی رسیده، در آن اندام‌ها منطبق می‌شوند و قوه حاسه، آنها را درک می‌کند. ابن‌سینا انطباع صورت‌ها را در اندام، حتی درباره غیربینایی، امری روشن و آشکار دانسته و بررسی خاصی درباره آنها انجام نداده است؛ ولی درباره حقیقت ادراک حسی، از نظریه انطباع دفاع کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹ب، ص ۳۲۳ - ۳۲۷؛ نیز: همو، ۱۴۳۰، ص ۱۰۲ - ۱۲۳). قوای ادراکی باطنی، شامل «قوای مدرکه» و «قوای معین ادراک» می‌شود. قوای مدرکه عبارتند از حس مشترک و واهمه. قوای معین ادراک، قوایی هستند که نفس با آنها ادراکات به‌دست آمده را نگهداری یا در آن دخل و تصرف می‌کند و به تجزیه و ترکیب آنها می‌پردازد. این قوا عبارتند از خیال یا مصوره، حافظه یا ذاکره، و متصرفه یا متخیله یا مفکره. بنابراین، قوای ادراکی باطنی یا درونی نیز پنج قوه‌اند که عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۱).

قوه خیال (مصوره) قوه‌ای همراه با حس مشترک (مرکز ارتباط و هماهنگی حواس ظاهر و حلقه وصل آنها) است که صورت‌های حسی وارد شده در حس مشترک را حفظ و نگهداری می‌کند. این قوه به محض دریافت صورت حسی، فعال شده، صورت متناظری را اخذ و نگهداری می‌کند. تفاوت قوه خیال با قوه حافظه آن است که قوه حافظه، معنای ادراک شده به وسیله قوه واهمه را نگهداری می‌کند؛ اما خیال، صور ادراک شده به وسیله حس مشترک را نگهداری می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ب، ص ۳۲۹). به‌دست آمدن صورت خیالی، گرچه در گام نخست، مشروط به یک امر محسوس است، ولی تداوم آن و یا تصرف در صورت حفظ شده، نیاز به حس ندارد؛ بلکه این تداوم و تصرف درباره حضور محسوس خارجی نزد اندام حسی لا بشرط است. از این رو، صورت خیالی پس از قطع ارتباط اندام حسی با محسوس خارجی نیز وجود دارد. صورت‌های خیالی همانند صورت‌های حسی‌اند و ادراک آنها کار عقل نیست؛

زیرا جزئی‌اند و یا اینکه آثار مادی دارند. کار وهم نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا صورت‌اند، نه معنی. قوه خیال، قوه مدرکه نیست و تنها خزانه صورت‌های حسی است؛ بنابراین درک این صورت‌ها کار حس مشترک است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۴). بدین ترتیب یادآوری، از سنخ صورت و علم به آن است. در احساس، حسی مشترک پذیرای صورت از حواس بیرونی است؛ ولی در یادآوری، آن صورت از حس درونی و قوای باطنی، یعنی خیال دریافت می‌شود. اگر شرایط به گونه‌ای باشد که نفس به آن صورت خیالی منطبق در حس مشترک، توجه کامل داشته باشد، یعنی ثبات صورت‌های خیالی در حس مشترک اتفاق بیافتد، ادراک قوی و متمایزی مانند ادراک حسی و مشاهده تحقق می‌یابد؛ مانند آنچه در خواب اتفاق می‌افتد و به‌ندرت در بیداری نیز ممکن است رخ دهد (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۴۷). با درنگ در توصیف ابن‌سینا از کارکردهای قوه خیال، درمی‌یابیم که وی برای این قوه شأن ادراکی نیز قائل است؛ زیرا او مقسم حواس باطنی را، قوه مدرکه باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازد. از سوی دیگر، با توجه به سخن بهمنیار در *التحصیل*، بعید نیست که قوای حس مشترک و خیال، دو گونه کاربرد برای یک قوه باشند؛ چراکه یکسان‌نگاری این دو در آثار حکیمان بسیار آمده است؛ اما ابن‌سینا در کتاب *النفس شفا*، همه قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۵۸). او در مباحثی مانند علم غیب و وحی، خیال را به‌عنوان قوه ادراکی در نظر گرفته است. ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات*، قوه خیال را مبدأ نخست برای تحریکات بدن می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۲). خواجه طوسی در شرح این بخش از سخن ابن‌سینا می‌نویسد، این سخن از آن‌روست که قوه خیال به بدن، نزدیک‌تر از قوه تعقل است؛ بنابراین، آنچه را که عاقله اندیشیده است، در خیال به روش محاکات نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته، انفعال بدن و حرکت او را در پی خواهد داشت (همان، ص ۱۷۳).

مشائیان و ابن‌سینا، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌دانند. از نگاه طب قدیم، مغز انسان دربردارنده سه جوف (شکاف یا سوراخ) است؛ جوف اول که بطن اول نامیده می‌شود، بزرگ‌ترین آنهاست و بخش اعظم مغز انسان را دربر گرفته است. جوف میانی که بطن اوسط نامیده می‌شود، کوچک‌ترین آنهاست (قطب‌رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۰). چون خیال نزد

ابن سینا مادی است مکان دارد و محل آن، انتهای فرورفتگی مقدم در مغز است (ابن سینا، ۱۳۷۹ب، ص ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۰). ابن سینا در برخی از سخنانش محل صورت‌های ادراکی را خود قوه مدرکه معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۵۶-۵۷). او در موارد متعددی، آلت نفس را محل صورت‌های ادراکی جزئی و خود نفس را محل صورت‌های ادراکی کلی دانسته است، که مقصود از آلت نفس غالباً اندامی است که محل قوه نفس است^۱ (همو، ۱۴۳۰، ص ۶۱ و ۱۲۴؛ همو، ۱۳۷۹الف، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۵۱ و ۵۲) و این دو کلام ابن سینا، ناظر به دو نوع نگاه‌اند و منافاتی با یکدیگر ندارند، زیرا در یکی مدرکه قوای نفس و در دیگری مدرکه خود نفس عاقله است. براساس مطلب یادشده، باید گفت صورت ادراکی کلی در نفس، و صورت ادراکی جزئی در اندام ادراکی یا در عصب موجود در این اندام و یا در روح بخاری موجود در این عصب حلول می‌کند که محل حقیقی خود قوه مدرکه نیز هست؛ یعنی قوه مدرکه با آن در ارتباط است و از همین رو، متصل به قوه و در دسترس آن است. سه‌وردی نیز خیال را جسمانی دانسته و صورت‌های خیالی را مجرد می‌داند؛ اما ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد به مجرد مثالی می‌داند. اگرچه مجرد یا جسمانی دانستن قوه خیال، نتایجی در پی دارد؛ اما آنچه این مقاله به دنبال بررسی آن است، ادله اثبات قوه خیال، نقد ادله ابن سینا درباره جسمانی بودن قوه خیال در نظام حکمت متعالیه، و پیامدهای مادی شمردن قوه خیال است.

ادله اثبات قوه خیال از نگاه ابن سینا

ابن سینا در اثبات قوه خیال سه دلیل آورده است:

دلیل اول: حس مشترک در اثر ادراک صورت‌های گوناگون، از آن صورت‌ها متأثر و منفعل می‌شود و خیال، حافظ و نگهدارنده صورت‌های محسوس است. حیثیت حس مشترک، حیثیت قبول و حیثیت خیال، حیثیت حفظ و نگهداریِ مدرکاتِ حواس است. براساس «قاعدۀ

۲. البته هر ادراک حسی‌ای به اندامی از بدن مربوط است، ولی ارتباط نفس با بدن از راه این اندام، می‌تواند به وسیله یکی از قوای نفس باشد و نه لزوماً جزء مادی بدن.

الواحد»، یک قوه نمی‌تواند هم دریافت‌کننده و هم نگهدارنده صورت‌های گوناگون باشد. زیرا قبول، از امکان و استعداد پذیرش سرچشمه می‌گیرد؛ ولی حفظ، برآمده از وجود و فعلیت است. دو حیثیت فقدان و وجدان، جمع‌شدنی نیستند.

ابن‌سینا درباره همسان نبودن و تفاوت این دو قوه، به آب مثال می‌زند و می‌گوید در آب تأمل کنید که در آن قوه قبول نقش وجود دارد؛ یعنی آب شکل را می‌پذیرد، ولی نمی‌تواند صورت‌های رسم شده را در خود نگهدارد (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۳۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۳۹).

دلیل دوم: همان‌گونه که نفس برای تصدیق و حکم میان دریافت‌های گوناگون حسی، نیازمند حس مشترک است، همچنین بدون داشتن حافظ و نگهدارنده همه محسوسات، توانایی حکم کردن میان آنها را ندارد؛ زیرا هر یک از موضوع و محمول، در وقت ادراک دیگری، از قوه دریافت‌کننده آن محو می‌شود و اجتماع صورت‌ها که باعث حکم می‌باشد، حاصل نخواهد شد. بنابراین خزانه‌ای لازم است که پس از دریافت حس مشترک، صورت‌های محسوسات در آن جمع شود تا اینکه نفس به کمک این قوه حافظه بتواند میان محسوسات گوناگون حکم کند.

دلیل سوم: نفس انسانی در برابر دریافت‌ها و صورت‌های محسوس، دارای سه حالت است: حالت یادآوری و استحضار، حالت نسیان و حالت غفلت. با توجه به این سه حالت، تغایر میان دو قوه حس مشترک و خیال، همچنین وهم و ذاکره روشن می‌شود، زیرا در حالت یادآوری، صورت‌های محسوس، هم در قوه دریافت‌کننده و هم در حافظه موجود است. در حالت فراموشی، صورت‌های دریافت‌شده از هر دو قوه زدوده می‌شود و نیازمند ادراک تازه‌ای است. در حالت سهو و غفلت، برای اینکه با دو حالت گذشته فرق داشته باشد، صورت‌های دریافت‌شده در قوه دریافت‌کننده نیست، ولی در قوه نگهدارنده موجود است؛ از همین رو، فراخوانی آن صورت‌ها به دریافت تازه‌ای نیاز ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۳۲۸).

از دیدگاه صدرالمتهلین آنچه دارای ارزش است، بحث از تغایر یا عدم تغایر حس مشترک و خیال نیست؛ بلکه آنچه وی در برابر دیگر فیلسوفان بر آن پای می‌فشارد، مسئله وجود قوه باطنی خیال «مجرد مثالی» برای نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۸،

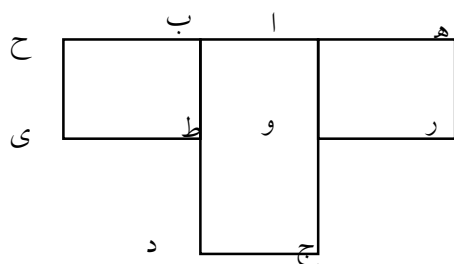
ص ۲۱۴). این قوه نه متعلق به عالم مجرد عقلانی است و نه مادی و از عالم طبیعت است. این قوه از بدن و اجزای مادی آن مجرد است. بنابراین، آنچه مهم است اثبات مجرد مثالی خیال است.

استدلال‌های ابن‌سینا بر مادی بودن خیال

از نگاه ابن‌سینا، ادراکات خیالی مادی‌اند و چنانچه ادراک خیالی مادی باشد، خیال نیز که محل انطباق ادراکات خیالی است، مادی خواهد بود. خیال که قوه‌ای جسمانی است، مدرک صورت‌های جزئی است و فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و از آنجا که هیچ کدام از قوای مدرک جزئیات، مجرد نیستند، خیال نیز غیرمجرد است. این قوه، صورت‌های جزئی متخیله را به طور کامل از ماده تجرید می‌کند، اما علایق مادی، همچون کم، کیف و وضع، همراه صور می‌مانند. وظیفه خیال، حفظ صورت‌های محسوسه‌ای است که در حس مشترک پدید آمده و جایگاه آن بخشی از مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر اینکه صور خیالی در جسم، یعنی بخشی از مغز، مرتسم شوند که این ارتسام، میان قوه و جسم مشترک است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ب، ص ۳۴۸-۳۵۰).

ابن‌سینا در کتاب نفس شفا، پس از تعریف خیال و برشمردن صفات آن، دلایل زیر را بر جسمانیت خیال و ادراکات خیالی اقامه کرده است:

۱- مربع «ه ا ر و» که در سمت راست شکل «ا ب ج د» قرار دارد، برابر با مربع «ب ح ط ی» است و هر دو، شکل و صورت یکسانی دارند و هیچ تفاوتی باهم ندارند، مگر جهت معینی که هر یک از آنها دارند.



هنگامی که شکل یاد شده را دیدیم و در پی آن، صورتی خیالی از آن در ذهن ما شکل گرفت، در این صورت خیالی، مربع «هارو» از صورت خیالی «بح ط ی» متمایز بوده، هریک وضع خاص خود را دارد. تمایز و تفاوت این دو صورت خیالی، به یکی از سه امر است، یا به ذات آن دو (صورت مربعیت) یا به سبب عرضی خاصی است که عارض بر یکی از آنها شده است، ولی بر دیگری عارض نشده است، یا به سبب ماده و محلی است که در آن حلول کرده و منطبق شدند. تمایز این دو صورت، برآمده از ذات آن دو نیست؛ چون فرض آن است که این دو صورت از حیث مربع بودن یکسان‌اند. تمایز آن دو، برآمده از عارض خاصی نیز نیست که مخصوص یکی از آنها باشد، چون فرض آن است که این دو مربع عارض اختصاصی ندارند. پس تمایز این دو، به خاطر محلی است که آن دو صورت در آن حلول کرده‌اند و راست و چپ قرار گرفتن این دو صورت، سبب تمایز آن دو است. از آنجا که محل‌های این دو صورت، مادی‌اند و این دو صورت، حالاً در آن محل‌های مادی‌اند، صورت‌ها نیز مادی خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۲۶۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۱-۳۵۵). فخر رازی به این استدلال اشکالی وارد کرده است، او می‌نویسد: وقتی ما شکل مفروض را تخیل می‌کنیم، ناچاریم که آن را در هوا و در جهت مخصوصی تخیل کنیم و هوا و آن دو جهت مخصوص موجود هستند، پس وقتی آنها در نفس منطبق می‌شوند، ما یکی از مربع‌ها را در جانب مخصوص و مربع دیگر را در جانب خلاف آن فرض می‌کنیم و وجه تمایز این دو مربع، همین است؛ یعنی فرض ما باعث تفاوت این دو مربع شده است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۵۶). گویا این اشکال فخر وارد نیست؛ زیرا بالوجدان، ما صورت یادشده را تخیل می‌کنیم؛ آن صورت در خیال ما مشاهده‌پذیر است و صرف فرض نیست. توضیح آنکه گاهی ما فرضی را تخیل می‌کنیم، مانند فرض شریک‌الباری، تخیل این فرض، انجام‌پذیر است؛ اما صورت خاصی نمی‌تواند داشته باشد. ولی در فرض ما، تصور مربع‌ها دارای صورت است و فرض تنها نیست. ملاصدرا نیز معتقد است جعل چنین شکلی در خیال، جعلی بسیط است و امکان دو فرض در آن وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۸). نقد دیگری که با توجه به مبانی ملاصدرا می‌توان به این دلیل وارد دانست، این است که نفس در انشای صورت‌های خیالی، حیث فاعلی

و صدوری دارد، نه حیث قابلی (یعنی چیزی در قوای آن انطباع پیدا کند)؛ فرض دلیل ابن سینا بر این اصل استوار است که چون صورت خیالی، جسمانی است، محل انطباع آن هم باید جسم باشد؛ درحالی که با این مبنا، قوه خیال حیث فاعلی دارد و نه حیث قابلی. آنچه در قوه تخیل انسان از شکل یادشده نقش می‌بندد، صورتی است که دارای جهت و مقدار است، اما جرم و ماده ندارد و این همان صورت‌های عالم رؤیاست که ملاصدرا آن را عالم برزخ میان ماده و عقل می‌نامد.

ابن سینا در ادامه دلیل خود می‌نویسد:

و مما بین ذالک أنا نتخیل الصورة الخیالة كصورة الناس مثلاً أصغر أو أكبر كأننا ننظر اليهما. ولماحاله أنها ترسم و هی اکبر و ترسم و هی اصغر فی شیء لا فی مثل ذالک الشئ بعینه، لأنها ان ارتسمت فی مثل ذالک الشئ فالتفاوت فی الصغر و الکبر، اما أن یکون بالقیاس الی المأخوذ عنه الصورة و اما بالقیاس الی الأخذ و اما لنفس الصورتین (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۲۶۴).

دومین دلیل این است که وقتی ما صور خیالی را تخیل می‌کنیم، می‌توانیم آنها را بزرگ‌تر یا کوچک‌تر لحاظ کنیم، یا حتی جزئی از آن صورت را بزرگ‌تر و جزئی را کوچک‌تر لحاظ کنیم. این تفاوت در کوچکی و بزرگی نمی‌تواند از صورت خارجی باشد؛ زیرا بسیاری از اوقات صورت‌های خیالی، هرگز از خارج گرفته نشده‌اند و چه بسا صورت خیالی کوچک و بزرگ، صورت شخصی و امری از خارج باشد؛ همچنین تفاوت نمی‌تواند به خاطر تفاوت صورت‌ها باشد و اگر این دو صورت خارجی و خیالی، در ماهیت یکی هستند، پس تفاوت به خاطر شیء قابل است و شیء قابل (قوه خیال) دارای قوه جسمانی و جسم است.

در نقد دلیل دوم نیز می‌توان گفت اینکه صورت‌های خیالی را می‌توان بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از صورت خارجی آن لحاظ کرد، به خاطر توانایی جسمانی قوه خیال نیست؛ بلکه مربوط به خلاقیت نفس و آفرینش آن است که می‌تواند صورت‌ها را بزرگ‌تر یا کوچک‌تر پدید آورد و این آفرینش صورت‌ها، در ذات نفس صورت می‌گیرد و مادی نیست و البته چون برخی خصوصیات ماده را دارد به آن نیمه مجرد می‌گویند. اگر این کوچک یا بزرگ شدن

صورت‌ها از قابلیت قوه خیال بود و قوه خیال یک جسم بود، جسم نمی‌تواند کارهای متفاوت انجام دهد؛ برای نمونه، چشم در صورت بیماری، تصویر را دورتر یا نزدیک‌تر می‌بیند؛ ولی نمی‌تواند گاهی دورتر و گاهی نزدیک‌تر ببیند. اگر گفته شود قوه خیال دارای دو قسمت جسمی است که یکی برای کوچک شدن و دیگری برای بزرگ شدن تصویر خیالی است، اولاً این حرف را خود ابن‌سینا هم نزده است و ثانیاً در این صورت باید قوه خیال دارای بی‌نهایت جسم باشد؛ زیرا تصرفات بی‌نهایتی برای اجسام خارجی، تصورپذیر است.

دلیل سوم ابن‌سینا بر جسمانی بودن قوه خیال چنین است: «لیس یمكننا نتخیل السواد و البیاض فی شیخ خیالی واحد ساریین فیہ معاً... فاذن الجزء ان متمیزان فی الوضع و الخیال یتخیلهما متمیزین فی جزئین» (همان، ۲۶۵). امکان تخیل سیاهی و سفیدی در آن واحد در یک تصور خیالی وجود ندارد؛ پس تصور خیالی امری مادی است. زیرا در امور غیرمادی و معقول، امکان تعقل دو صفت یا کیف در آن واحد وجود دارد.

این دلیل نیز در اثبات مادی نبودن صورت‌های خیالی است؛ اما این به آن معنی نیست که صورت‌های خیالی دارای عوارض جسمی همچون کم، کیف و وضع نباشند و در این صورت لازم نیست محل انطباق آنها مادی باشد. افزون‌براینکه ملاصدرا قائل به حیث صدور نفس در صورت‌های خیالی است؛ یعنی نفس با اعداد محسوساتی که پیش‌تر درک کرده، صورت‌های خیالی را انشا می‌کند. بنابراین، دلیلی که عوارض جسمی را برای صورت‌های خیالی اثبات می‌کند، اعم از مدعا (جسم بودن خیال) است.

دلیل چهارم: این دلیل با قیاسی از شکل اول، از راه مکان‌دار بودن خیال، مادی بودن آن را اثبات می‌کند. به این صورت که صورت‌های خیالی، دارای مکان مادی هستند و مکان آنها در قسمت جلوی مغز است و هر چه مکان دارد، مادی است. نتیجه می‌گیریم که صورت‌های خیالی، مادی هستند. کبرای قیاس بدیهی است؛ اما صغری یعنی مکان‌دار بودن خیال، به این دلیل است که اگر حفره‌های مغز آسیب پذیرد، قوه خیال نیز آسیب می‌پذیرد و هرگاه آن قوه تباه و فاسد شود، صورت‌های خیالی هم باطل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۰۵). پاسخی که به این دلیل می‌توان داد این است که فعل و انفعالات مادی که در مغز پدید می‌آید از اسباب

اعدادی ادراک است؛ از این رو، با بروز هر اختلالی در مغز، ادراک نیز با مشکل روبرو می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸)؛ اما چنین نیست که ادراک، همین فعل و انفعالات مادی باشد.

دلیل پنجم: قوه خیال با تکرار عمل و کار پیوسته، خسته می‌شود و با گذشت زمان، مزاج آن فاسد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷). پاسخ این دلیل نیز از پاسخ بخش پیشین روشن می‌شود؛ زیرا خود خیال، خسته و فاسد نمی‌شود؛ بلکه آلات و ابزارهای که در اختیار آن است، به سبب مادی بودن، به این امور متصف می‌شوند.

دلیل ششم: قوه خیال به ذات و ابزار خود آگاه نیست (همو، ۱۴۳۰، ص ۱۹۴). در پاسخ می‌گوییم که اولاً، گاهی این سینا قوه خیال را قوه‌ای مدرکه دانسته است (همو، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۲؛ همو، ۱۴۳۰، ص ۵۶-۵۷) و این خود نقضی بر مادی بودن آن است. اما به فرض که آن را مدرکه ندانیم، در پاسخ باید گفت، ادراک ذات، دلیل بر مجرد مثالی نفس است نه مجرد عقلی. قوه خیال، مدرک ذات است و ادراک ابزار و آلات مادی لازم نیست؛ چنان که ممکن است نفس از فیزیولوژی بدن آگاه نباشد.

چکیده دلایل شیخ این است که تمایز صورت‌های خیالی، یا به «جهت» است، یا به «مقدار» و یا به «کیفیت» و این گونه تمایزها که نشان می‌دهند صورت‌های خیالی دارای وضع، کم و کیف هستند، بر جسمانی بودن محل این صورت‌ها دلالت می‌کنند. ادله ابن سینا در کتاب‌های رساله نفس و الاشارات و التنبیهاات نیز به همین ترتیب آمده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۱، ۳۳؛ همو، ۱۴۲۹، ص ۳۲۳-۳۴۳).

شیخ‌الرئیس در المباحثات، دلیلی بر جسمانی نبودن قوه حفظ و ذکر اقامه می‌کند که خلاصه آن این است: از آنجاکه اجزای مادی عوض نمی‌شوند و زوال محل، مستلزم زوال حال است، پس این قوه مجرد است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). ولی باید توجه داشت که قوه حفظ و حافظه با قوه خیال یکسان نیست و این دلیل نمی‌تواند برای جسم بودن قوه خیال به کار رود. اما برای چالش نقش بستن صورت‌های خیالی در نفس، مبانی ملاصدرا راه‌گشاست؛ زیرا او با داشتن دیدگاه مجرد برزخی نفس در مقام خیال، و انشای صورت‌های خیالی توسط نفس

و قوه خیال، دیگر قائل به نظریه انطباع نیست و همچنین بنا بر نظریه حرکت جوهری و تشکیک در وجود و حدوث جسمانی نفس، اشکالی ندارد که جوهر واحد، هم مجرد باشد، هم نیمه مجرد و هم مادی. نفس در حالت تخیل، مجرد برزخی دارد و مانعی برای نقش بستن صورت‌های خیالی در آن وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۳۷).

ملاصدرا در استدلال‌هایی جداگانه، در پاسخ نقضی به مادی بودن خیال می‌گوید، با قبول جسمانی بودن قوه خیال، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و این امری بدیهی است که محل کوچک گنجایش و ظرفیت اشیای بزرگ را ندارد (همان، ۲۳۶). ابن‌سینا در کتاب نفس شفا پاسخ این اشکال را داده و می‌نویسد، 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 مردمک چشم، پاسخی به این تشکیک است؛ زیرا وقتی صورتی بزرگ در آینه مرتسم می‌شود، به‌ازای آن انقسام می‌یابد، پس حجم کوچک‌تر نیز به اندازه حجم بزرگ‌تر از حیث شکل و عدد تقسیم می‌شود. هرچند این دو شیء از جهت مقدار با هم متفاوت هستند، 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؛ به‌این‌معنا که هیچ‌یک از این دو کوچکی و بزرگی آسیبی به انطباع نمی‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۶۴) علامه به این پاسخ اشکالی وارد کرده که در این صورت، خیال چگونه این نسبت را درک می‌کند و چگونه ما به شکل حقیقی و واقعی جسم پی می‌بریم؟ (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۳۸).

توجه به این نکته نیز دارای اهمیت است که مادی یا مجرد دانستن خیال، تأثیری در نظریه افاضه معرفت از سوی عقل فعال ندارد؛ چه خیال مجرد و نفس در صورت‌های خیالی حیث صدوری داشته باشند و چه مادی باشند، علوم عقلانی از عقل فعال به انسان افاضه می‌شود؛ زیرا در هر دو حالت، نفس مستعد و پذیرای این افاضه می‌شود.

توضیح مطلب در سیستم سینیوی آن است که افاضه صورت، از عقل فعال به نفس انسانی، برخاسته از استعداد و قابلیت نفس است و این استعداد، با ادراک جزئیات به‌دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۷) و پس از اتصال نفس با عقل فعال، صورت‌های خیالی که

معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌شوند و عقل هیولانی از قوه به فعل می‌گراید. گرچه مطالعه صور جزئی‌ای که در قوه تخیل است، ناطقه را برای پذیرش صورت‌های کلی آماده می‌سازد؛ ولی نباید گمان کرد عین این صورت‌ها از قوه خیال به قوه ناطقه انتقال می‌یابد؛ بلکه بر اثر مطالعه صورت‌های جزئی و خیالی، استعدادی در نفس پدید می‌آید، تا بدین سبب، صورت کلی و عقلی مربوط به آنها را نیز بپذیرد. آنگاه به اشراق و نور برآمده از عقل فعال، این صورت‌های کلی و عقلی که مجرد از ماده و علایق آن است، در نفس منطبق می‌شود و با ادراک هر کدام از این صور کلی عقلی، دوباره استعداد صورت‌های عقلی دیگری که فراخور صورت‌های پیشین است پدید می‌آید (همان، ۳۶۸).

پیامدهای فلسفی مادی بودن قوه خیال

اگر قوه خیال را مادی بدانیم، بقای پس از مرگ، تنها برای کسانی خواهد بود که به تجرد عقلی تام رسیده باشند و بیشتر افراد، دارای بقا نخواهند بود؛ مگر آنکه ملاک بقا را به داشتن حداقل ادراک عقلی یعنی اولیات کاهش دهیم (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۴). همچنین حالاتی مانند ترس و خشم در حیوانات وجود دارد که اگر مُدرک این معانی را قوه جسمانی بدانیم، باید بپذیریم که قوه جسمانی، معانی معقول را درک می‌کند؛ در حالی که چنین چیزی محال است و افزون‌براین، حیوان قوه عاقله ندارد. همچنین مادی دانستن صورت‌های خیالی، چالش‌هایی را در چگونگی نزول وحی از عالم امر به عالم ماده در پی خواهد داشت و اینکه چگونه معانی مجرد در قالب الفاظ محسوس و متخیل درمی‌آیند جز با نیمه مجرد بودن قوه خیال، حل‌شدنی نیست.

چگونگی جمع میان سخن ابن‌سینا و ملاصدرا

باتوجه به نقد و بررسی ادله ابن‌سینا بر مادی بودن قوه خیال، این نکته به دست می‌آید که برداشت ابن‌سینا از حقیقت مادی و مجرد با برداشت ملاصدرا یکسان نیست؛ اما دیدگاه آن دو در حقیقت قوه خیال، اختلاف چندانی ندارد. از آنجاکه خیال واسطه میان حس و عقل است، صفات هر دو را داراست؛ از این رو، برخی آن را ملحق به ماده و برخی مجرد می‌شمارند. ابن‌سینا

و ملاصدرا هر دو هم‌رأی هستند که صورت‌های خیالی دارای شکل و مقدارند و با آنکه ماده ندارند، از تجرد عقلی برخوردار نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۶). ابن‌سینا چون تجرد را منحصر در تجرد عقلانی می‌داند نتیجه می‌گیرد که خیال، امر مادی است؛ یعنی دارای تجرد عقلی نیست. در برابر او ملاصدرا، چون برای تجرد مراتبی قائل است می‌گوید، صورت‌های خیالی تجرد عقلی ندارند. از آنجا که ملاصدرا قائل به وحدت و تشکیک وجود است، تجرد را دارای مراتبی می‌داند که در مراتب پایین آن، صفات مشترک با ماده یافت می‌شود. ابن‌سینا نیز معتقد است که تجرد دارای مراتبی است: «اصناف التجريد مختلفة و مراتبها متفاوتة» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴). اما وی عوارض را برآمده از ماده می‌داند. پس وجود عوارض در خیال را، دلیل بر مادی بودن آن دانسته است؛ ولی ملاصدرا عوارض را از وجود می‌داند و معتقد است ماهیت، برای تحقق و وجود در عالم طبیعت و حس، نیازمند این عوارض است. در عالم خیال، برخی از عوارض، همراه ماهیت است؛ ولی در عالم عقل، ماهیت از همه عوارض، خالی است. برخی عبارات شیخ درباره ادراک حسی نیز نشان می‌دهد که او سرانجام تجرد ادراک را در همه مراحل، حتی در ادراک حسی می‌پذیرد. وی در ضرورت وجود امر ثابت و مجرد در هر ادراکی می‌نویسد: «احساس به اعتبار قوه درک، انفعال نیست از این رو، مدرک از آن جهت که مدرک است منفعل نمی‌شود. آنچه تغییر می‌پذیرد احوال مدرک و احوال ابزار آن است» (همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۱۹۲). در بخش دیگر تصریح می‌کند که در هیچ یک از انواع ادراک حس، خیال و عقل انفعال راه ندارد و تغییر احوال و ابزار، معداً و مقدمه احساس است. (همان)

نتیجه

- ۱- قوه خیال از قوای باطنی نفس است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا نگهداری می‌شود و وظیفه آن حفظ داده‌های حسی است.
- ۲- درباره مدرک بودن یا نبودن قوه خیال، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شد. به‌منیاری آن را غیرمدرک می‌داند؛ ولی از برخی سخنان ابن‌سینا، مدرک بودن آن برداشت می‌شود و این با مادی بودن خیال منافات دارد.

- ۳- آنچه عاقله اندیشیده، به روش محاکات در قوه خیال نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته شده، انفعال بدن و حرکت آن را در پی خواهد داشت؛ بنابراین قوه خیال مبدأ نخست برای تحریکات بدن است.
- ۴- خیال از دیدگاه ابن سینا جسمانی و از قوای مهمی است که نفس را برای پذیرش اشراقات ماورای طبیعی آماده می‌کند. با اتصال عقل فعال، صورت‌های خیالی که معقول بالقوه هستند، معقول بالفعل می‌گردند.
- ۵- ابن سینا در اثبات مادی بودن قوه خیال، شش دلیل می‌آورد که نقد آنها مبنایی است و بررسی آن انجام شد.
- ۶- دو نقد جداگانه ملاصدرا بر ابن سینا در مادی بودن صورت‌های خیالی، یکی انطباق کبیر در صغیر است که از سوی ابن سینا پاسخ داده شد؛ ولی اشکال علامه طباطبایی به آن پاسخ باقی می‌ماند و دیگری مشکل بقای نفوسی که به مرتبه عقلانی نرسیده است، می‌باشد که این نیز در نظام فلسفه سینوی با بدیهیات اولیه پاسخ داده می‌شود. بنابراین، ملاک بقای نفوس از دید ابن سینا بدیهیات اولیه است.
- ۷- مادی بودن قوه خیال از نگاه ابن سینا، از اهمیت این قوه نمی‌کاهد؛ زیرا نظام معرفت و علم و نیز نظام حرکت بدن و حواس در پرتو خیال است.
- ۸- با توجه به نظریه نیمه مجرد بودن خیال در فلسفه ملاصدرا و نیز نظریه انطباق صورت‌ها در روح بخاری عصب محل خیال از سوی ابن سینا و همچنین نظریه انشای نفس ملاصدرا، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تنها تمایز نظریه ملاصدرا و ابن سینا در آن است که ملاصدرا به مبدأ فاعلی خیال، یعنی نفس، توجه کرده و ابن سینا به مبدأ قابل آن، که روح بخاری یا مرتبه‌ای از مجرد که تنها مجرد از ماده است، توجه کرده است. از این رو، با تفسیر نظریه خیال سینوی با استفاده از عبارات دیگر او در کتاب‌هایش می‌توان آرای ملاصدرا و ابن سینا را به این صورت جمع کرد که منظور از مادی بودن خیال از دیدگاه ابن سینا، وضع و کم و کیف صورت‌های خیالی است و منظور از مجرد بودن خیال از دیدگاه ملاصدرا، بی‌ماده بودن آن است.

۹- با توجه به نتیجه پیشین، پیامدهای منفی مادی دانستن خیال از دیدگاه ابن‌سینا نیز دفاع‌پذیر است؛ زیرا او ملاک بقا را دانستن اولیات می‌داند. افزون‌براین، حالات ترس و خشم حیوان نیز برآمده از قوه واهمه است و از آنجا که ملاصدرا واهمه را نوعی عاقله مضاف می‌داند، پس اثبات قوه عاقله در حیوانات نیز به نحو ضعیف‌تری نسبت به انسان، دفاع‌پذیر است. به عبارت دیگر، واهمه در حیوانات می‌تواند آنها را توانای دریافت‌هایی فراتر از جسم کند. مادی دانستن صورت‌های خیالی، با تقریری که از چگونگی دریافت معرفت در نظام سینوی آمده، به معنای محاکات قوه خیال از معانی عقلانی است و اگر خیال در این محاکات حیث فاعلی نداشته باشد و تنها پذیرنده صور باشد، اشکالی پیش نمی‌آید. مادی دانستن خیال در اینجا به معنای ماده داشتن نیست؛ بلکه به معنای صورت و کیف مسموع و مبصر داشتن است که ملاصدرا آن را رد نمی‌کند.

به دیگر پیامدهای منفی جسم بودن خیال، در این مقاله پرداخته نشده است؛ زیرا خارج از موضوع بوده و نیز با اخبار و حیانی ناسازگار بوده و فلسفی صرف به شمار نمی‌آید؛ مانند معاد جسمانی که البته با تقریر پیش‌گفته این مسئله نیز حل‌شدنی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، المباحثات، قم، بیدار.
۲. —، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. —، ۱۳۷۹، الف، التعليقات، حقه عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. —، ۱۳۷۹، اب، النجات من العرق، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۵. —، ۱۳۸۳، رساله نفس، با مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. —، ۱۴۰۰، رسائل، قم، بیدار.
۷. —، ۱۴۰۵، دانشنامه علایی، قم، بیدار.
۸. —، ۱۴۲۹، الاشارات والتنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۹. —، ۱۴۳۰، الشفاء، الطبيعيات، النفس، تصدیر ابراهیم مذکور، قم، ذوی القربی.
۱۰. —، ۱۹۸۰، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، دارالقلم، بیروت.
۱۱. بهمنیار، مرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۸۸، الحاشیه علی الهیات شفاء، تهران، بنیاد حکمت.
۱۳. —، ۱۳۹۰، الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه، قم، طلعه النور.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۴، نهاییه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه.
۱۶. فخر رازی، ۱۴۱۱، المباحث المشرقیه، قم، بیدار.
۱۷. قطب رازی، محمد بن محمد، ۱۳۷۵، المحاکمات بین شرحی الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم، موسسه امام خمینی رحمته.