

از خیال‌شناسی ابن عربی تا معرفت‌شناسی صدرایی

نقیسه اهل سرمدی*

چکیده

ابن عربی و ملاصدرا خیال را در معانی مختلفی به کار برده‌اند که خیال منفصل و متصل، از شایع‌ترین موارد کاربرد آن است. سایر کاربردها عبارت است از خیال، «نامی برای ما سوی الله»، «هریک از موجودات»، «مرتبه‌ای در صقع ربوبی»، «نفس»، «یکی از قوای نفس» و «مرتبه‌ای از مراتب تکاملی نفس».

در این مقاله که با عنایت به سه معنای اخیر شکل گرفته است، کوشش می‌شود تا تصویری از کارکردهای خیال در نفس‌شناسی و پس از آن در معرفت‌شناسی صدرای ترسیم شود. بدین ترتیب که یکبار از خیال‌شناسی تا نفس‌شناسی و سپس از آن تا معرفت‌شناسی حرکت می‌کنیم و بار دوم راه خیال‌شناسی را به‌طور مستقیم تا معرفت‌شناسی تعقیب می‌کنیم. با این بیان، خلاقیت نفس و حرکت جوهری آن که متأثر از حوزه خیال هستند خود پیامدهایی در باب معرفت‌شناسی دارند که از آن جمله است: رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی و حل اشکالات وجود ذهنی. به‌علاوه خلاقیت نفس در باب تعلیم و تربیت نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. تغییر در ملاک کلیت و جزئیت، علم به مادیات، اثبات و حل اشکالات وجود ذهنی و علم حضوری از جمله ثمرات مجرد مثالی در حوزه معرفت‌شناسی است. البته در تمامی این مباحث، توجه خاص نگارنده بر روشن نمودن تأثیر عرفان ابن عربی بر حکمت صدرایی است.

واژگان کلیدی: خیال‌شناسی، خلاقیت، مجرد مثالی، نفس، معرفت‌شناسی.

مقدمه

سخن از تأثیر ابن عربی بر فکر فلسفی، امر نوظهوری نیست که نگارنده مدعی پرداختن به آن باشد. بزرگان بسیاری در باب تأثیر عرفان بر فلسفه به طور عام و تأثیر ابن عربی بر صدرا به طور خاص، سخن گفته‌اند. در این نوشتار در نظر داریم رد پای خیال‌شناسی ابن عربی را در معرفت‌شناسی صدرا جستجو کنیم.

مثال و خیال از مقولات چندساحتی هستند؛ به طوری که این دو واژه در عرصه‌های فلسفه، عرفان، هنر، ادبیات و روانشناسی مطرح می‌شود. خیال به‌طور ویژه در معرفت‌شناسی ادبیات و عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد. عرفا، فلاسفه و اهل شعر و ادب، هر یک به نوعی از این عالم بهره می‌برند.

خیال در اصطلاح فلسفه و عرفان کاربردهای متعددی دارد. از نظر ابن عربی خیال و برزخ مترادف است (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۸۰) بدین معنا که حقیقت آنها یکی است و اشاره به مرتبه‌ای واسط میان دو مرتبه دیگر دارد. ابن عربی در همه آنچه که آنها را خیال می‌نامد به چنین وجهی توجه داشته و سعی در نشان دادن آن دارد. «ویژگی بارز خیال تضاد ذاتی آن است؛ خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

چیتیک با غور در نوشته‌های ابن عربی در مورد خیال به این نتیجه می‌رسد که بدون شناخت خیال اغلب معارف دینی غیر قابل فهم است (Chittick 1989: 113). او عدم توانایی کلام و فلسفه مشاء را بر تأویل همه داده‌های وحیانی در عدم آشنایی آنها با خیال می‌داند (همان).

دقت در موارد کاربرد خیال نشان می‌دهد که اولاً این کاربردها مربوط به سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و گاه زیبایی‌شناسی بوده و ثانیاً صدرا و ابن عربی در این استعمال‌های خیال تا حدود بسیار زیادی مشابه عمل می‌کنند. به طوری که می‌توان فهرستی به قرار زیر از این کاربردهای مشابه ارائه داد:

۱. خیال نامی برای همه عالم وجود و نیز هریک از موجودات (ابن عربی، ۱۴۲۷،

ج ۳: ۵۷۱ و همان، ج ۴: ۳۷۱) (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۸).

۲. مرتبه‌ای واسطه در عالم کبیر (خیال منفصل) (مثال منفصل) (ابن عربی، ۱۴۲۷،

ج ۳: ۵۶۹ و ۵۶۸) (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳۰۴)

۳. مرتبه‌ای از صقع ربوبی (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۳۸۴) (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ب: ۵۰).
 ۴. نفس (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۳۷۱).
 ۵. قوه‌ای از قوای نفسانی (خیال متصل) (مثال متصل) (همان، ج ۴: ۱۱) (همان، ج ۱: ۶۴۹).
 ۶. مرتبه‌ای از مراتب تکاملی نفس (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۸).
- کربن معتقد است ابن عربی با استعانت از واژه خیال است که از راز هستی پرده بر می‌دارد. بدین ترتیب که او عما را که از نفس رحمانی حضرت حق برمی‌خیزد خیال مطلق می‌نامد (Corbin, 1956: 138). او بر این نظر است که تنها با الگوی تجلی است که می‌توان شکاف میان آفریدگار و آفریده را برداشت؛ شکافی که تعبیر خلق از عدم آن را عمیق‌تر می‌کند. او محور تجلی را در اندیشه ابن عربی خیال می‌داند (همان).
- روشن است که پرداختن به کارکردهای خیال در همه این کاربردها و تأثیر آن بر معرفت‌شناسی صدرای نیست که در یک مقاله امکان‌پذیر باشد؛ لذا در این نوشتار تنها در نظر داریم که از سه کاربرد اخیر که مربوط به حوزه علم‌النفس است سخن بگوییم.
- البته لازم به ذکر است که در کنار نقش‌های مهم و کم‌نظیری که برای خیال در باب معرفت رقم می‌خورد، نقش منفی آن نیز غیر قابل اغماض است و آن هنگامی است که خیال، میزبان شیطان نفس آدمی و در نتیجه ابلیس قرار گیرد؛ از مسیر مستقیم خویش باز ماند و بخواهد از حد خود فراتر رود. در چنین مواردی صدرای با به‌کاربردن مترادف وهم و خیال، علما را مقابل اصحاب خیال قرار می‌دهد و اهل خیال را صاحبان وساوس شیطانی و اهل مجادله می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳: ۳۳۹).
- در این مقاله پس از پرداختن به معانی سه‌گانه مذکور به نقش آنها در معرفت‌شناسی می‌پردازیم؛ با این توضیح که این کارکردهای خیال گاهی به‌طور مستقیم در معرفت‌شناسی مؤثر است و گاهی هم با واسطه نفس‌شناسی و ما عزم آن داریم که در این مقاله هر دو مسیر را به تأمل بنشینیم.

۱. خیال به معنای نفس ناطقه

از کاربردهای واژه خیال که در انسان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد، اطلاق خیال بر نفس است. نفس، واسطه روح نورانی و مجرد و جسم ظلمانی و کثیف است و چون خیال، ماهیتی واسطه و برزخی دارد از این رو به نفس نیز «خیال» گفته می‌شود. ابن عربی به صراحت نفس را از عالم برزخ می‌داند «النفس من عالم البرازخ» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۳۷۱).

ابن عربی برای نفس، دو معنا در نظر می‌گیرد و بر هر دو معنا، اطلاق «برزخ» می‌کند. معنای نخست همان نفس کلیه است که در مرتبه بعد از عالم عقول قرار می‌گیرد. از آنجا که موجد حقیقی آن خداوند است وجهی به سمت او و وجهی به سمت عقول دارد و لذا به آن برزخ گفته می‌شود. او نفس کلیه را اولین برزخی می‌داند که به ظهور رسیده است.^۱

دومین معنا از نفس، همان لطیفه انسانی است که مدبر بدن مادی است و به آن نفس ناطقه نیز گفته می‌شود و آنگاه که جسم، قابلیت لازم را احراز نماید خداوند از روح خودش در آن می‌دمد و آنگاه است که نفس ظاهر می‌شود. بدین ترتیب نفس میان نفخ الهی و جسد مادی، واقع می‌شود به طوری که وجهی به طبیعت و وجهی به روح الهی دارد و لذا به آن برزخ گفته می‌شود (همان).

بدین ترتیب، نفس یک ساحت میانی است و خصوصیات و ویژگی‌های خیال در آن دیده می‌شود. از ویژگی‌های خیال، تبدل و تحول‌پذیری سریع و خلاقیت آن است و نفس این دو صفت را به نحو عالی واجد است. بدین ترتیب که نفس ناطقه آدمی بر مثال خداوند آفریده شده است هرچه را اراده کند می‌تواند در ذهن مجسم سازد و این از آن جهت است که نفس، موجودی خیالی و لذا خلاق است. این خلاقیت در عرصه قیامت به ظاهر نیز سرایت می‌کند (همان، ج ۶: ۵). به علاوه نفس آدمی از تئوری خلق جدید مستثنی نبوده؛ در تحول و تبدل دائمی به سر می‌برد که این ویژگی نیز از ویژگی‌های ممتاز خیال است (همان، ج ۵: ۴۲۹).

ملاصدرا همچون ابن عربی، نفس را حقیقتی برزخی دانسته و از این خصوصیت در نفس‌شناسی خود بهره می‌برد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۹). او گاهی ضمن بیان فرآیند

ادراک به این ویژگی نفس اشاره می‌کند. به این ترتیب که مرتبه نفس را واسطه میان حس و عقل در نظر می‌گیرد؛ به طوری که هنگام ادراک محسوسات، نزول و با ادراک معقولات صعود می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۹۲). بدین ترتیب نزد صدرای نفس، خودش موجودی مثالی است و از ویژگی‌های این ساحت برخوردار است.

۲. خیال نام یکی از قوای باطنی نفس

قوای ادراکی باطنی انسان بنا به رأی مشهور فلاسفه، پنجگانه‌اند و عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه (ذاکره) و متصرفه. ابن عربی و صدرای همچون بسیاری از متفکرین، خیال را نام یکی از قوای باطنی انسان می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۵۳). ابن عربی در میان قوای باطنی، خیال را اصلی‌ترین آنها دانسته و عملکرد سایر قوا را وابسته به خیال می‌داند و تمامی ادراکات نفس انسانی را از برکت این قوه شریفه می‌داند^۴ (همان، ج ۴: ۶۰۳). او در عبارت دیگری حفظ صور را که از وظایف قوه حافظه است به خیال نسبت می‌دهد. بدین ترتیب که معتقد است خیال با قوه حافظه، به حفظ صورت‌ها می‌پردازد (محمود الغراب، ۱۹۹۳ الف: ۴۰). این عبارت نیز خود شاهد است بر اینکه او اصل اساسی را در قوای باطنی انسان، خیال می‌داند و قوای دیگر را از شئون خیال معرفی می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت ابن عربی یک قوه اصلی به نام خیال در نظر می‌گیرد و قوای دیگر را شئون و مراتب خیال معرفی می‌کند.^۵ (همان: ۳۸). در خیال است که معانی در قالب صور ظاهر می‌شوند. علی‌رغم تقابلی که میان معنا و صورت وجود دارد، خیال گنجایش ترکیب با هر دو را دارد و دقیقاً این یکی از جهاتی است که ابن عربی را بر آن داشته که بگوید در خیال حقیقت قدرت الهی متجلی می‌شود (Chittick, 1989: 115).

غالب حکمای سابق بر صدرای، خیال را قوه‌ای مادی می‌دانند. هرچند در آثار ابن سینا اشاراتی بر تجرد خیال وجود دارد^۶ ولی چون اصول فلسفی او ناتوان از تبیین و اثبات این حقیقت است؛ صدرای او را در جرگه قائلین به مادی بودن خیال قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۵۴). در فلسفه ملاصدراست که این مسأله به صراحت مطرح شده و اشکالات آن، طرح و پاسخگویی شده و از آن در حل بسیاری از

معضلات فلسفی استمداد می شود (ملا صدرا، ۱۳۸۲: ۲۵۲) (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۵۳). در متون عرفانی که مکتوبات ابن عربی نیز از آن مستثنی نمی شود؛ اشاراتی بر تجرّد خیال دیده می شود^۸ که هرچند محدود است ولی کافی است تا توجه فیلسوف را برای پیگیری جلب نماید.

اینکه صدرا و ابن عربی در نگاه به قوه خیال به عنوان یکی از قوای باطنی چه وجه اشتراک و اختلافی دارند در مقاله دیگری از نگارنده مورد بحث و تأمل قرار گرفته است. تکیه نوشتار حاضر بر تبیین کارکردهای معرفت‌شناسی خیال است.

۳. خیال نام یکی از مراتب تکاملی نفس

گذشته از اطلاق خیال یا برزخ بر نفس و بر یکی از قوای آن، با عنایت به مبانی صدرا در مباحث معرفت‌شناسی، آنجا که از اتحاد عالم و معلوم و ارتقاء نفس در ضمن ادراک سخن می‌گوید؛ خیال، نام یکی از مراتب تکاملی نفس نیز خواهد بود. نزد صدرا نفس، هنگام ادراک محسوسات و متخیلات، با معلوم خود اتحاد یافته و به مرتبه تجرّد مثالی می‌رسد. بدین ترتیب تجرّد مثالی، نام یکی از مراتب تکاملی نفس خواهد بود.

در نظر صدرا نفس دارای مراتبی است که در هر مرتبه آثار و افعال همان مرتبه از آن صادر می‌شود. نفس با حرکت جوهری خود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سیر می‌کند (ملا صدرا، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۹۲ و ۴۹۳). او معتقد است نفس در هر مرتبه‌ای عین آن مرتبه می‌شود.^۹ بدین ترتیب وی به صراحت مرتبه تجرّد مثالی را به عنوان یکی از مراتب نفس ذکر می‌کند. جالب اینکه هرچند به نظر می‌رسد تنها صدرا باشد که در میان حکما از ارتقاء نفس در ضمن ادراک، سخن گفته باشد و تجرّد مثالی را نام یکی از مراتب تکاملی نفس نیز بداند؛ لیکن نگارنده شواهدی نیز از ابن عربی بر این مسأله یافته است که به خوبی نشان می‌دهد شیخ، سال‌ها پیش از صدرا از این مسأله سخن گفته است که از جمله عبارت خود شیخ بر این مطلب است آنجا که وی به صراحت از انتقال نفس از مرتبه حس به مرتبه خیال، سخن می‌گوید. «ان اللطیفه الانسانیة تتقل بقواها من حضرة المحسوسات الی حضرة الخیال المتصل...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۸).

در این عبارت از انتقال نفس در حین ادراک از حس به مرتبه خیال، سخن گفته شده است و این نشان می‌دهد که نزد ابن عربی اولاً؛ نفس - برخلاف آنچه جمهور حکما می‌گفتند - در حین ادراک، ساکن نیست و ثانیاً، حس و خیال نام مراتبی از مراتب تکاملی نفس می‌باشد؛ نه صرفاً ادراکاتی که بر نفس عارض شده است. جالب اینکه دقیقاً همین دو مورد از موارد اختلاف نظر صدرا با غالب حکمای سابق بر خویش است و می‌بینیم که محی الدین، به خوبی در شکل‌گیری این فکر صدرا دخالت داشته است. اما کوشش ستودنی صدرا در اینکه این مطالب را با مبانی عقلی و فلسفی خویش مبرهن نماید؛ امری نیست که جای اندک تردید و ابهامی داشته باشد.

۴. تأثیر خیال‌شناسی بر نفس‌شناسی

در این قسمت بنا داریم به نتایجی در باب نفس‌شناسی که مترتب بر خیالی بودن نفس است اشاره کنیم:

۴-۱. خلاقیت نفس

خلاقیت انسان با خلافت الهی او در ارتباط است چرا که تنها انسان، حائز این مقام است یعنی جانشین خداست؛ خداگونه است و کار خدایی می‌کند. از جمله می‌تواند همچون خدا به آفرینش پردازد. صدرا می‌گوید: انسان اگر نیروهای خود را متمرکز کند خواست و اراده او مؤثر خواهد بود و چیزی را که اراده کرده است به وجود خواهد آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴). از این رو خلاقیت به معنای فلسفی آن، نقطه اشتراک خدا و آدمی است و رمز آن همان مقام خلافت است.

ابن عربی از خیال فعال سخن می‌گوید. او ویژگی ممتاز خیال را در خلاقیت آن می‌داند و بر آن است که خلاقیت قوه خیال تنها در انحصار عرفا و کاملان از بندگان خدا نیست، بلکه لطیفه‌ای الهی است که در همه انسان‌ها برحسب مرتبه آنها حقیقه یا رقیقه‌ای از آن یافت می‌شود. یعنی در عارف به اذن خداوند همان نمونه خلاقیت مبدأ هستی تکرار می‌شود و خیال در این معنا، خلاق است. ظاهراً به نظر می‌رسد همّت، همان خیال تقویت شده است که در عارف الهی به کار گرفته می‌شود و نشان قوتش اینکه حقایق را نه تنها در ساحت ذهن بلکه در خارج نیز بروز می‌دهد. به

قول حامد ابوزید، این قوه خلاقه خیالی که نزد عارف می‌باشد همان چیزی است که ابن عربی نام «همّت» را بر آن اطلاق می‌کند و مرادش نیرویی الهی است که در قلب انسان کامل قرار دارد» (ابوزید، ۱۹۹۸: ۲۰۳). بنابراین هرگاه ابن عربی از همّت و اراده آدمی در پیدایش اشیاء، سخن می‌گوید سخنش ناظر به خیال و خلاقیت آن است و از این جهت می‌توان گفت همّت در آدمی همان کند که اراده در خداوند «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲).

پس از ابن عربی فعال بودن خیال در منظومه فکری صدرا پی‌گیری می‌شود به طوری که وی رابطه صور خیالی را در نسبت با نفس نه رابطه مظهریت می‌داند؛ چنانکه اشراق قائل‌اند و نه رابطه حلولی و انطباعی - چنانکه مشاء قائل‌اند - بلکه در نظر او این صور، نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس آنها را ایجاد می‌کند نه اینکه قابل و پذیرنده آنها باشد. او بر این ادعای خود دلیل اقامه می‌نماید^{۱۱} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۶۹).^{۱۱} جالب اینجاست که صدرا در *مسائل القدسیه*، نظر خویش را در رابطه فاعلی بین نفس و صورت‌های ادراکی، برگرفته از ابن عربی دانسته و بر این مدعای خود نیز از کلام شیخ در *فصوص الحکم* شاهد می‌آورد.^{۱۲}

بدین ترتیب با گذر از مشاء و اشراق به سمت فلسفه صدرایی بر نقش فعال خیال افزوده می‌شود. اگر رابطه نفس با صور خیالی حلولی یا انطباعی باشد - همان‌گونه که در نظر ابن سینا چنین است - نقش خیال بیشتر به صورت انفعالی خواهد بود ولی اگر این رابطه به صورت صدوری و فاعلی ترسیم گردد - همان‌گونه که در حکمت متعالیه دیده می‌شود - خیال به صورت قوه‌ای فعال ظاهر می‌گردد. در نظر صدرا حتی صورت‌های خیالی که حاصل تصرف خیال نبوده بلکه برگرفته از صورت‌های محسوس هستند نیز صادر از نفس و فعل آن هستند. او این نظر را به همه ادراکات جزئی سرایت می‌دهد و بدین ترتیب رابطه نفس با همه صورت‌های ادراکی جزئی (حسی و خیالی) رابطه فاعلی است و نفس در همه این ادراکات خلاق و فعال است.^{۱۳}

۴-۲- حرکت جوهری نفس

یکی از مهم‌ترین مبانی نفس‌شناختی صدررا، که نظریات خاص او را در باب نفس نتیجه می‌دهد؛ حرکت جوهری نفس است. پذیرش این مسأله که بر اصول اساسی حکمت متعالیه استوار است اگرچه متوقف بر آن نیست که نفس را موجودی مجرد مثالی بدانیم، لیک با توجه به هویت مثالی نفس می‌توان توضیح و تبیین بهتری از آن ارائه داد. تغییر ذاتی خیال، فراوان مورد اشاره ابن عربی قرار می‌گیرد. او از خصوصیت مثال، تحوّل و تبدل دائمی را برمی‌شمرد^{۱۴} (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۰ و ج ۴: ۴۸۹ و ج ۶: ۳۸۵). ابن عربی یکی از وجوه تسمیه عالم را به خیال، تغییر و تبدل دائمی آن می‌داند (همان، ج ۳: ۵۷۱). بدین معنا که چون عالم، همواره در حال تغییر است و تغییر از ویژگی‌های ذاتی خیال است از این رو عالم را خیال نامیده‌اند. ابن عربی به این ویژگی در نفس انسان نیز اشاره می‌کند و آن را دائماً در حال تجدد و نوشدن می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۱۱۰).

به این مسأله صدررا با مبانی فلسفی‌اش، مفصل می‌پردازد و در نهایت برای نفس، حرکت جوهری اشتدادی قائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۴-۱۱). این مسأله مهم در باب نفس‌شناسی، در نظریه معرفت‌صدرایی به‌کار گرفته می‌شود؛ بدین ترتیب که نفس که مجرد مثالی است در طول فرآیند ادراک، به تدریج با معلومات مختلف و با مراتب مختلف (حس، خیال و عقل) متحد شده و با حرکت جوهری اشتدادی در ضمن ادراک، ارتقا می‌یابد.

این فیلسوف بزرگ هنگامی که در *سفار از تجدد جواهر طبیعی سخن* به میان می‌آورد و طبیعت را جوهری می‌داند که ذاتاً پویا و غیرثابت است؛ از کلام بزرگان و نیز ابن عربی بر صدق مدّعی خود، شاهد می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۲۱) او به نقل عباراتی از *فصوص الحکم* و نیز *فتوحات* می‌پردازد.^{۱۵}

۵- تأثیر نفس‌شناسی بر معرفت‌شناسی صدرایی

اکنون پس از آنکه در گام نخست رد پای خیالی بودن نفس را در نفس‌شناسی دنبال کردیم، با برداشتن گام دوم، این نفس‌شناسی متکی بر خیال را تا معرفت‌شناسی تعقیب می‌کنیم:

۱-۵. خلاقیت نفس و معرفت‌شناسی

۱-۱-۵. رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی

از جمله مسائل مترتب بر خلاقیت نفس، همانگونه که گذشت رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی است. این رابطه، قبل از صدرا غالباً به صورت حلولی و انطباعی ترسیم می‌شد. ابن عربی با عقیده به خلاقیت خیال، این رابطه را صدوری و فاعلی دانست. صدرا خلاق بودن نفس انسانی در همه ادراکات جزئی را می‌پذیرد و بدین ترتیب رابطه نفس و صورت‌های ادراکی را صدوری می‌داند^{۱۶} (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۱). بدین ترتیب علم به هر شیء عبارت است از انشاء آن به وجود ظلّی در عالم نفس؛ به طوری که حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیامش به آن قیام صدوری خواهد بود.

۲-۱-۵. حل اشکالات وجود ذهنی

یکی از مشهورترین اشکالات در باب وجود ذهنی، لزوم اندراج همه مقولات در مقوله کیف است. بدین معنا که به لحاظ تطابق ماهوی ذهن و عین و نیز کیف نفسانی بودن علم که هر دو مسأله مورد پذیرش اکثریت حکماست؛ صورت ذهنی هم در مقوله کیف و هم در مقوله معلوم خارجی مندرج خواهد شد و می‌دانیم اندراج امری واحد در دو مقوله جایز نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۶).

ملاصدرا برای جواب به این اشکال، پاسخ‌های مترتبی ذکر می‌کند^{۱۷} که بسیاری از آنها طبق مبنای مشهور است ولی در یکی از این پاسخ‌ها طبق مبنای خود در فاعلیت نفس نسبت به صور جزئی و صدوری بودن علم، معتقد است که علم قیام حلولی به نفس ندارد تا عرضی مندرج در کیف نفسانی باشد؛ بلکه علم حصولی جزئی اعم از حسّی و خیالی، فعل نفس و صادر از آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳۱).

علاوه بر این اشکال، او از اشکالات و شبهاتی دیگر در مسأله وجود ذهنی سخن می‌گوید که حلّ و رفع آنها نیز به واسطه رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۹ و ۱۳۷۸ الف: ۲۳۳). او به طور کلی رابطه صدوری نفس با صورت‌های جزئی را مسأله‌ای می‌داند که حلّ بسیاری از معضلات و اشکالات

این باب به آن وسیله انجام می‌شود. او ریشه اشکالات این بحث را رابطهٔ حلولی نفس و صورت‌های ادراکی می‌داند؛ امری که مورد قبول حکمای پیش از اوست^{۱۸} (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۳۳).

بدین ترتیب اکثر اشکالاتی که در باب وجود ذهنی مطرح می‌شود ناشی از قیام حلولی صورت‌های علمی به نفس و قوای ادراکی است. حال آنکه در حکمت متعالیه، قیام صور علمی به نفس، قیامی صدوری است. علاوه بر اشکال مذکور از اشکالات دیگری که با عنایت به این مسأله قابل حل است؛ می‌توان به هیولی بودن نفس مجرد برای صورت‌های جوهری و اّتصاف نفس به عوارض و لوازم مقولات اشاره نمود. بدین ترتیب که اگر نفس، محل برای عروض و حلول مقولات مختلف باشد ناگزیر به لوازم و خصوصیات آنها نظیر حرارت، برودت، حرکت، سکون، زوجیت، ... متّصف خواهد شد و این امری خلاف وجدان و نادرست است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۱-۳۵۸ و ۱۳۷۸ الف: ۲۴۹).

ملاصدرا صریحاً اقرار می‌کند که دفع اشکالات فوق و اشکالات دیگری در این باب، براساس قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس میسر خواهد بود^{۱۹} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۹).

۳-۱-۵. خلاقیت و تعلیم و تربیت

تأکید بر خلاقیت و روش‌های تقویت آن در تعلیم و تربیت، به‌خصوص در قرون اخیر امری نیست که نیازمند توضیح باشد. با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرای تأکید او بر خلاقیت، اصول و روش‌هایی در تعلیم و تربیت قابل استنتاج است که به پرورش خلاقیت در مرتبّی کمک می‌کند. آیین اصول و روش‌ها، به مرتبّی مدد می‌کند تا بتواند دست به آفرینش بزند. او با روش رؤیاپردازی به این کار تشویق می‌شود تا این مهارت را پیدا کند که نوآوری‌هایی داشته باشد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که پیشرفت فرهنگ، ادبیات، تاریخ و تمدن مرهون همین خصوصیت است

۶. تأثیر خیال‌شناسی بر معرفت‌شناسی

پس از آنکه در مسیر نخست از خیال‌شناسی به نفس‌شناسی و از آن نیز تا

معرفت‌شناسی طی مسیر کردیم؛ اکنون عزم آن داریم که مسیر خیال‌شناسی تا معرفت‌شناسی را بار دیگر و بدون تمرکز بر نفس‌شناسی طی کنیم. هرچند بر خواننده پوشیده نیست که بین نفس و خیال - که مرتبه‌ای از مراتب آن است - و نیز تجرد مثالی آنها تمایز جدی وجود ندارد و این تفکیک مسیرها صرفاً به لحاظ سهولت در فهم است.

همان‌گونه که گذشت نفس و نیز خیال نزد صدرا از تجرد مثالی برخوردار است. تجرد برزخی یا مثالی از مسائل اساسی حکمت صدرایی است که تحوُّلی اساسی در باب معرفت ایجاد می‌کند به طوری که چهره جدیدی از معرفت‌شناسی را در حکمت متعالیه به نمایش می‌گذارد. مباحثی که اکنون با عنوان معرفت‌شناسی بیان می‌شود و به نحوی با تجرد مثالی در ارتباط هستند؛ در نگاه دقیق، مربوط به هستی‌شناسی علم خواهد بود؛ لیک همان‌طور که تذکر داده‌ایم در این نوشتار، مباحث معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی علم تفکیک نمی‌شود و گونه‌ای هم‌پوشانی میان آنها برقرار است.

۶-۱. تجرد مثالی و معرفت‌شناسی

۶-۱-۱. مجرد مثالی بودن علم

نیازی به توضیح نیست که صدرا برخلاف جمهور حکما - که علم را ماهیتی دارای وجود می‌دانند - علم را از جرگه ماهیات خارج کرده و آن را امری وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۵). او از مساوقت علم و وجود سخن می‌گوید (همان، ج ۶: ۱۵۵). او در *سفار* پس از نقل نظرات مختلف و اشکالات هر یک، به بیان نظر خویش پرداخته و علم را وجود مجرد از ماده می‌داند (همان، ج ۳: ۳۱۹ - ۳۱۱).

نزد جمهور حکما تنها صورت عقلی مجرد است و صورت حسّی و خیالی، همچون قوای حسّی و خیالی، مادی می‌باشد. صدرا با قائل شدن به تجرد برزخی یا مثالی، نه تنها صورت خیالی و قوه خیال، بلکه همه صورت‌های ادراکی را اعم از حسّی و خیالی به همراه قوای ادراکی نفس، مجرد مثالی می‌داند. به عبارتی، اینکه او تجرد را منحصر در تجرد عقلانی نمی‌داند؛ این پیامد را به همراه دارد که

صورت‌های ادراکی نیز می‌توانند مجرد و در عین حال دارای عوارض مادی باشند. بدین ترتیب در حکمت متعالیه، علم، حقیقتی وجودی و مجرد است (همان: ۳۱۹). با توجه به اینکه علم کلی و عقلی در معدودی از انسان‌ها حاصل می‌شود پس در اکثر موارد، علوم، وجودهای مجرد مثالی هستند.

۶-۱-۲. تغییر در ملاک کلیت و جزئیت

پس از آنکه علم را از جمله حقایق وجودی و مجرد دانستیم که از تجرد مثالی و یا عقلی برخوردار است؛ ملاک کلی و جزئی بودن علم نیز دستخوش تحوّل قرار می‌گیرد. بدین ترتیب که واقعیت علم اگر مجرد مثالی باشد، معلوم به نحو جزئی درک می‌شود و اگر مجرد عقلی باشد معلوم به نحو کلی مورد ادراک قرار می‌گیرد (همان، ج ۱: ۳۴۲).

چرا که آنگاه که در حال احساس یا تخیل واقعیتی مادی قرار داریم در نظر صدرا در حال درک حضوری واقعیت علم هستیم که مجردی مثالی است و به لحاظ مثالی بودن این تجرد است که صورت حسّی یا خیالی به صورت جزئی ادراک می‌شود و همین‌طور آنگاه که در حال تعقل هستیم واقعیت علم که دارای تجرد عقلی است متعلق حضور قرار می‌گیرد و کلیت ادراک، حکایت از عقلی بودن این تجرد دارد. به بیان دیگر از عبارات صدرا می‌توان چنین استخراج کرد که در ادراک حسّی و خیالی که واقعیت علم، مجرد مثالی است؛ بین واقعیت علم و واقعیت معلوم، انطباق عینی یک به یک و خاص برقرار است و در حقیقت جزئیت صورت حسّی یا خیالی به همین یک به یک و خاص بودن انطباق عینی باز می‌گردد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹) و در ادراک عقلی، کلیت صورت عقلی به «انطباق سعی» یا کلیت سعی باز می‌گردد^{۲۱} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹۷، تعلیقه سبزواری).

۶-۱-۳. تجرد مثالی و علم به مادیات

همان‌گونه که گذشت در حکمت صدرایی علم، حضور وجود مجرد از ماده است و بنابراین مادیّت، مانعی برای علم محسوب می‌شود. مشهور چنین است که می‌گویند ماده، ملاک امتداد و غیبت است^{۲۲} (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۰۱).

و بدین ترتیب است که مادیات، متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرند. لذا علم به مادیات، همواره حصولی و از طریق صور آنهاست. صورت‌هایی که در حکمت صدرایی، مجرد مثالی هستند و علم به این صورت‌ها، به نحو حضوری است. به عبارتی در حکمت متعالیه، مادیات مستقیماً متعلق علم قرار نمی‌گیرند^{۳۳} (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶: ۱۵۵) و علم به آنها از طریق صور مثالی آنهاست یعنی صورت‌هایی که از تجرد مثالی برخوردارند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۴).

بدین ترتیب، صورت‌های مثالی، نقش عمده‌ای در علم به مادیات ایفا می‌نمایند بدین ترتیب که همه علوم ما اولاً و بالذات به این وجود مجرد مثالی تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به خارج. به عبارت ساده‌تر آنچه می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم، تخیل می‌نماییم و ... همگی وجودهای مجرد مثالی هستند و این امر، نقش بنیادین تجرد مثالی را در علم‌شناسی حکمت متعالیه نشان می‌دهد. همان‌گونه که اشاره کرده‌ایم صدرا در اندیشه تجرد مثالی و امدار عرفا به‌خصوص ابن‌عربی است.

۶-۱-۴. تجرد مثالی و علم حضوری

با توجه به اینکه در همه علوم حصولی، علم ما اولاً و بالذات به واقعیت علم که نزد ما حاضر است تعلق می‌گیرد و این علم نیز علمی حضوری است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت در همه علوم حصولی، دانشی حضوری نهفته است.

آنگاه که دانستیم علم، وجودی مجرد است و وجود ذهنی تنها سایه‌ای از آن است خواهیم فهمید که مراتب سه‌گانه ادراک، چیزی جز شهود و حضور وجود مجرد علم نخواهد بود. بدین ترتیب علم همواره حضوری است تنها آنگاه که صورت ذهنی با خارج سنجیده شود عنوان علم حصولی بر آن بار می‌شود.

به عبارت دیگر از آنجا که در حکمت صدرایی، علم، حقیقتی وجودی و نائل شدن نفس به محضر وجود است؛ بنابراین علم، حقیقتی از باب لقاء و وصول است نه حقیقتی ذهنی و مفهومی. بدون شک می‌توان گفت در این نظر، علم، صرف مفهوم و تصویرهای ذهنی نیست بلکه وصول به حضرت واقع و وجود است. این ویژگی، ذاتی علم است و تنها در انحصار علم حضوری نخواهد بود و بدین ترتیب است که

همه علوم حصولی قابل بازگشت به علم حضوری خواهند بود. اگرچه معلوم به علم حضوری همیشه وجود مجرد مثالی یا عقلی است؛ لیک اگر این نظر صدرا را به این مطلب ضمیمه کنیم که ادراک عقلی صرف تنها در انحصار نوادری از انسان‌هاست و آنچه عموماً آن را ادراک عقلی می‌نامند ادراک عقلی مشوب به خیال و به عبارت بهتر ادراکی خیالی است؛ در این صورت می‌توان گفت معلوم به علم حضوری در اکثریت قریب به اتفاق موارد (به‌جز افرادی که به ادراک عقلی صرف نائل می‌شوند) وجود مجرد مثالی است. بدین ترتیب اولاً در همه علوم حصولی، علمی حضوری وجود دارد به‌طوری‌که می‌توان گفت بازگشت علم حصولی به علم حضوری است و ثانیاً معلوم در علم حضوری نیز در غالب موارد، وجودی مجرد مثالی است.

اینجاست که با روشن‌تر شدن نقش خیال در حکمت متعالیه اگر بگوییم نظام معرفت‌شناسی صدرا بر شالوده مثال و تجرد خیالی استوار است؛ سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم. به‌علاوه او در عبارتی به صراحت ذهن را موجودی دارای هویت مثالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۲).

بنابراین صدرا از طرفی ذهن را واقعیتی مثالی می‌داند و از طرف دیگر می‌دانیم ارتباط ذهن و عین از طریق مفاهیم است و در نظام فلسفی او مفاهیم غالباً از تجرد مثالی برخوردارند و علم ما به اشیاء خارجی اولاً و بالذات به این مفاهیم مجرد مثالی تعلق می‌گیرد. بنابراین می‌توان چنین گفت:

معرفت‌شناسی صدرایی جز با خیال‌شناسی و یا مثال‌شناسی تکمیل نخواهد شد. بدین‌معنا که در حکمت متعالیه ارتباط وثیق و غیر قابل‌گسستی میان معرفت و خیال و یا به عبارتی میان معرفت‌شناسی و خیال‌شناسی برقرار است. این میزان از اهتمام و توجه به نقش خیال در فلسفه فیلسوفی که ما سلف او از فلاسفه غالباً از تجرد خیالی و عالم مثال متصل غفلت داشته‌اند؛ خواننده را به شگفت می‌آورد. حتی اگر نبود تصریحات فراوان صدرا بر تأثیرپذیری او از شیخ اکبر، کاوش در آثار او و ملاحظه نقش چشمگیری که او در امر معرفت به انحاء مختلف بر خیال بار می‌کند و اهمیت غیرقابل‌توصیف خیال در نظام عرفانی ابن عربی، هر خواننده منصفی را به اعتراف بر نقش ممتاز ابن عربی در این خصوص وا می‌دارد.

۶-۱-۵. تجرّد مثالی و ادراک کلیات

ملاصدرا همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان بر این عقیده است که درک کلی بسیار نادر اتفاق می‌افتد و غالب آدمیان قادر به ادراک کلیات نیستند. یعنی آنچه درک می‌کنند کلی بما هو کلی نیست بلکه کلی مشوب به خیال است.

بدین ترتیب نزد او اکثر نفوس انسانی در مقام خیال و حس هستند^{۲۴} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۵۶) و از آنجا که مدرک و مدرک، سنخیت با یکدیگر دارند مدرک آنها نیز غالباً وجودهای مجرد حسی و خیالی است.

او ادراک عقلانی را دو نوع می‌داند: ادراک عقلانی صرف و ادراک عقلانی مشوب به خیال (ملاصدرا، بی تا الف: ۵۱۶). نوع اول را منحصر به نوادری از انسان‌ها می‌داند و آن را تعقل نام می‌نهد و نوع دوم که عموم انسان‌ها در آن مشترک هستند؛ تفکر نام دارد و حاصل توانمندی‌های قوه خیال است. از همین جهت است که وی از عقل مضاف به حس و عقل صرف نام می‌برد. عقل ناقص، مرتبه‌ای است که در آن همچنان وابستگی به حس و خیال برقرار است و ادراک کلی مشوب به خیال است؛ ولی آنگاه که نفس از وابستگی حس و خیال، آزاد شود و به مقام عقل صرف برسد، ادراک عقلانی صرف را خواهد داشت. پر واضح است که قطع وابستگی از حس و خیال، امری نیست که به سادگی قابل تحقق باشد. بدین ترتیب در نظر او تجرّد عقلی مرتبه‌ای نیست که برای همگان حاصل شدنی باشد و آنچه غالباً برای عموم حاصل می‌شود ادراک خیالی است ولی آن را ادراک عقلی می‌پندارند.^{۲۵}

۶-۱-۶. ارتقاء نفس در ضمن ادراک

ملاصدرا، به ارتقاء نفس در ضمن ادراک نظر دارد حال آنکه ماسبق او از حکما، نفس را در طول فرآیند ادراک، ساکن و ثابت می‌دانند. این هر دو نظر، بر مبنای دیدگاه متفاوت آنها در باب نفس و قوای آن شکل می‌گیرد. در نظر حکمای پیشین، نسبت صور ادراکی و نفس، نسبت عرض و موضوع است که عروض عرض بر جوهر، موجب تکامل ذاتی جوهر نیست. بدین ترتیب در طول فرآیند ادراک، نفس، تکامل ذاتی و جوهری نمی‌یابد. بلکه نفس با ارتقاء نحوه ادراک، از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، همچنان ساکن است و ارتقاء و تکاملی ندارد^{۲۶} (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۷۴).

بدین ترتیب نزد آنها نفس، به تجرید صورت از ماهیت مادی خارج می‌پردازد و در هر مرتبه از ادراک، تجرید بیشتری را انجام می‌دهد تا اینکه نهایتاً به مرتبه نهایی تجرید می‌رسد که مستلزم حصول ماهیت کلی و غیرمشروط به ماده است که به آن ادراک عقلانی گویند. نفس در طول ادراک و انجام این تجریدها ساکن است و ارتقائی ندارد^{۲۷} (همان).

ملاصدرا با توجه به مبانی خود در این مسأله که از جمله آنها می‌توان به تجرّد مثالی نفس و حرکت جوهری اشتدادی اشاره کرد؛ به ارتقاء نفس در ضمن ادراک نظر دارد. بدین ترتیب که: در نظر او نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تدریج، با صور ادراکی متحد می‌شود؛ در اثر اتحاد با صورت مثالی حسی، محسوس و با اتحاد با صورت خیالی، متخیل و نهایتاً می‌تواند به بالاترین مرحله تجرّد عقلی برسد (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۷-۲۹۰ و ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۶۸).

بدین ترتیب نفس در نظر او وجود ثابت و ساکنی ندارد که در طول فرایند ادراک صرفاً عوارضی به آن اضافه شود؛ بلکه در فرایند ادراک، نفس تکامل ذاتی و جوهری می‌یابد. ادراکات چون با نفس متحد می‌شوند؛ ذات آن را متحوّل می‌نمایند. این مطلب امری نوین و در خور در باب معرفت است چرا که در این نظر، نفس انسان با اندیشه‌های او یگانگی دارد و با اکتساب علوم و معارف، جهانی عقلانی می‌شود همچون جهان عینی.

به علاوه از آنجا که ادراکات و علوم آدمی، در او تحوّل ذاتی و جوهری ایجاد می‌کند و نفس او را تکامل می‌بخشد، لذا می‌توان گفت ارزش هرکس به قدر معرفت اوست. البته این گزاره، نه اخلاقی و خطابی بل فلسفی و منطبق با وجودشناسی انسان است.

بنابراین هویت هر انسانی، منحصر به فرد است و در گرو علوم و معارف حقیقی او. شاید از همین جهت باشد که صدرا هر انسانی را نوعی واحد می‌داند.^{۲۸} او آخرت را ظرف ظهور این امر می‌داند. بدین ترتیب هر فردی بنا به ملکات و باطن خود، نوعی واحد است و چون آخرت، باطن دنیاست این امر در آخرت به ظهور و بروز می‌رسد^{۲۹} (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۹۲).

همان گونه که گذشت ابن عربی نیز همچون صدرا و برخلاف نظر جمهور حکما، از انتقال و ارتقاء نفس در ضمن ادراک، سخن می گوید و بدین ترتیب به نظر می رسد نظر جنابش در تفاوت اساسی که بین صدرا با پیشینیان وجود دارد؛ تاثیرگذار بوده باشد.^{۳۰}

۶-۱-۷. تجرّد مثالی و اثبات وجود ذهنی

ادله فراوانی در لسان حکما بر اثبات وجود ذهنی اقامه شده است. از جمله آنها می توان به تصوّر معدومات و تصدیقات عدمی اشاره نمود. به این بیان که امکان تصور امور عدمی و یا تصدیقاتی که موضوع آنها امر عدمی هستند مستلزم وجود ذهنی این امور است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۰۷ و ۱۳۷۸ الف: ۲۲۳).

واضح است که این صورت های ذهنی که از سه گانه های حسّی، خیالی و عقلی خارج نیستند؛ حسّی و عقلی نبوده و ناگزیر صورت هایی خیالی هستند و بدین ترتیب انسان در تصوّر امور عدمی و یا تصدیقاتی که موضوع آنها امری عدمی است؛ با صورت های خیالی ساخته شده از آنها مواجه است که اگر این صورت های خیالی وجود نمی داشت؛ چنین تصوّر و تصدیق هایی امکان پذیر نبود.

در کنار ادله فراوانی که بر اثبات وجود ذهنی اقامه شده است؛ ملاصدرا در کتاب *المسائل القدسیه* از مسلکی خاص در اثبات این مسأله سخن می گوید. وی در *اسفار* با اشاره به این نوع از بیان، آن را از عرشیات وارده در این مقام می داند. حاصل این برهان چنین است:

هر فاعل ارادی فعل خود را با توجه به غایت و هدفی خاص انجام می دهد. واضح است که تحقّق خارجی این هدف، منوط به تحقّق فعل است لیک قبل از انجام فعل، انگیزه و غایت مذکور، گونه ای از وجود و ثبوت را داراست که آن را وجود ذهنی می نامیم (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۷).

نیازی به توضیح نیست که آنچه محرک و انگیزه فاعل برای انجام فعل است ادراک و تصوّر خیالی از غایت است. چراکه این تصور و صورت ذهنی، از آنجا که متقدّم بر فعل است صورتی حسّی نیست و از آنجا که دارای عوارض و

ویژگی‌های جسمانی است، مجرد عقلی نخواهد بود. بنابراین صورت خیالی غایت که قبل از تحقق فعل در فاعل‌های ذی شعور انگیزه و محرک آنها بر انجام فعل است خود از شواهدی بر اثبات وجود ذهنی است.

۶-۱-۸. تجرّد مثالی و حلّ اشکالات وجود ذهنی

از جمله اشکالات دیگر در مسأله وجود ذهنی لزوم انطباع کبیر در صغیر هنگام تصوّر صور و مقادیر عظیم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۸ و ۱۳۷۸ الف: ۲۳۹). جوابی که صدرا به این اشکال می‌دهد مبتنی بر دو مقدمه است؛ یکی رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی و دیگری تجرّد مثالی (همان) و بنابراین صدرا که برخلاف سایر حکما، همه قوای نفسانی را دارای تجرّد مثالی می‌داند با استمداد از این مسأله به حل اشکالات مهمی در باب وجود ذهنی نائل می‌شود.

نتیجه

ابن عربی و ملاصدرا در کاربرد واژه خیال مشابه عمل می‌کنند. آنها خیال را بر قوه‌ای ادراکی در نفس، مرتبه‌ای در عالم کبیر، همه هستی (به جز حضرت حق)، مرتبه‌ای از مراتب صقع ربوبی، نفس ناطقه، قوه‌ای از قوای نفس و مرتبه‌ای از مراتب تکاملی نفس اطلاق می‌کنند. فراتر از حوزه کاربرد، مباحث ابن عربی در بحث خیال چهره نظام معرفتی صدرا را متحول کرده است. خیال‌شناسی ابن عربی گاهی بدون واسطه در معرفت‌شناسی صدرا مؤثر است و گاهی نیز با واسطه و از طریق نفس‌شناسی که در این مقاله نگارنده به هر دو مسیر نظر داشته است.

آنچه می‌توان در باب رد پای خیال در نفس‌شناسی از آن سخن گفت؛ خلاق و فعال بودن نفس و حرکت جوهری نفس است که صدرا در هر دوی این مسائل، به نحوی متأثر از ابن عربی است. این مسائل نفس‌شناسی خود به انحاء مختلف در معرفت‌شناسی ملاصدرا تأثیر داشته‌اند. این تأثیر از دو طریق خلاقیت نفس و تجرّد مثالی تعقیب شده است. خلاقیت نفس خود مسائلی مهم را در معرفت‌شناسی به دنبال دارد که گره‌های مهمی به برکت آن گشوده می‌شود؛ از جمله می‌توان به رابطه صدوری نفس و صورت‌های ادراکی و حلّ اشکالات وجود ذهنی، اشاره نمود.

مجرد مثالی بودن علم، تغییر در ملاک کلیت و جزئیت، علم حضوری، علم به مادیات، اثبات وجود ذهنی و حل اشکالات مترتب بر آن، همه و همه نتایجی در حوزه معرفت هستند که بر مجرد مثالی مترتب می‌شوند. مهم این است که در اکثریت قریب به اتفاق این مواضع، می‌توان تأثیر ابن عربی بر ملاًصدرا را به روشنی، نظاره نمود و بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه رسید که خیال‌شناسی ابن عربی به طرز چشم‌گیری بر معرفت‌شناسی صدرا مؤثر بوده است. به طوری که می‌توان با قاطعیت گفت بدون طرح مباحث خیال‌شناسی ابن عربی سخن از نظام‌واره معرفت‌صدراپی ناممکن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فاوّل البرازخ فی الاعیان وجود النفس کلّیه فاتّما وجدت عن العقل و الموجود الله فلها وجه الی سببها و لها وجه الی الله فهی اول برزخ ظهر...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۳۷۱).
۲. «فظهرت النفس بین النفخ الالهی و الجسد المسوّی.... فلها وجه الی الطبیعه و وجه الی الروح الالهی فجعلناها من عالم البرازخ...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۳۷۱).
۳. «النفس و عوارضها من البرزخ» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۹).
۴. عبارت صریح او در فتوحات چنین است: «اذا كانت جميع القوى لا تأخذ الاشیاء الا من الخیال..... فلم تكن لطیفه الانسان من حیث ذاتها مدرکه لما تعطیها هذه القوى الا بواسطتها ای بواسطه الخیال» (همان، ج ۳: ۴۰۳).
۵. «وجعل فی القوى الانسانیة قوه تسمی الخیال الی قوی کثیره روحانیة معنویة مثل المصوره و الفکر و الحفظ و الوهم و العقل» (محمود الغراب، ۱۹۹۳ الف: ۳۸).
۶. ابن سینا در مورد جسمانی بودن خیال و انطباع صور خیالی در یک قوه جسمانی ضمن سه برهان اقامه می‌شود روح حاکم بر این سه برهان واحد است و آن تکیه بر تمایز صورت‌های خیالی است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۶۶-۲۵۹). در حقیقت در هر سه دلیل ابن سینا تمایز صورت‌های خیالی را به محلّ تمایز آنها در ذهن نسبت می‌دهد. به طوری که تخیل دو صورت خیالی متمایز از یکدیگر را مستلزم انطباع هر یک در محلی متمایز از محل انطباع دیگری می‌داند. ملاًصدرا در /سفار پس از بیان سه برهان مذکور به نقل جواب نقضی فخر رازی بر ابن سینا پرداخته و سپس جواب حلّی خود را بر آن بیان می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۸۰).
۷. عبارتی از ابن سینا در /المباحثات وجود دارد مبنی بر اینکه گویا مادی بودن قوه خیال و نیز انطباع صورتهای خیالی در اعضاء جسمانی را با اشکالاتی مواجه می‌بیند. شیخ خود ضمن برشمردن این اشکالات و وارد دانستن آنها، با صراحت اعلام می‌نماید که تصویر کیفیت ارتسام صور خیالی در نفس بنابر اصول حکمت مشاء، دشوار است و در پایان به این نظر متمایل می‌شود که صور خیالی را مانند صور معقولات، مجرد و موجود در نفس بداند و نحوه استحضار این صور را نیز همانند صور معقولات

- بداند. صدرا پس از نقل سخنان شیخ الرئیس این عبارات را مؤیدی برای نظر خویش در باب غیرمادی بودن قوه خیال و ادراک این صور توسط نفس معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۷۰).
۸. ابن عربی و غزالی از قائلان به تجرد خیال بوده‌اند. فخر رازی براهینی بر تجرد خیال اقامه نموده است البته همچنان بحث را خالی از اشکال نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۷۴ و ۳۳۴). حاجی سبزواری نیز عرفا را از قائلان به تجرد برزخی می‌داند. او به‌خصوص ابن عربی را از عرفایی می‌داند که علاوه بر تجرد برزخی، انشاء و فاعلیت نفس را نیز می‌پذیرد (سبزواری، ۱۳۸۸: ۳۰۳). در کتاب «شرح العیون فی شرح العیون» نیز اهل تحقیق از عرفا را از قائلان به تجرد برزخی می‌شمارند: «النفس الخیالیه عند اهل التحقيق من العارفين ليست بمنطبعة بل هي مجردة برزخيا لا مجردة تاما عقليا» (حسن راده آملی، ۱۳۸۷: ۶۸۰).
۹. «مع الحسن حس مع الخيال خيال» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۷۴ و ۱۳۸۲: ۳۵۱).
۱۰. خلاصه دلیل چنین است: اگر صور خیالی بنا به عقیده مشهور، منطبع در مغز باشد انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید توضیح اینکه آدمی گاهی صور خیالی دریاها، دشت‌ها، کوه‌ها... را تصور می‌نماید که به مراتب از جسم ما وسیع‌ترند. در این صورت اگر این صورها منطبع در مغز باشند انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید که محال است بنابراین صور خیالی صوری مجرد بوده و قیام آنها به نفس نه از قبیل قیام حلولی است که مستلزم انطباع کبیر در صغیر گردد بلکه از قبیل قیام صدور است.
۱۱. از عبارات دیگر او بر این مطلب است: «فهو ان تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله بل النفس فاعله لها» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۸۱).
۱۲. «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها وهذا هو الامر العام...» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، الف: ۲۲۱).
۱۳. از عبارت دیگر صدرا می‌توان به عبارتی در مجموعه رسائل او اشاره کرد: «تحقیق القول فی الوجود الذهنی من ان قیام الصور الخیالیه بالنفس لیس بحسب الحلول حتی تكون النفس قابله اياها بل بحسب الصدور حتی تكون النفس فاعله لها» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۸۷).
۱۴. در این عبارات، گاهی ابن عربی، به صورت کلی، حرکت و تغیر را در تمام مراتب وجود حتی مرتبه حضرت حق، ساری و جاری می‌داند. گاهی نیز به طور خاص، در بحث عالم مثال به حرکت و تغیر در آن عالم اشاره کرده و مثلاً از سرعت انتقال و حرکت در آن عالم سخن می‌گوید و آن حرکت را مافوق ادراک بصری می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۰).
۱۵. «... و قال فی الفتوحات: «الموجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره لان التکوین لا یکون الا عن مکون» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۲۱).
- ۱۶ «و نسبة النفس الي الصور الادراکيه مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة القابل المنفعل المتصف» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۱).
۱۷. برای آگاهی از پاسخ‌های دیگر صدرا بر این اشکال (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۰ و ۳۲۵-۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۷-۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۱۳-۳۰۵ و ۱۹۲-۱۸۷ و ۱۶۰-۱۵۴).
۱۸. «ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیه و الحسیه شبهه بالفاعل المبدع المنشی-منها بالمحل القابل المتصف، اذبه یندفع کثیر من الاشکالات الوارده علی هذه المساله التي میناها ان النفس محل للمدرکات و المعلومات و ان قیام شیء بشیء لیس الا بالتصاف ذلک الشیء به من جهة الحلول» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۲۳۳).
۱۹. عبارت صدرا چنین است: «... النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیه و الحسیه شبهه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الاشکالات الوارده علی الوجود الذهنی التي میناها علی ان النفس محل للمدرکات و... منها

كون النفس هيولي للصور الجوهرية و منها صيرورة الجوهر عرضا و كيفا و منها اتّصاف النفس بما هو منتف عنها كالحراره و البروده و الحركه و السكون و الزوجه و الفرسيه و... الي غير ذلك من العويصات المتعلّقه بهذا المقام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۹).

۲۰. اصولی مانند آفرینش‌گری، تفاوت‌های فردی، نوکردن مدام شناخت، شکوفایی نیروهای آدمی و استعلا از اهم این اصول است. برای آگاهی بیشتر مراجعه به کتاب‌های نگارش یافته در باب تعلیم و تربیت مفید است. مقاله‌ای نیز در این باب حائز اهمیت است: (حسینی و نورالدین محمودی، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

۲۱. عبارت چنین است: «انّ الكليه و الاشتراك باعتبار سعه ذلك الوجود المحيط، احاطه الحقائق بالرفائق و استواء نسبته الي جميع اشخاصه» (ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹۷ تعلیقه سبزواری).

۲۲. «و العلم ليس الّا حضور الوجود بلاغشاوة لانّ المادة منبع العدم و الغيبه اذ كلّ جزء من الجسم فأنه يغيب عن غيره من الاجزاء و يغيب عنه الكلّ و يغيب الكلّ عن الكلّ» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۰۱).

۲۳. این نظر را برخی از فلاسفه، همچون شیخ اشراق و سبزواری نمی پذیرند و معتقدند که مادیات می‌تواند متعلّق علم حضوری قرار گیرد و از این رو خود اشیاء مادی نزد خداوند حاضر هستند.

۲۴. «انّ اکثر النفوس البشريه في هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۵۶).

۲۵. «انّ التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشريه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۴) او گاهی ادراک عقلی صرف را پس از تحمل ریاضات بسیار، ممکن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۰۷).

۲۶. «فجعلوا النفس ساكنه و مدرکاتها منتقله مستحيله» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۷۴).

۲۷. «المشهور عندهم انّ النفس تجرّد الصورة الحسيه و تنزعها عن موادّها تجرّداً ما، فتصير محسوسه بالفعل، ثم تجرّدها تجرّداً اتم فتصير متخيله بالفعل ثم تجرّدها تجرّداً بالکليه فتصير معقوله بالفعل و النفس في ذاتها هي كما هي في اول الامر من غير انتقال لها من كونها حسّيه الي كونها خياليه و من كونها خياليه الي كونها عقليه فجعلوا النفس ساكنه و مدرکاتها منتقله مستحيله» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۷۴).

۲۸. در این خصوص و نیز آگاهی از نظرابن عربی و صدرا در مورد تعریف انسان رک (شجاری، ۱۳۸۳: ۷۵-۹۰).

۲۹. علامه حسن زاده آملی، به تفصیل به شرح و بیان این مطلب می‌پردازد: (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۹۶۰-۹۴۹) در این اثر، انسان به لحاظ ظاهر، نوعی است دارای افراد ولی به لحاظ باطن، جنسی است دارای انواع مختلف.

۳۰. عبارت او چنین است: «انّ اللطيفه الانسانيه تنتقل بقواها من حضره المحسوسات الي حضره الخيال المتصل...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۸: ۴).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۸، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۷.
- _____، فصوص الحکم، تحقیق عاصم ابراهیم کیانی، چاپ اول، دارالکتب العلمی، بیروت، ۱۴۲۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ج ۴، تدوین حمید پارسانیا، چاپ سوم، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، چاپ دوم، هرمس، تهران، ۱۳۸۵.
- حسینی، افضل السادات، نورالدین محمدی «خلاقیت از منظر معرفت‌شناسی ملاصدرا و دلالت‌های تربیتی آن، اندیشه‌های نوین تربیتی، دانشگاه الزهراء»، ۱۳۸۹، شماره ۲، صص ۱۲۶-۹۱.
- حکمت، نصرالله، نفیسه اهل سمردی «تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در مسأله قوای ادراکی باطنی»، مجله خردنامه صدرا، ۱۳۹۱، شماره ۶۹، صص ۱۰۰-۸۷.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶.
- محمود الغراب، محمود، (الف) الخیال عالم البرزخ و المثال، (من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین العربی) چاپ دوم، انتشارات نصر، دمشق، ۱۹۹۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (الف) سه رساله فلسفی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
- _____ (ب) المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح محمد خامنه ای، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۵، تصحیح رضا محمدزاده، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

- _____ - مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ سوم، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- _____ - مفاتیح الغیب، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۶.
- _____ - (۱۴۲۰) المشاعر، تصحیح و تعلیق اللبونی، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰.
- _____ - (بی تا) (الف) تعلیقه بر حکمه الاشراف
- Chittick William (1989) , *The Sufi Path Of Knowledge* , The State University Of New York.
- Corbin Henry (1958) , *L'imagination creatrice dans le soufisme d'ibn Arabi* , France.