

موفت فلسفی سال نهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰، ۶۳-۸۴

بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین دو حوزه سینیوی - صدرایی در معرفت‌شناسی قوه خیال

محمد نجاتی*

احمد بهشتی**

چکیده

در نمط دهم کتاب اشارات، گفتمان فلسفی ابن سینا در باب قوه خیال و حس مشترک صورتی نو به خود گرفته است. وی در ذیل کارکردهای این دو قوه، ادراک و حفظ صورتی را لحاظ می‌کند که به لحاظ وجودشناختی، متعالی از ماده بوده، در عالم غیب و ملکوت حضور دارند و به گونه مشاهده و از طریق غیر حصولی برای نفس به دست می‌آیند. لحاظ این رویکرد به نتایجی چند در قلمرو معرفتی حکمت سینیوی می‌انجامد. از جمله این پیامدها می‌توان به حلّ معمای تجرّد یا مادّیت خیال نزد ابن سینا، اذعان ضمنی وی به نظریه حرکت جوهری و لحاظ فاعلیت و پویایی نفس در فرایند ادراک اشاره کرد. در حوزه صدرایی، ملاصدرا حس مشترک و خیال را قوه‌ای واحد لحاظ می‌کند. وی یکی از علل دشواری پذیرش معاد جسمانی را در نحوه نگرش جمهور به این قوه و لحاظ مادی آن می‌داند و دماغ را مظهر خیال به شمار می‌آورد، نه محل آن. او به جهت جنبه عرفانی فلسفه خویش، قوه خیال را دارای سه ویژگی تجرّد مثالی، خلاقیت و جامعیت اضداد می‌داند. از جهت دین‌شناختی، به واسطه این سه ویژگی، مسئله معاد جسمانی و وقوع تناسخ ملکی به گونه‌ای اتم تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خیال، تجرّد، پویایی نفس، خلاقیت، معاد جسمانی، تناسخ.

۶۴ □ معرفت‌شناسی سال نهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰

مقدمه

بی‌توجهی به قلمرو معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان، یکی از مهم‌ترین کاستی‌های تحقیقات درباره‌ی مباحث این قلمرو به شمار می‌آید. در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، قوه‌ی خیال از حیث کارکرد معرفت‌شناختی‌اش کمتر کانون توجه بوده است. واکاوی مذاقه‌هایی که فیلسوفان بزرگ اسلام در قلمرو نفس‌شناسی خویش در باب این قوه داشته‌اند، می‌تواند تحقیقی درخور اهمیت باشد. اهتمام این نوشتار، معطوف به بررسی جنبه‌ی معرفتی دو قلمرو سینوی و صدرایی در بحث قوه‌ی خیال است. بدیهی است که بررسی این رویکردها پیامدهایی بدیع را در دو قلمرو رقم می‌زند. در قلمرو سینوی، ابن‌سینا برخلاف فلسفه‌ی مشایی خویش، در باب کارکرد دو قوه‌ی حس مشترک و خیال رویکردی نوین در پیش می‌گیرد که در این نوشتار آن را با عنوان رویکرد مشرقی مطرح کرده‌ایم. در حوزه‌ی صدرایی، قوای خیال و حس مشترک به مثابه قوه‌ای واحد لحاظ شده‌اند. ملّاصدرا به واسطه‌ی جنبه‌ی عرفانی فلسفه‌ی خویش، خیال را قوه‌ای دارای تجرّد مثالی، خلاق و جامع اضداد معرفی می‌کند. اهمّ مسائلی که در این نوشتار بررسی شده، از این قرار است:

۱. رویکرد معرفت‌شناختی قوه‌ی خیال در قلمرو حکمت سینوی، چه نتایجی را به

همراه دارد؟

۲. رویکرد معرفت‌شناختی قوه‌ی خیال در قلمرو حکمت صدرایی چه پیامدهایی دارد؟

تحلیل خیال

تنها کاربرد واژه‌ی خیال در قرآن، در آیه ۶۶ سوره «طه» است: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِجَابُهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾؛ پس موسی عَلَيْهِ السَّلَام گفت: شما بیفکنید. آن‌گاه که ساحران ریسمان‌ها و عصاهایشان را افکندند، موسی ۷ به سبب سحر ایشان خیال کرد که ریسمان‌ها و عصاها حرکت می‌کنند. مفهوم خیال در این آیه، عبارت از نوعی تصور ذهنی است. در علوم، خیال عبارت است از: صورت باقی‌مانده در نفس، پس از غیبت شیء

بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین دو حوزه سینوی - صدرایی در معرفت‌شناسی قوه خیال □ ۶۵

محسوس. گاه نیز خیال به معنای صورت شخص یا طیف و صورت‌های اشتباهی است که در خواب‌ویا بیداری تحصیل می‌شود. البته این واژه به معنای ظن و وهم نیز آمده است.^(۱) در عرفان، خیال عبارت از ارائه معرفتی کامل از حضرت حق است که واجد کمال جنبه تنزیهی و تشبیهی است. این مربوط به قوه خیال است که مستقل از خیال منفصل است.^(۲)

نگاه تاریخی

در نظام فلسفی یونان، افلاطون خیال را در مرتبتی پست و هم‌ردیف احساس و زیبایی بی‌دوام لحاظ می‌کرد.^(۳) ارسطو خیال را یکی از قوای نفس (با عنوان فنطاسیا)^(۴) می‌دانست که قادر به حفظ و ضبط صور است.^(۵) ورود بحث‌های نفس‌شناسی در عالم اسلام نتایجی را در حوزه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناسی به بار آورده است. فارابی نگرشی کارکردگرا به قوه خیال دارد. از نظر وی مهم‌ترین کارکرد این قوه در تبیین گزاره‌های وحیانی است. وی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله قایل نیست و از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد. وی اغلب آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالیه می‌نامد.^(۶) ابن‌سینا با وضع تفکیک بین متخیله و قوه خیال و جعل قوه‌ای جدید به نام وهم، رویکردی تفصیلی‌تر نسبت به سایر فلاسفه به بحث نفس و قوای آن دارد.^(۷) خیال از این دیدگاه، حافظ مدرکات حسی است. ابن‌سینا پیرو بحث فارابی در باب نقش قوه خیال در تبیین وحی الهی، تخیل را مربوط به دریافت وحی می‌داند، و قوه متخیله را ناظر بر بخش دیگر نبوت می‌شمارد. از دید وی، خیال نبی معقولات را اخذ و در حس مشترک تصویر می‌کند.^(۸) شیخ اشراق معتقد بود که خیال و تخیل، ظرف دیگری غیر از انسان دارد و آن جهانی میانه (برزخی) بین جهان حس و ماده و جهان عقول است. وی این جهان را، عالم مثال یا خیال منفصل می‌نامد.^(۹) ملاصدرا نیز به عوالم ثلاثه معتقد است. او درباره وجود عالم معقولات با مشائین و فیلسوفان دیگر، و درباره وجود عالم خیال یا مثال با سهروردی و ابن‌عربی موافقت دارد و در کتب خود از خیال به منزله یکی از

ادراکات درونی انسان نیز نام می‌برد.^(۱۰) ملاًصدرا خیال را مانند قوه عاقله، جدا از اندام‌های انسان و دارای ویژگی‌های مجردات می‌داند.^(۱۱)

قوه خیال در قلمرو معرفتی حکمت سینوی

امروزه شاید یکی از انتقادات جدی به فیلسوفان مسلمان، معطوف به اهمال ایشان در بحث‌های معرفت‌شناختی و اهتمام حداکثری ایشان به بحث‌های وجودشناسی است. به همین دلیل ضرورت واکاوی معرفت‌شناختی آرای مهجور فیلسوفان بزرگ مسلمان، ضرور می‌نماید. یکی از مهم‌ترین مسائلی که در حکمت سینوی می‌تواند دربردارنده نکات معرفت‌شناختی بدیعی باشد، نگاه نوین ابن‌سینا در نمط آخر اشارات به قوه خیال است. مسائلی که در ذیل مطرح و بررسی خواهند شد. در واقع نتایج همین نگرش ابن‌سینا است.

تجرّد قوه خیال در حکمت سینوی

یکی از مسائلی که هنوز در فلسفه ابن‌سینا مبهم باقی مانده، معمای تجرّد یا مادیت قوه خیال و ادراکات خیالی است. ظاهراً ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی است که پس از اثبات وجه استقلالی برای این قوه، با ادله‌ای چند به مادیت آن قایل شده است.^(۱۲) با این‌همه، برخی محققان اعتقاد دارند که ابن‌سینا در کتاب مباحثات، از مادیت خیال دست کشیده و به تجرّد این قوه قایل شده است.^(۱۳) البته برخی تحقیقات، وجود چنین رویکردی را در این کتاب منتفی ساخته است.^(۱۴) غایت این بخش از مقاله، در حقیقت تبیین تجرّد قوه خیال از دیدگاه حکمت سینوی، فارغ از همه مناقشات و بحث‌های مربوط است. تحصیل این غایت، مستلزم واکاوی ادراکات خیالی از دیدگاه ابن‌سیناست. بحث ابن‌سینا در باب کیفیت حصول صور خیالی در ذهن، دارای چند جنبه گوناگون است. از جنبه اول، ادراکات خیالی صورتی‌اند که از عالم محسوس خارجی به واسطه

حواس ظاهری اخذ، توسط حس مشترک ادراک، و در خزانه خیال حفظ می‌شوند. این صور مشروط بر جزئیت و وجدان بعد هیئت مادی‌اند.^(۱۵) از نظر ابن‌سینا، گاهی ادراکات خیالی می‌توانند ناشی از تصرفات قوه متصرفه در صور و ادراکات باشند. این‌گونه ادراکات در صقع خود نفس قرار دارند و نسبت به ادراکات خیالی قسم اول از تعالی بیشتری برخوردارند؛ با این‌همه، نمی‌توانند به تجرد متصف شوند.^(۱۶) آنچه بر تجرد قوه خیال و ادراکات آن در حکمت سینوی دلالت تام دارد بحث وی درباره‌ی گونه سوم صور خیالی است. از این دیدگاه، قوه خیال به منزله قوه‌ای مطرح می‌شود که صوری را که حس مشترک از عالم غیب و ملکوت بر سیل مشاهده و حضور ادراک کرده است، در خود نگاه می‌دارد. ابن‌سینا معتقد است که حس مشترک هنگام ازاله موانع و مشاغل حسی و ظاهری می‌تواند به قدر ظرفیت خویش از عالم قدس و ملکوت واجد ادراکاتی جزئی شود و این ادراکات را در خزانه خویش، یعنی خیال ذخیره سازد.^(۱۷) از نظر ابن‌سینا مهم‌ترین کارکرد قوه خیال، حفظ ادراکات شریفه‌ای است که حس مشترک از عالم قدس به وقت ذهول مشاغل از آن تحصیل کرده است.^(۱۸) طبیعی است وجدان چنین نگرشی در قلمرو معرفت‌شناسی قوه خیال، مستلزم تجرد و تعالی آن از ماده خواهد بود.

محمل دیگری که می‌تواند بر اذعان ابن‌سینا به تجرد خیال صحه بگذارد، رویکرد وی در مسئله نبوت و دریافت وحی است. ویژگی بارز حوزه سینوی در باب مسئله نبوت، ارائه آن در یک قالب معرفتی منسجم است. مؤلفه‌های معرفتی حکمت سینوی در تبیین مفهوم نبوت عبارت‌اند از: عقل فعال، عقل قدسی، قوه حدس، حس مشترک و قوه خیال.^(۱۹) از دید ابن‌سینا، معقولات و مفاهیم کلی و حیانی به واسطه مؤلفه‌های عقل فعال، قوه حدس و عقل قدسی تحصیل می‌شوند. از نظر وی، نبی به واسطه قوه حدس شریف (عقل قدسی) همه یا اکثر معقولات را از عقل فعال اکتساب می‌کند.^(۲۰) آنچه در این باب از فلسفه نبوی ابن‌سینا مطمح نظر این نوشتار است، نقشی است که ابن‌سینا برای قوه خیال در تبیین جزئیات وحی نبوی لحاظ کرده است. محتمل است شریف‌ترین کارکردی که

ابن‌سینا برای حس مشترک و قوه خیال در نظر گرفته، مشاهده صور شهودی و حیانی از عالم قدس و ملکوت و حفظ آن در گنجینه متعالی، یعنی خیال باشد.^(۲۱) ظاهراً استبعادی ندارد که معتقد شویم یکی از مهم‌ترین علل مفهوم‌سازی این دو قوه از نظر ابن‌سینا، کارکرد آنها در جهت تبیین وحی از جنبه امور جزئی و غیرمعقول آن است. آیات و اخباری که درباره جزئیات عالم معقول و بهشت و دوزخ و فرشتگان و مانند آنها سخن می‌گویند یا برای نمونه سخن پیامبر در باب دیدار ایشان از صور ملائکه و یا شنیدن سخن ملائکه، از نظر ابن‌سینا به واسطه کارکرد این دو قوه تبیین‌پذیرند. از نظر ابن‌سینا پیامبر شخصی است که به واسطه عقل قدسی‌ای که ویژه پیامبران است، مفاهیم و حیانی را دریافت می‌کند.^(۲۲) در حوزه حکمت سینوی، قوه خیال قوه‌ای دانسته می‌شود که هم‌زمان می‌تواند مخزن صور مدرکه حسی، صور ترکیبی یا تفصیلی قوه متخیله و صور و ادراکات جزئی و حیانی باشد؛ با این تفاوت که ادراکات به حقی که انبیا و انسان‌های کامل به واسطه مشاهده عوالم متعالی در قوه خیال تحصیل می‌کنند، می‌تواند ناشی از تکامل نفس و قوای آن در مرتبه مستفاد باشد و سایر نفوس به جهت نقص و فقدان چنین استکمالی، نمی‌توانند چنین ادراکاتی داشته باشند یا به این وضوح و تطابق در ادراکات دست یابند، ادراکاتی که به واسطه فقدان نقص وجودی، از اتم مطابقت با محاکمی خارجی خود برخوردار باشند.^(۲۳) چه بسا وجدان چنین کارکرد شریفی برای قوه خیال، صرف‌نظر از دیگر کارکردهای منتسب به آن، مستلزم اعتقاد ابن‌سینا به تجرد این قوه باشد.

اذعان به پویایی نفس

پویایی نفس را می‌توان از دو جنبه وجودی^(۲۴) و معرفتی^(۲۵) بررسی کرد. البته در آرای ابن‌سینا، مواضع دیگری در جهت تبیین این رویکرد مطرح است. در این نوشتار، نگرش متمایز ابن‌سینا به قوه خیال و ادراکات آن، به منزله شاهدی مستقل در تبیین این مسئله لحاظ شده است.

اذعان به پویایی وجودشناختی نفس

در باب حرکت و پویایی، به لحاظ واژه‌شناسی چنین آمده است: «حرکت، جنبش، جنبیدن، مقابل سکون، آرام، آرامیدن. حرکت خروج از قوه به فعل بر سبیل تدریج.»^(۲۶) نیز گفته‌اند: «حرکت، عمل تحرک یا تغییر موقعیت یک جسم در نسبت با یک جسم دیگر است.»^(۲۷) همچنین درباره پویایی به لحاظ اصطلاح‌شناسی چنین گفته‌اند:

در نزد متکلمین حرکت صرفاً به حرکت اینی خوانده می‌شود. در نزد صوفیان حرکت سلوک در سبیل واجب تعالی است. حکما در معنای حرکت اختلاف دارند. برخی قدما آن را به خروج تدریجی از قوه به فعل خوانده‌اند. متأخرین از این تعریف عدول کرده، می‌گویند: حرکت کمال اول برای شیء بالقوه از جهت بالقوه بودنش است.^(۲۸)

پویایی وجودشناختی نفس، معادل نظریه حرکت جوهری استکمالی ملّاصدرا است. فلسفه مشاء سردمدار مخالفت با نظریه حرکت عمومی بوده است. ارسطو از جمله مهم‌ترین فیلسوفانی است که هم به تغییر و هم به ثبات قایل بوده است. از نظر ارسطو در تبدیل یک موجود به موجود دیگر، چنین نیست که همه چیز تغییر کند و یا هیچ چیزی تغییر نکند؛ بلکه چیزی تغییر می‌کند و چیزی ثابت می‌ماند.^(۲۹) در حوزه فلسفه اسلامی، تغییر تدریجی را گونه‌ای حرکت، و تغییر آنی را گونه‌ای از کون و فساد خوانده‌اند. در نتیجه تغییر اعراض را تدریجی و تغییر ذوات و جواهر را آنی و خارج از حرکت لحاظ می‌کردند.^(۳۰)

فارغ از مبانی و آرای مشایی ابن‌سینا، وی در برخی آرای ویژه خویش، تغییر ذوات و جواهر وجودی را تدریجی - استکمالی و از نوع حرکت دانسته است. یکی از مهم‌ترین مواضعی که می‌توان استبصار ابن‌سینا بر نظریه حرکت جوهری را از آن استنتاج کرد، همین نگرش متمایز ابن‌سینا به خیال و ادراکات خیالی است. در این موضع، ابن‌سینا با صراحت معتقد می‌شود که نفس و برخی قوای آن می‌توانند اشتداد وجودی و جوهری یابند. در نمط دهم کتاب *اشارات*، ابن‌سینا در باب کیفیت آگاهی بر مغیبات عالم غیب و

ملکوت، از قوه حس مشترک و خیال استفاده می‌کند. در واقع مهم‌ترین کارکردی که وی برای این دو قوه قایل می‌شود، ادراک و شهود جزئیات عالم غیب و ملکوت است. از دید وی نفس به واسطه نزول و کاستی شواعل و موانع حسی و خیالی و عقلی تقویت و تشدید می‌شود و سپس می‌تواند به عالم غیب و ملکوت دسترسی یابد.^(۳۱)

از دیدگاه او، هنگام طرد شواعل و موانع حسیه و بدنیه، نفس از این امور فراغت می‌یابد و به‌ناگاه حس مشترک صورت و شهوداتی را اکتساب، و قوه خیال آنها را در خود حفظ می‌کند که در حال عادی قادر بر شهود آنها نیست؛ زیرا فعل حس مشترک چنان‌که مشهور است، در واقع ادراک انفعالیات ترکیبی حواس ظاهری و حکم بر این امور است. راهکاری که ابن‌سینا در باب کیفیت تحصیل شهود غیبی ارائه می‌کند، مبتنی بر استکمال و اشتداد نفس و قوای حس مشترک و خیال به واسطه تخلی از حس و تخیل، و التفات به عالم قدس است. خود/ابن‌سینا با صراحت درباره این اشتداد چنین می‌گوید: «فاذا كانت النفس قویه الجوهر، تسع للجوانب المتجاذبه لم یبعد...»^(۳۲) یا «انه كلما كانت النفس اقوی قوه، كان انفعالها عن المحاکیات اقل و كان ظبطها للجانبین اشد و كلما كانت بالعکس.»^(۳۳)

وی معتقد است این استکمال بر دو نهج است: گاه این استکمال و صعود، گذرا و موقتی است؛ مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌شود؛ زیرا انسان در این دو حالت می‌تواند از شواعل و موانع مزبور رهایی یابد؛^(۳۴) اما نوع دوم این استکمال، نتیجه ریاضت و استکمال، تدریجی نفس است و این استکمال به جهت طرد دائمی این شواعل به دست آمده است؛ همان‌گونه که انبیا و اولیای خداوند شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌کنند.^(۳۵)

اذعان به پویایی معرفت‌شناختی نفس

فلسفه‌م‌شایی از حیث معرفت‌شناختی و کیفیت تحصیلش، مبتنی بر نظریه تجرید و تقشیر معرفتی ارسطو بوده است. نظریه تجرید، مبتنی بر عدم پویایی فاعل ادراکی،

رنالیسم خام ارسطویی و تمسک بر جزم‌گرایی معرفت‌شناختی است. ابن‌سینا در نمط آخر اشارات و در بحث‌های معرفتی دو قوه حس مشترک و خیال، بحث‌هایی را مطرح ساخته است که شاید بتوان به صورت حداقلی، اذعان وی به پویایی ادراکی نفس را از آنها برداشت کرد. ابن‌سینا در این نمط ادراکاتی شهودی و غیر حصولی را به دو قوه حس مشترک و خزانه آن، یعنی خیال، اتصاف می‌دهد که به نظر می‌رسد تبیین کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی برای نفس، از توان نظام تجرید خارج است. توضیح اینکه نظریه تجرید مشابهی ظاهراً می‌تواند در باب ادراکات حصولی و آنچه تجرید از ماده و عوارض خوانده شود، کارآمد باشد؛ اما از تبیین ادراکات حضوری و اشراقی نفس (آنچه ابن‌سینا مفاهیم نزولی از عالم غیب می‌خواند) که توسط گنجینه حس مشترک ادراک و در خزانه متعالی آن حفظ می‌شوند، ناتوان است. بر این اساس شاید بتوان آنچه را وی در نمط دهم اشارات درباره تأثیر حس مشترک و قوه خیال بر کیفیت ادراک و اردات غیبی و شهودی و اتصال به عالم غیب بیان کرده، رویکردی در معرفت‌شناسی دانست که با فلسفه مشاء متفاوت است. مؤلفه‌های معرفتی این رویکرد به لحاظ فاعل مدرک، مدرک، صور ادراکی و کیفیت توارد این صور بر نفس، با نظام تجرید مشابهی تفاوت دارد. (۳۶) از دید ابن‌سینا در فرایند ادراک صور شهودی و حضوری، ذهن و قوای آن نقشی فعال دارند و قالب شرایط پیرامونی را به خود می‌گیرند و سرانجام ادراکی مطابق با قالب خود تحصیل می‌کنند. (۳۷) ابن‌سینا معتقد است که نفس اگر در جوهر وجودی خویش اشتداد یابد و از موانع حسی بگذرد، می‌تواند بر ادراکاتی متعالی از ماده دسترس یابد. (۳۸) شاید بتوان گفت ابن‌سینا در این نمط به فاعلیت نفس در فرایند ادراک اذعان کرده و این رویکرد، دست‌کم در باب ادراکات شهودی و غیرمادی مبرهن است. می‌توان برای اثبات این مطلب، شواهدی را از خود کتاب اشارات ارائه کرد:

۱. «انه كلما كانت النفس اقوى قوه، كان انفعالها عن المحاكيات اقل و كان ظبطها للجانبين اشد و كلما كانت بالعكس.» (۳۹) این بیان به روشنی بر دو مطلب دلالت می‌کند:

دلالت اول را می‌توان اذعان/ابن‌سینا به حرکت اشتدادی نفس و قوای آن دانست؛ و مطلب دوم که به بحث ما نیز مربوط است، لحاظ نفس به منزله مؤلفه‌ای فعال در فرایند شناخت است. از این دیدگاه، ابن‌سینا معتقد است که نفس به هر میزان اشتداد بیشتری یابد و در جوهر وجودی خویش قوی‌تر شود، به همان نسبت انفعالش افزایش خواهد یافت. عکس نقیض صادق آن چنین است: دست‌کاری و عدم انفعال ذهن در فرایند ادراک، می‌تواند ناشی از عدم تعالی و اشتداد جوهری نفس باشد.

۲. «فاذا كانت النفس قویه الجوهر، تسع الجوانب المتجاذبه لم یبعد ان یقع لها هذا الحس والتتهاز فی حال الیقظه فریما نزل الاثر الی الذکر فوقف هناک...»^(۴۰) این بیان نیز می‌تواند شاهدی بر دو مطلب مزبور باشد. بی‌تردید محاکمات خارجی از هر جنس که باشند، چه متعالی از ماده و چه در قید ماده، ظهوری یکسان بر نفوس گوناگون دارند؛ اما ابن‌سینا معتقد است گاهی در فرایند شهود و ادراکات، متخیله دخالت می‌کند و مانع از ارتسام واضح صور در حس مشترک می‌شود. از سوی دیگر او معتقد است که این دخالت و دست‌کاری متخیله را می‌توان به واسطه اشتداد نفس کم‌رنگ کرد و سرانجام آن را از بین برد.

۳. «فالآثر الروحانی السانح للنفس فی حالتی النوم والیقظه قد یكون ضعيفاً ولا یبقی اثر فیهما وقد یكون اقوی، فیحرک الخیال الا ان الخیال یمعن فی الانتقال ویخل عن التصریح وقد یكون قویاً وتكون النفس عند تلقیه رابطه الجاش، فترتسم ارتساماً جلیلاً.»^(۴۱) این مطلب نیز ظاهراً اذعان/ابن‌سینا به تفاوت نفوس و دست‌کاری آنها در برخی ادراکات متعالی را اثبات می‌کند. ابن‌سینا برای ارتسام ضعیف صور در خزانه خیال، مانعی را لحاظ می‌کند و این مانع در واقع همان عدم انفعال ذهن است.

۴. «ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسی خارجی شغل لوح الحس المشترك بما یرسمه فیہ عن غیره، و عقلی باطن او وهمی باطن، فیشتغل بالاذعان له عن التسلط علی الحس المشترك.»^(۴۲) در این عبارت، ابن‌سینا حتی عقل^(۴۳) و فرایند تعقل

را نیز یکی از مشغله‌های نفس می‌داند که مانع از استکمال نفس و توجه بر عوالم غیب و ملکوت است؛ بدین بیان که مرتبه عقل و تعقل در نظام تجرید، همچون مرتبه حس و خیال در فرایند تحصیل معرفت ناب و اصالی ناکارآمد است و در واقع این‌گونه امور به قالب‌هایی می‌مانند که عموماً بشر بر اساس آنها تفکر می‌کند و به همین دلیل همواره معرفت‌های بشری، محدود و سطحی بوده‌اند.

ویژگی نظام معرفت‌شناختی حکمت سینوی را می‌توان در این گزاره‌ها خلاصه کرد:
۱. در نظام معرفتی حکمت سینوی به واسطه تأکید بر تلازم منطقی پویایی وجودشناختی نفس و زوال پویایی معرفت‌شناختی آن، امکان تحصیل معرفتی متعالی، ناب، همگانی و فاقد دست‌کاری تعبیه شده است.

۲. به واسطه این رویکرد، شاید بتوان شکل فقدان مطابقت و تعارض ذهن و عین را به دقیق‌ترین صورت تبیین کرد.

۳. ناکارآمدی نظام تجرید به منزله دغدغه مهم ابن‌سینا، رهیافتی بر نظریه تعالی تشکیکی معرفت‌شناختی در حکمت سینوی به شمار می‌آید.

قوه خیال در حوزه معرفتی حکمت متعالیه

در بررسی حوزه صدرایی، به دو مورد از نتایج دین‌شناختی رویکرد معرفتی ملامت‌گرا به قوه خیال می‌پردازیم. رویکرد وی واجد چندین ویژگی مهم است که برخی از آنها از این قرارند:

۱. خیال و ادراکات آن در حکمت متعالیه، قوه‌ای مجرد از ماده لحاظ شده است؛
۲. به جهت غلبه جنبه عرفانی، قوه خیال در حکمت متعالیه به منزله واسطه بین حس و عقل، جامع ضدین و قوه‌ای شریف و مثالی لحاظ شده است؛
۳. از نظر ملامت‌گرا دو قوه خیال و حس مشترک، قوه‌ای واحد، مثالی و خلاق‌اند که ادراکات خیالی به گونه صدوری از آن پدید می‌آیند.

تبیین معاد جسمانی

معاد جسمانی یا همان بازگشت ارواح به ابدان در سرای آخرت، از ضروریات دین به شمار می‌آید و تبیین کیفیت وقوع آن جزو پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. مهم‌ترین اصل در اثبات معاد جسمانی، تصریح بر استدامهٔ حیات انسان با هویت اصالی پیشین خودش است. به صورت کلی زیرساخت‌های اثبات معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ابتدایی کامل بر مسائلی همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی آن، نفی ترکیب خارجی و اعتباریت ماهیت دارند که بحث در این باره، مجال فرخ می‌طلبد؛^(۴۴) اما بخشی از این زیرساخت‌ها را می‌بایست در حوزهٔ علم‌النفس حکمت متعالیه و به ویژه در بحث مآصدرا دربارهٔ قوهٔ خیال جست‌وجو کرد. به لحاظ نفس‌شناسی، معاد جسمانی مستلزم تحقق سه گزارهٔ متناقض‌نماست:

۱. نگرش حداقلی به حقیقت مرگ، مستلزم تلاشی ادراکات مادی و جزئی است؛ اما اعتقاد به وقوع معاد جسمانی، مستلزم وجدان ادراکات جزئی خواهد بود.
 ۲. نگرش حداقلی به حقیقت مرگ، مستلزم تلاشی ویژگی‌های مادی و جسمانی انسان است؛ اما اعتقاد به وقوع معاد جسمانی، مستلزم وجدان ویژگی‌های مزبور خواهد بود.
 ۳. نگرش حداقلی به حقیقت مرگ، مستلزم تعالی انسان از عوالم ماده و جسمانیت است؛ اما اعتقاد به وقوع معاد جسمانی، مستلزم تحقق عوالم یادشده است.
- کوشش نگارنده این است که به واسطهٔ طرح پیشنهادی مآصدرا در باب قوهٔ خیال، تناقضات ظاهری موجود در گزاره‌های مزبور را برطرف کند. مآصدرا معتقد است که غایت اصالی بحث وجودشناسی دو قوهٔ حس مشترک و خیال، اثبات تغایر آنها نیست؛ بلکه اگر به وحدت این دو به منزلهٔ قوه‌ای مثالی معتقد شویم، این قوه به جهت تجرد مثالی‌اش می‌تواند بسیاری از تناقضات و تعارضات ظاهری را در خویش به سازگاری و تراضی سوق دهد.^(۴۵) طرح پیشنهادی مآصدرا مبتنی بر اعتقاد به وحدت دو قوهٔ حس مشترک و خیال به منزلهٔ قوه‌ای واحد است که از ویژگی‌های تجرد مثالی، جامعیت در

ارجاع تناقضات و تعارضات ظاهری بر سازگاری و وفاق و سرانجام قدرت خلّاقیت در ایجاد صور ادراکی برخوردار است. این طرح را می‌توان رهیافتی برای اثبات وجودشناختی معاد جسمانی دانست. بدین بیان، تعارض بین تلاشی ادراکات جزئی هنگام مرگ و وجدان ادراکات جزئی به جهت معاد جسمانی (که در گزاره اول مطرح شده است) به واسطه اعتقاد به تجرّد قوه مزبور (قوه مرکب از حس مشترک و خیال) و ادراکات جزئی آن برطرف خواهد شد؛ زیرا به دلیل تجرّد این ادراکات، تلاشی درباره آنها مطرح نخواهد بود. (۴۶)

ظاهراً ناسازگاری موجود در گزاره دوم، جدی‌تر از دو گزاره دیگر است. بی‌تردید همه ویژگی‌های مادی و جسمانی انسان به سبب مرگ معدوم خواهند شد؛ در حالی که اعتقاد به معاد جسمانی، مستلزم این خواهد بود که انسان با ویژگی‌هایی مادی محسوس شود. به نظر می‌رسد اذعان ملاًصدرا بر خلّاقیت قوه مزبور، در این محمل کارآمد خواهد بود. وی معتقد است که خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال بر مثال خود آفریده است. مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی، مثال باری تعالی است در ایجاد اعیان خارجی؛ و همان‌گونه که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، صورت‌های حسی و خیالی نیز در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم‌اند؛ اما در نشئه اخروی، به جهت فراغت نفس از امور جسمانی، این خلّاقیت شدت می‌یابد و نفس قادر خواهد بود صور حسی و خیالی را در خارج ایجاد کند. (۴۷) ملاًصدرا کیفیت تحصیل ادراکات حسی و خیالی را نیز بر نهج صدور می‌داند. وی معتقد است که نفس در مقام این ادراکات جزئی، نقش فاعلی دارد و این صور به نحو قیام صدور در ناحیه فاعلی نفس قوام می‌یابند. (۴۸) بر این اساس در هنگام مرگ و تلاشی ویژگی‌های مادی، قوه خیال در وجه خلّاقیت خویش اشتداد می‌یابد و ویژگی‌هایی درخور مرتبه پس از مرگ ایجاد خواهد کرد. در نتیجه، تناقض فقدان تلاشی ویژگی‌های مادی و امکان معاد جسمانی به واسطه همین اشتداد خلّاقیت قوه خیال در ایجاد صور حسی و خیالی

در خارج، پس از مرگ برطرف می‌شود.

تعارض ظاهری موجود در گزاره سوم نیز کانون توجه ملاحظه‌ساز بوده است. در واقع یکی از مهم‌ترین علل مفهوم‌سازی عرفانی عالم خیال منفصل و انگاره تثلیث عوالم، تبیین معاد جسمانی و عالمی متوسط بین حس و عقل بوده است که به واسطه جامعیت، هم واجد ویژگی‌های حسی و جزئی است و هم ویژگی‌های کلی و عقلی را دارد. وی جامعیت موجود در خیال منفصل را به قوه خیال و خیال متصل نیز سریان داده و به واسطه آن، برخی تعارضات موجود در گزاره‌های دینی را تبیین کرده است.^(۴۹) در باب معاد می‌توان گفت که انسان با همان ویژگی دنیوی خود، یعنی ترکیبی از ماده و صورت که واجد ادراکات جزئی و معقول باشد، در آخرت محشور خواهد شد؛ به گونه‌ای که اگر کسی که انسانی را در دنیا دیده، در آخرت نیز ببیند، بی‌درنگ خواهد گفت این همان انسان است که تنها فنا و هلاکت از او سلب شده است.^(۵۰)

تبیین مسئله ابطال تناسخ

امروزه یکی از مهم‌ترین مباحثی که در حوزه فلسفه و دین مطرح است، مسئله وقوع تناسخ ملکی است.^(۵۱) تفحص در آرای تناسخ‌نشان می‌دهد که علت اصلی بروز اعتقاد به تناسخ در میان اقوام گوناگون، گمان تلاشی پیکر در هنگام مرگ، نقص نفس و در نتیجه نیاز آن به بدن دیگر به خاطر برطرف کردن نقص و تحصیل کمالات بوده است. با این مقدمه اگر بتوان یکی از فروض ذیل را اثبات کرد، ضرورتاً فرض صحت وقوع تناسخ نیز ابطال خواهد شد:

۱. در هنگام مرگ، نفوس و ارواح کمالات وجودی خویش را کسب می‌کنند و در ذات خویش جنبه نقصی ندارند.
۲. مرگ، تلاشی پیکر و جدایی نفس از آن نیست؛ بلکه تلاشی برخی ویژگی‌های پیکر است.

۳. نفوس پس از مرگ و جدایی از عالم ماده، در عالم برزخ به واسطه قوه مثالی خیال به حرکت استکمالی و اشتدادی خویش ادامه می‌دهند.

به لحاظ تبیین، گزاره اول را نمی‌توان صادق دانست. در نتیجه، فرض آن نیز معقول نخواهد بود. تبیین گزاره دوم نیز منوط به ارائه پیش‌فرض‌هایی از مبانی فلسفی ملاًصدرا همچون اصل اصالت وجود و وحدت صرف آن، نفی ترکیب خارجی از وجود و انتزاعیت ماهیت و سایر مفاهیم است که بحث از آن مجال فراخی را می‌طلبد؛ اما تبیین گزاره سوم که کاملاً بر بحث فعلی مقاله منطبق است، مستلزم واکاوی نگرش کلی ملاًصدرا در حوزه نفس‌شناسی و قوه خیال است. مراتب عالم در حکمت متعالیه به صورت نقص و کمال است؛ بدین بیان که عالم بالاتر مضاف بر کمالات ویژه خود، کمالات عالم مادون را به وجهی اتم داراست. ملاًصدرا معتقد است که نفس از نخستین مرحله طبیعی با بدن اتحاد دارد و آنها با هم فرایند حرکت اشتدادی را انجام می‌دهند. در نخستین مرحله استکمال، نفس ماهیت جوهری می‌یابد و پس از طی مراحل چند، به مرحله تخیل و خیال می‌رسد. مرتبه خیال و قوه مخزن این ادراکات، یعنی خیال، جزو قوای باطنی حیوانی به شمار می‌آیند؛ بنابراین، همه نفوس انسانی، حین حدوث خود این مرتبه را واجدند. (۵۲)

بر این اساس محتمل است که هر انسانی هنگام مرگ، مرتبه خیال را واجد باشد. اثبات گزاره ۳ در گرو اثبات قدرت خلاقه قوه خیال است. ملاًصدرا به جهت وجه شرافتی که برای قوه خیال قایل است، آن را قوه‌ای واجد خلاقیت و مسانخ با عالم ملکوت می‌داند. (۵۳) وی قوه خیال را از جمله قوای اخروی نفس برمی‌شمارد که در طبیعت دنیوی به جهت شدت جنبه جسمانی‌اش، در قوام و تأثیر ضعیف است؛ اما در نشئه دیگر به جهت فراغت از امور جسمانی، این تأثیر شدت می‌یابد و قادر خواهد بود صورت‌های خیالی را ایجاد کند. (۵۴) بر اساس آنچه پیش‌تر گفتیم، قوه خیال همانند عالم خیال منفصل، واجد گونه‌ای جامعیت است که در آن تضاد و تعارض رنگ می‌بازد؛ بدین معنا که قوه

خیال هم می‌تواند دربردارندهٔ ویژگی‌های حس باشد و هم ویژگی‌های عقل را دارا باشد.^(۵۵) از سوی دیگر بر اساس نظام اتقن آفرینش، همهٔ موجودات به جانب کمالات متوجه‌اند. نفس نیز پس از کسب مرتبهٔ خیال به سمت مرتبهٔ تعقل و تجرّد حرکت می‌کند و فرض هرگونه سکون و یا سیر قهقرایی برای نفس، احتمالاً منتج به تناقض خواهد بود.^(۵۶) در نتیجه، حرکت استکمالی نفس نمی‌تواند پس از مرگ یا تجرّد متوقف شود. اساساً استدامهٔ حرکت جوهری پس از مرگ، متضمن کارکرد قوهٔ خیال است. بر پایهٔ بحث‌های مربوط به معاد جسمانی، در لحظهٔ تجرّد یا مرگ، طبیعتاً برخی ویژگی‌های پیکر مادی خلع می‌شوند؛ اما بر اساس قدرت خلاقهٔ قوهٔ خیال و جامعیت آن در جمع امور متخالف، پیکر انسان ویژگی‌هایی را به دست می‌آورد که علاوه بر ویژگی‌های مرتبهٔ خیالی، ویژگی‌های کمالی بدن مادی را داراست و از برخی نقایص آن بری است.^(۵۷) بنابراین اتقان چندگانه‌های جامعیت، تجرّد و خلاقیت قوهٔ خیال، عاملی است بر استدامهٔ حرکت جوهری استکمالی نفس در جهت رسیدن به فعلیت قدری‌اش. نهایت کلام اینکه انسان پس از مرگ، پیکر اصلی خویش منهای برخی خصوصیات مادی آن^(۵۸) را داراست و در عین حال به واسطهٔ جامعیت قوهٔ خیال و قدرت خلاقهٔ آن ویژگی‌هایی متناسب با برزخ پس از مرگ را کسب خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

مقالهٔ پیش‌رو قوهٔ خیال را از دیدگاه معرفتی در دو حوزهٔ سینوی و صدرایی واکاوی کرده است. مهم‌ترین شاخصهٔ این نوشتار در حوزهٔ سینوی، بررسی بخشی از آرای بکر ابن‌سینا در نمط آخر اشارات است؛ چه در تحقیقاتی که دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا انجام شده، این بخش کمتر کانون توجه قرار گرفته است. این واکاوی نشان می‌دهد که ابن‌سینا برخلاف تلقی عموم به واسطهٔ لحاظ ادراکاتی شهودی و غیرحصولی از عوالم غیب و ملکوت، با صراحت به تجرّد قوهٔ خیال معتقد شده است. همچنین ایشان به واسطهٔ این

رویکرد، برخلاف نظام تجرید، نفس انسانی را مولفه‌ای پویا از حیث وجودی و غیرمنفعل از جهت معرفتی می‌داند. برخی عبارات این نمط، حاکی از این مطلب است که ابن‌سینا به واسطه اذعان به تلازم منطقی اشتداد وجودی نفس و تشدید انفعال آن در فرایند ادراک، به مسئله مطابقت و واقع‌نمایی توجهی ضمنی داشته و به واسطه این رویکرد، احتمالاً از جزم‌گرایی معرفت‌شناختی فاصله گرفته است. در حوزه صدرایی، ملاحظه با ارائه طرحی مبنی بر وحدت وجودی دو قوه حس مشترک و خیال، سه شاخصه برای این قوه در نظر می‌گیرد. این شاخصه‌ها عبارت‌اند از: تجرد مثالی، خلاقیت، و جامعیت اضداد در قوه خیال. از حیث دین‌شناختی، این سه مؤلفه در تبیین دقیق‌تر دو بحث مهم این حوزه، یعنی اثبات صحت معاد جسمانی و ابطال تناسخ ملکی بسیار کارآمد خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۳۴۴.
- ۲- قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، ص ۴۲۴.
- ۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ص ۲۹۴.
- ۴- ابن‌سینا حس مشترک را فنطاسیا می‌خواند.
- ۵- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی‌مراد داوودی، ص ۲۱۰.
- ۶- ابونصر فارابی، التنبيه على سبيل السعادة، تحقیق جعفر آل‌یاسین، ص ۵۱.
- ۷- ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۲۹.
- ۸- همو، المبدأ المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۱۹.
- ۹- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، ج ۲، ۲۰۹-۲۱۰.
- ۱۰- ملأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۱۸۵؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۸۷.
- ۱۱- ملأصدرا، اسرار الايات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، ص ۲۴۴.
- ۱۲- ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفا، ص ۲۲۸.
- ۱۳- حسن حسن‌زاده آملی، عیون مسائل النفس، ص ۳۹۱.
- ۱۴- قاسم سبحانی‌فخر، «تجرد خیال در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۹، ص ۲۶۰.
- ۱۵- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه کریم فیضی، ج ۲، ص ۳۲۳؛ همو، النفس من کتاب الشفا، ص ۵۰؛ ملأصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۶۰؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۲۷.
- ۱۶- ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفا، ۲۳۰؛ همو، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، ترجمه سیدیحیی یثربی، ص ۱۶۳.
- ۱۷- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۴۰.
- ۱۸- همان، ص ۴۴۱.
- ۱۹- ابن‌سینا، دانشنامه علایی، ص ۱۴۵.
- ۲۰- همان؛ همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۸؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۶.
- ۲۱- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۳۶.
- ۲۲- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۴۹.
- ۲۳- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۴۱.
- ۲۴- منظور از پویایی وجودشناختی، نظریه حرکت جوهری - استکمالی نفس است.
- ۲۵- منظور از پویایی معرفت‌شناختی، لحاظ جنبه فاعلی، و دستکاری نفس در فرایند ادراک است.
- ۲۶- علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، بخش ح.
- ۲۷- منیر بعلبکی، الموسوعة المورد العربیة، ج ۱، ص ۴۶۰.
- ۲۸- محمدعلی تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۵۲.
- ۲۹- ریچارد پاپکین و آوروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ص ۱۴۹؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۷۰.

- ۳۰- مرتضی مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۶.
- ۳۱- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۴۱.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- همان، ص ۴۳۹.
- ۳۴- همان، ص ۴۳۸.
- ۳۵- همان، ص ۴۴۱؛ البته مسئله استبصار ابن سینا بر نظریه حرکت جوهری استکمالی نفس در آثار دیگر ایشان نیز دیده می‌شود. برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، الهیات من کتاب شفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۴۸؛ همو، حدود یا تعریفات، ترجمه محمد فولادوند، ص ۲۶؛ همو، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۳ و ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۸ و ۴۴۱؛ احمد بهشتی، غایات و مبادی، شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و التنبيهات، ص ۲۱۸.
- ۳۶- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۳۹.
- ۳۷- همان.
- ۳۸- همان، ص ۴۳۶.
- ۳۹- همان، ص ۴۳۹.
- ۴۰- همان، ص ۴۴۱.
- ۴۱- همان، ص ۴۴۳.
- ۴۲- همان، ص ۴۳۶.
- ۴۳- البته باید دانست که منظور ابن سینا از عقل، در واقع عقلی است که هنوز مراتب تعالی را پر نکرده است و از آن به عقل عرفی تعبیر می‌شود.
- ۴۴- در جهت اثبات حقایق معاد جسمانی از چند وجه می‌توان به بحث وارد شد، مانند استدلال از طریق اصالت و وحدت تشکیکی وجود در عالم خارج و نفی نحوه وجود خارجی ماهیت؛ تأکید بر اینکه صورت وجودی، اصل وجودی انسان است و ماده در فعلیت وجودی دخالتی ندارد؛ و نیز لحاظ وحدت وجودی جسم، نفس، ماده و صورت به منزله اموری ذهنی و منتزع از وجود خاص خارجی.
- ۴۵- مباحثه، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۸۷.
- ۴۶- همان.
- ۴۷- مباحثه، الشواهد الربوبیة، ص ۲۵؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، اسرار آیات، تصحیح محمد خواجوی، ص ۲۴۴-۲۴۸.
- ۴۸- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح بر زادالمسافر، ص ۳۵۶.
- ۴۹- مباحثه، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۸۵؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۸۷.
- ۵۰- مباحثه، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۸۷.
- ۵۱- برای اطلاع بیشتر در باب چیستی تناسخ، ر.ک: سروپالی رادا کریشنان، تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهانداری، ص ۴۳، ۱۱۷ و ۱۶۵؛ جان بی‌ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ص ۱۵۵؛ حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۵؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۴۲؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۵؛ محمدبن زکریا رازی،

- رسائل فلسفیه، ج ۱، ص ۲۸۴؛ ابن سینا، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۱۹؛ همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۲۹؛ شهاب‌الدین، سهروردی، همان، ج ۱، ص ۸۹-۹۰؛ ج ۲، ص ۲۴۸-۲۲۶؛ ج ۳، ص ۷۲-۷۰ و ۱۷۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۰۲.
- ۵۲- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفا*، ص ۲۳۰؛ همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۹۳؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۲، ص ۳۳۸؛ مآصدر، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۸۵؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۸۷.
- ۵۳- مآصدر، *شواهد الربوبیة*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتانی، ص چهل و هفت.
- ۵۴- مآصدر، *اسرار الآیات*، ص ۲۴۴-۲۴۸.
- ۵۵- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۲۸۹.
- ۵۶- همو، *اسرار الآیات*، ص ۲۶۹.
- ۵۷- مآصدر، *المظاهر الالهیة*، تصحیح و تحقیق سید محمد خامنه‌ای، ص ۱۰۲.
- ۵۸- از جمله ویژگی‌های مادی می‌توان به قابلیت رؤیت بصری و عمومی اشاره کرد. در واقع، پیکر همان پیکر است؛ چنان‌که اگر کسی آن را ببیند، بدون هیچ شکی اذعان کند که این پیکر همان پیکر پیش از مرگ بوده و تنها برخی ویژگی‌هایش تعالی یافته است.

..... منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زادالمسافر مآصدرا، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
- _____، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل، ۱۳۶۳.
- _____، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- _____، حدود یا تعاریف، ترجمه محمد فولادوند، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- _____، دانشنامه علایی، تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- بعلبکی، منیر، الموسوعة المورد العربیه، بیروت، دارالعلم، ۱۹۹۰م.
- بهشتی، احمد، غایات و مبادی، شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، حکمت، ۱۳۷۴.
- تهانوی، محمدعلی، کشاف اصطلاحات الفنون، تهران، خیام، ۱۹۶۷م.
- حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- راداکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و طبیعیات، قم، ذوی‌القربی، ۱۴۲۹ق.
- رازی، محمدبن زکریا، رسائل فلسفیه، قاهره، پل کراوس، ۱۹۳۹م.
- سبحانی فخر، قاسم، «تجرد خیال در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۹، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۴۷-۲۵۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنّفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
- طوسی، نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، شکوری، ۱۳۷۲.
- فاخوری، حنا و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
- فارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل‌یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۱۷.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ____، اسرار آیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، طلیعة‌النور، ۱۴۲۹ق.
- ____، المظاهر الالهیه، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ناس، جان بی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.