

«از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تصور مفهوم خیال در نظام فکری فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا

ابراهیم بازرگانی*

«خیال» یکی از قوای ادراکی انسان است که آدمی در داشتن آن با حیوانات اشتراک دارد. این مفهوم که از فلسفه یونان به سنت فلسفی مسلمانان منتقل شده، در نفس‌شناسی فیلسوفان مسلمان، از فارابی تا صدرالمألهین شیرازی، مسئله‌ی بسیار مهم و پرکاربرد بوده و حتی برخی از پرسشهای کلامی، از رهگذر همین مسئله پاسخ داده شده‌اند. از همان آغاز، فیلسوفان مسلمان بخشی از پژوهشهای خود را به بررسی و تبیین چیستی و چگونگی مفهوم خیال اختصاص داده‌اند. البته این مفهوم در روند تاریخ فلسفه، ثابت و بدون تغییر نمانده و در هر یک از نظامهای فلسفی، مفهومی متمایز پیدا کرده است. حکمتهای سه‌گانه در تاریخ فلسفه اسلامی (حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه) هر یک نگرشی خاص به این موضوع دارند که با دو قرین دیگرش متفاوت است. پژوهش حاضر بر آنست تا نظریات بعضی از بزرگان فلسفه اسلامی درباره چیستی قوه خیال را بررسی کند و تفاوتهای موجود میان آنها را آشکار نماید. نتیجه این بررسی اینست که دیدگاه فیلسوفان در باب مفهوم خیال، در طول تاریخ (از فارابی تا صدرالمألهین شیرازی) ثابت و یکسان نبوده و هر یک مطابق نظام فلسفی خود، تبیینی خاص و بدیع درباره این مفهوم داشته‌اند؛ از زمان فارابی که این قوه را یک جزء مادی از نفس میدانست، تا دوره صدرالمألهین شیرازی که به عالم مثال

۱۳۵

* استادیار موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛ dr.bazargani@itaihe.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.1.6.6

سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۴-۱۳۵

تغییر یافت. روش انجام تحقیق پیش‌رو، توصیفی-تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌یی است.

کلیدواژگان: خیال، متخیله، عالم مثال، صور محاکی، محاکات، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

* * *

۱. طرح مسئله

خیال‌شناسی یکی از بخش‌های متطور در مباحث فلسفی بوده است. از همان آغاز، فیلسوفان مسلمان بخشی از پژوهش‌های خود را به بحث دربارهٔ چیستی و چگونگی مفهوم خیال اختصاص داده‌اند. با توجه به تنوع دیدگاه‌ها دربارهٔ این مفهوم، و اینکه هیچگاه ثابت و بدون تغییر نبوده، میتوانیم دست‌کم سه دوره یا سه فهم متفاوت دربارهٔ آن ارائه دهیم. بعبارت دیگر، هر کدام از مکاتب سه‌گانهٔ فلسفهٔ اسلامی، تبیینی خاص دربارهٔ این موضوع دارند که با دو قسم دیگر متفاوت است. در هر صورت، مسئلهٔ اصلی در نوشتار پیش‌رو، شناخت همین دیدگاه‌های سه‌گانهٔ دربارهٔ چیستی خیال، و تحلیل مقایسه‌یی میان آنهاست. جستار حاضر حکمت‌های سه‌گانهٔ مشاء، اشراق و متعالیه را میکاود و زوایای گوناگون این مسئله را بررسی میکند.

مطالعات مقایسه‌یی متعددی بین دیدگاه‌های سه‌گانهٔ فوق انجام گرفته که بعنوان نمونه میتوانیم به مقاله‌یی با عنوان «قوة خیال و عالم صور خیالی» اشاره کنیم (اکبریان، ۱۳۸۸). در این مقاله، مؤلف خلاصه‌یی از نظریات هر سه حکمت را گردآوری کرده و دیدگاه حکما دربارهٔ قوة خیال را توضیح داده است. رویکرد این تحقیق، هستی‌شناختی بوده و بیشترین تکیه را بر مسئلهٔ تجرد یا جسمانی‌بودن قوة خیال داشته و در نتیجه، ابعاد دیگر مسئله مانند کارکرد قوة خیال را بررسی نکرده است. همچنین، به دیدگاه فارابی و ابن‌سینا کمتر پرداخته، درحالی‌که مبانی و بنیادهای این مسئله، در آثار این دو فیلسوف برجسته، مطرح شده است.

بنابراین بنظر میرسد اولاً، این مسئله باید از ابعادی دیگر همچون کارکرد نیز بررسی گردد، چراکه روشن‌ساختن چیستی و کارکرد قوة خیال، هم در حل مسائل دین‌محور همچون معراج، وحی، مکاشفات تأثیر دارد و هم در مسائل مبتنی بر تصویر همچون هنر؛ نوع نگاه فیلسوفان مسلمان به قوة خیال قابلیت آن را دارد که نتایج خاصی در قلمرو مباحث هنر بدنبال آورد. ثانیاً، نظریهٔ مشاء باید با تفصیل بیشتری تقریر شود. دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در عین اختلاف، اشتراکاتی فراوان دارند، تا آنجا که یکی را مکمل دیگری

۱۳۶



میگرداند. در ادامه، دیدگاه حکمت اشراق و پس از آن حکمت متعالیه را بعنوان نظریه جامع و کامل در بحث خیال‌شناسی- بیان خواهیم کرد. روش این جستار، توصیف، تحلیل و تطبیق با رویکرد کارکردشناختی است. لازم بذکر است بدلیل محدودیت حجمی مقاله، از بیان نقض و ابرامها و استدلالها پرهیز میکنیم و آنها را به مجال وسیعتر وا میگذاریم.

۲. تبارشناسی واژگانی مسئله

در انسان^(۱) توانایی و قابلیت خاصی وجود دارد که خروجی آن، نه حس و نه تعقل بلکه چیزی است که در قالب صنایع فکری و عملی و برجسته‌تر از همه، در هنر ظهور میکند. در ادبیات مشائی آن را با نامهای «متخیله» و «مفکره» میشناسند. مشائین قوه یادشده را هنگام خدمت به ناطقه، «مفکره» و هنگام خدمت به واهمه، «متخیله» مینامند. آنان «مصوره» و «خیال» را هم برای نامیدن خزانه‌یی بکار میبرند که صور حسی پس از عبور از حس مشترک در آنجا حفظ و نگهداری میشوند. در حکمت اشراقی اگرچه اصلاحات متخیله و خیال همچنان بکار برده شده، اما کارکرد مشائی آنها از بین رفته و بجای آن، مفهوم «عالم مثال» جایگزین شده و قوه خیال به «مظهر صور مثالی» مبدل گشته است. بهمین دلیل، سهروردی نیازی به تفکیک قوا پیدا نمیکند و سه قوه متخیله، متفکره و خیال را واحد می‌انگارد. در آثار صدرالمتألهین شیرازی نیز گرچه واژه‌های متخیله و مفکره بکار رفته، اما خیال بیشترین کاربرد را بخود اختصاص داده و تبدیل به عالمی شده که نفس در آن مرتبه، صورتهای مثالی را ایجاد و نگهداری میکند.

۳. متخیله از نگاه فارابی و ابن‌سینا

۳-۱. چیستی قوه متخیله و خیال

دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره قوه متخیله، به یکدیگر نزدیک است اما درباره قوه خیال چنین نیست. فارابی خیال را بعنوان قوه متمایز و مستقلی مطرح نکرده، چراکه از دیدگاه او متخیله افزون بر آنکه تجزیه و ترکیب صورتها را انجام میدهد، کار حفظ صور را نیز بعهده دارد (فارابی، ۱۴۲۱: ۲۴؛ همو، ۱۹۹۵: ۸۸). این در حالی است که ابن‌سینا عمل حفظ را از عمل تجزیه و ترکیب تمایز داده، هر کدام از آنها را نیازمند قوه‌یی مخصوص بخود میدانند. او در شفا حافظ و نگهدارنده صوری را که حس مشترک ادراک میکند، خیال، مصوره و متخیله مینامد و سپس در ادامه به این نظر میرسد که چه بسا بین خیال

و متخیله تفاوت باشد. او خود را از جمله کسانی می‌شمارد که این تفاوت را باور دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۷). شیخ‌الرئیس با آنکه برای تفکیک قوه خیال از متخیله استدلالی نیاورده، هم در شفا و هم در اشارات و تنبیهات این قوه را امری متمایز از دیگر قوای ادراکی میداند (همان: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۴۱). او متخیله را از راه علم وجدانی اثبات میکند و هر فرد را به تجربه شخصی خود ارجاع میدهد (همو، ۱۴۰۴: ۱۴۷). ابن‌سینا بر مبنای قاعده «الواحد»، قوه خیال را از حس مشترک نیز متمایز میکند. این تفاوت دیدگاه گرچه در هستی‌شناسی مهم است اما در این جستار، دو فیلسوف را از هم جدا نمیکند. آنچه در اینجا اهمیت دارد، سه مورد است که باید در نظر داشته باشیم:

مورد اول؛ خزانه‌یی برای صور حسی فرض شود که فارابی متخیله و ابن‌سینا خیال را خزانه این نوع از صور میدانند. البته بنظر میرسد دیدگاه ابن‌سینا دقیقتر است. مورد دوم؛ کیفیت وجودی قوا معین گردد که از دیدگاه هر دو فیلسوف، متخیله و از دیدگاه ابن‌سینا، خیال نیز جسمانی است (فارابی، ۱۴۲۱: ۳۸-۳۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷). مورد سوم؛ عمل تجزیه و ترکیب صورتها بر عهده یک قوه مشخص باشد که هر دو فیلسوف، متخیله را فاعل این عمل می‌شناسند. در ادامه، با تفصیل بیشتری به این مورد می‌پردازیم.

۳-۲. کارکرد قوه متخیله

۳-۲-۱. تجزیه و ترکیب صور

متخیله در مقایسه با دیگر قوای ادراکی، بلحاظ حوزه فعالیت، از بیشترین گستردگی برخوردار است زیرا دامنه شمول آن از محسوسات تا معقولات همه را دربرمیگیرد. وظیفه این قوه، تجزیه و ترکیب محفوظاتی است که در خزانه‌های خیال یا ذاکره گرد آمده‌اند. ترکیب محفوظات در متخیله ممکن است به یکی از این سه حالت باشد: ۱) صورت با صورت، ۲) صورت با معنا و ۳) معنا با معنا. هدف غایی برای متخیله، خدمت به یکی از دو قوه ادراکی واهمه و ناطقه است. همانگونه که گذشت، اگر قوه متخیله ابزار فعالیت واهمه قرار گیرد، متخیله نامیده میشود و اگر ابزار ناطقه باشد، به آن «مفکره» می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۴۵).

ناطقه - که به دو بخش نظری و عملی تقسیم میشود - مدرک کلیات (معقولات) است و بهمین دلیل است که متخیله در قلمرو اندیشه جای میگیرد. ناطقه با بکارگیری متخیله و تجزیه و ترکیب صورتها و معانی موجود در خزانه‌های خیال و ذاکره، آماده دریافت

معقولات از عقل فعال میشود و به آنها علم پیدا میکند. این بالاترین مرتبه‌یی است که متخیله در آنجا فعالیت میکند، اما محدود به آن نمیشود و در مراتب پایین نفس نیز متخیله حضوری مؤثر دارد. واهمه انسان که مدرک جزئیات است، با بخمدت‌گرفتن متخیله، حرفه‌ها و صنایع عملی را تمشیت میکند. از این جنبه نیز متخیله در حوزه صنایع و حرف دخالته دارد. نتیجه آنکه، متخیله قوه‌یی است که با حضور در همه حوزه‌های ادراکی انسان، نقش ویژه‌یی بخود اختصاص داده است.

موارد ذکر شده، به دسته‌یی از فعالیت‌های متخیله اختصاص دارد که مربوط به زمان بیداری است. هنگام بیداری، متخیله به حال خود رها نشده، کارهای مطروحه را در خدمت به یکی از دو قوه واهمه یا ناطقه انجام میدهد. از اینرو کار آن، صرفاً تجزیه و ترکیب صورتها بر اساس خواسته‌های نطقی یا وهمی است. بخش دیگری از فعالیت‌های قوه متخیله زمانی آغاز میشود که سطح هشیاری انسان پایین آمده و در اینصورت، ناطقه یا واهمه از بخمدت‌گرفتن متخیله واماند و این در حالت خواب، بیهوشی یا کم‌هوشی است (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸). فارابی این فعالیت را با عنوان «محاکات» معرفی میکند.

۲-۲-۳. محاکات

۱-۲-۲-۳. چیستی محاکات

محاکات بمعنای برساختن صورتهایی است که متخیله را قادر میسازد تا محسوسات، معقولات، مزاج و قوای غایبه و نزوعیه را نزد خود بازآفریند. این عمل، متخیله را به قوه مدرکی مبدل میسازد که متأثر از فضای پیرامونی خود آنها را بازمی‌آفریند و این فضای پیرامونی، به گستردگی حوزه فعالیت آن یعنی از محسوسات تا عقل فعال است. در این گستره، متخیله قوه فعالی است که به ادراک پیرامون خود میپردازد و اشیاء پیرامونی را متعلق شناسایی خود قرار میدهد. در این مسیر آنچه کسب میکند، شناخت‌های جدیدی است که از راه برساختن صورتهای جدید حاصل میشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۱).

۱۳۹

این نوع از شناخت که باید آن را «شناخت خیالی» بدانیم، نه کلی است و نه مستقیم بلکه جزئی و غیرمستقیم است. از اینرو ماهیتاً با شناخت‌های حسی یا عقلانی تفاوت دارد، چراکه شناخت‌های حسی، جزئی و مستقیمند و شناخت‌های عقلانی، کلی و مستقیم. اما باید توجه داشت که خیالی‌بودن این نوع شناخت، آن را از اعتبار معرفتی ساقط نمیکند بلکه فقط قواعد شناسایی را تغییر میدهد. فارابی گرچه درباره این قواعد سخنی نگفته، اما



ابراهیم بازگانی؛ «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

متعلقات شناخت خیالی را بطور کامل توضیح داده است.

حوزه شناخت خیالی، نفسانی و درونی است چراکه متعلق بازنمایی، یا محسوسات است یا مزاج یا معقولات یا قوای نزوعی و غاذیه یا عقل فعال، و همه اینها متعلقات نفس انسانند. از اینرو شناخت خیالی متخیله را به قوه درون‌نگر مبدل میکند. روایت درون نیز غالباً و برای عموم آدمیان در خواب رخ میدهد مگر مواردی خاص که در بیداری هم متخیله قدرت فعالیت و شناخت فارغ از خدمت به واهمه و ناطقه را دارد.

فارابی با اشاره به فرایند معرفتی متخیله، یادآور میشود که محاکات مزاج باید با صورتهایی باشد که نشان از کیفیت مزاج دارند. اگر مزاج رطوبت دارد، صورت متناسب با آن ساخته میشود؛ مثلاً شخص، شناور بودن در دریا را در خواب میبیند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸). بازنمایی قوای غاذیه و نزوعیه نیز به همین روش است و متخیله با ترکیب صورتهایی، عملکرد آن دو قوه را بازنمایی میکند. زمانی که قوه نزوعیه استعداد حالت‌هایی همچون غضب یا شهوت را پیدا میکند، متخیله رفتارهایی را صورت‌گیری مینماید که از ملکات غضب یا شهوت شخص صادر میشوند. در این موارد محتمل است قوا تحت تأثیر صور محاکا، اعضای خادمه را برای انجام آن رفتار برانگیزانند و شخص بدون آنکه توجه عقلانی به عمل داشته باشد، به انجام آن مبادرت ورزد؛ مثلاً شخص عصبانی بر اثر خوابی که میبیند، رفتارهای بدنی هم انجام میدهد، با آنکه از آنها آگاه نیست (همان: ۱۱۰).

۳-۲-۲. محاکات معقولات

یکی از نکات قابل توجه در دیدگاه فارابی، فرایند دریافت معقولات از ناطقه و عقل فعال توسط متخیله است. متخیله این قابلیت را دارد که اعطاء ناطقه را بپذیرد و معقولات را بازنمایی کند. حتی فراتر از این، میتواند هنگام اتصال ناطقه به عقل فعال با وساطت میان عقل نظری و عملی، صور اعطائی از ناحیه عقل فعال را ادراک کند. بگفته فارابی، آنگاه که عقل فعال با نوری که افاضه میکند، ناطقه را به فعلیت میرساند، متخیله هم به همان نور فعلیت پیدا میکند و حقایق مخزون نزد عقل فعال را درمی‌یابد (همان: ۱۱۲).

فارابی از محاکات معقولات، به «کهانت بر اشیاء الهی» تعبیر میکند (همان: ۱۱۳). کهانت بر اشیاء الهی، تلقی فارابی از وحی است. این امر مستلزم آنست که متخیله قوت و کمال لازم را بدست آورده باشد، بگونه‌یی که در عین دریافت محسوسات و اشتغال به صور محسوس و نیز خدمت به ناطقه، افعال اختصاصی خود را انجام دهد. در اینصورت، حال متخیله نسبت به خواب و بیداری یکسان است. در این حالت متخیله میتواند با اتصال

۱۴۰



به عقل فعال، صور معقول را عینیت بخشد؛ یعنی با بازگرداندن صور اعطائی محاکات شده به حس مشترک، آنها را بازآفرینی و رؤیت کند. فارابی فرایند بازآفرینی و دیدن حقایق نزد عقل فعال را اینگونه توضیح میدهد:

قوة متخیله آنچه را که عقل فعال اعطاء نموده، با صورتهای محسوسی که نزد خود دارد، محاکات میکند و به حس مشترک برمیگرداند. صورتهای که در حس مشترک نقش بستند، قوة بینایی از آنها تأثیر میپذیرد و همان صورتهای را نقش میکند. در نتیجه، از آنچه در قوة بینایی نقش بسته، نقوشی در هوای روشن متصل به چشم که در شعاع بینایی قرار دارند، شکل میگیرد. هنگامی که نقوش در هوا شکل گرفتند، هر آنچه در هواست، باز میگردد و بار دیگر در قوة بینایی دیده میشود. پس از آن، به حس مشترک انتقال یافته و از آنجا در قوة متخیله منعکس میشود و در آنجا انبار میگردد. از آنرو که همه آنها به همدیگر متصلند، آنچه را که عقل فعال اعطاء میکند، برای انسان قابل دیدن میشود (همان: ۱۱۵-۱۱۴).

از آنچه گذشت نتیجه میشود که هم فارابی و هم ابن سینا، تولید و ادراک صورتهای خیالی را به متخیله نسبت داده‌اند. قوة متخیله در عین خدمت به نفس، هم خودش و هم صورتهای مخزون در آن، مادی هستند. در اندیشه هر دو فیلسوف، این قوة مادی، قابلیت‌های مهمی را پیدا کرده؛ بر اساس نگاه فارابی، متخیله را باید در همه حوزه‌های انسانی فعال دانست و به تعبیر بهتر، تنها قوه‌یی است که هم در قلمرو فردی و هم در قلمرو اجتماعی، هم در عالم ماده و هم در عالم مجرد تأثیر معرفتی دارد. با وجود این، نسبت و ارتباط بین مجرد و مادی، در ادعای دو فیلسوف توجیه نمیشود. معلوم نیست که چگونه جوهر مادی میتواند به جوهر مجرد متصل شود، درحالی‌که بلحاظ وجودی، آن دو یکدیگر را نفی میکنند. نتیجه مادی‌انگاری متخیله و صور خیالی، آن شده که تنها ناطقه پس از مرگ باقی بماند و همه صورتهای حسی و خیالی معدوم شوند. افزون بر اینکه مسئله عالم برزخ و معاد و نعمتهای آخرت، بر اساس این دیدگاه توجیه نمیشوند.

۴. شیخ اشراق و خلق مثال منفصل

اندیشه سهروردی به دو دوره تقسیم میشود: (۱) دوره متقدم که تفکرات مشائی را پذیرفته و بر اساس آن سخن گفته، و (۲) دوره متأخر که باب جدیدی در شناخت انسان و جهان



میگشاید و اندیشه‌های اشراقی را بنا مینهد. شیخ‌اشراق در هر کدام از این دو دوره، نظام فلسفی خاص خود را دارد و از اینرو هم در اصول و مبانی و هم در نتایج، با دوره دیگر تفاوت پیدا میکند. بعنوان مثال، در اندیشه مشائی، طبیعت‌گرایی قوت بیشتری دارد و در نتیجه شناخت انسان، شناخت طبیعی است. درحالیکه اندیشه اشراقی به بیرون از ماده بیشتر توجه میکند و نگاه متافیزیکی آن، هم در شناخت جهان و هم در شناخت انسان آثار بدیعی بجا میگذارد. نتیجه تغییر موضع سهروردی از جهان مشاء به جهان اشراق، در همه ابواب فلسفه او قابل پیگیری است، از جمله در شناخت خیال و متخیله. او در دوره اول، همان آرائی را که از مشائین درباره این قوه به ارث برده، بدون ایجاد تغییر بیان میکند.

البته شیخ‌اشراق به نکته‌یی توجه میدهد که در کلام فارابی و ابن‌سینا بدان برنخورده‌ایم و آن، چگونگی تناسب بین صورتهای محاکی و واقعیت است. در کلام هردو فیلسوف، این بخش کاملاً مسکوت مانده ولی سهروردی دست‌کم به این اشاره میکند که عوامل تناسب بین صورت محاکی و واقع، غیرقابل فهم و ضبط هستند؛ گویی عوامل شمارش‌شده توسط او تخمینی میباشند. اگر گفته‌وی را بپذیریم، بناچار باید قواعد تفسیر و تعبیر رؤیا و فراتر از آن، وحی را قواعد ظنی بدانیم، چراکه رفتار متخیله در ساخت صورت محاکی تابع هیچ منطقی نیست یا دست‌کم منطقی درونی دارد که دسترسی به آن دشوار است. به هر صورت در نگرش مشائی از روشهای تفسیر رؤیا و وحی گره‌گشایی نمیشود. سهروردی هم تا این مقدار را مشخص میکند که اگر متخیله یک صورت را تکرار میکند، بدلیل یکی از این عوامل است: (۱) لذتی که از آن میبرد، (۲) برایش تکراری است، (۳) آن نقش برای متخیله وضوح بیشتر دارد و (۴) اهمیت فراوانی برایش دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۰۳).

شیخ‌اشراق نهایتاً باورهای مشائی درباره متخیله و صورتهای خیالی را انکار میکند. بعقیده او، مشائین یا سلوک طریقت نکرده‌اند، یا اگر هم کسی از میان آنها سالک بوده باشد، سلوک ضعیفی دارد. هر فردی که نزد استادی متألّه یا کسی که صاحب تأییدات قدسی است، تعلیم دیده باشد، درک میکند که مشائین از دو عالم عظیم یعنی مثال و مثل غفلت ورزیده‌اند و این دو عالم در گفتارهایشان انعکاس نیافته است. پس حقیقت چیزی است متمایز از آنچه ایشان گفته‌اند (همان: ۴۹۶).

سهروردی در دوره دوم با بنیانگذاری عالم مثال، تحلیل جدیدی از صورتهای خیالی ارائه میکند که کاملاً با دوره اول متفاوت است. مجرد دانستن این صور، انتقال آنها از قوه متخیله و خیال به عالم مثال، باورهای نوپدید است که دست فیلسوفی همانند او را در

تحلیل آموزه‌های دینی دربارهٔ معاد، چگونگی زندگی برزخی، احوال بهشتیان و جهنمیان باز میگذارد. آراء او حتی در حوزهٔ هنر و زیبایی‌شناسی نیز تأثیرگذار است، تا آنجا که زیبایی را از قلمرو طبیعت بیرون میبرد و در عالم مثال معنا میکند.

۴-۱. عالم مثال

سهروردی با استفاده از تجارب روحانی خود، عوالمی چهارگانه را ترسیم نموده است: اول: عالم انوار مجردة عقلی که هیچ تعلقی به جسم ندارند. اینان سربازان حضرت الهی و ملائک انوار عقلی ربوبی هستند.

دوم: عالم انوار مدبرة اسپهبدیهٔ فلکی و انسانی، یعنی همان نفوس فلکی و نفوس انسانی.

سوم: عالم حس، شامل افلاک، کواکب، عناصر^(۲) و مرکبات عناصر^(۳).

چهارم: عالم مثال و خیال که صورتهای خیالی یا همان صور معلقه اعم از نورانی و ظلمانی- در آن قرار دارند؛ صور نورانی، نعیمان و پیروزبختانند و صور ظلمانی، اهل عذاب و اشقیاء (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۳).

شیخ اشراق بدلیل علاقمندی به اشیائی که کارکردشان انعکاس تصویر است، عالم چهارم یعنی عالم مثال را طراحی میکند، فصلی به این موضوع اختصاص میدهد و صورتهای مرآتیی^(۴) و نیز صورتهای حاصل در رؤیا را مظاهر عالم مثال می‌شمارد. شهرزوری، بعنوان شارح آثار او، بررسی نقشهای آئینه‌گون را جزو ابواب شریف و واسعی میداند که نیاز به اوراق فراوانی دارند تا حقیقتشان ادا شود (همان: ۵۰۹).

نقشهای آئینه‌گون که سهروردی آنها را با عنوان «مثال مجرد سطحی» یاد میکند، نه در مغزند، نه در قوای بدنی و نه در آئینه. این صورتهای در عالم حس هم نیستند زیرا اگر چنین باشد، هر کس که حس سالم داشته باشد، میتواند آنها را ادراک کند. از سویی عدم محض هم نیستند، چراکه عدم محض نه به تصور می‌آید و نه به خیال. افزون بر اینکه نقشهای آئینه‌گون، قابل رؤیتند، از همدیگر تمییز داده میشوند و احکام مختلف از هم دارند، حال آنکه عدم محض چنین ویژگی‌یی ندارد. پس این صور-خواه خیالی و خواه مآمی- وقتی عدم محض نباشند و در اجزاء مغز و مانند آن هم منطبق نشوند، بناچار باید در عالم دیگری موجود باشند. این عالم را «عالم مثالی و خیالی» و نیز «عالم اشباح مجرد» مینامند که در مرتبه‌یی بالاتر از عالم حس و پایینتر از مرتبهٔ عالم عقل قرار دارد؛ یعنی واسطه‌یی است میان آن‌دو، و همهٔ شکل‌های متخیله، اشکال مقادیر و اشکال اجسام

۱۴۳



ابراهیم بازرگانی؛ «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

و هر آنچه متعلق به اجسام باشد، اعم از حرکت، سکون و اشکال همگی در آن عالم قرار دارند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۱۲-۲۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۰۹).

در اینجا لازم به یادآوری این نکته است که عالم مثال، متمایز از مُثُل افلاطونی است زیرا صورتهای موجود در عالم مثال، خیالیند ولی مثل افلاطونی، عالم انوار عقلی است. سهروردی برای اثبات عقیده خود، به پیشینیانی همچون افلاطون، سقراط، فیثاغورث، امپدوکلس و دیگر حکما نیز استناد میکند که مُثُل نوری عقلی افلاطونی را باور داشته‌اند ولی در عین حال به مثل خیالی معلق بی مکان و بی زمان نیز معتقد بودند. اعتقاد آنها این بوده که عالم مثال، جواهر مجرد مفارقی را در برمیگیرد که مظاهر آنها در فکر و تخیلات نفسانی ظاهر میشوند. بدین معنا که هر آنچه در خیال و نفس وجود دارد، مظاهری است از عالم مثال. بر این اساس، پیشینیان عالم را دو گونه میدانستند:

(۱) عالم عقل و انوار مجرد محض

(۲) عالم صور که خود به دو نوع تقسیم میشود:

(الف) صور حسی که عالم افلاک و عناصر است.

(ب) صور مثالی شبیحی که همان عالم مثل معلق است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۳۳-۲۳۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۱؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۰).

۲-۴. تجرد عالم مثال

عالم خیال و صور خیالی، نه مادی هستند و نه در قوه ماده. این دو، وجودی هستند که از ابعاد مادی تجرید یافته‌اند، اما نه تجرید مطلق و از همه جهات، بلکه تجرید از ابعادی متناسب با ماده و یافتن ابعاد متناسب با عالم خیال. از اینروست که صورتهای خیالی در مغز جایی ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲). برای توضیح و تکمیل بحث فوق، ذکر دو نکته ضروری است:

(۱) صورتهایی که در آئینه و اجسام صیقلی دیده میشوند و نیز صورتهایی که ما انسانها و دیگر حیوانات تخیل میکنیم یا در خواب میبینیم، نه عمق دارند و نه تحقق عینی؛ آنها در عالم ماده نیستند، با آنکه به چشم دیده میشوند. آنها مثالهایی قائم به ذات و معلق هستند که در جسم آئینه و سلولهای مغز پدیدار میشوند، نه آنکه در آنها حلول کنند. حتی اعراض که در عالم ماده، نیازمند محلند، در عالم مثل معلقه، قائم به ذاتند، چراکه در آنجا ماده نیست و در نتیجه، انطباق اعراض در ماده نیز در آنجا ممتنع است. بنابراین، بین اعراض، تضاد و تمانع وجود ندارد (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۷۱).

۱۴۴



۲) از آنجا که صور معلق مثالی شبحی که در آئینه یا خیالات انسان در خواب یا بیداری- پدیدار میشوند، نه در آئینه حلول میکنند و نه در قوای خیالی، بلکه بی مکان و بی زمان هستند، رواست که مظاهری در عالم حس داشته باشند و با آنها ظاهر شوند. سطوح صیقلی اجسام یا صفای هوا یا سطح آب و یا اجزاء زمین مظاهر صور معلقه‌اند. این صور، گاه در یک مظهر ظهور می‌یابند و به مظهری دیگر منتقل میشوند یا از یک مظهر تا مظهر دیگر، قوه آنها تفاوت پیدا میکند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۲).

۳-۴. نحوه ادراک صور مثالی

برای دیدن ظاهری اشیاء (ادراک بصری)، شرط است که چشم مقابل جسم قرار گیرد، اما دیدن حقیقی، متعلق به نور ناطق اسپهبدی (نفس) است؛ چراکه هیکل (بدن) و قوای بدنی، سایه (صنم)‌های آن نورند. متخیله نیز همینگونه است؛ اگرچه این قوه مدرک است و صرف استعداد نیست، در عین حال سایه و صنم نور مدبر است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۱۲). توضیح آنکه بر پایه باور اشراقی، نور مدبر (نفس) بنحو اشراق، اشیاء بیرون را می‌شناسد و از اینرو، ادراکش بنحو حضوری است. نور مدبر هنگام اشراق بر قوه بینایی، اشیاء قابل دیدن را که مقابل این قوه قرار دارد، به علم حضوری ادراک میکند. بدین معنا که مثل اشیاء دیدنی در قوه بینایی منطبق نمیشود، چراکه انطباق کبیر در صغیر محال است؛ بلکه نور اسپهبدی از طریق اشراق و دست یافتن به مثل آنها، به آنها علم پیدا میکند. بهمین طریق هنگامی که نور اسپهبدی بر قوه متخیله اشراق میکند، صورتهای متخیله خارجی را که در عالم مثال و قائم بدانند، به علم حضوری اشراقی ادراک میکند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۴).

۴-۴. چگونگی حیات در عالم مثال

بعقیده شیخ اشراق، عالم مثال در عرض عالم حس و طبیعت است؛ عالم حس دائماً در حرکت است و عناصر دائماً در حال قبول استعداد از افلاک و کواکب هستند. در عالم مثال نیز، افلاک و کواکب دائماً حرکت میکنند. اشباح عنصری و موجودات مرکب از آنها در عالم مثال، از حرکت فلکی مثالی و اشراقات عوالم عقلی اثر میپذیرند و بدین ترتیب، صورتهای مختلف و بیشمار حاصل میشود؛ گاه صور معلقه مثالی‌یی پدید می‌آیند که عامل آن، حدوث صورتهای در اجسام صیقلی و خیالات حیوانی است، که البته پس از مقابله یا زوال تخیل نیز باطل میشوند، گاه پس از حصول صورت در آئینه یا خیال، نفوس فلکی و کوبکی، صورت معلقه مثالی را می‌سازند و گاه صورتهای مثالی را انوار مجردة عقلی از

مظاهر آنها خلق میکنند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۴-۵۵۳).

در عالم عظیم و نامتناهی مثال، هم اشباح ربانی وجود دارد که عظیم و نیکو و خوشایند هستند و هم اشباح زشت و هولناک. حتی خداوند نیز در این عالم، ظهور مختص بخود دارد و متمثل میشود. همچنین اشباحی وجود دارند که عقل اول از طریق آنها ظاهر میشود. هر کدام از عقول مجرده، اشباح فراوانی در صورتهای گوناگون دارند که برای ظهورشان در عالم مثال شایسته هستند. آنها حتی در عالم حسی هم مظاهری دارند. آنگاه که در آن مظاهر آشکار شدند، با چشم سر هم دیده میشوند (همان: ۵۵۵؛ شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۹۲).

در این عالم بینهایت، انواع صور معلقه مختلف، در طبقات گوناگون وجود دارد. معیار این طبقه‌بندی، لطافت و کثافت وجودات مثالی است؛ هرچه وجود رقیقتر باشد، طبقه آن بالاتر می‌رود. اشخاص هر طبقه غیرمتناهی است، هر چند شمار طبقات متناهی باشد. این عالم در عین حال، که عالمی مقداری است، اما جدا از عالم حسی است. عجایب آن بیپایان و شهرهایش ناآشناست. از جمله شهرهای آن «جابلقا» و «جابرصا» است. این دو شهر عظیم، هر کدام دو هزار در دارد. جمعیت آن به شماره در نمی‌آید و اهالی‌اش از آفرینش آدم و ذریه او بی‌اطلاعند (شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۹۳).

۴-۵. کارکردهای عالم مثال

یکی از مسائلی که فلسفه مشاء نتوانست با تحلیل عقلی از عهده حل آن برآید، اما حکمت اشراقی مدعی حل و فصل آن است، مسئله معاد جسمانی است. سهروردی بر این باور است که با پذیرش عالم مثال منفصل و فهم چگونگی وجود صوری این عالم، میتوان آنچه را که دین درباره برانگیختن اجساد، بهشت و جهنم صوری، لذا اید و عذابهای معنوی و عقلانی بیان نموده، بدرستی تفسیر کرد. او در همین راستا، مسئله سَعدا و اشقیاء را مطرح و نیکبختان (سعدا) را به دو دسته تقسیم میکند: (۱) کَمَلین و (۲) متوسطین. متوسطین در بهشت صوری متنعم میشوند؛ نعمتهای آنان حورالعین، غلمان، باغهای پر از آب، میوه‌های شیرین و دیگر نعمتهایی است که قالب صوری بخود میگیرند. درحالیکه کَمَلین از این مرحله میگذرند و به لذتهای عقلانی و به عالم عقل و نور محض میپیوندند. شوربختان (اشقیاء) هم معاد صوری را تجربه میکنند، اما معاد آنان، ظلمانی و تاریک است؛ جهنمی است که در آن گرفتار می‌آیند. اینها واقعاً در آتش میسوزند و متنعمان نیز از نعمت واقعی بهره میبرند؛ نه آنکه آتش یا نعمت، امری پنداری باشد. در آنجا عذاب یا

۱۴۶



سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲

نعمت، تفاوت در مرتبه پیدا نموده و از ماده به مثال مبدل شده است. نعمت و عذاب مثالی، حقیقتی است عینی ولی بیماده (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۳۰-۲۲۹).

از دیگر ثمرات عالم مثال، دیدن اشباح ربانی همانند جبرئیل، یا اشباح زشت و ترسناک است که خداوند آنها را ایجاد میکند و نیز اشباحی که عقل اول و دیگر عقول از خود ظاهر میکنند. اشباح ربانی در عالم حسی نیز مظاهری دارند و اگر در این مظاهر، ظاهر شوند، قابل ادراک با چشم هستند؛ همانگونه که حضرت موسی (ع) خداوند را آنگاه که بر طور آشکار شد، دید و همانگونه پیامبر اسلام (ص) و صحابه ایشان جبرئیل را دیدند آنگاه که به صورت دجیه کلی ظاهر شد. دیدن اجنه و شیاطین، حالاتی که سالکان از افلاک درمی‌یابند، صورتهایی که انبیا، اولیا و دیگران میبینند، همه به عالم مثال تعلق دارند (همان: ۱/ ۲۴۰).

بنابراین میتوان گفت همه عالم مثال، مظاهر نورالانوار و دیگر انوار مجرده است؛ هر یک از آنها در صورت معین و در زمان مشخصی بحسب استعداد قابل و فاعل، ظهور میکنند. هر کدام از نورالانوار (حق تعالی)، عقول، نفوس فلکی، نفوس انسانی مفارق و غیرمفارق از کاملین، آنگاه که آشکار شوند، در صورتهای مختلفی از حسن و قبح و لطافت و کثافت و دیگر صفات بحسب استعداد قابل و فاعل آشکار میشوند (شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۹۴).

۴-۶. عالم مثال و رؤیا

در رویکرد اشراقی، اموری که در خواب دیده میشوند، همگی در عالم مثال رخ میدهند. نفس در عالم رؤیا به آن عالم، متصل میشود و صورتهای مثالی را اشراق میکند. بعقیده سهروردی، این نظریه که همه صورتهای رؤیا در مغز ترکیب میشوند، نادرست است. دلیل آن نیز محال بودن انطباق کبیر در صغیر است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۴۰). رؤیا سببی است تا نور مدبر (نفس) از طریق آن، از امور غیبی اطلاع یابد. شاهد بر این سخن، خوابهای صادق است. شخص پس از آنکه حقایق مثالی را در عالم رؤیا دید و عیناً همان صورتهای در حافظه او ضبط شد و به همان شکل باقی ماند، نیاز به تأویل و تعبیر ندارد. اما اگر اثری باقی نماند و متخیله در انتقال خود به اشیاء دیگر، صورتهای شبیه، متضاد یا متناسب آن را برگرفت، نیاز به تفسیر و استنباط دارد که متخیله از کدام صورت، به نقوش علوی منتقل شده است (همان: ۱/ ۲۳۶).

از آنچه درباره دیدگاه اشراقی گفته شد، بدست می‌آید که سهروردی در هستی‌شناسی خیال، از دیدگاه افلاطونی تأثیر پذیرفته است. وی بخشی از نظریات فارابی و ابن‌سینا را پیش برد و بخشی دیگر را کاملاً تغییر داد و منظر نوینی را در سپهر فلسفه اسلامی ایجاد کرد؛ فارغ از آنکه

۱۴۷



ابراهیم بازگانی؛ «از متخیله تا خیال»: بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

دیدگاه او صحیح بوده یا نبوده باشد. البته این پرسش بار دیگر بنحو جدی مطرح میشود که: «نسبت بین قوه خیال مادی با عالم مثال مجرد چگونه است؟» شیخ اشراق قوه خیال را مادی میدانست، درحالیکه عالم مثال و صورتهای موجود در آن را مجرد می‌انگاشت. در ادامه این نوشتار، خواهیم دید که صدرالمتألهین شیرازی تلاش نمود تا پاسخی سزاوار به این مسئله بدهد.

۵. دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

روش ملاصدرا در بحث از متخیله و قوه خیال، به اینصورت است که ابتدا دیدگاه مشائین در این بحث را بررسی و نقد میکند. پس از آن، تفاوتها و اختلافهایش را با سهروردی از نظر میگذراند و نهایتاً به دستاوردهای خاص خود میرسد. از آنجا که صدرالمتألهین در آثارش، دیدگاههای سایر فلاسفه و بطور خاص، فلاسفه اسلامی طراز اولی همچون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی را همواره مورد توجه قرار میدهد، در این بحث نیز همین روش را در پیش گرفته است. البته تطبیق روش ملاصدرا بر محتوای آثارش، با توجه به پراکندگی آراء او کار بسیار دشواری است. در این جستار صرفاً دیدگاه او درباره متخیله و عالم مثال را بیان میکنیم و نقد او بر پیشینیان و استدلالهای او درباره عالم مثال را به محالی دیگر وا میگذاریم.

۵-۱. تجرد خیال و صور خیالی

ملاصدرا معتقد است قوه خیال یا همان مدرک صور خیالی، مجرد است. گرچه دیدگاه او، با نظر مشائین و شیخ اشراق تضاد دارد، اما ملاصدرا معتقد است دیدگاهش متکی بر برهان است. بعقیده وی، صورت متخیل مجرد از ماده است، بگونه‌یی که همه قیودات مادی از صورت خیالی زدوده میشود. این صورت در عالمی واسط بین عالم عقل و عالم حس قرار دارد، بنحوی که از ماده و عوارض خاص آن تهی است. پس سه عالم در اینجا تصور میشود و هر کدام مرتبه‌یی را شکل میدهند که آثار خاص خود را دارد: عالم حس، عالم خیال و عالم عقل. اگر در صورتهای یا مدرکات، تجرد به مراتب است، قوای ادراکی یا عبارت دیگر، عوالم وجودی انسان هم باید دارای تجرد در مراتب باشند. از اینرو جوهر حسی‌یی همچون قوه بینایی، جسم نیست (اما تعلق به جسم دارد) پس مجرد است، در عین اینکه به ماده نزدیکی بیشتری دارد. در مرتبه بالاتر، قوه خیال است که از بدن عنصری مجرد است اما نمیتواند مجرد از بدن مثالی باشد. جوهر عاقله آنگاه که به مرتبه فعلیت رسید و مبدل به عقل بالفعل شد، از هر دو عالم ماده و مثال تجرد پیدا میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۴۲۹). بهمین دلیل است که همه مدرکات بر او مکشوف میشوند.

۱۴۸



سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲

۲-۵. ترقی قوه خیال به عالم مثال

ملاصدرا پس از آنکه نظر مشهور در مورد اقسام قوای باطنی و تمایز آنها از یکدیگر را میپذیرد، مدعی میشود همه آنها به یک حقیقت باز میگردند و بمنزله سربازان یک فرماندهاند؛ این قوا در عین تمایزی که از یکدیگر دارند، شئون متمایز و متفاوت یک حقیقت به نام نفسند. این نفس است که خود مدرک صورتهای جزئی و معانی کلی است (همو، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۵۸). ملاصدرا سپس نفس را میکاود و آن را ذاتاً عالمی میداند مملو از جواهر، اعراض مفارقه، اعراض مادی، افلاک متحرک و ساکن، عناصر، مرکبات و دیگر حقایقی که آنها را به همان حضورشان مشاهده میکند و نیازی به حصول دیگر ندارد. عالم بودن انسان بر اساس آنست که خداوند نفس آدمی را مثال و نه مثل برای ذات، صفات و افعالش آفرید. انسان هم در ذات و هم در صفات و افعال خود، مثالی است برای خداوند تا با شناخت خود بتواند به شناخت خدا نزدیکتر شود.

بر این اساس است که خداوند ذات انسان را مجرد آفرید و آن را قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر بخشید و برای آن قلمروی همانند قلمرو الهی قرار داد که هر آنچه انسان بخواهد بتواند در این قلمرو بیافریند و هر چیزی را اختیار کند. پس نفس آدمی از سنخ ملکوت بوده، صاحب قدرت و عظمت است؛ هرچند همه اوصاف آن را ندارد و در حقیقت مرتبه ضعیف آن تلقی میشود، زیرا خود نفس در مرتبه نازل هستی قرار دارد و میان آن و خالقش فاصله بسیار وجود دارد. بگفته ملاصدرا هر چیزی که از چشمه دورتر افتاده باشد، ضعف بیشتری پیدا میکند (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۱۶-۳۱۵).

نفس در عین آنکه قوه واحدی است، دارای مراتب است و از دیدگاه ملاصدرا به اعتبار هر کدام از قوای ادراکی عاقله، مصوره و حاسه، به عالمی مبدل میگردد که از عالم دیگر متمایز است. عبارت دیگر، هر کدام از بخشهای ادراکی نفس، عالمی است که حدود و ثغور خود را دارد. بنابراین، نفس به اعتبار معقولات کلی، در عالم عقول قرار دارد که فوق عوالم است، به اعتبار ادراک محسوسات، در عالم اجرام و مواد قرار دارد که تحت عوالم است و به اعتبار ادراک مثل خیالی، در عالمی است میانه آن دو. اهل هر کدام از این عوالم، موجوداتی را که در آن عالم قرار دارند، بنحو مشاهده میبینند و صورتهایی را که در دو عالم دیگر قرار دارد، بنحو حکایت و استخبار ادراک میکنند و امور غایب از نظر را با تعبیر و بیان دنبال میکنند. پس «شهادت» هر عالمی، برای عالم دیگر «غیب» است و

۱۴۹



ابراهیم بازرگانی؛ «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

«عیان» هر کدام، برای دیگری «خبر» (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۴۶-۴۴۵). هر کدام از مراتب وجودی نفس، در همان مرتبه خودش، حضور، علم و آگاهی به آن مرتبه است، به همان نحو که هست، اما نسبت به مرتبه پایینتر، غیب است.

در نتیجه، اطلاع مرتبه پایینتر از مرتبه بالاتر عوالم نفسانی، تنها از راه ساخت صور متناسب با عالم مرتبه بالاست. ویژگی صورتهای متناسب، محاکات عالم بالاتر است و در بحث حاضر، صورتهای خیالیند که محاکای صورتهای عقلانی خواهند بود. حکایتگری صور مثالی از مرتبه عقلانی، یا به حکایت است یا به تعبیر؛ یعنی صورتهای مثالی یا محاکیند - که لزوماً مطابقت با واقع دارند و بعبارت دیگر، همان که در واقع است، در مثال شکل میگیرند - یا محاکای نیستند، ولی چنان مطابقتی دارند که شخص بتواند از طریق الگوهای تعبیر، آن صورتهای را با واقع آنها تطبیق دهد.

ملاصدرا پس از آنکه نفس را عالم صغیر در مقابل عالم کبیر قرار داد، این بستر را فراهم میسازد که قوه خیال را در یک تغییر هستی‌شناختی، «مثال اصغر» بنامد و از آن نتیجه‌یی که شیخ اشراق گرفته بود، چشم پوشد. بعقیده ملاصدرا نفس این قابلیت را دارد که صورتهای خیالی بسازد؛ ابداع صورتهای فارغ از ماده، اجرام شکلدار بزرگ که گاه از افلاک هم بزرگترند، صحراها، کوههای بزرگ، شهرها، باغها و درختانی که نمونه‌های این شهرها و باغها و درختان در هیچ شهری دیده نشده، قدرتی است که خداوند به نفس عطا کرده، اما با این ویژگی که هیچکدام از این صور، قائم به جرم و ماده مغز نبوده، در آن حلول نمیکنند و همچنین - برغم شیخ اشراق - در عالم مثال کلی نیستند بلکه در صقع نفس قرار دارند که بیرون از عالم هیولانی و مجرد است. آنها در عالم دیگری هستند که از این عالم، غایب است (همو، ۱۳۸۳: ۹/ ۲۷۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۴۶-۶۴۵). این عالم که مرتبه خیالی نفس است، «عالم مثال متصل» گفته میشود.

پس از طراحی عالم مثال متصل، لازم است تا وضعیت قوای ادراکی جسمانی هم معین گردد. شیخ اشراق بر آن بود که این قوا، محل ظهور عالم مثال در قالب اشباح مثالی هستند و در نتیجه، نفس را آماده میکنند تا با مثال اعظم پیوند یافته، صور و اشباح موجود در آن عالم را مشاهده کند. اما ملاصدرا با این تفسیر موافق نیست. وی قوای یادشده را ابزارهایی میداند که نفس با استفاده از آنها، افعال و آثار خیالی را در عالم مثال اصغر خود ایجاد میکند (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۹).

۵-۳. خلاقیت نفس

نگاه ویژه ملاصدرا برخلاف همه فیلسوفان پیشین، خلاقیت و فعال بودن نفس و توانایی آن در ایجاد صورت است. نفس تا پیش از او، حیث انفعالی داشت و بعنوان لوحی تلقی میشد که از جهان بیرون از خود یا از قوای درون خود منفعل بوده و تصویر میپذیرفت. اما صدرالمتهالپین نظری جدید مطرح نمود و انسان را نمونه‌یی از خداوند دانست که میتواند صورتهای اشیاء را خواه مجرد یا مادی بیافریند. دلیل آن هم اینست که نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است؛ ملکوتیان میتوانند هم صور عقلی قائم بذات صادر کنند و هم صور کونیة قائم به مواد (همان: ۳۱۶-۳۱۵). بعقیده ملاصدرا نفس در مرتبه خیال، قادر است با تصور، صورتهای خیالی را بیافریند. پس وجود صور خیالی در صقع نفس، بمعنای انفعال از ماده نیست بلکه نفس به ازای آنچه در عالم ماده می‌یابد، صورتی خیالی می‌آفریند.

بنابراین میتوان نتیجه گرفت که نسبت نفس با صورتهای خیالی، نسبت حال و محلی نیست. بنا بگفته ملاصدرا تحقیق روشن میکند که نسبت نفس با صور خیالی، نسبت ایجاد و فاعلی است. یعنی نفس در مقام فاعل و موجد صورت قرار دارد و خالق آنهاست. چنین نسبتی به مراتب از نسبت حال و محلی قویتر است زیرا نسبت فاعلی، وجوبی است و نسبت حال و محلی، امکانی، و همواره وجوب از امکان شدیدتر است (همو، ۱۳۸۳: ۹/۲۶۸).

بر این اساس، همه صورتهای علمی و از جمله صور خیالی را باید داراییهای نفس دانست که اولاً، کمال انسان را سبب میشوند و نفس با آنها متصور به حقیقتی میشود که صورت داراست. ثانیاً، قائم به نفسند بنحو قیام صدوری که از نفس هنگام اتصال به بیرون از خود انشاء میشوند و نفس آنها را بنحو حضوری دارا میشود. این صور از آن جهت که محاکمی واقعیت خارجی هستند، ضعیفند اما ممکن است در برخی مواضع، قوت و قدرت یابند و حتی به عالم خارج نیز کشیده شوند. نمونه آن، مبدعاتی است که متخیله میسازد و در حس مشترک منطبق میکند، بگونه‌یی که انسان آنها را با قوای حاسه ادراک و نهایتاً باور میکند بگونه‌یی که در مقابل آنها عکس‌العمل نشان میدهد. در این میان، عقل تنها عاملی است که ساخته‌ها و اختراعات متخیله را میشکند و در مقام تطبیق روشن میکند که آنچه شخص میبیند، ساخته خیال است، بهمین دلیل متخیله قوت لازم را پیدا نمیکند. پس اگر عقل به هر دلیلی از این تردید و تکذیب سست شود و قدرت لازم برای کشف واقع را نیابد، شخص صورتهایی را که واقع خارجی ندارند، میبیند و باور میکند. از همینروست که هنگام غلبه ترس و سستی عقل تکذیب‌گر، حس مشترک صورتهایی را مشاهده میکند که شخص را میترساند (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۹۳).

۱۵۱



ابراهیم بازگانی؛ «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۴-۱۳۵

این قدرت که در قوه خیال است، فقط بنحو ایجابی نیست و حالت سلبی آن هم ممکن است. آفرینش صور توسط قوه خیال، لزوماً به یک سمت گرایش ندارد بلکه ویژگی هستی‌شناختی‌یی است که قوه خیال آن را در نظام هستی، یافته است. این قدرت هم در عالم دنیا و هم در عالم آخرت، فعال است و مطابق با طبیعت اشخاص و ملکاتی که دارند، عمل میکند. اگر شخص، صاحب ملکات روحانی باشد، صورتهای خیالی او حیث جمالی دارند و گرنه آفریده‌هایش صور قبیحه خواهد بود.

۵-۴. رؤیا

«رؤیا» بمعنای حبس روح از سمت ظاهر بسوی باطن است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، منظور از روح، جوهر بخاری گرمی است که از اخلاط صاف تشکیل شده است (همان: ۷۸۱). هنگام خواب، جوهر بخاری بجای اشتغال به قوای حس که در اعضای حسی پخشند، متوجه درون میشود. صدرالمآلهین این توجه و بازگشت به باطن را «حس روح» مینامد. تعبیر «حس» در کلام او، استعاره‌یی است از توجه نفس به خود که هنگام خواب یا حالات خاصی همچون وحی، جنون و امراضی همانند آن بر شخص عارض میشود. ویژگی نفس آنست که در بیداری بسط و توسعه دارد و در اجزاء بدن پخش شده و مشغول به فعالیت از راه قوای بدنی میشود. اما هنگام خواب یا نظائر آن، به کمترین میزان از حضور بسنده میکند و بیشتر به خود متوجه میشود تا بدن. آنگاه که نفس فرصت فراغت یافت و موانع از راهش برداشته شد، استعداد اتصال به جواهر روحانی شریف عقلی را پیدا میکند (همانجا).

رؤیا، خبریافتن از درون و تصویر ضمیر ناخودآگاه نیست بلکه به این معناست که نفس به واقعیتی بیرون از خود متصل میشود و به معارفی دست می‌یابد که در عالمی خاص محفوظند. پس رؤیا جنبه شناختی دارد و نفس همواره مشغول به شناسایی است اما خود را نمیشناسد بلکه چشم به جهان بیرون از خود دارد. این قابلیت است که برای همگان وجود دارد، لیکن فقط برخی از انسانها آن را فعلیت میبخشند. آنگاه که حجاب برطرف شد بویژه هنگام خواب، صورتهایی در آئینه نفس، نقش میبندند که در آئینه عقول قرار دارند. در اینگونه از نقشپذیری، مناسبت بین نفس و نقوش بسیار مهم است؛ هر نفسی بتناسب وجودی خود و بسته به کیفیت اخلاقی که دارد، صورت میپذیرد. در عین حال این نیز مهم است که اگر صورت، جزئی باشد و نفس به همان حالت آن را حفظ کند و در آن تصرفی نکرده باشد، قوه متخیله با تمثیل اشیاء آنها را حکایت میکند. در اینصورت رؤیا صادق است و نیاز به تعبیر ندارد (همان: ۷۸۳). اگر متخیله غالب گشت یا آنکه ادراک نفس از صورتهای ضعیف بود، متخیله بصورت طبیعی آنچه را که نفس دیده، به مثال تبدیل میکند، مثلاً علم

را به «شیر»، دشمن را به «مار»، پادشاه را به «دریا» یا «کوه» مبدل میسازد. تبدیل حقایق به مثال، بر اساس تطابق عوالم وجود امکانپذیر میشود. مطابق هر معنای عقلی موجود در عالم ابداع و تجرد، صورتی طبیعی در عالم کون و ماده وجود دارد. مثلاً علم از یکسو نفس را تقویت میکند و صورتهای علمی پس از حذف زوائد، خالص و صاف برای عقل باقی میمانند. از سوی دیگر، بدن، مثال نفس است و شیر غذای لطیف و گوارایی است که بدن به آن نیاز دارد. پس نسبت علم به نفس، نسبت شیر است به بدن. مطابق این فرایند علم به شیر تمثل می‌یابد و انسان در خواب علم را در مثال شیر میبیند (همانجا).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بعقیده ملاصدرا تعدد قوای ادراکی و تمایز خیال از حس مشترک، اهمیتی ندارد و وجود قوه واحدی که مدرک صورتهای مجرد مثالی باشد، کافی است. از منظر وی، این قوه یک جانب نقص و یک جانب کمال دارد. در جانب نقص، مدرک محسوسات است و در جانب کمال، قوه‌یی است که میتواند امور غیبی را حاضر سازد. پس این قوه، از یکسو با ماده مرتبط است و از سوی دیگر با مجردات که از همین حیث، شدت و تجرد دارد تا قدرت استحضار صور غایب را داشته باشد. این قوه، (اولاً) قوه‌یی است جوهری و باطنی، و (ثانیاً) مجزای از عقل و حس. بنابراین، از آنرو که مدرک جزئیات است، عقل نیست و چون مجرد است، با حس مغایرت دارد. این قوه که باید آن را مرتبه خیالی نفس دانست بر اساس برهان، مجرد از بدن و اجزاء آن است. احوال قبر، ثواب و عذاب، احوال برزخ و برانگیختن اجساد، همه بر اساس این قوه توجیه میشوند. محل تصرف این قوه، کل بدن است و مرکز تصرف آن، آخر تجویف نخست مغز است و ابزار آن، روح غریزی است که در آن بخش مغز قرار دارد.

صورتهای حاضر در عالم خیال، بلحاظ خفا و ظهور و نیز شدت و ضعف متفاوتند؛ به هراندازه که نفس خیالی قوت بیشتری داشته باشد، جوهریت آن تقویت شود، بیشتر بخود باز گردد، از شواغل بدنی رها گردد و از کار برای قوای بدنی آسوده شود، صورتهای متمثل نزد آن، هم ظهور تامتری پیدا میکنند و هم وجودشان قوت بیشتری می‌یابد. همچنین هرچه صورتهای خیالی قوت بیشتری یابند، نسبت بین آنها و موجودات مادی از لحاظ تأکد و تأصل و ترتب اثر، کمتر میشود. بهمین دلیل آنها نیز همان تأثیر و تأثر را می‌یابند که موجودات مادی دارند. پس این تصور مشهور، نادرست است که صورتهای خیال، اشباح مثالی هستند که آثار وجود مادی بر آنها مترتب نمیشود؛ اگر در خواب نیز آثار مادی ندارند، بواسطه اشتغال نفس به بدن است.

۱۵۳



ابراهیم بازرگانی؛ «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال ...

سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۴-۱۳۵

پی نوشتها

۱. البته انسان در این قابلیت، با حیوان مشترک است اما در اینجا به ذکر انسان بسنده شده است.
۲. چهار ماده اولیه عالم شامل آب، باد، خاک و آتش.
۳. ترکیبات حاصل از عناصر چهارگانه.
۴. ما در اینجا، آن را به «نقشهای آینه‌گون» ترجمه میکنیم و از این پس، بجای «صور مرآتی» که اصطلاح خود سهروردی است، این ترجمه را بکار میبریم. مراد از نقشهای آینه‌گون، تصاویری است که ما در اجسام صیقلی یا بر روی آب و مانند آن میبینیم.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) الإشارات و التنبيهات، قم: البلاغة.
- _____ (۱۴۰۴) الشفاء، النفس، تصحيح سعيد زائد و ديگران، بيروت: مؤسسة الجامعية للدراسات الاسلامية.
- اكبريان، رضا (۱۳۸۸) «قوة خيال و عالم صور خيالي»، آموزه‌های فلسفی-کلامی، شماره ۸، ص ۳۳-۳.
- سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، جلد ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۰) شرح حکمة الاشراق، تصحيح حسين ضيائي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شيرازي، قطب‌الدين (۱۳۸۳) شرح حکمة الاشراق، تصحيح عبدالله نوراني و مهدي محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی (۱۴۲۱) السياسة المدنية، تصحيح علي بوملحم، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- _____ (۱۹۹۵) آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تصحيح علي بوملحم، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد في الحكمة المتعالية، ج ۲، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحي و جعفر شاه‌نظري، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- _____ (۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، ۸ و ۹، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.