

## تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه: نقد و بررسی معرفت شناختی براهین فقدان خواص مادی و جمع متضادین در قوه خیال

رضا جمالی نژاد<sup>۱</sup>  
سید صدر الدین طاهری<sup>۲</sup>  
ابوالفضل محمودی<sup>۳</sup>

### چکیده

در مقاله حاضر سعی شده است در راستای مسئله شناخت و معرفت به تبیین اجمالی برخی مبانی معرفت شناسانه براهین تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه همچون رابطه صدور و فاعلی نفس نسبت به صورت های خیالی و رابطه روح بخاری با قوه خیال در فرایند ادراک پرداخته شود. خیال از جمله مفاهیم گسترده ای است که در حوزه های معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی مورد بحث قرار گرفته و در هر حوزه ای دارای جایگاه مختلف می باشد. در نظام معرفت شناسی حکمت متعالیه قوه خیال پل رابط میان قوای عقلی و حسی می باشد و به این طریق مشکل معرفتی ربط بین ادراکات حسی به عقلی را مرتفع می نماید، قوه خیال زمانی می تواند پل رابط ادراکات قوای عقلی و حسی باشد که از نوعی تجرد برخوردار باشد. تجرد این قوه مبتنی بر براهین متعددی می باشد، مهم ترین براهین تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه، یکی برهان فقدان خواص مادی و دیگری برهان تصور امور متضاد است، در این نوشتار سعی شده است که مسئله تجرد و فاعلیت قوه خیال در براهین مذکور بررسی شده تا توان این براهین در راستای مسئله شناخت بازبینی شود.

### واژگان کلیدی

قوه، خیال، تجرد، روح بخاری، نفس.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Rezaaa.jamali@gmail.com
۲. استاد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: Ss\_tahery@yahoo.com
۳. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Amahmoodi5364@gmail.com

## طرح مسأله

خیال یکی از مسائل پر اهمیت نظام معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه است که هم یکی از مراحل ادراک و هم یکی از قوای مدرکه به شمار می‌رود، صدرالمتألهین با اعتقاد به اینکه شکل و مقدار از عوارض جسم و قابل جمع با مجرد خیالی می‌باشد براهین متعددی بر مجرد قوه خیال اقامه نموده است. ادعا شده است که با اثبات براهین مجرد قوه خیال در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت مبنی بر چگونگی ارتباط ادراکات حسی به عقلی حل شده است. در مقاله حاضر ابتدا به بررسی بعضی از مقدمات مهم براهین مجرد قوه خیال و سپس به ارزیابی آن براهین می‌پردازیم، تا ادعای فوق از این نظرگاه ملاحظه گردد.

## خیال در لغت

خیال یک واژه عربی است که ریشه آن خیل به معنای گروه اسبان و سواران می‌باشد: الخیلُ فی الاصلِ اسمٌ للفراس و الفرسان (راغب اصفهانی، ۱۳۳۳: ۱۶۲). این کلمه در قرآن به معنای پندار و گمان نیز استعمال شده است: فاذا حِبَّالُهُمْ و عَصِيْبُهُمْ، يُحَيِّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنْهَا تَسْعَى: در این هنگام ریسمانها و عصاهایشان بر اثر سحرشان چنان به نظر می‌رسد که با شتاب حرکت می‌کنند (طه: ۶۶). معنای لغوی دیگر خیال به پندار یا صورتی گفته شده که در خواب یا بیداری دیده می‌شود و تصویر در آینه را نیز خیال گفته‌اند: صورة متصورة فی المنام و فی المرآة (راغب اصفهانی، ۱۳۳۳: ۱۶۲).

## خیال در اصطلاح

خیال به معنای متعددی استعمال شده است که مشهورترین آنها عبارت است از: بایگانی و خزانه حس مشترک، یعنی پس از آنکه حس مشترک تمام صور جزئی بدست آمده از طریق حواس ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در خیال بایگانی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۶۰). و به عبارت دیگر قوه ای است که مدرکات حس مشترک را از صور محسوسات، پس از پنهان شدن ماده، حفظ می‌کند: یکی از قوای باطنی انسان

خیال می‌باشد که به آن مصوره هم می‌گویند و آن قوه ای است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است. خیال غیر از حس مشترک است زیرا خیال نگهبان صور است و حس مشترک قوه قبول صور است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۱).

### تبیین اجمالی بعضی از مبانی معرفت‌شناسی براهین تجرد قوه خیال

ملاصدرا به تبعیت از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۸-۵۹) حواس باطنی نفس را متشکل از حس مشترک، واهمه، خیال، حافظه و متصرفه می‌داند. حس مشترک صورتهای جزئی توسط حواس ظاهری را درک می‌نماید و ظرف جمع‌آوری کلیه ی مدرکات حواس ظاهری هست، قوه واهمه نیز معانی جزئی را درک می‌کند، قوه خیال را خزانه حس مشترک دانسته و حافظه را خزانه قوه واهمه قلمداد نموده است. قوه ی متصرفه در صور و معانی جزئی جمع‌آوری شده در خیال و حافظه تصرف می‌کند و از ترکیب آنها با یکدیگر صور جدیدی را پدید می‌آورد. در نظر ملاصدرا قوه خیال قوه ای است که حافظ صور ادراکی جزئی است و کار آن نگهداری مدرکات حسی می‌باشد که متغیر با حس مشترک بوده و قلمرو اصلی این قوه در بدن بخش انتهایی خلأ اول مغز است که به واسطه روح بخاری ساری در مغز با بدن ارتباط برقرار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۶۰).

ملاصدرا بر این باور است که دلیل بر وجود این قوه آن است که وقتی صورتی را در خواب یا بیداری مشاهده می‌کنیم، سپس از آن غافل می‌شویم چون بار دیگر آن را مشاهده نمائیم حکم می‌کنیم که این همان صورت است که ما آن را پیش از این مشاهده نمودیم. انسان بعد از غیبت شیء صورت آن را با همان هیئت که پیش از آن رویت نموده در نزد خود حاضر کرده، تردیدی نیست که این صورت حاصل، نزد نفس، از گونه ای هستی برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۴۰۸).

گزارش فوق حاصل براهین ملاصدرا بر تجرد قوه خیال است. اما از آنجا که، تحلیل تمام براهین در یک مقاله امکان پذیر نمی‌باشد، لذا بعضی از مهمترین براهین مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما قبل از تحلیل براهین و دو اصل مهم از مقدمات مستقیم این براهین، جایگاه خیال در مسئله شناخت بیان می‌شود:

تقسیم انحصاری قوای مدر که به دو قوه حس و عقل و تعیین اصالت یکی از این دو،

از مسائل دیرینه فلسفی به شمار می‌رود که بر محور آن، نحله‌های فلسفی مختلف قائل به (اصالت حس) یا (اصالت عقل) پدید آمده‌اند. پیروان هر کدام از این دو نظریه، ادله‌ای برای اثبات دیدگاه خود و نقد نظریه مقابل ارائه کرده‌اند. در قرن هجدهم، کانت به نقد عقل و تفکر بشری پرداخت و اثبات کرد که انسان هرگز نمی‌تواند به مدد حس و عقل به شناخت تمام حقیقت نایل گردد و برای پرسش‌های اساسی فلسفی خویش پاسخ مناسبی ارائه دهد. هرچند کانت تلاش کرد با اعطای نقش اساسی به هر دو قوه حس و عقل و طرح شاکیه‌ها بر این مشکل فایق آید، اما امروزه کسی تردید ندارد که او نیز از عهده این مهم بر نیامد و نتوانست مشکل شناخت را حل کند و طرح شاکیه‌های وی که قرار بود نقش واسطه را ایفا کند، جز بر ابهام و پیچیدگی مسئله نیفزود (برقی، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۷).

به عبارت دیگر ما از یک طرف کثرات داده‌های شهودی را داریم و از طرف دیگر مقولات را و برای ربط بین شهودات حسی و مقولات ذهنی حلقه‌ی رابطی مورد احتیاج است. اگر بنا باشد داده‌های شهود حسی تحت مقولات (اصول فاهمه ذهن) درآید، باید تناسب و تجانسی بین آنها باشد. لیکن، مفاهیم محض فاهمه در مقام قیاس با شهودات تجربی (یا حتی شهودات حسی به طور کلی) نامتجانس‌اند و در هیچ شهودی نمی‌توان آنها را کشف نمود. پس دخول شهودات در تحت آنها و اطلاق مقولات بر جلوه‌ها چگونه ممکن می‌گردد؟ مسئله این است؟ برای حل این مسئله، کانت متوسل به تخیل می‌شود و آن را یک قوه واسطه‌ای بین فاهمه (عقل) و احساس (حس) می‌شمارد. تخیل، موجد و به اصطلاح حامل شاکیه‌ها است.

شاکیه به طور کلی قاعده یا جریان عملی است برای ایجاد صور ذهنی، که مقوله‌ای را شکل می‌دهند یا محدود می‌سازند تا بتواند بر جلوه‌ها اطلاق گردد. شاکیه خود یک صورت ذهنی نیست، ولی نمودار یک جریان کلی برای تقوم صورت ذهنی است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۷۰).

مشکل شناخت و معرفت تعیین اصالت برای یکی از دو قوه یا تبیین نقش هر کدام نبود بلکه مشکل بنیادی فلسفه‌ای که شناخت را صرفاً بر حس و عقل مبتنی می‌ساخت، آن بود که برای گذر از حس به عقل و چگونگی انتقال ادراکات حسی به ادراکات عقلی، پل

رابط در اختیار نداشت. به نظر می‌رسد، تنها راه حل مشکل، طرح مجدد خیال به عنوان واسط و رابط میان ادراکات حسی و عقلی است و این که خیال، جایگاه خود را در مباحث معرفت‌شناسی باز یابد (برقعی، ۱۳۹۵: ۱۷).

با توجه به نظریات فوق در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت و معرفت با طرح مجدد خیال، به عنوان پل رابط بین ادراکات حسی و عقلی، حل شده است، در حکمت متعالیه طرح مجدد خیال به عنوان واسط و رابط میان ادراکات حسی و عقلی مبتنی بر رشته‌ای از نظریات مبنایی می‌باشد و از طرف دیگر، براهین تجرد قوه خیال نیز بر پایه‌ی این نظریات مبنایی بنا شده است. بنابراین ابتدا مهمترین نظریات مبنایی تجرد قوه خیال در قالب اصل اول و دوم ارزیابی شده و سپس دو مورد از مهمترین براهین تجرد قوه خیال بررسی می‌شود.

## اصل اول

نسبت نفس و قوه خیال با صورتهای خیالی، نسبت قابل و انفعالی نیست بلکه نسبت فاعلی و صدور می‌باشد. یعنی نفس ایجادکننده این صورت هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۱).

## اصل دوم

محل قرار داشتن قوه خیال بخش انتهایی تجویف اول مغز است که این قوه تصرفات خود را در تمام اعضای بدن به وسیله روح بخاری ساری در مغز انجام می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

به نظر می‌رسد که اصل اول بیش از آنکه نظریه‌ای اثباتی باشد نظریه‌ای ادعایی بوده و نیاز به اثبات دارد. مثلاً باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که بالقوه بوده و فاقد تمام مراتب ادراک است چگونه حالت فاعلیت و ابداع در آن شکوفا می‌شود؟ چنانچه بعضی از محققان نیز گفته‌اند: ادعای ملاصدرا مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هرگونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحت آن وجود ندارد. به دیگر سخن نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال از هیچ مرتبه آگاهی ولو آگاهی حسی برخوردار نباشد (مصباح

یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

گذشته از مطالب فوق تقسیم بندی ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی نیز مورد انتقاد است چنانچه علامه طباطبایی تقسیم بندی یادشده را با نظریه ملاصدرا در باب احساس قابل جمع نمی داند. از این رو، دیدگاه صدرا را مورد نقد قرار داده و می گوید: احساس هم یک نوع علم و ادراک است و بنابر نظریه ملاصدرا، ماحصل آن به گونه ای تمثیل صوری برمی گردد که به انشاء نفس و با حقیقت برزخی و تجردی نزد نفس حاضر است، و ماده در اصل تشکیل ادراک حسی موثر نیست، بلکه تنها در تکون اعدادی اش تاثیر گذار است. لذا هویت وجودی ادراک حسی، هویت ادراک خیالی و برزخی است، نه مادی، و ماده تنها در اعداد ادراکی شرط است. از این رو، ادراک خیالی و ادراک حسی در هویت برزخی و خیالی مشترک اند و از این جهت فرقی ندارند اختلافشان نه در هویت، بلکه در شرط است که حضور ماده برای ادراک حسی شرط می باشد و غیبت آن برای ادراک خیالی شرط است، به همین دلیل غالباً صور احساسی از صور خیالی قوی ترند، مانند ادراک خیالی آتش و ادراک حسی آتش، هر چند اگر نفس به صور خیالیه به طور پیوسته توجه کند، خیال قوی تر می گردد و ظهور بیشتری خواهد داشت. بنابراین، همانگونه که ملاصدرا وهم را - که از دیدگاه مشاء یک قسم مستقل از ادراک است و در کنار حس، خیال و عقل، چهارمین نوع ادراک محسوب می شود - ذیل عقل گنجانده و آن را عقل ساقط دانسته است، باید حس و احساس را - که در باور ملاصدرا از اقسام سه گانه ادراک است - ذیل خیال گنجانند، زیرا ادراک حسی بنابر نظر صدر المتألهین در باب احساس، مجرد برزخی دارد و از سنخ ادراک خیالی است.<sup>۱</sup> در نتیجه بنا بر دیدگاه ملاصدرا در باب ادراک حسی و وهمی، اساساً آن باید دو قسم باشد: ادراک خیالی و ادراک عقلی حال آنکه ملاصدرا این مسئله را نمی پذیرد و به طور جزئی ادراک را بر سه نوع می داند (یزدان

۱. الاحساس والخیال والعقل والحق انه نوعان باسقاط الاحساس كما اسقط الوهم فان حضور المادة المحسوسة و غیبتها لا یوجب مغایره بین المدرك فی حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو کون الصورة اقوی جلاء عند النفس مع حضور المادة و ربما كان المتخیل اقوی و اشد ظهوراً مع عناية النفس به. اسفار (تعلیقات علامه طباطبایی)، ج ۳، ص ۳۶۲.

پناه، ۱۳۹۱: ۳۰۸-۳۰۹).

اگر انتقاد فوق صحیح باشد مشکل شناخت مبنی بر ارتباط ادراکات حسی به عقلی از طریق خیال، از اساس منتفی بوده و چنین مساله ای به عنوان مشکل شناخت مطرح نخواهد شد.

اصل دوم نیز روح بخاری را واسطه بین بدن و قوه خیال قرار داده، و معتقد است که روح بخاری مظهر ادراکات حسی بوده و جسم شفاف و لطیفی است که می‌توان آن را به آینه تشبیه کرد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

این در حالی است که اولاً روح بخاری مربوط به طبیعات کهن بوده و صحت و سقم آن از نظر پزشکی جدید مشخص نیست و ثانیاً چگونگی دقیق ارتباط آن با بدن و قوه خیال در پرده ای از ابهام است و ایشان به جای اثبات و تحلیل، آن را به آینه تشبیه نموده که به خاطر شباهتش با آینه قابلیت انعکاس دارد (صدرالمতألهین، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

البته باید به این نکته توجه داشت که مسائلی که از طبیعت و طب قدیم در فلسفه به چشم می‌خورد دخالتی در کار فلسفی فیلسوف نداشته و از جهت صحت و سقم آن، مسئولیتی متوجه فیلسوف نیست. اما از آنجا که مسئله روح بخاری در تبیین رابطه نفس و بدن و فرایند ادراک نقش اساسی و تعیین کننده بر عهده دارد بنابراین وجود آن به عنوان یک موضوع طبیعی کهن و منسوخ شده کار فیلسوف را با مشکل مواجه می‌سازد.

لازم به ذکر است که جریان انعکاس تصاویر در آینه، به علت بازتاب نور محسوس است و فرایندی کاملاً مادی می‌باشد، بنابراین تشبیه مزبور با توجه به نظریات فیزیک جدید قابل پذیرش نیست (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱۹۶).

همانطور که بیان شد: کانت برای ربط ادراک عقلی به حسی تلاش کرد با اعطای نقش اساسی به هر دو قوه حس و عقل و طرح شاکله‌ها بر مشکل شناخت و معرفت فایق آید، امروزه کسی تردید ندارد که او نیز از عهده این مهم بر نیامد و طرح شاکله‌ها جز بر ابهام و پیچیدگی مسئله نیفزود. به نظر می‌رسد در بحث ارتباط ادراک حسی به عقلی اگر وجود شاکله‌های کانت جز بر ابهام و پیچیدگی این مسئله نیفزوده است، ارائه روح بخاری نیز از سمت ملاصدرا در چگونگی ارتباط قوه خیال و بدن کمتر از ابهام و

پیچیدگی شاکله‌های کانت نیست.

پیش‌تر بیان شد که ملاصدرا معتقد است قوه‌ی خیال تصرفات خود را به وسیله روح بخاری در بدن انجام می‌دهد، این در صورتی است که حکمای طبیعی، روح بخاری را از حیث لطافت و شفافیت شبیه جوهر افلاک می‌دانستند، و این مسئله مربوط به طبیعیات کهن بوده و امروزه قابل اثبات نیست.

به اعتقاد حکمای طبیعی روح بخاری جسم بسیار لطیفی است که در تمام بدن سریان دارد و از حیث لطافت و شفافیت شبیه جوهر افلاک می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۷۲-۵).

برخی از برهان‌های تجرد نفس مبتنی بر اصول موضوعه طبیعیات کهن می‌باشند، اصولی که امروزه فاقد اعتبار است و نمی‌توان بر آن اعتماد ورزید و لذا این دسته از براهین، به دلیل نادرستی مبانی و مقدمات خود، اعتباری نداشته در اثبات ناتوانند. برخی از براهین نیز، حتی بر اساس قوانین طبیعیات قدیم، با مشکلاتی مواجه اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۱۹۱).

### بررسی دو مورد از مهم‌ترین براهین تجرد قوه‌ی خیال

#### برهان اول: فقدان خواص مادی

خلاصه برهان اول چنین است که صور خیالی خاصیت امور مادی را ندارند زیرا از جمله خواص مادی وضع و محاذات است و صور خیالی فاقد چنین ویژگی هستند. از آنجا که حصول امر مجرد برای قوه‌ی جسمانی و مادی ممکن نیست پس مدرک این صور نیز قوه‌ی مجرد است اما این قوه، قوه‌ی عاقله نمی‌باشد. زیرا مدرکات عقلی، کلی و انقسام‌ناپذیرند، پس قوه‌ی خیال و صور خیالی هر دو مجردند<sup>۱</sup>. همانطور که در پاورقی ملاحظه می‌شود صدرالمتألهین قائل است که صورت خیالی دارای وضع نیست و هرچه دارای وضع نباشد نمی‌تواند در یک امر دارای وضع قرار بگیرد، پس صورت خیالی در قوه‌ی جسمانی

---

۱. ان الصورة الخیالیه غیر ذات وضع و کل ما لا وضع له لا یمکن حصوله فی ذی وضع فهی غیر حاصل فی قوه‌ی جسمانیه لا بوجه القبول و لا بوجه المباینه الوضعیه فالمدرک لها قوه مجرد و هی لیست القوه العاقله لان مدرکات العقل غیر منقسمه کما مر لآنها کلیه (حکمه‌تعالیه، ج ۳، ص ۵۱)

واقع نمی‌شود و نیز نمی‌توان گفت قوه جسمانی علت قابلی برای صورت خیالی است چرا که از نظر ایشان نفس قابل نیست و همچنین نمی‌توان گفت، قوه جسمانی در صورت خیالی قرار می‌گیرد، یعنی صورت خیالی نیز قابل قوه خیال نیست. صورت خیالی به دلیل اینکه وضع ندارد، نمی‌تواند رابطه وضعی مباین با قوه خیال داشته باشد، پس رابطه قوه خیال با آنها رابطه وضعی نیست، یعنی قوه خیال وقتی آنها را ادراک می‌کند، رابطه‌ای مجرد و غیروضعی با صورت خیالی داشته و در نتیجه نمی‌تواند مادی باشد، بلکه مجرد است. صدرالمتألهین در قسمت آخر برهان، تجرد قوه خیال را از تجرد عقلی جدا کرده و بر این باور است که مدرکات قوه عاقله حقایق عقلی، کلی و غیر قابل انقسام اند. و حال آنکه مدرکات قوه خیال معانی کلی عقلی نبوده، بلکه جزئی و قابل انقسام تمثلی هستند.

ملاصدرا در این برهان بعد از اثبات اینکه صورت خیالی دارای مقدار و اندازه‌ای خاص بوده و در ماده مغز و هیچ ماده دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد، قائل است که: ۱- نسبت قوه ادراکی به صورت خیالی از قبیل نسبت قوه حامل به صورتی که در آن حلول می‌کند نیست. ۲- نسبت مذکور از قبیل نسبت اموری که دارای وضع با امور دارای وضع دیگر نیست. ۳- علاقه صورت خیالی با قوه خیال علاقه‌ای طبیعی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا در علاقه طبیعی یا قوه خیال محل و قابل صورت خیالی است و یا صور خیالی محل و قابل قوه خیال است، و قوه ادراکی نمی‌تواند محل برای صورت خیالی دارای شکل باشد، زیرا صورت خیالی در ماده مغز قرار نمی‌گیرد ۴- با نفی علایق فوق تنها علاقه فاعلیت و مفعولیت بین صورت خیالی و قوه خیال باقی می‌ماند که قوه خیال، فاعل صورت خیالی است و یا آنکه واسطه ایجاد آنها و شریک علت آنهاست. علاقه فاعلیت و مفعولیت بین قوه خیال و صورت خیالی به این شرح است که قوه خیال، صورتهای خیالی را انشاء و ایجاد نموده و به عبارت دیگر قوه خیال، علت فاعلی صورت متخیل است.

## بررسی برهان

اولین سوالی که در این قسمت به نظر می‌رسد آن است که چه تبیین روشن و دقیقی از فاعلیت قوه خیال وجود دارد؟ قوه ای که بنابر نظر ملاصدرا حیثیتی جز جمع آوری و نگهداری صور جزئی ندارد، فاعلیت آن چگونه توجیه می‌شود؟ پس اگر قوه خیال حیثیت فاعلی داشته باشد باید همه صوری که در آن هستند به صورت بالفعل مورد مشاهده انسان قرار گیرند در صورتیکه چنین نیست. پس شان قوه خیال فقط شان حفاظت و نگهداری می‌باشد.

بنابراین اگر شان قوه خیال شان نگهداری است پس چگونه نسبت بین قوه خیال و صورتهای خیالی را نسبت فاعل و مفعول قرار داده است و آن را علت یا شریک العله صورتهای خیالی قلمداد نموده است؟ در مباحث علیت خواندیم که علت، سبقت و تقدم ذاتی نسبت به معلول خود داشته و بنا بر: انحصار اصالت در وجود، که رکن رکن حکمت متعالیه است، نیازمندی و وابستگی از آن وجود معلول بوده و وجود معلول آنگاه که با علتش سنجیده شود، یک وجود فی غیره می‌باشد (شیروانی، ۱۳۸۷: ۳۰)

پس اول به معلول خود جامه وجود پوشانیده سپس به وجود آن تداوم می‌بخشد. در این برهان نیز ملاصدرا نسبت قوه خیال به صورتهای خیالی را نسبت فاعل به مفعول دانسته، اگر این فاعل به معنای علت فاعلی باشد (چنانچه در برهان بعدی همین ادعا را دارد) یعنی قوه خیال علت فاعلی صور خیالی بوده، با آن قسمت از تعریف قوه خیال که شأنی جز حفاظت و نگهداری نداشته، قابل جمع نبوده و برهان را با مشکل مواجه می‌سازد، زیرا چیزی که شأن و حیثیتی جز نگهداری و حفاظت ندارد نمی‌تواند فاعل مستقل و یا جزء فاعل و یا شریک العله برای چیزی باشد.

همچنین اگر قوه خیال علت فاعلی تامه برای صورت خیالی باشد پس صورت خیالی هیچ گاه نباید معدوم شود حال آنکه بنابر تجربه، صورت خیالی گاهی وجود دارد و گاهی معدوم است، پس باید گفت قوه خیال فاعل تام و مباشر برای صورت خیالی نبوده، بلکه شریک علت آن است. اکنون سوال اینجاست: قوه خیال با کمک و شراکت کدام قوه ی دیگر صورت متخیل را به وجود می‌آورد؟ قطعاً قوه خیال، صورتهای خیالی را با

شراکت قوه عاقله بوجود نمی‌آورد، چرا که قوه عاقله مدرک مجردات کلی بوده در صورتی که قوه خیال مدرک جزئیات است، زیرا عقل موجودی مجرد است و کار آن ادراک امور کلی می‌باشد. از این رو اگر بخواهد امور جزئی را درک کند لازم است برای این کار از آلات و ابزارهای جزئی استفاده نماید و این خلاف فرض است، همچنین قوه خیال صورتهای خیالی را با معاونت حس مشترک بوجود نمی‌آورد چرا که بنا بر تعریف، حس مشترک شریک و معاون قوه خیال نبوده بلکه قوه ای باطنی است که مدرکات حواس گوناگون در آن جمع می‌شوند و مدرک جزئیات مختلف می‌باشد. پس باید گفت حس مشترک مرتبه ای از نفس است که صرفاً صور محسوس را درک می‌نماید. قوه واهمه نیز نمی‌تواند در ساخت صورتهای خیالی معاون قوه خیال قرار گیرد، چرا که بنا بر تعریف حکما قوه واهمه: معانی جزئی را درک می‌کند. و مقصود از معانی جزئی اموری نظیر {دوستی زید} و {دشمنی عمر} است که در ذهن و در قالب یک صورت یا شکل منعکس نمی‌شود و حال آنکه خیال مربوط به نگهداری صور جزئی بوده و صور با معانی تفاوت دارند، به عبارت دیگر مدرکات واهمه از سنخ معانی بوده اما مدرکات قوه خیال از سنخ صور هستند، بنابراین قوه واهمه نیز نمی‌تواند شریک العله و مشارک قوه خیال باشد.

خلاصه: در برهان فوق نسبت فاعل بودن قوه خیال به صورتهای خیالی به نحو دقیقی بیان نشده است، و در نسبت دادن قوه خیال به صورتهای خیالی فقط به یک ادعا بسنده شده و چگونگی نسبت بین قوه خیال و صورتهای خیالی تبیین و اثبات نشده است.

### برهان تصور امور متضاد (جمع متضادین)

ما حکم می‌کنیم که سیاهی و سفیدی دو امر متضاد هستند، و هنگامی که به ضد بودن دو چیز حکم می‌کنیم آن دو چیز نزد ما حاضر هستند چرا که تصدیق بدون تصور ممکن نیست و لذا قبل از تصدیق، دو طرف باید در نزد قاضی و حاکم حاضر باشند و حصول سیاهی و سفیدی در ذهن و برای ذهن می‌باشد، یعنی در هنگام حکم به متضاد بودن دو شیء، آن دو در فضای ذهن ما حاضر هستند. اجتماع سفیدی و سیاهی در ذهن از نوع اجتماع در عالم طبیعت نیست و به عبارت دیگر دو ضد در عالم مادی با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بنابراین محلی که برهان بر اجتماع آنها در آن حکم می‌کند، یعنی ذهن و قوه خیال نباید جسم و جسمانی باشد. پس قوه خیال از تمام مواد مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۱۹).

### اشکال به برهان فوق: ذاتی بودن تضاد برای دو ضد

ممکن است گفته شود تضاد بین سیاهی و سفیدی به حسب ذات آنهاست حکم عقلی که تخصیص بردار نیست هر جا که دو ضد تحقق یابند، تضاد بین آنها الزامی است.

### پاسخ به اشکال فوق به طریق قوم

احتمال دارد که تضاد اضداد و امتناع اجتماع آنها در مواردی باشد که محل از آنها منفعل شده و اثر پذیرد. جسم محلی است که اگر سیاهی در آن حلول کند، از سیاهی متأثر شده و تغییر یافته، به گونه‌ای که آثاری مخصوص بر آن مترتب می‌شود مانند قبض نور بصر و اگر سفیدی در آن حلول کند، باز متأثر شده و آثاری مخالف آثار قبل بر آن مترتب می‌شود. اما قوه ادراکی محلی است که از هیچ یک از دو ضدی که بر آن وارد می‌شوند اثر نمی‌پذیرد و منفعل نمی‌شود یعنی هریک از آن دو ضد، بر قوه ادراکی فرود می‌آید و زایل می‌شوند و با هم جمع می‌شوند و با هم جدایی و افتراق می‌یابند، ذهن همانگونه که بوده، هست و هیچ تغییری نمی‌کند. لذا ذهن از آمد و شد آنها هیچ تاثیری نمی‌پذیرد بلکه در همه حالات همچنان باقی می‌ماند و هر یک از دو ضد چه به تنهایی و چه با هم در ذهن وارد شده یا از آن خارج شوند، در ذهن اثری نمی‌گذارند.

## پاسخ نهایی ملاصدرا

حصول صورتها برای ذهن بعینه حصول آنهاست برای ذهن، یعنی نسبت قوه ادراک با آن صورتها نسبت فاعلی است و نسبت قابل نیست، محل ادراک، آن صورتها را قبول نمی کند و از آنها منفعل نمی شود بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می کند لذا اگر قابلیت هست، قابلیت عین فاعلیت است آنچنان که در علوم مفارقات است، همچنان که علم در مفارقات حلول نمی کند و آنها قابل علوم خود نیستند بلکه فاعل صورت های علمی خود هستند و آن صورتها از آنها صادر می شود.

نتیجه جواب ملاصدرا این می شود که: با تفکیک بین دو معنای مختلف قبول می توان گفت موضوعی که منفعل از اضداد است با آمد و شد آنها استحاله و تغییر پیدا می کند و اما موضوعی که غیر مادی بوده از اضداد منفعل نیست و قبول به معنای اتصاف دارد و مبدأ صدور اضداد است و جوهری فاعلی بوده و از اضداد منفعل نمی شود و با آمد و شد اضداد در معرض استحاله قرار نمی گیرد، چون غیر مادی است، یعنی ذهن قبل و بعد از صدور صورتها هیچ تغییری پیدا نکرده و همانگونه که بوده باقی می باشد (و هو کما کان) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۰).

## مشکل معرفت شناختی و پاسخ آن و اشکال به پاسخ آن

ملاصدرا در ادامه همین برهان می افزاید: اگر کسی بگوید که سیاهی و سفیدی یا سرما و گرما در خیال، همان سیاهی و سفیدی یا سرما و گرمای خارجی نیست، بلکه صورتی از این امور و مثالهایی از آنهاست، یعنی در خیال نفس آن امور حضور به هم نرسانده و منطبق نمی شوند و به همین دلیل آنچه در خیال است آثار آنها را ندارد و گرم و سرد و سیاه و سفید نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۰).

ملاصدرا در جواب مطلب فوق می نویسد: این صورتها یعنی صورت سفیدی و سیاهی و مانند آن، یا حقیقت سفیدی و سیاهی را دارند یا آنکه حقیقت آن را ندارند، اگر حقیقت سیاهی و سفیدی و دیگر اضداد در آنهاست و با حفظ حقیقت در نفس منطبق شده اند، پس لازم می شود که نفس با متصف شدن به آنها جسمی چون دیگر اجسام شود و اتصاف چنین جسمی به ضدین محال است. و اگر صورتی که ذهن تصور می کند

حقیقت هیچ یک از اضداد در آنها نباشد عبارت از انطباع ماهیت آنچه ادراک می شود در نزد ادراک کننده نیست، بلکه امری مغایر با آن است، که در این صورت نیز مشکل معرفت شناختی پیش می آید و دسترسی بشر به واقع منتفی می شود (همان).

### پاسخ ملاصدرا

بعضی از محققان در تحکیم پاسخ ملاصدرا به سخنان ایشان استناد نموده و گفته‌اند: برای تبیین اینکه چگونه اضداد در نزد نفس حضور به هم می‌رسانند، و حال آنکه اجتماع آن‌ها در اشیاء مادی محال است، راه درست همان تحقیقی است که ملاصدرا بیان نموده: نسبت نفس و قوه خیال با صورت‌های خیالی نسبت قابل و انفعالی نیست بلکه فاعلی و صدور است. چنانچه نفس ایجاد کننده این صورتهاست و نسبت فاعلی شدیدتر و موکدتر از نسبت قابل است. زیرا نسبت فاعل به فعل نسبت وجوب است و نسبت قابل به مقبول نسبت امکان است و نسبت وجوبی شدیدتر و مطمئن تر از نسبت امکانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۷۳).

در اشکال به پاسخ فوق می توان گفت: نفس در آغاز حرکت خویش فاقد هرگونه صورت ادراکی است. پس از این مرحله، نفس در پرتو قبول صور محسوس، و سپس صورت‌های خیالی و عقلی تکامل می یابد، و به جایی می‌رسد که خود می تواند صور مجرد را ایجاد کند.

همانطور که بیان شد ادعای ملاصدرا مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هرگونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحت آن وجود ندارد. به دیگر سخن، نمی توان ثابت کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال، از هیچ مرتبه ی آگاهی، ولو آگاهی حسی، برخوردار نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که خالی از هرگونه آگاهی است، فرایند ادراک در آن چگونه شکوفا می شود؟

صرف گفتن اینکه نفس در فرایند حرکت جوهری از مرتبه مادیت به مرتبه ایجاد صور مجرد ارتقاء می یابد، کفایت از اثبات نمی کند، بلکه این مطلب ادعایی است که

چگونگی آن نیاز به اثبات دارد.

### بررسی اشکالاتی دیگر بر برهان تصور امور متضاد

۱- با توجه به برهان فوق به نظر می‌رسد که ملاصدرا ادراک عقلی و خیالی را از یکدیگر تفکیک نکرده است. چرا که نفس در مقام تعقل، فقط مدرک کلیات است و صرفاً با مفاهیم کلی و مجرد سر و کار دارد، و در مقام تخیل مدرک جزئیات بوده، جزئیاتی که حقیقت ذات آنها مجرد می‌باشد، به عبارت دیگر ذهن در هنگام حکم به متضاد بودن دو شیء یا در مقام تعقل است یا تخیل. اگر در مقام تعقل باشد که با دو مفهوم کلی سیاهی و سفیدی سر و کار دارد نه با دو شیء جزئی و متضاد، و اگر در مقام خیال باشد - که بنابر تعریف - قوه خیال با دو شیء متضاد و جزئی {مانند سیاهی و سفیدی} مواجه است. پس در این برهان باید منظور از کلمه ذهن و نوع ادراک آن کاملاً مشخص شود. و به بیان دیگر مشخص شود که نفس در مقام تعقل مفهوم کلی سفیدی و سیاهی را ادراک کرده یا در مقام خیال دو امر جزئی و متضاد را تخیل نموده است.

۲- همانطور که بیان شد در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه قوه خیال پل رابط بین عقل و حس است. بنابراین تجرد مرتبه خیالی غیر از تجرد عقلی و مفارقات می‌باشد و همچنین مدرکات خیالی دارای ابعاد و شکل بوده اما حقیقت مادی ندارند. نتیجه آنکه بنابر عقیده ملاصدرا مدرکات خیالی انسان دارای تجرد تام نمی‌باشند و لذا تشبیه فاعلیت ذهن، آن هم در مرتبه خیال به مفارقات عقلی، تعبیری شاعرانه و بدون تبیین دقیق می‌باشد. در نتیجه، این قسمت از برهان نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد که فاعلیت ذهن به مفارقات عقلی تشبیه شده: (هی عین الفاعلیه، فی علوم المفارقات)

۳- بنابر گفته ملاصدرا در این برهان اولاً اگر ذهن با آمد و شد صورت‌های خیالی هیچگونه استحاله و تغییری را نپذیرفته و همان است که قبلاً بوده، پس بنابر فرآیند حرکت جوهری کمال ذهن و تغییر و تحول نفس چگونه توجیه می‌شود؟

ثانیاً با توجه به تعریف قوه خیال که خزانه صورت‌های جزئی می‌باشد، چرا هنگامی که انسان طعم تلخی و شیرینی را در خیال خود تصور می‌کند، بزاق دهان ترشح می‌شود و دهان انسان حالت کسی را پیدا می‌کند که انگار آن طعم را چشیده است!

۴- به حکم تعریف قوه خیال، که خزانه صورت‌های جزئی بوده، و از آنجا که صورت‌های خیالی دارای مقدار و شکل جزئی هستند، چگونه ذهن در مرتبه خیال محل اجتماع ضدین قرار می‌گیرد، سیاهی و سفیدی خیالی در یک جزء و در یک لحظه و در یک موضوع واحد قابل اجتماع می‌باشد؟ اگر آری پس بنابر تعریف صورت‌های خیالی، شکل و مقدار جزئی صورت‌ها چگونه توجیه و ارزیابی می‌شود؟ و به عبارت دیگر صورتهای خیالی اجزایی متمایز از یکدیگر دارند، دقیقاً مانند اجزای شیء محکی، و اجزای مزبور نسبت به یکدیگر وضع دارند، دقیقاً مانند وضع اجزای شیء محکی نسبت به یکدیگر، و این امر مستلزم عدم اجتماع آنهاست (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

جواب ملاصدرا را به این سوال و سایر سوالات آن است که نسبت نفس به صورت‌ها نسبت فاعلیت و ایجاد است: ان نسبة النفس علیها نسبة الفاعلیه و الایجاد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۵۲۱).

بنابراین نفس مانند محل مادی از اجتماع ضدین منفعل نمی‌شود. در جواب این سخن می‌توان پرسید نفس در مرتبه تعقل را می‌گویید؟ یا نفس در مرتبه خیال؟ نفس در مرتبه خیال نیازمند خارج (عالم ماده) است، چنانچه از خارج، شکل را اخذ می‌نماید. و لذا ذهن در این مرتبه مجرد و بی‌نیاز کامل از خارج نیست که بتوان فاعلیت و ایجاد آن را عین فاعلیت مفارقات دانست.

## نتیجه گیری

ملاصدرا در برهان اول فقدان خواص مادی، بعد از اثبات اینکه صورت های خیالی دارای مقدار و اندازه خاص و در ماده مغز نمی‌توانند وجود داشته باشند، قائل است که بین قوه خیال و صورتهای خیالی نسبت فاعلیت و مفعولیت برقرار بوده و یا اینکه قوه خیال واسطه ایجاد و یا شریک صور خیالی است. در این برهان بیان شد که قوه خیال واسطه ایجاد و یا شریک علت صورخیالی است اما واسطه بودن قوه خیال تبیین مشخصی نداشت، و تبیین نشد که قوه خیال با شرکت کدام یک از قوای باطنی، صورخیالی را ایجاد می‌نماید؟ بنا بر دلایلی که بیان شد مشخص گردید که هیچ کدام از قوای باطنی نفس جهت ایجاد صورخیالی توان شرکت با قوه خیال را ندارند.

از طرف دیگر تبیین نگردید که نفس در مرتبه خیال، که حیثیتی جز حفاظت و نگهداری ندارد، صورت های خیالی را چگونه ایجاد می‌نماید؟

در برهان تصور امور متضاد (جمع متضادین) نیز بیان شد که قوه خیال محلی است که از هیچ دو ضدی که بر آن وارد می‌شوند اثر پذیرفته و منفعل نمی‌شود، چرا که نسبت قوه خیال به صور خیالی نسبت فاعلی بوده و نسبت قابل نیست. محل ادراک، آن صورت ها را قبول نمی‌کند و از آنها منفعل نمی‌شود، بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می‌کند، آن چنان که در علوم مفارقات آنها قابل علوم خود نیستند بلکه فاعل صورتهای علمی خود بوده و آن صورت ها از آنها صادر می‌گردد. فاعلیت نفس در مقام خیال به فاعلیت مفارقات و عقول مجرد تشبیه شده بود و این ادعای تشبیهی هیچ گونه پشتوانه استدلالی نداشت. محور اصلی براهین مذکور در اصل اول آن بود که نسبت نفس به صور ادراکی نسبت فاعلی و صدور می‌باشد اما تحلیل روشنی از چگونگی این نسبت وجود نداشت. بنابر عقیده ملاصدرا نفس در آغاز پیدایش فاقد هر گونه ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است بنابراین باید مشخص شود که نفس در ابتدای خلقت خود که فاقد هر گونه ادراک بوده چگونه در ابتدای فرایند حرکت جوهری که چیزی جز استعداد محض نیست،

فعل ادراک در آن به وجود آمده و شکوفا می‌شود؟ بنابراین فاعلیت قوه خیال نسبت به صورت‌های خیالی ادعایی بدون اثبات است.

در اصل دوم نیز بیان شد که نحوه تصرف قوه خیال به واسطه روح بخاری ساری در مغز انجام می‌پذیرد و این در صورتی است که روح بخاری و ارتباط آن با قوه خیال و بدن مربوط به طبیعات کهن است که امروزه فاقد اعتبار بوده و نمی‌توان به آن اعتماد قطعی ورزید.

نتیجه نهایی: ادعا شد که در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه مشکل شناخت و معرفت که عبارت بود از گذر حس به عقل و انتقال ادراکات حسی به ادراکات عقلی، با طرح مجدد خیال حل شده است.

ادعای فوق، حتی اگر صحیح هم باشد، اما مبتنی بر مقدمات محکمی نیست، زیرا زمانی اثبات می‌شود که مجرد قوه خیال مبتنی بر براهین قطعی و یقینی باشد، چرا که طرح مجدد خیال در حکمت متعالیه مبتنی بر براهین مجرد خیال است، اما همانطور که در شرح اصل اول و دوم و توضیح براهین بیان شد، مجرد قوه خیال مبتنی بر براهین و مقدماتی است که از قطعیت کافی برخوردار نمی‌باشند، بنابراین نمی‌توان با قطعیت تمام ادعا نمود که مشکل شناخت و معرفت و ارتباط ادراکات حسی به ادراکات عقلی با طرح مجرد قوه خیال در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه حل شده است، مگر آن که مقدمات و براهین مذکور تصحیح شده و یا تعویض شوند.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۹۵) *النفوس من کتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، انتشارات بوستان کتاب.
۲. اصفهانی، راغب (۱۳۳۳) *المفردات فی غریب القرآن*، *الکتاب الخاء*، المكتبة المرتضویه.
۳. برقی، زهره (۱۳۹۵) *خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتهین*، انتشارات بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶) *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، انتشارات اسراء.
۵. شیرازی (صدرالمتهین)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) *الاسفار الاربعه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. شیرازی (صدرالمتهین)، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱) *المبدأ و المعاد*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. شیروانی، علی (۱۳۸۷) *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*، انتشارات بوستان کتاب.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، انتشارات سمت.
۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷) *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳) *شرح جلد ۸ الاسفار الاربعه*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱) *گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ناشر همکار، سمت.

