

کارکرد متخیله در دریافت امور غیبی از دیدگاه ابن سینا

حمیدرضا خادمی*

چکیده

اگر در مباحث جهان شناختی پذیرفته باشیم که هستی دارای دو بخش عالم غیب و عالم شهادت است و این مسأله نیز مستدل شده باشد که هر امری که در عالم شهادت رخ می‌دهد در مبادی عالیه و عقول مجردة ثبت و ضبط است، در نتیجه دسترسی به عالم غیب به معنای پذیرش اتصال و ارتباط نفس انسانی با مبادی عالیه است در این مقاله سعی شده است با تبیین دیدگاه ابن سینا درباره نقش متخیله در ارتباط با غیب، ابتدا با ارائه مقدمه و مدخلی پیرامون نقش تخیل در تفکر و ادراک کلیات به بررسی نحوه کارکرد متخیله در دریافت امور غیبی پرداخته شود، از این رو با تبیین فلسفی مقوله وحی و رؤیا به عنوان دو مقوله اصلی در ارتباط با غیب به چگونگی کارکرد متخیله در معرفت شناسی این دو مقوله پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: متخیله، امور غیبی، رؤیا، وحی، محاکات، عقل فعال.

* کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه قم

مقدمه

متخیله یا متصرفه یکی از قوای پنجگانه باطن انسان است که هم مدرک صورت خیالی است و هم قدرت تصرف در آن را دارد و با ترکیب و یا تفصیل صورتهای خیالی صورتهایی جدید می‌سازد، این قوه هنگامی که در اختیار عقل است و عقل در جریان تفکر از آن بهره می‌برد به مفکره نامبردار است و اگر در اختیار وهم باشد به آن متخیله گویند. (ابن‌سینا: 1999، 100) قوه متخیله از سه ناحیه تغذیه می‌شود و صورتهای دریافتی از سه منبع به او می‌رسند:

1- صور مخزونه‌ای که درخزانه حس مشترک یعنی قوه خیال نگهداری می‌شوند. 2- معانی جزئی‌های که در مخزن وهم یعنی ذاکره حفاظت می‌شوند. 3- صور معقوله‌ای که توسط عقل ادراک شده اند. بنابراین مدرکات وارده بر این قوه از سه نوعند: برخی صور خیالی، برخی معانی جزئی و نوع سوم صور معقوله می‌باشند. متخیله به سهولت قدرت تصرف در دسته اول را دارد، اما برای در اختیار گرفتن دسته دوم و سوم باید ابتدا آنها را به صور خیالی مناسب محاکات (شبهه سازی) کند¹، بعد از محاکات می‌تواند در آنها تصرف کند و یا اینکه آنها را عیناً در خزانه حس مشترک بایگانی کند.

ابن سینا سرشت و طبیعت قوه متخیله را حکایت‌گری می‌داند؛ (ابن‌سینا: 1384، 1135) بنابراین متخیله عهده‌دار صورت‌گری معانی درسیر نزولی میباشد که این خود از شگفتیهای نفس است که بدین واسطه قادر به صورت‌گری معانی کلیه مرسله و معانی جزئی در قالب اشکال و مقادیر خاص است.

ابن سینا با ارسطو در این عقیده هم نظر است که برای تخیل دو نوع یا دو کارکرد

1. محاکات یا شبهه سازی فرآیندی است که متخیله معنی را بصورتی خاص و مناسب با آن شکل می‌دهد، مثلاً معنای علم و دانایی را در قالب صورت آب، تصویر می‌کند.

می‌باشد: نخست کارکردی حسّی که مختص به حیوان است و انسان نیز در آن شریک است و این هنگامی است که قوه خیال تحت سیطره و اشراف قوه عاقله نباشد، و دیگر کارکردی عقلی که خاص به انسان است که در این حالت تخیل در جریان تفکر مدد به عقل می‌رساند و این همکاری بدین صورت است که تخیل صور و معانی را که عقل در هنگام تفکر بدانها نیازمند است با ترکیب و یا تفصیل صور و معانی آماده می‌کند. (ارسطو: 1378، 199) ابن سینا از این دو نوع عملکرد خیال چنین تعبیری می‌کند، «تسمّی المتخیله بالقیاس الی نفس الحیوانیه و مفکرة بالقیاس الی نفس الانسانیة». (ابن سینا: 1375، 62) حال در این جا این سؤال مطرح می‌شود که نقش تخیل در تفکر چیست؟ ارزش نقش تخیل و اهمیت آن در تلقی امور غیبی چیست؟ این مسائل و سئوالات مطرح شده بحث طولانی را بین متفکرین رقم زده است. در ادامه این مسائل تا آنجا که حجم یک مقاله پژوهشی اجازه می‌دهد، پی‌گیری خواهد شد.

نقش تخیل در تفکر و ادراک کلیات

در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مشایی، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراء طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صورتهای معقوله را به نفس انسانی عطا کند، ممکن نیست و این موجود عقل فعال است؛ بنابراین در نظام فکری مشائی تبیین مسئله معرفت مبتنی بر قبول وجود عقول و مبادی عالیه است. ابن سینا در این مسئله از حکمای پیشین گامی فراتر برداشت و میزان نقش اکتساب را در معرفت مشخص کرد، از نظر او هرگونه معرفتی که در قوه عاقله انسان، تحقق یابد فیض عقل فعال است. از نظر ابن سینا هر معرفتی فیض از افاضه کننده معرفت یعنی عقل فعال است و اکتساب جز تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض عقل فعال نقشی ندارد، از این رو نقش اکتساب و فکر کردن تنها محدود به مهیا کردن نفس است.

ابن سینا در رابطه با نقش تخیل در تفکر توانست جمع بین آراء افلاطون و ارسطو کند. توضیح اینکه: اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند نه

حقایق و برهمن اساس علم به آنها تعلق نمی‌گیرد و آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است، یعنی هر امری از امور عالم اصل و حقیقتی دارد که آن اصل نمونه کامل آن امر به شمار می‌آید و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را می‌یابد، همو مجموع این اصول حقایق را مثل نامید. و از طرف دیگر تفکر نزد افلاطون چیزی بیش از تذکر و یادآوری مثل نیست، به عقیده افلاطون علم به مثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان موجود است و روح انسان قبل از ورود به دنیای مجازی در عالم مجردات بوده و مثل را درک نموده است و چون به عالم کون و فساد آمده آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید. بنابراین کسب علم و معرفت در واقع تذکر مثل است و اگر یکسره نادان بود البته حصول علم برای او میسر نمی‌شد. (فروغی: 1384، 32 و 33)

نتیجه مورد قبول از مقدمات بیان شده آن است که همانا عقل نزد افلاطون برای تفکر نیازی به صور خیالی ندارد و بدون صور خیالی به تفکر می‌پردازد، در حالی که ارسطو تأکید می‌کند که عقل بدون صور خیالی نمی‌تواند تفکر کند. ارسطو در کتاب نفس چنین می‌گوید: «از طرف دیگر بکار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد زیرا که خیال با احساس مشابهت دارد جز اینکه عاری از ماده است». (ارسطو: 1378، 253)

ابن سینا جایگاه وسطی بین دو مذهب عقلی افلاطونی و حسی ارسطویی، برمی‌گزیند. اجمال نظر ابن سینا در این موضوع این است که همانا تفکر از دو مرحله می‌گذرد، که از این دو مرحله به بیان فلسفی به مرحله قوه و فعل تعبیر می‌شود.

مرحله اول از مراحل تفکر، مرحله تمهید و آماده سازی ماده تفکر است، زیرا در این مرحله عقل از تخیل در انتزاع کلیات از جزئیات که بواسطه حس درک می‌شود، یاری می‌جوید و این بدین گونه است که عقل بواسطه تخیل و وهم جزئیات محفوظ در قوه مصوره و حافظه را بدست می‌آورد و معانی کلیه را از آنها استنباط می‌کند، زیرا جزئیات همراه با عوارض و مشخصاتی هستند که زاید بر اصل ذاتند و با حذف آن

عوارض، معانی کلی و مفهوم بسیط به حال خود محفوظ و باقی است. و همین تصرفات نفس در معلومات جزئی موجب تخصیص استعداد نفس برای درک معقولات است، زیرا مدرکات حس ظاهر و قوای باطنی پایه و اساس دریافت های کلی و مفاهیم مجرد از ماده اند، چرا که نفس برای اینکه بتواند به مراتب عالی خود برسد به بدن و قوای بدنی که آلات ادراکند نیازمند می باشد.¹ (ابن سینا: 1383، 467) این استعداد و آمادگی موجب انتقال به مرحله دوّم که همان مرحله فعل است می شود. در این مرحله فرآیند عقلی صرف که همان تعقل معقولات کلی مجرد است، صورت می گیرد و در این مرحله نیازی به استعانت حواس و صور خیالی نیست بلکه تنها به همکاری عقل فعال نیازمند است که معقولات براساس فیض و الهام از سوی عقل فعال افاضه می شوند. در این مرحله تفکر بدون صور خیالی و مستقل از تخیل صورت می گیرد.

بیان ابن سینا درباره مراحل فوق چنین است، «و نحن اذا اردنا أن نعلم شيئاً تستعد النفس لقبول معرفت ذلك من العقل الفعّال بإزالة المانع العائق لها عن هذا المطلب فيتخصص استعدادها ، لذلك احتلنا عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاقبة عنه ... و النفوس الانسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول و معرفتها الى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت و اذا فارقت كانت متخصصه الاستعداد لقبول فيض العقل الفعّال».² (ابن سینا: 96، 1379)

1. اشارات نمط 3 فصل 15 «كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية و في المثل المعنوية التي في المصوره والذاكرة باستخدام القوة الوهميّة والمفكره تكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبه ما بينهما»

2. شیخ در مباحثات نیز این مطلب را چنین توضیح می دهد: «لیس یحتاج العقل منافی کل اتصال بالمفارق الی الخیال ، بل فی بدء ما یقتبس التصورات الاول کلیه و ربما استعان بالخیال أيضاً فی بعض تصرفات بشغل الخیال عن المعارضة و لیکن التهیؤء بمشارکته أكد...» مباحثات ص 88 شماره 151

بنابراین در مقایسه آراء ابن سینا با ارسطو می‌توان گفت: به نظر ارسطو کلیات جز در قالب جزئیات و معانی معقول جز در اشیاء محسوس وجود ندارد و این عقیده یکی از امتیازات فلسفه ارسطو و وجه تغایر اصلی آن با فلسفه افلاطون است. ولیکن ابن سینا - چنانچه اشاره شد صورتهای معقول را به دو قسم تقسیم می‌کند، قسمی را با لذات مجرد و قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض حسی می‌شمارد و این قسم اخیر را محتاج این می‌داند که عقل آنها را از ماده مجرد سازد. (ابن سینا: 1375، 84) در نتیجه به نظر ارسطو، نفس هیچگاه نمی‌تواند بدون استمداد از احساس و تخیل به تعقل پردازد، لیکن این عقیده با رؤوس عقاید فلسفی او منافات دارد، زیرا از یک طرف می‌بایست صورت عقلی را با صورت خیالی وحسی تبیین کند و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیئی را نمی‌توان با شیئی که در رتبه مادون آن قرار دارد صورت‌پذیر ساخت، و نیز از یک طرف معقول بالفعل را از معقولات بالقوه‌ای که در محسوسات مندرج است استخراج کند و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیئی بالقوه را نمی‌توان جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است از قوه به فعل درآورد. (داودی: 1349، 349) اما ابن سینا تصریح می‌کند که عقل نظری یا نفس ناطقه انسانی همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبه مافوق او واقع است، اخذ می‌کند و مطالعه در تصاویر حسی و خیالی اگر چه نفس را برای قبول صورتهای کلی و عقلی آماده می‌کند، لیکن عین این صوراز متخیله به عاقله انتقال نمی‌یابد، بلکه بر اثر آمادگی و استعدادی که احساس و تخیل در نفس بوجود می‌آورد، صورتهای مجرد از عالم غیر محسوس در آن منطبق می‌شود. (ابن سینا: 1383، 467)

پیداست وقتی نفس به مرتبه کمال برسد دیگر نیازی به بدن و آلات آن ندارد و چه بسا قوای تن مزاحم و مانع کار او باشند، در این هنگام نه تنها به قوای حس و خیال و سایر قوای بدنی نیازی نخواهد داشت بلکه آنها مزاحم او خواهند بود، مثل اینکه انسان برای رسیدن به مقصدی محتاج به وسیله‌ای می‌شود ولی به مقصد که رسید دیگر حاجتی به آن ندارد و چنانچه نتواند آن وسیله را از خود جدا کند البته مزاحم و مانع

خواهد گردید. (ابن سینا: 44، 1383)

اکنون پس از ارائه مطالب فوق بحث درباره کارکرد متخیله در تلقی امور غیبی را پی می‌گیریم.

کارکرد متخیله در دریافت امور غیبی

نخست برای اینکه اهمیت قوه متخیله در تلقی امور غیبی روشن شود توجه به این نکته ضروری است که ارتسام و حصول غیب در نفس انسانی، نزد ابن سینا مشروط به دو شرط است: شرط نخست وجودی است و آن حصول استعداد است و دیگری عدمی است و آن زوال حائل و مانع است.¹ (ابن سینا: 1115، 1384) اطلاع نفس بر امور غیبی همچنین مرهون کاستن شواعل حسی نفس است، زیرا وقتی شواعل حسی کم شدند واز تعداد آنها کاسته شد در این حالت نفس فرصتی پیدا می‌کند تا با عالم قدس بطور ناگهانی، اتصال و ارتباط پیدا کند. در این حالت نفس از استخدام و بکار گرفتن تخیل دست می‌کشد و فراغت می‌یابد، آنگاه چیزی از غیب بر وجه کلی در او منتقش و مرتسم می‌شود و اثر آن به تخیل می‌رسد و تخیل صور جزئی را در حس مشترک ترسیم می‌کند، صوری که مناسب با نقش عقلی نفس است و این کار در یکی از دو حالت روی می‌دهد: یکی در حالت خواب که حس ظاهر از کار افتاده است و دیگری در حالت بیداری که تخیل فعال عمل نمی‌کند، زیرا تخیل بر اثر بیماری و دیگر بر اثر تحلیل رفتن آلت آن سست و غیر فعال می‌شود و در چنین وضعیتی است که نفس از آن رها شده و به آسانی به سوی عالم قدس اوج می‌گیرد. (ابن سینا: 1131، 1384) در ادامه شیخ اشراق با تأکید بر بیان ابن سینا در فصلی در بیان سبب انذارات و اطلاع بر مغیبات در حکمه الاشراق چنین می‌گوید: «الانسان إذا قلت شواعل حواسه الظاهرة فقد يتخلص عن شغل التخیل فيطلع على امور مغيبه ... و اذا تخلص عن الحواس

1. «و لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل.»

الظاهره و ضعف الحس الباطن، تخلصت النفس الانوار الاسفهدية للبرازخ العلويه و اطلعت على النقوش التي في البرازخ العلويه للکاینات». (سهروردی: 1373، 236) ابن سینا در ادامه بیان می‌کند که آن وارد غیبی و نقش روحانی اگر عیناً محفوظ بماند و در حال خواب یا بیداری عین آن در ذاکره حفظ گردد، نام چنین وارد غیبی وحی یا الهام یا رؤیایی است که نیازی به تعبیر و تأویل ندارد زیرا صریح و جلی است، اما اگر عین آن وارد غیبی از میان برود فقط آثار و حکایاتی از آن باقی بماند، در این صورت باید تعبیر یا تأویل شود. (ابن سینا: 1384، 1141)

از آنجا که وحی عبارتست از ادراکات افاضه شده از جانب عقل فعال و رؤیا نیز غیر از مراحل مادونش، عبارتست از اتصال و أخذ صور معقول از عقل فعال، بنابراین سرچشمه معرفتی هر دو یکی است، و از طرف دیگر هم در رؤیا و هم در وحی ارتباط و اتصال با غیب و اطلاع بر امور غیبی و تلقی آن، حاصل می‌گردد. در تبیینی که ابن سینا از مسأله رؤیا و نیز وحی بدست می‌دهد، قوه متخیله اساسی ترین نقش را بعهده دارد.

کارکرد متخیله در معرفت شناسی وحی و رؤیا

تبیین فلسفی رؤیا

هر آینه انسان در حالت خواب مطلع به عالم غیب می‌شود آن چنان که اطلاع آن بر عالم غیب در غیر از حالت خواب هم بعید و دور نیست و ابن سینا به این مطلب اشاره می‌کند که همانا اخبار از غیب یکی از غرائب افعالی است که به عارفان منسوب است و عارف این قدرت را دارد که این غرایب را برطرف کند، چنانکه تجربه و قیاس به آن گواهی می‌دهند. (ابن سینا: 1108، 1384) از نظر ابن سینا رؤیا و به تبع آن اطلاع بر غیب دلیلی است بر اتصال نفس انسانی به مبدأ اول و عقول عالیه، چنانکه می‌گوید: «هذه المنامات و الانذارات دلیل علی اتصال النفس الانسانیة بالاول طبعاً بلا کسب». (ابن سینا: 1379، 96) ابن سینا حقیقت رؤیا را چنین توضیح می‌دهد؛ هنگامی که ما چیزی را در

خواب مشاهده می‌کنیم، فرآیند دریافت و مشاهده آن بدین صورت است که ابتدا ما آن را تعقل کرده و سپس آن را تخیل می‌کنیم و علت آن این است که عقل فعال ابتدا آن معقول را بر عقل ما افاضه می‌کند و سپس به تخیل ما افاضه و متخیل می‌گردد.¹ (همان، 96)

بنابراین رؤیا عبارتست از دیدن صوری که عقل ما از عقل فعال بدست آورده و توسط متخیله بصور خیالی تبدیل و سپس توسط حس مشترک رؤیت شده اند، چنانکه می‌گوید: «إن كانت رؤيا النائم فيضاً من العقل الفعال على النفس أولاً ثم تفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً، فعلى هذه الصفة يجوز أن تكون تلك الأنفس تفيض عليها من العقل ما يكملها». (ابن سينا: 1379، 101 و 102) آثار روحانی که در خواب یا بیداری به نفس عارض می‌گردد، بر حسب شدت و ضعف دارای مراتبی است که ابن سينا 3 مرتبه را یادآور شده است، الف) مرتبه ضعیفی که هیچ اثری از آن بر جای نمی‌ماند تا ذاکره آن را بازبایی کند. ب) مرتبه متوسط که تخیل از آن منتقل می‌شود اما صریح و روشن نیست و ذاکره فقط انتقالات تخیل و حکایتهای آن را ضبط می‌کند. ج) مرتبه قوی که نفس در هنگام دریافت آن ثابت و استوار است و آن را مورد عنایت و ملاحظه قرار می‌دهد و آن را نگه می‌دارد و نمی‌گذارد که زایل گردد. (ابن سينا: 1384، 1138)

شناخت چگونگی میزان تصرف قوه خیال در صور معقوله‌ای که در رؤیا حاصل می‌شوند اهمیت زیادی دارد و به همین جهت رؤیا مراتب متعدد دارد. مراتب عالی، رؤیایی است که صورت ساخته شده توسط متخیله کاملاً مناسب با نسخه اصلی باشد، این قسم را رؤیای صادق می‌گویند و به هر میزان که تصرف متخیله بیشتر باشد، صورت ساخته شده از نسخه اصلی دورتر می‌گردد، از این رو برخی از اقسام رؤیا از شدت وضوح احتیاج به تعبیر ندارند و برخی دیگر محتاج تعبیرند و در مراتب پائینتر به

1. «نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فانما نقله اولاً ثم نتخيله وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا»

جایی می‌رسد که قابل تعبیر نخواهد بود، این قسم را اَضغاث¹ احلام گویند.

ابن سینا این بحث را در چند جای آثارش مورد بررسی قرار داده است از جمله در ضمن رساله فعل و انفعال (ابن سینا: 1400، 225، 226) به این مهم با اسلوبی دقیق و منسجم توجه نموده است. وی در تبیین مسأله صدق و کذب و تعبیر رؤیا می‌گوید: بسیاری و کمی در الهام و یا صدق و کذب در خواب منوط و مربوط به شدت استعداد نفوس و ضعف آنهاست، هر قدر نفس انسانی صاف تر، الهامات او بیشتر و صدق خوابهای او زیادتر است. چنانکه این گونه خوابها در خبر شریف نبوی در عداد اجزاء نبوت به شمار آمده است و اینها بر دو قسم اند: یک صنف از آنها محتاج به تعبیر نیست و آن هنگامی است که صاحب رؤیای صادق بواسطه صافی ضمیر و عدم تعلق به امور مادی در عالم خواب نفس او به صور روحانی اتصال پیدا کرده و آنچه را که دیده، بدون زیادی و کاستی ظاهر می‌شود و چون مطابق با واقع است دیگر لازم به تعبیر نیست. اما قسم دوم که محتاج به تعبیر است بدان جهت است که قوه متخیله در آن امر روحانی تصرف نموده و آنرا به صورت دیگر جلوه داده است. زیرا قوه متخیله آنچه را که از هیئت ادراکی و مزاجی رؤیت نموده است و از آنجا که ویژگی حکایت‌گری دارد، می‌تواند صورتی را به صورت دیگر، خواه صورت دوم مشابه با صورت اول باشد و یا مخالف و ضد آن،² منتقل سازد. از طرف دیگر آن اثر روحانی که عارض نفس می‌شود گاهی چنان ضعیف است که سبب تحریک خیال نمی‌شود و آثار آن هم در حافظه باقی نمی‌ماند، این قسم محل بحث ما نیست. ولیکن گاهی آن اثر روحانی قوی است

1. به عربی دسته گیاه را اَضغاث می‌گویند زیرا که از هر نوع گیاه تر و خشک سبز و زرد در آن می‌باشد و در اصطلاح خوابهای پریشان را گویند چنانکه خدای متعال می‌فرماید: «قالوا اَضغاث احلام و ما نحن بتأویل الاحلام بعالمین» سوره یوسف/44
2. چه بسا ممکن است خوابی ببینیم که پس از چندی به صورت عکس و مخالف تعبیر شود و این بیانگر این است که ضدیت نیز یکی از مناسبات است و خیال بدین مناسب نیز واقف است.

و محرک خیال است، لیکن قوه ذاکره آنرا ضبط ننموده بلکه فقط انتقالات صور خیالیه و محاکات آنرا محفوظ داشته، در این صورت محتاج به تعبیر و تأویل است و گاهی آن اثر روحانی آنچنان قوی و شدید است که بواسطه شدت آن قوه متخیله آنرا به صورت اصلی انتقال داده و تحویل به قوه حافظه نموده و کاملاً ضبط کرده است، بنابراین دیگر محتاج به تعبیر و تأویل نیست. (همان، 225، 226) باید توجه داشت که بین تأویل و تعبیر خواب فرق است، زیرا تأویل برگرداندن صورت خواب است به معنای آن اما تعبیر عبور دادن شخص از صورت خیالیه منامیه به سوی واقع است، چرا که معانی پس از تنزل نمودن از مرتبه خودشان و ظاهر شدن در مرتبه حسی طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی تعبیر نیست چرا که تأویل کننده فقط صورت را به معنی برمی گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب بیننده را لحاظ نمی کند، اما در هر تعبیری تأویل هست زیرا مُعَبَّر با توجه به اوضاع و احوال خواب بیننده علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او، عبور می دهد.

ابن سینا در کتاب مباحثات به طور کلی عوامل درستی تعبیر خواب را در 3 امر می داند: الف) اعتدال مزاج ب) عادت به راستگویی ج) حصول رؤیا در هنگام سحر «مما یعین علی صدق الرؤیا و صحته؛ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَزَاجِ فَالاعتدال وإِما مِنْ الْعَادَةِ فَالصدق وإِما مِنْ الْاَوْقَاتِ فَالسَّحَرُ» (ابن سینا: 1371، 367)

همه محاکات قوه خیال از سنخ ملکوتی که بر نفس افاضه می شود، نیست بلکه اکثر محاکات آن شامل اموریست که قوه خیال بدانها قرب و اشتغال بیشتری دارد که به تعبیر ابن سینا این امور به 2 قسم طبیعی و ارادی تقسیم می شوند، اشتغالات طبیعی خیال همان غالب شدن اخلاط اربعه به مزاج فرد است و اشتغالات ارادی بسیار مشاهده کردن فرد خواب بیننده صورت کسی را در عالم بیداری و یا اندیشه کردن و تأمل نمودن زیاد به فرد خاصی در حالت بیداری می باشد. (ابن سینا: 1375، 247)

هر چه مزاج معتدل تر و مراقبت قوی تر باشد و صداقت و خلوص نیت و صفای

قلب زیادت‌تر باشد، تمثّلات صور روش‌تر و حکایات آنها از واقع بهتر است. صحیح‌ترین مردم در رؤیا کسان‌ی هستند که مزاج آنان معتدل است. اگر مزاج روح بخاری حامل قوه خیال تغییر یابد به حسب آن افعال خیال نیز متغیّر می‌شود. (همان، 249)

نبوّت خاصّه به قوه متخیله

ابن سینا نبوّت انبایی را که سفره گسترده شده الهی برای عامه مردم است به سه قسم نبوت خاصه به قوه متخیله و نبوت خاصه به قوه محرکه و نبوت خاصه به قوه قدسیه تقسیم نموده است. در نفوس ضعیف پرداختن به قوای ظاهر، باطن را از فعالیت بازمی‌دارد اما در صاحبان نفوس قوی پرداختن به حس ظاهر او را از ادراکات باطنی بازنمی‌دارد و چنین نفوسی قادر خواهند بود، آنچه را که دیگران در خواب می‌بینند در بیداری نیز رؤیت کنند.

ابن سینا در مقام نبوّت خاصه به قوه متخیله می‌گوید: در برخی از آدمیان قوه متخیله با شدتی تمام چیزی می‌آفریند که گویا هیچ حسی مزاحم او نشده و مصوره نیز از امر آن سرپیچی نمی‌کند. در این هنگام نفس چنان قوی می‌شود که با وجود مشغول بودن به حواس، از التفات به عالم عقل و آنچه را عقل از عوالم مافوق پذیرفته، بازنمی‌ماند. چنین افرادی آنچه را که دیگران در خواب می‌بینند در بیداری مشاهده می‌کند. در بیشتر اوقات برای این قبیل افراد چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات غائب و بی‌خبر می‌شوند و حالتی شبیه به بیهوشی به آنها دست می‌دهد و چه بسا که از محسوسات هم بی‌خبر نشوند و حقایق را آن‌طور که هست، می‌بینند و بسا حقایق به صورت مثال برای آنان متخیل گردد و گاهی هم حقایق با شبحی برای آنها متخیل می‌گردد و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع از این شیخ می‌شنوند و این الفاظ را حفظ کرده و بر دیگران می‌خوانند، و این امر نبوّت خاص به سبب نیروی

متخیله است.¹ (همان، 240)

ابن سینا در ادامه پیرامون این قسم از نبوت توضیح می‌دهد که نقش و صورت غیبی به صورتهای گوناگون پدید می‌آید، گاهی بصورت اثری که به ذاکره فرود می‌آید جلوه می‌کند مانند سخن پیامبر(ص) که گفت روح القدس در من چنین و چنان دمید و گاهی به صورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک پدید می‌آید مانند آنچه از پیامبر(ص) نقل شده است که صور ملائکه را دیده است و سخن آنان را شنیده است. در بیماران این وارد غیبی بر اثر توهمات فاسد و تخیلات منحرف است ولی در اولیاء و برگزیدگان بر اثر نفوس قدسی شریف و قوی آنان است. ابن سینا در ادامه بیان می‌کند که این ارتسام غیبی در شدت و ضعف متفاوت است، گاهی با مشاهده حجابی امکان پیدا می‌کند و گاهی با شنیدن ندای هاتفی حاصل می‌شود و گاهی با مشاهده چهره و شکل نمایان تحقق می‌یابد و گاهی با استماع سخن موزون و منظم روی می‌دهد و زمانی در بزرگترین احوال زینت حاصل می‌شود. (ابن سینا: 1384، 1133)

تعریف و تبیین فلسفی وحی

ابن سینا در تعریف وحی چنین می‌نویسد: «حقیقة الوحی هو الالقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشری المستعد لقبول مثل هذا الالقاء» (ابن سینا: 1400، 223 و 224) با این تعریف آشکاری می‌شود که معرفت و حیانی نیز همانند سایر معارف، القای مفیض معرفت و به تعبیر شیخ القاء امر عقلی است. پس بین القای معرفت و حیانی و القای سایر معارف چه تفاوتی است؟ از نظر ابن سینا انبیاء سه خصلت ویژه دارند که مجموع آنها نبی را از سایر انسانها متمایز می‌کند، خصلت اول - شدت

1. «قد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخیله شدیدة جداً غالبه حتی إنها لا تستولی علیها الحواس ولا تعصیها المصوره... و كثيراً ما يتمثل لهم شیخٌ و يتخیلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشیخ بالفاظ مسموعه تحفظ و تتلى و هذه هی النبوه الخاصه بالقوه المتخیله»

و حدّت قوه حدس است؛ خصلت دوّم - جودت و قدرت نیروی تخیل؛ خصلت سوّم - شدّت قوه متصرفه است. (ابن سینا: 1363، 116) بواسطه خصلت اوّل همه معارف و علوم را بدون فکر از عقل فعال أخذ می‌کند و بواسطه خصلت دوّم آن علوم براوتمثل و تجسّم یافته و تا حد مشاهده و استماع تنزل می‌یابند و بواسطه خصلت سوّم برای اثبات صدق ادعای خود در مواد و عناصر عالم تصرف می‌کند. اگرچه فارابی پیش از ابن سینا بر شدت و حدّت قوه تخیل در انبیا تصریح کرده بود اما تکیه بر قوه حدس و نقش آن در وحی برای نخستین بار در آثار ابن سینا دیده می‌شود و اوست که نخستین بار خصایل سه گانه را در خصوص انبیا بررسی می‌کند. با این بیان مختصر در باب خصایل سه گانه، آشکار می‌شود که ویژگی اوّل در توضیح معرفت شناختی وحی و نحوه أخذ آن نقش مهم به عهده دارد، که در اینجا بصورت مختصر به آن اشاره می‌کنیم. ابن سینا با بیان تمایز بین علومی که بواسطه حدس بدست می‌آیند و علومی که تعقل و تفکر عقلی از مقدمات آنها به حساب می‌آید، سعی می‌کند به تمایزی بین معرفت و حیانی و سایر معارف برسد.

ابن سینا در تعریف حدس می‌گوید: «والحدس هو التفتن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم» (ابن سینا: 1363، 116) صاحب حدس قوی از جریان فکر که متوجه یافتن حد وسط و در نهایت اقامه استدلال می‌باشد بی‌نیاز است، لذا صاحب قوه حدس به سرعت به معارف دست می‌یابد، اما این قوه در تمامی انسانها یکسان نیست، در عالی‌ترین مرتبه اش انسانی است که از نظر کمی و کیفی از برترین درجات حدس برخوردار است. چنین انسانی از بالاترین استعداد برای اتصال با عقل فعال برخوردار خواهد بود.

استعداد برای اتصال با عقل فعال به دو گونه است، استعداد ناقص که قبل از تعلیم و اکتساب و فکر است و استعداد تام که بعد از این امور است. آنکه قوه حدس ندارد، استعداد ناقص خود را از طریق اقامه قیاسات و ترتیب حدود که همان فکر است کامل می‌کند و بعد از کمال استعداد، به فیض عقل فعال متصل می‌گردد، اما دارنده قوه حدس

گویی از همان آغاز استعدادش برای اتصال و دریافت فیض کامل است، «و هذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كثير شئ والى تخريج و تعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كان الاستعداد الثاني حاصل له». (ابن سینا: 1375، 338) اما آیا چنین انسانی از جهت مراتب عقل با سایر انسانها برابر است؟ پاسخ ابن سینا به این سؤال منفی است. او معتقد است که چنین انسانی از مرتبه‌ای دیگر از عقل - به جز عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد - برخوردار است که آن را عقل قدسی نام می‌نهد. از آنجا که این مرتبه از عقل، علوم را بدون اکتساب بدست می‌آورد، همانند عقل بالملکه خواهد بود که بديهيات را بدون استدلال درمی‌یابد، «و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهولاني عقلاً قدسياً و هي من جنس العقل بالملکه، إلا أنه رفيعٌ جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم». (همان، 339)

نقش متخیله در دریافت معارف و حیانی از عقل فعال

هنگامی که نفس در حال بیداری با مفیض وحی یعنی عقل فعال متصل می‌گردد، معارف و حیانی را دریافت می‌کند. آنچه در این وضعیت دریافت می‌شود تنها صور معقوله است. این صور معقوله یا به عین معقولیت خود باقی می‌مانند که در این صورت وحی صریح خواهند بود و یا اینکه قوه متخیله آنها را از قوه عاقله تلقی می‌کند و به صورت اشکال و حروف و اصوات مسموعه تصویر می‌نماید، آنگاه صور و اشکال در لوح حس مشترک انطباق یافته و در نتیجه مشاهده و استماع می‌گردند. عبارت شیخ در این باب چنین است: «فالتبئی (ص) يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك و قوه التخیل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والاشکال المختلفه و تجد لوح النفس فارغاً فتننقش تلك العبارات و الصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ویری شخصاً بشرياً... فنحن نرى الاشياء بواسطة القوى الظاهره و التبئی (ص) يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنه و نحن نرى ثم نعلم و التبئی (ص) يعلم ثم يرى» (ابن سینا: 1400، 252) ابن سینا در رساله عرشیه

مقصود از متکلم بودن حق متعال را فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر قلب پیغمبر (ص) بتوسط عقل فعال و ملک مقرب می‌داند، پس کلام حق عبارتست از علوم حاصله برای نبی و این تعدد و تکرار در الفاظ و کلام در حدیث نفس و خیال و حس پدید می‌آید و چنانکه در عبارت مذکور آورده شد، تصور مطالب به صورت حروف و اشکال و... کارکرد تخیل نبی (ص) است، لذا وحی القاء مطلبی است به قلب نبی بدون تخیل زمان بطوریکه نبی صورت القاء کننده و القاء شده را در نفس صافیه خود تصور می‌کند و این صورت القاء شده گاهی تعبیر می‌شود به عبارت عربی و گاهی تعبیر می‌شود به عبارت عبری. پس مصدر یکی است ولیکن مظهر متعدّد است مانند پدیدار شدن صورت یک نفر در آینه های متعدد. (همان، 252 و 253) بنابراین آشکار می‌گردد که متخیله علاوه بر آن که در تنزل و تمثّل حقایق وحی از مرتبه عقل به مرتبه پائینتر نقش دارد، رؤیت فرشته وحی نیز به این قوه مربوط خواهد بود. صورت تخیلی فرشته وحی نیز تمثلی است از حقیقت وجود او که توسط نفس درک شده است و قوه متخیله آن را به مناسب ترین و زیباترین صورت متمثل می‌کند¹ (ابن سینا: 1363، 119) لذا از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که جبرئیل بر من به صورت دوحیه کلبی - که شخص خوش سیما بود - ظاهر شد.²

1. «فمن كان خياله قویاً جداً و نفسه قویه جداً لم تشغله المحسوسات بالکلیه و لم تستغرقه فخیل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخیل شبحاً لا يمكن أن یوصف حاله... الخ»
2. تمثیلات و تصاویر حسی و جزئی قوه متخیله برای تفهیم و تقریب مطالب عالی و معانی کلی به ذهن انسان بسیار سودمند می‌باشد؛ از آنجا که عامه انسانها با حواس ظاهر و امور حسی جسمانی سر و کار دارند، از این رو می‌بایست معانی عالی را در لباس تمثیلات حسی عرضه داشت تا در اذهان عادی قابل فهم باشد و این خود همان تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیاء برای تربیت و هدایت جامعه بشری بکار رفته است، چنانچه در حدیث شریف نبوی آمده است: «انا معاشر الانبیاء تکلم الناس علی قدر عقولهم».

نقش متخیله در ادراکات جزئی و حیانی

بی شک وحی مضبوط در کتب مقدس و از جمله قرآن کریم غیر از قضایا و احکام کلی، در بسیاری از موارد ناظر به احکام جزئی و مسائل و حوادث خاص و شخصی است و در بسیاری از موارد از حوزه هست و نیست - که متعلق به عقل نظری است - درمی‌گذرد و به حوزه حسن و قبح و بایدها و نبایدها - که در حوزه عقل عملی است - می‌پردازد. بنابراین در تحلیل معرفت شناختی وحی نمی‌توان همه اجزاء آن را با استناد به عقل نظری تحلیل کرد، زیرا اخبار جزئی و شخصی مثل مواردی از وحی که در آن توجه به حوادث جزئی گذشته است یا برخی از موارد که در آن خبر از حوادث جزئی آینده است و نیز احکام عقل عملی که شامل همه قضایای فقهی و اخلاقی می‌شود به تبیین خاص خود محتاج هستند. آنچه در مسئله حدس به آن اشاره کردیم فقط مبین قضایای کلی وحی بود که متعلق به عقل نظری هستند.

بدین منظور ابن سینا غیر از قوه تخیل از دو عنصر دیگر بهره جسته است، اول مسئله نفوس فلکی و دیگر عقل عملی. وی در رساله « فی النفس و بقائها و معادها » این مسأله را بطور مبسوط و بهتر از سایر آثارش مورد بحث قرار داده است، بیان ایشان چنین است که همه وقایع جزئی حادث در عالم طبیعت، ناشی از تأثیرات حرکات سماوات و افعال آنهاست. حرکت برای افلاک و اجرام سماوی فعلی اختیاری است، این حرکات از آنجا که در عالم خارج تحقق دارند اموری جزئی هستند و هیچ امر جزئی از اختیار و اراده کلی سر نمی‌زند. (ابن سینا: 1384، 1112)، پس فاعل آن امر جزئی باید دارای اختیار و اراده جزئی باشد و باید فعل خود را که امری جزئی است تصور کند از این رو باید مدرک جزئیات باشد. بنابراین افلاک باید دارای نفوسی باشند که بواسطه قوه تخیل بر ادراک جزئیات قادر باشند. اگر افعال نفوس فلکی اختیاری است، صدور فعل از آنها مستلزم تصور غایات افعال است و غایات حرکات آنها یادست کم غایات بالعرض آنها، عبارتست از حوادث و وقایعی که در اثر حرکات آنها در عالم طبیعت رخ می‌دهد. اگر نفوس فلکی غایات افعال خود را تصور می‌کنند پس بر حوادث جزئی حال

و آینده عالم ماده عالمد زیرا غایات آنها همین حوادث است. نتیجه سخن اینکه هیچ امری در عالم ماده حادث نمی شود مگر اینکه علم به آن قبل از تحققش در نزد نفوس فلکی موجود باشد. به همین قیاس می توان در باب وقایع گذشته نیز سخن گفت. (ابن سینا: 1952، 114، 115)

ابن سینا در تکمیل مطلب فوق و در مشابهت نفوس فلکی و نفوس انسانی در اشارات به همانندی نفوس فلکی و نفوس انسانی در تأثیر خیالات می پردازد، گاهی نفس آدمی به تعقل اموری می پردازد که قوه خیال نیز شبیه آن را نزد خود پدید می آورد، هر چند تعقل مربوط است به کلیات و تخیل به جزئیات ولی بهر حال صورت جزئی قوه خیال حکایت از صورت کلی قوه عقل می کند. آنچه از عقل به خیال می آید جزئی می شود و آنچه از خیال به عقل می رود کلی می شود ولی میان آنها مشابهت و محاکات است. پس از آنکه صورت جزئی در قوه خیال حاصل شد، نوبت به انفعال و تأثر بدن می رسد از این رو بدن دستخوش اضطراب، دهشت و یا سکون می شود، در اینجا تأثرات بدنی تابع تأثرات خیالی و تأثرات خیالی تابع تعقل است. (ابن سینا: 1384، 746) پس جای تعجب نیست اگر گفته شود قوه خیال متأثر از عقل و بدن متأثر از قوه خیال است و باز جای تعجب نیست اگر گفته شود اجرام فلکی در حرکات دوری و وضعی خود متأثر از قوه خیال و قوه خیال متأثر از تعقل نفس است. این مطلب مقتضی این است که نفوس فلکی همانند نفوس ناطقه مجرد باشند. (همان، 746).

هنگامی که علت حوادث واقعه در عالم ماده روشن گردید و معلوم شد که فاعل این حوادث بر جمیع آنها علم پیشین دارد، اکنون می توان گفت اگر اتصال نفس ناطقه انسان به این نفوس ممکن باشد، او نیز به جمیع حوادث جزئی آگاه خواهد بود. نفس ناطقه انسان موجودی است مجرد و از عالم امر، بنابراین فی حد ذاته قابلیت اتصال ارتباط با موجودات مجرد را دارد و اگر حجابی از عالم ماده مانع آن نشود این اتصال قطعی است زیرا بین موجودات مجرد فی نفسه حجابی در کار نیست، اگر حجابی در کار باشد آن حجاب مربوط به قوای انسان است، بدین صورت که این قوا یا ضعیف

هستند و یا اشتغال به امور دیگر دارند، هنگامی که این موانع در کار نباشد هیچ مانعی در راه اتصال نفس بانفوس فلکی نخواهد بود و اگر این اتصال واقع شد نفس به علمی که در نزد نفوس فلکی است آگاه خواهد شد. (ابن سینا: 1952، 116 و 117)

در اینجا دو سوال قابل طرح است؛ سوال اول اینکه چرا نفس انسانی برای درک این صور به عقل فعال متصل نمی‌شود و این قسم از صور را از آنجا نمی‌گیرد؟ و سوال دیگر اینکه مقصود از نفس انسانی در اینجا کدام قوه نفس است، اگر مقصود عقل نظری باشد که باید گفت این عقل فقط مدرک کلیات است و نه جزئیات. ابن سینا پاسخ می‌دهد: «فأما الصور العقلية فان الاتصال بها بالعقل النظري و اما الصور التي الكلام فيها فان النفس انما تتصورها بقوة أخرى و هو العقل العملي و يخدمه في ذلك الباب التخيل، فتكون الامور الجزئية تنالها النفس بقوتها التي تُسمى عقلاً عملياً من الجواهر العالية النفسانية و تكون الامور الكلية تنالها النفس بقوتها التي تُسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية البتة» (همان، 117 و ابن سینا، 1363، 117) وی تمایز بین قضایای جزئی و کلی و حیانی را هم از جهت منشأ وحی و افاضه معرفت و هم از جهت قوه مدرکه آن قائل شده است، بدین صورت که قضایای کلی از عقل فعال به عقل نظری افاضه می‌شوند و قضایای جزئی توسط عقل عملی از نفوس فلکی أخذ می‌گردند. برخلاف ابن سینا، فارابی اگر چه نوعی تفکیک را از جهت قوه أخذ وحی به عمل آورده است، اما از ناحیه منبع افاضه آن قائل به چنین تفکیکی نیست بلکه همه اقسام وحی را اعطای عقل فعال می‌داند. (فارابی: 1986، 112) در حالی که بر اساس مبانی حکمی، عقول عالییه از آنجا که عقل اند علوم آنها نیز کلی و عقلی خواهد بود، لذا نمی‌توان پذیرفت که عقول عالییه بر تفصیل جزئیات حوادث عالم ماده نیز آگاه باشند. توضیح این نکته ضروری است که علم به جزئیات به دو معنی تصویر می‌شود، یکی علم به جزئی به نحو کلی و دیگری علم به جزئی از آن جهت که جزئی است. ابن سینا در شفا علم به جزئیات را به معنای اول برای واجب تعالی (و بالتبع برای مبادی عالییه) ثابت کرده است؛ (ابن سینا: 1385، 385) بنابراین در اینجا مقصودش علم به جزئی به معنای دوم است.

جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه گفته آمد می توان نتیجه گرفت که متخیله در فلسفه ابن سینا قوه ای است از قوای باطنی نفس و جزء قوای مهمی است که نفس را برای پذیرش اشراقات علوی آماده می کند، و دارای نقش فعال و بسیار موثری است در تلقی قوه عقلیه که موجب آمادگی نفس برای قبول فیض از عقل فعال می شود و چه زیبا ابن سینا به این مطلب اشاره دارد که، «اطلاع القوة العقلیه علی ما فی الخیال انما احتیج الیه لیعد النفس لقبول الفیض من فوق و هذا الاطلاع هو الافکار و التأملات و الحركات النفسانية و کلها معدات للنفس نحو الفیض» (ابن سینا: 1371، 369) در نظام معرفت شناسی فیلسوفان مشایی تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراء طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند، ممکن نیست و این موجود عقل فعال است. از این رو تبیین مساله معرفت مبتنی بر وجود عقول عالیه است. ابن سینا تفاوت آدمیان را در اتصال به عالم غیب یادآوری و بیان می کند که نفوس انسانی از حیث قوت و ضعف و صفا و کدورت، یکسان نیستند برخی از نفوس چنانند که با تدبیر بدن و پرداختن به مدرکات حواس به کلی مشغول شده و دایره ادراکاتشان فراتر از این سطح نخواهد رفت، این گروه مگر در عالم رؤیا نفوسشان فرصتی یابد و بارقه ای از مدرکات غیبی نصیبشان شود، اما نفوس قوی پرداختن به یک شأن آنها را از شئون دیگر باز نمی دارد و در حالت نوم و یقظه یکسانند و چنین نفوسی در هر لحظه می توانند به مبادی عالیه متصل گردند، بنابراین نفوس از نظر قوت و ضعف در مراتب مختلف قرار می گیرند. بر همین اساس ابن سینا برای تمایز نبی از غیر او بیان می کند که نفس نبی با سه خصوصیت که عبارتند از: کمال قوه حدس، کمال قوه مخیله و کمال قوه متصرفه در طبیعت، از سایر نفوس متمایز می گردد. در این مقاله به سبب محدود بودن موضوع از پرداختن به مورد سوم یعنی تصرف نبی در طبیعت و بحث معجزه، احتراز شده است. وحی عبارتست از ادراکات افاضه شده از جانب عقل فعال و رؤیا

نیز عبارت است از اتصال و أخذ صور معقول از عقل فعال بنابراین سرچشمه معرفتی هر دو یکی است و از طرف دیگر هم در رویا وهم در وحی ارتباط با غیب و اطلاع بر امور غیبیه حاصل می‌گردد. در تبیینی که ابن سینا از مسأله رؤیا و نیز مسأله وحی بدست می‌دهد قوه متخیله نقش اساسی و مهمی را بعهدده دارد. تمثلاتی که در نفس انسانی تحقق می‌یابد چه در خواب و چه در بیداری همه آنها به قوه مانی خیال و متخیله است بلکه قوه خیال چیره دست:

چنان معنی بصورت می‌کشاند که صد مانی در او حیران بماند

فهرست منابع

- 1- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، 1375 ش.
- 2- _____، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم، 1385 ش.
- 3- _____، *القانون فی الطب*، حواشی محمد امین الضناوی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، چاپ اول، 1999 م (1420 هـ) جلد اول.
- 4- _____، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، 1384 ش، ج 3.
- 5- _____، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، 1383 ش، ج 2.
- 6- _____، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ اول، 1363 ش.

- 7- _____، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم، 1379 ش.
- 8- _____، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، قم، بیدار، چاپ اول، 1371 ش.
- 9- _____، *رسائل (الرسالة العرشیه، الفعل و الانفعال)*، قم، بیدار، چاپ اول، 1400 هـ.
- 10- _____، *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*، حقه الدكتور احمد فواد الأهواني، داراحیاء الكتب العربیة، بیروت، 1952 م.
- 11- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسالة نفس*، تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم، 1383 ش.
- 12- داودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، دهخدا، چاپ اول، 1349 ش.
- 13- بهشتی، احمد، *غایات و مبادی*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، 1382 ش.
- 14- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه دکتر علیمراد داودی، تهران، حکمت، چاپ چهارم، 1378 ش.
- 15- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، چاپ دوم، 1384 ش.
- 16- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، 1986 م.
- 17- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات (حکمة الاشراف) ج 2*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1373 ش.