

جستجوی نخستین بارقه‌های تجرّد قوه خیال در حکمت سینوی*

□ محمد نجاتی^۱

چکیده

رویکرد ابن سینا به قوه خیال و ادراکات مخزون در آن ناسازگار می‌نماید. در این مقاله با تفکیک بین رویکردهای متفاوت وی به تبیین این ناسازگاری پرداخته شده است. شیخ در گام اول بر اساس مبانی تفکر مشایی و تمسک به فرایند تجرید معرفتی در تحصیل ادراکات نفس، تمایز و تشخیص ادراکات جزئی خیالی را مستلزم وجود ماده و قابلیت در آن‌ها می‌داند و به مادیّت صرف ادراکات خیالی و مخزن آن‌ها معتقد می‌شود. وی در رویکرد دوم با تردید جدی، به بررسی مادیّت ادراکات خیالی می‌پردازد و اذعان می‌کند که صور خیالی نباید جسمانی باشند، وگرنه با تغییر و تحول اعضا و مخزن این صور، یعنی قوه خیال، دچار تغییر می‌شوند. در نهایت، شیخ به دلیل اذعان به تجرید تامه نفس و انحصار ادراک آن در کلیات عقلی، از تبیین تجرید ادراکات جزئی خیالی باز می‌ماند. رویکرد نهایی ابن سینا به خیال و ادراکات آن را باید در ذیل نظریه خاص وی در

باب وحدت نفس و قوای مختلف آن و همچنین اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل ادراکات متعالی مخزون در خیال جستجو نمود. شیخ بر این اساس، در مواضع مختلف خیال را واجد کارکردها و شاخصه‌هایی می‌داند که بدهتاً مستلزم پذیرش تجرّد غیر تامه آن خواهد بود.

واژگان کلیدی: خیال، ادراکات خیالی، تجرّد، تجرید.

مقدمه

قوة خیال و ادراکات خیالی یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه علم النفس در فلسفه اسلامی است. در آثار بیشتر فلاسفه مسلمان ماهیت، کیفیت تحصیل و اثبات وجودشناختی این مسئله بررسی شده است. یکی از مهم‌ترین مباحث درباره این مسئله، بحث مادّیت یا تجرّد قوة خیال و ادراکات خیالی است. به نظر می‌رسد چالش برانگیزترین نگرش در این باره دیدگاه ابن سینا باشد. او در حقیقت اولین فیلسوفی به شمار می‌رود که خیال را یکی از قوای مستقل باطنی نفس حیوانی دانست. وی در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* با بینه و دلیل به اثبات مادّیت خیال و ادراکات مخزون در آن پرداخته است (۱۳۷۵: ۲۵۹). اما بیان وی در کتاب *المباحثات* نشان از تردید او در مادّی خواندن خیال و تمایل به تجرّد آن دارد. شاید به همین علت است که ملاصدرا و برخی متأخران پس از وی بر این باورند که شیخ متمایل به تجرّد خیال و ادراکات خیالی بوده و آنچه در باب مادّیت آن بیان کرده، برای مماشات با قوم بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲۷/۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۱). نگارنده بر این اساس و پس از بررسی آرای شیخ، رویکرد وی در قبال تجرّد یا مادّیت خیال و مخزونات آن را در مواضع سه‌گانه ذیل پی گرفته است:

۱- شیخ در مواردی بنا بر مشرب مشایی خویش به مادّیت خیال و ادراکات خیالی معتقد شده است. عبارات او در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* در این باره شایان توجه است.

۲- وی در مواردی با شک و تردید، مسئله مادّیت خیال و ادراکات خیالی را مطرح می‌کند. عبارات کتاب *المباحثات* را در این باره می‌توان شاهد آورد.

۳- در عبارات نمط پایانی کتاب *الاشارات و التنبیهاط* طرح مباحث و مسائل به

گونه‌ای است که فرض صحت آن‌ها مستلزم پذیرش تجرّد قوه خیال و ادراکات خیالی از نگاه شیخ خواهد بود.

در مقاله حاضر سعی شده است تا با چنین تفکیکی در رویکردهای متفاوت ابن‌سینا، گذار وی از اعتقاد به مادی بودن خیال به شک و تردید در مادیت آن و در نهایت، استلزام در پذیرش تجرّد آن و همچنین مبانی سلبی و ایجابی آن بررسی و تبیین گردد.

نگاه تاریخی

خیال از اصطلاحاتی است که ظاهراً به صورت اشتراک لفظ در حوزه‌هایی چون فلسفه، عرفان، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی کاربرد دارد.^۱ به نظر می‌رسد که افلاطون برای اولین بار در بحث مراتب معرفت، معرفت منتج از خیال را در زمره کم‌ارزش‌ترین معارف قرار داد. خیال افلاطونی در واقع، هم‌ردیف احساس و زیبایی مادی و بی‌دوام لحاظ شده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۹۴/۱). ارسطو در کتاب درباره نفس نگاه فلسفی‌تری به تخیل داشت. وی خیال را یکی از قوای نفس و مستقل از حس و عقل می‌دانست که به حفظ و ضبط صور می‌پردازد. در واقع، آنچه ارسطو با واژه «فانتاسیا»^۲ می‌شناسد، همان قوه خیال است نه حس مشترک (ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۱۰-۲۱۱).

خیال در حوزه اسلام و ایران به جهت کارکردهای دین‌شناسانه‌اش و همچنین نگرش چندسویه و به دور از ابتدالی که فلاسفه مسلمان به آن داشتند، بالندگی

۱. کاربرد خیال در موارد ذیل بوده است: یکی از عوالم وجودی در مقابل عقل و حس، خیال به معنای صورت شخص که در خواب یا بیداری دیده شود و نهایتاً یکی از قوای نفس حیوانی و انسانی. در علم روان‌شناسی واژه خیال صورتی مأخوذ از ترکیب صور اشیای دیگر به شمار می‌رود. در معرفت‌شناسی، خیال یکی از کارکردهای ذهن است که باید از جنبه‌های مختلف معرفتی از جمله منشأ، خطاپذیری یا خطاناپذیری، نقش آن در تولید معرفت بررسی شود. در علم النفس، به ویژه علم النفس اسلامی، خیال قوه‌ای باطنی است که در فرایند ادراک نقشی اساسی دارد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۴۴). تنها کاربرد واژه خیال در قرآن که البته به صورت اشتراک لفظ است و بیشتر با معنای «وهم» تناسب دارد این آیه است: «قَالَ بَلْ أَعْتَدْتُمْ لَكُمْ وَعَصِيَّتُمْ تُجِئُونَ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتَاهُ سَعْيٌ» (طه / ۶۶)؛ پس موسی علیه السلام گفت: شما بیفکنید. آنگاه که ساحران ریسمان‌ها و عصاهایشان را افکندند موسی علیه السلام به سبب سحر ایشان خیال کرد که ریسمان‌ها و عصاهای حرکت می‌کنند.

۲. ارسطو واژه فانتاسیا را «sensus communis» می‌نامید.

شایسته‌ای یافت. در این بین، رویکرد فارابی در باب خیال اهمیت دارد. نگرش وی در این باره نگرشی کارکردگراست. او قوه خیال را از آن جهت با اهمیت می‌داند که نقشی بسزا در تبیین گزاره‌های وحی دارد. البته وی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله نمی‌نهد و تنها از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد و غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالیه می‌نامد (۱۳۷۱: ۵۱). ابن‌سینا بر خلاف فارابی با تفکیک بین متخیله و قوه خیال و جعل قوه‌ای جدید به نام «وهم» رویکرد تفصیلی‌تری نسبت به سایر فلاسفه به بحث نفس و قوای آن دارد. در حوزه علم النفس تفکر سینوی، خیال دومین قوه باطنی نفس مطرح می‌شود. وی گاهی آن را «مصوره» نیز می‌خواند (۱۳۷۵: ۲۲۹).^۱ شیخ اشراق را می‌توان اولین فیلسوفی دانست که خیال را در دو حوزه نفس‌شناسی و کیهان‌شناسی بررسی کرد. از نظر وی خیال و تخیل ظرف دیگری غیر از انسان دارد و آن جهانی میانه (برزخی) بین حس و ماده و عقل است که عالم مثال یا خیال منفصل نام دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹/۲-۲۱۰).^۲ ملاصدرا رویکردی غایت‌انگارانه و کارکردی به قوه خیال دارد. وی با تفکیک نظام‌مند و منسجم میان حوزه‌های مختلف کاربرد خیال، تفسیر و تبیینی دقیق از آن بیان نموده است. صدرا بر خلاف سهروردی^۳ ضمن پذیرش استقلال وجودی خیال در معنای نفسانی، هم به خیال متصل و هم به خیال منفصل معتقد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۶۴/۱). ویژگی بارز خیال در تفکر صدرایی این است که وی بر خلاف سایر فلاسفه مسلمان خیال را جدای از دماغ و اندام‌های انسان و دارای خواص مجردات می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۴).

۱. البته باید توجه داشت که اطلاق اصطلاح «مصوره» بر قوه خیال از باب اشتراک لفظی است با قوه مصوره‌ای که پیش از حدوث نفس نباتی عهده‌دار حفظ صورت شیء است. مصوره از این منظر، حافظ مدرکات حسی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹۰).
۲. سهروردی خیال را خزانه حس مشترک می‌داند که در آخر تجویف اول دماغ جای دارد. خیال از نظر وی قوه‌ای ادراکی نیست بلکه ملموسات و مبصرات و مذوقات را در خود جای می‌دهد (۱۳۸۰: ۱۳۰/۳).
۳. سهروردی صور و ادراکات خیالی را جدای از نفوس انسان‌ها می‌داند. او معتقد است که اگر صور خیالی در خود نفس، حضور داشته باشند مستلزم این خواهد بود که همیشه نسبت به آن‌ها آگاه باشیم، در حالی که ما نسبت به بسیاری از صور خیالی غفلت داریم (همان: ۲۰۹/۲). این در حالی است که ملاصدرا بر خلاف سهروردی معتقد است که اساساً ممکن نیست صور خیالی در عالم خارج از نفس وجود داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۴/۱ و ۲۱۱/۹).

مادّیت قوه خیال در تفکر ابن‌سینا

به نظر می‌رسد ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی باشد که بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است.^۱ وی در کتاب *النفس من کتاب الشفاء و النجاة* این دلایل را به تفصیل بررسی می‌کند. مبانی و روح ادله شیخ در اثبات مادی بودن خیال و ادراکات مخزون در آن تقریباً یکسان است؛ بدین بیان که وی جزئیت، تشخّص و تمایز فردی را بدون وجود ماده و قابل ناممکن می‌داند. از دیدگاه وی تمایز ادراکات جزئی مستلزم وجدان مادّیت و قابلیت در آنهاست و بر این اساس، خیال و سایر قوای باطنی نفس از جهت اینکه صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و همچنین در تجرید و تقشیر غیر تامه عوارض و صورت‌های حسی، از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند، از سنخ امور مادی و جسمانی‌اند^۲ (۱۳۷۵: ۲۵۹). از دیدگاه ابن‌سینا، انسان می‌تواند صور خیالی را در نفس خود تصور نماید که از جهت وضع، کمّیت و کیفیت متفاوتند، مانند تصور صورت خیالی دو مربع یکسان که در سمت چپ و راست مربع دیگر قرار گرفته‌اند؛ یا تصور صورت خیالی دو فرد که یکی از دیگری بزرگ‌تر است و یا تصور دو صورت خیالی که یکی سیاه و دیگری سفید است. شیخ پس از ابطال امکان تفاوت و تمایز صور خیالی به حسب ذات و ماهیت و به حسب لوازم ذات و به حسب امر غیر لازم، معتقد است: وجه اساسی تفاوت صور خیالی مذکور از یکدیگر، نمی‌تواند جز از ناحیه ماده و قابلیت آنها باشد (همان: ۲۵۹-۲۶۶).

به عبارت دیگر، تمایز و تفاوت صور و ادراکات خیالی به دلیل تفاوت و تمایزی است که در محل و مخزن آنها یعنی قوه خیال وجود دارد. در نتیجه، باید گفت که صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر تمایز می‌یابند (همان: ۲۶۳).

۱. لازم به ذکر است که ابن‌سینا با وجود ارائه ادله سه‌گانه در کتاب *النفس من کتاب الشفاء*، با نوعی تردید به مادّیت خیال و صور مخزون در آن اذعان می‌نماید، زیرا چنین رویکردی نتیجه ضروری تمسک به فرایند تجرید ارسطویی است. توضیح مطلب در ادامه مقاله می‌آید.

۲. ابن‌سینا معتقد است که فقط صور و ادراکاتی که به تجرید تامه و کلیت عقلانی رسیده‌اند بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند (۱۳۷۱: ۳۰۳).

به نظر می‌رسد اینکه ابن‌سینا خیال و صور مخزون در آن را مادی می‌داند به دلیل رویکرد مشایی و ارسطویی وی است. با وجود این، وی در رویکرد مشرقی و تفکر خاصش، به صورت جدی، در مادّیت خیال و ادراکات خیالی تردید می‌کند و حتی به تجرد آن معتقد می‌شود. اساساً تفکر سینوی به دلیل فقدان مبانی اصالی تبیین این بحث همچون اصالت تشکیکی وجود، تجرد غیر تامه نفس، امکان حرکت اشتدادی و جوهری نفس و... نمی‌تواند به صورت نظام‌مند به تجرد قوه خیال و صور ادراکی آن سوق یابد. اما به جهت اینکه شیخ در تفکر خاصش برخی مبانی ایجابی تبیین این مسئله را به صورت ضمنی و گاه صریح بیان کرده است می‌توان رویکرد مشرقی وی در تجرد خیال را در دو موضع تردید در مادّیت و همچنین اذعان به تجرد خیال و ادراکات آن واکاوی کرد. شرح تفصیلی آن در ادامه می‌آید.

تردید در مادّیت قوه خیال در تفکر ابن‌سینا

ابن‌سینا در تفکر مشایی خویش به جهت اینکه تشخص و تمایز فردی صور جزئی خیالی را مستلزم وجود ماده و قابلیت در آن‌ها دانست به مادّیت قوه خیال و صور مخزون در آن معتقد شد. اما چنان که اشاره شد این، رویکرد نهایی وی نیست و در مواضع مختلفی از جمله کتاب *المباحثات* با شک و تردید جدی، مادّیت خیال را نقد می‌کند.^۱ در

۱. برخی محققان معتقدند که ابن‌سینا در کتاب *المباحثات* از قول به مادّیت خیال برگشته و به تجرد غیر تامه آن استبصار یافته است: «والشیخ قد بحث عن كونها مادّیة و... ثم استبصر وأيقن بأنّها مجردة تجرداً غیر تامه»؛ «لما استبصر الشيخ وذهب إلى تجرد الخيال فقد تخلّص عن التحير» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۹-۳۹۱). اما نگارنده با تتبع در این کتاب چنین ادعایی را صحیح نمی‌داند. به نظر می‌رسد که شیخ در کتاب *المباحثات* به جهت وجود دغدغه و تردید جدی در مادّیت صور و ادراکات خیالی، تبیین کیفیت انطباق این صور در صقع نفس مجرد را امری صعب می‌داند ولی در نهایت، از این تردید و حیرت به تجرد صور خیالی و قوه خیال سوق نمی‌یابد. این دیدگاه بر پایه شواهد ذیل تقویت می‌گردد: الف) به نظر می‌رسد دغدغه اساسی ابن‌سینا در این موضع در باب مادّیت یا تجرد صور خیالی بوده است و وی این تردید را به مخزن و محل انطباق این صور یعنی قوه خیال تسری نمی‌دهد و در باب مادّیت یا تجرد قوه خیال سکوت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

ب) ابن‌سینا با وجود تردید جدی در مادّیت صور خیالی، تنها به این مطلب بسنده می‌کند که این صور با وجود مقارنت با شکل و مقدار، از ماده قابل کون و فساد تشکیل نشده‌اند و در باب اینکه اساساً صور مذکور میرا از ماده و قابلیت‌اند یا خیر، بحثی نمی‌کند (همان: ۱۶۴).

ادامه، موضعی که نشان‌دهنده تردید وی در مادّیت خیال و صور خیالی است تقدیم می‌شود:

۱. اولین موضع مربوط به کتاب *المباحثات* است. ابن‌سینا در این کتاب، با وجود اذعان به مادّی بودن قوّه خیال، مادّیت صرف ادراکات خیالی را نقد و بررسی می‌کند. شیخ معتقد است: به جهت اینکه صور و ادراکات خیالی بر اساس فرایند انطباع در جسم درک می‌شوند پس مدرک و مخزن این ادراکات نیز قوّه‌ای جسمانی است. از نظر وی قوّه جسمانی مزبور به واسطه تغذیه تغییر می‌کند، زیرا بدیهی است که اجزا و قوای محل انطباع صور حسی و خیالی، به تبع تغییر و تحوّل اعضای بدن تغییر می‌یابند.^۱

ابن‌سینا می‌افزاید که با وجود تغییر و تحول اعضا و مخزن صور خیالی، صور خیالی پیشین همچون گذشته در ذهن ما حضور دارند و تغییری در آنها ایجاد نمی‌شود. شیخ پس از ذکر این مقدمات اذعان می‌کند که صور خیالی نباید جسمانی باشند تا علی‌رغم تغییرات مذکور بدون تغییر باقی بمانند (۱۳۷۱: ۱۶۴).

با وجود این، وی به جهت اینکه به تجرّد تامه نفس و انحصار ادراک آن در کلیات عقلی معتقد است نمی‌تواند به تجرّد صور جزئی خیالی معتقد شود. تلاش وی در این مرحله یعنی وقوف بر غیر مادّی بودن ادراکات خیالی، قرین توفیق می‌گردد، ولی از تبیین کیفیت تجرّد این صور ناتوان می‌ماند.

۲. دومین موضع نیز مربوط به کتاب *المباحثات* است. ابن‌سینا در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* بر اساس مبانی تفکر مشایی خویش در نظریه تجرید و تقشیر معرفتی، جزئیت صور و ادراکات را مستلزم مادّیت آنها می‌داند. از نظر وی قوای باطنی نفس از جمله قوّه خیال، صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و این امر مستلزم

۱. ابن‌سینا معتقد است که ادراکات خیالی به تبع تغییر محل خود باید تغییر یابند؛ بدین معنا که بر اثر تجزیه و تحلیل برخی از اجزا، صورت‌های خیالی منطبع در آن نیز باید تجزیه گردند و یا بر اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگ‌تر شوند، زیرا اساساً معقول نخواهد بود که مخزن این ادراکات از بین برود یا تغییر یابد اما صورت حال باقی بماند. از طرف دیگر، پس از زوال صور خیالی منطبع در عضو تحلیل‌رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوّه خیال است (۱۳۷۱: ۱۶۴).

وجدان مادّیت و قابلیت در آنهاست (۱۳۷۵: ۲۵۹). این در حالی است که رویکرد شیخ در کتاب *المباحثات* ظاهراً بر خلاف مبانی و نظام فلسفی وی است. وی در این موضع بر خلاف مشی مشایی‌اش به تجرد و غیر مادی بودن صور و ادراکات خیالی و همچنین جزئیت این صور اذعان می‌کند، اما به جهت فقدان مبانی این مسئله، از تبیین کیفیت آن بازمی‌ماند. ابن‌سینا در *المباحثات* و در ذیل مسئله ادراکات خیالی معتقد می‌گردد که صور خیالی از سنخ امور مادی نیستند و در صقع نفس موجودند. وی در ادامه متذکر می‌شود که به جهت اینکه این صور جزئی‌اند و معنای صرف نیستند در نتیجه، واجد شکل و مقدارند (۱۳۷۱: ۱۶۴). گویی شیخ به این ناسازگاری وقوف داشته است و بر این اساس تصریح می‌کند که صور و ادراکات خیالی به صورت مطلق، از ماده و قابلیت مبرّا نیستند و صرفاً از ماده قابل کون و فساد بری هستند (همان). وی در نهایت، با وجود اعتقاد ضمنی به غیر مادی بودن ادراکات خیالی از تبیین کیفیت اجتماع تجرد و جزئیت این صور بازمی‌ماند و اذعان می‌کند که اگرچه مقتضای استدلال وی تجرد صور خیالی است، این مسئله با مبانی حکمت مشایی از جمله استحاله ارتسام صور جزئی در نفس مجرد و یا امتناع اجتماع ادراکات عقلی و خیالی در نفس، ناسازگاری کامل دارد (همان).

۳. موضع سوم مربوط به رویکردی است که گاه ابن‌سینا درباره کارکردهای قوه خیال دارد. چنین رویکردی با مادّیت صرف این قوه سازگار نیست. شیخ با وجود انتظام و تفکیکی که در مسئله قوای باطنی نفس از جمله قوه خیال و کارکرد آن در حفظ صور مأخوذ از حس مشترک دارد، در برخی مواضع همچون کتاب *النفس من کتاب الشفاء و الاشارات و التنبیها* کارکرد ادراکی نیز برای این قوه لحاظ کرده است. وی در کتاب *النفس همه قوای باطنی* از جمله خیال را واجد کارکرد ادراکی می‌داند. همچنین ابن‌سینا در تبیین مسائلی همچون وحی و معجزه نبوی از کارکرد ادراکی قوه خیال بهره برده است (ر.ک: ۱۳۷۵: ۵۹).

شیخ در کتاب *الاشارات* قوه خیال را به مبدأ نخست تحریکات بدن تعریف می‌کند؛ بدین بیان که به واسطه علاقه و تقریبی که بین عاقله و قوه خیال انسانی وجود دارد، آنچه را عاقله ادراک می‌کند بر اساس فرایند محاکات، در خزانه خیال نقش

می‌بندد و همین امر موجب انفعال و حرکت بدن می‌گردد^۱ (۱۳۸۳: ۱۹۳/۱). آنچه در این موضع اهمیت دارد اذعان ابن‌سینا به وجود علاقه بین دو قوه خیال و عاقله است و به دلیل تجرد تامه عاقله، این تقرب با مادّیت صرف قوه خیال سازگار نیست. همچنین اعتقاد شیخ به کارکرد محاکات (تصویرسازی) ادراکات غیر مادی عاقله در خزانه خیال با مادّیت صرف آن سازگار نمی‌نماید.

بر اساس آنچه گفته شد، ابن‌سینا در مواضع مذکور^۲ بر اساس برخی مبانی فلسفی، مادیت خیال و ادراکات مخزون در آن را نقد و بررسی می‌کند اما به جهت فقدان برخی مبانی ایجابی از جمله تجرد تامه نفس در هنگام حدوث و بقا، نفی حرکت اشتدادی آن و اصالت تشکیکی حقیقت وجود، از تبیین تجرد خیال بازمی‌ماند.

ظهور تجرد قوه خیال در تفکر ابن‌سینا

در این قسمت به بررسی موضوعی می‌پردازیم که در آن ابن‌سینا فارغ از مبانی مشایی و بر اساس مبانی تفکر مشرقی^۳ فلسفه خویش، مباحث و مسائلی را مطرح کرده است که اذعان به آن‌ها صراحتاً مستلزم پذیرش تجرد قوه خیال و ادراکات خیالی خواهد بود. در حقیقت، تبیین تجرد خیال مستلزم گذار از دو مرحله تردید در مادّیت صرف و ظهور تجرد خیال و ادراکات مخزون در آن است. عمده مبانی و مواضع ظهور و بروز این مسئله را در دو حوزه وجودشناختی و معرفت‌شناختی تفکر مشرقی وی بررسی می‌کنیم.

۱. ابن‌سینا در تبیین کیفیت تحریک فلک از جانب نفس که به واسطه تشبه به مبدأ مجرد از ماده است، معتقد است که همان طور که نفس انسان اموری را تعقل می‌کند و در قوه خیال بر اساس فرایند محاکات و بنا بر علاقه‌ای که بین آن دو است موجبات حرکت بدن می‌گردد پس بعید نیست که استمرار نفس فلک موجب استمرار خیال فلک شود و آن هم موجب دوام حرکت فلک گردد. بیان شیخ در این باب چنین است: «وَأنت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکاة لها من خیالک بحسب استعدادک وربّما تأدّت إلی حرکات من بدنک» (۱۳۸۳: ۱۹۳/۳).

۲. لازم به ذکر است که مواضع یادشده حاصل تتبع نگارنده است و انحصار در این تعداد ندارد.

۳. منظور از رویکرد مشرقی در اینجا رویکرد متفاوتی است که شیخ در برخی مواضع و آثار خویش به مسائل فلسفی دارد. البته لازم به ذکر است که انتساب این آرای شیخ به حکمت مشرقی بر اساس تفسیر نگارنده است و حکمت مشرقی ابن‌سینا منحصر در این تفسیر نیست (برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: کرین، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

استقصای مواضع اذعان ابن سینا به تجرّد قوّه خیال

۱- اولین موضعی که در آن می‌توان نخستین بارقه‌های تجرّد قوّه خیال و ادراکات خیالی را در حکمت سینوی رصد کرد، مربوط به نمط پایانی کتاب *الاشارات و التنبیها* است. شیخ در این موضع بر خلاف رویکرد مشایی خویش، در ذیل کارکردهای قوای باطنی نفس، ادراک و حفظ صور جزئی عوالم غیب و ملکوت را به دو قوّه حسّ مشترک و خیال انتساب می‌دهد که صراحتاً مستلزم پذیرش تجرّد این دو قوه است؛ بدین بیان که: نفس و به ویژه دو قوّه حسّ مشترک و خیال به واسطه ازاله شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی می‌توانند تقویت و تشدید شوند و بر عالم غیب و ملکوت دست یابند. قوّه خیال نیز صور و شهوداتی را که حسّ مشترک به واسطه صعود و اشتداد از عوالم غیب و ملکوت تحصیل کرده است، در خود حفظ می‌کند^۱ (همان: ۴۴۱/۳). کاملاً روشن است که در نگاه ابن سینا، اتصاف کارکرد حفظ صور و ادراکات شریفه نازله از عوالم غیب و ملکوت به قوّه خیال، مستلزم پذیرش تجرّد این قوه خواهد بود.

۲- دومین موضع نیز مربوط به نمط پایانی کتاب *الاشارات* است. شیخ در این موضع صراحتاً خیال را خزانه صور و ادراکات مادی و غیر مادی می‌شمارد. این مطلب اولاً با مادّیت صرف خیال سازگار نیست و ثانیاً مستلزم تجرّد غیر تامه و ذواشتداد بودن آن است. ابن سینا با توسعه قلمرو محفوظات قوّه خیال، بر خلاف دیگر فلاسفه مسلمان معتقد است که خیال، سه گونه ادراکات را در خود حفظ می‌کند: قسم اول صوری هستند که از عالم محسوس خارجی به واسطه حواس پنج‌گانه ظاهری اخذ می‌گردند و پس از ادراک در حسّ مشترک به خزانه خیال ارسال می‌شوند تا در آنجا حفظ و نگهداری شوند. این صور به دلیل ارتباط مستقیم با عالم جسمانی، جزئی‌اند و هیئت

۱. «إذا قلت الشواغل الحسیة وبقیت شواغل أقل لم یبعد أن یكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخیل إلى جانب القدس فانتقش فیها نقش من الغیب فساح إلى عالم التخیل وانتقش فی الحسّ المشترك... فتجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة». همچنین: «فإذا كانت النفس قویة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم یبعد أن یقع لها هذا الخلس والاتتهاز فی حال یقظة فربما نزل الأثر إلى الذکر فوقف هناك وربما استولی الأثر فأشرق فی الخیال إشراقاً واضحاً واغتصب الخیال لوح الحسّ المشترك إلى جهته» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۴۰-۴۴۱/۳).

مادی و جسمانی دارند (همان: ۳۲۳/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۰). قسم دوم از مخزونات قوه خیال، صوری هستند که محصول فعالیت قوه متصرفه‌اند. توضیح اینکه قوه متصرفه^۱ از نظر ابن‌سینا از جمله قوای باطنی است که کارکردش دخل و تصرف در ادراکات و جعل صور جدید است. این گونه صور و ادراکات به جهت اینکه فعل خود نفس‌اند، در صقع خود نفس قرار دارند و در نتیجه، تعالی بیشتری نسبت به ادراکات خیالی قسم اول دارند (۱۳۷۵: ۲۳۰؛ ۱۳۸۵: ۱۶۳). سومین و آخرین قسم صوری که در گنجینه خیال نگهداری می‌شوند با دو قسم دیگر تفاوتی عمده دارند؛ صور اخیر بر خلاف دیگر صور، مجرد از ماده و جسمانیت‌اند. این صور توسط حس مشترک از عوالم غیب و ملکوت بر سبیل مشاهده تحصیل شده‌اند (۱۳۸۳: ۴۴۰/۳). ابن‌سینا در این موضع در حقیقت، خیال را قوه‌ای می‌داند که علاوه بر صور و ادراکات مادی می‌تواند ادراکاتی متعالی از ماده و هیئت جسمانی و از سنخ امور مجرد را در خود حفظ کند. اذعان به این موضع از دو جنبه در تفکر شیخ اهمیت دارد. جنبه اول اینکه اتصاف قوه خیال به حفظ چنین صوری مستلزم پذیرش و استبصار ابن‌سینا به تجرد خیال خواهد بود. جنبه دوم اینکه یکی از لوازم اساسی رویکرد وی، تجرد غیر تامه قوه خیال و به طریق اولی نفس است که بر اساس مبانی فلسفه مشاء تجرد تامه دارد و نفس مجرد و قوای مادی آن نمی‌توانند توأمان صور و ادراکات مادی و مجرد را در خود ادراک و حفظ کنند.^۲

۳- یکی از مهم‌ترین مواضعی که می‌تواند مؤید ظهور تجرد قوه خیال و ادراکات

۱. ابن‌سینا بر خلاف فارابی بین دو قوه خیال و متخیله (متصرفه) تفکیک قائل است. ظاهر امر گویای این است که فارابی کارکردهای متنوعی را به قوه متخیله احاله نموده است. از دید وی متخیله علاوه بر حفظ صور محسوسات، قادر به ترکیب، تقسیم و ایجاد صور جدید است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹: ۱۹۷). برای مثال، وی در تعریف وهم می‌گوید: «هو أن تتخیل الشيء وهو غير موجود» (۱۴۰۹: ۱۶۲/۲). ابن‌سینا به دلیل تفاوت بین کارکردهای حفظ و نگهداری صور و همچنین ترکیب و تفصیل در صور، به استقلال و تفکیک وجودی دو قوه خیال و متخیله معتقد می‌گردد. از نظر او متخیله یکی از قوای باطنی نفس است که می‌تواند در صور و معانی وهمیه و غیر وهمیه، ترکیب یا تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد مفکره و اگر در خدمت وهم قرار گیرد متخیله نام دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۹-۲۳۰).

۲. ابن‌سینا به دلیل نفی حرکت اشتدادی نفس جوهری و اعتقاد به حدوث روحانی آن نمی‌تواند به تجرد غیر تامه نفس معتقد باشد. اما این مسئله در تفکر مشرقی وی وضعی متفاوت می‌یابد.

مخزون در آن، در اندیشه ابن سینا باشد، به فلسفه وی در باب نبوت و تبیین کیفیت دریافت وحی بازمی‌گردد. شیخ معتقد است که مفهوم وحی مؤلفه‌های درونی و بیرونی دارد. مؤلفه بیرونی وحی، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را به پیامبر افاضه می‌کند (۱۳۶۳: ۱۱۶). اولین مؤلفه درونی وحی از دیدگاه شیخ عقل قدسی اعطایی است که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (۱۳۸۳: ۴۱۸-۴۱۶/۲). ابن سینا در بررسی جزئیات وحی نبوی دو قوه حس مشترک و خیال را از دیگر مؤلفه‌های درونی وحی یاد می‌کند.^۱ او از این مؤلفه‌ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (۱۳۸۳: ۴۳۶/۳). در حقیقت، در تبیینی که وی از مسئله وحی می‌کند، قوه خیال اساسی‌ترین نقش را دارد. شیخ رئیس به واسطه تحلیل رؤیا می‌کوشد تبیینی شایسته از کیفیت ارتسام جزئیات وحی نبوی در نفس پیامبر ارائه کند. او رؤیا را عبارت از رؤیت صورت‌هایی می‌داند که قوه عاقله آن‌ها را از عقل فعال دریافت کرده و قوه خیال بر اساس فرایند محاکات آن‌ها را به صور خیالی و الفاظ مسموع به تصویر کشیده است (۱۳۷۹: ۱۰۱). شیخ در این موضع نگاهی کاملاً متفاوت به کارکردهای قوه خیال دارد. از نظر وی بر خلاف صور و ادراکات جزئی و محسوس که در آن قوه خیال به واسطه تأخرش از حس مشترک صرفاً وظیفه حفظ آن‌ها را بر عهده داشت، در مسئله وحی و ادراکات عقلانی که عقل فعال آن‌ها را بر قوه عاقله نبی افاضه می‌کند، نه تنها قوه خیال نسبت به حس مشترک تقدم وجودی دارد، بلکه استماع و مشاهده این صور و معانی معقول در لوح حس مشترک مستلزم این است که قوه خیال به واسطه کارکرد محاکات، آن‌ها را به صورت اسماع و الفاظ مسموع و اشکال قابل مشاهده تصویر نماید (۱۴۰۰: ۲۵۲). در این موضع نیز ابن سینا کارکردهای ذومراتبی را به قوه خیال نسبت می‌دهد که بدهاتاً مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه قوه خیال و نفی مادیت صرف آن خواهد بود.

۱. البته شیخ در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* از قوه متخیله شدیدی در انبیا سخن می‌گوید که به دلیل تعالی، کاملاً در خدمت عقل است (۱۳۷۵: ۲۴۰). وی بیان می‌کند که نفس نبی به دلیل اشتداد و وصول به مرتبه تجرد تام، شبیه مبادی عالیه گشته است و عناصر عالم طبیعت از آن اطاعت می‌کنند (همان: ۲۷۴).

۴- یکی دیگر از مواضعی که اذعان شیخ به آن مستلزم پذیرش تجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن است، رویکردی است که در تبیین فلسفی مسئله معجزه و تأثیر قوه خیال در حدوث اشیا اتخاذ کرده است. وی در رساله فیض الهی که عمده مباحث آن در تبیین فلسفی مسئله معجزه است و همچنین در کتاب النفس من کتاب الشفاء یا الاشارات و التنبیهاث به صورت تفصیلی درباره کارکرد قوه خیال در مسئله معجزه و نیز شاخصه آفرینندگی آن بحث کرده است. شیخ در رساله فیض الهی با توسعه مفهوم معجزه تجلی دریافت‌های انبیا از عقل فعال در قالب صور و الفاظ توسط قوه خیال را یکی از اقسام معجزه به شمار می‌آورد^۱ (۱۴۰۰: ۹). ابن سینا علاوه بر کارکرد تصویرسازی معانی بلند و حیانی در قالب صور و الفاظ، قوه خیال را واجد قدرت خلاقیت و آفرینندگی نیز می‌داند که در نفوس مختلف شدت و ضعف دارد. او معتقد است که در نفوس اکثر انسان‌ها تصور سقوط از بلندی برای شخصی که روی پرتگاه قرار دارد منجر به اضطراب و نهایتاً سقوط شخص می‌گردد. از نظر وی صور خیالی مخزون در قوه خیال اثری شدیدتر از ادراکات حسی و یا حتی عقلی دارند (۱۳۸۳: ۴۴۶/۳). ابن سینا گاهی فراتر می‌نهد و معتقد می‌گردد که اگر انسان شاخصه صورتگری و خلاقیت قوه خیال را تقویت نماید خواهد توانست هر آنچه بخواهد با قدرت آفرینندگی خیال در نزد خود حاضر کند و یا حتی اشیا را نزد خود حاضر نماید^۲ (۱۳۷۵: ۲۷۳-۲۷۴). کاملاً روشن است که در مسئله معجزه نیز ابن سینا نقشی محوری برای قوه خیال قائل شده است. بدیهی است که تأکید شیخ بر قدرت خلاقیت قوه خیال، به ویژه شدیدترین قسم آن در ایجاد و احضار اشیا در معجزات انبیا مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه قوه خیال خواهد بود.

۵- از جمله مواضعی که حاکی از استبصار ابن سینا به تجرد خیال و ادراکات آن

۱. ابن سینا در این رساله، معجزه را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسم اول که عالی‌ترین قسم اعجاز است به این مطلب اشاره دارد که انبیا بدون تعلیم و تعلم به درجات عالی انسانی نائل شده و صاحب علم لدنی گردیده‌اند. قسم سوم نیز مربوط به قوه متصرفه انبیاست که اموری همچون شق القمر یا شفای بیماران را در بر می‌گیرد (۱۴۰۰: ۸-۹).

۲. بل النفس إذا كانت قویة شریفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذی فی العالم و انفعّل عنها و وجد فی العنصر ما يتصوّر فیها (همو، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

است مبانی فلسفی وی است. شیخ بر اساس رویکرد مشایی و ارسطویی خویش معتقد است که هر بدن نفسی دارد که قوای مختلف معلول آن‌اند و به دلیل تباین وجودی معلول و علت در حکمت مشاء با یکدیگر متباین هستند. از این رو، ابن‌سینا قوای نفس را بر خلاف نفس که تجرّد تامه دارد مادی و منشعب در اعضا می‌داند که به منزله ابزار و آلات نفس عمل می‌کنند^۱ (همان: ۳۴۵-۳۵۷). با وجود این، بر اساس رویکرد مشرقی و خاص شیخ در مسئله رابطه نفس و قوا می‌توان وی را در زمره اولین فلاسفه‌ای محسوب کرد که بر نظریه وحدت نفس و قوای مختلف آن تأکید کرده‌اند. هرچند ابن‌سینا در حوزه علم النفس، تعدد و استقلال وجودی قوای نفس را اثبات می‌کند، در رویکرد خاصش قوای مختلف را فروع و اجزای نفس می‌داند (۱۳۸۳: ۳۶۱/۲). ایشان در *طبیعیات الشفاء* با تأکید بر وحدت وجودی نفس و قوا، حتی قوای نفس را تا مرتبه شئون و مراتب نفس تنزل می‌دهد.^۲ ابن‌سینا بر اساس رویکرد مشایی و تباین بین نفس و قوای آن نمی‌تواند کارکردهای مجرد و مادی را به نفس که تجرّد تامه دارد، منتسب نماید و ناگزیر تعقل و کارکردهای کلی را مربوط به نفس و تخیل، و احساس و امور جزئی را به قوا و معالیل مادی آن مربوط می‌داند. اما با لحاظ رویکرد خاص وی مبتنی بر وحدت نفس و قوای آن و رابطه تشان قوای مختلف از جمله قوه خیال با آن، استحاله اجتماع کارکردهای تعقل و تخیل و احساس رفع می‌گردد و در نتیجه، قوا و شئون نفس از جمله قوه خیال و مخزونات آن از سنخ امور مادی صرف نیستند و به تجرّد متصف می‌شوند.^۳

۱. می‌توان گفت که یکی از عمده‌ترین دلایل مادی‌انگاری قوه خیال و ادراکات خیالی به تباین بین نفس و قوا و رابطه ذی‌آلت و آلت بازمی‌گردد.

۲. «الحقّ هو أنّ النفس واحدة ولها قوى تنبعث عنها بحسب وجود القابل وأنّ هذه الوجوه كالأجزاء من النفس التي كان في الأصل الذي تولّد عنه البزر ولكن بدل التعبير عن الفروع والأجزاء بالشؤون أولى لما يأتي من أنّ النفس وحدها كلّ القوى»: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق. وله فروع من قوى منبثّة في أعضائك» (ر.ک: همو، ۱۴۰۴: ۱۸۵).

۳. البته باید خاطر نشان کرد که لحاظ وحدت و تشان نفس و قوای آن با تجرّد تامه و حدوث روحانی نفس در حکمت مشایی سازگاری ندارد. شاید به همین علت باشد که شیخ در تفکر مشرقی‌اش در چندین موضع به امکان اشتداد نفس و تجرّد غیر تامه آن اذعان می‌کند (برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۲: ش ۷).

۶- تجرید و تقشیر یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تفکر مشایی است. ابن‌سینا در تفکر مشایی به تبعیت از رئالیسم خام ارسطویی (رئالیسم مستقیم)^۱ معرفت تجریدی مأخوذ از حواس ظاهری و باطنی را منشأ تمام معارف بشری می‌داند.^۲ از این منظر، معرفت از احساس آغاز می‌شود و پس از مراحل جزئی خیال و وهم به مرحله کلی تعقل پایان می‌یابد^۳ (همو، ۱۳۷۹: ۱۰۳). واکاوی رویکرد ابن‌سینا در باب فرایند تجرید نشان می‌دهد که از دیدگاه او صور و ادراکات خیالی مخزون در خیال، همان صور و ادراکات محسوسی هستند که توسط حس مشترک از حواس ظاهری دریافت شده‌اند، مشروط به اینکه فاقد ماده حسی باشند، هرچند واجد وضع و مقدار متمایزند. آنچه در این بین اهمیت دارد این است که به نظر می‌رسد یکی از عمده‌ترین مبانی معرفت‌شناختی اعتقاد شیخ به مادّیت قوّه خیال و ادراکات مخزون در آن، ناشی از تمسک وی به فرایند تجرید در تبیین آگاهی است. ابن‌سینا بر اساس مبانی تفکر مشایی اذعان می‌کند که بروز این گونه تمایزات صرفاً به جهت قابل و محل مادی آن‌هاست و در نتیجه، محل این صور یعنی قوّه خیال، امری مادی خواهد بود (۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶). اما باید دانست که تمسک به تجرید و تقشیر معرفتی، رویکرد نهایی ابن‌سینا در مسئله آگاهی نیست و ایشان در نمط پایانی *الاشارات* ادراک و حفظ صوری را به نفس و خاصه دو قوّه حس مشترک و خیال انتساب می‌دهد که بدهاتماً مستلزم طرد فرایند تجرید است و کیفیت دریافت و حفظشان را نمی‌توان به واسطه این فرایند تبیین نمود. توضیح

۱. «Realism naive». اصطلاح رئالیسم خام در مقابل رئالیسم پخته برگرفته از استاد حائری یزدی است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۶۴).

۲. ونقول: إنّ كلّ إدراك حسیّ وتخیلیّ ووهمیّ وعقلیّ فهو بتجرید الصورة عن المادّة ولكن علی مراتب: فالحسّ یجرّد الصورة عن المادّة، ولكن الحسّ لا یجرّد هذه تجریداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وبإضافة إلى المادّة، حتّى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة. وأمّا الخیال فیأخذ الصورة تجریداً أكثر وذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولا مادّتها، ثمّ الوهم یجرّد الصورة عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معانی غیر محسوسة، بل هی معقولة، لكن لا تأخذها کلیّة معقولة، بل مربوطة بمعنی محسوس. وأمّا العقل فإنّه یجرّد الصورة تجریداً تامّاً، فیجرّدها عن المادّة ویجرّدها عن إضافة المادّة ویأخذها حدّاً محضاً (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

۳. از دیدگاه ارسطو بنیان معرفت از احساس محض آغاز می‌شود و از هر مرحله‌ای به مرحله دیگر حرکت می‌کند. در فرایند تجرید صورت حاصل از فعالیت قوا در هر مرحله، ماده برای مرحله بعد به شمار می‌رود (cf: Aristotle, 1984: 427B-428A).

اینکه از دیدگاه شیخ، قوه ادراکی حس مشترک و خزانه آن یعنی خیال، علاوه بر صور حسی مأخوذ از حواس ظاهری و صور جعلی، گونه‌ای از صور شهودی جزئی را نیز ادراک و حفظ می‌کند (همان: ۲۲۸-۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۴۰). مفاهیم جزئی شهودی از نظرگاه شیخ، ادراکاتی هستند که بی‌واسطه مفاهیم و صور ذهنی ادراک می‌شوند. ابن‌سینا در باب کیفیت تحصیل این ادراکات معتقد است که این نوع ادراکات بر خلاف سایر ادراکات نفس، بر وجه شهود عینی حقایق از عوالم غیب و ملکوت و به واسطه تخلی و تعالی نفس از موانع و مشاغل مادی تحصیل می‌شوند (۱۳۸۳: ۳/۴۴۰-۴۴۱).^۱ بی‌شک بر اساس فرایند تجرید و تقشیر نمی‌توان کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی را تبیین نمود، زیرا اولاً این گونه ادراکات از سنخ مفاهیم حصولی مأخوذ از حواس ظاهری نیستند؛ ثانیاً مفاهیم شهودی آن چنان که ابن‌سینا معتقد است - متعالی از ماده‌اند و از عوالم غیب و ملکوت بر نفس تنزل یافته‌اند (همان: ۳/۴۴۱) و ادراک و حفظشان در قوه خیال مستلزم این است که بر خلاف فرایند تجرید، نه تنها از صور و عوارض تقشیر نمی‌شوند، بلکه به دلیل تجردشان باید به چنین ویژگی‌هایی نیز متصف گردند. بدیهی است که اتخاذ چنین رویکردی مستلزم طرد ضمنی و اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید و تقشیر معرفتی در تحصیل بخشی از آگاهی‌های بشری خواهد بود، در حالی که اشاره شد که تمسک به این فرایند یکی از عمده‌ترین مبانی معرفت‌شناختی اعتقاد شیخ به مادیت خیال و ادراکات خیالی است.

نتیجه‌گیری

مسئله مادیت یا تجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن از دیدگاه ابن‌سینا در بین شارحان آثار وی محل ابهام و مناقشه بوده است. بر اساس مبانی فلسفی شیخ، رویکرد

۱. ابن‌سینا معتقد است که شهود جزئیات عوالم غیب و ملکوت توسط قوه حس مشترک از دو طریق تحصیل می‌شود: گاهی این شهود محصول استکمال و اشتداد موقتی نفس و قوه حس مشترک است؛ مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌گردد (۱۳۸۳: ۳/۴۳۸). اما نوع دوم این استکمال نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس است و بر اثر طرد دائمی این شواغل به دست آمده است؛ مانند انبیا و اولیاء الله که شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌کنند (همان: ۳/۴۴۱).

وی به قوه خیال و ادراکات خیالی در سه موضع ذیل بایسته نقد و بررسی است. در موضع اول ابن سینا بر اساس مبانی تفکر مشایی، به دلیل تمایز و تشخیص فردی ادراکات جزئی خیالی، به مادیت خیال و ادراکات آن معتقد می‌شود. در موضع دوم با تغییر دیدگاه، فارغ از قوه خیال، با تردید جدی مادیت صرف ادراکات خیالی را بررسی و نقد می‌کند. وی با وجود اتصاف کارکردهایی از سنخ ادراکی یا تحریکی به قوه خیال، در نهایت به دلیل مبانی‌ای همچون اذعان به تجرد تامه نفس در هنگام حدوث و بقا، نفی حرکت اشتدادی آن، تباین وجودی نفس و قوای آن و تمسک به فرایند تجرید معرفتی، از تبیین تجرد خیال بازمی‌ماند. ابن سینا در موضع سوم بر اساس مبانی تفکر مشرقی فلسفه خویش و به دلیل رویکرد مبتنی بر وحدت نفس و قوا و رابطه تشان قوای مختلف با آن و همچنین اذعان به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل ادراکات متعالی مخزون در قوه خیال، این قوه و ادراکات آن را واجد شاخصه‌هایی می‌داند که بداهتاً مستلزم پذیرش تجرد غیر تامه آن خواهد بود. این شاخصه‌ها عبارتند از:

- ۱- این قوه قادر است توأمان صور و ادراکات مادی و مجرد را در خویش حفظ کند.
- ۲- این قوه علاوه بر کارکرد حفظ قادر است بر اساس فرایند محاکات (حکایت‌گری) صور و معانی معقول در حس مشترک را تصویر نماید.
- ۳- این قوه علاوه بر کارکردهای فوق، واجد قدرت خلاقیت و آفرینندگی ذومراتبی است که شدیدترین قسم آن در معجزات انبیا به چشم می‌خورد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیهاات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *الرسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۴. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *المبدأ والمعاد*، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ترجمه سیدیحیی یثربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۹. ارسطو، *در باره نفس*، با تعلیقات تریکو، چاپ سوم، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، به کوشش عبدالله نصری، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر، *التنبیه علی سبیل السعادة و التعلیقات و رسالتان فلسفیتان*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. نجاتی، محمد، «جستجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی»، حکمت معاصر، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

24. Aristotle, The Oxford Translation of Aristotle, Revised by J. Barnes, Princeton, 1984.