

تجردِ خیال در فلسفه اسلامی

قاسم سبحانی فخر

دکتری فلسفه و کلام اسلامی

چکیده:

در این مقاله ابتدا مفهوم خیال از دیدگاه حکیمان مسلمان تعریف و سپس مفهوم تجرد و اقسام آن به نحو مختصر ذکر شده و آنگاه به موضوع تجرد خیال پرداخته شده است. از دیدگاه ابن سینا، قوه خیال مادی است و در هیچیک از آثارش حتی *المباحثات* تجرد خیال را نپذیرفته است. فخرالدین رازی ادراک خیالی را مجرد دانسته و براهینی بر نفی مادیت آن ذکر کرده است. صدرالمتألهین معتقد است که رأی او در باره قوه خیال و تجرد آن بی سابقه است. به نظر ما، تنها برخی دلایل صدرا بر تجرد خیال بی سابقه است. مهمترین ثمره اثبات تجرد خیال، بقای نفوسی است که به حد تجرد عقلی نرسیده‌اند.

کلید واژه‌ها: خیال، تجرد، قوه، متخیله، خیال منفصل، انطباع، عقل، ادراک جزئیات، حس مشترک، نفس، آفرینش نفس.

مقدمه

تجرد خیال در فلسفه اسلامی چه مفهومی دارد و چگونه اثبات می‌گردد و چه آثار و لوازمی دارد؟ پیش از پرداختن به پاسخ پرسشهای فوق، لازم است که به نحو اختصار به بیان معنای خیال پردازیم.

از دیدگاه حکیمان مسلمان، خیال (که طبق اصطلاح طب قدیم به آن مصوره^۱ گویند)

۱. این مصوره، غیر از مصوره‌ای است که کارش تصویر اعضاست. مصوره به نحو اشتراک لفظی بر هر دو

قوه‌ای است که دست آورده‌های حس مشترک را نگه داری می‌کند، یعنی صورتهای محسوسات، پس از ناپدید شدن آنها از حس، در قوه‌ای به نام خیال باقی می‌مانند (فارابی، ۱۳۷؛ ابن سینا، الشفا (کتاب النفس)، مقاله اول، فصل ۵؛ همو، الاشارات، ۳۳۱/۲ - ۳۳۳).

همانگونه که شارحانی چون نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی گفته‌اند، از منظر ابن سینا، خیال به معنایی که بیان شد مشهود هر فرد است و نیاز به اثبات ندارد، به این معنی که هر فرد وقتی حالات و یافته‌های خود را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد، در می‌یابد که با ناپدید شدن محسوسات از حس، توان احضار صورتهای آنها را دارد. بنابراین، این صورتهای در جایی محفوظ‌اند. نگه دارنده آنها همان قوه‌ای است که در اصطلاح خیال نام دارد (الاشارات، ۳۳۲/۲).

تفاوت نظر ابن سینا با فارابی در مفهوم خیال، این است که به نظر ابن سینا خیال فقط نگه دارنده صورتهاست، اما به نظر فارابی متصرف در صورتهای هم خیال است. به عبارت دیگر از منظر فارابی، یک قوه است که هم صورتهای را نگه می‌دارد و هم در آنها تصرف می‌کند و متخیله نامیده می‌شود ولی از منظر ابن سینا خیال نگه دارنده است و متخیله متصرف، پس دو قوه است نه یکی (همانجاها). شیخ اشراق هم با نظر فارابی موافق است (سهروردی، ۲۰۹/۲ - ۲۱۰) اما ملاصدرا نظر ابن سینا را پذیرفته است (الحکمة المتعالیة، ۲۱۱/۸).

مفهوم تجرد

پیش از بیان مباحث مربوط به تجرد یا مادیت خیال، اشاره‌ای گذرا به مفهوم تجرد و اقسام آن لازم است.

نزد حکیمان مسلمان، دو نوع تجرد یعنی تجرد واجب الوجود و عقول، ثابت و مسلم است. تجرد واجب الوجود به این معنی است که از ماده و عوارض آن و نیز از ماهیت مبراست. تجرد عقل به این معنی است که با ماده و لوازم آن ملازم نیست. نفس هم در مقام ذات نه مقام فعل، به ماده و لوازم آن نیاز ندارد و مانند عقل است. همچنین در ادراک صورتهای عقلی و کلی به ماده نیاز ندارد. تجرد خیال اگر اثبات شود به این معنی است که

نفس در مقام ادراک صورتهای خیالی به ماده نیاز ندارد. یعنی صورتهای خیالی در نقطه‌ای از مغز منطبق نمی‌گردند، بلکه در خود نفس قرار دارند.

تجرد یا مادیت خیال

با روشن شدن پاسخ پرسش نخست، به بیان آراء درباره پرسش دوم می‌پردازیم. چنانکه طی مباحث بعدی روشن خواهد شد، حکیمان مسلمان، در این باره نیز آراء یکسانی ندارند.

ابن سینا اولین حکیم مسلمانی است که بر مادیت قوه خیال استدلال کرده است. او برهان خود بر مادیت خیال را با استفاده از یک مثال چنین توضیح می‌دهد: هر یک از ما می‌تواند مربعی را که دو مربع کوچک در دو طرفش رسم شده تخیل کند. دوگانگی و اختلاف دو مربع مفروض، از ناحیه صورت آنها نیست، زیرا دو مربع، در صورت متشابه‌اند. اختلاف آنها به عرض خاص هم نیست. زیرا در تخیل کردن دو مربع در طرف راست و چپ، به عرض خاص نیاز نیست. اختلاف آن دو، به عرض مفارق هم نیست به این دلیل که اگر چنین بود، با زوال عرض مفارق، اختلاف مرتفع می‌گشت. تنها این احتمال باقی می‌ماند که بگوییم دوگانگی و اختلاف دو مربع، به ماده‌ای است که صورتهای آن منطبق است.

دلیل دیگر ابن سینا این است که صورتهای متخیل، از جهت بزرگی و کوچکی نابرابرند. بزرگی صورتی از صورت دیگر جز به موضوع آن، تصور ندارد، زیرا اگر به موضوع مربوط نباشد، یا از ناحیه مأخوذعنه است یا از ناحیه دو صورت. از آنجا که بسیاری از صورتهای خیالی برگرفته از خارج نیست، مأخوذعنه ندارد. اختلاف از ناحیه دو صورت هم نیست زیرا فرض این است که دو صورت، در حد و ماهیت برابرند و تفاوت آنها تنها در بزرگی و کوچکی است. نتیجه این می‌شود که اختلاف دو صورت در بزرگی و کوچکی به قابل مربوط است، یعنی صورت بزرگتر در جزء بزرگتر و صورت کوچکتر در جزء کوچکتر رسم شده است (ابن سینا، الشفا (کتاب النفس)، ۲۵۹-۲۶۴).

در عین حال برخی محققان معاصر اصرار دارند که ابن سینا از این رأی برگشته و در

کتاب *المباحثات*، مجرد خیال را اثبات کرده است. متن عبارت این محقق چنین است: «والشیخ قد بحث عن كونها مادیة... ثم استبصر و أيقن بأنها مجردة تجرداً غير تام. قال في المباحثات ان صور المخيلات ليس المدرك لها جسماً او جسمانياً و أقام البرهان على ذلك و قال بعد اقامة البرهان فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرتسم الاشباح الخيالية في النفس» (حسن زاده، ۳۸۹). نیز می گوید: لما استبصر الشيخ و ذهب الى تجرد الخيال فقد تخلص عن التحير... (همو، ۳۹۱).

لکن این بنده تمام کتاب *المباحثات* را برای یافتن نظر شیخ مرور کرد و چنین عبارتی در آن نیافت؛ بلکه بنظر می رسد که رأی ابن سینا در *المباحثات* با نظر او در *شفا* هماهنگ است؛ به عنوان نمونه، وقتی از ابن سینا می پرسند که چرا نفس در تمام افعال بی نیاز از قوی نباشد؟ او در جواب می گوید: قد تحقق ان الصور والمعانی الجسمانية لا تدرك الا بألة جسمانية والمجردة الكلية لا تدرك بألة جسمانية والنفس الواحدة ينسب اليها الامران جميعاً و لا تصلح ان تكون جسمانية مادية و غير جسمانية (*المباحثات*، ۳۰۳).

این عبارت ظهور دارد در این که تنها صورتهای کلی مجرد، بدون آلت جسمانی مدرك واقع می شوند، به این بیان که مدرکات را سه قسم دانسته: ۱- صور جسمانی ۲- معانی جسمانی ۳- صور کلی مجرد. مدرک در قسم سوم مجرد است اما در دو قسم اول، قوه جسمانی است. روشن است که صور خیالی کلی نیستند تا در قسم سوم داخل باشند بلکه در قسم اول داخلند و در نتیجه، مدرک آنها قوه جسمانی است.

فخر رازی معتقد است که التزام به وجود قوا، برای تصحیح ادراک جزئیات است، یعنی حکما به این جهت به وجود قوا ملتزم شده اند که نفس را مدرک جزئیات نمی دانند و لازم است که نفس دارای قوایی باشد که مدرک جزئیاتند. اما اگر ما اثبات کنیم که نفس مدرک جزئیات نیز هست، راهی برای اثبات قوا باقی نمی ماند. او سه برهان بر مدرک بودن نفس، نسبت به جزئیات و کلیات ذکر می کند و نتیجه می گیرد که نفس برای ادراک به قوا نیاز ندارد و تنها برای ادراک جزئیات به ابزار محتاج است. عین عبارت او در *المباحث المشرقیه* (۲/ ۲۳۰) چنین است: «بدانکه بیشترین سخن مربوط به قوا مبنی بر

این است که آیا نفس مدرک جزئیات و جسمانیات هست یا نه.» از این بیان فخرالدین رازی به دست می‌آید که او معتقد به «قوه» خیال نیست. نکته مهم دیگر در مورد خیال در نظر فخرالدین رازی، اثبات تجرد بر فرض قبول قوه‌ای ادراکی است. اگر وجود قوا از جمله خیال را پذیرفتیم، باید به تجرد آن نیز ملتزم شویم.

چند برهان بر تجرد خیال ذکر کرده که مختصراً از این قرار است: ۱- محل صورتهای مشهود برای نائمان، بیماران روانی و تخیل کنندگان بدن نیست زیرا مستلزم انطباع کبیر در صغیر است؛ ۲- صور خیالی اگر در مغز منطبق باشند، یا موضع تمام آنها یکی است و یا موضع هر صورتی غیر از موضع دیگری است. شق اول مستلزم عدم انفکاک و تمایز صورتهاست و شق دوم مستلزم گنجایش این همه صورت در موضعی کوچک است؛ ۳- اگر مدرک در صورتهای خیالی جسم و جسمانی باشد، از دو حال بیرون نیست یا با ورود غذا، برای آن جسم تفرق حاصل می‌شود یا تغییری در آن پدید نمی‌آید. تغییر ناپذیری جسم قابل قبول نیست زیرا جسم (بدن) ما به سبب غذا پیوسته در معرض انحلال و تزیاید است. پس محل متخیلات جسمی است که با ورود غذا افزایش می‌یابد. با تغییر و تفرق موضع، صورت خیالی هم به عینه باقی نمی‌ماند با زوال آن صورت، یا صورتی مشابه آن پدید می‌آید یا نه. شق اول محال است زیرا با زوال موضوع، پدید آمدن صورت دیگر به کسب نیاز دارد. عدم پیدایش صورت دیگر هم بر خلاف شهود و تجربه ماست. پس هر دو شق باطل است و بطلان آن از جسمانی بودن موضوع ناشی می‌شود (فخر رازی، ۳۳۴/۲-۳۳۵).

شیخ اشراق بر خلاف فخر رازی، وجود قوای گوناگون برای نفس را پذیرفته و نظر او در این جهت با نظر ابن سینا مطابقت دارد. خیال را هم به عنوان قوه‌ای از قوای نفس پذیرفته اما در مورد خیال، در چند جهت با ابن سینا اختلاف دارد. نخست اینکه خیال را با واهمه و متخیله یکی می‌داند. گفتنی است که در اندیشه حکمای مشاء، کار واهمه ادراک معانی جزئی است؛ کار متخیله، تفصیل و ترکیب صورتهای خیالی است و خیال نگهدارنده صورتهای به دست آمده توسط حس مشترک است. شیخ اشراق این سه را یکی می‌داند به این دلیل که تعدد قوا یا از طریق تعدد افعال اثبات می‌شود و یا از طریق کشف بقای قوه‌ای و اختلال قوه دیگر. تعدد افعال دال بر تعدد قوا نیست، زیرا ممکن

است قوه‌ای دارای جهات گوناگون باشد که به لحاظ هر جهت، فعلی را پدید آورد چنانکه حس مشترک تمام محسوسات را درک می‌کند. بقای قوه‌ای با اختلال در قوه دیگر هم، برای اثبات تغایر متخلیه و واهمه صحیح نیست زیرا این دو، در اختلال و سلامت، تلازم دارند چنانکه با اختلال خیال، متخلیه هم سالم نمی‌ماند. عبارت پایانی شیخ اشراق در وحدت خیال، متخلیه و واهمه چنین است: «فالحق ان هذه الثلاث شيء واحد و قوه واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات» (سهروردی، ۲/۲۰۹-۲۱۰).

دومین اختلاف نظر شیخ اشراق با ابن سینا در مورد قوه خیال این است که او صورتهای خیالی را جدای از نفوس آدمی می‌داند و به اصطلاح به خیال منفصل قائل است. دلیل او وجود غفلت در انسان است، به این بیان که اگر صورتهای خیالی در وجود انسان قرار داشت، لازم بود که نفس پیوسته از آنها آگاه باشد در حالی که هنگام غفلت از تخیل زید، چیزی از صورت زید در خود نمی‌یابد بلکه با احساس صورتی مناسب با صورت زید، استعداد دریافت آن را پیدا می‌کند و به آن منتقل می‌شود و نفس، آن را از عالم ذکر بر می‌گرداند (همو، ۲/۲۰۹).

شیخ اشراق (۲/۲۱۱) نفس آدمی را مظهر صورتهای خیالی می‌داند چنانکه آینه را مظهر صورتهای مرآتیی. خود این صورتهای خیالی و مرآتیی محل ندارند و در ماده منطبع نیستند بلکه وجوداتی قائم به نفس و دارای ماهیت جوهریند و در نفس و آینه منعکس می‌شوند. با این بیان سومین اختلاف نظر حکیم سهروردی با ابن سینا روشن شد، یعنی معلوم شد که شیخ اشراق ادراک خیالی را مجرد می‌داند.

قطب الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراق، در شرح عبارات شیخ اشراق (ص ۴۷۰) بیانی دارد که نقلش مفید است. او می‌گوید: دانستی که انطباع صورتهای در موضع بصر ممتنع است زیرا انطباع کبیر در صغیر است. به همان بیان، انطباع صورتهای در مغز نیز محال است. صورتهای خیالی در ذهن نیستند زیرا مستلزم انطباع کبیر در صغیر است، در خارج هم نیستند زیرا اگر در خارج می‌بودند، هر انسان بر خوردار از حواس سالم، آنها را مشاهده می‌کرد. عدم محض هم نیستند، زیرا اگر عدم محض بودند، متصور و متمیز نبودند و احکام مختلف بر آنها مترتب نمی‌گشت. از آنجا که این صورتهای موجودند و وجودشان نه در ذهن است و نه در خارج و نه در عالم معقول، نتیجه می‌گیریم که در

صقع دیگری که عالم مثال و خیال نامیده می‌شود، موجودند. وجود اینها در عالمی برتر از حس و پایین‌تر از عقل است. در آنجا تمام اشکال، صور، مقادیر، اجسام و آنچه به اجسام متعلق است مانند حرکات، سکناات اوضاع و هیئات، قائم به ذاتند و معلق در غیر مکان و محل‌اند. این صور معلق را مظاهری است. مظهر صورتهای خیالی، تخیل است چنانکه مظهر مرایا آینه است؛ صور قائم به ذات در تخیل ظهور می‌کند چنانکه صور مرایا در آینه ظهور می‌کند.

ملا صدرا در مبحث وجود ذهنی، مخالفت خود را از دو جهت با نظر سهروردی اظهار می‌کند: نخست اینکه ممکن نیست که صورتهای خیالی در عالم خارج از نفس موجود باشند، زیرا وجود صورتهای قبیح با فعل حکیم سازگار نیست، به علاوه، این صورتهای با توجه نفس موجود می‌شوند و با اعراض آن محو می‌گردند. پس وجود این صورتهای در صقع نفس با تصرفات و شیطنتهای متخلیه پدید می‌آید. تفاوت غفلت و نسیان، در این نیست که در حال غفلت، صورتهای خیالی خارج از انسان، در موجود مثالی باشند ولی در حال نسیان وجود نداشته باشند. تفاوت این دو حالت در این است که در حال غفلت، نفس دارای ملکه اقتدار بر تصویر صور خیالی بدون کسب جدید را دارد، بر خلاف حال نسیان. دوم اینکه صورتهای مرآتی در عالم مثال نیستند، بلکه سایه‌های صور محسوس‌اند به این معنی که این صورتهای در این عالم، ثبوت ظلی و عرضی دارند نه ذاتی (ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة*، ۱/۳۰۲-۳۰۴؛ رسائل فلسفی، (۶۱).

دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین مانند ابن سینا و شیخ اشراق، گوناگونی قوای نفس را قبول دارد و در عین حال مانند فخرالدین رازی مدرک در تمام ادراکات را نفس می‌داند، با این تفاوت که فخر رازی منکر وجود قوای ادراکی است، ولی ملا صدرا قوا را قبول دارد و نفس را در مرحله تنزل عین همان قوا می‌داند. اشاره به این نکته هم مناسب است که اجمالاً آنچه صدررا در عینیت نفس با قوا می‌گوید، در عبارات شیخ اشراق مشهود است. از نکات بدیعی که صدررا در بحث ادراک مطرح کرده، آفرینندگی نفس نسبت به

صورت‌های خیالی و حسی است؛ او معتقد است که صورت‌های خیالی و حسی از راه تجرید حاصل نمی‌شود بلکه نفس این اندازه اقتدار دارد که در مرحله خیال و حس، صورتی مشابه صورت شیء محسوس بیافریند. نکته دیگری که گویا صدرالمتألهین آن را از ابتکارات خود و الهام‌های الهی بر قلب خود می‌داند، اثبات تجرد قوه خیال است. صدرا در باب ادراکات نفس، براهینی بر تجرد خیال اقامه نموده و در پایان گفته است: «و لم أر فی شیء من زبر الفلاسفة ما يدل علی تحقیق هذا المطلب والقول بتجرد الخیال والفرق بین تجردها عن هذا العالم و بین تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعاً و هذه من جملة ما أتانی الله و هدانی ربی...» (الحکمة المتعالیة، ۳/۴۷۹).

ملاصدرا (همان، ۱۹۱/۹) همچنین در مقام اثبات معاد جسمانی، به اثبات اصولی می‌پردازد که نتیجه قبول آنها، پذیرش معاد جسمانی است. او اصل هشتم را تجرد قوه خیال ذکر می‌کند و در پایان این اصل می‌گوید: «وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعة و حجج قاطعة کما مرت».

این سخن صدرا را چگونه باید توجیه کرد؟ پیش از صدرالمتألهین افرادی مانند فخرالدین رازی به تجرد خیال تصریح کرده‌اند و براهینی هم بر آن اقامه نموده‌اند. چگونه صدرالمتألهین اثبات تجرد خیال را نظری بدیع و از خود می‌داند؟ ممکن است مقصود صدرا ذکر براهین مصون از اشکال و خالی از دغدغه باشد. در این صورت لازم است بررسی شود که براهین او ابتکاری و خالی از دغدغه است یا با براهین فخررازی مرتبط است.

صدرالمتألهین، براهین متعددی بر تجرد خیال ذکر کرده که برخی را به اختصار تقریر می‌کنیم:

۱- ما صورت مربعی محیط بر دایره‌ای با قطری به بزرگی فلک اعظم را تخیل می‌کنیم. چنین صورتی از خارج گرفته نشده، در مغز هم مرتسم نگشته، زیرا مرتسم در مغز نمی‌تواند این اندازه باشد. نیز، شکل و مقدار حجم مغز طبیعی است، در حالی که شکل حاصل در قوه خیال به آن اندازه است که نفس اراده می‌کند. ازدیاد جسم طبیعی تنها از راه انضمام ماده خارجی است اما ازدیاد صورت خیالی منوط به مشیت نفس است. از این رو، مقدار شکل حاصل توسط خیال، مقدار برای مغز و جسم دیگر نیست.

بدین سان نسبت قوه دراکه با آن صورت مثل نسبت حامل با حالش و نیز مثل نسبت شیء دارای وضع با شیئی دیگر نیست.

به عبارت دیگر، آن قوه مدرک این شکل و صورت، با خود این شکل، دارای نسبت و علاقه است. این نسبت و علاقه بیرون از چند حالت نیست: حالت اول اینکه علاقه میان آن دو، وضعی باشد مانند مجاورت و محازات. این نوع علاقه میان قوه مدرکه و صورت، منتفی است زیرا آن صورت در هیچیک از جهات ششگانه قرار ندارد. حالت دوم اینکه علاقه میان آن دو، علاقه قابل و مقبول باشد. این هم ممکن نیست چنانکه گذشت. حالت سوم اینکه علاقه میان آن دو، علاقه فاعل با فعل باشد، یعنی قوه مدرکه فاعل و شکل و صورت فعل باشد: قوه، آن صورت را ایجاد نماید و یا واسطه در ایجاد یا شریک در ایجاد باشد. صحیح همین قسم است (همان، ۳/۴۷۵-۴۷۸).

۲- هر یک از ما، اموری را که در عالم خارج وجود ندارد مانند دریای جیوه و کره یاقوت، تصور می‌کند. از آنجا که مجموعه بدن ما نسبت به این صورتهای بسیار کوچک است، بدن نمی‌تواند محل آنها باشد. بنا بر این لازم است جایگاه این صورتهای قوه‌ای غیر مادی باشد. این برهان را افلاطون بر تجرد نفس ذکر کرده و دیگر حکما از آن، تجرد عقلانی را استنباط کرده‌اند. صدرا معتقد است که این برهان تنها قدرت اثبات تجرد خیالی را دارد و نمی‌تواند تجرد عقلی را ثابت کند.

در اینجا اشکالی مطرح شده است: اگر ما مربعی تخیل کنیم، لازم است جوانب آن از یکدیگر متمایز باشند و گرنه مربع نخواهد بود. وقتی شکل مربع با تمایز جوانب، در نفس حلول کرد یا نفس شکل آن را می‌گیرد یا نه. در صورت اول، نفس مجرد نیست و در صورت دوم مربع موجود نیست که خلاف فرض است. امام رازی این اشکال را قوی می‌داند و اظهار می‌دارد که تاکنون برایش پاسخی نیافته‌ام.

صدرالمتألهین (همان، ۳/۴۷۸-۴۸۰) اشکال فوق را چنین پاسخ می‌دهد که حضور صورت علمی برای عالم به سه نحو متصور است ۱- صورت عین نفس شود مانند علم نفس به ذات خود. ۲- حضور به نحو حلول باشد مانند علم نفس به صفات خود. ۳- حضور به نحو معلولیت باشد مانند علم خداوند به صورتهای تفصیلی ممکنات. علم نفس به صورتهای خیالی از قبیل قسم سوم است.

۳- هر انسانی پس از تصور سیاهی و سفیدی، حکم می‌کند که این سیاهی غیر از این سفیدی است. این حکم اقتضا دارد که دو طرف حکم (موضوع و محمول) به طور همزمان نزد حاکم حاضر باشند. از آنجا که سیاهی و سفیدی متضادند، ممکن نیست که همزمان، در یک محل جسمانی حاضر باشند. از سوی دیگر، چون حکم جزئی است، حاکم عقل نیست بلکه خیال است. صدرا پس از ذکر ایرادها و پاسخها، درباره این برهان می‌گوید که نفس در مرتبه خیال، فاعل صورتهاست نه محل آنها (همان، ۴۸۲/۳-۴۸۴).

۴- جسم و جسمانی می‌تواند محل اجتماع دو ضد شود به این بیان که در جزیی از جسم، سیاهی و در جزء دیگر، سفیدی حاصل شود؛ جزیی از جسم گرم و جز دیگر سرد باشد، زیرا در امور جسمانی، وحدت با کثرت قابل جمع است. اما ممکن نیست که نفس به صورتهای خیالی هم عالم و هم جاهل باشد، مثلاً هم به نویسنده بودن زید عالم باشد و هم جاهل و همین طور ممکن نیست که انسان نسبت به یک شیء مشتاق و در همان حال از آن متنفر باشد. بنا بر این قوه ادراک و شوق در انسان جسمانی نیست. این قوه، عقلی هم نیست بلکه مجرد از اجرام است ولی به حد عالم عقلیات نمی‌رسد (همان، ۴۸۴/۳-۴۸۶). علاوه بر این براهین، صدرالمتألهین در بحث تجرد نفس، در ذیل برهان ششم، هفتم و هشتم، اظهار می‌دارد که این براهین تجرد خیال را نیز اثبات می‌کند.

صدرالمتألهین (همان، ۲۱۴/۸) معتقد است که مهمترین ثمره اثبات تجرد قوه خیال، اثبات بقای نفس است؛ نفسی که به حد ادراک عقلی رسیده بی تردید پس از مفارقت از بدن باقی است، اما نفسی که به حد ادراک عقلی نرسیده و دارای ادراک خیالی است، در صورتی با مفارقت از بدن باقی می‌ماند که دارای تجرد خیالی باشد. نفس پیش از نیل به مرحله خیال، صورتی مانند سایر صور طبیعی است که با زوال ماده، آن هم نیست می‌گردد. اگر نفس در مرحله ادراک خیالی هم مادی باشد، با صورت مادی قابل زوال است. به نظر او، اینکه این سینا در برخی آثارش در بقای برخی نفوس اظهار تحیر کرده به این جهت است که به تجرد خیالی، معتقد نبوده است. عبارت او چنین است: «اگر نفس جز قوه عقلی، قوه مجرد دیگری نمی‌داشت، اعتقاد به تباهی عقول هیولانی پس از زوال ابدان اعتقاد درستی بود». نیز می‌گوید: (همان، ۲۱۴/۸) «وجود عالم برزخ و احوال

قبر و ثواب و عقاب برزخی بر تجرد خیال مبتنی است.

کتابشناسی

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح نصیرالدین طوسی، حیدرآباد، چ ۲، ۱۴۰۳ق.

همو، *الشفاء* (کتاب النفس)، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ۱۳۷۵.

همو، *المباحثات*، تهران، ۱۳۷۱.

حسن‌زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس*، تهران، ۱۳۷۱.

سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۷۹ق.

الشیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، قم، بی‌تا.

فخر رازی، *المباحث المشرقية*، تهران، ۱۴۱۱ق.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، *رسائل فلسفی*، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲.

همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، ۱۳۸۳ق.