

وظایف و کاربرد خیال در مشاهدات صوری از نظر ابن سینا

دکتر علیرضا اژدر* دکتر محمد صادق جمشیدی راد**
دکتر سید علی علم الهدی*** محمد ابراهیم نتاج***

چکیده

بخش زیادی از بحث‌های کشفی، علمی و فلسفی را با محوریت خیال می‌توان تبیین کرد. کاربرد خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان، همواره مورد توجه اهل نظر در علوم فلسفی و شهودی بوده است؛ در این میان، خیال نقشی اساسی را در تحقق و تبیین بخش عظیمی از مکاشفات پیش روی عارف ایفا می‌کند. از نظر ابن‌سینا، خیال به دو روش در شهودات عرفانی تأثیر گذار است: اول خیال سالک با ادراک صور کمالی و حقیقی و لذت از آن، او را به سوی اتصال به حقایق هستی سوق می‌دهد؛ دوم آن‌گاه که عارف پا به عرصه‌ی سلوک عملی می‌گذارد تا به حقیقت راه یابد، با انواع مشاهدات و مکاشفات، مانند مکاشفه‌ی معنوی و مکاشفه‌ی صوری مواجه می‌شود. در مکاشفه‌ی صوری، صورت‌هایی که در ابتدا موجودات عقلی و مجرد هستند توسط قوه‌ی خیال به صور جسمانی تنزل یافته، در رؤیا و بیداری ادراک می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: ۱- قوه‌ی خیال، ۲- لذت خیالی، ۳- عقل فعال، ۴- مکاشفه‌ی صوری، ۵- حقایق عقلی.

۱. مقدمه

عارف و فیلسوف، گرچه در بسیاری از مسائل با هم نزاع دارند، نقاط مشترک آن‌ها در مسأله‌ی خیال و کارکردهای آن بسیار است. عارفانی مانند ابن عربی، ابن ترکه و قیصری، و

azhdar@pnu.ac.ir

Dr.gh.jamshidi@gmail.com

alamolhoda@pnu.ac.ir

Mohamad.Nataj@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱/۱۹

* دانشیار دانشگاه پیام نور

** استادیار دانشگاه پیام نور

*** دانشیار دانشگاه پیام نور

**** دانشجوی دکتری و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۱۲

فیلسوفانی مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی، فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا در مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی فلسفه و عرفان، برای خیال، سهم زیادی قائل‌اند. آن‌ها برای خیال، تعریف جامعی ارائه داده‌اند و ضمن بیان انواع ویژگی‌ها، کارکردها و وظایف خیال، بر این نکته تأکید دارند که خیال با تمام اقسامش با مسأله‌ی مشاهدات عرفانی، ارتباطی تنگاتنگ دارد و بر آن‌اند که خیال بخش مهمی از تبیین انواع کشف و شهود را در مقام ثبوت و اثبات به خود اختصاص می‌دهد، زیرا خیال عنصر الفت میان عقل و حس و تعقل و تمثّل است. خیال چه به لحاظ هستی‌شناختی و چه معرفت‌شناختی، بستری برای هبوط حقایق مجرد است، تا عارف به مقام رؤیت و معرفت این حقایق دست یابد. از دیدگاه ابن‌سینا، لذت‌های خیالی را می‌توان پلی برای انصراف از لذایذ ظاهری و مادی و رسیدن به لذت‌های باطنی و معنوی، و در نهایت، وصول به شهود حق به شمار آورد؛ از این‌رو بررسی جایگاه خیال در شهودات و به‌ویژه در مکاشفات صوری، بیانگر تبیین نقشی است که خیال در حرکت سالک برای مشاهده‌ی امور غیبی ایفا می‌کند، به‌گونه‌ای که بدون شناخت خیال، هرگز معرفت به سیر دقیق و منطقی اهل سلوک و آثار آن حاصل نخواهد شد. اما اهمیت و ضرورت موضوع آن‌جاست که شناخت انواع مکاشفات و به‌خصوص مکاشفات صوری مبتنی بر فهم قوه‌ی خیال و نقش آن در این مشاهدات است، زیرا موطن اصلی چنین مکاشفات عرفانی از قوه‌ی خیال تا عالم عقل گسترده شده است. بر این اساس، این مسأله‌ی مهم محلی برای طرح آرا و نظریات دقیق در عرفان و فلسفه شده است، به طوری که فهم این امور و تحلیل دیدگاه فیلسوف بزرگی چون ابن‌سینا می‌تواند ما را در شناخت ماهیت و روش مکاشفات و مشاهدات عرفا یاری رساند. این نوع شناخت در میان فلاسفه‌ی مسلمان، به‌خصوص از زمان فارابی به بعد، به طور جد مطرح شده و این نوشتار به دنبال پاسخ این پرسش است که از نظر ابن‌سینا قوه‌ی خیال چه نقشی در مکاشفه‌ی صوری عارفان دارد و نحوه‌ی ارتباط این قوه با تمثلات عرفانی در خواب و بیداری چگونه است؟

۲. قوای نفس

معرفت و شناخت بعد روحانی و اصلی وجود انسان، یعنی نفس و ویژگی‌های آن، از مسائل مهم فلسفه و به‌ویژه عرفان است، زیرا «شناخت نفس نردبانی برای شناخت پروردگار است» (۱۰، ص: ۷). بی‌شک در میان فیلسوفان اسلامی، هیچ‌کس به‌اندازه‌ی ابن‌سینا به مسأله‌ی نفس نپرداخته است و آثار متعددی که در این باب به رشته‌ی تحریر در آورده است از جهت تعداد و عمق و محتوا با هیچ‌یک از آثار بزرگان پیش از خودش در خور مقایسه نیست. حتی تا زمان صدرالمألهین نیز کسی را توان هم‌وردی با وی در

نفس‌شناسی نیست؛ البته بعد از ظهور ملاصدرا، تحول و عمق ویژه‌ای به بحث نفس و امور مربوط به آن داده شد.

وی علاوه بر مباحثی که در کتاب‌های *الاشارات و التنبيهات*، *الشفاء و النجاة* درباره‌ی نفس آورده، تکرساله‌های فراوانی در این باب نگاشته است، مانند: «النفس علی سنه الاختصار» و «النفس علی طریق الدلیل و البرهان». ابن سینا در نوشته‌های خود درباره‌ی نفس، بیش‌ترین تأثیر را از ارسطو پذیرفته است، گرچه از افلاطون و فلوطین و برخی از بزرگان پیشین هم متأثر شده است. شیخ‌الرئیس به پیروی از ارسطو در تعریف نفس می‌گوید: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (۸، ص: ۵۵) او نفس مجرد را مبدأ برای آثار فراوان ادراکی و حرکتی می‌داند (۳، ج: ۳، ص: ۱۷۲) و در کتاب *الاشارات و التنبيهات*، برای آن، پنج قوه‌ی ادراکی قائل است (۱۱، ص: ۱۰۰) که عبارت‌اند از: حس مشترک، که مدبرک جمیع صور است؛ خیال، که حافظ این صور است؛ وهم، که مدرک معانی جزئی غیر محسوس است؛ متصرفه که ترکیب و یا جداکننده‌ی صور است، به طوری که اگر تحت سیطره‌ی وهم باشد، متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد، متفکره نامیده می‌شود؛ و ذاکره، که حافظ این صور همراه با حکم است. هریک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند (۳، ج: ۲، ص: ۳۳۲).

بنابراین شیخ تمام قوای باطنی و از جمله قوه‌ی خیال را مادی می‌داند، زیرا مدرک صورت‌هایی هستند که آن صور نیز مادی و جزئی است و از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند تا بتوانند عوارض همراه با صورت حسی را درک کنند، اما نمی‌توانند آن صورت درک‌شده را به طور کامل تجربه کنند (همان، ص: ۲۳۸).

از دیدگاه جمهور فلاسفه، نفس واحد و قوای آن متعدد و هریک از قوا معلول نفس و منشعب از آن است؛ اما به نظر حکیم مشاء، هریک از قوای نفسانی وجودی مستقل دارند (۵، ص: ۳۰۵). تقسیم‌بندی قوای نفس در کتاب *فصوص الحکمه*ی فارابی با تقسیم‌بندی شیخ‌الرئیس از قوای نفس در «کتاب النفس» *الشفاء* شبیه به هم است، مگر در موارد جزئی مانند تقسیم‌بندی نفس نباتی (۸، ص: ۵۶) و الحاق حس مشترک به حواس باطنی (همان، ص: ۶۰). این قوای باطنی انسان نقش مؤثری در شناخت جهان و حقایق هستی، اعم از مادی و مجرد، داشته و از دیرباز، مورد توجه اهل نظر در عرفان و فلسفه بوده است.

۳. معناشناسی خیال و مکاشفه از منظر ابن سینا

فرهنگ لاروس واژه‌ی خیال را عربی و از ریشه خیل و به معنای گروه اسبان عنوان کرده است (۱۸، ص: ۹۴۸)، ولی در *قاموس قرآن*، خیل بر وزن علم و فلس، به معنای گمان

است که در قرآن هم استعمال شده است (۲۹، ص: ۳۲۰): «فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم آنها تسعی» (طه/۶۶)؛ «و آن وقت در اثر جادوی آنان، به نظر رسید که ریسمان‌ها و عصاهایشان راه می‌روند» (۲۷، ص: ۲۲۷). اما صاحب کتاب *المفردات فی غریب القرآن*، یکی از معانی خیال را «تصویر در آینه می‌داند» (۲۰، ص: ۱۶۴).

اما در معنی اصطلاحی، خیال قوه است و «قوه نیاز به تعریف ندارد؛ عاملی است که اثری از او ناشی می‌شود» (۳۲، ص: ۲۸۵). قوهی خیال قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگه می‌دارد. این قوه به خزانه‌ای می‌ماند که همه‌ی صورت‌های جزئی که از راه حواس درک می‌شوند در آن جا بایگانی می‌گردند. افزون بر آن، خیال صورت‌های ترکیب‌شده یا تجزیه‌شده توسط قوهی متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد. از سویی دیگر، ابن‌سینا خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صور جزئی می‌داند که فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و چون هیچ‌یک از قوه‌های مدرک جزئیات، مجرد نیست، خیال نیز غیر مجرد است. این قوه صور جزئی‌های متخیله را از ماده به طور تام مجرد می‌کند، اما علائق مادی، نظیر وضع و کم و کیف، همراه صور می‌مانند. وظیفه‌ی خیال حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر این‌که صور خیالی در جسم مرتسم شوند و این ارتسام میان قوه و حس مشترک است (۱۲، ص: ۳۵۰)، که این صور خیالی بقا ندارند.

از دیدگاه غزالی، خیال ادراک صور در نفس پس از رؤیت چیزی است (۲۸، ص: ۲۲). در واقع، خیال عبارت است از عکس، صورت منعکس در چشم و آینه و آب و شیشه و دیگر اشیاء شفاف و یا صورتی که در خواب دیده شود و یا در بیداری با غیبت شیء محسوس و حضور صورت شیء در خیال شخص. خیال در لغت به چیزی غیر واقعی که واقعی نماید اطلاق می‌شود (۱۵، ص: ۲۳۰).

خیال دارای اقسامی است: خیال متصل و خیال منفصل. خیال منفصل را مثال منفصل و عالم خیال می‌خوانند، که ابن‌سینا، بر خلاف مکتب اشراق و به تبعیت از فارابی، به چنین عالمی اعتقاد ندارد و به همین دلیل، مورد طعن شیخ اشراق قرار گرفته است (۲۳، ج: ۱، ص: ۴۹۶). اما خیال متصل همان ادراک خیالی شیء، بی‌حضور حسی آن است و یکی از قوای نفس ناطقه‌ی انسان محسوب می‌شود. صورت در این مرتبه از خیال، متصل به ساحت ادراک خیالی آدمی است. این صورت ابتدا توسط حس مشترک حاصل می‌شود و محل جمع صور پنج‌گانه‌ی حواس ظاهری است و به خزانه‌ی خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی، هنگام غیبت ماده‌ی شیء در برابر مدرک، دوباره به یاد آورده می‌شود.

ابن سینا قوه‌ی خیال را مادی می‌داند و به عالم خیال و صور مثالی و مثل معلقه اعتقادی ندارد. وی خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صور جزئی می‌داند که فعل خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد و چون هیچ‌یک از قوه‌های مدرک جزئیات، مجرد نیست، خیال نیز غیر مجرد است. این قوه صور جزئی خیالی را از ماده به طور تام مجرد می‌بخشد؛ اما علائق مادی نظیر وضع و کم و کیف را همراه صور، باقی می‌گذارد. وظیفه‌ی خیال حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر این‌که صور خیالی در جسم مرتسم شوند. این ارتسام میان قوه و حس مشترک است (۱۲، ص: ۳۴۸ - ۳۵۰). این صور خیالی بقا ندارند و در معرض زوال و نابودی قرار دارند. اما مکاشفه‌ی عرفانی از دیدگاه ابن سینا، آگاهی بی‌واسطه‌ای است که نفس سالک در مرتبه‌ی «عقل مستفاد» با اتصال به عقل فعال، حقایق کلی هستی را ادراک می‌کند و از درک این حقایق، ملتذ و مبتهج می‌گردد. بنابراین از نظر شیخ، ماهیت مکاشفه‌ی عرفانی اولاً واقعیتی از سنخ علم و ادراک است، زیرا مکاشفه‌ی عارف نزد ابن سینا همان لذت است و آن ادراک و نیل به وصول امر لذیذی است که نزد مدرک، کمال محسوب می‌شود (۳، ج: ۳، ص: ۳۳۷) و از عقل فعال افاضه می‌شود. ثانیاً این تجربه‌ی عرفانی حداکثر گونه‌ای اتصال است که با مطالعه‌ی صور خیالی توسط نفس ناطقه حاصل می‌شود و این امر مبتنی بر استعداد دریافت معقولات (۳، ج: ۲، ص: ۳۶۷) و ارتباط با عقل فعالی است که نزدیک‌ترین عقل مفارق به ما به حساب می‌آید (۱۴، ص: ۹۸)، به طوری که نفس حسن و جمال مطلق را به واسطه‌ی او مشاهده می‌کند. ازین‌رو در نزد شیخ، مکاشفه نحوه‌ای از ادراک است؛ ادراکی که ضامن کمال خاص و نهایی قوه‌ی عاقله و نفس ناطقه می‌باشد و متعلق آن خیر و جمال مطلق است.

۴. خصوصیات خیال

۴.۱. مادی بودن قوه‌ی خیال

رئیس مکتب مشاء به طور جدی، قوه‌ی خیال و سایر قوا در انسان (به جز قوه‌ی عاقله) را مادی می‌داند و در کتاب‌ها و رساله‌های خود، از آن دفاع می‌کند. گرچه اعتقاد بعضی از بزرگان مثل ملاصدرا (۲۴، ج: ۸، ص: ۲۲۷) و پیروان او، مثل استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۷، ص: ۷۲) این است که ابن سینا در کتاب *المباحثات*، به مجرد خیال باور داشته است، ابن سینا در بسیاری از کتب خود، جسمانی بودن اکثر قوا را اثبات کرده است. او در *طبیعیات شفا*، در مبحث نفس (۸، ص: ۲۵۹ - ۲۶۶)، براهینی را در نفی مجرد خیال متصل آورده است و آن را همانند بسیاری از قوای دیگر انسان، قوه‌ای جسمانی و منطبع در

مغز انسان می‌داند که با فعل و انفعالات مغز منفعل و با معدوم شدن مغز، از بین می‌رود. وی حتی صور خیالی این قوه را نیز جسمانی و تابع قوه‌ی خیال می‌داند که با نابودی خیال از بین می‌رود، برعکس قوه‌ی عاقله، که تنها قوه‌ی مجرد از نظر ابن‌سینا است. اساساً شیخ وجود برزخی را منکر شده، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، چه در وجود انسان و چه در عالم خارج از او؛ بنابراین او هستی را به مادی محض و مجرد صرف تقسیم می‌کند؛ البته فیلسوف بعد از او، سهروردی، مانند ابن‌سینا، قوه‌ی خیال را بدنی و جسمانی می‌داند، ولی همانند ملاصدرا صور خیالی و مثالی را مجرد می‌انگارد (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۱۲) و به عالم صور معلقه باور دارد (همان، ص: ۲۳۴). از نظر ابن‌سینا، چون هیچ‌یک از قوای مدرک جزئیات، مجرد نیستند، پس قوه‌ی خیال نیز نمی‌تواند مجرد باشد؛ بنابراین خیال قوه‌ای جسمانی و مدرک صور جزئی است که افعال خود را به کمک آلت جسمانی انجام می‌دهد. او در کتاب *نفس شفا* می‌گوید: «آن‌گاه که فعلیت تمام قوای بدنیه به بدن است و وجود آن قوا بدنی می‌باشد، پس برای آن قوا بقایی بعد از بدن وجود ندارد» (۸، ص: ۲۷۵)؛ بنابراین خلاصه‌ی دلیل ابن‌سینا بر مادی بودن قوه‌ی خیال، ادراکات و صور خیالی در کتاب *شفا* این است که تمایز صور خیالی یا به «جهت» است، مثلاً یک صورت در سمت راست و صورت دیگر در سمت چپ قرار دارد، یا به «مقدار» است، مثلاً یک صورت خیالی بزرگ‌تر از صورت دیگر است، یا به «کیفیت» است، چنان‌که یک صورت خیالی مثلاً سیاه است و صورت دیگر سفید. این قبیل تمایزات نشان می‌دهد که صور خیالی دارای وضع، کم و کیفاند و بر حصول صور در محل جسمانی دلالت می‌کند (۸، صص: ۲۵۹ - ۲۶۶). البته سرّ این که شیخ و اتباع او مجرد خیال را انکار کرده‌اند آن است که این اعظم‌تکثر فردی را مستند به ماده می‌دانند و اذعان کرده‌اند که تجسم و تقدّر بدون حلول در ماده امکان ندارد (۱، ص: ۹۷).

همچنین شیخ در «رساله احوال النفس» در اثبات مادی بودن خیال می‌نویسد: «الخیال لایتخیل ذاته و لا فعله و لا آلته» (۸، ص: ۲۹۹). بر اساس این عبارت، از آن‌جا که خیال به ذات، فعل و ابزار خود علم ندارد، پس مادی است. بر این دیدگاه ابن‌سینا نقد وارد است، زیرا این مطلب را ابن‌سینا اثبات نکرده که خیال به ذات و فعل خود علم ندارد، پس این امکان که خیال مجرد باشد وجود دارد، همان‌طور که ملاصدرا و پیروان او خیال را مجرد و آگاه به ذات خود می‌دانند. به‌علاوه ابن‌سینا با جسمانی دانستن صور خیالی، معتقد است این صور در وجود خود، تابع خیال است و با نابودی خیال از بین می‌رود. اشکال این قول شیخ آن است که گرچه ابن‌سینا به مجرد تام نفس انسان باور دارد و به همین سبب چنین نفسی را پس از مرگ باقی می‌داند، چون معتقد به جسمانی بودن قوای جزئی‌هی نفس،

مانند وهم و خیال و صور آن و باقی نماندن این قوا بعد از مرگ است، لذا تأیید برزخ مورد تأکید شرع مقدس برای او مشکل است، زیرا وجود برزخی انسان بعد از مرگ، همان اعمال خیالی و مثالی انسان در دنیاست که بعد از وفات او همراهش باقی می‌ماند. بنابراین اگر او مجرد را منحصر در مجرد نفسانی و قوه‌ی عقلانی بداند و مجرد قوای نفس و به‌ویژه خیال را نپذیرد، این اشکال مطرح می‌گردد که چگونه نفس مجرد تام باشد در حالی که قوای آن جسمانی است و اگر قوای بدن مادی باشد، ارتباط بدن و آن قوا به چه صورت خواهد بود. دیگر این که بقای پس از مرگ و حشر از نظر شیخ مخصوص کسانی می‌شود که به مجرد عقلی تام رسیده باشند و نفوسی که به مقام مجرد عقلی نرسیده باشند با مفارقت از بدن فانی می‌شوند، که در این صورت، قول ابن سینا در «الرساله فی السعاده» که می‌گوید: ملاک بقای نفوس به داشتن حداقل ادراک عقلانی، یعنی ادراک اولیات است و نتیجه می‌گیرد که این قبیل نفوس نیز به سبب داشتن همین مرتبه از ادراک باقی‌اند (۹، صص: ۲۷۵-۲۷۴) درست نخواهد بود، زیرا دلیلی وجود ندارد که صرف ادراک کلیات اولی و مفاهیم بدیهی عامل بقای اخروی بعد از فناء بدن باشد! و ابن سینا دلیلی بر این مسأله اقامه نکرده است. اما با پذیرش مجرد برزخی و قوه‌ی خیال، می‌توان پذیرفت که عموم مردم و حتی طفلی که از مادر متولد می‌شود واجد مرتبه‌ی برزخی و مجرد میانی‌اند و بعد از مرگ، باقی خواهند بود و حشر و معاد جسمانی برایشان ثابت است.

اشکال دیگری نیز بر قول به مادی بودن خیال وارد است و آن این که بسیاری از عقاید مسلمانان که با پشتوانه‌ی آیات و روایات، از مسلمات به حساب می‌آید، با مادی بودن خیال، اثبات‌پذیری خود را از دست خواهد داد. اموری مثل عالم برزخ صعودی (۲۴، ج: ۹، صص: ۲۳۲ - ۲۳۵)، سؤال و جواب در قبر، معراج پیامبر و تمثال ملائک نزد پیامبر (همان، ج: ۲۵، صص: ۳۰۰)، زیرا همه‌ی این موارد با مجرد برزخی خیال تبیین می‌شود، مانند عالم برزخ، که فوق دنیا و عالم محسوس است و معراج رسول خدا که در عالم مثال منفصل و مجرد از ماده اتفاق افتاد و تمثال فرشته‌ی الاهی برای رسول الله که به صورت وجود مثالی و برزخی تحقق یافت.

۲.۴. انکار عالم خیال منفصل در مکتب ابن سینا

بزرگانی مثل ابن سینا، میرفندرسکی، عبدالرزاق لاهیجی و محمدباقر میرداماد (۳۵، صص: ۶۶) منکر عالم مثال هستند. در میان متکلمان، صاحب *شوارق الالهام* نیز عالم مثال و به‌خصوص قائم به ذات بودن صور خیالی را نپذیرفت (۱۷، صص: ۶۶). در کلمات ابن سینا، به‌مثابه‌ی نماینده‌ی فیلسوفان مشاء، عبارات و براهین واضح و روشن در نفی عالم مثال وجود ندارد، گرچه در آثار برخی از پیروان مکتب مشاء، تصریح بر انکار وجود دارد، مانند

صاحب جنودات که می‌گوید: «واسطه میان مجرد و مادی به حسب وجود، صورت برهانی ندارد» (۳۵، ص: ۶۶). البته این سخن درست نیست، زیرا هم در حکمت اشراق (رک: ۲۳، ج: ۳، ص: ۴۴۹) و هم در حکمت متعالیه (رک: ۲۴، ج: ۱، ص: ۳۰) برای اثبات عالم مثال، استدلالاتی با صورت برهانی متقن آورده شده است. به‌علاوه برای اتصال و ارتباط عالم مجردات تام عقلی به عالم حسی، ناچار باید عالمی میانی باشد که برخی از اوصاف مجردات و نیز برخی از صفات امور حسی را داشته باشد تا سیر منطقی و واقعی عالم هستی توجیه‌پذیر گردد.

حکیم لاهیجی در اقامه‌ی برهان امتناع بر وجود عالم مثال می‌گوید: «ثابت شده است که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است به وجود ماده، پس وجود صورت مقداریه بدون ماده محال باشد» (۱۷، ص: ۶۹). سیدجلال‌الدین آشتیانی درباره‌ی این برهان می‌گوید: «او هن از بیوت عنکیوت» است (همان). مرحوم سبزواری در پاسخ به این برهان می‌گوید: «اصولاً صورت مثالی قابل قسمت نیست و انسان توهم می‌کند که صورت خیالی قابل قسمت است» (۲۲، ص: ۴۲۹).

ابن‌سینا نیز در تقسیم‌بندی عوالم هستی، از عالم مثال نامی نبرده و به ذکر عالم عقول و نفوس و طبیعت، اکتفاء کرده است. ازین‌رو، هستی از نظر مشاء، پنج مرتبه دارد. ابن‌سینا معتقد است: «هستی دارای مبدئی است که از آن شروع می‌شود و دارای معادی است که به آن بازمی‌گردد. مراتب آغاز وجود بعد از مرتبه‌ی ذات واجب تعالی، مرتبه‌ی عقول است که از عقل اول شروع شده به عقل فعال ختم می‌شود. بعد از عقول، مرتبه‌ی نفوس است که از نفس فلک الافلاک آغاز شده به نفس ادنی خاتمه می‌یابد. بعد از مرتبه‌ی نفوس، مرتبه‌ی صور است که از صورت فلک اعلی آغاز می‌شود و به صور عناصر پایان می‌یابد. بعد از مرتبه‌ی صور، مرتبه‌ی هیولاست که از هیولای فلک اعلی آغاز شده به هیولای مشترک عنصری پایان می‌پذیرد» (۳۳، ص: ۳۷۲). بنابراین مشائیان اعتقادی به خیال نزولی و عالم مثال ندارند، همان‌طور که به مثل افلاطونی اعتقادی ندارند و شاید همان ادله‌ای که آن‌ها برای نفی مثل افلاطونی اقامه کرده‌اند در انکار عالم مثال نیز کارگشا باشد.

در واقع، تقسیم کلی و انحصاری عالم هستی به دو عالم مجرد محض و ماده‌ی صرف، ناشی از غفلت از ارتباط میان این دو عالم و چگونگی آن است. همین غفلت تام و عطف توجه تام به این دو عالم، موجب انحصار قوای مدرکه در دو قوه حس و عقل گردیده است و تعیین اصالت یکی از این دو، از مسائل دیرینه‌ی فلسفی به شمار می‌رود، به طوری که بر محور آن، نحله‌های فلسفی مختلف به «اصالت حس» یا «اصالت عقل» پدید آمده است.

این در حالی است که با طرح مسأله‌ی خیال و جایگاه آن در مباحث معرفت‌شناسی، دعوای فلاسفه در تعیین اصالت‌های فوق، تا حدودی حل گردید.

ابن‌سینا خیال را خزانه‌ی یافته‌های حس مشترک می‌داند. از این‌رو، خیال قوه‌ای است که مدرکات جزئی را حفظ می‌کند و به عبارت دیگر، حس مشترک مدرکات خود را به این قوه می‌سپارد و این قوه آن‌ها را حفظ می‌کند (۹، ص: ۱۴۷). این امر نشان از آن دارد که بین حس مشترک و خیال، تغایر وجود دارد. وجود چنین قوه‌ای بدیهی است، زیرا انسان می‌تواند بعد از مدت‌ها صورت جزئی محسوس را که قبلاً درک کرده است، به خاطر بیاورد و اگر آن صورت جزئی در این مدت در قوه‌ای محفوظ نمانده باشد، چنین امری ممکن نخواهد بود. مشائیان برای خیال، به‌مثابه‌ی یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قائل نبودند. آنان خیال را به عالم حس محدود می‌کردند و در برابر عالم حس، به تعقل و عالم عقل می‌اندیشیدند. در نظام معرفت‌شناسی ایشان، شناخت واسطه‌ای در کار نبود. واسطه همان خیال فعال است که برای بیان الهامات و مکاشفات، به عارفان و شاعران عطا شده بود و در فلسفه جایی نداشت و در عوض، در فلسفه‌ی مشاء، نفوس فلکی نقش واسطه و رابط را ایفاء کرده است. پیروان مکتب مشاء می‌دانستند که نمی‌توان برای تدبیر عالم ماده، که عالمی جزئی است، تنها به عقول، که موجوداتی کلی‌اند، اکتفا کرد؛ از این‌رو، معتقد به وجود افلاکی شدند که از اثیر و جسم لطیف ساخته شده و دارای اراده‌ی کلی و جزئی‌اند و خود نیز نفوس کلی و جزئی هستند. مقدرات عالم جزئی در نفوس این افلاک وجود دارد و به همین خاطر است که افرادی مانند پیامبران در بیداری یا افراد عادی در رؤیا می‌توانند با اتصال به نفوس این افلاک، از امور آینده یا گذشته با خبر شوند (۱۴، ص: ۱۱۸). نفوسی که آن‌ها برای افلاک قائل شدند در واقع، کاری شبیه عالم خیال متصل انجام می‌دهد؛ یعنی نفوس افرادی که در هنگام مرگ به مرتبه‌ی کمال عقلی نرسیده‌اند به بدنه‌ی افلاک متصل می‌شود تا با استفاده از آن بتواند امور خوب یا بد را تخیل کنند و در نتیجه لذت یا دردی برای آن ایجاد می‌شود (۴، ص: ۴۶۹). پس نفوس فلکی جایگاه تجمع نفوس انسانی خواهد بود، اما نمی‌توان آن را عالم مثال دانست، زیرا این نفوس بر اثر حرکت جوهری در قوس صعود به این مرتبه نرسیده‌اند، بلکه به مرتبه‌ای از عالم که در قوس نزول است و تقدم بر عالم مادی داشته برگشته‌اند؛ بنابراین مدافعان مکتب مشاء به مبانی و اصولی اعتقاد دارند که با آن اصول، باور به عالم مثال و برزخ برای ایشان ممکن نیست، از جمله عدم اعتقاد به اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و عدم تصور صحیح از تشکیک ذاتی، که در نهایت، انکار آن به انکار عالم مثال منجر شده است. استاد آشتیانی می‌گوید: «اعتقاد به تباین وجود و انکار تشکیک خاصی و انکار حرکت جوهری و اعتقاد به اصالت ماهیت و تباین حقایق

وجودی اصل و ریشه‌ی انکار کثیری از مطالب عالیّه، بلکه ام الفساد حکمت و معرفت است» (۲۱، ص: ۱۴۴). همچنین عدم اعتقاد مشائیان به عالم مثال، ریشه در محال دانستن انفکاک بین صورت و ماده دارد (۱۷، ص: ۱۷۸).

سید محقق داماد، میرمحمدباقر استرآبادی، که یکی از اعظم حکمای مشاء در ادوار اسلامی محسوب می‌شود، در کتاب *جذوات و یواقیت*، در انکار عالم مثال می‌گوید: قومی از رواقیه، فیثاغورسیان و افلاطونیان و رهطی از اشراقیه‌ی مسلمان عالمی متوسط میان عالم غیب، که معقول، و عالم شهادت، که عالم محسوس است، اثبات کرده‌اند و آن را هورقلیا و عالم مثال و شهادت مضاف و عالم اشباح و عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل خوانده و خیال انسانی را خیال متصل نامیده‌اند... و اما عالم مثال و مثل معلقه‌ی خیال، اگرچه در مذاق ذوقیات و مشرب خطابیات و قیاسیات شعریه، شیرین و خوشگوار می‌آید و لیکن بر منهج فحص و مذهب برهان، مشکل الانطباق است (۳۵، ص: ۶۳). میر داماد در مقام رد قائلان به مثل معلقه، بعد از تقریر مذهب آنان می‌گوید: «... واسطه میان مجرد و مادی به حسب وجود، صورت برهانی ندارد» (همان، ص: ۶۷). سیدجلال‌الدین آشتیانی می‌نویسد: «مشائیان چون اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تشکیک خاصی و حرکت جوهری و تحول ناقص به کامل را از طریق حرکت و سکون تدریجی و نیز وقوع تشکیک در ذاتیات و امکان وقوع تشکیک خاصی در یک حقیقت مثل انسان را منکرند، نمی‌توانند خود را از قیود افکار مشائی خارج نمایند» (همان، پاورقی، ص: ۵۹).

۳.۴. تشکیکی بودن مشاهدات خیالی

از آنچه تاکنون آمد، روشن شد که فیلسوف مشاء قوه‌ی خیال را مادی می‌داند، اما در عین حال، آن را استعدادی برای درک امور فوق مادی می‌داند. از نگاه شیخ‌الرئیس، توجه به عالم قدس و ادراک لذات قدسی و عقلی، دارای مراتب و درجات است، زیرا هرچه عارف دارای قابلیت بیشتری برای درک امور مجرد باشد و از گناه و تعلقات دنیوی دورتر باشد، ادراک او قوی‌تر شده، مدرکات قوی‌تری را درک می‌کند؛ بنابراین اگر لازم باشد، قدری ریشه‌ای‌تر بحث شود، باید گفت نظام عرفانی سینوی بر تحلیل ماهوی سعادت و لذت مبتنی است. ابن‌سینا سعادت را همان احساس لذت و ابتهاج می‌داند. او بر این باور است که «ادراک» مقسم و «لذت» و «الم» از اقسام آن است. «لذت همان ادراک و نیل است به وصول چیزی که نزد مدرک، کمال و خیر محسوب می‌شود و رنج و الم، ادراک و نیل حاصل از وصول چیزی است که آن چیز نزد مدرک آفت و شرّ تلقی می‌شود» (۳، ج: ۳، ص: ۳۳۷). از نظر شیخ طوسی، ابن‌سینا در تعریف لذت به صرف ادراک اکتفاء نکرده است؛ زیرا ادراک شیء چه بسا با حصول صورت مساوی آن تحقق یابد، ولی شخص واقعاً ملذذ و

محفوظ نگردد؛ از این رو، آن را با «نیل» به معنای اصالت و وجدان، همنشین ساخته است (۳، ج ۳، ص: ۳۳۸). بنابراین زمانی لذت واقعی برای انسان حاصل می‌گردد که همراه ادراک، حضور امر لذیذ نیز برای قوه‌ی مدرکه تحقق یابد؛ پس هرچه حضور امر لذیذ قوی‌تر گردد، لذت از آن و شوق رسیدن به حقیقت صورت خیالی نیز قوی‌تر خواهد بود؛ و زمانی صورت خیالی قوی همراه با لذت شدید برای ادراک خیالی انسان حاصل می‌آید که قوه‌ی خیال قوی باشد و این امر حاصل نمی‌شود، مگر به قوت قوه‌ی ناطقه «و ربما كان (الخیال) أقوی بقهر القوه النطقیه» (۱۳، ص: ۲۹۵).

لذات خیالی از وجود نوری مجرد مافوق ناشی می‌شود و حتی لذت‌های شهوانی نیز از رشحات لذات معنوی و مجرد است. این لذات شدت و ضعف دارد، زیرا مراتب وجود مشمول شدت و ضعف است. به همین دلیل، لذات جسمانی در خور مقایسه با لذت‌های خیالی نیست و لذات خیالی نیز با لذات عقلی، که برترند، قیاس‌ناپذیرند. تفاوت تکوینی و وجودی در انسان‌ها و اختلاف نفوس آن‌ها در قابلیت‌ها و استعدادها نیز در میزان لذت بردن از امور لذیذ تأثیر دارد. از نظر ابن سینا، علت این‌که برخی انسان‌ها، با وجود صحت قوای جسمانی، از برخی لذت‌های ظاهری درمی‌گذرند، آن است که لذت‌های قوی‌تر و برتری را چشیده‌اند که مردمان فرومایه و خسیس الطبع از آن‌ها بی‌خبرند (۳، ج ۳، ص: ۳۳۴). پس آن‌گاه که لذت‌های باطنی این‌گونه‌اند، بی‌تردید لذت‌های عقلی، که عالی‌ترین لذت‌های باطنی به شمار می‌روند، از قوت، غلبه و مطلوبیت بیشتری برخوردارند و همین مسأله سبب می‌شود که سالکان طریق حق به علت شوق و میل به چنین لذت‌هایی از لذایذ ظاهری و باطنی پست‌تر به‌راحتی درگذرند و به لذت‌های حقیقی و متعالی روی آورند.

پس شیخ‌الرئیس برای منکرین طریقت صوفیان، عذری فراهم می‌آورد و آن این است که آنان چون از لذت عقلانی بی‌بهره‌اند، زبان به طعن و انکار عرفا و صوفیه می‌گشایند (۳، ص: ۳۳۷).

۵. کارکردهای خیال

اهمیت مسأله‌ی خیال از آن‌جا ناشی می‌شود که تبیین، توجیه و حل بخش زیادی از بحث‌های کشفی، علمی و فلسفی با محوریت خیال انجام می‌پذیرد. کاربرد خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان، همواره مورد توجه اهل نظر در علوم فلسفی و شهودی بوده است. در این میان، خیال نقشی اساسی در تحقق و تبیین مکاشفات عرفانی ایفا می‌کند. شیخ‌الرئیس به‌رغم ملاصدرا، «قوه‌ی خیال» را با «قوه‌ی متخیله» متفاوت می‌داند و می‌نویسد: «هرچه در خیال هست از حس گرفته شده است، اما متخیله گاهی

صور را ترکیب و تفصیل داده است، صورت جدیدی می‌سازد که احساس نشده است» (۱۴، ص: ۹۳). بنابراین ابن‌سینا به‌منزله‌ی یکی از بزرگ‌ترین حکیمان جهان اسلام، برای اولین بار، با تمایز نهادن میان کارکرد قوه‌ی خیال، که قادر به انتزاع و ادراک صورت جسمانی از ماده و نیز حفظ آن است، و قوه‌ی متخیله، که قادر به «استعاده» و «بتکار» و اظهار و احضار صوری است که از ملانکه‌ی سماوی و جواهر ملکی و عقل فعال حاصل می‌شود، ادراک خیالی را از پایین و جسمانیات دانسته، ادراک تخیلی را از بالا و ناشی از موجودات مجرد و ملکی. از سوی دیگر، ابن‌سینا خیال را مدرک و تخیل را فعال غیرمدرک می‌داند و بر آن است که صور موجود در قوه‌ی تخیل را نیز خیال ادراک می‌کند؛ از این رو، شیخ اشراق از این اعتقاد شیخ اظهار تعجب می‌کند (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۱۰). این رویکرد در تمایز میان خیال و تخیل، تأثیری بسیار مهم در آرای فلاسفه و حکمای جهان اسلام برجای گذاشت. شیخ‌الرئیس در کتاب النفس شفا، مقسم را در حواس باطنی نفس، قوای مدرکه‌ی باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازد. وی می‌گوید: «اما قوای مدرکه‌ی باطنی، بعضی از آن‌ها قوایی هستند که صور محسوسات را درک می‌کنند و برخی از آن‌ها معانی محسوسات را درک می‌کنند و از قوای مدرکه، برخی، هم درک می‌کنند و هم فعلی را انجام می‌دهند...» (۸، ص: ۵۹). بنابراین قوای باطنی قوای مدرکه هستند و مدرکه بودن قوا مقسم است برای تقسیمات قوای باطنی؛ از این رو، قوای مدرکه یا مدرک کلیات‌اند و یا مدرک جزئیات. اولی قوه‌ی عاقله است و دومی یا مدرک صور محسوسات است و یا مدرک معانی محسوسات. مدرک صور محسوسات یا فقط مدرک‌اند و یا هم مدرک و هم فعال. اولی قوه‌ی متوهمه است و دومی قوه‌ی خیال و قوه‌ی متخیله.

در هر حال، ابن‌سینا پنج حس باطنی برمی‌شمرد که قوه‌ی خیال و یا مصوره دومین آن است. وظیفه‌ی این قوه حفظ و نگهداری داده‌ها و صور محسوسه‌ای است که از راه حواس ظاهری به حس مشترک می‌آید و گاهی صوری را نیز قوه‌ی متخیله به‌واسطه‌ی ترکیب صورت‌های حسی فراهم کرده است در خود نگه می‌دارد. موضع این قوه بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر این‌که صور خیالی در جسم مرتسم شوند، که این ارتسام میان قوه و جسم، مشترک است (۱۲، صص: ۲۴۸ - ۲۵۰). بنابراین شیخ حواس باطنی را به حس مشترک، قوه‌ی خیال، قوه‌ی متخیله، قوه‌ی متوهمه و قوه‌ی عاقله تقسیم می‌کند و بر آن است که قوه‌ی خیال، هم با قوه‌ی زیرین خود در ارتباط است و هم به قوای بالادستی خود مرتبط است. این قوه از پایین، صورت حس مشترک را در خود نگاه می‌دارد و از بالا صور مرکب‌شده از قوه‌ی متخیله را در خود حفظ می‌کند. با تأمل بیشتر در توصیفات ابن‌سینا درباره‌ی کارکردهای خیال، به نظر می‌رسد که

وی بر شأن ادراکی خیال تأکید می‌کند. شیخ در کتاب *الاشارات و التنبيهات*، در بیان یکی از کارکردهای دیگر قوه‌ی خیال، آن را مبدأ نخست برای تحریکات بدن می‌داند (۳، ج: ۳، ص: ۱۷۲).

۵. ۱. قدرت خیال در هدایت سالک

ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات*، مثالی را نقل می‌کند که دلالت بر این دارد که صورت‌های خیالی اثری شدیدتر و قوی‌تر از صورت‌های حسی و خارجی دارند. وی برای تأثیر خیال در حدوث اشیا، شخصی را مثال می‌زند که به‌راحتی روی تنه‌ی درختی که بر زمین افتاده راه می‌رود، اما همین که این درخت روی پرتگاه قرار می‌گیرد، همین شخص قادر به راه رفتن بر روی آن نیست و این بدان خاطر است که وقتی خود را بالای بلندی می‌بیند با قوه‌ی خیال خود، صورت افتادن را تصویر و آن را در خود تلقین می‌کند، سپس آن صورت در نفس چنان قوی می‌شود که طبیعت بدن، خود را ناچار به جواب‌گویی آن می‌بیند و لذا پس از چند لحظه، مطابق همان صورت به پایین پرتاب می‌شود (۳، ج: ۳، ص: ۴۱۴). بنابراین بر اساس این ویژگی خیال، می‌توان گفت که با تصویرگری قوی خیال نسبت به لذایذ، تمام قوا به آن سمت و برای وصول به آن لذایذ مستجمع و متحد می‌گردند و عارف را در رسیدن به آن، به طور جدی کمک می‌کنند. همچنین می‌توان اصل احضار صور اشیا را از مسأله‌ی تأثیر خیال در حدوث اشیا استنباط نمود، به این معنی که اگر فردی بتواند خیال خود را در صورتگری اشیا قوی نماید، خواهد توانست هر آنچه را که اراده نموده در نزد خود حاضر کند و نفس آدمی توان آن را دارد که وقتی قوی شد و تمحض در صورت خیالی پیدا کرد، به طوری که غیر از آن صورت، هیچ صورت خیالی دیگری مزاحم نفس نشده و او را به خود مشغول نسازد، در یک لحظه آن صورت خیالی را در نزد خود حاضر کند (۸، ص: ۲۷۲).

۵. ۲. خیال و مکاشفه صور عقلی

از نظر فیلسوفان مسلمان، قوای ادراکی باطنی انسان زمانی به فعلیت می‌رسد و صورت‌های عقلی را درک می‌کند که نفس از موجودی ماورائی به نام عقل فعال، آن صور کلی معقول را دریافت کند. در نظام سینوی، تمام عقول مفارق طولی عقل فعال‌اند، زیرا در عقول بعد از خود تأثیر می‌گذارند؛ ولی در اصطلاح، عقل فعال به آخرین عقل اطلاق می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید: «هریک از عقول مفارقه عقل فعال هستند، ولی نزدیک‌ترین عقل مفارق به ما نسبت به ما فعال به شمار می‌آید» (۱۴، ص: ۹۸). افاضه‌ی صور معقول توسط عقل فعال به نفوس انسانی بر اساس ظرفیت و قابلیت نفوس است؛ البته این استعداد در اثر ادراک جزئیات حاصل می‌شود (۳، ج: ۲، ص: ۳۶۷). بعد از آن که عقل فعال صور معقول را

بر نفس انسان افاضه کرد، صور خیالی بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شوند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید؛ بنابراین ادراک صور جزئی‌های که در قوه‌ی خیال است، نفس ناطقه را برای قبول صور کلی آماده می‌سازد؛ البته عین صور خیالی در قوه‌ی عاقله منتقل نمی‌شود؛ بلکه در اثر توجه به این صور، نفس استعداد پیدا می‌کند صور معقول را از عقل فعال بپذیرد و آن‌گاه با اشراق عقل فعال، این صور در نفس انسانی منطبق می‌گردد و با ادراک این صور نوپدید در نفس، قابلیت برای دریافت اشراقات جدید عقل فعال که با صور پیشین تناسب وجودی دارد آماده می‌گردد و این نحوه استعداد زمینه‌ی اتصال قوی و نه اتحاد با موجود ما فوق را فراهم می‌آورد؛ پس نفس ناطقه چون صور جزئی را مطالعه کند، استعدادی در آن پیدا می‌شود که بر اثر فیض عقل فعال، صورهای کلی عقلی متناسب با صورتهای جزئی خیالی را در خود می‌پذیرد (۳، ج: ۲، ص: ۳۶۷). بنابراین مکاشفه‌ی وجودی فرشتگان و مشاهده‌ی اسماء و صفات الهی از طریق عقل فعال و با اشراق آن بر نفس عارف و تنزل صور عقلی آن بر خیال به صورت صور مثالی، درک‌پذیر است. خیال در فلسفه ابن‌سینا قوه‌ای از قوای باطنی است که نفس را برای پذیرش افاضات علوی آماده می‌کند و دارای نقش بسیار فعال و مؤثری در تلقی قوه‌ی عقلیه است که موجب آمادگی نفس برای قبول فیض از عقل فعال می‌شود و با اتصال به عقل فعال، صورتهای خیالی که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل تبدیل می‌شود؛ پس او تعقل را مستلزم فعالیت قوه‌ی خیال می‌داند و معتقد است که فعالیت‌ها و مشاهدات عقلی بدون قوه‌ی خیال، امر ناممکنی است. بنابراین خیال عارفان نقش واسطه را در مشاهده بازی می‌کند. شیخ طوسی در شرح/ اشارات می‌گوید: «ان العارفین اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد یترائی فی خیالاتهم أمور تحاکی ما یشاهدونه محاكاة بعیده جداً» (همان، ج: ۳، ص: ۳۹۱). پس اگر کسی قوه‌ی خیال خود را به کمال قوت برساند، می‌تواند در بیداری همانند رؤیا صورتهای خیالی را درک کند، همان‌طور که پیامبر فرشته‌ی آورنده‌ی وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. بنابراین پیامبر از طریق خیال به عقل می‌پیوندد. علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد و مشاهده می‌کند. تقویت، کمال و به فعلیت رساندن خیال در مسیر تجربه‌ی یک مشاهده‌ی معنوی، مبتنی بر زمینه‌ای خاص است، همان‌طور که در مباحث تجارب دینی و معنوی، توجه داده می‌شود که زمینه‌ها در شکل‌دهی تجربه‌ها سهیم‌اند (۳۶، ص: ۶۵). از این‌رو، تا هنگامی که خیال یک عارف یا انسان کامل آماده نشود، نمی‌تواند صور متعالی عقلی را که از عقل فعال اشراق می‌شود ادراک کند. شیخ‌الرئیس برای آماده‌سازی قوای باطنی و خیال عارف، زهد را نوعی تنزه از بازدارنده‌ها و شواغلی می‌داند که سرّ او را از حق باز می‌دارد و از طرفی عبادت عارف را هم

نوعی ریاضت می‌داند و تأکید می‌کند که عارف حق اول را برای چیزی غیر از او نمی‌خواهد و هیچ چیزی را بر عرفان و معرفت او ترجیح نمی‌دهد و او را فقط برای این می‌پرستد که شایسته‌ی پرستش است؛ بنابراین اگر گاهی اراده‌ی عارف به غیر حق تعلق می‌گیرد، به خاطر این است که آن غیر را وسیله‌ای برای رسیدن به حق قرار دهد که هدف بالذات عارف است (۳، ج: ۳، ص: ۳۷۵). ابن‌سینا با ذکر احوال عارفان در سیر و سلوک، اولین درجه‌ی حرکت عرفا را اراده، یعنی رغبت به تمسک به عروۃ الوثقی (بند استوار الاهی)، تعریف می‌کند و بر آن است که اراده نصیب کسی می‌شود که با یقین برهانی، آگاه شده و با ایمان قلبی، تصدیق کرده باشد، به طوری که به دنبال آن، سرش به عالم قدسی حرکت کند تا به روح و راحت اتصال نائل آید (همان، ص: ۳۷۸).

۵. ۳. خیال و تمثیل عرفانی

شیخ‌الرئیس در سه حکایت «حی بن یقظان»، «سلامان و ابدال» و «رساله الطیر»، جهان را مملو از رموز و نشانه‌هایی می‌داند که سالک طریق معرفت باید از «تصویر خیالی» این رموز و نشانه‌ها و سمبل‌سازی‌های عقل و نفس فراتر رفته و به معانی عقلی آن‌ها دست یابد. در این حکایت‌سازی و تصویرگری ادیبانه در حی بن یقظان، مرشد طریق حقیقت به صورت فرشته و ملک برای سالک ظاهر می‌شود. در «رساله الطیر»، سالک به یک پرنده تشبیه شده است، همان‌طور که در «رساله‌ی فردوس افلاطون» (۱۶، ج: ۳، ۱۳۱۵ - ۱۳۵۲) و در رساله‌ی *منطق الطیر عطار*، در بیان سلوک روحانی سالک درآمده است. سیر روحانی سالک همچون پرواز پرنده‌ای است که با عبور از مراحل خطرناک، یعنی دره‌ها و کوه‌ها، به مدد هادی ملکی و فرشته‌گون خود انجام می‌پذیرد. در داستان سلامان و ابدال، سالک از این نشئه می‌گذرد و قدم به عالم ملکوت می‌گذارد. در این حکایت، «ابدال» که سمبل عقل یا انسان نورانی است، سرانجام با مرگی عارفانه به وادی شرق، که همان عالم ملکوت است، می‌رسد و برادر بزرگش «سلامان» که مثال نفس ناطقه است، همچنان در وادی غرب، که نماد حرمان و دوری از عالم نور و ملکوت است، باقی می‌ماند و به خلوت و راز و نیاز با خدا روی می‌آورد.

۶. خیال و تلقی وحی

معنی لغوی وحی گوناگون است؛ مثل اشاره، کتابت، نوشتن، رساله، پیغام، سخن پوشیده و اعلام در خفا (۱۵، ج: ۱۵، ص: ۳۸۰). واژه‌ی وحی در قرآن کریم، در چهار مورد مختلف به کار رفته است: اشاره‌ی پنهانی (مریم/۱۱)، هدایت‌گریزی (نحل/۶۹و۶۸)، سروش غیبی (قصص/۷) یا الهام و وحی تشریحی (شوری/۷). معنی اعلام در خفا در همه‌ی موارد

فوق وجود دارد، اما معنی مورد نظر در این نوشتار، وحی تشریعی است که بر انبیاء (ص) نازل می‌گردد. وحی دارای دو معنی کلی می‌باشد: وحی خاص و وحی عام. وحی به معنی خاص آن، به انبیا و رسل اختصاص دارد و گاهی با واسطه‌ی فرشته و گاهی بدون واسطه‌ی فرشته تحقق می‌یابد. وحی با واسطه‌ی فرشته مخصوص رسل و اولی‌العزم و وحی بدون واسطه‌ی فرشته ویژه‌ی انبیا است و می‌توان قسم نخست را وحی جلیّ (آشکار) و قسم دوم را وحی خفیّ (پنهان) نامید. بسیاری از انبیا از وحی جلیّ بی‌بهره بودند، مانند انبیای بنی‌اسرائیل (۲، ص: ۴۵۴). وحی به معنی عام آن در همه‌ی موجودات، اعم از حیوان، جماد، انسان و شیطان وجود دارد؛ اما به عقیده‌ی قیصری، معنای اصطلاحی وحی فقط موردی را شامل می‌شود که القای کلام الاهی با واسطه‌ی فرشته صورت می‌گیرد و آنچه بدون واسطه است، حتی درباره‌ی پیامبران، وحی نیست، بلکه الهام است (۳۰، ص: ۱۱۱). فرشته‌ی واسطه‌ی وحی از نظر حکمت سینوی، عقل فعال و مربوط به عالم عقول و مجردات تام است که نفس متکامل نبی(ص) با ارتباط با آن، وحی را دریافت می‌کند؛ بنابراین وحی نوعی از مکاشفه است؛ مکاشفه‌ای تامّ و کامل، که برای انسان کامل و نبی الاهی تحقق می‌یابد. در واقع، وحی دارای دو جنبه‌ی معنی و صورت می‌باشد که انسان کامل معنای آن را توسط عقل و صورت آن را به واسطه‌ی خیال، ادراک می‌کند. یکی از مواضعی که در آن، نقش خیال در مکاشفات به خوبی تبیین می‌شود، رابطه‌ی خیال و دریافت وحی است. وحی القا و ادراک معانی معقول است؛ پس چگونه پیامبر ملک آورنده‌ی وحی را می‌دید، اصوات او را می‌شنید، وحی را به طور کامل از او تلقی و دریافت می‌کرد و در ابلاغ آن، کوچک‌ترین اشتباه و خطا در خود راه نمی‌داد؟ ابن‌سینا برای این‌که به این سؤالات به‌خوبی پاسخ دهد، از طریق تبیین رؤیا وارد بحث نبوت شده است. او درباره‌ی حقیقت رؤیا چنین می‌گوید: «رؤیا عبارت است از دیدن صورتهایی که عقل ما از عقل فعال به‌دست آورده است و توسط خیال، به صورتهای خیالی تبدیل و سپس توسط حس مشترک مشاهده شده‌اند» (۵، ص: ۸۳). شبیه به همین فعالیت در ارتباط وحیانی میان نبی و عقل فعال، که همان روح القدس است (۱۲، ص: ۱۶۷)، وجود دارد؛ یعنی در یک سو موجود مجردی که منبع معارف و صور عقلی است قرار دارد و در سویی دیگر، انسانی تعالی‌یافته و دارای قوای کامل و قوی که آماده‌ی دریافت معارف آسمانی از مجرای وحی است. این معارف وحیانی بر این انسان القا می‌گردد؛ القائی خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفسی بشری که مستعد این القا است. اگر این القا در حالت بیداری باشد، وحی است و اگر در حالت خواب باشد نفث (الهام) خواهد بود (۶، ص: ۲۲۳). این مکاشفه‌ی وحیانی و دریافت الهامی، با اتصال نفس انسان کامل و عارف با عقل فائز فعال تحقق

می‌یابد؛ بنابراین ابن‌سینا بر خلاف بعضی از فلاسفه، مانند ملاصدرا، اعتقادی به «اتحاد» عقل انسانی با عقل فعال ندارد (۲۴، ج: ۳، ص: ۴۸۸)؛ به همین دلیل، از واژه‌ی «اتصال» استفاده می‌کند. در این اتصال، نبی با عقل فعال خود، معانی کلی و معقول وحی را دریافت می‌کند. این معانی دریافت‌شده وحی صریح و کلی است و آن‌گاه قوه‌ی خیال آن معانی کلی را به صورت‌های خیالی و مثالی، تلقی و بر اساس وظیفه‌ی محاکاتی خود، آن‌ها را به صورت اشکال، حروف، الفاظ و مسموعات، تصویرگری می‌کند؛ سپس با ورود آن صور به فضای حس مشترک، برای پیامبر قابل شنیدن و یا مشاهده می‌گردد و در نهایت، نبی می‌تواند وحی را به صورت الفاظ برای دیگران نیز بیان کند. البته از منظر شیخ، شنیدن الفاظ و اصوات مسموعه و رؤیت فرشته‌ی وحی، آموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند، بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهند بود (۷، ص: ۴). شیخ در رسائل خود می‌گوید: «فالنبي (ص) يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك و قوه التخيل تتلقى تلك فتصورها بصورة الحروف و الاشكال المختلفه و تجد لوح النفس فارغا فتتنقش تلك العبارات و الصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً و یری شخصاً بشرياً فذالك هو الوحي لانه القاء الشيء الى النبي بلازمان فيتصور في نفسه الصافيه صورة الملقى» (۶، ص: ۲۵۲). بنابراین بر اساس این فرآیند، قوه‌ی خیال اساسی‌ترین نقش را در تبیین مسأله‌ی وحی از دیدگاه ابن‌سینا دارد.

۷. نتیجه‌گیری

- (۱) بسیاری از مباحث عرفانی، کشفی و فلسفی با تبیین مسأله‌ی خیال و صور خیالی و نحوه‌ی ارتباط آن با عقل فعال، حل‌شدنی است.
- (۲) در تأثیرگذاری خیال در مشاهدات عرفانی، با دو روش مواجه هستیم: اول) سالک با ادراک صوری که برایش لذت‌بخش است به سمت کمال رغبت پیدا می‌کند، دوم) حقایق عقلی در قالب تمثلات خیالی، مشاهده و ادراک می‌گردند.
- (۳) روش درک امور عقلی توسط خیال از این قرار است که نفس ناطقه دارای پنج قوه است، به طوری که غیر از قوه‌ی عاقله، بقیه جسمانی‌اند. عقل فعال حقایق مجرد را به قوه‌ی عاقله عارف افاضه می‌کند و قوه‌ی خیال، آن حقایق معنوی را به صورت تمثلات خیالی ادراک می‌کند.
- (۴) شیخ وجود خیال منفصل را نمی‌پذیرد، ولی برای خیال متصل، ویژگی‌های زیادی را بیان می‌کند، از جمله آن که خیال صورت‌هایی را که مشاهده می‌کند به صورت جزئی و دارای بعضی از عوارض جسمانی، مانند کم، کیف و وضع می‌باشند.

۵) مکاشفه‌ی عرفانی، ادراک بی‌واسطه‌ای است که برای نفس سالک، با اتصال، و نه اتحاد، با عقل فعال حاصل می‌شود و لذت و ابتهاج عقلی و خیالی را برای او به دنبال دارد. صور خیالی با ارتباط با عقل فعال فعلیت می‌یابند و مجرد می‌شوند.

۶) ابن‌سینا خیال و صور خیالی را مادی می‌داند و بر آن است که قوه‌ی خیال با ابزار جسمانی ادراک می‌کند، ولی بنا به قول ملاصدرا، شیخ در بعضی از تألیفاتش خیال را مجرد می‌داند.

۷) بر دیدگاه مادی بودن خیال، نقد وارد است، زیرا در صورت اعتقاد به جسمانی بودن خیال، این قوه و صور آن بعد از مرگ باقی نمی‌مانند و اثبات معاد و حشر جسمانی بر این اساس مشکل است و نیز بسیاری از عقاید مسلمانان که با پشتوانه‌ی آیات و روایات، از مسلم‌اند، اثبات نخواهند شد، مثل سؤال و جواب در قبر و معراج پیامبر و تمثّل ملائک نزد پیامبر.

۸) مشاهدات حقایق خیالی و شهود عارفان توسط قوه‌ی خیال، دارای مراتب است، زیرا قابلیت‌ها و استعدادهای سالکان در دریافت اشراقات عقل فعال، متفاوت است.

۹) ابن‌سینا در بحث کارکرد خیال، آن را مبدأ تحریکات بدن و نسبت صور خیالی را با امور خارجی و یا عقلانی، نسبت تشابهی و محاکاتی می‌داند.

۱۰) ابن‌سینا برای توجیه تلقی وحی، که نوعی مکاشفه برای پیامبر است، به رؤیا متوسل شده، می‌گوید همان‌طوری که در رؤیا صور عقلی توسط خیال به تمثلات خیالی تبدیل و مشاهده‌پذیر می‌گردند، وحی نیز با اشراق عقل فعال، که همان «روح القدس» است، در ارتباط با خیال پیامبر، برای او تنزل می‌یابد و به صورت حروف، اشکال و صور متمثّل می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۷)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۳. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیر الدین طوسی، المجلد الثانی و الثالث، قم: نشر البلاغه.
۵. _____، (۱۳۷۶)، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

وظایف و کاربرد خیال در مشاهدات صوری از نظر ابن سینا ۱۲۹

۶. _____ (۱۴۰۴هـ)، *التعلیقات*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. _____ (۱۴۰۰هـ)، *رسائل (الف- رساله عرشیه، ب- الرساله فی السعاده، ج- الرساله فی الفعل و الانفعال)*، قم: انتشارات بیدار.
۸. _____ (۱۳۱۸)، *رساله فی فیض الاهی*، ترجمه ضیاءالدین درّی، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی.
۹. _____ (۱۳۷۵)، *الشفاء*، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۰۰ق)، *عیون الحکمه در مجموع رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. _____ (۱۹۴۳م)، *فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق محمد ثابت الافندی، قاهره.
۱۲. _____ (۱۹۹۹م)، *القانون فی الطب*، حواشی من امین الفناوی، مجلد الاول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. _____ (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۴. _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل.
۱۶. ابن‌منظور، محمد ابن مکرم، (۱۳۶۳)، *لسان العرب*، ج: ۱۵، قم: نشر ادب الحوزه.
۱۷. افلاطون، (۱۴۰۵هـ)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمدحسین لطفی و رضا کاویانی، جلد اول و سوم، تهران: نشر خوارزمی.
۱۸. بهائی لاهیجی، (۱۳۷۲)، *رساله نوریه در عالم مثال*، مقدمه و تعلیقات و تصحیح: استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: حوزه‌ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر مطالعات دینی هنر.
۱۹. جر، خلیل، (۱۳۶۷)، *فرهنگ لاروس*، ترجمه‌ی سیدحمید طبیبیان، جلد ۱، تهران: امیرکبیر.
۲۰. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲)، *شرح اشارات*، جلد اول، نمط هشتم، قم: مطبوعات دینی.

۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن احمد، (۳۷۳ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق ندیم مرعشی، تهران: المکتبۃ المرتضویه.
۲۲. رضا نژاد (نوشین)، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *لطایف حکمت و عرفان در روابط خدا و انسان*، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۳. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، با مقدمه‌ی استاد صدوقی، به تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با تصحیح و مقدمه‌ی هانری کرین، جلد ۱ و ۲ و ۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. صدرالمتألهین (شیرازی)، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمۃ المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد ۱ و ۳ و ۸ و ۹، چاپ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
۲۶. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۱، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
۲۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه از سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۴، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۹. غزالی، امام محمد، (۱۳۵۲)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: نشر بنیاد فرهنگ.
۳۰. قریشی، سیدعلی‌اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، جلد سوم، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۱. قیصری رومی، محمدداوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *شرح منازل السائرین*، عقیف‌الدین قلمستانی، قم: نشر بیدار.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹ش)، *مجموعه آثار*، جلد ۲، انتشارات صدرا.
۳۴. ملک‌شاهی، حسن، (۱۳۷۵ش)، *شرح اشارات و تنبیهاات*، جلد اول، چاپ سوم، تهران: انتشارات سروش.
۳۵. میرداماد (استرآبادی)، میرمحمدباقر، (۱۳۸۰)، *جدوات و مواقیف*، به تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.