

نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

محمد ابراهیم نتاج*

چکیده

کاربرد خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان همواره مورد توجه اهل نظر در علوم فلسفی و شهودی بوده است؛ در این میان خیال در تحقق و تبیین بخش عظیمی از مکاشفات پیش روی عارف، نقش اساسی ایفا می‌کند. سهروردی و ملاصدرا در تبیین این مسأله، خیال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌کنند. خیال متصل یکی از قوای باطنی انسان و نگهدارنده صور خیالی است و خیال منفصل عالمی مستقل است که حد فاصل میان عالم عقل و عالم حس است. از نظر ملاصدرا نفس عارف با سلوک باطنی می‌تواند توسط خیال متصل با خیال منفصل ارتباط و اتحاد برقرار کرده، صور مثالی را که به خیال متصل تنزل کرده است مکاشفه کند. ثمره این مکاشفه، اتحاد نفس با مشهود خود و علم حضوری به آن است. اما سهروردی گرچه برغم ملاصدرا قوه خیال را مادی می‌داند و سنخیت میان این قوه با عالم مثال را نمی‌پذیرد، ولی چون مدرک اصلی صورت‌های مثالی را نفس می‌داند، پس تبیین سهروردی از چگونگی تحقق مکاشفه صوری، منطقی خواهد بود.

واژگان کلیدی: سهروردی، ملاصدرا، خیال متصل، خیال منفصل، صور مثالی، مکاشفه صوری، ادراک خیالی.

مقدمه

بحث خیال به عنوان مرحله‌ای از شناخت باطنی انسان، اولین بار در فلسفه به معنای کلاسیک آن توسط افلاطون در کتاب جمهوری مطرح شد. بعد از او ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ م.) با طرح مسأله خیال، تخیل را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم کرد و معتقد شد که خیال بدون حس و اعتقاد پدید نمی‌آید. در جهان اسلام مسأله خیال اولین بار توسط یعقوب بن اسحاق کندی (۸۷۳-۷۹۶ م.) مطرح شد. وی برای انسان قوه‌ای باطنی به نام خیال قائل شد که مخزن نگهداری صور اشیاء است. همچنین بزرگانی مانند فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن عربی و قیصری در آثار خویش به طور مستقل و مفصل به این موضوع پرداختند. شیخ اشراق و ابن عربی مانند ابن سینا خیال را با تعریف انواع و ویژگی‌های آن با مسأله شهود عارفان مرتبط دانستند (نتاج، ۱۳۹۱: ۱۴۵). مسأله این نوشتار با تحلیل و بررسی‌ای که در آن آمده سابقه پژوهشی ندارد، گرچه در اصل بحث خیال و ماهیت و ادراکات مربوط به آن در برخی از مقالات (مفتونی، ۱۳۸۸، شماره ۵۵ و نیز کاوندی، ۱۳۸۷، شماره ۳۹) آمده و نیز در بعضی موارد به صورت کتاب (برقی، ۱۳۸۹) نگاشته شده است. نویسنده در این نوشتار سعی کرده است تا مباحث خیال و ادراکات مربوط به آن را به یکی از انواع مکاشفات یعنی مکاشفه صوری از نظر سهروردی و ملاصدرا ارتباط دهد و نقش خیال را در این زمینه بررسی کند و آثار به‌دست آمده از نقش خیال را در مکاشفات صوری تبیین نماید.

بحث از خیال در دو حوزه مهم وجود شناسی و معرفت شناسی مطرح می‌شود و بررسی نقش خیال در مکاشفات صوری در واقع مسأله‌ای معرفت شناختی از جایگاه خیال در علوم کشفی، فلسفه و عرفان است که به توجیه مشاهدات و ادراکات کشفی عرفا بر مبنای عملکرد خیال می‌پردازد. قوه خیال جمیع آنچه را که عقل محال می‌داند و همه اموری را که عقل جایز می‌داند در خود ظهور می‌دهد؛ اموری مانند جمع ضدین، وجود زمان و مکان، اعراض قائم بنفسه، انتقال اعراض بدون جوهر، ارتفاع و اجتماع نقیضین که عقل آنها را محال می‌داند در قوه خیال تخیل می‌شود، به طوری که خیال به «عالم جمع اضداد» شهرت دارد؛ بنابراین عارف، خدا را در خیال، هم اول و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن و نیز هم دیدنی و هم نادیدنی می‌یابد؛ پس

عارف رمز و راز تناقض را در خیال می‌یابد (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۱۵). از سوی دیگر عارفان و فلاسفه مسلمان، جهان هستی را به دو قسم غیب و شهادت تقسیم می‌کنند و معتقدند که سالک عارف از عالم حس و شهادت شروع به سلوک می‌کند تا به مقام غیب دست یابد. عارف در این سیر شهودی از قوه خیال به عنوان مهم‌ترین و گسترده‌ترین ابزار استفاده می‌کند؛ زیرا خیال واسطه میان قوای جسمانی و قوای عقلی و به لحاظ هستی‌شناسی، حد فاصل بین عالم جسمانی و عالم عقول است به طوری که فیوضات عالم عقل را به عالم ماده می‌رساند. این عالم واسطه اشراق عقل بر قوای باطنی انسان می‌باشد و نیز حقایق مثالی به‌وساطت عالم خیال در خیال متصل ظهور می‌یابد. بنابراین مسأله این نوشتار این است که از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا خیال با توجه به انواع آن چه نقشی در مکاشفات صوری عارفان دارد؟ و اساساً شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه در مسأله فوق چیست؟

۱. نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه سهروردی

۱-۱. مقصود از خیال در نظر سهروردی

واژه خیال به صورت مشترک لفظی به دو قسم «خیال متصل» و «خیال منفصل» اطلاق می‌گردد. «خیال متصل» همان قوه خیال و یکی از قوای درونی انسان است که به دلیل اتصال به نفس «خیال متصل» نامیده می‌شود. سهروردی در *روضه التلویب* می‌نویسد: این قسم از خیال که در آخر تجویف اول مغز انسان قرار دارد، خزانه دار حس مشترک نیز می‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۴). قوه خیال در صورت‌هایی که از حس مشترک تحویل می‌گیرد، تصرفی نمی‌کند، بلکه صور حس مشترک را همان‌طور که هستند نگاه می‌دارد (همان: ۱۳۱)؛ اما صور دریافتی را از ماده مجرد می‌گرداند؛ زیرا صورت اشیاء، زمانی برای خیال حاصل می‌گردد که از محسوسات غایب شود، ولی قوه خیال این قدرت را ندارد که صور را حتی از عوارض غریب ماده، مانند کیف و وضع، کاملاً مجرد گرداند (همان: ۱۲۵)؛ بدین جهت این کار بر عهده قوه عاقله در نفس ناطقه است. شیخ اشراق در بحث وجود شناختی، قوه خیال را مادی می‌داند و علی‌رغم پیروی از ابن‌سینا در جسمانی بودن قوه خیال برای صور

خیالی، به مجرد خیالی قائل است (همان: ۸۷). بنابراین صور خیالی، مجرد تام عقلی نیستند، بدین معنی که خیال گرچه فاقد ماده است، اما عوارض مادی مانند شکل، مقدار، بو، صدا و مزه را دارا می‌باشد.

دومین قسم از خیال که یکی از مراتب عالم هستی شمرده می‌شود «خیال منفصل» است که در *حکمة الاشراق* به عالم مُثُل معلقه (همان، ج ۲: ۲۳۰) عالم صیاصی معلقه (همان: ۲۳۱) و عالم اشباح مجردة شهرت دارد (همان: ۲۳۴). این عالم به لحاظ هستی‌شناسی حد فاصل میان عالم حس و عالم عقل است (همان، ج ۳: ۴۴۹). بنابراین عالم خیال منفصل نه مانند عقل، مجرد تام و نه مانند ماده، دارای جسمانیت مطلق نیست، بلکه دارای تجردی نسبی و آمیخته با خواص مادی است. این ویژگی سبب می‌شود تا اشباح مثالی موجود در این عالم نیز که مورد مشاهده عارفان قرار می‌گیرند چنین خصوصیتی داشته باشند. این اشباح یا مُثُل خیالی توسط انوار اسفهبندی بر قوه خیال در انسان اشراق می‌گردد (همان، ج ۲، *حکمة الاشراق*: ۲۱۵) و در این قوه ظهور می‌یابد. اما عالم خیال دارای ویژگی‌های منحصر به فرد دیگری نیز می‌باشد که در عبارات شیخ به طور صریح بدان اشاره نشده است، ولی با رجوع به آثار شارحین کتب شیخ در می‌یابیم که این عالم جوهری مستقل و قائم به ذات است که از هر حرکت، تجدد، تغییر و فساد مبراست و به لحاظ گستره وجودی، عالمی وسیع است که هیچگونه ضیق و محدودیتی ندارد (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۶۰) به طوری که وجودی تمام‌تر و کامل‌تر از وجود مراتب زیرین هستی دارد. این عالم در وجود خود متناهی است و گرچه دارای طبقات و درجات بسیار است اما تنها خداوند می‌تواند آنها را بشمارد و در عین حال اشخاص و صورتی که در این عالم پدید می‌آیند غیر متناهی هستند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱۶).

در مکتب اشراق در بعد وجود شناختی، صیاصی موجود در عالم خیال مظهر انوار اسفهبندی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۸) و این عالم واسطه بین دو عالم انوار اسفهبندی (عالم انوار مدبره) و عالم مادی است. این دو عالم یکی مجرد محض و دیگری مادی محض است و در وجود سنخیت ندارند و متضاد هم هستند؛ بنابراین به کمک عالم خیال که نسبتی با عقل مجرد و نسبتی نیز با ماده دارد، با هم ارتباط بر

قرار می‌کنند و یک سیستم کاملاً معقول و منطقی از سیر وجودی عوالم هستی تحقیق می‌یابد و تنزل فیض از عوالم مافوق به عالم جسمانی در این نظام هستی توجیه پذیر می‌گردد. بدین ترتیب گرچه شیخ اشراق در *پرتونامه* عوالم را سه مرتبه می‌داند: «بدان که عوالم سه است: عالم عقل، و آن ذواتی‌اند مجرد از مادت... و عالم نفس و آن ذواتی‌اند مجرد از مادت و لیکن متصرف باشند در مادت... و عالم جرم است و آن را عالم ملک خوانند» (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۵)؛ اما علاوه بر عالم انوار قاهره (عقول) و انوار مدبره (انوار اسفهدی) و جهان برازخ به عالم چهارمی اشاره دارد که میان عالم انوار مدبره و برازخ ظلمانی قرار دارد. شیخ اشراق می‌گوید: «من تجربه‌های درست و معتبری دارم که وجود عوالم چهارگانه را اثبات می‌کند: انوار قاهره، انوار مدبره، برزخیان و صور معلقه ظلمانی» (همان، ج ۲: ۲۳۲). برزخی که میان نور اسفهد و عالم اجسام وجود دارد عالم خیال یا مثال است. شارح *حکمة الاشراق* می‌گوید: عالم مثال میان دو عالم قرار گرفته که بالاتر از آن عالم عقل و پایین‌تر از آن جهان محسوس واقع شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۹). در مکتب سهروردی این عالم به روش کشفی و از طریق مشاهدات عرفانی قابل اثبات است؛ (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۳۱-۲۳۲؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۳) بنابراین در اثبات «مثل معلقه» به مشاهدات مردم «در بند» استناد می‌شود که اکثر مردم این شهر این صور معلقه را در صورت جنّ و شیاطین به کرات مشاهده کرده‌اند به نحوی که انکار مشاهده ایشان ممکن نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۳۱).

۱-۲. مقصود از مکاشفه صوری از نظر سهروردی

سرّ آدمی از دنیای پست مادی به بالاترین جهان اسرار آمیز اسماء و صفات الهی امتداد دارد، این قابلیت سبب می‌شود باطن انسان به حقایق پنهانی عالم هستی راه یابد و آنها را با بصیرت درونی خود مشاهده کند و مظهر اسماء الهی گردد، به طوری که دائماً با لذت وصف ناشدنی همراه باشد، (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۲). پس انسان باید برای صعود به این مراتب و دستیابی به حقایق هستی و مکاشفه آن به باطن خود توجه کند. مکاشفه که مواجهه‌ای باطنی با حقایق هستی است، واقعیتی از سنخ علم و ادراک حضوری می‌باشد و متعلق چنین ادراکی علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی،

نهایتاً مشاهده جمال حق تعالی است. ثمره این مکاشفه حضور و ظهور شیء برای قلب است به نحوی که شک و ریب در آن باقی نماند، زیرا مکاشفه بر اساس اشراق بنا شده است (همان، ج ۲: ۲۱۴) و محصول اشراق یقین است، چون در اثر این اشراق معاینه‌ای عرفانی رخ می‌دهد که به وسیله آن حقیقت وجود چنانکه هست برای انسان پدیدار می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۳). ظهور حقیقت وجود، مترادف با شناخت اشراقی است و این شناخت که از مکاشفه اشراقی حاصل می‌آید، معرفتی معنوی است که بستر آن جان آدمی است و بر اساس اشراق انوار قاهره بر نفس مجرد حاصل می‌گردد، لذا مدرک مباشر و بی‌واسطه، نفس انسانی است؛ بدین سبب شیخ، شهود حسی، خیالی، عقلی و قلبی را مشاهده نفس می‌نامد که کشفی صریح و ذوقی تام است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۰).

در عبارات و نوشته‌های شیخ اشراق به طور صریح به انواع مکاشفات و تقسیمات آن اشاره‌ای نشده است، اما با دقت در آثار وی می‌توان به دو نوع مکاشفه دست یافت. نوع اول؛ مکاشفه معنوی است که سهروردی به طور اجمال درباره آن مطالبی ذکر می‌کند و نوع دوم؛ مکاشفه صوری است که به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید. مکاشفه معنوی، کشفی است که مجرد از صور مثالی و خیالی و از تجلیات اسم علیم است. در واقع در این کشف، انوار مجرد بر قلب تجلی می‌کنند و معانی و حقایق غیبی بدون صورت و شکلی خاص برای عارف ظهور می‌یابد. این مرتبه از کشف خود دارای مراتب دیگری است که در کتب عرفانی بدان اشاره شده است. کشف معنوی در مسیر سلوک و در مراحل متعالی‌تر برای عارف حاصل می‌گردد، یعنی سالک بعد از عبور و آگاهی از عالم مثال مطلق به عالم عقل اول (لوح محفوظ) و پس از آن به حضرت علم الهی (مقام احدیت) راه می‌یابد. سهروردی در عبارتی بیان می‌کند که برای من تجربه‌ای عرفانی از عوالم چهارگانه وجود تحقق یافت. وی یکی از این عوالم را عالم قاهره نام می‌برد (همان: ۲۳۲). این عالم بالاترین مراحل از عوالم وجود و مجرد از هرگونه شکل و شمایل است، زیرا انوار قاهره مجرد کلی است (همان: ۱۵۴) و مجرد کلی صورت و شکلی ندارد و الا کلی نمی‌شد. این انوار را اهل تجرید مشاهده کردند و اکثر انبیاء و اساطین حکمت و افرادی مثل سقراط و

افلاطون تصریح به مشاهده عالم انوار قاهره نمودند (همان: ۱۵۶). مشاهده این عالم در واقع مشاهده امر عقلی است که برای نفس سالک تحقق می‌یابد (همان، ج ۳: ۱۰۷). البته مقام مشاهده انوار قاهره برای کسی حاصل می‌گردد که مجاهده فی سبیل الله کند و ظلمت را مقهور خویش سازد (همان، ج ۲: ۲۱۳). زیرا در این شرایط انوار مدبره (نفوس کاملان) از شدت قرب و نزدیکی به انوار قاهره عالیه و نیز به نور الأنوار مفارقت حاصل می‌کنند به گونه‌ای که به خاطر علاقه عشقی و محبت‌آمیز به آن انوار توهم می‌شود که این نفوس همان انوار قاهره هستند (همان، ج ۲: ۲۲۸). اما در مسیر شهود، سالکی که به مقام مجرد کامل نرسیده، فیض را که همان آگاهی حضوری و مشاهده حقایق از عالم عقل است بعد از افاضه بر عالم خیال یا عالم مثل معلقه می‌گیرد. این دریافت که با واسطه عالم خیال انجام شده «مکاشفه صوری» شمرده می‌شود که در عنوان آتی به آن می‌پردازیم. از نظر سهروردی مشاهده نفس دارای درجات و مراتب است و «مکاشفه معنوی» و «مکاشفه صوری» از درجات نفس شمرده می‌شوند. بر اساس دیدگاه سهروردی در *التلویحات*، نفس در همه این مراتب شهود، نقش محوری دارد و در تمام این مراحل، علم و ادراک، ذاتی نفس است و نه عرضی آن، بنابراین این ادراک، علم حضوری اتصالی و شهودی است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۴)؛ بدین ترتیب برای اهل سلوک این نوع از علم حضوری دارای شدت و ضعف می‌باشد، زیرا قدرت نفس در سالکان راه حقیقت متفاوت است و چون همه حقایق و کمالات عالم طبیعت در مرتبه بالاتر به طور اکمل و اتم موجود است، پس کسانی که به عالم مثال یا عقل مرتبط می‌شوند به میزان اتصال به آن عالم و مشاهده حقایق آن، به معرفت دست می‌یابند. از این رو دانسته شد متوسطان و کاملان در سلوک بر حسب توانایی باطنی و معرفت درونی، حقایق عالم هستی را مشاهده می‌کنند. این توانمندی به جایی می‌رسد که از شدت اتصال نفس به عالم عقول و مجردات، آنچه دیگران در خواب می‌بینند او در بیداری مشاهده می‌کند مانند انبیاء، متألّهان و فضلاء. این سه گروه در بیداری نیز بر امور غیبی اطلاع می‌یابند، زیرا نفوس این افراد همانند آینه‌ای است که از غبار آلودگی‌ها پاک است. در این آینه نقش‌هایی از عالم ملکوت پدیدار می‌گردد که توسط حس مشترک نیز قابل رؤیت است. بنابراین در *الوواح عمادی*

می‌خوانیم که ممکن است این نفوس از آن عالم صدایی بشنوند یا خبری را توسط نوشتاری بخوانند (همان، ج ۳: ۱۷۸) و یا بوی وحی را استشمام کنند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۷) و یا مزه‌ای از میوه‌های عالم مثال را بچشند و یا دستی ملکوتی را بر جسم خود لمس کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۰۷۵). اکنون روشن شد که تفاوت میان انواع مکاشفات چیست. مکاشفه معنوی ظهور حقایق و معانی عقلی بدون شکل و صورت است که در قوه عاقله انسان ظهور می‌یابد. این قوه تحت اشراق انوار اسفهبندی و مظهر برای این انوار است؛ بنابراین نور اسفهبندی یا نور مدبّره حقایق و معانی عقلی را بر قوه عاقله که هم‌سنخ این حقایق است اشراق می‌کند و بدین ترتیب آن حقایق به عنوان مکشوفاتی بدون صورت و شکل برای عارف قابل درک خواهد بود. اما در مکاشفه صوری مشهودات به صورت مشکّل و مصوّر برای عارف ظهور می‌یابد. بر اساس آنچه که در *یزدان‌شناخت* آمده است این مکشوفات که در قوه خیال ظهور می‌یابد در ابتداء در عالم عقل به صورت حقایقی کلی موجود است و با اشراق این عالم بر انوار اسفهبندی به صورت جزئی حاصل می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۵۰). حقایق جزئی توسط انوار اسفهبندی بر قوه خیال عارف و سپس بر حس مشترک او اشراق می‌گردد. مدرک این صور نور اسفهبندی است و عارف می‌تواند آن حقایق را در خواب و بیداری مشاهده کند، بنابراین این صور توسط حواس ظاهری به صورت مرئی یا مسموع یا مسموع یا مذوق ادراک می‌گردند.

۳-۱. جایگاه و نقش خیال در مکاشفه صوری از نظر سهروردی

در مباحث قبل بیان شد که مکاشفه صوری، معرفتی شهودی و حضوری است. این معرفت که حاصل مشاهده صور خیالی توسط نفس است در قوه جسمانی خیال ظهور می‌یابد و به صورت حقیقتی عینی قابل رؤیت می‌گردد. بدین ترتیب همان‌طور که در *الواح عمادی* آمده است، ادراک و شهود اشباح خیالی برای نفوسی است که از اصل ملکوت‌اند و اگر شواغل بدن نباشند منقّش به نقوش ملکوتی می‌شوند (همان، ج ۳: ۱۷۶). از منظر معرفت‌شناسی اشراقی، عالم خیال منبعی برای شناخت حقایق عالم هستی است. معرفت این حقایق در ابتداء در عالم عقول به صورت کلی است، اما توسط عقل فعال بر انوار اسفهبندی به صورت جزئی اشراق می‌گردد و

نفوس انسانی در آینه خیال، آن حقایق را ادراک می‌کنند. این اشراق در واقع نوعی ارتباط نفس با عالم عقول نیز محسوب می‌شود. زیرا در ذات عقول مفارق، صورت کلی معقولات و در ذات نفوس سماوی به سبب تعلق به ماده، صورت جزئیات و حوادثی که در زمان آینده در عالم کون و فساد پدید می‌آید، وجود دارد و از سوی دیگر نفس ناطقه انسانی، معلول نفس ناطقه سماوی است. بنابراین بر اساس آنچه که در یزدان شناخت آمده است صور موجود در نفوس سماوی به سبب ارتباط نفوس ارضی با آن نفوس در انسان پدید می‌آید و این به دلیل تناسب آنها در جوهریت و علیت و معلولیت و دیگر اسباب است (همان: ۴۵۰). از این رو چون عارف به نفس ناطقه سماوی ارتباط پیدا کند به حقایق عوالم مادون علم پیدا می‌کند. این بدان سبب است که عوالم مادون، مظهر عوالم مافوق است، بنابراین در *هیاکل النور* آمده است اگر نفس مشاهده امر عقلی کند می‌تواند محاکات آن را تخیل کند (همان: ۱۰۸)؛ و این مسأله آنگاه تحقق می‌یابد که نفس شواغلش را کم کند و به جانب قدس توجه پیدا کند که در این صورت نقوش غیبی در آن نقش می‌بندد (همان: ۱۰۶)؛ و بر غیب مطلع می‌گردد (همان: ۱۷۸). پس همانطور که سهروردی در *الواح عمادی* گفته است نفس می‌تواند با خلاصی از مشاغل دنیوی و مادی از ارواح قدسی معرفت‌ها کسب کند (همان: ۱۰۷). کیفیت مکاشفه و ادراک صور خیالی از این قرار است که همان‌طور که صور اجسام از مقوله انطباعات نیست و در چشم و مغز منطبق نمی‌گردند (همان: ج ۲، حکمه الاشراق: ۲۱۱) صور خیالی نیز از این مقوله نیست، بلکه همانند صور اجسام، صیاصی معلقه و قائم به نفس‌اند (همان: ۲۱۲)، زیرا صور مثالی به دلیل عاری بودنشان از ماده احتیاج به مکان و محل ندارند، ولی مظهرشان تخیل است (همانجا). بر اساس مشاهده غیبی «اصحاب عروج» یعنی کسانی که با نفس پاک و خالص خود مدارج سلوک و عوالم عقلی را می‌پیمایند ادراک و ابصار حسی به نور اسفهدی تعلق دارد (همان: ۲۱۳)؛ چون بصر حسی برای رؤیت نیاز به مقابله جسمانی با مبصر خود دارد و این نوعی اشتغال مادی است و اشتغال، حجاب ابصار است و ابصار حقیقی باید فارغ از ماده و عوارض آن باشد و مدرک آن نیز باید غیر مادی باشد؛ پس ابصار توسط نور اسفهدی انجام می‌گیرد (همانجا) در ابصار خیالی نیز همین شرایط حکم

فرماست، چون قوه خیال، جسمانی و قوه‌ای برای بدن و صنمی برای نور اسفهد است، هر گونه ادراک جزئی خیالی متعلق به نور اسفهد (مدبره) می‌باشد و قوه خیال تنها مظهر اشباح جزئی و خیالی است (همان: ۲۱۴). برای ابصار خیالی نور مدبره بر قوه خیال اشراق می‌کند و اشراق بر خیال مانند اشراق بر ابصار است (همان: ۲۱۵). بنابراین هر آنچه که بر خیال اشراق می‌شود برای انسان قابل مشاهده است و این به معنای مکاشفه صوری برای نفس است.

شیخ اشراق در نحوه مشاهده صور خیالی توسط حس مشترک به عنوان مرجع حواس (همان: ۲۱۳) بر اساس آنچه که در *پرتونامه* آمده معتقد است، ارتباط نفس با عالم مثال به گونه‌ای است که صور مثالی در قوه خیال انسان ظهور می‌یابد و نفس عارف آن صور را که در آئینه حس مشترک نمایان گشته مشاهده می‌کند (همان: ج ۳: ۸۰). برخی به این دیدگاه سهروردی انتقاد کرده اند؛ زیرا شیخ اشراق خیال را مادی می‌داند و ماده‌ای که هیچ ظهوری در ذات خود ندارد، هرگز معقول نیست که بتواند محلی برای ظهور موجود نورانی و مثالی در ذات خود باشد؛ پس «از باب لزوم مشاکلت و سنخیت بین مدرک و مدرک، تا قوه خیال دارای تجرد برزخی نباشد، ارتباط او به عالم مثال محال است» (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰). بنابراین کسانی که قوه خیال را در انسان، مادی می‌دانند و با این وصف به عالم مثال مطلق قائل‌اند، با تناقض مواجه هستند و نمی‌توانند معتقد به نقش خیال در مکاشفات شوند. اما این انتقاد نسبت به سهروردی وارد نخواهد بود، زیرا از نظر وی از سویی قوه خیال قوه‌ای جسمانی برای بدن و کل بدن صنمی برای نفس و نور اسفهد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۱۴) و از سوی دیگر بنا بر اعتقاد وی در «*الالواح العمادیه*» مدرک اصلی اشباح مجرده و حقایق مثالی، نفس و نور اسفهد می‌باشد، زیرا آنگاه که شواغل بدن مرتفع گردد، نفس ملکوت را ادراک می‌کند و از مشاهده آن لذت می‌برد (همان، ج ۴: ۸۲) و قوه خیال تنها آئینه و محل ظهور این حقایق است و تنها نقش اعدادی نسبت به ادراک اشباح خیالی دارد، بنابراین نفس و نور مدبره حقایق مثالی را شهود می‌کند و مدرک اصلی آن است و اشکال عدم سنخیت بین مدرک و مدرک طرح نمی‌گردد.

مشاهدات صوری که در واقع همان ادراکات حقایق خیالی است، دارای اقسامی است: این ادراکات یا با واسطه است و یا بی‌واسطه، یعنی صور خیالی یا از طریق مظاهر در عالم طبیعت ظهور و امکان مشاهده می‌یابند و یا بدون مظهر درک می‌شوند. در ادراک با واسطه، حس مظهر و آئینه‌ای برای ادراک است، مثلاً چون سهروردی جن و شیاطین را مثالی می‌داند، معتقد است که موطن آنها نیز در عالم مثال است، اما وجود آنها در عالم مادی از طریق مظاهر قابل رؤیت است. از نظر وی در پرتونامه صورت جن و غول در حس مشترک - با تصویر برداری از مظاهر خارجی - با تصرف خیال نقش می‌بندد و برای انسان قابل مشاهده می‌گردد. (همان، ج: ۳، ۷۹) البته از آنجا که همه انواع حقایق غیبی بر متخیله اشراق می‌گردد و از متخیله به حس مشترک منتقل می‌شود و قابل رؤیت می‌گردند (همان: ۸۰) پس از نظر سهروردی این فرایند مختص به جن و غول نیست، بلکه برای همه امور غیبی حتی فرشتگان نیز جریان دارد. از این رو وی در «کلمة التصوف» معتقد است فرد مشاهده گر در جریان مشاهدات امور غیبی چه چشم خود را باز کند و چه ببندد معنای غیبی را می‌بیند (همان، ج: ۴، ۱۲۳).

بحث وحی نیز می‌تواند از جمله مواردی باشد که فردی مانند پیامبر از فرایند فوق برای دریافت و ادراک آن سود ببرد. البته سهروردی در آثار خود اشاره چندانی به نحوه مکاشفه در بحث وحی ندارد، اما با نگاه به دیدگاه او در ادراکات خیالی می‌توان به نظر او پی برد. بر اساس اعتقاد شیخ اشراق در «المشارع و المطارحات» ادراک امور مثالی به وسیله ارتباط نفس با عقل فعال صورت می‌پذیرد. وحی پیش از تنزل به عالم مثال، عقلی است، زیرا محتوای وحی پیامی معنوی و حقیقتی عقلی است. حقایق عقلی از سوی نور الأنوار که مبداء عالم هستی است (همان، ج: ۱، ۴۶۵) بر انوار قاهره اشراق و توسط انوار اسفهبندی رؤیت و ادراک می‌گردند (همان، ج: ۲، حکمه الاشراق: ۱۸۳) و همانطور که امور عقلی با ارتباط با عقل فعال و اشراق آن به عالم مثال، تنزل و تمثل می‌یابند وحی نیز این چنین است؛ و چون در «التلویحات» آمده است که وحی بر اساس شدت اتصال نفس پیامبر (ص) به عقل فعال تحقق می‌یابد (همان، ج: ۱، ۹۵) پس نفس رسول اکرم (ص) به واسطه ارتباط با عالم عقل می‌تواند

وحی را که به صورت مثال و در آیینه قوای حسی ظهور یافته ببیند و بشنود و یا رایحه آن را استشمام کند.

۲. نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه ملاصدرا

۲-۱. مقصود از خیال از دیدگاه ملاصدرا

همان‌طور که بیان شد، خیال به دو قسم «خیال متصل» و «خیال منفصل» تقسیم می‌شود. از نگاه ملاصدرا خیال عبارت است از صورتی از شیء محسوس که بعد از غیبت محسوس در نفس باقی می‌ماند چه در خواب یا در بیداری باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۸ و همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰). بنابراین خیال متصل همان صورتی است که بعد از انقطاع و ادراک نفس از مظاهر خارجی و بعد از صورتگری نفس باقی می‌ماند. در موضع دیگر ملاصدرا از خیال تعبیر به قوه نیز می‌کند. وی می‌گوید: «این قوه (خیال) جوهری باطنی است که غیر از عقل و غیر از حس است و عالم آن عالمی است غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت... و موضع تصرف آن کل بدن است» (همان، ج ۸: ۲۱۴). با توجه به دو عبارت فوق و ویژگی‌های بیان شده روشن می‌گردد که به دلیل **قاعده** «النفس فی وحدتها کل القوی» تعبیر خیال متصل به «قوه نفسانی» یا «صورت نقش بسته شده در نفس» یکی است. اما ملاصدرا بر اساس مبنای فکری و فلسفی خویش همانند بزرگان قبل از خود معتقد به قسم دیگری از خیال به نام عالم خیال منفصل یا عالم مثال شده و در جای جای نوشته‌های خویش از آن دفاع کرده است. وی در حکمت متعالیه، تحت تأثیر ابن عربی و سهروردی به عالم خیال به عنوان یکی از عوالم سه‌گانه هستی و حقایق خیالی موجود در این عالم باور دارد. (همان، ج ۳: ۵۰۵). بر اساس دیدگاه نهایی صدرالدین شیرازی در حکمت متعالیه عوالم هستی بر سه عالم عقل، عالم مثال و عالم حس تقسیم می‌گردد (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۵). از لحاظ هستی‌شناسی شروع خلقت خیال منفصل در انتهای عالم محسوسات و ابتدای عالم روحانی عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۴۲). این عالم، عالمی مستقل، عینی، عین شعور و ادراک است (همو، بی‌تا: ۱۳۸).

ملاصدرا چون عالم خیال را متوسط میان عالم مفارقات و عالم مادیات می‌داند

(صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۵۷) طبیعی است که ویژگی موجودات این عالم را نیز متفاوت از خصوصیات موجودات عوالم دیگر بداند (همو، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۵۹). وی موجودات این عالم را مقداری و غیر مادی می‌داند (همان، ج ۸: ۲۳۵). از این رو عالم خیال را عالم مقداری می‌خواند (همان، ج ۱: ۳۰۲). از نظر ابن‌فلسوف کل عالم خیال و حقایق موجود در آن، صورت بدون ماده و فعل بدون قوه و ثبات بدون حرکت و دوام بدون تغییر است اما (همان، ج ۵: ۲۵۹)؛ جهان مادی صورتش همراه با ماده و قوه است به طوری که دائماً در حال حرکت و تغییر است.

عالم ماده به لحاظ وجودی دارای محدوده و گستردگی کمتری از عالم خیال منفصل است، اما عالم خیال بسیار عظیم‌تر و دارای مراتب بیشتری از عالم ماده است (همو، بی تا: ۱۸۶). عالم مثال مراتب متفاوتی دارد که دورترین آن پشت سر پایین‌ترین مرتبه عالم عقول است. در این عالم صور خیالی با ویژگی‌های منحصر به فرد وجود دارد که در نوع واحد، ولی در مقدار متفاوت‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۳۵). از نظر صدرالدین شیرازی صور خیالی غیر متناهی و نامحدودند، زیرا منشأ آنها تخیلات و تصورات نفوس است (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۷). این صور با موجودات مادی و جسمانی ارتباط خاصی دارند. رابطه این صور با افراد جسمانی خود، رابطه اصل و فرع است، یعنی صور خیالی علت و سبب برای افراد جسمانی موجود در عالم طبیعت است؛ همان‌طور که عالم خیال منفصل علت عالم جسمانی است. از نگاه ملاصدرا عالم خیال و صور متعلق به آن به دو روش قابل اثبات است: الف) دلیل کشفی و از طریق مشاهدات و کشفیات عرفانی (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۲ و نیز همو، ۱۳۸۷: ۲۲۳)، ب) دلیل عقلی و از طریق براهین وجود شناختی (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۷) و نیز برهان امکان اشرف (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۴۴) که می‌توان از این برهان علاوه بر اثبات عوالم عقلی برای اثبات عالم مثال نیز استفاده نمود.

یکی دیگر از مباحثی که ملاصدرا در بحث خیال مطرح می‌کند مجرد خیال است که از مباحث کلیدی در بحث نقش خیال در مکاشفات صوری به شمار می‌آید. وی براهین متعددی در اثبات مجرد خیال و صور خیالی اقامه کرده است (همان، ج ۳: ۳۰۰-۴۷۵). صدرالمآلهین برای اثبات مجرد بودن خیال، چهار دلیل در مباحث ادراک، سه

برهان در بحث تجرد نفس و نیز در مبحث «النفس کل القوی» دلایلی را ذکر کرده است (همان، ج ۸: ۲۲۶)، که برخی از آنها براهین متقن و مستحکم هستند، اما پرداختن به این براهین در مجال این مقاله نمی‌گنجد.

۲-۲. مقصود از مکاشفه صوری از دیدگاه ملاصدرا

مکاشفات و مشاهدات عرفانی در معرفت‌شناسی، فوق ادراک عقلی به شمار می‌آیند. این مشاهدات از افاضات ربانی و تعالیم الهی بر قلب سالک است. تعالیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی‌واسطه‌اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۴). مکاشفات از نظر صدرالمتألهین بر دو قسم است؛ صوری و معنوی. کشف معنوی کشفی مجرد از ماده است که از صور حقایق حاصل می‌شود و از تجلیات اسم علیم حکیم است (همان: ۱۵۱). در این قسم از مکاشفه، صورت ادراک شده عاری از هر گونه جسمانیت، شکل، رنگ، بو، مقدار و به طور کلی عوارض مادی است. چنین صورتی تجرد کامل دارد و مربوط به عالم عقول است. اما کشف صوری رؤیتی است که در عالم مثال از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌گردد، زیرا برای نفس [قوای] سمعی، شمعی، بصری، ذوقی و لمسی وجود دارد و مکاشفه صوری برای نفس گاهی از طریق مشاهده بصری، مثل مشاهده صور ارواح متجسده و گاهی از طریق شنیدن به دست می‌آید، مثل شنیدن وحی توسط پیامبر و یا از طریق استنشاق، مثل بوییدن نسیم نفحات الهیه و یا از طریق لمس حاصل می‌گردد و یا با دیدن تحقق می‌یابد مانند دیدن صور ارواح متجسد و انوار روحانی (همان: ۱۴۹) و یا ممکن است این نوع از کشف از طریق خوردن و چشیدن محقق شود، مثل خوردن و چشیدن انواع غذاهای مثالی نظیر شیر مثالی، (همان: ۱۵۰). البته گاهی ممکن است برخی از انواع مکاشفه با بعضی دیگر اجتماع یابند و گاهی نیز به صورت انفرادی حاصل شود. همه این مکاشفات از تجلیات اسمائی است که از اسم «علیم» سرچشمه می‌گیرد (همانجا). در مکاشفات صوری، مدرکات و صورت‌های خیالی دارای جایگاهی متوسط می‌باشد و به همین دلیل در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات واقع شده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲). از نظر ملاصدرا انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث دنیوی است یا نه. اگر مربوط به حوادث

دنیوی باشد رهبانیت نامیده می‌شود و اگر مربوط به حوادث دنیا نباشد به دلیل آنکه اهل سلوک توجهی به امور دنیوی نمی‌کنند و همت خود را صرف امور اخروی می‌کنند نزد اهل سلوک این قسم معتبر خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۰). محور همه این مکاشفات نفس انسان است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲)؛ که به همه مدرکات مثالی و عقلانی علم حضوری دارد، چون نفس با مدرکات خود متحد است (همان، ج ۶: ۱۵۱) و آنچه را که قوای نفسانی از عالم مثال ادراک می‌کند برای قوای جسمانی نیز قابل درک است، زیرا قوای نفسانی اصل قوای حسی است (همان: ۱۵۰)، و چون موجودیت قوای جسمانی به قوای نفسانی وابسته است و بدون نفس قوای بدن قادر به ادراک نخواهد بود، پس ادراک از اصل و ریشه به فرع و شاخه سرایت می‌کند.

۲-۳. جایگاه و نقش خیال در مکاشفه صوری از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین شیرازی یکی از اقسام خیال را عالمی مستقل و عینی و دارای وجودی منحاز می‌داند که سالک عارف می‌تواند به کمک قوای باطنی - که چشم و گوش خیالی نامیده می‌شود - صور مقدری موجود در این عالم را مشاهده کند. از نظر وی، این صور، وجود دیگری غیر از مدرکات حواس ظاهری دارند و برای قوای باطنی به همان صورت از وجود خود، منکشف می‌شوند. بدین ترتیب آدمی با ادراکات باطنی به ثبوت عالم شبیحی مقدری دلالت می‌شود؛ همان‌طور که با ادراک ذات خود و حقایق عقلی به وجود عالم عقلی راه می‌یابد (همان، ج ۱: ۳۰۰). بنابراین صورت‌های مقدری یا خیالی، داخل مغز نیست، بلکه در عالم دیگری به نام عالم مثال است که نفس به حسب اتصال به عالم مثال آن را مشاهده می‌کند و عالم مثال نیز نفس را برای اتصال آماده می‌کند و نفس قوه خیال را برای این اتصال و مشاهده به کار می‌بندد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳). ارتباط نفس و عالم مثال رابطه‌ای دو طرفه است. از نظر ملاصدرا این ارتباط صرفاً ادراکی از دور و ضعیف نیست، بلکه اتصال است و اتصال به معنای اتحاد نفس سالک با عوالم مافوق حس است؛ بنابراین در مکاشفه صوری، نفس هنگام ادراک مخیلات با متخیل و نشأ خیال متحد می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۳۴) و در مکاشفه معنوی نفس انسان عین معقولات می‌گردد و با

عقل فعال متحد می‌شود (همان، ج ۳: ۴۸۸). بر مبنای این اتحاد در مکاشفات صوری نفس می‌تواند صور خیالی موجود در عالم مثال را خلق و ابداع کرده و آن را در خواب و بیداری مشاهده کند. نفس که در ابتدا خالی از هر گونه صورت علمی و ادراکی است به تدریج با شروع فرایند ادراک‌های حسی، به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی، مراحل آگاه شدن را سپری می‌کند و ادراکات حسی و خیالی و سپس در مراحل عالی‌تر، ادراکات عقلی برای او حاصل می‌گردد تا آنجا که نفس پس از رسیدن به کمال و فعلیت می‌تواند صور معقول، خیالی و حسی را در خود ایجاد کند (همان، ج ۱: ۳۱۷). از این رو مدرک و مکاشف که همان نفس ناطقه باشد در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد و در مکاشفات صوری نفس قادر خواهد بود صور مثالی را در عالم بیداری نیز مشاهده می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۲). شهود و ادراک صورت‌های مثالی و خلق و ابداع آنها ناشی از اتحاد نفس با مبادی و عقول است، نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت با رقیقت و اتحاد علت با معلول. ملاصدرا می‌گوید: «کمال خاص نفس ناطقه، آن است که با عقل کلی متحد شود و صورت کلی و نظام اتم و خیر سرشار از مبدأ کل در تمام عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری، ساری و جاری است تا در نفس تقرر و تحقق یابد و به جوهر ذات خویش، جهانی عقلی گردد که ماهیت کل اشیاء در اوست» (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۰). بنابراین اتحاد نفس با عالم عقول سبب نمی‌شود تا نفس تنها دریافت کننده حقایق اشیاء باشد، بلکه در فعالیتی قوی‌تر مبدع صور مثالی می‌گردد. در منظومه فکری ملاصدرا نفس همراه با قوای خود ثابت نمی‌ماند و بر اساس حرکت جوهری به مرتبه‌ای از محسوس و از آنجا به مرتبه خیالی و از مرتبه خیالی به مرتبه عقلی صعود می‌کند و موضوع ادراک یا علم خود را در هر مرتبه‌ای از وجودش که باشد ادراک می‌کند، زیرا نفس در تحول ذاتی خود همواره از حالی به حال دیگر می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۳۷). در همه این مراتب نفس، حقایق همان مرتبه را مکاشفه می‌کند، پس بر اساس مراتب نفس، کشف نیز مراتبی دارد (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۹ و ۱۵۱) و از همین رو است که مکاشفات به «مکاشفات صوری» و «مکاشفات معنوی» تقسیم می‌گردد.

ملاصدرا وحی را مصداق واحدی برای اقسام مکاشفه بیان می‌کند. وی وحی را ترکیبی از مکاشفه صوری و مکاشفه معنوی می‌داند. این ماهیت ترکیبی خطا ناپذیری وحی را نزد ملاصدرا مستحکم‌تر می‌کند. از نظر او نزول وحی بر پیامبر با واسطه عالم مثال است. وی می‌نویسد: «وحی با واسطه حاصل می‌گردد... بنابراین فرشته حامل وحی در عالم مثال برای او متمثل می‌شود، همانطور که در عالم روحانی محض آن فرشته را ادراک نمود... پس وحی کشف شهودی (وصوری) است که متضمن کشف معنوی نیز می‌باشد» (همان: ۱۴۷). وی همچنین در تفسیر القرآن الکریم درباره کشف مثالی وحی، می‌گوید: «هرگاه ارواح پیامبران به عالم‌شان متصل شود، کلام الهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است...، آنگاه که (روح پیامبر) به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود... و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است می‌شنود؛ آنگاه آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد و گفتار خداوند، به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع و فعل و کتابت خداوند به صورت رقم‌ها و شماره‌های قابل رؤیت در می‌آید، پس هر یک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر (ص) قابل دسترسی می‌شود» (همو، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۱۵). از این رو پیامبر می‌تواند جبرئیل را در اکثر اوقات به صورت آدمی مشاهده کند (همان، ج ۱: ۲۱۲). بنابراین همه این مشاهدات با اتصال قوه خیال به عالم خیال منفصل و تمثیل حقایق مثالی در خیال متصل اتفاق می‌افتد.

۳. مقایسه دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

۳-۱. شباهت‌های دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

خیال در اندیشه سهروردی و ملاصدرا دارای اقسام، ویژگی‌ها و حوزه تأثیرات مستقل است. این دو حکیم در تعریف خیال اختلافی ندارند. بنابراین خیال به دو قسم «قوه خیال» یا خیال متصل و «عالم خیال» یا خیال منفصل تقسیم می‌گردد. از نظر این دو فیلسوف به دلیل آنکه عالم عقول و مفارقات با عالم ماده رابطه منطقی و

هستی شناسانه پیدا کند، باید میان این دو عالم، مرتبه‌ای از هستی وجود داشته باشد به نام عالم خیال که اصل عالم مادن و عالم ماده باشد. این عالم وجودی محقق، عینی و مستقل دارد و دارای تجرد مثالی است. عالم خیال حد فاصل میان عالم محسوسات و عالم عقول و واسطه فیض و اشراق میان این دو عالم است. عالم خیال جوهری قائم به ذات است که دارای صور نامتناهی و درجات متناهی است، گرچه در وجود خود محدود است؛ ولی نسبت به عالم حس وسیع‌تر است. بنابراین ملاصدرا و سهروردی در اصل وجود و تمام اوصاف خیال منفصل با هم متفق‌اند. از دیدگاه این دو فیلسوف وجود این عالم از مسلمات است. سهروردی از راه مکاشفه این عالم را اثبات می‌کند، اما در حکمت متعالیه براهین و شواهد متعدد کشفی و عقلی برای اثبات وجود آن اقامه شده و آثار و کاربردهای فراوانی بر آن مترتب است. بیان حکمت متعالیه مبتنی بر اصل تشکیک است. اثبات عالم خیال سبب شد تا این عالم در بحث مراتب هستی جایگاه ویژه‌ای پیدا کند، به طوری که همه فیوضات جهان محسوس از این عالم بگذرد؛ زیرا فیض وجود بعد از مرور و سریان در مراتب عقول مجرده نازل بر عوالم و درجات مثالی و برزخ می‌شود. پس موطن این عالم منبع شناخت عالم حس است، زیرا عالم خیال اصل و سبب وجودی عالم محسوسات است و هرچه در عالم مادون است در عالم مافوق نیز مثالش وجود دارد.

در حکمت سهروردی و ملاصدرا خیال و ادراکات خیالی بخش مهمی از آگاهی‌های شهودی را به خود اختصاص داده است؛ بنابراین مکاشفه‌ها و شهودهای عارفانه که در ابتدا از عقل افاضه می‌گردد در ارتباط با خیال تحقق می‌یابد. این دو حکیم متأله برای خیال در مکاشفات خیالی و مثالی نقش اساسی قائل‌اند و معتقدند که این نوع از مکاشفات بدون خیال امکان پذیر نخواهد بود. علاوه بر آن حواس پنج‌گانه ظاهری انسان را نیز مظهر برای ظهور حقایق مثالی در عالم ماده می‌دانند.

از منظر این دو فیلسوف ادراک و شهود خیالی مجرد است، زیرا از سویی صور خیالی دارای تجرد مثالی است و از سوی دیگر ادراک، ذاتی نفس مجرد است. این مسأله سبب می‌شود تا ادراک صور مثالی، شهودی و حضوری باشد و لازمه آن نیز

اتحاد نفس با مشهود خود گردد. در مسأله وحی نیز دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمتألهین نزدیک به هم است و در اینکه وحی کشف صوری است اتفاق نظر دارند، اما ملاصدرا وحی را ترکیبی از کشف صوری و معنوی می‌داند.

۳-۲. تفاوت‌ها در دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری قائل به حرکت، تغییر و تکامل نفس به مراحل بالاتر از وجود و اتحاد با آن مرتبه از وجود است، بنابراین معتقد است هنگام کشف صوری، نفس با عالم مثال متحد می‌گردد و توسط خیال مجرد که مرتبه‌ای از نفس و مدرک اصلی صور خیالی است، حقایق موجود در عالم مثال را مشاهده می‌کند. اما شیخ اشراق قائل به اتحاد وجودی نفس با عالم خیال نیست و قوه خیال مادی را هم مدرک نمی‌داند، بلکه معتقد است همواره خیال متصل تنها آینه و مظهر صور خیالی است و مدرک اصلی نفس و نور اسفهبندی است که اشباح مثالی عالم خیال را ادراک می‌کند و قوه خیال هیچ وساطتی در شهود مثالی نفس ندارد، بلکه نسبت میان خیال متصل و منفصل نسبت ظاهر به مظهر است. بنابراین اشکال عدم سنخیت نیز بر سهروردی وارد نمی‌شود، زیرا مدرک واقعی نفس است و نه قوه خیال مادی که از قوای بدن است.

در مشاهده حقایق خیالی توسط حواس ظاهری مثل چشم و گوش، ملاصدرا معتقد است قوای باطنی انسان اصل قوای ظاهری است و حواس ظاهری متعلق به قوای باطنی هستند، پس هر آنچه که توسط قوای باطنی قابل مشاهده و ادراک باشد به وسیله قوای ظاهری نیز قابل رؤیت است. اما سهروردی اصل قوه خیال را قوه‌ای ظاهری و مادی همانند سایر قوای ظاهری می‌داند، بنابراین معتقد است قوای ظاهری تنها آینه و نمایان‌گر اشباح خیالی هستند و نه مدرک آنها.

اما در بحث اسباب وجودی صورت‌های مثالی که مورد مشاهده نفس قرار می‌گیرند، سهروردی معتقد است علت و مبدع این صور انوار اسفهبندی است، اما ملاصدرا چون برای نفس خلاقیت قائل است، بنابراین مبدع صور مثالی در نفس را خود نفس انسانی می‌داند و برای قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس، شأنیت خلق

و ابداع قائل است.

اما در مسأله وحی نکته اختلاف آن است که سهروردی وحی را تنها کشف صوری می‌داند، اما ملاصدرا آن را تلفیقی از کشف صوری و معنوی می‌شمارد. ثمره این تفاوت در نظر به اعتبار شهود، خود را نشان می‌دهد، زیرا ترکیبی بودن مکاشفه وثاقت آن را یقینی‌تر و صدق آن را محکم‌تر می‌کند.

دیگر اختلاف عقیده میان این دو حکیم آن است که سهروردی حقایق مثالی را ابتدا از عقل فعال می‌داند و بر آن است که این حقایق از عقل بر نفوس سماوی و انوار اسفهدی افاضه و سپس بر عالم خیال و آنگاه از نور اسفهدی بر قوه خیال اشراق می‌گردد، اما ملاصدرا افاضه بر انوار را قبول ندارد و معتقد است که نفس توسط اتحاد با عالم مثال حقایق مثالی را توسط قوه مجرد ادراک می‌کند. از نظر سهروردی عالم مثال، معلول انوار عرضیه و نفوس سماوی است، ولی ملاصدرا نفوس را بر اساس حرکت جوهری، معلول عالم مثال می‌داند. لذا ملاصدرا کشف صوری را افاضه عالم مثال بر نفس می‌داند، اما سهروردی کشف صوری را اشراق نفس بر قوه خیال می‌داند.

نتیجه

در این نوشتار در پاسخ به چگونگی نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر سهروردی و ملاصدرا گفته شد همان‌طور که ملاصدرا عالم خیال را واسطه فیض از عقول به عالم ماده می‌داند، قوه خیال را نیز واسطه آگاهی‌های شهودی نفس برای خلق و ادراک حقایق خیالی برمی‌شمرد. اما سهروردی گرچه عالم خیال را واسطه فیض عوالم عقول و عالم جسمانی می‌داند، اما برای خیال متصل نقش واسطه‌ای قائل نیست، بلکه قوه خیال را همانند سایر قوای بدنی، آینه برای ظهور اشباح مثالی می‌داند و نه مدرک این اشباح. همچنین ملاصدرا قوه خیال، عالم خیال و صور خیالی را مجرد می‌داند و تبیین مکاشفه صوری را که نوعی ارتباط و اتحاد میان آنهاست به خوبی انجام می‌دهد. سهروردی گرچه قوه خیال را مادی می‌داند و سنخیت میان خیال متصل و خیال منفصل را نمی‌پذیرد، اما می‌تواند میان آن دو

ارتباط برقرار کرده و از چگونگی مکاشفه صوری، تحلیل منطقی ارائه دهد؛ زیرا مدرک اصلی را نفس و نور اسفهدی می‌داند. از سوی دیگر ملاصدرا معتقد است نفس با حرکت جوهری خود و اتحاد با عالم مثال، صور مثالی را در خود خلق کرده و بدین ترتیب به ادراک غیر مستقیم به عالم مثال می‌پردازد، اما سهروردی بر آن است نفس تنها با ارتباط با عالم مثال و اشراق بر قوه خیال زمینه ظهور صور مثالی را در قوه خیال فراهم نموده و با ادراک مستقیم عالم مثال به مکاشفه صوری می‌پردازد. در هر دو نظر وحی از مصادیق کشف خیالی است، گرچه ملاصدرا ماهیت شهودی وحی را صوری - معنوی می‌داند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹.
۲. افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۳. برقعی، زهره، خیال از نظر ابن سینا و صدر المتألهین، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹.
۴. بهائی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، با مقدمه و تعلیقات و تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۲.
۵. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال (ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان)، ترجمه قاسم کاکائی، چاپ سوم، هرمس، تهران، ۱۳۸۸.
۶. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (جلدهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴)، تصحیح و مقدمه از هانزی کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۷. شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۸. _____، رسائل الشجرة الالهيه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، جلد ۳، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵.
۹. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
۱۰. _____، تفسیر القرآن الکریم، جلد ۷، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
۱۱. _____، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، (۹ جلدی)، (جلدهای ۱ و ۳ و ۵ و ۷ و ۸)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۲. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
۱۳. _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.