

## حقیقت علم و ادراک در فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق (با تاکید بر ادراک خیالی)

رضا محمد نژاد<sup>۱</sup>، جعفر شانظری<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اصفهان (واحد خوراسکان)

<sup>۲</sup> دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

---

### چکیده

اصالت دادن به حسّ در طول سالیان متمادی سبب شد که بعضی انسان‌ها حقایق را در حدّ محسوسات تنزل دهند. از طرفی، مبانی معرفتی ابن سینا نیز بر محور عقل می‌چرخد و بدین وسیله از مرز محسوسات فراتر می‌رود. اما توجه غالب به قوای حسّ و عقل مشکل اصلی فلسفه در مسأله ادراک بود که چگونگی گذر از عالم حسّ به عالم عقل را در ابهام قرار می‌داد. ابهام مذکور، به طرح مسأله خیال به عنوان رابط بین محسوس و معقول و تثبیت جایگاه آن در مباحث معرفت‌شناسی منجر می‌گردد و با عالم خیال منفصل توسط شیخ اشراق به اوج می‌رسد.

**واژه‌های کلیدی:** ادراک، معرفت، تجرید، خیال.

---

## مقدمه

بحث خیال، در تاریخ فلسفه اسلامی و در بین فیلسوفان مسلمان، با کاربردهای متعدّد از فارابی تاکنون به عنوان یک بحث مهم فلسفی در تبیین و حل بسیاری از مسائل معرفتی و حقایق فراطبیعی، مؤثر بوده است. مفهوم «خیال» در فلسفه دو کاربرد دارد:

یکی از کاربردهای آن، حاکی از مرتبه و قوه‌ای از قوای نفس است که در این کاربرد، از یک طرف به عنوان خیال متصل و از طرفی دیگر به عنوان یکی از قوای ادراکی نفس، مورد بررسی قرار می‌گیرد. کاربرد دیگر مفهوم خیال، حاکی از مرتبه‌ای از هستی است که به عالم مثال، عالم خیال منفصل، عالم برزخ و ... معروف است و حدّ واسط بین مجردات و مادّیات است.

فیلسوفان مسلمان با اعتقاد به تعدّد قوای ادراکی انسان، در کاربرد مفهوم «خیال» به عنوان قوه‌ای از قوای نفس و مرحله‌ای از مراحل ادراکی انسان، متفق القول هستند، (ملکشاهی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۱۸۳-۱۸۰؛ سجادی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۳؛ فارابی، ۱۳۷۹، صص ۲۱۴-۲۰۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۳۶۲-۳۶۰) اما در خصوص خیال به عنوان مرتبه‌ای از هستی و کارکردهای آن، اختلاف نظر دارند.

ابن سینا و شیخ اشراق با اعتقاد به تعدّد قوای ادراکی، قوه خیال را یکی از قوای ادراکی درونی انسان و خیال را مرحله‌ای از مراحل ادراک، معرفی می‌کنند، اما در مورد جایگاه صور خیالی و در جریان ادراک خیالی، ابن سینا با استدلال به محال بودن تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده، وجود عالم خیال را رد می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ب، صص ۵۰۲-۵۰۱) ولی سهروردی به تحقق صور در عالمی غیرمادی بنام عالم خیال و ظهور آن صور در قوه خیال معتقد است و تخیل انسان را مشاهده حضوری آن صور در عالم خیال می‌داند.

بدیهی است که کیفیت نگرش فلاسفه به مراتب هستی و جایگاه خیال و ویژگی‌های آن، به آثار و نتایج حاصله و کارکردهای خیال در معرفت حقایق طبیعی و فراطبیعی در فلسفه آنها جهت خواهد داد.

در این نوشتار برآنیم که ضمن بررسی دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در مورد علم و ادراک به این سوالات جواب داده شود: ۱- مبانی معرفت شناسی این دو فیلسوف چیست؟ ۲- دیدگاه این دو فیلسوف در باره علم و ادراک چه ابهامات و تبعاتی در نظام معرفت شناسی آنان دارد؟ ۳- توجه ویژه به خیال و ورود آن به فرایند معرفت شناسی، معلول چه اوامری می‌باشد؟ ۴- عالم خیال و صور خیالی در فلسفه این دو فیلسوف بزرگوار از چه جایگاهی برخوردار است؟

## نظر ابن سینا در مورد معنی ادراک

ابن سینا برای ادراک، معانی متعددی بیان کرده است، اما آن معنی که در این نوشتار مدنظر است، تعریفی است که در کتاب شفا آورده است و علم و ادراک را به صورت مجرد از ماده تعریف کرده است. عبارت ابن سینا بدینصورت است:

«العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هي صور جوهر و اعراض». (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۷) در تعریف مذکور، دو نکته برجسته وجود دارد که عبارتند از:

۱ - علم، صورت مکتسبه از موجودات خارجی است.

۲ - علم، صورت تجرید شده از مواد است.

ابن سینا در مورد صحت نکته اول چنین استدلال می‌کند:

وقتی انسان چیزی را در می‌یابد خارج از دو حال نیست، یا عین حقیقت آن چیز به ذهن می‌آید. یا مثال و نمونه حقیقت آن چیز در ذات دریابنده نقش می‌بندد. حالت اول باطل است، چون لازم می‌آید چیزی که در خارج، تحقق و هستی ندارد، حقیقت آن، موجود باشد. بنابراین، فقط حالت دوم صحیح خواهد بود و آن، صورتی است که در ذات دریابنده نقش می‌بندد.

ابن سینا استدلال مذکور را بدینصورت بیان می‌کند: «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك أو تكون مثال حقیقه متسماً فی ذات المدرك غير مباین له و هو الباقي». (ملکشاهی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۲)

نکته دوم که در تعریف ابن‌سینا وجود دارد، تجرید صور می‌باشد. منظور از تجرید، جدا کردن و انتزاع می‌باشد، به این معنی که ذهن، دو امر غیرقابل تفکیک در عالم خارج را از یکدیگر جدا می‌کند و طی آن، صورت شیء محسوس با تفکیک از جزئیات و لواحق مادی به صورت معقول و کلی تبدیل می‌شود و ذهن، مفاهیم و صفاتی را که در واقع نهفته در چیزهاست به نحوی مستقل از خود چیزها ملاحظه می‌کند.

### نکاتی در مورد نگاه ابن‌سینا به ادراک

اولاً ادراک براساس تعریف ابن‌سینا، حصول صورت و نوعی انطباق است. صورت هم بیان دیگری است از ماهیت شیء. در اینصورت نظر ابن‌سینا نوعی موافقت با اصالت ماهیت خواهد بود و شاید همین مسأله، قطعیت ارزش ادراکات در حکمت مشاء را دچار خدشه کند. ثانیاً، ابن‌سینا به موجودات به عنوان حقایق متباینه به تمام ذات می‌نگرد. این نگرش، سخن گفتن از تطابق میان عین و ذهن را در تردید قرار می‌دهد، زیرا موجود ذهنی، حالتی متباین از موجود خارجی خواهد بود و در اینصورت، هیچکدام حاکی از دیگری نخواهد بود.

### اشکال ملاصدرا بر تعریف ابن‌سینا از ادراک

ملاصدرا می‌گوید که، تعاریف ابن‌سینا از علم و ادراک، علم شیء به ذات خود را شامل نمی‌شود، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۴) اما خواجه طوسی، اشکال ملاصدرا را بر تعریف ابن‌سینا ناشی از لحاظ نکردن تمام عبارات ابن‌سینا در مورد معنی ادراک می‌داند، که از جمله آنها تعریف ابن‌سینا در اشارات است که قبلاً بیان شده و می‌گوید: «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرک شاهدها ما به یدرک ... أو تكون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات المدرک غیر مابین له و هو الباقی». خواجه طوسی اظهار می‌دارد که معنی مذکور از ادراک، هم علم حضوری را شامل می‌شود و هم علم به ذات خود را. وی در شرح تعریف ابن‌سینا، مدرک را دو قسم می‌کند:

۱ - مدرکی که بیرون از ذات مدرک نیست. ۲ - مدرکی که بیرون از ذات مدرک است.

به نظر او عبارت «حقیقه متمثله فی ذات المدرک» در تعریف ابن‌سینا، هر دو قسم را شامل می‌شود و در قسم دوم یا صورت از خارج منتزع است و یا بدو در نفس پدید آمده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۲)

ابن‌سینا با عبارت مذکور، صور علمیه را به مثال تعبیر کرده است.

تمثل، بر مثال چیزی شدن است و تجسم، دارای جسم و تن شدن است. مثال و تمثل اعم است از اینکه تن طبیعی و مادی باشد و یا جز آن، برخلاف تجسم که غالباً به تن مادی و طبیعی مربوط می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۰۵).

### فرایند تجرید از دیدگاه ابن‌سینا

با توجه به تجرد نفس و با لحاظ سنخیت بین مدرک و مدرک، مدرک نیز باید به تجرد برسد تا برای نفس، قابل ادراک باشد. ابن‌سینا برای تجرید، فرآیندی را بیان می‌کند که این فرآیند در مراتبی چهارگانه از مواجهه با شیء خارجی شروع شده و به تجرید کامل بوسیله عقل پایان می‌یابد. این مراتب عبارتند از:

۱ - احساس ۲ - تخیل ۳ - توهم ۴ - تعقل

در اولین مرتبه از مراتب چهارگانه، انسان بوسیله حواس با اشیاء خارجی مواجه می‌شود و صورتی از آن شیء به همراه لواحق و عوارض آن در حس نقش می‌بندد و در این مرتبه، جداسازی صورت از ماده آغاز می‌گردد.

مرتبه دوم، زمانی است که مواجهه انسان با شیء خارجی از بین برود و از آنجا که در اندام‌های حسی جایی برای حفظ صور نیست با غیبت ماده، صورت از میان می‌رود و قوه خیال آن صورت حسی را با تجرید بیشتری حفظ می‌کند و صورت جزئی در خیال باقی می‌ماند. این صورت خیالی نیز از همه عوارض ماده تجرید نشده است زیرا دارای کم و کیف، وضع و همه عوارض مخصوص همان صورت عینی و خارجی است.

در مرتبه سوم یعنی مرتبه وهم، قوه واهمه با تجرید عوارض دور، عمل تجرید را ادامه می‌دهد، سرانجام در مرتبه چهارم یعنی مرتبه عقل، فرآیند عمل تجرید به عقل می‌رسد و عقل، آن را به نهایت رسانده و صورت را به کلی از عوارض مادی تجرید می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، الف، صص ۳۴۹-۳۴۴)

براساس تعریفی که از ابن‌سینا ذکر شد، صور تجرید شده نهایی که در مرتبه چهارم از فرآیند تجرید حاصل می‌گردد، علم نامیده می‌شود و همین صورت نهایی است که معقول نام دارد و از آنجا که در نهایت این فرآیند، فقط تصویر و مفهومی از معلوم در پیش عالم حاضر می‌گردد و انکشاف معلوم پیش عالم بواسطه حصول صورتی از معلوم در نزد عالم است، چنین علمی را علم حصولی می‌گویند.

### اشکال ملاصدرا بر تجرید

ملاصدرا منکر وجود استقلالی قوه واهمه می‌باشد و به همین جهت، میان ادراک وهمی و ادراک عقلی تفاوتی ذاتی، قائل نیست. از دیدگاه وی، واهمه همان عقل است که از مرتبه خود ساقط شده است و به استخدام امور جزئی می‌پردازد. بدینصورت فرآیند تجرید از نظر ملاصدرا برخلاف مشائیان از سه مرحله تشکیل می‌شود که عبارتند از: حس، خیال و عقل. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰)

او دیدگاه مشائیان را نیز در مورد چگونگی تجرید نمی‌پذیرد، بلکه در دیدگاهی متفاوت با آنها، معتقد است که در این فرآیند، صورت عینی به صورت حسی، خیالی و عقلی تعالی می‌یابد نه اینکه صورت‌های عینی و حسی و خیالی، جایگاه قبلی خود را رها کنند و به مرتبه دیگر بروند، زیرا محال است که صورت از مرتبه خودش جدا شود... پس تجرید یعنی گذر چیزی که از وجود مادی به حس، سپس به خیال و سرانجام به وجود عقلی. (همان، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۴۳۶-۴۳۵)

### نظر سهروردی در مورد معنی ادراک

از دیدگاه حکمت اشراقی، حقیقت علم و ادراک «نور» است؛ چنان که در حدیث آمده است: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء». نور ظاهر بالذات و مظهر غیر است. هیچ چیز در هستی آشکارتر از نور نیست، از این‌رو، نور نیازی به تعریف ندارد. همان‌گونه که نور دارای مراتب شدید و ضعیف است، علم نیز مراتب دارد. «ادراک حسی» مرتبه‌ای از نور است و علم عقلی و شهود باطنی مراتب دیگر آن هستند. نفس انسانی نور مجرد است، زیرا از خودآگاهی برخوردار است و چیزی که ذات خود را درک کند نور مجرد است. از این‌رو، حقیقت نفس مانند هر مجردی نور و روشنایی است.

سهروردی می‌گوید: «تعقل = ادراک»، حضور شیء نزد ذات مجرد از ماده است و اگر خواستی بگو: ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. این تعریف بهتر از تعریف اول است زیرا علم به ذات و غیر، هر دو را شامل می‌شود، اما تعریف اول، علم به خود را شامل نمی‌شود، زیرا شیء برای خود حاضر نیست ولی از خود هم غایب نیست. از آنجا که نفس مجرد است، از ذات خود غایب نیست و به اندازه تجردش ذات خود را در می‌یابد. ادراک نفس نسبت به امور بیرون از ذات خود به حضور صورت آن است. استحضار صورت‌های جزئی در قوای نفس و استحضار صورت‌های کلی در ذات نفس است» (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۷۲).

آنچه که به طور کلی از نظر سهروردی، حاصل می‌گردد این است که، ادراک عبارت است از عدم غیبت شیء از ذات مجرد. از دیدگاه سهروردی این تعریف، تعریف کاملی است و کامل بودن آن نیز به این است که هم ذات را شامل می‌شود و هم غیر را. او علم واجب الوجود را نیز مشمول همین تعریف قرار می‌دهد و می‌گوید: واجب الوجود، مجرد از ماده و وجود صرف است و اشیاء برای او حضور دارند به نحو اضافه مبدئیت، زیرا کل عالم، لوازم ذات اوست، پس ذات و لوازم از او غایب نیستند. (همان).

## ورود خیال به فرآیند ادراک

در طول سال‌های متوالی، فیلسوفان به دو قوه حسّ و عقل به عنوان قوای مدرکۀ انسان، قائل بودند و براین اساس، گروهی به اصالت حسّ و گروهی دیگر به اصالت عقل معتقد شدند.

تجربه‌گرایی مثل هیوم، بارکلی و جان لاک، معرفت حسّی را مبنای معرفت‌شناسی خود قرار دادند. در معرفت‌شناسی هیوم، هر تصویری مسبوق بر انطباعی است. همین مسأله به تعالیم فلسفی وی جهت داده و منجر به انکار مطلق حقایق فراطبیعی از ناحیه وی شده است. منظور او از تصور، صورت ضعیف و کمرنگ مدرک است که پس از مواجهۀ مستقیم حواس با مدرک حسّی، به کمک حافظه یا متخیله باقی می‌ماند و منظورش از انطباع، صورت روشن‌تر و واضح‌تر مدرک در ذهن است از قبیل احساسات، عواطف و انفعالات نفسانی. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۸۱).

از دیدگاه هیوم، از آنجا که هیچگونه انطباعی از حقایق فراطبیعی نداریم، سپس هیچگونه تصویری هم از آنها نخواهیم داشت. حقیقت این است که ادراک حسّی و تجربی، محدود به مطالعه طبیعت است و ما را تا مرز ماوراء طبیعت رهبری می‌کند و تا هستی‌شناسی ما از این مرز فراتر نرود، ممکن نیست از حقایق فراطبیعی، ادراک شایسته‌ای داشته باشیم. از طرفی، مبانی معرفتی ابن‌سینا نیز بر محور عقل می‌چرخد. وی در ادراک و معرفت هستی، عقل را مبنا قرار می‌دهد و الهیاتی بر مبنای عقل، بنا می‌کند و به این صورت از مرز طبیعت فراتر می‌رود.

ابن‌سینا معتقد است، آنچه که سبب شده است تا انسان غیر از مدرکات حسّی به وجود چیزی در ماوراء حسّ اعتقاد نداشته باشد، وابستگی او به حیات بدنی و انس و الفت با حواس خود است، «نفس الانسان هی فی حیاة البدنیة ممنون بالبدن و دواعیه فلا یتحقق الا ما رآه عیاناً او یدرکه بحسّه و یعتقد أنّ ما لا یدرکه بها لا حقیقه له، لا وجود لشدّه إلف نفسه بحواسیه». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، الف، ص ۳۰) او همچنین می‌گوید که این، آخر اعتیاد به حسّ است که شخص فکر کند هیچ حقیقتی و هیچ موجود مجردی وجود ندارد جز مدرکات حسّی. «الانسان لما اعتاد أنّ یدرک الاشیاء بالحسّ، صار یعتقد أنّ ما لا یدرکه حساً لا حقیقه له». (همان، ص ۳۱)

اما منحصر کردن قوه مدرکه به دو نوع قوه حسّ و عقل، مشکل اصلی فلسفه در مسأله ادراک بود و آنچه که در این راستا مبهم بود، چگونگی ارتباط ادراک حسّی و عقلی و چگونگی گذر از عالم حسّ به عالم عقل بود.

ابهام مذکور، به طرح مسأله خیال به عنوان رابط بین ادراک حسّی و عقلی و همچنین رابط بین عالم حسّ و عالم عقل منجر می‌گردد و بدینصورت، خیال، جایگاه خود را در مباحث معرفت‌شناسی باز می‌کند. چنانکه ابن عربی می‌گوید: «من لا یعرف الخیال فلا معرفه له جمله واحده و هذا الرکن من المعرفه اذا لم یحصل للعارفین فما عندهم من المعرفه الرائحه» (ابن عربی، بی تا ص ۳۱۳).

از این رو، ادراک خیالی به عنوان یکی از اقسام ادراک، قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس و عالم خیال منفصل نیز به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی مورد توجه قرار می‌گیرد.

## مراحل ادراک

ابن‌سینا در بیشتر آثارش از جمله، شفا، نجات و رساله نفس از چهار مرتبه ادراک، سخن گفته است که عبارتند از: ادراک حسّی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. اما در کتاب اشارات از سه نوع ادراک سخن گفته است و ادراک وهمی را در ادراک عقلی داخل نموده است. (ملکشاهی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۴)

سهروردی، برخلاف نظر ابن‌سینا، همانند ملاصدرا به سه گونه ادراک قائل است که عبارتند از: ادراک حسّی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. با این تفاوت که ملاصدرا (چنانکه گذشت) واهمه را همان عقل می‌داند که از مرتبه خود ساقط شده و به استخدام امور جزئی می‌پردازد «فبالحقیقه، الادراک ثلاثه انواع، کما أنّ العوالم ثلاثه و الوهم کأنّه عقل ساقط عن مرتبته»، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲) ولی سهروردی علم وهمی را در خیال، مندرج می‌داند.

علامه طباطبایی، ادراک وهمی را انکار می‌کند و ادراک معانی جزئی مثل، ترس و دشمنی و ... را به حسّ مشترک نسبت می‌دهد. وی همچنین تمایز عمده‌ای میان ادراک حسّی و خیالی قائل نیست، زیرا به اعتقاد وی حضور ماده خارجی و غیبت آن مغایرتی در مدرک ایجاد نمی‌کند. از این رو برای ادراک، دو مرتبه قائل است:

۱ - ادراک حسّی و خیالی ۲ - ادراک عقلی.

اما از طرف دیگر معتقد است که تأثیر ادراک حسّی از آن جهت که از طریق اعیان خارجی در نفس ایجاد می‌گردد، قوی‌تر و آشکارتر از ادراک خیالی است، چنانکه ادراک خیالی نیز تأثیرگذار است نه به اندازه تأثیری که در ارتباط با محسوسات از طریق ادراک حسّی درک می‌کنیم. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۳۲)

از نظر نگارنده، از آنجا که قوی بودن و ضعیف بودن ادراک انسان به میزان توجه نفس وابسته است، پس می‌توان گفت حضور و یا غیبت ماده در این ارتباط، بی‌تأثیر است، زیرا هر چه عنایت نفس زیاده‌تر باشد، ادراک انسان نیز قویتر خواهد بود و هر چه عنایت نفس کمتر باشد، ادراک انسان ضعیف‌تر خواهد بود.

### دلایل ابن‌سینا بر اثبات قوه خیال

از آنجا که وظیفه اصلی قوه خیال از نگاه ابن‌سینا حفظ صور جزئی متنوع است و از قوه واحد هم فقط یک فعل صادر می‌شود، پس قوه خیال به عنوان قوه‌ای جداگانه و مستقل از سایر قوای نفس ناطقه، اثبات می‌گردد، زیرا فعل جداگانه داشتن، مبین مستقل بودن از سایر قوای نفس است:

۱. حسّ مشترک توان ارائه و قبول صور را دارد، اما نمی‌تواند آنها را حفظ کند، زیرا حسّ مشترک، قوه‌ای است بسیط و از یک قوه، بیش از یک فعل صادر نمی‌گردد. از این رو، برای حفظ صور محسوس، قوه دیگری لازم است که خیال نام دارد و وظیفه آن حفظ صور است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹)

۲. حسّ مشترک و حواس ظاهری به غیریت و یا عینیت میان دو چیز، حکم می‌کنند، در حالی که قوه خیال، حفظ صور می‌کند و حکم ایجابی یا سلبی نمی‌کند. بنابراین قوه حاکم (حسّ مشترک) با قوه غیرحاکم (خیال) متفاوت است. (همان، ص ۲۳۰)

### جسمانی بودن قوه خیال در نگاه ابن‌سینا

در مورد قوه خیال یا مصوره به عنوان خزانه حسّ مشترک، سؤالی مطرح است اینکه، آیا قوه خیال مجرد از ماده و لواحق و عوارض آن است، یا مادی و جسمانی است؟

ابن‌سینا نه به مجرد قوه خیال معتقد است و نه از عالم خیال منفصل سخن گفته است. او نه تنها قوه خیال، بلکه تمام قوای نفس جز قوه عاقله را مادی می‌داند. او معتقد است که جر قوه عاقله سایر قوای نفس از جمله خیال مادی بوده و با فساد بدن، از بین می‌روند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ب، ص ۱۷۱)

سخن نگفتن او از عالم مثال یا عالم خیال منفصل با توجه به اعتقادش به مادی بودن خیال، امری طبیعی است زیرا آن عالم از مجرد خیالی ویرزخی برخوردار است و نفس نیز نمی‌تواند فقط با مجرد عقلانی به عالمی که مجرد خیالی دارد دسترسی پیدا کند.

ابن‌سینا برای اثبات جسمانی بودن قوه خیال چندین برهان اقامه نموده است که یکی از آن براهین به صورت ذیل است: صورت‌های خیالی با وجود تساوی در نوع، در مقدار مختلف می‌باشند، به این معنی که بعضی از آنها کوچکتر و بعضی دیگر، بزرگترند. منشأ این اختلاف، خارج از دو حال نیست؛ یا از ناحیه شیء خارجی است و یا از ناحیه قوه خیال است. حالت اول صحیح نیست زیرا، ما گاهی چیزهایی را تخیل می‌کنیم که هستی خارج از ذهن ندارند. پس حالت دوم صحیح خواهد بود، به این معنی که صورت خیالی، گاهی در جزء کوچکتر مرتسم می‌گردد و گاهی در جزء بزرگتر. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ب، ص ۳۵۵) از این رو، قوه خیال که عامل اختلاف صورت‌های نوعیه در مقدار می‌باشد، مادی و جسمانی می‌باشد.

مسلماً اعتقاد به مادی بودن قوه خیال، مادی بودن صور خیالی را نیز به دنبال دارد. وی مدرکات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱ - صور مادی ۲ - معانی مادی ۳ - صور کلی مجرد.

او به صراحت بیان می‌کند که از میان سه قسم مذکور، فقط قسم سوم (صور کلی مجرد)، مجرد می‌باشند و در ادراک، بی‌نیاز از آلت جسمانی هستند و از آنجا که صور خیالی، کلی نبوده و جزئی هستند، نمی‌توانند داخل در قسم سوم باشند، پس صور خیالی جزو صور مادی هستند و قوه مدرکه آنها نیز مادی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۳)

ابن‌سینا، حفظ صور را، مهمترین وظیفه برای قوه خیال می‌داند و برای اثبات قوه خیال نیز دلایلی ارائه نمود، اما از سوی دیگر ملاحظه شد که وی قوه خیال و ادراکات آن را جسمانی می‌داند.

در این ارتباط باید گفت که، هر چیزی که جسمانی است، بر اساس گفته خود ابن‌سینا در طبیعات شفا، دارای حرکت و تغییر است. در این صورت باید ادراکات خیالی نیز به دلیل جسمانی بودن، متغیر باشند، در حالیکه تغییر در صور خیالی، با ثابت بودن صور در خزانه صور، ناسازگار است. یعنی، چنانکه می‌دانیم، بعضی از صور خیالی مدت‌های متمادی پس از وقوع آنها در ذهن انسان و حتی حیوانات، ثابت و ماندگار است، پس اگر صور خیالی جسمانی باشند و با توجه به جسمانی بودن نیز، متغیر باشند، این صور چگونه می‌توانستند مدت‌های زیادی توسط قوه خیال محفوظ گردند.

در نتیجه یا باید حافظ صور بودن قوه خیال را نقض کنیم، یا باید مادی بودن ادراکات خیالی را نفی کنیم و قوه خیال را مجرد بدانیم تا بدون نیاز به قوه جداگانه‌ای به نام حسّ مشترک، خود حافظ و مدرک صور جزئی باشد و یا اینکه متغیر بودن اشیاء جسمانی را نفی کنیم.

### اشکال بر جسمانی بودن قوه خیال

قوه خیال، می‌تواند صورت‌هایی از زمین با همه گستردگی‌اش و از آسمان و افق‌های دور دست آن و از ستارگان با ابعاد گسترده‌اش داشته باشد، اگر هنگام تصویر این موارد، صور آنها در خیال، حلول و عروض نماید، انتقاش بزرگ در کوچک لازم می‌آید، که امری محال است زیرا، مفروض، مادی بودن صور خیالی و محل آن صور است. (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹)

ابن‌سینا از قبل می‌دانسته است که چنین اشکالی بر برهان او وارد خواهد شد. بنابراین، از قبل پاسخ آن را آماده کرده است و چنین پاسخ داده است:

انطباع بزرگ در کوچک، مانعی ندارد زیرا قوه خیال، هر قدر هم کوچک باشد تا بی‌نهایت قابل تقسیم است. بنابراین، شیء بزرگ در آن انطباع می‌یابد و هر جزئی از آن بر جزئی از اجزاء مقدار کوچک انطباق می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶)

علامه طباطبایی پاسخ ابن‌سینا را قبول ندارد و امتناع انطباع بزرگ در کوچک را یک امر بدیهی و غیرقابل انکار می‌داند و با استناد به بدیهی بودن امتناع انطباع بزرگ در کوچک می‌گوید: بالبداهه کف دست با آنکه دارای سطحی است که تا بی‌نهایت قابل انقسام است، گنجایش کوزه را ندارد. پس دفع اشکال فقط با فرض مجرد بودن صور علمی تحقق می‌یابد. البته تجرد آنها تجرد مثالی است (برخلاف صور کلی که تجردشان، تجرد عقلانی است)، زیرا صور مجرد، منطبق در یکی از اندام‌های مادی نیستند بلکه قائم به نفس هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰)

### قوه خیال از نگاه سهروردی

بر اساس آنچه گذشت، در فلسفه ابن‌سینا وظیفه قوه خیال عبارتست از حفظ و نگهداری صور ادراکی اعم از حسی و خیالی است.

ادراک حسی با قطع ارتباط با خارج، از بین می‌رود ولی تصاویر، همچنان در قوه خیال، باقی می‌ماند و به وسیله آن تصاویر می‌توان محسوسات را به خاطر آورد، این همان چیزی است که از آن به ادراک خیالی تعبیر می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۶)

شیخ اشراق، قوه خیال را به عنوان خزانه حسّ مشترک و حافظ صور ادراکی قبول ندارد و به ذخیره شدن صور خیالی در قوه خیال معتقد نیست. وی می‌گوید:

اگر صور خیالی در ذهن بودند بایستی دائماً نزد نفس حاضر باشند و نباید انسان، آن صور را فراموش کند. پس صحیح نیست که خیال، خزانه حسّ مشترک به حساب آید، بلکه واقعاً خزانه حسّ مشترک در عالم ذکر یعنی به نزد افلاک نوری است. دلیلش آن است که انسان مثلاً در نفس خویش به هنگام غیبتش از تخیل زید، اصلاً مدرکی نمی‌یابد بلکه انسان هرگاه شیء مناسبی را احساس کرد یا درباره آن اندیشید، فکرش به زید انتقال می‌یابد و برای او استعداد استفاده صورت زید از عالم ذکر حاصل می‌گردد. لذا فقط نور مدبّر (نفس) مفید صورت زید است، زیرا اوست که استعداد را فراهم می‌سازد. (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۱۲)

سهروردی بر خلاف ابن‌سینا، به قوه‌ای به نام قوه خیال که در درک صورتهای خیالی نقش عمده داشته باشد، معتقد نیست. از دیدگاه او، صور خیالی، توسط نفس و بدون واسطه، مشاهده می‌گردند و این صور از نفس پوشیده نیستند و همواره به به یک نوع ظهور خاص برای نفس، ظاهرند، به گونه‌ای که نفس (نور اسفهد)، بدون واسطه قوه خیال و به صورت اشراقی، صورتهای خیالی را مشاهده می‌کند. (سجادی، ۱۳۷۷، صص ۳۵۵-۳۵۴)

در اصطلاح اشراقی، قوه به معنا و مفهوم سینوی آن نیست و نقش ادراکی ندارد، بلکه همه قوا از جمله قوه خیال، ظل و مثال حقایق موجود در نور اسفهد (نفس) است. به عبارتی دیگر قوه حاکم، همان قوه‌ای است که در نفس است نه قوه‌ای در کالبد جسمانی انسان. از این رو، ادراک نیز بذاته، توسط نور اسفهد است و قوه در اصطلاح اشراقی فقط مانند آئینه محل کرده و در مشاهده نور اسفهد، نقش مظهر را ایفا می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۱۴)

### عالم خیال منفصل

شیخ اشراق معتقد است که صور خیالی، قائم به ذات هستند و در جهان خارج از نفس، عالمی مخصوص به خود دارند، آن عالم، حدّ واسط عالم عقل و حسّ می‌باشد و از نظر مرتبه، فوق عالم حسّ و تحت عالم عقل است که «عالم مثال» و یا «عالم خیال منفصل» نام دارد. این عالم، نسبت به عالم عقل از تجرد کمتر و نسبت به عالم حسّ از تجرد بیشتر برخوردار است، بنابراین جمیع آنچه که در آن عالم، موجود است، معلق و قائم به ذات می‌باشند و دارای محل و مکان نیستند. (همان، ص ۲۱۲)

او بر اساس مبنای هستی‌شناسی فلسفه خویش، عالم خیال منفصل را واسطه میان عالم انوار قاهره و عالم ماده می‌داند و با اعتقاد به رابطه طولی و رابطه علیت بین آن عوالم، بعضی از عقول عرضیه را علت وجودی عالم خیال منفصل می‌داند اما در برهانی که برای اثبات آن عالم می‌آورد، آن را معلول شهودات انوارقاهره، و عالم ماده را نیز معلول اشراقات آن انوار می‌داند. عبارات اخیر با عبارات قبلی او مبنی بر رابطه علی و طولی بین عوالم سازگاری ندارد؛ زیرا عالم مثال و عالم ماده را همردیف قرار داده و هر دو را توأمان معلول انوار قاهره از جهت اشراقات و شهودات آن می‌داند.

شیخ اشراق بر آن است که نه قوه خیال خزانه صور خیالی است و نه تخیل ابداع صور خیالی از سوی حسّ مشترک است، بلکه ادراک خیالی یعنی مشاهده صور خیالی در عالم خیال منفصل بوسیله قوه خیال. اعتقاد به چنین جهانی از سوی سهروردی راه را برای تبیین بعضی از اعتقادات دینی از جمله؛ معاد جسمانی هموار ساخت.

شیخ اشراق، قوه خیال را مظهر صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس در ارتباط با عالم خیال منفصل، آن صور را می‌یابد یعنی، قوه خیال، جایی است که تحریک می‌کند تا آن صور در مثال منفصل دیده شود. از این دیدگاه، صورتهای ادراکی خیالی، در خیال منفصل اند که بسترهایی مانند آئینه یا خیال، مظاهر آن صور به شمار می‌روند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۱)

### نتیجه

ابن سینا در یکی از تعاریف متعددی که برای علم و ادراک بیان کرده است علم را به صورت مکتسبه از وجودات خارجی و همچنین به صورت تجرید شده از مواد تعریف کرده است.



آنچه که از آن تعریف استنباط می‌گردد این است که علم، حصولی صورت و نوعی انطباق است؛ اما می‌دانیم که صورت، بیان دیگری است از ماهیت شیء، پس شاید بتوان گفت که این نوع دیدگاه ابن سینا یک نوع موافقت با اصالت ماهیت است و چنین مطلبی هم به قطعیت ارزش ادراکات در فلسفه او خدشه وارد می‌کند.

از طرف دیگر انطباق مثال و نمونه حقیقت یک چیز در ذات در یابنده، در واقع بحث از تطابق عین و ذهن است، در حالیکه وی به موجودات به عنوان حقایق متباین به تمام ذات می‌نگرد که این نگرش بحث از تطابق عین و ذهن را در ابهام قرار می‌دهد، بدین معنی که در آن صورت، موجود ذهنی حالتی متباین با موجود خارجی خواهد داشت که نه موجود ذهنی حاکی از موجود عینی و نه موجود عینی حاکی از موجود ذهنی خواهد بود.

شیخ اشراق حقیقت علم و ادراک را نور می‌داند و از این لحاظ معتقد است که علم اصلاً تعریف ندارد زیرا هیچ چیز در هستی آشکارتر از نور نیست که نور را با آن تعریف کنیم. از این رو او در یک تعریف تنبیهی، ادراک را غایب نبودن شیء از ذات مجرد می‌داند.

میانی معرفتی ابن سینا بر محور تعقل می‌چرخد و بر حس گرایان که ماوراءطبیعت را انکار می‌کنند می‌تازد و آنها را در آخر اعتیاد به حس می‌داند که نگاهشان به عالم محسوس، آنها را از وجود عالم ماوراءطبیعت و مجردات غافل نموده است.

اگر واقعیت نگاه حس گرایان را بکاویم متوجه می‌شویم نگاه آنها بر اساس چیزی فراتر از اعتیاد به حس است، آنها پروای عبور از مرز طبیعت را داشتند زیرا ارتباط عالم حس با عالم عقول را محال می‌دانستند، در واقع همین مسأله سبب می‌گردد که خیال جایگاه واقعی خود را در مباحث معرفت‌شناسی باز کند و به عنوان پیوند دهنده حس و عقل و رابط میان عالم محسوس و ماوراءطبیعت به صحنه معرفت بیاید. پس از آن تا حدی به خیال و معرفت خیالی توجه گردید.

ابن سینا، قوه خیال را جسمانی می‌داند نه مجرد، که محل آن در بطن مقدم مغز است؛ اما این اعتقاد او با متغیر بودن جسمانیات سازگار نیست زیرا جسمانی بودن قوه خیال، جسمانی بودن صور خیالی را نیز به دنبال دارد، در حالیکه صور خیالی مدتهای متمادی در ذهن انسان و حیوانات، ثابت و بدون تغییر می‌مانند، از این رو در مواجهه با سه حالت قراری می‌گیریم که باید یکی از آن حالات را برگزینیم؛ یا خزانه بودن خیال را برای آن صور نقض کنیم، یا قوه خیال را مجرد بدانیم و یا تغییر در اجسام را نفی کنیم.

شیخ اشراق جایگاه صور خیالی را در قوه خیال نمی‌داند که مشکلات مذکور پیش روی او قرار گیرد بلکه معتقد است که صور خیالی قائم به ذات هستند و در جهان خارج از نفس به نام عالم خیال منفصل یا عالم مثال می‌باشند و وظیفه قوه خیال در این مرحله آن است که به دنبال ارتباط نفس با عالم خیال منفصل، آیین و مظهر آن صور باشد.

بعضی از عبارات شیخ اشراق دلالت بر اعتقادش به مادی بودن خیال دارد، او می‌داند که اگر وجود مثل معلقه، در صقع نفس و در قوه خیال باشد با وجود مادی بودن خیال، انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید لذا برای رفع چنین محذوری جایگاه مثل معلقه را به عالم خیال منفصل اختصاص داد و قوه خیال را نیز همچون آیین و دیگر اشیاء شفاف، وسیله ارتباط نفس ناطقه با آن مثل قرارداد. در واقع از نظر او ادراک خیالی یعنی اشراق حضوری نفس به آیین خیال.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ هـ ق، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، جلد ۲، دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، المباحثات، تحقیق و تألیف محسن بیدار، چاپ اول، قانتشارات بیدار، قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ الف، التعليقات، چاپ چهارم، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم.

۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ ب، النجات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
۶. ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات الکیمه، جلد ۲، انتشارات دارصاد، بیروت
۷. حسن زاده آملی، حسن زاده، ۱۳۶۱، دروس معرفت نفس، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۷ هـ ق، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد ۱ و ۲ و ۳، فلسفه ایران، تهران
۹. سجادی، جعفر، ۱۳۷۷، ترجمه و شرح حکمه الاشراق، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبایی، جلد ۳، چاپ سوم، داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ پنجم، انتشارات الزهراء، تهران
۱۳. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
۱۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال ابدین اعلم، جلد ۵، سروش، تهران
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۲، آموزش فلسفه، جلد ۱ و ۲، چاپ پنجم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، شرح الهیات شفا، جلد ۲، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم
۱۷. ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۸، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، جلد ۱، چاپ دوم، سروش، تهران
۱۸. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۸۸، گزارش حکمت اشراق، جلد ۲، انتشارات علم، تهران

# The Truth of Knowledge and Perception in the Philosophy of Ibn Sina and Sheikh Eshraq (with an emphasis on imaginative perception)

Reza Mohammadnejad<sup>1</sup>, Jafar Shanazari<sup>2</sup>

*1 . PhD candidate, Islamic Azad University (Branch of Khurasgan)*

*2 . Associate professor of the Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Isfahan*

---

## Abstract

Authenticating the sense over many years caused some people to degrade the truths to the sensible materials. On the other hand, the epistemological foundations of Avicenna is also based on wisdom and thus goes beyond the senses. However, excessive attention to the powers of senses and wisdom was the main problem of philosophy in the issue of conception, which put into doubt the transition from the world of sense to the world of reason. This doubt or ambiguity gave rise to the question of imagination as the link between the sensible and intelligible and establishment of its position in epistemological issues, illuminating with the detached imagination world by Sheikh Eshraqh.

**Keywords:** perception, cognition, abstraction, imagination.

---