

## رویکردی تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا

مریم صانع‌پور \*

### چکیده

اصول عرفان ابن‌عربی، واضح نظریه خیال، بر حکمت متعالیه ملاصدرا تأثیر فراوانی گذارد، چنانکه می‌توان نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقیت عالم خیال را مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری حکمت متعالیه قلمداد کرد. به بیانی دیگر، می‌توان وجه تمایز مبنایی «حکمت متعالیه» با «حکمت مشاء» و «حکمت اشراق» را در تجرد عالم خیال و صور خیالی در حکمت متعالیه و عدم تجرد آنها در حکمت مشاء و اشراق دانست. در مقاله حاضر، نظریه خیال به‌عنوان محوری‌ترین عنصر نظریه عرفانی ابن‌عربی و حکمت متعالیه ملاصدرا مورد پژوهش و مذاقه قرار گرفته است و چیدستی و چگونگی عالم خیال و قوه تخیل بررسی و تحلیل شده است. سپس، وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه مزبور، با محوریت خیال، تبیین شده است.

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. saneapour@ihcs.ac.ir  
تاریخ دریافت: 89/4/23، تاریخ پذیرش: 89/6/16

کلیدواژه‌ها: ابن‌عربی، ملاً صدرا، عالم خیال، تجرّد، تخیل، عرفان، فلسفه.

## مقدمه

نظریه خیال ابن‌عربی چه در قوس نزول به عنوان واسطه میان مجرد روحانی و تکرر جسمانی - و چه در قوس صعود - وساطت قوّه متخیله در تفکر فلسفی و عقلانی - مورد توجه صدرالمتألهین شیرازی قرار گرفت. به این ترتیب نه تنها طریقت عالم مثال در قوس صعود و معاد انسان و حرکت جوهری عالم از ماده تا مجرد مورد توجه ملاصدرا واقع شد بلکه در نظام فلسفی‌اش وجود ذهنی به مثابه سنگ‌بنای عمارت عقلی وی، بر قوّه تخیل مبتنی گردید. همچنین در حکمت‌های عرشیه ملاصدرا فرآیند شناخت نشئت گرفته از عالم خیال منفصل معرفی شد. لذا می‌توان گفت عالم خیال که در عرفان نظری ابن‌عربی به صورتی متشتت عرضه شد، در حکمت متعالیه ملاصدرا به صورتی منسجم و استدلالی با ربطی منطقی معرفی گردید. به عبارتی دیگر، حکمت متعالیه مشتمل بر معارف قرآنی، حدیثی و عرفانی است که در قالبی عقلانی و فلسفی عرضه شده است و به نظر می‌رسد ضعف آثار ابن‌عربی - که به علت ابتدا بر کشف و شهود فردی، قابلیت انتقال علمی به دیگران را ندارد - در آثار ملاصدرا برطرف شده و جای آن را قدرت عقلانیت و منطقی‌پرکرده

است. به این ترتیب مفاهیم شخصی عرفان ابن عربی تبدیل به معارف تعلیمی ملاصدرا شدند زیرا اگر حقایق و معارف با ابزار عقلانی مورد بررسی و محاجّه قرار گیرند می‌توانند به معرفت و باور جمعی تبدیل شوند.

### تعریف نظریه خیال

محيي الدين ابن عربي به عنوان پدر عرفان نظري پس از سهروردي<sup>1</sup> به طراحي عالم خيال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد، چنانکه نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقیّت عالم خیال در شکل‌گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است. ابن عربی به عنوان واضع نظریه خیال فقط ذات باریتعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عالم ممکنات را که شکل‌دهنده دو قوس نزول و صعود (قاب قوسین)<sup>2</sup> است، حیطة خیال و مثال مطلق الهی تلقی می‌کند؛ زیرا معتقد است خداوند گنج مخفی بود که در يك نفس رحمانی به شوق آشکار شدن، ممکنات را ایجاد کرد<sup>3</sup> و اولین

- 
- (1) شایان ذکر است که سهروردي به خلاف ابن عربي قائل به تجرد صور خیالی نیست بلکه برای صور خیالی و عالم مثال جرم فلکی قائل است.
  - (2) فکان قاب قوسین اوادنی (نجم / 9)
  - (3) اشاره به حدیث مشهور «كنت کنزاً مخفياً فاحببْتُ ان أُعرف فخلقتُ خلقاً»

مرحله ایجاد ممکنات ابر یا عماء بود که از نفَس رحمانی پدید آمد. به این ترتیب ابن عربی معتقد است عوالم و جود، تجلیات ذات باریتعالی و مسبوق به وجود الهی هستند.

پدر عرفان نظری، انسان را عالم صغیر می‌داند که در بردارنده تمامی شئون عالم کبیر است. لذا علاوه بر وجود عقل در انسان که مضاهی عالم عقول است قوّة خیال نیز در آدمی مضاهی عالم مثال است. محی‌الدین همچنین عقیده دارد خیال به عنوان جامع ضدین عقل و حواس مادی مظهر اسم «قوی» خداوند است. همچنین وی عالم خیال را نزدیکترین دالت به حق می‌داند، زیرا بنابر نظریه او عالم خیال تنها حوزه‌ای است که می‌تواند صفات متضاد خداوند را از قبیل «اَوَّل» و «آخِر»، «ظاهر» و «باطن» در خود جمع کند، زیرا عقل قادر به جمع میان اضداد نیست. به این ترتیب، وی شأن عبودیتی انسان را متناسب با حضور در عالم خیال می‌داند. ابن عربی خیال را منزل الفت جامع میان حق و خلق می‌داند و معتقد است جز در عالم خیال عارف قادر نیست، و احدیت خداوند را در کثرات مخلوقاتش ادراک کند و لذا عالم خیال را طریق معرفت و تقرب عبد نسبت به معبود می‌داند. به این ترتیب، عبادت ذات الهی با جمیع اسماء اش

فقط در توان انسان است. هم‌چنین از آنجا که عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند، یعنی محدود نام‌حدود و مرئی نامرئی هستند، این ظهور به وسیله قوای حس قابل دریافت نیست و عقل برهانی، آن را انکار می‌کند. بنابراین فقط به وسیله خیال خلاق قابل دریافت است، چنین دریافتی زمان‌هایی صورت می‌گیرد که خیال در خواب یا بیداری برتصویرات حسی انسان مسلط شود. لازمه این دریافت، جدایی انسان از آگاهی حسی است و به این ترتیب یک تصور عرفانی یا ذوق برای دریافت همه صورت‌ها به‌عنوان صورت‌های اشرافی مظاهر لازم است تا علاوه بر معرفت و قرب خداوند اعیان ثابت و جاودانه اشیا در حوزه خیال انسان ادراک شوند. این شأن عالم خیال علاوه بر شأنی است که در آن، خیال متصل، صورت محسوسات را ترکیب می‌کند و صورتی را به دست می‌دهد که هر چند در عالم خارج موجود نیست اما برای بیننده محسوس است.

ابن عربی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال به‌عنوان طریق معرفه<sup>۱</sup> الله نام می‌برد. وی معتقد است قوه خیال آدمی قوه‌ای بهشتی است؛ زیرا در بهشت نیکان هر چه بخواهند نزد ایشان حاضر می‌شود و اراده ایشان مساوی ایجاد است که این جلوه‌ای از قدرت و اراده الهی است که می‌گوید

«کن»، «فیدکون». همچنین در عالم خیال ارادة انسان مساوق وجود امر مخیل است. ابن عربی با واژه هایی چون ذوق، کشف، شهود و بصیرت به ادراک خیالی اشاره می‌کند و به این ترتیب شناخت خیالی کلیدی است برای راهیابی به انواع مختلف معانی که از اذهان عقلانی پنهان‌اند. در تلقی ابن عربی عبادت تقویت‌کننده خلاقیت خیال و آماده‌کننده حضور قوه خیال فرد عابد در حضرت خیال منفصل است.

پس از تبیین عالم خیال در نظریه‌پردازی عرفانی ابن عربی در این قسمت به مقایسه مسئله محوری خیال در عرفان نظری ابن عربی با حکمت متعالیه ملاصدرا پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که به ضرورت نظام شهودی عرفان ابن عربی، بخش اعظم آموزه‌های وی مربوط به عالم خیال یعنی سیر نزولی و وجود شناسانه خیال است که عارف حرقانی تحت مکاشفات این عالم قرار می‌گیرد در حالی که ملاصدرا متناسب با نظام فلسفی‌اش بخش اعظم نظریه خیال را به قوه خیال و تخیل اختصاص می‌دهد و خیال را در قوس معرفت‌شناسانه و صعودی بررسی می‌کند. در قسمت‌های بعدی مقاله، وجوه تمایز و تشابه عرفان نظری ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدرا در مورد مسئله خیال به‌گونه‌ای تطبیقی تبیین و تحلیل می‌گردد.

## الف - مقایسه رویکرد ابن عربی و ملاصدرا به عالم خیال در قوس نزول و سیر وجودی

بر اساس نظریه ابن عربی عالم خیال در قوس نزول، برزخ اولی نامیده می‌شود که با نَفْسِ الرَّحْمَنِ، عَمَاء و اعیان ثابته آغاز می‌شود. ملاصدرا در مورد برزخ اولی، نَفْسِ رَحْمَانَ و عَمَاء همچون ابن عربی (ابن عربی، 1293ق: ج1/311؛ ج2/129؛ ج3/41؛ قیصری، 1299، فصل ثانی) معتقد است اولین چیزی که طبق «قاعده الواحد» از وجود واجب ناشی می‌شود وجود منبسط یا عَمَاء است که همان حضرت احدیت جمع و حقیقت الحقایق است (صدرالمتألهین، 1981م: ج7/310-311). عَمَاء در عرفان نظری ابن عربی، نیز حکمت متعالیه ملاصدرا عالم خیال مطلق نامیده شده است که در بردارنده همه اسماء الهی در وحدت احدیه و جمعیه است.

در مبحث اعیان ثابته نیز ملاصدرا چون ابن عربی معتقد است اعیان قبل از آنکه به وجود آیند دارای ثبوت در علم خداوندند که این ثبوت عبارت از تعیین و عینیت در مرتبه واحدیت و در علم الهی، پس از بی‌تعینی در مرتبه احدیت است. به عبارت دیگر اعیان ثابته صورت‌های علمی حقایق اشیاء نزد خداوند هستند که واجب به وجوب ذاتی و باقی به بقای خداوندند، یعنی موجود به وجود واجب‌الوجود هستند

به طوری که کثرت و تعدد در آن‌ها نیست؛ اگرچه از جهت معانی و اعیان که صورت‌های اسمای الهی و صفات اویند متعدد و متکثرند (صدرالمتألهین، 1342/1962م: 8؛ ابن‌عربی، 1293ق: ج4/210-211؛ ج2/171؛ ج31/193-192؛ 1946م: ج1/211).

به این ترتیب اعیان ثابت‌ه، قبل از موجود شدن در انواع مختلف ممکنات دارای ثبوت در وجود جمعی هستند که این وجود جمعی، اشرف از کل وجود عقلی یا مثالی یا خارجی است. در اعیان ثابت‌ه امر بالقوه‌ای وجود ندارد و اگر گاهی لفظ قوه در این مقام استعمال می‌شود، مراد آن است که این وجود جمعی مبداء وجودات خاص است. این در حالی است که ثبوت معدومات و انفکاک شیئیت از وجود، ملازم آن نیست.

(صدرالمتألهین، 1981م: ج8/273-283؛ ابن‌عربی 1293ق: ج3/211). به عبارت دیگر، خداوند صورت تمام موجوداتی را که از آغاز جهان تا پایان آن آفریده در این مرتبه به وجهی بسیط، دور از کثرت تفصیلی قرار داده و این مرتبه همان صورت قضاء الهی در عالم جبروت است که به این اعتبار به «ام‌الکتاب» نیز موسوم است، چنانکه خداوند می‌فرماید: «و انّه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» و به آن اعتبار که تمامی صور از آن مرتبه



برنفس کلي فيضان مي‌يابند «قلم» نيز ناميده مي‌شود (صدرالمتألهين، 1378: 49؛ ابن عربی، 1293ق: ج3/193-192).

به عبارت ديگر، مي‌توان گفت مرتبه نازل شده از قضاي الهي يا مرتبه اعيان ثابته در حضرت عماء، مرتبه قَدَر است که ملاصدرا نيز مانند ابن‌عربي اعيان ثابته را باطن يا سر قَدَر مي‌نامد. در اين باره ملاصدرا از قول عبدالرزاق کاشاني مي‌نويسد: سر قدر حقايق و اعيان، همان صور معلومات حق است. از آنجا که معلومات او زائد بر ذاتش نيستند صفات و شئون ذاتي او در واقع تجلي ذات او به ذاتش است که مقتضي نسبت هاي اسمائي است، پس اگر آن ها از جهت تعيناتشان اعتبار شوند صفات و شئون ذاتي اند، امّا اگر ذات معين و مشخصي اعتبار شود به آن ذات معين و مشخص، اسم اطلاق مي‌شود؛ زيرا ذات به اعتبار هر تعين و نسبت اسم است و اسماء کلماتي هستند که هيچگاه تغيير و تبديل نمي‌پذيرند چون حقايق ذاتي براي حق اند، و آنچه ذاتي صفات حق است، پذيراي جعل، تغيير، تبديل، زيادي و کاستي نيست (صدرالمتألهين، 1363: 285-287؛ کاشاني، 1370ق: 163، 191).

به اين ترتيب، به نظر مي‌رسد آراء ملاصدرا در مورد نفس رحمان، عماء و اعيان ثابته تبين استدلالی و عقلي

نظرات ابن عربی است ( صانع پور، 1386: 45-30) و اختلافی در موضوع مربوطه میان دو نظریه پرداز مشاهده نمی شود اما ملا صدرا افزون بر نظریات ابن عربی در این موضع:

1) بر فاعلیت بالتجلی خداوند تأکید می کند؛

2) شمول نفس الرحمن را بر عوالم وجود به گونه ای فلسفی تبیین می نماید؛

3) سخن از وجود بالرقیقه ممکنات در مقابل وجود بالحقیقه نفس رحمانی به میان می آورد؛

4) می کوشد تا در توضیح اعیان ثابته و سر قدر به بیان فلسفی قضا و قدر و عالم جبروت و ملکوت بپردازد.

ملا صدرا نیز چون ابن عربی ( ابن عربی، 1293ق: ج 3/266؛ کاشانی، 1370ق: 11؛ ایزوتسو، 1381: 235) معتقد است صورت عالم همانند صورت انسان است. لذا اعمال انسان از زمان صدورش از مخفی گاه غیب تا ظهورش در مظاهر شهادت چهار مرتبه را طی می کند:

مرتبه اول) مخفی گاه روح انسان که غیب غیوب او و در نهایت خفاء است و ادراک به آن تعلق نمی گیرد.

مرتبه دوم) حقیقت قلب انسان که عبارت از خطور آن امور به صورت کلی است.

مرتبه سوم) خزانه خیال و لوح قدر انسان که مشخص و جزئی است.

مرتبه چهارم) تجسم مادی انسان که دارای وضع و حالت شخصی است (صدرالمتألهین 1363: 97، 133-134).

ب - مقایسه رویکرد ابن عربی و ملاصدرا به خیال در قوس صعود و سیر معرفتی

### 1. چستی قوه تخیل

طبق نظریه ملاصدرا همچون ابن عربی (ابن عربی، 1293ق: ج 1/395، 304؛ ج 2/311، 313، 391؛ ج 4/328، 337؛ قونوی، 1371: 204؛ آملی، 1352: 83؛ جامی، 1356: 48، 51-52، 57؛ قیصری، 1299، فصل ششم؛ ابن ترکه، 1378: 288؛ جنیدی، 1381: 78؛ Chittick, 1989: 18, 34؛ کربن، 1369، 147، 121-125؛ ایزوتسو: 1381، 32؛ صانع‌پور، 1385، 19-30) وجود عالم مادی، فرآیندی نازل شده از حضرت جبروت به حضرت ملکوت و از آنجا به حضرت ناسوت است و هر چه وجود از بالا به پایین تنزل می‌نماید عینی‌تر، متکثرتر و از فعلیت به قابلیت نزدیک‌تر می‌شود. به این ترتیب، می‌توان تنزل نفس انسان را نیز از مرتبه جبروتی یعنی نفخة الهی تا مرتبه ملکوتی و سپس تا مرتبه ناسوتی ملاحظه کرد که در بالاترین مرتبه، شأنی مجرد، بسیط، واحد، لایتناهی، بالفعل و ماتقدم نسبت به وجود مادی انسان دارد. اما آن نفخة الهی پس از طی سلسله مراتب تشکیکی در قوس نزول، در پایین‌ترین مرتبه وجود یعنی ماده جسمانی که قابلیت محض است، وجودی بالقوه می‌یابد که دارای حیثیتی متناهی

و متکثر است و در قوس صعود بار دیگر در فرآیندی تشکیکی به طرف مجرد، بساطت، وحدت، عدم تناهی و فعلیت پیش می‌رود. این امر متناسب با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدرا است زیرا نفس آدمی نفخه‌ای روحانی و متجلی از ذات باریتعالی است که با حدوث جسم، تعیین می‌یابد، از خفا به ظهور می‌رسد و در نشئة جسمانی حادث می‌شود؛ هر چند در نشئة روحانی ماقبل جسم - در وجود علتش - شأنی واحد، بسیط و مجرد داشته است. اما از آنجا که شأن ماده جسمانی متناسب با قابلیت، قوه و استعداد است نفس در پایین‌ترین صورتش یعنی مرحله نباتی محل پذیرش فیض الهی می‌شود و در سیر صعودیش پس از طی مرحله حیوانی وارد مرحله نفس ناطقه می‌شود که در این مرحله دارای بیشترین استعداد برای رسیدن به عقل مستفاد و نفس قدسی نورانی می‌گردد که به شرط تهذیب و مجاهده، آن استعدادها به فعلیت تبدیل می‌شود و دیگر بار مانند حیثیت ماتقدم جسمانی‌ش شأنی واحد، بسیط و مجرد می‌یابد که شایسته حضور در مقعد صدق عند ملئک مقتدر می‌شود.

از آنجا که طبق نظر ملاصدرا قوه خیال و سایر قوای مدرک جزئیات، مجرد هستند نفس با قوه متخیله‌اش آنچه از ممکنات را که حس قادر به ادراکش نیست حاضر می‌کند

زیرا قوه مخیله قوه‌ای روحانی در عالم غیب است که از طرفی محسوسات را که در مواد جسمانی هستند از خارج تصور می‌کند و از طرف دیگر متخیلات را از داخل و غیب که وسیع‌تر است حاضر می‌کند پس قوه خیال دریچه‌ای به عالم غیب است همانگونه که حواس دریچه‌ای به عالم شهادت هستند (صدرالمتألهین، 1346، 329). به این ترتیب قوه خیال که مضاهی قدرت الهی خلق شده از شئون حق پیروی می‌کند که فرمود «کل یوم هوفی شأن» (الرحمن / 29) و این در حالی است که خداوند هر چند احادی ذات و مبراً از تغیر و تکثیر است اما دارای اسماء و صفات متکثری می‌باشد. لذا به هر چیز به صورتی متناسب با آن تجلی می‌کند پس برای عالم به صورت آنچه مناسب عالم است تجلی می‌کند زیرا عالم، ثابت‌الحقیقه‌ای است که ترکیبات، حرکات و زمان‌هایش متغیر است همانگونه که انسان از حیث جوهرش ثابت است اما از حیث انفعال و کیفیاتش دچار تغییراتی چون غم، شادی، بیماری سلامت، گرسنگی و سیری می‌شود؛ پس در حالیکه عین انسان، متبدل و متغیر است، حقیقتش ثابت است (صدرالمتألهین، 1346: 334). بنابراین هر چند نفس، جوهری غیرجسمانی است اما در دنیا گرفتار حجب تعلقات و حواس می‌شود و هنگامی که حجب حسی و پرده‌های طبیعی

برداشته شود با قوت و ذات اجمالی الهیش  
 طلوع می‌کند و امور را بواسطه بُعد عقلي  
 جلاي اعلای و نور انور و بهاء اقدهرش  
 مشاهده می‌کند نه بواسطه قوه جسمانی ( )  
 صدرالمتألهین، 1391ق: 259\_260).

ملاصدرا همچنین عقیده دارد انسان دارای  
 اجزاء سه‌گانه طبیعت، نفس و عقل است -  
 که گاهی به عقل روح گفته می‌شود - و  
 برای هر يك از آن‌ها کمال و معرفتی است  
 پس کمال روح، عقل نظری یا علم به حقایق  
 و امور الهی است؛ کمال نفس قوه خیال  
 است که صور جزئی را ثبت می‌کند؛ کمال  
 طبیعت تصرف در مواد است که جمیع قوای  
 انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفر  
 از این نشئه به نشئه دیگر به وحدت  
 می‌رسند. این همان قوه متخیله است که  
 گاهی در حال اطاعت از نفس طاغی عاصی  
 است، گاه دارای عصمت از هواهای نفسانی  
 است و گاه در حد میانی اطاعت و عصیان،  
 و انقیاد و طغیان است. مورد اول مانند  
 متخیله کسانی است که برایشان زشتیهای  
 صور محسوس فانی، در مقابل صور معقول  
 باقی زینت می‌شود. «افمن زین له سوء عمله  
 فرآه حسناً» (فاطر/ 8). مورد دوم متخیله  
 انبیاء است که صور و سوانح غیبی را  
 مانند تمثال‌های عینی، بدون غلط ادراک  
 می‌کند که محمد (ص) فرمود «اسلم شیطانی  
 علی یدی». مورد سوم در مورد انقیاد و

عصیان با هم صدق می‌کند که صوفیه از این دسته هستند که با خلوت و ریاضت، نفس خود را می‌کشند و به درگاه الهی تقرب می‌جویند تا به مشاهده، مواجهه و مشافهه دست یابند (صدرالمتألهین، 1358: 113-118).

ملاصدرا می‌نویسد هنگامی که با مرگ روح از بدن عنصری جدا شود امری ضعیف‌الوجود از بدن همراه با روح باقی‌می‌ماند که در حدیث نبوی از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده و در معنای آن بین علما اختلاف است برخی آن را عقل هیولانی، برخی هیولای اول و برخی اجزاء اصلی نامیده‌اند. از نظر ابن عربی آن امر اعیان ثابت<sup>1</sup> جواهر است، لیکن حق در این امر بقای قوه خیال است زیرا نفس چون از بدن جدا شود قوه متخیله را که مدرک صور جسمانی است با خود می‌برد و لذا قوه متخیله همچنان می‌تواند امور جسمانی را درک کند و ذات خود را با همان صورت جسمانی که در زمان زندگی به وسیله آن حس می‌کرد تخیل کند (همچنان که در خواب با وجود از کار افتادن حواس، بدن شخصی خود را تصور می‌کرد). پس نفس در ذات خود، بینایی،

(1) به نظر نگارنده، ابن عربی نیز معتقد به بقای قوه خیال پس از مرگ است. (به منظور مطالعه این تلقی رک. ابن عربی. نگارنده، 1385: 203-218)

سمع، چشایی، بویایی و بساوایی دارد و به وسیله آن‌ها محسوساتی که از این جهان غایبند را با ادراکی جزئی ادراک می‌کند. نفس ذات خود را در حالی که از دنیا جدا شده تصور می‌کند و خود را عین همان شخصی که در میان قبر خفته توهم می‌نماید و بدن خود را مدفون می‌یابد و رنج‌هایی را که بر سبیل عقوبت می‌بیند یا نعمت‌هایی که به جهت طاعتش فراهم شده است درک می‌کند.

به این ترتیب، واضع حکمت متعالیه معتقد است هر نشئه‌ای ابزار متناسب با آن نشئه را می‌طلبد. لذا چنانکه نشئه دنیوی و مادی ابزاری مادی و حواسی ظاهری می‌طلبد، نشئه اخروی و مثالی ابزاری مثالی و باطنی طلب می‌کند. ملاصدرا عقیده دارد امر باقی مانده از انسان پس از مرگ و خروج او از نشئه دنیوی و ورود به نشئه اخروی، قوه خیال وی است که درک‌کننده عوالم اخروی است. بنابراین می‌توان طبق حکمت متعالیه ملاصدرا بقای قوه خیال را عامل ادامه حرکت جوهری در قوس صعود دانست. به این ترتیب بقای قوه خیال در هر انسانی پس از مرگ، عامل حرکت جوهری نفس به سوی عین ثابت‌اش است که فعلیت و قدر اوست (صدرالمتهین، 1378: 99-104).



هر چند از نظر ملاصدرا همچون ابن عربی (قونوی، 1371: 39؛ جامی، 1356: 56، 156، 159، 162؛ آملی، 1352: 441؛ صانع‌پور، 1385: 203-218) قوه خیال آدمی از سنخ حضرت خیال و مثال کلی است اما وی این فرضیه را به‌گونه‌ای استدلالی و متناسب با مجموعه حکمت متعالیه‌اش اثبات می‌نماید و خیال آدمی را نیز مانند عقل وی نازل شده از عالم بالا معرفی می‌نماید. او معتقد است این امر نه تنها در مورد خیال منفصل صادق است بلکه قوه تخیل آدمی در تصویر کردن صور عالم محسوس در خیال متصلش نیز با عالم مثال اتصال برقرار می‌کند و در فرآیندی اشرافی، صور اجسام مادی در علم حضوری او ایجاد می‌گردند. از اینجا نتیجه می‌گیرد که قوه متخیلة انسان ماهیتاً از سنخ عالم مثال در قوس نزولی است که در صعودی معرفتی با اصلش متحد می‌شود. ملاصدرا همواره برتجرد قوه خیال از ماده، شرایط، وضع و مکان مادی تأکید می‌نماید و این قوه را مبرزاً از انفعال و تأثر از مواد جسمانی و قیام حلولی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، 1981: ج 2/ 309-303، 484-475؛ ج 9/ 230، ج 5/ 36).

## 2. عملکرد قوه تخیل

به عقیده ملاصدرا اسباب شناخت نفس،

منحصر در امور حسی و علل مادی خارجی نیست بلکه شناخت انسان از عالم خارج، نتیجه انشاء صور ماثلی عالم خارج به قدرت خداوند است که از عالم ملکوت نفس که مجرد از ماده خارجی است افاضه شده که این شناخت از نوع قیام فعل به فاعلش - نه قیام مقبول به قابلش - نزد نفس مدرک است (صدرالمتألهین، 1981م: ج 9/ 177-179). این تلقی ملاصدرا، خواننده را به تلقی ابن‌عربی از دنیا بعنوان خیال اندر خیال سوق می‌دهد (ابن‌عربی، 1293ق: ج 2/313؛ Chittick, 1989:118).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت ملاصدرا نیز چون ابن‌عربی شهودات دنیوی را خیال اندر خیال می‌داند و کار نفس را ارتقاء به عالم مثال و سپس عالم عقول تلقی می‌کند و حتی ادراکات مادی را محفوف به دو حضور در حضرت خیال می‌داند: یک حضور ماتقدم حواس در حضرت خیال در قوس نزول، و یک حضور ماتأخر حواس در حضرت خیال در قوس صعود (صدرالمتألهین، 1981م: ج 9/ 162-160، 179-177؛ ج 3/ 15-16؛ ج 5/ 330-334؛ آشتیانی، 1365: 346، 7-6؛ صدرالمتألهین، 1346: 347-346، 451-450؛ صانع‌پور، 1388: 74-68).

### 3. قلب مرکز تخیل

ملاصدرا در مورد نقش قلب در کسب معرفت‌الله

هم عقیده با ابن عربی (ابن عربی، 1381ق/1961م: 44؛ ابن ترکه، 1378: 263؛ خوارزمی، 1368: 162-161؛ جندی، 1381: 158، 218؛ قونوی، 1371: 49 و 50؛ ابن عربی 1293ق: ج 2/317، کربن، 1374، 228؛ جامی، 1356: 231؛ ایزوتسو، 1381: 36، 40) می‌نویسد: «از آنجا که حضرت حق ماهیت و چیدستی ندارد قابل ادراک با عقل نیست بنابراین وجود حق که انیت صرف است و از عیون محجوبان مخفی می‌باشد در عین بطونش برای قلوب عارفان ظاهر است و یعنی در مراتب اکوان تجلی می‌کند. به این ترتیب، در برخی دل‌ها به سبب صفایشان هر روز هزار هزار ملک فرود می‌آید که این‌گونه دل‌ها مانند باغ‌های بهشت هستند. اما در برخی از دل‌ها هر روز هزار هزار وسوسه و دروغ و ناسزا وارد می‌شود که این قلوب از لحاظ تنگی و تاریکی خود مانند کنده‌های آتش دوزخ هستند» (صدر المتألهین، 1378: 50-52).

#### 4. نقش تجرد خیال در گشودن معضلات فلسفی

##### الف - رفع اشکال صدور کثیر از واحد و آگاهی کثیر به واحد

ملا صدرا در این مورد می‌نویسد ابن عربی کشف کرد که ترکیب در معانی و محمولات عقلی، منافاتی با احدیت وجود ندارد و اختلاف مفهومات به حمل اولی ذاتی، موجب اختلاف در حمل شایع صناعی نمی‌شود. لذا کثرت محمولات ذاتی لطمه‌ای به وحدت تام

نمی‌زند چنان‌که طبق نظر ابن‌عربی ایجاد امکانی اشیاء، مقتضی ترکیب خارجی یا عقلی، مانند جنس و فصل است که این ترکیب به وحدت آن در حمل شایع صنایع آسیبی نمی‌رساند. نیز در موضع دیگری ابن‌عربی در تفسیر آیه «و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب» (ص / 20) نوشته است که ممکنات در حال عدم‌شان متمیزا لذات در قالب اعیان ثابت‌هستند و خدای سبحان آن اعیان ثابت‌هسته را می‌بیند و امر به تکوین یعنی موجود شدن به وجود خارجی می‌دهد پس نزد خدا اجمال نیست همان‌گونه که در اعیان ممکنات اجمال نیست. بنابراین، امور همان‌گونه که فی‌نفسه تفصیلی هستند در علم الهی نیز مفصل می‌باشند و اجمال نزد انسان‌ها واقع می‌شود. لذا طبق نظریه ملا صدرا همچون نظریه ابن‌عربی (ابن‌عربی، 1293ق: ج 1/311؛ ج 2/129؛ ج 3/42؛ قیصری، 1299، فصل ثانی؛ ابن‌عربی، 1293ق: ج 2/311-310؛ ج 3/430-429) صدور کثیر از واحد به لحاظ وجودشناسی در خیال منفصل، مثال کلی یا حضرت عماء صورت می‌گیرد و این همان تجلی حضرت حق از مرتبه احدیت - که جمع‌الجمع است - به مرتبه واحدیت است که مرتبه کثرت اسمائی حضرت حق است. به عبارت دیگر، فیض اقدس که از مرتبه احدیت سرازیر می‌شود به کثرت مفاهیم و ماهیات منجر می‌شود و فیض

مقدس که از مرتبه واحدیت جاری می‌گردد مربوط به کثرت وجودات خارجی است (صدرالمتألهین، 1981م: 18).

### ب - رفع اشکال وجود برزخی

ابن عربی معتقد است ارواح پس از مفارقت از نشئه دنیا در برزخی واقع می‌شوند که با برزخ ماقبل نشئه دنیا - که بین ارواح مجرد و اجسام وجود داشت - متفاوت است زیرا نزول و صعود وجود دوری است و مرتبه قبلی از نشئه دنیوی، از مراتب نزول اولیة وجود است ولی برزخ بعد از موت از مراتب صعود اخروی وجود است (ابن عربی، 1370: 108-109، 117-119؛ 1367ق: 2-3؛ صانع‌پور، 1385، 203-218). ملاصدرا به گفته ابن عربی می‌افزاید که آنچه در برزخ قبر به ارواح ملحق می‌شود صور اعمال و نتیجه افعال در دنیا است. بنابراین برزخ صعودی با برزخ نزولی متفاوت است هر چند دو برزخ از جهت روحانیت، نورانیت و مجرد مشترک هستند. این عقیده مشابه عقیده ابن عربی است که برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی نامید، زیرا امکان ظهور برزخ نزولی در عالم شهادت وجود دارد اما رجوع صور برزخ صعودی به عالم شهادت ممتنع است. به همین علت برخی با مکاشفه نسبت به برزخ اولی و حوادث مستقبل دنیوی اطلاع حاصل

می‌کنند اما قادر به مکاشفه احوال مردگان نیستند. ابن‌عربی همچنین می‌نویسد هر انسانی در برزخ محبوس صور اعمالش است تا در روز قیامت در نشئه آخرت برانگیخته شود (صدرالمتألهین، 1981م: ج 5 / 42-47).

ملاصدرا همچنین هم عقیده با ابن‌عربی از وی نقل می‌کند که پیوسته آخرت در حال به وجود آمدن است و اهل بهشت خطاب به هرچه بخواهند، می‌گویند باش و در حال، موجود می‌گردد. بنابراین ایشان چیزی را آرزو نمی‌کنند مگر آنکه در نزدشان موجود شود. همچنین دوزخیان چیزی از عذاب از خاطرشان نمی‌گذرد مگر آنکه آن عذاب در آنان بوجود آید. جهان آخرت اقتضای آن دارد که اشیا به محض گذشتن از خاطر و نیت و اراده در خارج حس موجود شوند زیرا تمامی خواطر، نیات و خواسته‌ها در آخرت، محسوس هستند در حالی که در دنیا چنین نیست یعنی موجود گردیدن، به محض نیت و همت برای کسی ممکن نیست (ابن‌عربی، 1370: 119-117؛ صانع‌پور، 1385: 205-203).

ملاصدرا به حیات برزخی تمامی ممکنات پس از مرگ دنیوی آن‌ها معتقد است. وی عقیده دارد هر چند صور خیالی صادر از نفوس بواسطه قوت و مجرد خیالی نفوس، دارای اشکال و اجرامی مانند افلاک هستند اما

قائم به جرم دماغی یا در عالم مثال کلی نیستند بلکه در عالم نفس و صقع نفس، خارج از جرمیت عالم هیولانی هستند (صدرالمتألهین، 1346: 255، 263، 267). به این ترتیب طبق آموزه های ملاصدرا، جنت و نار، بالفعل موجود هستند در حالی که اهل حجاب از آن ها غافلند و از امر آخرت نسیان می کنند (همان: 271).

ملاحظه می شود بحث صور برزخ می ملاصدرا منطبق بر برزخ اخروی و قیامت صغری ابن عربی (صانع پور، 1387: 70 و 71) است و مکاشفات ابن عربی به گونه ای استدلالی تبیین شده است.

### ج - رفع اشکال معاد جسمانی

نظریه ابن عربی ایجاب می کند در نظامی که بین ارواح سه گانه یعنی ارواح عقلی، نطقی، ارواح حیوانی خیالی و ارواح حیوانی حسی تفاوت است، بین ارواح کلی و ارواح جزئی فرق باشد و دو روح عقلی و خیالی پس از مفارقت از اجساد تمایز داشته باشند. زیرا آن دو در وجود مستقل هستند. لذا تمییز و تعددشان تابع تعدد اجساد و تمیزشان نیست (صدرالمتألهین، 1981م: ج 5 / 250-254). ملاصدرا نتیجه می گیرد که اجساد آخرتی نمی توانند اجساد طبیعی دنیوی باشند (هر چند مثل آن اجساد هستند) (صانع پور، 1388: 95).

ابن‌عربی معتقد است حیات اجسام، زمانی، عَرَضِي و منسوب به ارواح آنان است امّا حیات ارواح، غیر زمانی است و با انتشار شعاع نوری ارواح در اجسام ظاهر می‌شود. پس حیات اجسام ذاتی نیست امّا اگر اجسام دائماً ربشان را تسبیح می‌گویند به این دلیل است که تسبیح صفتی ذاتی است خواه ارواح در آن باشند یا نباشند و لذا حیات ذاتی جوهرها حتی با مرگ زایل نمی‌شود.

امّا ملاصدرا عقیده دارد این کلام ابن‌عربی تمامیت ندارد زیرا جسمی که حیاتش ذاتی است، جسم مادی نیست؛ چون ماده، کائن فاسد متبدل الذات است و حیاتی که دارای تسبیح و نطق است مربوط به جسمی است که حیاتش ذاتی است و آن جسم اخروی است که وجود ادراکی بی‌نیاز از ماده و موضوع دارد؛ لذا احتیاج به مدبر روحانی ندارد بلکه نفس به آن تعلق دارد و آن را از قوه به فعلیت می‌رساند. پس اجسام ادراکی اخروی که همان صور محسوس بالذات هستند و حیاتشان ذاتی نفسانی است اجسام مادی و فناپذیر دنیوی نیستند زیرا اجسام به علت نسبتشان با ارواح و صور مدبر دارای حیات و نطق هستند نه از جهت جسمیت مرده‌شان (صدرالمتهین، 1981م: ج 5 / 269-272).

### د - رفع اشکال حرکت جوهری

ملاصدرا در مورد حرکت جوهری به برخی عبارات ابن‌عربی استناد می‌کند و



می‌نویسد: وجود همواره در دنیا و آخرت در حرکت است. از آنجا که ایجاد جز به واسطه ایجاد کننده روا نباشد، پیوسته از طرف خداوند توجهاتی دائم و کلماتی که فنا و نابودی ندارد به موجودات می‌رسد (نمل/96) و به هر چه بگوید باش موجود می‌گردد (نحل/40)، زیرا از او جز وجود، وجود نمی‌آید. بنابراین، کلمات الهی خزائن بخشش او به هر شیئی است که پذیرای وجود باشد (و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم)، (حجر/21). این خزانه‌ها عبارتند از صور مفارق و مثل عقلی که نزد خداوند موجودند، چون هر نوع طبیعی، صورتی مفارق از ماده دارد<sup>1</sup> و جودش در این عالم عبارت از نزولش از عالم تدبیر و حکمت در عالم تقدیر است. لذا با نظر به اعیان خارجی معلوم می‌شود هر چند وجود مادی‌شان مسبوق به عدم است اما از جهت آنکه خزائن وجودشان نزد خداست، او دائماً جوهر امثال یا اضداد را از این خزاین تجدید و ایجاد می‌نماید. اما این بیان متکلمان که گویند عرض در دو زمان، پایدار نمی‌ماند نیز سخنی درست است چون اعراض صفات ممکنات هستند (صانع‌پور، 1386: 102-103) ملاصدرا با نتیجه‌گیری از نظریه ابن عربی معتقد است:

(1) همانگونه که رأی افلاطون است.

1) عالم جسمانی به طرف تباهی و از هم پاشیدن صورت و ماده پیش می‌رود؛

2) صورتهای حسی برگزیده و پاک به صورتهای عقلی متصل می‌شوند و سرانجام با بازگشت ناتمام به تمام، و گرویدن فرع به اصل، به علت نخستین الهی باز می‌گردند و با وجه باقی خداوند متحد می‌گردند (صدرالمتألهین، 1363 / 1404ق: 727-724؛ صانع‌پور، 1387: 102-101). سرانجام در روز رستاخیز که روز فصل و قضاء حکم است همه چیز جز ذات خداوند فانی می‌شود و تنها ذات پروردگار که صاحب جلال است پایدار می‌ماند. بنابراین، بوا سطة از بین رفتن تعینات خلقی و تشخصات وجودی، وجه عبودیت در وجه ربوبیت فانی می‌شود و همان‌گونه که تعیین قطره‌های باران در دریا از میان می‌رود در روز رستاخیز با ظهور مرتبة احدیت، احکام دولتهای اسماء، اعیان، مقتضیات و مربوبات متجدد آن‌ها سپری می‌شود.

ملاصدرا عقیده دارد ذات احدیت در تعینات عقلی نوری و شئون واجبی و اسمایی که درخواست آن را می‌نمایند مانند واحد، قهار، احد، صمد، غنی، عزیز، معید، منشی، محیی و ممیت متحقق می‌گردد (صدرالمتألهین، 1363/1404ق: 724-727). ملاصدرا در استدلال مذکور نیز به تبعیت از ابن‌عربی (قیدصری، 1299: 10، 12؛ پارسا، 1366: 389؛ ابن‌ترکه، 1378: 855 - 854؛ آشتیانی، 1365: 781) از

مباحث مربوط به حاکمیت اسما، پایان حاکمیت دولت اسماء دنیوی و ظهور دولت اسماء اخروی استفاده کرده است.

### 1. انسان کامل و عالم خیال

چنانکه گذشت عالم خیال برزخ و مجمع البحرین عالم عقول و عالم مواد است. از آنجا که انسان کامل در بردارنده همدین عالم عقول و عالم مواد است مصداق کاملی برای حضرت خیال است. به همین علت اساسی‌ترین مبحث حکمت متعالیه ملاصدرا نیز چون عرفان نظری ابن عربی ( ابن عربی، 1400ق/ 1980م: 214، 231، 187؛ 1336ق/ 1919م: 21-22؛ جنیدی، 1381: 550؛ جامی، 1356: 96-97؛ کاشانی، 1370: 11؛ ایزوتسو، 1381، 235) مبحث انسان کامل و خلیفه الله است زیرا وساطت انسان کامل بعنوان برزخ جامع، میان واجب و ممکن در قوس وجودشنا سانه نزولی، نیز در قوس معرفتشنا سانه صعودی از امهات حکمت متعالیه است.

ملاصدرا معتقد است ولی کامل کسی است که بساط آفرینش را در نوردد، به سرچشمه هستی رسد و در آن فانی شود حال اگر در مقام محو باقی بماند و به حالت صحو نیاید مستغرق در حق و غافل از خلق می‌شود، همان‌گونه که پیش از رسیدن به مقام فنا به سبب توجه به خلق، از حق

محبوب بود. اما مقام فنا و شهود چنان است که سالک طریق حقایق کثرات را از بین رفته می‌بیند، تفصیل از وجودش به کنار می‌رود و با مشاهده جهان، از مشاهده حق غافل نمی‌شود و از دیدن روشنائی‌های جمال و کمال حق در نمی‌ماند؛ پس هنگامی که به او وجود حقایق موهبت شد و به حالت صحو برگشت به این معنا که پس از مدحو، دو باره به مرحله تفصیل بازگشت سینه‌اش گسترده می‌شود و حق و خلق را با یکدیگر مشاهده می‌کند و حقایق و علوم را برای خلق بازگو می‌کند. در این حال فرق و کثرت به جمع و وحدت بدل می‌شود و گسیختگی به پیوستگی می‌رسد و آنگاه که ولی‌الله از سیرالی‌الله و فی‌الله و عن‌الله فارغ گردد و در مقام استقامت و سیر بالله قرارگیرد خلوت و جلوت برایش مساوی می‌شود و با ملاحظه خلق از حق محتجب نمی‌شود و به واسطه مشاهده صفات از ذات، و با ذات از صفات در حجاب نمی‌گردد، همچنین با شهود جمال از تماشای جلال محروم نمی‌گردد و با شهود جلال از جمال باز نمی‌ماند. در این مقام زمان و مکان را در می‌نوردد و جمیع اکوان، نفوس و ابدان را به تصرف در می‌آورد «و ذلک هو الفوز العظیم» و «یؤتیه من یشاء واسع علیم» (صدرالمتألّهین، 1378: 73-79).

به این ترتیب، معلوم شد شأن انسان

کامل آن است که در حال مشاهده کثرت ممکنات، شاهد وحدت حضرت حق است. از آنجا که عالم عقل، عالم وحدت است و عالم حس، عالم کثرت است و تنها عالم خیال است که وحدت را در عین کثرت شهود می‌کند، بنابراین مقام وساطت و برزخیت ولی‌الله و انسان کامل مصداق عالم خیال است که شأنی ملکوتی دارد و کلیه نعمت‌های الهی و برترین آن‌ها که هدایت الهی است از طریق وجود نورانی او نازل می‌گردد. این شأن وساطت، جامعیت و برزخیت باعث می‌شود تا چون ابن عربی بتواند گفت: مناسبت‌ترین اسم برای حضرت خیال اسم انسان کامل است (ابن عربی، 1293ق: ج 3/290).

## 2. وحی و الهام

ملاصدرا نیز چون ابن عربی معتقد است مأخذ علم انبیاء اولوالعزم مرتبه واحدیت است که از مشکات ولایت حضرت ختمی حاصل می‌شود اما ممکن است برخی اولیا نیز به این مرتبه اتصال پیدا نمایند و حتی با تمسک به نور مشکات ولایت، منشاء وحی گردند (آشتیانی، 1365: پنجاه و نه).

ملاصدرا نیز چون ابن عربی (ابن عربی، 1367ق/1948م: 137 - 138؛ 1293: ج 2/58، 375؛ ابن ترکه، 1378: 401، 424، 566 - 565، 570 - 569، 922، 926؛ جهانگیری، 1359: 152؛ نصر،

1345: 134-132؛ جنـدی، 1381: 498، 421؛ کاشانی، 1370، 152؛ پارسا، 1366: 531، 337، 474-473) وحی و الهام را امری درونی می‌داند و تصریح می‌کند که هر چند گاهی جبرئیل به صورت انسانی زیباروی ممثّل می‌شد و حتی اصحاب حضرت رسول (ص) او را مشاهده می‌کردند. امّا این تمثّل به واسطه نیروی خیال پیامبر (ص) که کامل‌ترین انسان بود صورت می‌گرفت، زیرا در این عالم برای ارتباط با حقایق و معارف متعالی طریق دیگری جز طریق خیال وجود ندارد و انسان‌های کمال یافته که حضرت ختمی مرتبت برترین آنان است از طریق قوّه خیالشان به عالم مثال کلی و حضرت عما متصل می‌شوند، حقیقت کلی خویش را به صورت مَلَك مشاهده می‌کنند و ندای هدایت او را می‌شنوند. در تعبیر ابن عربی این حقیقت کلی، عین ثابتة (Corbin, 1969: 277-278) ایشان است که براساس این نظریه و متناسب با تلقی ملاصدرا می‌توان گفت حضرت جبرئیل، حقیقت کلی و بالفعل و به عبارتی دیگر عین ثابتة حضرت رسول (ص) است که تمامی حقایق جبروتی، ملکوتی و مُلکی را به اذن الله به آن حضرت وحی می‌نماید و لذا نمی‌تواند موجودی خارج از حقیقت برزخیة ایشان باشد.

ملاصدرا نیز به تبعیت از ابن عربی معتقد است هر چند باب رسالت، پس از حیات ظاهری محمد (ص) بسته شد امّا باب الهامات بر

اولیاء الهی همچنان باز است؛ به علت تکلم الهی که صفتی ذاتی برای خداوند است هرگز خطابات حضرت حق قطع نخواهد شد و به شرط آمادگی گوش باطنی، پیوسته انباء حقایق بر بندگان خاص خداوند ادامه دارد هر چند همه این الهامات از مشکات پیامبر خاتم (ص) تجلی می‌کند (صانع‌پور، 1388: 146) که محل تجلی این الهامات نیز چون محل نزول وحی عالم خیال منفصل است.

ملاصدرا با استناد به قدرت خارق‌العاده خیال خلاق می‌نویسد هرکس کیفیت قدرت الهی را در وجود خیال (ابن عربی، 1293ق: ج 2/605-602) دانست باور می‌کند که ارواح، صورت جسد می‌گیرند، نیات، صورتی خارجی پیدا می‌کنند و خواسته‌ها بدون جهت ماده جسمانی حاضر می‌شوند (صدرالمتألهین، 1363: 396-400). بنابراین، هنگامی که معرفت عقلی قوی شود عارف کامل، صورتی مطابق با آن معرفت تصویر می‌کند و چه بسا این صورت از معدن خیال به مظهر خارجی تجاوز نماید (ابن عربی، 1400ق/2004م: 155، 88: جنیدی، 1381: 392-393؛ آملی، 1352: 138، 139). ملاصدرا در این مورد از ابن عربی شاهد مثال می‌آورد که گفته است انسان در قوه خیالش چیزی را خلق می‌کند که جز در قوه خیال وجود ندارد و عارف با همتش آنچه را خارج از محل همت وجود دارد خلق می‌کند و این وجود خارجی تا موقعی که عارف به آن توجه دارد حفظ می‌شود اما به محض غفلت معدوم می‌گردد

(صدرالمتألهین، 1363: 109-112). ملاحظه فرمایید که ابن عربی (Corbin, 1969: 219-223) خلایقیت خیال را به دو قسم همت‌های فعال و غیرفعال تقسیم می‌کند که برایین اساس خلق وجود ذهنی به واسطه قوه خیال، مصداق همت غیرفعال است؛ ایجاد موجوداتی در عالم خارج مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی که برای اصحاب رسول (ص) قابل مشاهده بود و برخی معجزات حضرت رسول مانند تسبیح گرفتن سنگ‌ها در کف دست مبارک، سیر کردن عده کثیر با غذای قلیل، یا معجزات سایر رسل مانند اژدها شدن عصای موسی و... به اذن‌الله به واسطه همت فعال آن بزرگواران توسط قوه خیال ایشان در عالم خارج ایجاد می‌شد که این فرآیند، همان فرآیند خلایقیت خیال در عالم آخرت است که به مجرد اراده بهشتیان نعمت برایشان حاضر می‌شود و موجد نعمت، همان همت بهشتی و خیال خلاق وی است (صدرالمتألهین، 1981: ج 5/342-341، 346؛ ج 9/141-139).

### 3. عقل و حکمت متعالی

چنانکه گذشت ملاحظه فرمایید تحت تأثیر نظریه عالم خیال ابن عربی برخی اصول فلسفیش را برمبنای مجرد خیال طراحی کرد و بسیاری شبهات مطرح در فلسفه اسلامی را به این وسیله پاسخ گفت. اما گزارش‌های مکتوبی



که ابن عربی از مکاشفات و شهودات خویش داده پراکنده و فاقد انسجام لازم است، در حالی که ملاصدرا از آغاز راه می‌کوشد تا محمل‌های برهانی و استدلالی برای شهودهای عرفانی خود و اسلافش از جمله ابن عربی فراهم نماید. محیی‌الدین عقل را مقید کننده<sup>1</sup> می‌داندست و خیال را جامع ضدین تلقی می‌کرد. لذا معتقد بود شناخت عقل از خدا، شناختی سلبی است اما شناخت قلب از خدا، شناختی ایجابی می‌باشد همچنین او تصریح می‌کرد که در شناخت خدا تشبیه و تنزیه هر دو لازم است و هر یک بدون دیگری انسان را به ورطه باطلی می‌افکند که از طرفی به واسطه تشبیه، منجر به تجسیم حضرت حق می‌شود و از طرف دیگر بواسطه تنزیه به تعطیل شناخت منجر می‌شود (ابن عربی، 1370: 67؛ ابن ترکیه، 1378: 792-790، 293؛ ج 2/281، 523، 628؛ ج 3/83-81؛ خسروارزمی، 1368: 662-659؛ آشتیانی، 1365: 879؛ Corbin, 1969: 232؛ جامی، 1356: 143؛ ایزوتسو، 1381، 85 - 84).

در مقابل ابن عربی، ملاصدرا در مقام

(1) چنین عقلمی با عقل مجرد متفاوت است. (درباره عقل مجرد از دیدگاه ابن عربی، رک. ابن عربی، 1980/1400: 187 و در مورد عقل و جایگاه آن در کسب معرفت حقیقی رک. صانع‌پور، 1385: 192-202).

حکیمی که مبنای عرفان و معرفت شهودیش را بر عقل نهاده بود با طراحي مراتب مختلف عقول در منظومه حکمت متعالیه اش، از هر عقلي در جای خود استفاده‌اي متناسب با آن جایگاه نمود تا عرفان مبدأ و معاد را به‌گونه‌اي استدلالی و قابل انتقال به دیگران بیان کند و به گزارش شهودات شخصي اکتفا ننماید. به این ترتیب، تلفیق عقل و عرفان در آثار ملا صدرا مبنای عرفان نظري ابن‌عربی را مستدل، منسجم، متقن و کاربردی ساخت (صانع‌پور، 1388: 162-164).

باید توجه داشت که مقصود ملا صدرا از عقلانیت، بصیرت عقلي است که از آن به عنوان برهان شهودي یاد می‌شود که تلفیقی از عرفان و عقل است. لذا او نیز چون ابن‌عربی معتقد است حقایق را باید به عین‌الیقین، بلکه به حق‌الیقین شهود کرد (آشتیانی، 1365: 879؛ جامی، 1356: 143).

عقل متعالی در نظریه ملا صدرا عقلانیتی است که ملازم عرفان و عشق به معشوق و معبود حقیقی است. همین حکمت و عقل متعالی که لازمه اش کشف و شهود در طرق متعدد و متنوع عالم مثال و خیال منفصل است مبنای مشاهده، شوارق و حکمت‌های عرشیه در سرتاسر منظومه فکری و فلسفه نظري - شهودي صدرالمتألهین است. لذا

چنانکه گذشت می‌توان فلسفه صدرالمتألهین را مجموعه‌ای استدلالی، عقلانی و عرفانی دانست که غنا و تکامل نظریه عرفانی ابن عربی را موجب شده است (صانع‌پور، 1388: 182).

## منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین 1365. شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین [بی‌تا]. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد: انتشارات زوار.
- آملی، سید حیدر 1352. المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد 1378. شرح فصوص، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین 1293ق. الفتوحات المکیه، بولاق. (چهار مجلد).
- ابن عربی، محی‌الدین 1376. الاسراء الی مقام الاسری، ما ز بالایم و بالا می‌رویم، ترجمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ابن عربی، محی‌الدین 1961/1381م. ترجمان الاشواق، بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین 1408ق 1988م. التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سود کین و کشف الغایات، عثمان یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محی‌الدین 1331ق. التدبیرات الالهیه، لیدن.
- ابن عربی، محی‌الدین 1271 ق. دیوان، بولاق.
- ابن عربی، محی‌الدین [بی‌تا] الرؤیا و المبشرات، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق:

دارالایمان .

ابن عربی، محی الدین 1336ق. *العقله المستوفز، لیڈن*.  
ابن عربی، محی الدین 1336ق/1919م. *انشاء الدوائر،*  
لیڈن .

ابن عربی، محی الدین 1364. *تفسیر القرآن الکریم*  
*للشیخ الکریم، تحقیق و مقدمه مصطفی غالب،*  
تہران: ناصر خسرو .

ابن عربی، محی الدین 1380 ق. *تنزل الاملاک من عالم*  
*الارواح الی عالم الافلاک، دارالفکرالعربی.*

ابن عربی، محی الدین رسائل، 1367ق/1948م. 1. کتاب الفناء  
فی المشاہدہ 2. کتاب الجلال و الجمال، 3. کتاب الالف  
و کتاب الاحدیہ، 4. کتاب الجلالہ و ہو کلمۃ اللہ، 5. کتاب  
الشان، 6. کتاب القربہ، 7. کتاب الاعلام بالاشارات اهل  
الالہام، 8. کتاب المیم و الواو و النون، 9. رسالہ  
القسم الالہی، 10. کتاب الیاء، 11. کتاب الازل، 12.  
رسالہ الانوار، 13. کتاب الاسراء الی مقام الاسری، 14.  
رسالہ فی سئوال اسمعیل بن سودکین، 15. رسالہ الشیخ  
الی امام الرازی، 16. رسالہ لایعول علیہ، 17. کتاب  
الشاهد چاپ اول، دایرہ المعارف عثمانی حیدرآباد  
الدکن، الہند .

ابن عربی، محی الدین 1389ق/1970م. *روح القدس، دمشق*.  
ابن عربی، محی الدین 1987. *شجرہ الکون، عالم الفکر،*  
قاہرہ .

ابن عربی، محی الدین 1400/1980. *فصوص الحکم، با*  
*تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتاب*  
*العربی، چاپ دوم .*

ابن عربی، محی الدین 1424/2004. *کتاب الحجب، تحقیق و*  
*مقدمہ سعید عبدالفتاح، الثقافۃ الدینیہ .*

ابن عربی، محی الدین 1388ق/1968م. *محاضرہ الابرار و*  
*مسامرہ الاخیار فی ادبیات و النوادر و الاخبار،*  
دارالیقظہ العربیہ .

ابن عربی، محی الدین 1370. *مسائل، مقدمہ و تصحیح و*  
*ترجمہ و تعلیق، سید محمد دامادی، تہران: مؤسسہ*

- مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی 1381ق. *تقریرات فلسفه امام خمینی*، جلد 2، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایزوتسو، توشیهیکو 1381 الف. *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- بالی، افندی 1370. *شرح فصوص الحکم*، ذیل شرح فصوص کاشانی، قم: انتشارات بیدار.
- پارسا، خواجه محمد 1366. *شرح فصوص الحکم*، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن 1356. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، پیشگفتار جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جندی، مؤید 1381. *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن 1359. *محبی‌الدین ابن عربی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خمینی، روح‌ا... 1406ق. *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام.
- خمینی، روح‌ا... 1372. *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسین 1368. *شرح فصوص الحکم*، تصحیح به اهتمام نجیب‌مایل هروی، چاپ دوم، انتشارات مولی.
- رازی (دایه)، نجم‌الدین ابوبکر 1379. *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1363ق. *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1378ق. *الحکمة المتعالیة*

- فی الاسفار العقلیةُ الاربعهُ، جلدہای 8 و 9، طهران: دارالمعارف الاسلامیہ.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1981م. *الحکمةُ المتعالیةُ فی الاسفار العقلیةُ الاربعهُ*، الطبعةُ الثالثه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1346. *الشواهد الربوبیہ*، با حواشی، حاج ملاہادی سبزواری و تعلیق و مقدمہ سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاہ فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1381. *المبداء و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمہ محمد ذبیحی، جعفر شاہ نظری، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1962/1342. *المشاعر*، ترجمہ بدیع الملک میرزا عمادالدولہ و ترجمہ و مقدمہ و تعلیقات فرانسوی از ہانری کربن، تهران: ایران‌شناسی، انسٹیوتو ایران و فرانسه.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1378. *المظاهر الالہیہ*، تصحیح، تحقیق و مقدمہ سید محمد خامنہ‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1358ش./1399ق. *الواردات القلبیةُ فی معرفہُ الربوبیةُ*، تحقیق، ترجمہ و تصحیح احمد شفیعیہا (دانشگاہ گوتہ فرانکفورت)، انتشارات انجمن فلسفہ ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1391 ق. *شرح اصول کافی و فی آخرہ کتاب مفاتیح الغیب*، تهران: مکتبہ المحمودی.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1340ھ.. ش/1962م. *کسر اصنام الجاہلیہ، فی الرّاد علی متصوّفہ*، تحقیق و مقدمہ محمد تقی دانش پڑوہ، طهران: زمانہ.
- شیرازی، صدرالدین محمد 1404ق./1363. *مفاتیح الغیب*، ترجمہ و تعلیق، محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- صانع‌پور، مریم 1385. *محبی‌الدین ابن عربی و نقش خیال*

- قدسی در شهود حق، تهران: نشر علم.
- صانع‌پور، مریم 1388. *تجرد خیال در حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صانع‌پور، مریم 1386. «جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی ابن‌عربی»، *خردنامه صدرا*، شماره 49 و 50.
- صانع‌پور، مریم 1387. «نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرالمتألهین»، *نامه حکمت*، شماره 11.
- قونوی، صدرالدین، ابوالمعالی محمد بن اسحق 1371. *کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی.
- قیصری، داود بن محمود 1299 ق. *شرح فصوص الحکم*، تهران: دارالطباعة مدرسه دارالفنون.
- قیصری، داود بن محمود 1382. *مقدمه بر فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمود 1354. *اصطلاحات الصوفیه*، [حاشیه شرح منازل السائرین]، تهران.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق 1370 ق. *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.
- کاکایی، قاسم 1381. *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
- کربن، هانری 1369. *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.
- کربن، هانری 1374. *ارض ملکوت*، ترجمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.
- محمود الغراب، محمود 1416 ق/1995 م. *شرح فصوص الحکم ابن‌عربی*، چاپ دوم، الناشر: المؤلف، دمشق.
- محمود الغراب، محمود 1420 هـ. 1999 م. *الخیال عالم البرزخ المثالی ویلیه الرؤیا و المبشرات ابن‌عربی*، چاپ سوم، مصر.
- نصر، سید حسین 1345. *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات فرانکلین.
- نصر، سید حسین 1382. *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش

و نشر سهروردی.

- Corbin, Henry 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, trans by Rulph Manheim, Princeton University Press.
- Corbin, Henry 1989. *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to shiite Iran*, trans by Nancy Pearson, Princeton University Press.
- Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press.
- Chittick, 1994. *Imaginal Worlds*, State University of New York Press.
- Chittick, 1992. *Faith and Practice of Islam*, State University of New York Press.
- Chittick, 1998. *The Self Disclosure of God*, New York.
- Cocking, J. M. 1991. *Imagination*, Routledge, London and New York.
- Nasr, Hosein 1996. *History or Islamic Philosophy*, Routledge
- Nicolson, Rinold, 1906. *Islamic Quarterly, the Origin of Sufism*, London.
- Nicolson, Rinold 1914. *Studies in Islamic Mysticism*, London.
- Nicolson, Rinold 1923. *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge.
- Izutu, Toshihiko 1984. *Sufism and Taoism*, University of California Press.
- Warnock 1976. *Imagination*, Berkeley University of California Press.