

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۹۵-۱۰۸

مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی

عباس یزدانی*

چکیده

یکی از مباحث مهم مورد اختلاف ابن سینا و ملاصدرا در علم النفس، مبحث تجرد خیال است. گرچه ابن سینا در بعضی از آثار خود مانند المباحثات با تردید و تحیر، تجرد خیال را مطرح نموده است، ولی با توجه به مبانی او، که عقل را فقط مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌تواند به تجرد خیال معتقد باشد، لذا در کتاب *النجاة* تصریح می‌کند که ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است، نه مجرد. و در کتاب *النفس شفاء سه* دلیل بر جسمانی بودن خیال اقامه می‌کند. اما صدرالمتهلین به تجرد خیال معتقد بوده و در آثار متعدد فلسفی خود، به ویژه اسفار، علاوه بر پاسخ دادن به ادله منکرین تجرد خیال، ادله متعددی را در اثبات تجرد خیال اقامه نموده است. وی در کتاب *الشواهد الربوبیه* با استفاده از تجرد خیال به اثبات عقلانی معاد جسمانی می‌پردازد و ادعا می‌کند تاکنون کسی برهان عقلی قاطعی بر این مسأله اقامه نکرده است؛ و حتی شیخ الرئیس ابوعلی سینا با همه نبوغ فلسفی‌اش، نتوانسته برهان عقلی بر اثبات معاد جسمانی اقامه کند، لذا آن را تعبداً پذیرفته است. بنابراین، ملاصدرا اثبات تجرد قوه خیال و براساس آن اثبات فلسفی معاد جسمانی را از ابتکارات فلسفی خود می‌داند. هدف این نوشتار، اولاً مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مبحث تجرد خیال و بررسی استدلال‌ات مربوطه و ثانیاً ارزیابی استدلال‌ات ملاصدرا بر اثبات فلسفی معاد جسمانی از راه تجرد خیال است. در این مقاله نشان داده خواهد شد که در صحت و درستی برخی استدلال‌ات ملاصدرا تردید وجود دارد.

واژه‌های کلیدی

تجرد، نفس، خیال، ملاصدرا، ابن سینا، ادراک، معاد جسمانی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم علم النفس، تجرد خیال است. آیا ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است یا مجرد؟ چه ادله عقلی بر مادی بودن یا مجرد بودن ادراکات خیالی وجود دارد؟ با تتبع در آثار شیخ-الرئیس ابوعلی سینا و صدرالمتألهین استنباط می‌شود که این دو فیلسوف بلندآوازه مسلمان در مسأله تجرد خیال اختلاف نظر دارند. گرچه ابن سینا در بعضی از آثار خود با تردید و تحیر، مسأله تجرد خیال را مطرح نموده است. همان‌گونه که وی در *المباحثات* می‌گوید: فاذا حفظ والذکر لیساً جسمانین، بل انما یوجدان فی النفس الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۲۷)، ولی با توجه به مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌توان او را معتقد به تجرد خیال دانست. از این رو، در کتاب *النجاة* می‌گوید: "و اما المدرک للصور الجزئیة علی تجرید البتة من العلائق، کالخیال، فهو لا یتخیل الا ان ترسم الصورة الخیالیة فیه فی جسم، ارتساماً مشترکاً بینه و بین الجسم... فقد اتضح ان الادراک الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۴۵).

در این مقاله، نشان داده خواهد شد که ابن سینا دلایل متعددی را در نفی تجرد خیال در آثار خود آورده است. در مقابل، صدرالمتألهین معتقد به تجرد خیال است. به همین خاطر، در *سفار* می‌گوید: "ان

الصور الخیالیة، بل الصور الادراکیة لیست حاله فی موضوع النفس و لا فی محل آخر و انما هی قائمة بالنفس بالفاعل لاقیام المقبول بالقابل" (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۶۴-۲۶۷). و نیز در آثار دیگر خود، علاوه بر پاسخ به ادله منکرین تجرد خیال، ادله‌ای را در اثبات تجرد خیال آورده است. ملاصدرا مسأله معاد جسمانی را مرتبط با تجرد خیال دانسته و بر آن برهانی اقامه نموده که از آن به برهان عرشی تعبیر نموده است. با توجه به اینکه فلاسفه‌ای که معتقد به تجرد خیال هستند، قائل به تجرد برزخی آن هستند، در ابتدا تجرد خیال را توضیح داده، سپس براهین ملاصدرا در اثبات تجرد خیال را بیان خواهم نمود و پس از آن ادله ابن سینا در نفی تجرد خیال را آورده، به نقد آن خواهم پرداخت.

۱. تجرد برزخی خیال

برزخ در لغت، حائل و واسطه میان دو چیز را گویند (الجوهری، الصحاح فی اللغة، ج ۱، حرف ب) و خیال به قوه‌ای گفته می‌شود که صور محسوسات پس از ادراکات حسی در آن باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، پس از ناپدید شدن محسوسات از حس، این قوه قادر به احضار صور محسوسات است. برای مثال، درخت مشخص و معینی را که در خارج وجود دارد، اگر با شکل و شبیح و همه ویژگی‌های اختصاصی آن تصور کنیم، این تصور، همان تخیل است. اگر درخت را با همه خصوصیات خارجی، با اندام‌های حسی به صورت مستقیم مشاهده و ادراک کنیم، این ادراک،

از مضیق حیات درگذری وسعت ملک لامکان بینی
(هاتف، ۱۳۷۳: ۲۴).

۲. براهین ملاصدرا بر اثبات تجرد خیال

ملاصدرا به تجرد خیال معتقد بوده و در آثار متعدد فلسفی خود بر صحت و درستی آن برهان فلسفی اقامه نموده است. وی اثبات تجرد قوه خیال را از ابتکارات فلسفی خود و از الهامات الهی می‌داند:

و لم آرَ فی شیء من زبر الفلاسفه ما
یدل علی تحقیق هذا المطلب و القول
بتجرد الخیال و الفرق بین تجردها عن
هذا العالم و بین التجرد العقل و
المعقول عنها و عن هذا العالم جمیعاً
و هذه من جمله ما آتانی الله و هدانی
ربی... (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۷۹).

وی در کتاب *سفار* براهین متعددی بر تجرد خیال اقامه نموده است که در ذیل به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

برهان اول: عدم انطباق بزرگ بر کوچک: اگر صور خیالی مادی باشند، انطباق آنها در جزئی از بدن مستلزم انطباق بزرگ بر کوچک خواهد بود، لیکن انطباق بزرگ بر کوچک از بدیهیات عقلی است. پس صور خیالی مادی نیستند. بنابراین، مدرک آن نیز غیرمادی و مجرد است. توضیح آنکه: ما می‌توانیم کوه‌ها را با همان عظمت، دریاها را با همان وسعت، کشتی‌های عظیم را با همان بزرگی در ذهن خود تصور کنیم: حال جای این سؤال است که محل این امور بزرگ و وسیع کجاست؟ آیا سلول‌های فوق-العاده کوچک مغزی می‌توانند چنین تصاویر عظیمی را در خود جای دهند؟ مسلماً نه، بنابراین، باید دارای بخش دیگری از وجود باشیم که مافوق این ماده

ادراک حسی است. بنابراین، درخت موجود در خارج "درخت طبیعی و خارجی" و صورت ذهنی درخت، "صورت خیالی" و حقیقت کلی درخت، "صورت عقلی" درخت است. صورت ذهنی درخت، از جهتی با درخت طبیعی خارج شباهت دارد و آن داشتن شکل و اندازه است و از جهتی غیر آن است که قوه و استعداد و وزن و حجم و مکان و زمان و حرکت و نظایر آنها را ندارد و عاری از این اوصاف است و از جهت عاری بودن از اوصاف مذکور با درخت عقلی مشابهت دارد. پس درخت ذهنی، نه مانند درخت طبیعی، جسم مرکب مادی است و نه مانند درخت عقلی، موجود مجرد عقلی، لذا گفته‌اند صورت خیالی تجرد برزخی دارد. ملاصدرا می‌گوید: خداوند تعالی، نفس انسانی را آن‌گونه آفرید که می‌تواند حقایق را در ذات خود تصویر نموده و صورت‌های غایب از حواس را در عالم خود، بدون مشارکت ماده انشاء و ایجاد نماید؛ لذا هر صورتی که از فاعل، بدون واسطه ماده صادر گردد، حصول آن در ذات خود، عین قیام او به فاعل و عین حصول برای فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۹۶۵-۹۶۶) حصول صور موجودات برای فاعلشان قویتر و استوارتر از حصول آنها برای ماده قابلشان است. در آخرت، برای آدمیان، قدرت بر خلق صور حقایق وجود دارد، بلکه به مراتب قویتر از آنچه که در دنیا قدرت دارند، چنانکه بیان الهی بر آن دلالت دارد که: "پرده از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است." (قرآن کریم، سوره ۵۱، آیه ۲۲) و اگر در این دنیا، چنین قدرتی برای همه امکان‌پذیر نیست، به خاطر محدودیت مکانی و ضعف وجودی است. از این رو، هاتف اصفهانی می‌گوید:

صدرالمتألهین از این برهان، تعبیر به برهان عرشی بر تجرّد خیال نموده است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۲۸) و نیز همین دلیل را با اندک تفاوتی تحت عنوان برهان مشرقی در *مفاتیح‌الغیب* آورده است (ر.ک. به: ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۴۶-۸۴۷).

اما برهان عقلی دانستن این‌گونه استدلال‌های جای تأمل دارد. این‌گونه استدلال‌های بیشتر تجربی به‌نظر می‌رسند تا عقلی؛ زیرا براهین را می‌توان به دو دسته براهین پسینی (*a posteriori*) و براهین پیشینی (*a priori*) تقسیم نمود. براهین پسینی (ماتأخر) به براهینی گفته می‌شود که مبتنی بر اصل یا قضیه‌ای هستند که از طریق تجربه در جهان خارج به آن علم پیدا می‌کنیم؛ و براهین پیشینی (ما تقدم) به براهینی گفته می‌شود که مبتنی بر اصولی هستند که مستقل از تجربه ما در جهان به آن اصول علم داریم. براین اساس، شرط عقلی بودن برهان این است که نیازمند اصول و حقایق برآمده از تجربه نباشد.

برهان سوم: از طریق تمایز بین صور ادراکی و صور مادی خارجی: ملاصدرا از طریق بیان تفاوت‌های هشتگانه بین صور ادراکی و صور مادی استدلال می‌کند که مدرک صور خیالی امری مجرد است. وی تفاوت‌های بین حضور صور ادراکی برای نفس و حصول صور در مواد خارجی را این‌گونه بیان می‌کند:

۱- بین صور و اشکال و هیئات و رنگ‌ها و کیفیات مادی تراحم است. جسم وقتی شکل یا رنگ مخصوصی را قبول نمود، اگر شکل و رنگ مخالف آن در جسم حلول نماید، شکل و رنگ اول را از بین می‌برد و محو می‌نماید.

۲- در صور مادی، جسم بزرگ نمی‌تواند در محل و ماده کوچک حلول نماید، در حالی که در صور ادراکی

جسمانی است و آن قدر وسیع است که تمام این تصاویر را در خود جای می‌دهد. اگر این همه امور عظیم و بزرگ مانند کره خورشید که یک میلیون و دویست هزار برابر کره زمین است و همچنین کهکشانی که میلیون‌ها برابر از خورشید ما وسیع‌ترند؛ بخواهند در سلول‌های کوچک مغز، جای بگیرند، طبق قانون "عدم انطباق بزرگ بر کوچک" امکان‌پذیر نیست. پس مدرک این امور امری است مافوق جسم و امری است مجرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۷).

البته، می‌توان گفت بدهات عدم انطباق بزرگ بر کوچک که ملاصدرا ادعا نموده است؛ اثبات شده نیست، چون موارد نقض فراوانی را می‌توان ذکر نمود که از مصادیق عدم انطباق بزرگ بر کوچک است، مانند انطباق حجم عظیمی از داده‌ها و اطلاعات در تراشه‌های بسیار ریز الکترونیکی و حفظ آن‌ها برای مدت‌های طولانی؛ در صورتی که تراشه‌های بسیار ریز الکترونیکی امری مجرد نیستند، بلکه امور مادی و فیزیکی هستند.

برهان دوم: غیر محسوس بودن صور خیالی: قوه خیال صور و اشباح مثالی را درک می‌کند که بالفعل غیر محسوس بوده، قابل اشاره حسّی نیستند؛ یعنی اصلاً دارای وضع نیستند؛ از طرفی، هر جسم و جسمانی دارای اوضاع (بالذات یا بالعرض) است. پس اگر خیال، قوه جسمانی بود، باید صور قائم به آن دارای اوضاع می‌بود فی‌الجمله و حال آن‌که چنین نیست و این خلاف فرض است. پس قوه خیال جوهری مجرد از بدن و عوارض آن و سایر اجسام طبیعی و عوارض آنهاست (همان: ۲۲۶)

ملاصدرا بر این باور است که از تفاوت‌های هشتگانه می‌توان نتیجه گرفت که مدرک صور خیالی، امری مجرد از ماده است، و نسبت صور خیالی به قوه خیال، نسبت معلول و علت است، نه حال و محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است، نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس ایجادکننده صور است. بنابراین، بین نفس و صور خیالی وضع و محاذات جسمانی به هیچ وجه نیست. لذا مدرک صور خیالی امری مجرد است.

برهان چهارم: ادراک صور متضاد توسط قوه خیال:
برهان چهارم ملاصدرا مبتنی بر تفاوت صور متضاد خیالی و صور متضاد مادی است. توضیح اینکه، ما بیاض و سواد را تصور می‌کنیم و حکم می‌کنیم که سواد با بیاض، متضادند. ذهن در هنگام حکم به تضاد سواد و بیاض هر دو را به صورت مجتمع تصور می‌کند، در صورتی که صور حال در ماده جسمانی با یکدیگر تزاخم دارند و هر صورتی که در ماده حاصل می‌شود، سبب محو صورت دیگر می‌شود. بنابراین، مدرک صور متضاد باید امری غیر جسمانی باشد، چون در وجود تجردی تزاخم نمی‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۷۶-۷۰).

برهان پنجم: عدم ضعف قوه خیال در دوران بیماری یا پیری: صدرالمآلهین در اسفار، از این دلیل در اثبات تجرد قوه خیال به عنوان حکمت عرشی یاد می‌کند و می‌گوید: قوه تخیل و همچنین قوه واهمه در بعضی از افراد سالخورده و پاره‌ای از افراد مریض که صحت و سلامتی جسمانی را از دست داده‌اند، به حال خود باقی است و اگر قوه خیال و قوه واهمه، قوه جسمانی و منطبع در آلتی از آلات جسمانی باشند

چنین نیست. اگر نفس همه آسمان‌ها را در خیال خود جای دهد، هیچ احساس محدودیت محل نمی‌کند. البته، این تفاوت مسلم نیست و جای تأمل دارد.

۳- در موجودات مادی، همیشه کیفیت قوی، کیفیت ضعیف را محو می‌کند، در حالی که در صور ادراکی چنین نیست.

۴- صور مادی دارای وضع بوده، و قابل اشاره حسی‌اند، چون در جهتی از جهات عالم ماده واقع‌اند، بر خلاف انواع صورت‌های ادراکی که دارای وضع نیستند.

۵- صورت خارجی مادی را هزاران نفر می‌توانند ادراک نمایند، ولی صورت ادراکی در صقع نفس موجود است و فقط برای مدرک خودش حاضر است و بس.

۶- صورت حال در ماده جسمانی، اگر از ماده و جسم زائل شود، استرجاع آن به اسباب و کسب جدید نیاز دارد، برخلاف صورت نفسانی که بعد از زوال، در استرجاع به کسب جدید نیاز ندارد.

۷- صور مادی در استکمالات، به فاعل و سبب مابین احتیاج دارند، برخلاف صورت نفسانی مانند صورت قدسی و ملکوتی که در طلوعه وجود ناقص است، لکن چون مستکفی بالذات است، در رسیدن به کمالات لایق، احتیاج به مکمل خارج از ذات خود و مبادی وجود خود نیاز ندارد، و بدون معلم خارجی به مقامات عالیه از تجرد می‌رسد.

۸- صوری که در ماده حلول می‌کنند، مصداق نقایض خود واقع نمی‌شوند. بر انسان خارجی، "لانسان" و بر نار خارجی، "لنار" صدق نمی‌کند، برخلاف آتش نفسانی و انسان ذهنی که به حسب حمل شایع صناعی انسان و نار نیستند.

مربع جانبی، در عین تساوی از یکدیگر، متمایز خواهند بود. حال سؤال این است که "ما به الامتیاز" در این دو مربع چیست؟ از طرفی تمایز دو شیء از سه صورت خارج نیست: الف) تمایز به حسب ذات و ماهیت؛ ب) تمایز به حسب لوازم ذات؛ ج) تمایز به حسب امر عارض بر ذات.

تردیدی نیست که صورت نخست درباره مربع-های مورد بحث جاری نیست، چرا که بر حسب فرض، این دو از حیث ماهیت تفاوتی ندارند و هر دو در مربع بودن مشترکند. از سوی دیگر، لوازم ماهوی این دو نیز تفاوتی با یکدیگر ندارند، پس تمایز در لوازم ذات هم نخواهد بود. در نتیجه، تنها صورت باقی مانده، آن است که تمایز دو مربع جانبی تخیل شده به لحاظ امر خارجی غیرلازم باشد. در صورت اخیر نیز دو احتمال وجود دارد: یا حصول امر ممیز غیرلازم برای یکی از دو مربع جانبی نیازمند فرض و اعتبار خاصی از سوی ماست، یا نیازمند چنین فرض و اعتباری نیست. احتمال اول؛ یعنی تابعیت تمایز دو مربع از فرض و اعتبار ما به دو دلیل باطل است: اول آنکه پس از تخیل سه مربع مذکور، دیگر به انجام کار دیگری مانند انجام فرض یا اعتباری خاص برای حصول تمایز بین دو مربع جانبی نیازی نداریم، بلکه به مجرد تخیل ما تمایز یاد شده حاصل می‌گردد. اگر تمایز دو مربع تابع فرض و اعتبار ما می‌بود، می‌توانستیم به راحتی و با یک تعامل ذهنی کاری کنیم که مربع سمت راست همان مربع سمت چپ گردد و تمایز آن دو مرتفع شود، لیکن چنین کاری ممکن نیست؛ بلکه تمایز دو مربع امری واقعی است که به تبع اعتبار ما تغییر نمی‌کند.

باید در دوران پیری و یا در هنگام ضعف و فتور ناشی از امراض و آفات، دچار ضعف و فتور گردند؛ و حال آنکه چنین نیست، زیرا قوه تخیل و توهم در بعضی از افراد سالخورده و یا مریض به حال خود باقی است. وی سپس صورت قیاس را این‌گونه بیان می‌کند: "اگر قوه خیال، قوه طبیعی و قائم به این بدن باشد، باید هرگاه آفت و مرضی بر محل قوه خیال عارض شود، موجب اختلال در عمل تخیل گردد، در حالی که چنین نیست، پس قوه خیال مجرد است" (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۹۴).

۳. دلایل ابن سینا در انکار تجرد خیال

شیخ الرئیس معتقد است هیچ ادراک جزئی مجرد نیست. بنابراین، با توجه به اینکه ادراک خیالی، ادراکی جزئی است، نمی‌تواند مجرد باشد، بلکه ادراکی است جسمانی و مادی. لذا در آثار فلسفی خود، از جمله *الشفاء و النجاة* بر جسمانی بودن خیال تصریح دارد. "... فقد اتضح ان الادراک الخیالی هو ایضاً بجسم" (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰). ابن سینا در کتاب *النفس من الشفاء* در نفی تجرد خیال و برای اثبات جسمانی بودن ادراک خیالی سه دلیل آورده است که ضمن آوردن آن دلایل، نقدهای ملاصدرا بر آنها نیز تقریر خواهد شد.

۴.۱. دلیل اول ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در استدلال اول خود بر جسمانی بودن خیال می‌گوید در ذهن خود مربعی را تخیل می‌کنیم که در طرفین آن، دو مربع مساوی با یکدیگر واقع شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که هرکدام دارای جهت خاصی (مثلاً یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ مربع وسطی) هستند. بدیهی است که در ظرف خیال ما دو

اشیا متمایز است) موجب تمیز صورت خیالی آن در ذهن بشود، باید نسبتی بین آن صورت و شیء خارجی برقرار باشد و در مواردی که بنابر فرض، صورت متخیل دارای وجودی خارجی نیست، حصول چنین نسبتی محال است، زیرا مستلزم حصول نسبت بین صورت خیالی و عدم صرف است پس در مواردی که صور خیالی فاقد مصداق خارجی اند، نمی‌توان تمایز آنها را تابعی از تمایز محل و ماده خارجی دانست، بلکه تمایز چنین صوری به تمایز محل آنها در ذهن است.

نکته دوم آن است که اگر محل دو مربع در خارج با یکدیگر متفاوت باشد، ولی در ذهن هر دو مربع در محل واحدی حلول یابند، دیگر ترجیحی برای مربع تخیل شده در ذهن به یکی از دو مربع خارجی وجود نخواهد داشت. به تعبیر ساده‌تر، اگر تفاوت دو مربع صرفاً به تفاوت محل خارجی آنها باشد و در ذهن هر دو مربع برهم منطبق شوند، در این صورت در حقیقت، در ذهن بیش از یک مربع نخواهیم داشت و در این صورت، هیچ عامل مرجّحی وجود ندارد که تعیین کند صورت متخیل ما به کدام یک از دو مربع خارجی متعلق است. (علاوه بر آن، اساساً طبق فرض اولی، ما در ذهن خود دو مربع متمایز از یکدیگر تخیل کرده‌ایم و اینک به دنبال تعیین وجه تمایز آن دو هستیم و لذا این احتمال که در ذهن دو مربع بر یک-دیگر منطبق شوند، با اصل فرض ما ناسازگار است.)

پس از رد احتمالات بالا، تنها احتمال معقول آن است که تمایز دو مربع یاد شده به حسب حامل ثانوی و محل ذهنی آنها باشد، زیرا در غیر این صورت تمایز این دو در ذهن و اختصاص یکی از آنها به یک "عارض ممیز" امکان‌پذیر نخواهد بود. در نتیجه، باید

دلیل دوم آن است که اعتبار کردن یک عارض فرضی در یکی از دو مربع، برای ایجاد تمایز در میان آن دو، متوقف بر این امر است که ابتدا شخص اعتبارکننده یکی از دو مربع را انتخاب کند تا بتواند با اعتبار امری عارضی در آن، آن را از دیگری متمایز سازد، بنابراین، لازم است که در مرتبه قبل، تمایزی بین دو مربع وجود داشته باشد تا بتوان یکی از آن دو جهت فرض عارضی خاص را در آن برگزید، در نتیجه، اعتبار و فرض عارض در یکی از دو مربع متوقف بر تمایز قبلی آن دو است. پس اگر تمایز آن دو در گرو اعتبار و فرض عارض باشد، مستلزم دور خواهد بود.

پس از ابطال احتمال نخست (یعنی تبعیت تمایز دو مربع از اعتبار و فرض ما) نوبت به بررسی احتمال دوم می‌رسد. احتمال دوم این است که تمایز مربع-های خیالی، توفقی بر فرض و اعتبار ما ندارد، بلکه این تمایز پیش از هرگونه فرض و اعتباری حاصل است. در این صورت، تنها چیزی که به عنوان ممیز می‌توان در نظر گرفت، حامل (یا همان محل) دو مربع می‌باشد. به عبارت دیگر، تفاوت محل دو مربع سبب تمایز و تغایر آن دو گشته است. حال ممکن است حامل مورد بحث، حامل اولی باشد؛ یعنی ماده خارجی که مربع در خارج آن حلول کرده یا حامل ثانوی؛ یعنی ذهن.

احتمال نخست به دو دلیل باطل است: اول آنکه ما امور زیادی را تخیل می‌کنیم که فاقد وجودی خارجی اند و در خارج معدوم‌اند، در این صورت محال است تمیز این صور به سبب تمیز وجود خارجی آنها باشد، زیرا ناگفته پیداست که برای آنکه وجود خارجی شیء (که خود به تبع محل مادی‌اش از سایر

دارد، با یک اعتبار و فرض، به مربع واقع در سمت چپ تغییر داد، بلکه جهات موجود در این صور و تمایز آنها امری است واقعی که مستقل از اعتبار ما وجود دارد. بدین ترتیب، آشکار می‌شود که به دلیل تفاوت مذکور بین مفاهیم عقلی و صور خیالی نمی‌توان از اوصاف یکی، احکامی را برای دیگری اثبات کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۵۹).

اما به اعتقاد ملاصدرا، نفس مانند ماده‌ای نیست که صورتی را قبول کند و محل انطباع صور ادراکی باشد تا سخن از تطابق و محل انطباع به میان آید و با تجرد نفس ناسازگار باشد. قیام صور ادراکی به نفس، از قبیل قیام عرض حال در محل مادی نیست، بلکه قیامی "صدوری" و "ایجابی" است. به عبارت دیگر، نفس "فاعل مدرکات خود است، نه قابل آنها." از سوی دیگر، در دلیل اول مطرح شده بود که تمایز صور خیالی یا به حسب ذات آنهاست و یا به حسب لوازم ذات، یا به لحاظ امر عارض بر ذات، لیکن مدعای ما این است که تمایز این صور لازمه وجود آنهاست؛ بدین معنا که وقتی نفس مثلاً صورت خیالی مربعی را انشاء می‌کند، جهت خاص این صورت (مانند آن که سمت راست یا چپ باشد) با وجود آن از سوی نفس جعل می‌شود، نه آنکه به جعلی مستقل و جداگانه نیاز داشته باشد. بنابراین، منشأ تکثر فردی فقط از جانب ماده نیست و ممکن است از ناحیه فاعل باشد و به واسطه جهات متکثره موجود در فاعل بدون مداخلت ماده، تکثر فردی حاصل شود.

و چون نفس سمت خلّاقیت نسبت به صور موجوده در صقع خود دارد و قیام صور به نفس قیام صدوری است، نه قیام حلّولی و صور از مُنشئات نفس ناطقه‌اند؛ ممکن است بگوییم تخصص یکی از

گفت که صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ مثلاً مربعی که در سمت چپ محل ارتسام متخیلات (که مثلاً بخش خاصی از مغز است) منطبق می‌گردد؛ از مربعی که در سمت راست آن انطباع یافته است، متمایز می‌شود.

اگر اشکال‌کننده‌ای بگویید: ما می‌توانیم ابتدا مفهوم کلی "مربع" را تعقل کنیم و پس از تصور مفاهیم کلی "راست" یا "چپ" آن را به صورت قیدی به مفهوم مربع اضافه نماییم. بدین ترتیب، مفهوم "مربع راست" (یعنی مربع واقع شده در سمت راست) و "مربع چپ" به صورت متمایز از یکدیگر در نزد عقل حاصل می‌شود، بدون آنکه نیازی به محل جسمانی برای این مفاهیم داشته باشیم. بنابراین، تصور دو صورت متمایز از یکدیگر، به شکلی که گذشت، به هیچ‌وجه مستلزم وجود محلی جسمانی که عامل تمایز گردد، نیست، زیرا صور مفاهیم کلی مجردند و مستقیماً توسط نفس مجرد ادراک می‌شوند، بدون آنکه پای یک قوه جسمانی در میان باشد.

ابن سینا در پاسخ به اشکال فوق می‌گوید اضافه کردن قید راست یا چپ به مفهوم کلی مربع فرضی است که زمام آن به دست عقل است و از این رو می‌تواند، پس از مقید کردن مفهوم مربع به مفهوم "قرار داشتن در سمت راست" بی‌درنگ فرض خود را تغییر دهد و آن را مثلاً به مفهوم "قرار داشتن در سمت چپ" تبدیل کند، لیکن استدلال ما در حوزه صور خیالی است و گفته شد که راست یا چپ بودن این صور تابع فرض و اعتبار ما نیست و نمی‌توان صورت خیالی مربعی را که در سمت راست قرار

دو مربع به سمت راست و مربع دیگر به سمت چپ، به مجرد اعتبار ذهن و انشاء نفس است و هر وقت که نفس بخواهد مربع سمت راست را در موضع مربع سمت چپ قرار دهد، باید از اول مماثل آن را ایجاد نماید، چون صور قائمه به خیال قیام صدوری به نفس دارند و حلول در ماده ننموده‌اند و تجرد برزخی دارند. نمی‌توان مثلاً مربعی را تبدیل به مربع دیگر نمود، چون ذات مربع بدون حلول در ماده‌ای مجعول نفس است؛ جهات متکثره موجود در فاعل برای تکثر فردی کافی است و احتیاج به ماده قابل‌ه ندارد. بنابراین، آنچه مستقیماً از سوی قوه خیال درک می‌شود و آنچه واهمه با وساطت قوه خیال درک می‌کند؛ صوری هستند که توسط جهات فاعلی نفس "ایجاد" و "انشاء" می‌گردند و لذا تمایز آنها نیز ناشی از جهات فاعلی است و نیازی به تقدم ماده قابل نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸ - ۲۳۵).

۴.۲. دلیل دوم ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در کتاب النفس دلیل دوم بر جسمانی بودن خیال را این‌گونه تقریر می‌کند که گاه ما دو صورت خیالی در ذهن داریم که در ماهیت مشترکند، لیکن به لحاظ مقدار با یک‌دیگر متفاوتند مثلاً دو مربع را تخیل می‌کنیم که یکی بزرگ و دیگری کوچک است. بدیهی است که این دو صورت با یک‌دیگر متفاوتند. اگرچه تمایز آنها به لحاظ اختلاف در ماهیت نیست. حال این سؤال مطرح می‌شود که منشأ تفاوت این دو چیست؟ منشأ تفاوت یا از ناحیه اشیا خارجی است که صور خیالی از آنها أخذ شده است و یا مربوط به ذهن ماست (به‌عنوان أخذ و گیرنده این صور). بطلان فرض اول آشکار است، زیرا در بسیاری از موارد

صور خیالی مصداق خارجی ندارند تا بگوییم تمایز این صور به تبع تمایز مصداق خارجی آنهاست. پس تمایز این صور از ناحیه مصداق نیست. با بطلان فرض اول، فرض دوم متعین می‌گردد؛ و معلوم می‌شود که تمایز صور خیالی از حیث مقدار به خود ذهن باز می‌گردد، یعنی صورت بزرگتر در جزء بزرگتری از محل جسمانی و صورت کوچکتر در جزء کوچکتر آن مرتسم شده است. به عبارت دیگر، کمیت مقداری صورت متخیل تابع کمیت محل جسمانی آن است. بدین ترتیب، اثبات می‌شود که صور خیالی در محلی مرتسم می‌گردند، نه آن که در نزد نفس مجرد حاصل شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

اما ملاصدرا حصر دو فرض ذکر شده در استدلال ابن سینا را نمی‌پذیرد و براین باور است که می‌توان فرض سوم را نیز در نظر گرفت، به این صورت که تمایز مقداری صور خیالی متمائل، نه از ناحیه اشیا خارجی است (مأخوذ منه) و نه از جهات قابلی و مادی ذهن (آخذ)، بلکه منشأ تمایز، جهات فاعلی آخذ است؛ یعنی ایجاد و انشای آخذ (قوه خیال) است که منشأ تفاوت و تمایز صور مذکور می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸).

۴.۳. دلیل سوم ابن سینا بر جسمانی بودن خیال و نقد آن

ابن سینا در تقریر دلیل سوم بر جسمانی بودن خیال براین باور است که ما نمی‌توانیم شبح واحدی را به گونه‌ای تخیل کنیم که هم سیاه باشد و هم سفید؛ همان‌گونه که در خارج نیز اجتماع سیاهی و سفیدی در نقطه واحد امکان‌پذیر نیست. بنابراین، برای تصور سیاهی و سفیدی در شبح واحد، تنها راه ممکن آن است که هر کدام را به صورت متمایز در جزئی از

شیخ مذکور تصور کنیم. این مسأله به خوبی نشان می‌دهد که دو جزء مزبور شیخ از نظر وضع متمایزند؛ یعنی شیخ خیالی ما دارای اجزای متمایزی است که هریک وضع خاصی دارند. لازمه این معنا، آن است که محل ارتسام صور خیالی، محلی جسمانی باشد، زیرا در غیر این صورت بین امر ممتنع؛ یعنی تخیل سیاهی و سفیدی در نقطه واحد، با امر ممکن؛ یعنی تخیل سیاهی و سفیدی در دو نقطه متمایز از یک دیگر؛ تفاوتی نخواهد بود. به عبارت دیگر، امتناع حالت اول و امکان حالت دوم نمی‌تواند علتی جز وضع داشتن صور خیالی و جسمانی بودن محل آنها داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۵).

ملاصدرا در ردّ دلیل سوم ابن سینا می‌گوید اگر چه تغایر و تمایز صور خیالی و تفاوت آنها از حیث کمیت و اشاره خیالی قابل انکار نیست و اگر چه اشاره خیالی (اشاره به صور ذهنی خاص در وعای خیال) حاکی از تمایز مدرکات خیال است، اما از این تغایر و تمایز لازم نمی‌آید که یا نفس را جوهری مادی بدانیم و یا ادراک صور خیالی جزئی را از آن نفی کنیم. دلیل مطلب آن است که تمایز صور خیالی به حسب اشاره خیالی به هیچ وجه مستلزم این نیست که این صور دارای همان وضع و جهتی که در اشیای مادی هست؛ گردند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۳۸).

۴. ارتباط معاد جسمانی با تجرّد خیال

معادباوران در کیفیت معاد اتفاق نظر ندارند؛ بسیاری از متکلمان معتقدند که معاد، فقط جسمانی، است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن، نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد و از طرفی بسیاری از فلاسفه معتقدند که معاد فقط روحانی است. عده کثیری از

حکمای متأله و عرفای اسلام نیز به هر دو معاد (روحانی و جسمانی) معتقدند. ملاصدرا ادعا می‌کند: تاکنون در کلمات و آثار این دسته سوم، دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام، ولی ما با طرح اصول هفتگانه، برهان عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نموده‌ایم و اثبات کرده‌ایم که شخص مُعاد در روز قیامت از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته؛ به طوری که هر کسی او را ببیند، می‌گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدم.

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه برهان عرشی خود در اثبات معاد جسمانی از طریق تجرّد خیال را بر هفت اصل مبتنی می‌سازد:*

اصل اول: قوام و بقای هر موجود طبیعی در این عالم به صورت نوعیه اوست که مبدأ فصل اخیر اوست، نه به وجود اجناس و فصول عالی و یا متوسط، اگر اجناس و یا فصول عالی و متوسطی داشته باشد، زیرا اجناس و فصول مذکور همگی لوازم ذات و حقیقت اویند، نه مقوم ذات و حقیقت او؛ و همچنین وجود و تحقق هر موجود مرکب طبیعی تنها به صورت کمالیه اوست و احتیاج به ماده، تنها به علت ضعف وجودی آن و قصور آن از استقلال به ذات خویش و انفراد از ماده حامل آن است، زیرا ماده هر چیزی همان قوه‌ای است که حامل حقیقت ذات اوست، نه داخل در اصل ذات و حقیقت او. پس تعین و تشخّص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است، به همین نفس است؛ هر چند ترکیب بدن، تبدل و تغیر و همچنین تعین و تشخّص اعضای بدن، از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعین اوست.

نیست در این که آنچه نفس به قوه مصوره خود در ذات خویش تصور می‌کند و با چشم خیال مشاهده می‌کند، در این عالم موجود نیست، و الا هر صاحب دیده سالمی آن را مشاهده و یا لمس می‌نمود، بلکه در عالمی غایب از این حواس پنجگانه ظاهری موجود است، زیرا این حواس، خود دارای وجودی مادی‌اند و جز آنچه مقارن با ماده است را ادراک نمی‌کنند.

اصل پنجم: قوه خیالیه و جزء حیوانی انسان که منبع حیات اوست؛ جوهری است مجرد از بدن. پس این قوه خیالیه و جزء حیوانی، هنگام متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال اعضا و آلات وی به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل ششم: خدای متعال نفس انسان را بدان گونه آفرید که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس بدون مشارکت ماده و هر صورتی که از هر فاعلی بدون وساطت ماده صادر می‌گردد، حصول آن صورت در ذات خویش عین حصول اوست برای فاعل خویش و حصول چیزی برای چیزی مشروط به حلول وی در آن چیز نیست. صور کلیه موجودات حاصل برای واجب الوجود و قائم به اویند، بدون آنکه در وی حلول کنند و یا ذات او به آن‌ها صور متصف گردد. و حصول صورت برای فاعل او اشد از حصول او برای قابل اوست، زیرا فاعل شیء در حد ذات واجد اوست و قابل شیء در حد او فاقد اوست. اصل هفتم: ماده‌ای را که حکما برای وجود حوادث و حرکات صور و طبایع جسمانیات اثبات کرده‌اند، در حقیقت جز قوه و استعداد نیست؛ و اصل و منشأ قوه و استعداد امکان ذاتی است؛ و منشأ امکان-خواه

اصل دوم: تشخیص هر چیزی همان وجود مخصوص به اوست؛ خواه مجرد و یا مادی باشد؛ و اما أعراض از لوازم تشخیص هستند، نه از مقومات تشخیص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند یک انسان یا یک حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور بعینه باقی بماند.

اصل سوم: شخص واحد جوهری مانند انسان، شایسته و آماده آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حد دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجه عالیتتری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت اوست و ماسوای آن از اوصاف و احوال، همگی از آثار و لوازم آن درجه‌اند، بلکه وجود، هر چه قویتر باشد، احاطه او به مراتب ماقبل بیشتر و جامعیت او نسبت به درجات کاملتر خواهد بود.

اصل چهارم: صور و مقادیر همان‌طور که از ناحیه فاعل بر حسب استعداد ماده قابل و با مشارکت دخالت آن حاصل می‌گردد، همچنین از ناحیه فاعل بدون مشارکت قابل، حاصل می‌گردد، مانند وجود افلاک و کواکب و حصول آنها از ناحیه مبادی فعاله، زیرا صور و مقادیر جرمانیه اجرام سماوی از ناحیه مبادی عالیه بر سیل ابداع به وجود آمده‌اند. ... و از این قبیل است صور خیالیه صادر از نفس به وسیله قوه خیالیه، از قبیل اشکال و مقادیر بزرگ و اجرامی، نظیر افلاک با تعدادی بسیار، از نوع صور جسمیه، زیرا این صور خیالیه نه قائم به جرم دماغ‌اند و نه موجود در عالم مثال کلی، بلکه در عالم نفس و ناحیه‌ای از نواحی نفس، خارج اجرام و اجسام این عالم هیولانی (به نام عالم خیالی) هستند و شکی

صور و تغییر قالب و پیکر باقی خواهد بود، بدون آنکه تناسخی لازم آید و هر عملی از نیک و بد که در دنیا انجام داده است نتیجه آن عمل در روز جزا به صورت پاداش در جسم او ظاهر و آشکار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۸۲-۳۷۷).

اما اینکه چه اجزایی از بدن انسان همراه نفس بعد از مرگ باقی می‌ماند؟ ملاصدرا در جای دیگری از کتاب شواهد می‌گوید: در نزد ما برهانی است قاطع که دلالت می‌کند بر بقای قوه خیالی که مقام و مرتبه او آخرین درجه و مرتبه نشأء دنیوی و نخستین درجه و مرتبه نشأء اخروی است. پس هنگامی که نفس، بدن را رها کرد و قوه متخیله را که وسیله ادراک صور جسمانی است، با خود همراه برد، می‌تواند به وسیله آن امور جسمانی را ادراک کند و ذات خویش را با صورت جسمانی که با آن صورت در زمان حیات اشیاء را احساس می‌نمود، تخیل کند؛ همان‌طور که در عالم خواب، بدن شخصی خود را تصور نموده، احساس مادی را تخیل می‌کرد، با آنکه کلیه قوای جسمانی و آلت و مواضع ادراک همگی در حالت تعطیل و رکود بودند، زیرا برای نفس در حد ذات خویش با قطع نظر از بدن و قوا و آلات بدن نیروی سامعه، باصره، ذائقه، شامه و لامسه‌ای است که به وسیله آنها کلیه محسوسات غایب از این جهان را به نحو جزئی و با همه خصوصیات ادراک می‌کند و نفس در آنها تصرف می‌کند و به کار می‌اندازد. این حواس مکنون در ذات نفس، اصل و مبدأ حواس دنیوی موجود در بدن‌اند، جز اینکه حواس دنیوی در مواضع مختلفی از بدن قرار گرفته‌اند، زیرا وجود آنها وجودی مادی و هیولانی است که این حامل آنهاست، ولی آن حواس مکنون در ذات نفس همگی در موضع

امکان ذاتی و یا امکان استعدادی-، نقص وجود و یا فقر و احتیاج اوست. پس تا زمانی که نقص و قصور در وجود چیزی مشهود است دائماً در صدد تحصیل کمال پس از نقص و فعلیت بعد از قوه است، تا آنگاه که نقص به کلی مرتفع شود و قوه به فعلیت مبدل گردد (البته، ممکن است کسی در این اصل ملاصدرا اشکال نماید که اگر منشأ قوه و استعداد امکان ذاتی باشد، در مورد فرشتگان نمی‌تواند صدق کند).

سپس ملاصدرا از بیان اصول هفتگانه نتیجه می‌گیرد که چون اصول هفتگانه مسلم و مبرهن گشت و معلوم شد که با فرض بقای نفس، اختلاف ماده در نحوه وجود و سایر خصوصیات، اختلالی به بقای شخص مُعاد و تعیین او وارد نمی‌سازد و بقای او مرهون بقای خصوصیات او نیست، ثابت و مسلم می‌گردد که شخص مُعاد در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن، عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته و اینکه تبدل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، ضرری به بقای شخص نمی‌رساند. لذا اگر انسانی را در زمان سابق دیده باشی و سپس او را پس از گذشت زمانی طولانی ببینی، در حالی که کلیه احوال و اوضاع و خصوصیات جسمانی او تغییر یافته، می‌توانی حکم کنی که این شخص همان انسانی است که قبلاً دیده‌اید. پس با فرض بقا و انحفاظ نفس، اعتبار و اعتنائی به تبدل ماده بدن نیست. نه تنها این قاعده در مورد مجموع بدن صادق است بلکه تشخص هر عضوی از اعضای بدن نیز به همین منوال است؛ و لو آن عضو انگشتی از بدن باشد. پس جوهر و ذات انسان مؤمن یا گنهکار در دنیا و آخرت یکی است و روح او که ذات و حقیقت جوهر اوست، همواره در ضمن تبدل

دهد. از این‌رو، از میان ادراکات چهارگانه نفس (ادراک عقلی، وهمی، خیالی و حسی) فقط ادراک عقلی را مجرد می‌داند. او در آثار فلسفی خود دلایل متعددی را در نفی تجرد ادراکات غیرعقلی، به ویژه ادراک خیالی اقامه نموده است، ولی صدرالمتألهین با رد مبنای ابن سینا در تجرد قوا، معتقد به تجرد خیال است. همان‌گونه که در این نوشتار بیان شد، او نه تنها به ادله منکران تجرد خیال پاسخ می‌دهد، بلکه خود دلایل متعددی را در اثبات تجرد خیال بیان نموده است. و نکته مهمتر این‌که همان‌طوری که در این مقاله نشان داده شد، ملاصدرا ادعا نمود که از راه تجرد خیال به اثبات فلسفی معاد جسمانی پرداخته است که تا زمان او فیلسوف دیگری نتوانست برهان فلسفی بر آن اقامه نماید؛ هرچند برخی از استدلالاتی که ملاصدرا برای اثبات تجرد خیال بیان نموده است؛ استدلالات تجربی هستند که در صحت و درستی آنها تردید وجود دارد، چون استدلالات برآمده از تجربه ما از جهان خارج را نمی‌توان برهان عقلی قلمداد نمود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۶۰ ه. ش). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۹۲ م). الاشارات و التنبیها، لبنان: بیروت.

واحد و محل واحدی قرار دارند، زیرا حامل آنها تصورات و ادراکات آنها نفس است.

پس هنگامی که انسان بمیرد و نفس او با کلیه قوای مخصوص به ذات نفس که از آن جمله قوه متصوره است، بدن را رها کرد، در این هنگام ذات خویش را ذاتی جدا از عالم دنیا و نشأ جسمانی تصور می‌کند، و با کمک قوه واهمه، خویشتن را چنان می‌پندارد که این همان انسانی است که در قبر مدفون گردیده و کلیه آلام و رنج‌های جسمانی را که به‌عنوان عقوبت کیفر اعمال به او رسیده است؛ درک می‌کند؛ همان‌طور که در شریعت اسلام و سایر شرایع وارد شده است؛ و این همان عذاب قبر است که صاحب شریعت خبر داده است و اگر اهل سعادت باشد، ذات خویش را بدان صورتی که مطلوب و ملایم با طبع اوست، تصور می‌کند و اموری را که به‌عنوان ثواب و پاداش به او وعده داده شده است، مشاهده می‌کند و به آنها نائل می‌گردد و این همان ثواب قبر است که صاحب شریعت وعده داده است؛ همان‌طوری که پیغمبر اکرم (ص) فرموده است: "القبرُ روضةٌ من ریاض الجنَّةِ او حُفرةٌ من حُفر النیران (مجلسی، ج ۶: ۲۶۷)؛ یعنی قبر باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های آتش جهنم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۹۳).

نتیجه

چنانکه در این نوشتار معلوم گردید، در اصل تجرد نفس اختلاف نظری بین ابن سینا و ملاصدرا وجود ندارد، بلکه اختلاف این دو فیلسوف در ادراکات نفس، خصوصاً تجرد نفس در مقام خیال است. ابن سینا فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای مادی و جسمانی نسبت می‌-

۱۵- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۳). بحار الانوار، جلد

ششم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۶- هاتف اصفهانی. (۱۳۷۳). دیوان هاتف، با

تصحیح وحید دستگردی، تهران: موسسه

انتشارات نگاه

۴- _____ . (۱۳۶۴). الشفاء،

الهیات، با تصحیح و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور،

لبنان: بیروت.

۵- _____ . (۱۳۷۵). الشفاء کتاب

النفس، با تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز

انتشارات اسلامی.

۶- _____ . (۱۳۶۲). المباحثات،

قم: انتشارات بیدارفر.

۷- _____ . (۱۳۶۴). النجاة من

الغرق فی بحر الضلالت، تهران: انتشارات دانشگاه

تهران.

۸- حکیمی، محمد رضا، محمد علی. (۱۳۶۰). الحیاة،

قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.

۹- الجوهری. (۱۹۹۰). الصحاح فی اللغة، ج ۱،

لبنان، بیروت: انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.

۱۰- رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۱ ه. ق).

المباحثات المشرقیه، قم: انتشارات بیدارفر.

۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۰ ه. ق).

الحکمة المتعالیة، فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

۱۲- _____ . (۱۳۶۶). الشواهد

الربوبیة، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران:

انتشارات سروش.

۱۳- _____ . (۱۳۷۵). مجموعه

رسائل فلسفی صدرالمتألهین، با تحقیق و تصحیح

حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.

۱۴- _____ . (۱۳۷۱). مفاتیح

الغیب، با ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران:

انتشارات مولوی.