

بررسی تطبیقی خیال در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا

احمد پهلوانیان*
حسن معلمی**

چکیده

قوه خیال و عالم صور خیالی، حلقه واسط میان عالم عقلی و عالم جسمانی است. در تاریخ فلسفه اسلامی، از زمان فارابی تا عصر حاضر، موضوع خیال از مباحث بسیار مهم بوده، در حل بسیاری از مسائل، مانند مسئله شناخت، شرط حادث به قدیم و حیات اخروی مدد می‌رساند. بعضی از صاحب‌نظران، این توجه را از ممیزات فلسفه اسلامی دانسته‌اند. در حوزه عرفان مسئله خیال یکی از مهم‌ترین مسائل به شمار می‌رود؛ زیرا عالم خیال در عرفان، شاهراه کشف و شهود است؛ به گونه‌ای که اگرچه عارفان حقیقی معرفت واقعی را در سایه شهود بر این اساس و با توجه به اینکه اهمیت خیال همواره مورد غفلت واقع می‌شود، نوشتار پیش رو سعی دارد آشنایی مختصری درباره عرصه خیال در فلسفه و عرفان برای خوانندگان فراهم کند و

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

دیدگاه‌های مختلف را در این زمینه بیان کند. در این راستا ضمن بیان اجمالی دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی، به نحو مشخص به تبیین رویکرد ابن‌عربی و ملاصدرا در خصوص خیال و مباحث مرتبط با آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: خیال، عالم خیال، قوه خیال، خیال متصل، خیال منفصل، قوس صعود، قوس نزول، تجرد خیال، ادراک خیالی.

مقدمه

تحقیق در مفهوم و جایگاه خیال، مستلزم تفکیک معانی و کاربردهای مختلف این کلمه در مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی است. از نظر عامه مردم، خیال به معنای یک سلسله تصورات آزاد و گاهی بی‌اساس است که سهمی از حقیقت ندارد. روان‌شناسان، خیال را پدیده یا نیرویی در انسان می‌دانند که می‌تواند اشیا و یا مناظری را آزادانه خلق کند و انسان را مانند رؤیا به خود مشغول سازد.

معنای اصطلاحی خیال همراه با مشتقات آن در فلسفه مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفته است. برای نخستین بار کلمه مُثَل در فلسفه افلاطون مطرح و به عالم واقعی و ثابتی که اصل عالم طبیعت است، اطلاق شد. این نظریه در فلسفه ارسطو به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. در فلسفه اسلامی در میان فیلسوفان مسلمان، این کلمه به طور متفاوت به کار برده شده است. برخی از اندیشمندان، عالم مُثَل را همان عالم خیال و برزخ دانسته‌اند و برخی دیگر همچون صدر عالم مُثَل را در مرتبه‌ای بالاتر از عالم خیال قرار داده‌اند. در بین حکیمان مشائی عالم اسلام مانند ابن‌سینا و شارحان اندیشه‌های او، اشارات روشنی درباره چنین عالمی وجود ندارد.

در فلسفه اشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی به طور جدی وجود عالم خیال را مطرح کرده، بسیاری از مباحث دینی همانند عالم برزخ و معاد جسمانی را با اثبات چنین عالمی قابل دفاع می‌داند و صدرالمتألهین با الهام از آرای عرفان نظری ابن‌عربی و به شکل مبسوط‌تر از دیدگاه شیخ اشراق، با دلایل فراوانی به اثبات چنین عالمی می‌پردازد و از باب اعتقاد به تطابق مراتب نفس انسانی با مراتب عالم هستی، عالم خیال را در نفس انسانی با

اوصاف خاصی اثبات می‌کند. در قوس صعود نیز عالم برزخ با ویژگی‌های مشابهی مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است و اصطلاح برزخ، نام دیگری بر عالم خیال و مثال منفصل است.

اصطلاح خیال گاهی به عنوان یکی از مراتب و قوای نفس انسانی به کار برده می‌شود که از یک طرف به عنوان خیال متصل و مقید مطرح است و از طرف دیگر به عنوان یکی از قوای ادراکی نفس که به عنوان حواس باطنی معروف‌اند، جایگاه و نقش ویژه‌ای در ارتباط دادن با عالم حس از یک طرف و با عالم عقل از طرف دیگر دارد.

در تعریف خیال به عنوان قوه‌ای از قوا اختلاف نظر وجود ندارد. مقصود از «قوه»، مرتبه‌ای از مراتب نفس است که می‌تواند به علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازل نفس شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸). 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 شیخ 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، 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 (یزدانی، ۱۳۹۰، ص ۹۶-۹۷).

بنابراین خیال، مرتبه‌ای از وجود و علم نفس است که بین روح یا عقل و بدن قرار گرفته است و مُثُل را به شکل صور محسوسه ادراک می‌کند (پیروانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸). اما عالم خیال غیر از قوه خیال است؛ خیال واسطه میان عالم جبروت و عالم مُلک و شهادت است. عالم خیال یک عالم روحانی است که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار و به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی است و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت شبیه جوهر مجرد عقلی است. در تعریف آن، بین فلاسفه و عرفا به‌ویژه مشائیان و اشراقیان

اختلاف نظر وجود دارد.

۱. خیال در اندیشه ابن سینا

نزد حکمای مشاء نه تنها دلیلی بر وجود عالمی به نام عالم خیال، چه در انسان و چه در خارج، به صورت مستقل وجود ندارد، بلکه برهان بر امتناع آن نیز هست. شیخ‌الرئیس برای انکار عالم خیال برهان می‌آورد و معتقد است تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده محال است. در **الهیات نجات** می‌گوید: صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است، اختلاف‌پذیر نیست، پس جایز نیست پاره‌ای از آنها قائم به ماده باشند و پاره‌ای قائم نباشند؛ زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ‌گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود اختلاف بپذیرد؛ وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال بیرون نیست: یا باید در ماده باشد یا در ماده نباشد یا پاره‌ای از آن در ماده بوده، پاره‌ای دیگر قائم به ماده نباشد؛ اما اینکه پاره‌ای در ماده باشد و پاره‌ای دیگر در ماده نباشد، غیرممکن است؛ زیرا ما آن را بدون هیچ‌گونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم. بنابراین یا باید همه حقیقت، قائم به ماده باشد یا همه آن از ماده بی‌نیاز و چون همه این حقیقت از ماده بی‌نیاز نیست، نتیجه می‌گیریم که تمامی آن قائم به ماده است (ابن سینا، [بی‌تا]، ص ۳۹-۴۰).

۲. خیال در اندیشه سهروردی

در فلسفه اشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی به طور جدی وجود عالم خیال را مطرح کرده، بسیاری از مباحث دینی همانند عالم برزخ و معاد جسمانی را با اثبات چنین عالمی قابل دفاع می‌داند. وی در نظام هستی، علاوه بر عوالم عقول، نفوس و اجسام که مشائیان نیز به آنها قائل بودند، به عالم دیگری عقیده دارد که عالم مثال یا عالم خیال یا مثل (صور) معلقه نامیده می‌شود.

وی می‌گوید: عالم خیال یا مثال، مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است، ولی از آثار آن بر کنار نیست؛ یعنی مرتبه‌ای که میان محسوس و معقول، یا مجرد و مادی است و به همین دلیل برخی، خواص هردو حوزه را داراست. یک موجود برزخی یا مثالی،

موجودی است که در عین اینکه از کمّ و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۳).

شیخ اشراق معتقد است گذر و عبور از عالم محسوس به عالم معقول، بدون واسطه امکان‌پذیر نیست. پس باید عالمی میان این دو عالم باشد که هم از خواص محسوسات بهره‌ای برده باشد و هم از خواص معقولات. او این عالم میانی را «مثال» یا «خیال» می‌نامد که در مراتب معرفتی، منطبق بر ادراک خیالی، بین ادراک حسی و ادراک عقلی است؛ یعنی شیخ اشراق صور خیالی را صور قائم به ذات دانسته، آنها را از نوع صور منطبعه و دارای مکان و محل نمی‌داند، بلکه این صور را در جهان خارج از نفس موجود به شمار می‌آورد. به زعم او، صور خیالی نه در عالم ذهن‌اند و نه در عالم عین، بلکه در عالم مثال یا خیال منفصل جای دارند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۰).

وی، علت وجودی عالم خیال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه می‌نامد، به شمار آورده است. در عالم مثال، صور جوهریه تمثیل پذیرفته، با شکل‌های گوناگون ظاهر می‌شوند؛ چراکه اختلاف اشکال و تفاوت هیئت در عالم خیال یا مثال، به وحدت شخصیه یک فعلیت جوهر لطمه وارد نمی‌آورد؛ مثلاً وقتی گروهی از اشخاص درباره یک شخصیت تاریخی به بررسی می‌پردازند، تصورات آنان درباره این شخصیت تاریخی، یکسان و یک‌نواخت نیست، ولی این مسئله نیز مسلم است که همه این اشخاص درباره یک شخصیت تاریخی معین سخن گفته، تصورات گوناگون آنان به وحدت شخصی این شخصیت تاریخی خدشه وارد نمی‌کند. پس صور مختلف و اشکال گوناگون یک شیء با وحدت جوهری آن منافی نبوده، یک شیء می‌تواند با صور متفاوت تمثیل یابد (ابراهیمی دینانی، همان، ص ۳۶۴).

۳. خیال در اندیشه ابن عربی

در جهان‌بینی ابن عربی، هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند و در ساحت واسطه (خیال)، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند. خیال به مرتبه‌ای واسطه میان مراتب اشاره دارد، خواه در عالم کبیر (جهان) و خواه در عالم صغیر (انسان). در عالم کبیر که

ساحت طبیعت در مرتبه نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار گرفته، عالم مثال رابط و واسطه این دو عالم است. در عالم صغیر نیز مرتبه خیال درست همین نقش را دارد؛ یعنی خیال، واسطه‌ای میان عقل مجرد و بدن مادی است. هم خیال موجود در عالم صغیر و هم خیال موجود در عالم کبیر هردو شأن وجودی دارند و موجوداتی واقعی در عالم‌اند (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۲۲).

در عرفان /بن‌عربی خیال دست‌کم دو معنای خاص و عام دارد که وجوه مشترک بسیاری دارند که البته در نهایت با تفسیری که در معنای دوم رخ می‌دهد، سه معنا متجلی خواهد شد؛ همچنان‌که برخی تصریح کرده‌اند که «برای خیال می‌توان سه مرتبه لحاظ کرد: اول خود عالم هستی، دوم عالمی واسطه در دل عالم کبیر، سوم عالمی واسطه در دل عالم صغیر» (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

۱. معنای نخست: خیال در عرفان /بن‌عربی با معنای سایه و شبیح هر چیز و صورت چیزی که در آینه منعکس می‌شود، مطابقت دارد و معنای عام خیال در عرفان /بن‌عربی، بر کل ماسوی‌الله اطلاق می‌شود. ماسوی‌الله همانند سایه و شبیح وجود حق تعالی است و وجود حقیقی ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵). «فکل ما سوی الحقّ الخیال حائل و ظلّ زائل» (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۳): همه ماسوی‌الله، خیال و حجاب و سایه گذراست و تنها وجود ثابت، حق است، از جهت ذاتش و نه از جهت اسمائش؛ چه اینکه اسمای الهی به جهت آنکه بر ذات به همراه صفت دلالت می‌کند، به دو معنا قابل اعتبارند: اول، لحاظ ذات که عین حق و حقیقت‌اند و دوم، لحاظ اوصاف که متمایز از یکدیگر و متخیل‌اند (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۷۰۲).

تعبیری دیگری که در اینجا /بن‌عربی برای ماسوی دارد، حق متخیل است؛ چه اینکه هویت مطلق که غیبت مطلق است و مظهر این کثرات حق است، یعنی خالق است که متحقق بالذات و واجب‌الوجود بالذات است و این کثرات چون تطورات همان حق حقیقی است، باز ثابت یعنی حق‌اند به جهت قائم‌بودن به حق واجب بالذات؛ لذا می‌توان آنها را حق متخیل نامید؛ یعنی موجودات عین خارجی، خیال و ظل هویت مطلقه‌اند (خوارزمی،

۱۳۷۷، ص ۲۴۷).

ویژگی خاص این معنا تبدیل در هر حال و صورت است و نهایت اینکه محل تجلی ذات حق یا در واقع تجلی حق در مراتب مختلف است. ویژگی دیگر آن، مشابهت با خیالات انسان است که نیاز به تأویل و تعبیر دارند. ماسوی‌الله نیز نیازمند تعبیر و تأویل است، به همین جهت به آن، خیال گفته می‌شود؛ چه اینکه /بن‌عربی از ماسوی به ظل و سایه تعبیر می‌کند؛ همچنان‌که ظل وجودی جز به شخص صاحب ظل ندارد، عالم نیز وجودی جز به حق ندارد و همچنان‌که ظل، تابع شخص است، ماسوی هم تابع حق است. ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیرحق است؛ چه اینکه به تعبیری رابطه بین خلق و حق، ظریف‌تر و لطیف‌تر از نسبت سایه و شخص است و می‌توان آن را به موج و دریا تشبیه کرد (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۱).

از آنجا که وجود حقیقی، حق است و وجود اضافی، عاید به آن می‌باشد، می‌توان گفت که عالم و وجود اضافی متوهم است و این، همان معنای خیال است (همان، ص ۶۹۸). خیال آن است که چیزی را در خارج از ذات حق تصور کنیم که به نحو قائم بالذات وجود دارد؛ چه اینکه زمانی که سایه و صاحب آن سایه را می‌بینیم، آن دو محال به نظر می‌رسد؛ چراکه در واقع آن دو، یکی هستند که به دو صورت سایه و صاحب سایه جلوه‌گر شده‌اند و همین ظهور مغایرت را در ذهن ایجاد می‌کند (خوارزمی، همان، ص ۲۴۳-۲۴۴).

در خیال به این معنا تضاد وجود دارد؛ تضاد خیال در مرتبه کل عالم مربوط به هر آن چیزی می‌شود که غیرخداست؛ چراکه جهان و هستی بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد و اگر خدا را هست بدانیم، همین امر را به همین معنا نمی‌توانیم درباره عالم قایل شویم؛ در نتیجه باید آن را عدم به شمار آوریم، ولی با این حال می‌دانیم که عالم از جنبه خاصی دارای هستی است، در نتیجه عالم نه موجود است و نه معدوم، یا هم موجود است و هم معدوم (همان، ص ۱۱۴).

۲. معنای دوم (خاص): کلمه خیال بر عالمی حد واسط بین عقول مجرد، عالم ماده و مادیات اطلاق می‌شود. ویژگی خاص این عالم، برزخ‌بودن آن در بین مراتب هستی است.

این دو عالم که دو سوی این برزخ قرار دارند، یعنی عالم روحانی و عالم جسمانی، با توجه به صفات متضادشان، ضد یکدیگرند؛ صفاتی مثل نورانی و ظلمانی، نامرئی و مرئی، باطن و ظاهر، عالی و دانی و لطیف و کثیف. در هر یک از موارد، خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هردو را واجد است؛ لذا عالم خیال کبیر را «نه این / نه آن» یا «هم این / هم آن» باید توصیف کرد. نه نورانی است نه ظلمانی یا هم نورانی است و هم ظلمانی؛ نه نامرئی است نه مرئی یا هم مرئی هم نامرئی؛ نسبت به اجسام نورانی، نامرئی است، اما نسبت به ارواح ظلمانی، مرئی است (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴).

این کاربردهای مختلف به منزله اشتراک لفظی خیال در این معانی نیست؛ چراکه می‌توان مفهوم «تجلی» را به عنوان جامع مشترک معنایی در نظر گرفت. بدین ترتیب، مفهوم اصلی و دقیق خیال، همان تجلی است که در مراتب و ساحت‌های مختلف، مصادیق متفاوتی می‌یابد.

از نظر ابن‌عربی عرصه خیال بسیار گسترده است. یکی از وجوه گستردگی عرصه خیال این است که در آن، جمع اضداد امکان‌پذیر است. نیروی خیال به‌آسانی جمع ضدین می‌کند؛ اما در عالم حس این احتمال محال است. وجه دیگر برای وسعت خیال این است که نیروی خیال، هم اموری را که دارای صورت‌اند، می‌پذیرد و هم اموری را که دارای صورت نیستند، تصور می‌کند.

فرق عالم خیال ابن‌عربی با عالم خیال مشاء و دیگر فلاسفه این است که به نظر حکمای مشاء، عالم خیال خزانه و اندوخته‌ای است از صور محسوسات که از راه حس به او تحویل و در آنجا بایگانی شده است، اما به نظر ابن‌عربی عالم خیال عالمی نیست که صورت‌های دریافتی از عالم حس در آنجا گنجانیده شده باشد، بلکه عالمی است که صورت‌های مجرد از عالم مثال مطلق در آن منعکس است (ابن‌عربی، ۱۳۲۸، ص ۸۹).

ابن‌عربی خیال را نور می‌داند و شایسته‌ترین موجودات برای اتصاف به نوریت؛ چراکه در پرتو خیال است که می‌توان صورت هر چیزی را ادراک کرد. نزد ابن‌عربی همان‌گونه که در ادراک حسی خطا نداریم (این خطا در حکم است نه در حس) به همین ترتیب به ادراک

خیالی نیز نمی‌توان نسبت خطا داد؛ بلکه این عقل است که در صادرکردن حکم، دچار خطا و اشتباه می‌شود (الغراب، ۱۹۹۳، ص ۳۴).

۴. خیال در اندیشه ملاصدرا

صدرالمتألهین با الهام از آرای عرفان نظری ابن عربی و به شکل مبسوط‌تر از دیدگاه شیخ اشراقی، با دلایل متعددی به اثبات چنین عالمی می‌پردازد. به نظر ملاصدرا، عالم خیال، جوهر مجردی از بدن و این عالم است، ولی مجرد عقلی نیست، بلکه موجودی در عالم ادراکی جزئی و یک نشئه جوهری است که قائم به ماده و مظهر دیگری نیست، بلکه یک عالم عینی مستقلی است که همین وجود عینی‌اش، عین شعور و ادراک و صور خیالی‌ای است که در حضور و بقایش نیازمند حضور ماده جسمانی نیست و همچون آینه مخصوصی است که نفس را برای تصویر صوری در عالم خاص ادراکی آماده می‌سازد و زمینه این تصویر را برای نفس فراهم می‌کند (عزیزی، ۱۳۸۹).

ملاصدرا قوه خیال را مرتبه‌ای از مراتب نفس که غیر از مرتبه عقلی و حسی نفس است، مطرح می‌کند؛ مرتبه‌ای بالاتر از حس مشترک که می‌تواند صور محسوس را دوباره احضار کند. استدلال وی در این مدعا آن است که «انسان برای درک معقولات، نیازی به مقدماتی همچون تفکر و استدلال دارد. این مقدمات نفس را آماده دریافت صور معقولات می‌کند. در ابتدای امر، نفس به مجرد آنکه از مدرکات خویش غافل شود، این مدرکات از خاطر محو می‌شوند و درک دوباره آن، نیازمند پیمودن مجدد مقدمات است؛ اما پس از تکرار تفکر، نفس دارای نور عقلانی می‌شود که به واسطه این نور مجرد، اتصال نفس با عقل فعال به صورت ملکه درمی‌آید و در این مرتبه، درک دوباره معقولات نیازمند پیمودن مقدمات نیست. صدرالمتألهین بیان می‌کند همان‌گونه که در درک کلیات، چنین ملکه و مرتبه‌ای برای نفس حاصل می‌شود که فوق مرتبه متعارف نفس و مادون مرتبه عقل فعال است، در درک جزئیات نیز همین‌گونه است. انسان ابتدا برای درک جزئی، نیازمند کسب و احساس صور جزئی است و به مجرد غفلت، صورت جزئی درک‌شده محو می‌شود و برای درک دوباره، نیازمند کسب مجدد است؛ اما به تدریج نفس انسان کامل‌تر و دارای ملکه‌ای

می‌شود که توسط آن می‌تواند صور جزئی محسوس را در عدم حضور مابازای خارجی آنها دوباره ادراک کند و این ملکه که زاید بر حس مشترک و در مرتبه‌ای بالاتر از آن است، همان قوه خیال می‌باشد که در واقع، مرتبه مثالی نفس است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲). ملاصدرا وجود و عدم صور خیالی را وابسته به توجه و اعراض نفس از آن صور می‌داند. صور برزخی طبق استعداداتی که در نفس حاصل می‌شود، وجود پیدا می‌کند. این صور، جنبه استکمال نفس و خروج آن از قوه به فعلیت است.

۵. خیال متصل و خیال منفصل

خیال نزد حکیمان مسلمان دو معنای متفاوت، اما مرتبط به هم دارد: نخست، عالمی بیرونی و عینی با عنوان عالم خیال، عالمی مستقل و منفصل از انسان که به آن عالم ملکوت نیز می‌گویند. خیال منفصل قائم به خود و مستقل از نفوس جزئی متخیل است. دوم، نوعی از ادراک آدمی که به سبب ربطش به انسان، بدان عالم خیال متصل می‌گویند. این نوع خیال قائم به نفوس جزئی متخیل می‌باشد؛ به این معنا که خداوند در انسان قوه‌ای قرار داده است که بین صور محسوس و معانی مجرد جمع می‌کند؛ به گونه‌ای که معانی در این عالم تنزل و صور محسوس ترقی می‌کنند.

ابن سینا به قوه خیال متصل، یعنی مخزن صور حاصل از حس مشترک و نیز قوه متخیله معتقد بود، اما به عالم خیال متصل معتقد نبود؛ زیرا تجرد مثالی نفس و قوه خیال را قبول ندارد تا مجموعه این صور خیالی متصل را عالم خیال متصل بداند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸).

سهروردی وجود قوه خیال را از نفس جدا و مستقل می‌داند. به این لحاظ قائل به خیال منفصل است. به عبارت دیگر او واهمه انسان را با حقیقت نفس مغایر و متفاوت می‌داند. در کتاب *حکمة الاشراق* می‌گوید: ما در برخی موارد کوشش فراوان می‌کنیم که خود را بر اساس اندیشه یا حالتی خاص ثابت و پا بر جا نگاه داریم، ولی در همان لحظه نیروی دیگری را در خود می‌یابیم که ما را از آنچه در راه آن می‌کوشیم، بازداشته، به سمت مخالف آن سوق می‌دهد؛ برای مثال انسان می‌کوشد موجودی را که در زمان و مکان

نیست، اثبات نماید، ولی در همین حال نیروی دیگری در وی ظاهر می‌شود که آن موجود را انکار می‌کند. وی می‌افزاید: اکنون که ما در ابدان خود چیزی را می‌یابیم که این‌گونه با ما مخالف است، ناچار باید گفت آنچه با ما مخالف است، غیر از آن چیزی است که انیت و هویت ما را تشکیل می‌دهد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۶).

ماهیت عالم خیال منفصل بدین‌گونه است که برزخ میان ماده و معناست؛ موجودات آن بدون احتیاج به ماده جسمانی از یکدیگر متمایزند؛ از سویی مجرد و از سوی دیگر هرگونه عوارضی را که به جسم تعلق دارند- مانند اشکال، صور، مقادیر و...- دارا می‌باشند؛ جمیع اشیائی که در عالم علوی‌اند، در عالم سُفلی نیز هستند و اشیا به اشباه و نظایر آن شناخته می‌شوند (همان، ص ۴۷۰-۴۷۱).

به اعتقاد عرفا چون معانی از حضرت الهی فرود می‌آیند، در مرحله جهان مثال، یک صورت جسمانی و حسی، مانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و سپس به عالم ملک فرود می‌آیند؛ به همین علت جهان و عالم مثال را خیال منفصل می‌نامند.

ابن عربی در جلد دوم فتوحات خیال را بر دو بخش منفصل و متصل (مقید) به عنوان یکی از مراتب و قوای نفس انسانی تقسیم کرده است. وی بین این دو مرتبه از خیال تفکیک قائل است و خیال متصل را ظل و سایه خیال منفصل می‌داند. خیال متصل با از میان رفتن تخیل‌کننده از بین می‌رود؛ اما خیال منفصل مقام و مرتبه ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود آنها را متجسد می‌سازد و خیال متصل از این خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲).

قیصری به وجه تسمیه خیال متصل اشاره و آن را متصل بودن این قوه به عالم مثال مطلق ذکر می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که نهر به دریا متصل است، این قوه انسانی نیز به عالم مثال مطلق متصل است و همان‌گونه که از پنجره، نور به اتاق وارد می‌شود، از آن عالم نیز به خیال متصل، نور تابیده می‌شود. عالم مثال مقید، چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس، مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند (عفیفی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۵).

گرچه صدرالمتألهین در ضمن برخی از آثارش در تبیین قوس نزولی وجود از حق تعالی، قائل به دو عالم (عالم عقول، عالم مادی) شده است و عالم خیال منفصل را که همان برزخ نزولی است، مطرح نمی‌کند، اما قراین متعددی را در عبارات وی می‌توان یافت که بر اعتقاد وی به وجود عوالم سه‌گانه دلالت دارد. وی تحت تأثیر سهروردی و ابن عربی، قائل به وجود خیال منفصل به عنوان حدّ وسط و برزخ میان دو عالم مذکور است و ادراک خیالی (خیال متصل) را متناظر با آن به شمار می‌آورد و آن را از نظر مرتبه وجودی، حدّ فاصل عالم عقول و عالم مادی می‌داند؛ زیرا میزان تجرد آن از حس، بیشتر و از عقل کمتر است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۰۵).

وی بر خلاف سهروردی که نفس را مظهر صُور مثالیه در خیال منفصل می‌داند و قائل به خیال متصل نیست، معتقد است نفس آدمی با خلاقیت خداگونه‌اش، صور خیالی را همانند صور حسی انشا و ابداع می‌کند و مشاهده عالم مثال و مُثُل معلقه، تنها نفس آدمی را مهبیای خلق صور خیال می‌گرداند.

ملاصدرا در اسفار براهین فراوانی هم برای اثبات مثال متصل و هم مثال منفصل اقامه کرده است. از نظر وی خیال منفصل به وجهی همان عالم مثال است و در مقابل خیال متصل (در نظر شیخ اشراق) است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲-۲۳۳).

صدرالمتألهین در سه موضوع مهم در بحث خیال، متأثر از ابن عربی است: ۱. تجرد قوه خیال؛ ۲. اثبات عالم خیال منفصل؛ ۳. انفصال برزخ نزولی از برزخ صعودی. وی در سفر چهارم اسفار با کمال صراحت، کلام ابن عربی در باب ۲۸۴ فتوحات مکیه را شاهد سخن خویش دانسته است (صدرالمتألهین، همان، ج ۹، ص ۲۳۳). ابن عربی برای عالم خیال دو مرتبه قائل است: ۱. خیال متصل؛ ۲. خیال منفصل. وی صُور خیال متصل را انعکاس صُور خیال منفصل دانسته است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۱).

به باور ملاصدرا از تجرد قوه خیال و صور موجود در آن می‌توان مرتبه‌ای از مراتب وجود بین مرتبه عالم ماده و مرتبه عالم عقل را اثبات کرد که قوه خیال و صور خیالی در آن مرتبه قرار گیرند. به طور کلی از وجود هر مرتبه در خودمان، می‌توانیم به وجود همان

مرتبۀ در عالم پی ببریم؛ زیرا اگر مراتب ما مطابق مراتب عالم نباشد، لازم می‌آید چیزی در ما باشد که جایگاهی در عالم ندارد. به بیان دیگر ما با تمام مراتب خود، در عالم قرار داریم و نمی‌توان فرض کرد که ما دارای مرتبه‌ای از وجود باشیم، اما چنین مرتبه‌ای در عالم نباشد. البته عکس مطلب را نمی‌توان نتیجه گرفت و گفت درجات عالم به تعداد درجات وجودی انسان است؛ زیرا ممکن است ما در حال حاضر یا به طور مطلق، فاقد مراتبی از عالم باشیم. می‌توان مرتبه‌ای از عالم را که هم‌رتبه با مرتبه وجودی قوه خیال است، «عالم مثال متصل» دانست و گفت تمام نفوس انسانی که به مرحله تجرد برزخی رسیده‌اند، در این عالم‌اند. هر یک از این نفوس ادراکاتی خیالی دارند که معلول خود آنهاست و به آن «مثال متصل» گفته می‌شود (صدرالمتألهین، همان، ج ۱، ص ۳۰۰).

به عبارت دیگر با اثبات عالم خیال متصل می‌توان بر اساس تطابق قوس نزول و صعود، به وجود عالم مثال منفصل نیز التفات کرد. البته عالم مثال متصل فقط در قوس صعود و بر اثر حرکت جوهری انسان ایجاد می‌شود، اما باید عالم در قوس نزول خود، دارای چنین استعداد و مرتبه‌ای از تجرد باشد تا انسان بتواند با اعمال خود در این استعداد تصرف و بدن برزخی خود را در عالم مثال متصل در قوس صعود ایجاد کند. اثبات این شناخت، ما را از انحصار در منابع امور حسی و عقلی خارج می‌سازد و دنیای جدید و پهناوری را برای جست‌وجو و به دست ادراکات بسیار به وجود می‌آورد. عالم مثال متصل را نباید عالمی دانست که ما در قوس صعود داخل آن می‌شویم، بلکه همانند بحث اتحاد علم و عالم و معلوم ما با این عالم متحد خواهیم شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱-۲۶۷).

۶. رابطه خیال متصل با خیال منفصل

رابطه این دو خیال، رابطه انفصال و تمییز نیست، بلکه آنها دو وجه از یک حقیقت‌اند و رابطه میان آنها، رابطه جزء- یعنی خیال متصل- با کل- یعنی خیال منفصل است- (عفیفی، ۱۳۶۶، ص ۷۴)؛ لذا میان خیال منفصل و خیال متصل، شکافی غیرقابل عبور نداریم، بلکه انسان به واسطه همین قوه خیال که از جمله مهم‌ترین قوای ادراکی اوست، می‌تواند با عالم خیال منفصل ارتباط یابد. این ارتباط هم در حالت خواب و هم در حالت بیداری

امکان‌پذیر است؛ ولی برای عموم مردم که اسیر و مشغول حواس و قوای خود می‌باشند، در حالت خواب که به نحوی اعراض از این قوا حاصل می‌آید، این ارتباط سهل‌الوصول‌تر است. البته عرفا و افراد کامل در حالت بیداری نیز به‌راحتی می‌توانند به آن عالم شگفت متصل شوند (اولوداغ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰).

به بیان ابن‌عربی، روح برای باریافتن به ماورا و عالم اصلی خود باید از این عالم خیال که همان مثال مقید باشد، عبور کند؛ لذا باید نور بر ساحت خیال، منبسط شود تا روح معانی را که بر خیال افاضه شده و متجسد می‌گردد، مشاهده کرده، از آنجا به عالم مثال مطلق منتقل شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۴ / خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۹).

خیال، قدرت ایجاد مطلق دارد و هر چیزی را می‌تواند خلق کند جز خود را؛ همان‌گونه که خدای تعالی، جز خود همه چیز را خلق می‌کند. پس خیال، صورت خدای عزوجل را در حضرت وجود خیالی، ایجاد می‌کند (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۸۳). در عین حال که به لحاظ وجودی خیال متصل، پدید آمده از خیال منفصل است، به لحاظ معرفتی از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند صورت هر چیزی را جز خود خلق کند و بیافریند (قیصری، همان، ص ۱۰۴).

بدین ترتیب، اگر از یکسو قوه خیال، قدرت ایجاد همه چیز را دارد و از سوی دیگر انسان به صورت خدا آفریده شده و می‌تواند همانند او خالق باشد، می‌توان گفت که: «خیال، همان انسان کامل» است و اگر ثابت شد که خیال در آفرینش همه چیز - جز خود - همانند خدای تعالی است، باید گفت خیال، در حقیقت همان چیزی است که از آن به «انسان کامل» تعبیر می‌شود؛ زیرا هیچ جز انسان کامل همانند حق و به صورت او نیست (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۱).

پس می‌توان گفت که خیال متصل به لحاظ معرفتی حاکم بر خیال منفصل است؛ زیرا قدرت آن را دارد که همانند خدا همه چیز - جز خود - را بیافریند؛ یعنی «قوه خیال، هر معلومی را در خود ایجاد می‌کند».

تفاوت اساسی خیال منفصل و متصل در این است که خیال منفصل، حضرتی وجودی

است که در صُغِّعِ تحقق و ثبات، تقرر دارد و بستگی وجودی به مُدرک ندارد. خیال منفصل، حضرتی ذاتی است که همواره در حال قبول معانی و ارواح است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۶۴)؛ اما خیال متصل وابسته به کسی است که تخیل می‌کند و تابعی از متیغَر شخص متخیل است. بنابراین خیال متصل، یکی از قوای نفس انسان است و معانی روان‌شناختی دارد. قوه خاصی برای نفس است که بین امور جسمانی و روحانی ارتباط برقرار می‌کند. از یکسو امور جسمانی را که محسوس‌اند تجرید کرده، در حافظه ذخیره‌سازی می‌کند و از دیگرسو امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند، تجدد می‌بخشد و به آنها شکل و صورت می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

۷. عالم خیال در قوس نزول و قوس صعود

قوس نزول، ناظر به مراتب خلقت است؛ بدین‌نحو که ابتدا معقولات و سپس ظل آنها یعنی موجودات مثالی قرار دارند و در مرتبه نازل‌تر، موجودات عالم ماده واقع می‌شوند (اهل سرمدی، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

خیال در قوس نزول، عالمی میان مجردات و عالم ماده است و به دلیل تنزلات وجود در نشئت قبل از نشئت دنیا و لذا در قوس نزول قرار دارد و البته بر دنیا تقدم و اولویت دارد. به بیان دیگر، وجود از عقل شروع می‌شود و پس از پیمودن مراتب عقول به وجود برزخی و بعد از آن به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

پس از مرگ نیز از عالمی به نام عالم برزخ سخن می‌گوییم که واسطه میان دنیا و آخرت است. این عالم برزخ، برزخ قوس صعودی نام دارد؛ چراکه انسان‌ها طی سیر صعودی در بازگشت به اصل خویش، در آنجا سکنی می‌گزینند (اهل سرمدی، همان).

خیال در قوس صعود، همان عالم برزخی است که نفوس بشری بعد از مفارقت از بدن و ترک زندگی دنیوی در آن خواهند بود. به عبارت دیگر، وجود سیر دیگری را از هیولا شروع می‌کند و بعد از طی مراتب نباتی، قطع مراحل حیوانی به مرحله برزخ می‌رسد و از آنجا به عالم عقل و فنا فی‌الله نائل می‌شود. خیال در این مرحله از معارج و ترقیات وجود

است و بنابراین، در قوس صعود قرار دارد. در قوس صعودی، صورت‌های واقع در برزخ بعد از مرگ، صورت‌های اعمال و نتایج افعال دنیوی است، اما صورت‌های برزخ در قوس نزولی به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارد. *ابن عربی* برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محال نامیده است (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۷۱).

در تاریخ فلسفه اثبات عالم خیال در قوس نزول توسط *سهروردی* و اثبات آن در قوس صعود توسط *ملاصدرا* سبب شد عالم خیال در پرتو این نظریه جایگاه ویژه‌ای پیدا کند که همه راه‌های صعود و نزول به آن پیوند و هر فیضی که از عالم بالا می‌رسد، از آنجا بگذرد. *فارابی* و *ابن سینا* عالم خیال را در قوس نزول و صعود انکار می‌کنند و *سهروردی* فقط به عالم خیال در قوس نزول نظر دارد. در نظر *ملاصدرا*، قوه خیال با این ویژگی که مرز مادیت و تجرد است، از سایر قوا متمایز می‌شود. خیال پنجره‌ای دوسویه در انتهای عالم طبیعت و ابتدای عالم آخرت است که نخستین نگاه‌های انسان مادی به جهان مجرد را میسر و بقای نفس همه انسان‌ها پس از مفارقت از بدن را تبیین می‌کند. اما در نظر *ابن سینا* و *شیخ اشراق*، قوه خیال مانند سایر قوا، موجودی مادی و فانی به فانی بدن است و عاقله تنها قوه مجرد است (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۴).

۸. وحدت وجود و خیال

اصل وحدت وجود بدین معناست که حقیقت وجود در ذات و جوهر یکی است و در اسما و صفات متکثر می‌باشد. اگرچه صور وجودی که حق در آنها ظاهر می‌شود، تغییر می‌کنند، لکن حقیقت وجود یا ذات حق، قدیم، ازلی، ابدی و لایتغیر است (قونوی، [بی‌تا]، ص ۲۳۱).

حقیقت وجود همانند دریایی است که ساحل ندارد و موجودات، امواج این دریا می‌باشند. جهان هستی و همه موجودات در آن مظاهر و تجلی‌های حق‌اند. جهان چیزی نیست جز تجلی خدا در صورت‌های اعیان ثابت که وجودشان بدون آن محال است. این تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آنها متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد.

ابن عربی می‌گوید: «لیس فی الوجود الا الله»: در وجود جز الله نیست (ابن عربی، [بی‌تا]،

ج ۲، ص ۳۶۷). برترین نسبت‌های الهی این است که حق، عین وجود است که ممکنات از آن بهره گرفته‌اند. پس چیزی جز وجود حق یافت نمی‌شود و دگرگونی‌های ظاهر در این عین، احکام اعیان ممکنات است. اگر عین نمی‌بود، حکم پدیدار نمی‌شد و اگر ممکن نمی‌بود، دگرگونی‌ها پدید نمی‌آمد (همان، ص ۴۰۴).

بنا بر اصل وحدت وجود از دیدگاه/بن‌عربی، وجود حقیقی تنها ذات باری تعالی است و ماسوی‌الله در حکم تجلی و ظلّ اویند. شایسته بیان است که خداوند بر حسب اسم ظاهر و اسم باطن دو تجلی دارد:

۱. تجلی غیبی که تجلی ذاتی است که هویت بدان صورت ظهور نموده، به صورت اعیان ثابتة همراه با استعدادهای خاص آنها آشکار می‌شود.

۲. تجلی شهادتی که تجلی اسم ظاهر است و طبق همان استعدادی است که در مرحله قبل اقتضا شده است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵).

مسئله نفس رحمان که پیوند نزدیکی با بحث خیال دارد، در عرفان/بن‌عربی به یک معنا مبدأ پیدایش موجودات عالم هستی است. وی می‌گوید: «حق، خویش را به نفس رحمانی وصف کرده است و هر موصوفی ناگزیر است از صفت پیروی کند؛ از این‌روست که نفس الهی، صورت‌های جهان را پذیرفت و این نفس برای آن صورت‌ها مانند جوهر هیولایی است که غیر از طبیعت نیست» (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۵۱۳)؛ لذا می‌توان گفت خیال و عقل که از مراتب و قوای نفس‌اند، از تجلیات و ظهورات حق در مراتب وجودند.

از طرف دیگر ماسوی‌الله به معنای دیگر خیال است؛ زیرا هیچ حقیقتی از خود ندارد، بلکه تجلی وجود حق است. این معنای خیال که برای عالم و ماسوی‌الله ذکر شده است، در تقریرات/بن‌عربی بدین‌معناست که ماسوی‌الله وجود حقیقی از خود ندارد، بلکه ظلّ و سایه ذات حق است و همان‌طور که امور خیالی نیاز به تعبیر و تفسیر دارند وجود ماسوی‌الله نیز نیاز به تعبیر و تفسیر دارد و همان‌گونه که سایه و ظلّ، وجود حقیقی ندارند، عالم نیز وجود حقیقی ندارد، بلکه وابسته است (باغی‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱).

به عبارت دیگر، همان‌طور که امور خیالی نزد عامه مردم به عنوان تصورات موهوم و

غیرواقعی تلقی می‌شوند، ماسوی‌الله نیز بدون اینکه آن را به ذات حق نسبت دهیم، موهوم و غیرواقعی است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵).

همانا هستی خیال است و در حقیقت او حق است و کسی که این مطلب را بداند، اسرار حقیقت را دارا شده است. در واقع از آنجا که عالم خیال است، تأویل صوری که در آن ظاهر می‌شود و ارجاع این صور به حقیقت حق تعالی ضروری است. در نتیجه هستی در آن واحد هم خیال است، یعنی نیاز به ارجاع به اصل آن هست و هم حق است؛ زیرا این حق است که در هستی تجلی یافته است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۶۸۸). حضرت خیال را خداوند به وجود آورد تا نشان دهد حقیقت امر را آن‌گونه که هست و حقیقت این است که آنچه در مظاهر اعیان ظاهر می‌شود، چیزی به جز حق تعالی نیست.

بنابراین منظور از این معنای خیالی که بر ماسوی‌الله اطلاق می‌شود، نه خیال واهی و بی‌اساس است که نوعی مرض و بیماری است نه خیال به معنا و اصطلاح فلاسفه است، بلکه قوه حفظ صور حس مشترک است که محل آن در آخر تجویف مقدم دماغ و به منزله خزانه حس مشترک است و آنچه را حس مشترک از حواس پنج‌گانه می‌پذیرد، در خود نگه می‌دارد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۳۳) و نه به معنای عالم خیال و برزخ است که دو تعبیر منفصل و متصل دارد، بلکه مقصود، یک معنای عام وسیعی است که شامل هر مقام و مرتبه‌ای است که حقایق وجودی به صورت رمز در آن نمایان می‌گردند و آن صور نیز تبدیل و تغییر می‌یابند.

مراد از این معنای خیال، خاصیت تبدل و تبدیل و ظهور در صور است؛ لذا حقیقت خیال تبدل در هر حال و ظهور در هر صورت است. هیچ وجود حقیقی به جز ذات حق نیست، مگر اینکه در تبدل و ظهور دائمی است. در دار هستی، وجود حقیقی تنها ذات حق است و ماسوای او وجود خیالی دارد و هنگامی که حق تعالی در این وجود خیالی ظهور می‌کند، بر حسب استعداد و ظرفیت آن ظهور دارد نه بر حسب وجود حقیقی ذات حق. همه چیز ذات حق، خیال حایل و سایه‌ای زایل است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۷).

۹. ادراک خیالی

ادراک حسی و ادراک خیالی بسیار به هم نزدیک‌اند و فاصله کمی از هم دارند و مراتبی می‌باشند که همه نفوس آن را بالفعل دارند. مرتبه ادراک حسی نفس از ابتدای تولد، بالفعل است؛ اما در ادراک خیالی اختلاف نظر هست که از ابتدای تولد یا مدت کوتاهی پس از تولد بالفعل می‌شود. ادراک حسی پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در نفس حاصل می‌شود. اما ادراک خیالی پدیده ذهنی دیگری است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌شود، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست.

فلاسفه در اینکه هر انسانی در نظام معرفتی خویش، دارای ادراکات خیالی یا تخیل است، اختلاف نظر ندارند. همچنین بر این مطلب اتفاق نظر دارند که هر آنچه در ادراک حسی شرط است، مقدمه‌ای برای ادراک خیالی محسوب شده، صور ادراکی خیالی، آثار حاصل از صور حسی‌اند. به عبارت دیگر، خصوصیات صور ادراکی حسی از قبیل جزئی‌بودن مدرک، وجود هیئت، عوارض و لواحق مادی و در نتیجه سطحی‌بودن انکشاف نسبت به معلوم در این نوع از ادراک نیز شرط است، اما حضور ماده نزد مدرک و دریابنده شرط نیست و تنها ویژگی صور خیالی نسبت به صور حسی بقای آنها پس از غیبت موجود محسوس خارجی است (کاوندی، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

بنابراین بین صورت حسی با صورت خیالی تفاوت‌هایی وجود دارد:

۱. در حالت عادی و تا زمانی که نفس تعلق تدبیری به بدن دارد، صورت حسی غالباً روشن‌تر از صورت خیالی است.

۲. صورت حسی همیشه با وضع خاص و جهت خاص و مکان خاص احساس می‌شود؛ برای مثال انسان هرگاه چیزی را می‌بیند، آن را در جای معین و در جهت معین و محیط خاصی مشاهده می‌کند؛ اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند، می‌تواند آن را به‌تنهایی در نظر خود مجسم سازد، بدون آنکه آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه کند.

۳. ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندام‌های حسی و قوای حاسه با خارج

است و پس از قطع ارتباط با خارج در فاصله بسیار کوتاهی از بین می‌رود؛ اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد و از این‌رو ادراک حسی از اختیار شخص ادراک‌کننده بیرون است؛ برای مثال معمولاً انسان نمی‌تواند چهره کسی را که حضور ندارد، ببیند و یا سخنش را بشنود، اما همه اینها را هرگاه بخواهد، می‌تواند با میل و اراده خود و با استمداد از قوه خیال تصور نماید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۳).

در نظر صدرالمتألهین نفس دارای نشئات و مراتب سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی است و در هنگام ادراک با عقل و خیال و حس متحد می‌شود. در ادراک محسوسات عین حواس می‌شود. احساس همواره با دو حالت همراه است: یکی تأثیر آلت حسی و دیگری ادراک برای نفس، نیاز به حضور وضعی تنها در هنگام تأثر حسی است، ولی برای حصول ادراک لزومی ندارد (همان، ج ۸، ص ۲۳۴).

عمل ادراک، غیرمادی و مجرد است. نفس در مقام خیال با صور خیالی متحد می‌شود و در هنگام ادراک صور خیالی نیاز به تأثر حسی ندارد. بنابراین نفس آدمی که از مقام مجرد اعلیٰ تنزل نموده، به مقام صورت منطبق در ماده رسیده است، در سیر صعودی خود از مقام حس که رتبه آن طبیعت و حواس است، گذر کرده، به مقام خیال، ارتقا می‌یابد: «نفس صور خیالی را با استمداد از صور حسی در درون خود انشا و خلق می‌نماید؛ لذا صور خیالی منطبق در نفس نیستند، بلکه ابزار و آلات همانند مظاهر این صورند. این صور قائم به نفس به قیام صدوری‌اند و صور حال در نفس نیستند تا مشکل چگونگی ارتباط مادی با مجرد مطرح شود» (همان، ج ۳، ص ۳۰۵).

ادراک خیالی در مرتبه‌ای بالاتر از ادراک حسی قرار دارد؛ زیرا در این ادراک، نه مواجهه با مدرک لازم است نه ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد. نمونه آن، ادراک از طریق حافظه است: وقتی شیئی را که قبلاً با ادراک حسی دریافته‌ایم، به یاد می‌آوریم، در واقع آن را از طریق ادراک خیالی درک می‌کنیم. در این حالت با شیء مادی مواجهه نداریم؛ آنچه درک می‌کنیم جزئی است و صورت دارد. امر جزئی یعنی مصداقی معین از امری کلی؛ مثلاً

وقتی می‌گوییم انسان، از مفهومی کلی، و وقتی می‌گوییم محمد، از مصداق یا جزئی از آن مفهوم کلی سخن می‌گوییم، یا محبت مفهوم کلی است و محبت خاص کسی به ما مصداق یا جزئی از آن است. در ادراک خیالی، با مفاهیم جزئی سروکار داریم که صورت یا شکل دارد. وقتی چیزی را به یاد آوریم یا در خواب ببینیم یا به عمد، مثلاً در هنگام آفرینش هنری یا هر نوع کار خلاقانه دیگر، در ذهن تصور کنیم که جزئی باشد و صورت داشته باشد، ادراک خیالی رخ داده است (مرتضایی، ۱۳۸۹).

نظریه صدر/ در مطلق ادراک این است که «ادراک در مقام حس، صور مادی را از ماده جدا نمی‌کند و همین‌طور خیال نیز عمل تجرید انجام نمی‌دهد؛ زیرا صور منطبع در ماده قابل انتقال به ذهن نیستند و هیچ صورتی از مرتبه خود تجافی نمی‌کند» (صدرالمتألهین، همان، ج ۸، ص ۱۸۱)، بلکه مطلق ادراک این است که واهب الصّور، صورت ادراکی را به نفس افاضه می‌کند و با این صورت است که ادراک حاصل می‌شود و این صورت حاس و محسوس بالفعل است و صورت مادی نه بالقوه و نه بالفعل محسوس نیست، بلکه تنها معدّ برای افاضه فیض از فاعل و قبول فیض از قابل است. در مورد ادراک صور خیالی، صورت محسوس، تجرد بیشتری نمی‌یابد؛ یعنی این صورت محسوس به مرتبه متخیل منتقل نمی‌شود، بلکه هر صورتی در مقام و مرتبه خود باقی است؛ زیرا هر صورتی دارای مرتبه خاصی است که از آن رتبه هرگز منتقل نمی‌شود. این صور نه در این عالم مادی‌اند و نه در هیچ‌یک از قوای بدنی منطبع‌اند و نه به طور منفصل آن‌گونه که اشراقیون می‌گویند، در عالم مثال مطلق موجودند، بلکه این صور به طور مقید و قیام صدوری به عالم نفس انسانی قائم‌اند. «این صور، تجرد از ماده دارند ولیکن لازمه تجرد از ماده، تجرد از مقدار و ابعاد نیست» (همان، ج ۹، ص ۳۱۸).

از آنجا که صور خیالی مصادر مختلف و متفاوتی دارند، بحث خطا در ادراکات خیالی مطرح می‌شود. ادراکات خیالی گاهی مطابق با واقع‌اند و گاهی خیر. صحت خیال انسان با صحت مزاج و اختلال قوای دماغی او مربوط است. نزد ابن‌عربی، خیال بر دو نوع است؛ گاهی بر اثر تخیل حاصل می‌شود و گاهی بدون آن. در نوع اول، چون مولود دخل و

تصرف اراده انسان است و پای اراده انسان به میان می‌آید، خطا نیز وارد می‌شود؛ چراکه شیطان نیز به فعالیت می‌پردازد. تخیل، فعلی ارادی است که انسان در قوه متخیله روی صورتهای محسوسی که در خزانه خیال است، انجام می‌دهد و با دخل و تصرف در آنها، مجموعه‌ای به وجود می‌آورد که اگر نه ترکیب آن مجموعه، ولی آحاد آن از طریق صورتهای حسی به دست آمده است و اینجا دقیقاً همان نقطه حساسی است که مدخل شیطان است. از نظر ابن‌عربی، خدا به شیطان اجازه ورود به حضرت خیال را داده، برای تصرف در آن، به او تفویض کرده است (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۹۱).

۱۰. تجرد خیال

یکی از مباحث مهم علم‌النفس، 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؟ ملاصدرا به تصریح خود، نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه گونه‌ای از تجرد و استقلال از بدن را برای قوه متخیله اثبات کرده است (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۹۷-۱۹۸ / صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۱۶).

مسئله تجرد قوه خیال از نظر معرفه‌النفس اهمیت فوق‌العاده دارد و در حقیقت، انقلابی در معرفه‌النفس فلسفی است. با اثبات نوعی تجرد برای قوه خیال ثابت می‌شود که انسان، بر خلاف تصویر مشایی و اشراقی، موجودی دوساحتی (بدن و عقل) نیست، بلکه دارای سه ساحت و سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی و نشئه عقلانی.

گرچه ابن‌سینا در بعضی از آثار خود مانند *المباحثات* با تردید و تحیر، تجرد خیال را مطرح کرده 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 *النَّجاة* تصریح می‌کند که ادراک خیالی، ادراکی مادی و جسمانی است، نه مجرد (یزدانی، ۱۳۹۰، ص ۹۶).

وی در کتاب *النَّفْس شفاء* سه دلیل بر جسمانی بودن خیال اقامه می‌کند که در اینجا دو

دلیل را به اختصار می‌آوریم:

گاه ما دو صورت خیالی در ذهن داریم که در ماهیت مشترک‌اند، لکن به لحاظ مقدار با یکدیگر متفاوت‌اند؛ مثلاً دو مربع را تخیل می‌کنیم که یکی بزرگ و دیگری کوچک است. بدیهی است که این دو صورت با یکدیگر متفاوت‌اند، اگرچه تمایز آنها به لحاظ اختلاف در ماهیت نیست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که منشأ تفاوت این دو چیست؟ منشأ تفاوت یا از ناحیه اشیا خارجی است که صور خیالی از آنها اخذ شده است یا مربوط به ذهن ماست - به عنوان آخذ 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 آنکه نزد نفس مجرد حاصل شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

اما ملاصدرا حصر دو فرض ذکر شده در استدلال ابن‌سینا را نمی‌پذیرد و بر این 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 (مأخوذه من) نه از جهات قابل 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 (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۳۸). همچنین به باور ابن‌سینا 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 هرکدام را به صورت متمایز در جزئی از شبح مذکور تصور کنیم. این مسئله

به خوبی نشان می‌دهد که دو جزء مزبور شبیح از نظر وضع متمایزند؛ یعنی شبیح خیالی ما دارای اجزای متمایزی است که هر یک 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 یکدیگر 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 (همان، ص ۲۶۵).

ملاصدرا در رد این دلیل می‌گوید اگرچه تغایر و تمایز صور خیالی و تفاوت آنها از حیث کمیت و اشاره خیالی، قابل انکار نیست و اگرچه 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 آن نیست که این صور دارای همان وضع و جهتی گردند که در اشیای مادی هست (صدرالمتألهین، همان، ص ۲۳۸).

ملاصدرا ضمن اعتقاد به تجرد خیال، در آثار متعدد فلسفی خود بر درستی آن، برهان فلسفی اقامه کرده است. وی اثبات تجرد قوه خیال را از ابتکارات فلسفی خود و از الهامات الاهی می‌داند:

و لم أر فی شیء من زبر الفلاسفة 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 جملة ما آتانی الله و هدانی ربی...
(همان، ج ۳، ص ۴۷۹).

وی براهین پرشماری بر تجرد خیال اقامه کرده است که در ذیل به برخی از آنها پرداخته می‌شود:

۱-۱۰. برهان عدم انطباق بزرگ بر کوچک

اگر صور خیالی مادی باشند، انطباق آنها در جزئی از بدن، مستلزم انطباق بزرگ بر کوچک

خواهد بود، لکن عدم انطباق بزرگ بر کوچک از بدیهیات عقلی است؛ پس صور خیالی مادی نیستند و بنابراین مدرک آن نیز غیرمادی و مجرد است. توضیح آنکه: ما می‌توانیم کوه‌ها را با همان عظمت و دریاها را با همان وسعت، در ذهن خود تصور کنیم. حال جای این سؤال است که آیا سلول‌های فوق‌العاده کوچک مغزی می‌توانند چنین تصاویر عظیمی را در خود جای دهند؟ مسلماً نه، پس مدرک این امور، امری است فوق جسم و امری است مجرد (همان، ج ۸، ص ۲۲۷).

البته بداهت عدم انطباق بزرگ بر کوچک که ملاصدرا ادعا کرده 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 اموری مجرد نیستند، بلکه امور مادی و فیزیکی‌اند (یزدانی، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

۲-۱۰. برهان ادراک صور متضاد توسط قوه خیال

این برهان 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 متضاد است. 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 تراحم دارند و هر صورتی که در ماده حاصل می‌شود، سبب محو صورت دیگر می‌شود. بنابراین مدرک صور متضاد باید امری غیرجسمانی باشد؛ چون در وجود تجردی تراحم نیست (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۷۰-۷۶).

او با اثبات تجرد خیال موفق شده است معاد جسمانی و حشر همه عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات کند؛ او معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد.

۱۱. اتحاد خیال با صور خیالی

ملاصدرا می‌گوید:

صور مقداری و اشکال و هیئت‌های جرمی همان‌طور که از فاعل با مشارکت

ماده قابل به حسب استعداد انفعالات تحقق می‌یابند، از جهات فاعلی و حیثیت‌های ادراکی نیز بدون احتیاج به ماده تحقق می‌یابند؛ مانند افلاک و کواکب که از مبادی عقلی و با صرف تصور آنها بدون سابقه مادی تحقق یافته‌اند؛ زیرا قبل از اجسام اولیه سابق بر آنها جسمی نیست و باز از همین قبیل است صور خیالی صادره از نفس از طریق قوه مصوره مانند صور خیالی اجرام بزرگ که از افلاک خارجی نیز بزرگ‌ترند و این صور خیالی قائم به محل جسمانی و همچنین حال در قوه خیال نیستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۳).

صور خیالی قائم به نفس که نفس آنها را با قوه مصوره تصور می‌کند و با چشم خیالی آنها را می‌بیند، در این عالم مادی وجود ندارند؛ زیرا اگر وجود داشتند هرکس که دارای حواس سالمی می‌بود، آنها را ادراک می‌کرد، بلکه در عالم دیگری که از عالم ماده پوشیده است، وجود دارند. تفاوتی بین ادراک صور خیالی و صوری مدرک با قوه حسی وجود ندارد، جز اینکه نفس در مقام حس ثبات ندارد و به دلیل اشتغال نفس به غیر، ضعیف است و به واسطه انفعال‌پذیری از مؤثرهای خارجی و اشتغال بر آنها همت و اراده آن گسترده و پراکنده است.

نفس به گونه‌ای است که اگر از اشتغال به کارهای حیوانی و طبیعی فارغ شود و تمام همت خود را مصروف عمل تخیل و تصور نماید، صور اجسامی که به وسیله قوه خیال تصور و تجسم می‌شوند، در نهایت قوام و شدت وجود و تأثیر آنها از تأثیر محسوسات مادی قوی‌تر خواهد بود (مرتضایی، ۱۳۸۹).

نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل، نسبت علت به معلول است نه حال به محل و مقام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

ملاصدرا وجود و عدم صور خیالی را وابسته به توجه و اعراض نفس از آن صور می‌داند. شیخ اشراق بر خلاف ملاصدرا صور خیالی را قائم به ذات می‌داند که در جهان خارج از عالم نفس وجود دارند. او معتقد است صور خیالی موجود و محقق‌اند، اما نه در

عالم ذهن قرار دارند و نه در عالم عین، بلکه این صور در صُقع مخصوص و موطن دیگری جای دارند که آن را خیال منفصل می‌داند (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۷۴).

سهروردی، صور خیالی را قائم به ذات دانسته، آنها را در جهان خارج از عالم نفس موجود می‌داند. صور خیال موجودند، ولی نه در عالم ذهن جای می‌گیرند نه در عالم عین و نه در عالم عقول کلیه؛ زیرا این صور از نوع صور جسمانی‌اند و از سعه و کلیت عقلی برخوردار نیستند. موطن صور خیالی، عالم مثال یا خیال منفصل است (سهروردی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۱-۲۱۲).

سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین بود، نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند؛ در حالی که ما در نفس خود در هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک نمی‌یابیم. از نظر او این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهبدی تحقق دارند و نور اسفهبدی که مدبّر انسان است، آن صور را در همان عالم به کمک قوه خیال مشاهده می‌کند. قوه خیال که سایه قوه‌ای از نور مدبّر و اسفهبدی در بدن است، مظهر و نه محل انطباق آن صور می‌باشد. نور مدبّر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند؛ همان‌طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن را می‌بیند (همان، ص ۲۰۸-۲۱۶). این در حالی است که ملاصدرا صور خیالی را از شئون نفس ناطقه و ناشی از آن می‌داند. به عبارت دیگر به «عالم مثال اکبر» یا خیال منفصل قائل نیست و مخالف شیخ اشراق است که معتقد به انشای صورت‌هایی است که وجود آنها، وجود نوری و ادراکی است و از حجاب ماده مجرد است.

۱۲. صور خیالی و رویا

به اعتقاد ابن‌سینا بیشتر فعالیت قوه متخیله در هنگام خواب است؛ زیرا در این هنگام، نفس از استعمال حواس ظاهر اعراض کرده، به باطن می‌پردازد. برای برخی از مردم، گاه اتفاق می‌افتد که قوه متخیله با شدتی هرچه تمام‌تر چیزی می‌آفریند و مثل این است که هیچ حواسی بر آن مستولی نیست و مصوّر از امر آن سرپیچی نمی‌کند. چنین مردمی آنچه را غیر ایشان در خواب می‌بینند، در بیداری می‌بینند و در این حالت شخص نائم ادراک

مغیبات می‌کند؛ همان‌طور که آن مغیبات بنفسه تحقق دارند. پس این قبیل مردم را در حالت بیداری، حالت شخص خواب دست می‌دهد و در بیشتر این اوقات برای این قبیل اشخاص، چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات، غایب و بی‌خبر می‌شوند و حالتی شبیه بیهوشی به آنها دست می‌دهد. گاهی نیز حقایق در هیئت شبحی برای آنها متخیل می‌گردد و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع از این شبح می‌شنوند و این الفاظ را حفظ کرده، برای دیگران می‌خوانند و این امر نبوت خاص به سبب نیروی متخیله است و هیچ‌یک از افراد بشر نیست که او را بهره‌ای از ادراکاتی که در حال بیداری است، نباشد (ابن سینا، ۱۳۴۸، صص ۸۳ و ۱۷۷-۱۷۸).

ملاصدرا در اسفار می‌نویسد: صور خیالی موجود در خیال منفصل در سه حالت در خیال انسانی منعکس می‌شود. افراد معمولی در خواب، خیالشان اوج می‌گیرد و با خیال منفصل ارتباط برقرار و پاره‌ای از صور را در آنجا مشاهده می‌کنند که بعد از بازگشت به عالم طبیعت، گاهی عین این صور را در خارج مشاهده می‌کنند و گاهی آن صور نیاز به تعبیر دارند. به هر حال آنچه در خواب دیده می‌شود، به طور کامل انعکاس صور عالم خیال منفصل نیست، بلکه این صور، خود بر سه دسته‌اند:

الف) صور خیالی محض که حاصل ارتباط نفس و قوه مخیله است و حقایق عالم خیال منفصل در آن دخالتی ندارند.

ب) صوری که قوه مخیله امانت‌داری کرده، آنها را از عالم مثال مطلق گرفته و عیناً به حس مشترک منتقل کرده است.

ج) صوری که قوه مخیله از جواهر روحانی و عالم مثال مطلق گرفته، پس از آنکه تغییراتی در آن انجام داد، آن را به حس مشترک می‌دهد.

در هر سه حالت فوق، خیال بیشترین سهم را در صور منامیه دارد و به هر حال آنچه در خواب دیده می‌شود، نوعی ادراک است که ممکن است مطابق یا غیرمطابق با واقع باشد. در آن حالتی که صور به طور مستقیم از عالم مثال اخذ شده باشند و قوه مخیله در آنها تغییری نداده باشد، اینها رؤیای صادقه نامیده می‌شوند و این نوع ادراک، ادراک صحیح

است (مرتضایی، ۱۳۸۹، به نقل از: صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۳ حاشیه سبزواری). در تفسیر این حالت گفته‌اند قوه عاقله حقایقی را از دیار مرسلات و کلیات نوریه دریافت می‌کند. این حقایق بدون آنکه از منزلت رفیعشان کاسته شود، به قالب‌های ساده‌تر و موطن و جایگاه‌های پایین‌تری تنزل داده می‌شوند. هر موطن و جایگاهی حکم خاصی دارد و در عین حال بین موطن اصلی و حقیقت نخستین و مراتب نازلۀ رقیقه، مماثلت و محاکات برقرار است و یکی از منازل و موطن نازله، مصنع خیال است و خیال، مظهر اسم اعظم مصور است؛ بنابراین خیال مدرکات عقل را در کارخانه خود به تصویر می‌کشد، چه در بیداری چه در خواب، به شکلی که هر صورتی با معنایش که همان معنای مدرک عقلی است، مناسب باشد.

اما چرا آن معنای مدرک به این صورت تصویر گردیده است؟ غالباً ما سرّ آن را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم تعبیر و ارجاع صورت را به معنی دریابیم و کم‌اند کسانی که چنین علمی داشته باشند و این فضل و موهبتی الهی است که خداوند به هرکس بخواهد عنایت می‌کند. قوه خیال یک حالت مرکزی دارد و خزانه همه داده‌هاست و صور منامیه غالباً یا حاصل خیال محض‌اند و یا نتیجه تلاش مشترک خیال و حافظه یا خیال و قوه مفکره و یا خیال و حقایق نوریه می‌باشند و همین قسم اخیر است که موجب پدیدآمدن رؤیای صادقه می‌شود (مرتضایی، ۱۳۸۹).

رؤیای صادقه در حقیقت نتیجه ارتباط نفس با مبادی عالیۀ نوریه است. این معانی و حقایق به وسیله قوه عاقله دریافت می‌گردند و توسط قوه متخیله صورت و شکل به آن داده می‌شود. این ارتباط نفس و حقایق نوری ره‌آورد انصراف نفس از نشئه دنیوی است. اگر این انصراف در حال یقظه هم اتفاق بیفتد، همین ارتباط بین نفس و حقایق نوریه حاصل می‌گردد، مانند رؤیا و این، موهبتی است که خداوند تبارک و تعالی به سالک مراقب مرحمت می‌کند. این آمادگی برای درک حقایق نوری درجه به درجه بالاتر می‌رود تا به مرحله مکاشفه و الهام و نبوت می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۹-۴۲۰).

از دیدگاه ابن‌عربی آنچه در رؤیا دیده می‌شود، صورتی تخیلی از واقع است، نه خود

واقع و لذا باید آن را به جایگاه اولی‌اش برگردانیم و تأویل نماییم. به همین ترتیب، آنچه انسان نیز در این دنیا ادراک می‌کند به مثابه رؤیاست و باید تأویل شود. در نظر ابن عربی، این حقیقتی که بدین‌سان خود را در حجاب رمز و تمثیل نشان می‌دهد، عبارت است از: «مطلق» یا واقعیت؛ گویا حیات، نوم است و همه محسوسات مانند رؤیای نائم‌اند. همان‌گونه که برای رؤیا، معنای متمثلی وجود دارد که باید رؤیا را بدان تأویل نمود، به همین ترتیب همه آنچه در این عالم از معانی و حقایق برای ما متمثل می‌شوند، باید نزد اهل ذوق و شهود تأویل خود را بیابند و این تأویل و تعبیر یا به لوازم این محسوسات و مشهودات است و یا به لوازم آنها. در نظر ابن عربی، فهم توأمان خیال‌بودن و حقیقت‌بودن عالم از جمله مواهب عظیمی است که انسان را به اسرار و رموز طریقت رهنمون می‌شو (اهل سرمدی، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

در باب ۱۷۷ فتوحات مکیه فرمود: «فالوجود کله نوم و یقظته نوم»: همه وجود «ماسوی‌الله» خواب است و بیداری آن نیز خواب است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۷۹)؛ عالم همانند خیال دائم در تغییر و تحول است و صور آن لحظه‌به‌لحظه تغییر می‌کنند. شخص در خواب ابتدا صور خیالی را واقعی می‌پندارد، سپس متوجه غیرواقعی بودن آنها می‌شود. انسان قبل از کشف و شهود، عالم را موجود واقعی و مستقل می‌داند و پس از کشف و شهود پی به ظل‌بودن آن می‌برد (جندی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸).

همان‌طور که صور خیالی که نائم در خواب می‌بیند نیاز به تأویل دارند، عالم هستی نیز نیاز به تأویل دارد؛ یعنی باید آن را به اصل آن بازگرداند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۸).

ابن عربی خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمارد. از دیدگاه وی رؤیا دارای مکان، محل و حال است. حال همان خوابیدن است؛ یعنی غیبت از محسوسات، خوابیدن موجب راحت و رفع خستگی تن می‌شود که انسان در اثر حرکت در بیداری دچار آن شده است. خواب، حالت انتقال از مشاهده عالم حس به شهود عالم برزخ است (همو، ج ۱۳، ص ۶۰۲، ف ۵۰).

خواب دارای دو بخش است: بخش انتقال که در آن، آسایشی یا دستیابی به مقصودی یا

حتی افزایش خستگی یافت می‌شود و دیگری بخش آسایش ویژه است که همان خواب ناب است. اما بخش انتقال همانا خوابی است که همراه با رؤیاست و در آن، ابزارهای حسی از ظاهر حس به باطن جابه‌جا می‌شوند تا شخص آنچه را در خزانه خیال جای گرفته است، ببیند؛ یعنی آنچه را حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده‌اند و هم آنچه را قوه مصوره که یکی از خدمت‌گزاران خزانه خیال است، تصویر کرده است، به دید نفس ناطقه در آورد.

صور مرئی در خواب در واقع تجلی صوری در حضرت خیال است که این تجلی محتاج علمی است که مراد حق تعالی از صور مرئیه در خواب معلوم شود و این علم با انکشاف رقایق اسمای الهیه و روشن شدن مناسبات در میان اسمای متعلق به باطن و اسمای تحت حیطة ظاهر حاصل می‌شود و خداوند متعال بدون حکمت به معانی اعطای صورت نمی‌کند. «خواب از احکام عالم طبیعت است که موجودات آن از عناصر مادی پدید آمده‌اند، لکن موجودات عالم آخرت محصول ماده نیستند و خواب ندارند» (همان، ص ۶۰۷، ف ۶۵۵).

انسان دو حالت دارد: حالت خواب و حالت بیداری و هر یک از حالت‌ها دارای ابزار ادراکی مخصوص است. ادراک در بیداری را حس گویند و ادراک در خواب را حس مشترک و آنچه در بیداری دیده می‌شود، رؤیت و هر آنچه در خواب دیده می‌شود، رؤیا نامیده می‌شود.

تمام آنچه انسان در خواب ادراک می‌کند، از آن دسته اموری است که خیال در حالت بیداری از طریق حواس آن را حفظ و ضبط کرده است. این ادراک بر دو نوع است؛ یا صورت ادراکی صورتی مطابق با آن عالم حس است یا اینکه اجزای آن در عالم حس است (همو، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۷۵).

ابن عربی معتقد است آنچه در خواب به نحوی با حس و صورت حسی مرتبط باشد یا کل صورت ادراکی و یا اجزای آن باید در عالم حس باشد. بنابراین منشأ ادراک در خواب، ادراک حسی در بیداری است و خیال و صورت ادراکی در خواب تابع ادراک حسی است.

البته این نکته را انکار نمی‌کند که بعضی از افراد این قدرت را دارند که آنچه را دیگران در خواب ادراک می‌کنند، در بیداری ادراک کنند و این امکان برای خیلی از افراد مانند انبیا و اولیای کامل رخ می‌دهد.

رؤیا بر سه قسم است. یک قسم رؤیای بشری است. قسم دوم رؤیایی است که شخص در خواب آن را با حس مشترک ادراک می‌کند؛ زیرا در بیداری آن را به تصور در آورده است و در خیال او باقی مانده است و هنگامی که می‌خوابد و حواس به طرف خزانه خیال گرایش می‌یابد، آن را در حس مشترک می‌بیند. رؤیای سوم، رؤیای شیطانی است که از وسوسه‌های شیطانی و ارتباط روح با شیطان است که به منظور گمراه کردن، ترساندن و اندوهگین ساختن فرزندان آدم از سوی شیطان بر انسان القا می‌شود (همان، ص ۳۷۵-۳۷۶).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان شد، به اختصار می‌توان نتیجه گرفت که در میان حکمای اسلامی، حکمای مشاء، به ویژه شیخ‌الرئیس، وجود عالمی مستقل به عنوان عالم خیال را انکار می‌کنند. شیخ اشراق ضمن ادغان به وجود آن، با طرح ادله‌ای کوشیده است وجود عینی آن را اثبات کند؛ یعنی وجود عالم خیال را کاملاً مستقل از ذهن و نفس انسان می‌داند. به تعبیر دیگر، تأکید وی صرفاً بر اثبات وجود عالم خیال منفصل (عالم مثال) است و عالم خیال متصل (عالم خیالی که ریشه در نفس انسان داشته باشد) را نمی‌پذیرد. صور خیالی موجود در نفس را روگرفتی از خیال منفصل می‌داند و ثبات و پایداری آن را تنها در استمرار پیوند نفس انسان با عالم مثال؛ از این رو معتقد است عالم خیال تنها در قوس نزول که قوس صدور مراتب هستی از ذات احدیت است، محقق می‌شود، نه در قوس صعود که سیر نفس انسانی به سوی حق آغاز می‌شود.

اهل تصوف و عرفان، به ویژه محی‌الدین عربی در آثار خود، افزون بر قبول عالم خیال-متصل و منفصل-ویژگی‌های آن را ذکر کرده‌اند؛ اما از اقامه استدلال و برهان در این زمینه خودداری کرده‌اند. به عبارت دیگر، ابن عربی به دلایل شرعی، نه به دلایل عقلی وجود عالم خیال را می‌پذیرد. وی بیشتر بر اهمیت بُعد معرفت‌شناختی عالم خیال تأکید کرده،

می‌گوید: هرکس مرتبه خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست و اگر این رکن از معرفت برای عارفان دست ندهد، بویی از معرفت نبرده‌اند؛ این مرتبه همان حضرتی است که موقف انبیای خداوند است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۳۰۹ و ۳۱۳). خداوند متعال برای به سعادت رساندن بندگان دستورات خود را با ارسال پیامبران و وساطت روح علوی که بر قلب پیامبران نازل می‌شود، معانی را در قالب و مجرای محسوسات و صور منقسم و متجزی برای مخاطبان قرار می‌دهد که این معانی در حضرت خیال تجسد می‌بایند (همان، ج ۳، ص ۳۸۲).

عالم خیال و قوه خیال انسانی این امکان را برای شناخت فراهم می‌کند که صور محسوس را ارتقا و معانی مجرد را تنزل دهد. خیال، چیزی است که حکمش در همه هستی‌ها و نیستی‌ها، اعم از امور ممتنع و غیرممتنع، جاری و ساری است؛ لذا قدرت الهی به چیزی عام‌تر و بزرگ‌تر از خیال تعلق نگرفته است. قدرت الهی در خیال ظهور پیدا کرده، حضرت خیال، چه در قیامت و چه در اعتقادات، تجلی ظهور حق است. خداوند عالم خیال را آفرید تا جمع میان اضداد در آن تحقق پذیرد؛ زیرا در عالم حس و عالم عقل، جمع میان اضداد تحقق‌پذیر نیست و عالم خیال، تنها عالمی است که جمع اضداد در آن ممتنع شمرده نمی‌شود؛ به تعبیر دیگر، ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم قرار دارد (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

حکیم صدرالمتألهین شیرازی در قبول وجود عالم خیال، با عرفا و شیخ اشراق همدل است و در کتاب اسفار، براهین متعددی برای اثبات خیال متصل و منفصل اقامه کرده است. او در کتاب مبدأ و معاد با اثبات مجرد بُعد خیال در قوس صعود موفق شده است رابطه معاد جسمانی و حشر همه عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات کند. او معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا قوه خیال متصل و مجرد آن را مطرح و اثبات کرده، از این طریق

توانسته است کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی را در قوس صعود و نزول اثبات كند.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ چ پنجم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء كتاب النفس؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: مركز انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳. المبدأ و المعاد؛ اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
۴. النجاة- الهیات: مقاله اول فصل پنجم؛ ترجمه دکتر یثربی؛ [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۵. التدبیرات الالهیة؛ [بی‌نا]، چاپ لیدن، ۱۳۳۶ق.
۶. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ ج ۲ و ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۷. فتوحات مکیه؛ تحقیق عثمان یحیی (۱۵جلدی)؛ چ دوم، قاهره: هیئة المصرية العامة الكتاب، ۱۹۸۵.
۸. فصوص الحکم؛ ترجمه خواجه محمد پارسا؛ چ دوم، تهران: [بی‌نا]، ۱۳۲۸.
۹. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا؛ تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
۱۰. اکبریان، رضا؛ جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا؛ تهران: علم، ۱۳۸۸.
۱۱. «قوة خیال و عالم صور خیالی»؛ آموزه‌های فلسفی- کلامی، ش ۸، ۱۳۸۸.
۱۲. اهل سرمدی، نفیسه؛ «مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی»؛ معرفت، ش ۱۵۵، ۱۳۸۹.
۱۳. اولوداغ، سلیمان؛ ابن عربی؛ ترجمه داود وفایی؛ قم: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۱۴. باغی‌زاده، مصطفی؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۳۷۸.
۱۵. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح جلیل عسگرنژاد؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۶. پروین پیروانی، لطیمه؛ «نظرات ملاصدرا درباره ادراک خیالی و عالم خیال»؛ خردنامه صدرا، ش ۲۹، ۱۳۸۱.
۱۷. چیتیک، ویلیام؛ عوالم خیال؛ ترجمه قاسم کاکائی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ عیون المسائل النفس و شرح العیون؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۱۹. حکمت، نصرالله؛ **متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری**؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
۲۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ [بی‌جا]، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۱. سجادی، سیدجعفر؛ **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تصحیح هانری کربن؛ ج ۲، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷.
۲۳. صابری نجف‌آبادی، ملیحه؛ «عالم مثال و مجرد خیال»؛ **خردنامه صدرا**، ۱۳۷۹.
۲۴. صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن‌ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**؛ ج ۱، ۳، ۸ و ۹، چ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
۲۵. —؛ **الشواهد الربوبیة**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۶. عفیفی، ابوالعلاء؛ **شرحی بر فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی**؛ ترجمه نصرالله حکمت؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۲۷. الغراب، محمود؛ **الخیال عالم البرزخ و المثال**؛ چ دوم، دمشق: نضر، ۱۹۹۳م.
۲۸. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن‌مسعود کازرونی؛ **شرح حکمة الاشراق سهروردی**؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۹. قونوی، صدرالدین؛ **النفحات الالهیة**؛ ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۰. قیصری رومی، محمدداود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تعلیق و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۱. کاشانی، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ چ چهارم، قم: بیدار، ۱۳۷۰.
۳۲. کاوندی، سحر؛ «خیال و صور خیالی در دو مکتب سینوی و اشراقی»؛ **دوفصلنامه تخصصی حکمت سینوی (مشکوٰة النور)**، ش ۳۹، ۱۳۸۷.
۳۳. کربن، هانری؛ **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: جامی، ۱۳۸۴.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **شرح جلد هشتم اسفار الاربعة**؛ ج ۱، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۳۵. مطهری، مرتضی؛ **مقالات فلسفی**؛ ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۳۶. یزدانی، عباس؛ «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد مجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی»؛ **الهیات تطبیقی**، سال دوم، ش ۶، ۱۳۹۰.

۳۷. مرتضایی، مفهوم و جایگاه خیال در حکمت متعالیه، ۱۳۸۹ در: doctormortezaee.
blogfa.com/post-126.aspx

۳۸. عزیزی، زینب، عالم مثال از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، ۱۳۹۱ در: Shahrudi.parsiblog.
.com/Posts/582/

۱۲۰
زین

تابستان ۱۳۹۲ / شماره ۵۴ / احمد پهلوانیان، حسن معلمی