

# خیال در مقام توجیه

## و تبیین از فارابی تا صدرالمتألهین<sup>۱</sup>

دکتر نادیا مفتونی

دکتر احد فرامرز قراملکی، دانشیار دانشگاه تهران

آنها را در درون خود می آفریند یا از جهان بیرون دریافت می کند یا صورت سومی در کار است؟ اغراض تبیینی هر یک از این شقوق کدام است؟ عمده مباحث حکما در اثبات خیال علاوه بر نقش توجیهی، از نقش تبیینی هم برخوردار است.

حکما در اینکه هر انسانی قادر به تخیل است اختلاف نظر ندارند. همچنین همه حکما در اینکه ادراکات خیالی متوقف بر زمینه های مادی و اعضا و ابزار جسمانی بویژه بخشهایی در مغز می باشد اتفاق نظر دارند. از سوی دیگر، هیچیک از حکما تخیل را به ابزار و اعضای جسمانی اسناد نمی دهند و همه نفس را مدرک می دانند. مسئله اینستکه نفس چگونه می تواند در حالیکه مجرد است اجناس و انواع ادراکات خیالی را توسط این اعضا و وسایط جسمانی ادراک نماید، آیا برای ادراک خیالی نیاز به واسطه یا واسطه هایی دارد، اگر وجود واسطه ضرورت دارد، تعداد آنها چگونه مشخص می شود و ملاک تعدادشان چیست.

برخی حکما برای تبیین ارتباط میان نفس مجرد و معلومات خیالی، واسطه هایی میان نفس و اعضای جسمانی به اثبات رسانده اند که آن را قوه می نامند.

۱- این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان خلاقیت خیال از دیدگاه فارابی و سهروردی می باشد.

### چکیده

خیال بمشابه قوه ای از قوای نفس مورد توجه فارابی است ولی مباحث توجیه خیال بشیوه متاخران در آثار وی مطرح نیست. ابن سینا قوه خیال را ضمن قوای متعدد دیگر برای نفس به اثبات می رساند و ملاک تعدد و تعداد قوا را به دست می دهد. سهروردی قوای سینوی را با این هدف که ادراک خیالی را توسط عالم مثال تبیین کند نفی می نماید. صدرالمتألهین در نفی یا اثبات عالم مثال مورد دو گونه داوری قرار گرفته است. همانگونه که گروهی از حکما تبیین تخیل و اموری چون وحی، معاد، خوارق عادت، رؤیا،... را موقوف بر عالم مثال می دانند، گروهی دیگر همه این امور را توسط قوه خیال تبیین می نمایند.

### کلیدواژگان

قوه خیال؛  
جسمانی؛  
تعدد قوا.

### طرح مسئله

نظریه خیال در نظام معرفتی دانشمندان مسلمان جایگاه ویژه ای دارد و این پژوهش معطوف به ابعاد توجیه و تبیین آن است. صور ابداعی خیال از کجا می آیند یا ذهن چگونه آنها را خلق می کند؟ آیا ذهن



■ ابن سینا قوای متعددی را برای نفس به اثبات می‌رساند. وی برای اثبات قوا و تعداد آنها به بررسی افعال گوناگون نفس می‌پردازد. بسیاری از اختلافات افعال نمی‌تواند دلیل بر قوای متمایز باشد. لکن اختلاف افعال در جنس، از نظر شیخ‌الرئیس، ملاک برای تمایز قوا و همچنین تعداد قوا قرار می‌گیرد.

این ملاک، هم نقش توجیهی دارد و هم نقش تبیینی. یعنی علاوه بر آنکه قوای گوناگون را اثبات می‌کند چگونگی مبدئیت نفس مجرد برای آثار فراوان حرکتی و ادراکی را هم تبیین می‌نماید. از آنجا که تأملات ابن‌سینا، پایه تحقیقات سهروردی و حکمای دیگر همچون فخر رازی و صدرالمتهلین قرار گرفته است، گزارش اجمالی آن از نظر می‌گذرد.

افعال نفس از جهات متعدد، اختلاف دارند. اختلاف برخی از آنها در شدت و ضعف است. مثلاً «ظن» نوعی اعتقاد است که از حیث تأکید و شدت با یقین تفاوت دارد. بعضی از افعال نفس از نظر سرعت و کندی اختلاف دارند. مثلاً حدس و یقین از جهت سرعت فهم متفاوت می‌باشند. گاهی اختلاف افعال به عدم و ملکه است، همانند شک و رأی. شک، عدم اعتقاد به یکی از دو طرف نقیض است و رأی، اعتقاد به یک طرف است و همین‌گونه است تحریک و تسکین. در پاره‌ای موارد، افعال نفس نسبت به امور متضاد مختلف می‌شود، همچون احساس سفیدی و احساس سیاهی یا ادراک شیرینی و ادراک تلخی. در مواردی، اختلاف افعال در جنس است، مانند ادراک رنگ و ادراک طعم یا ادراک تحریک.

آنگاه ابن‌سینا این مسئله را مطرح می‌کند که آیا برای

همانگونه که میان نفس از یکطرف و چشم و اعصاب و همه اجزای مربوط به بینایی از طرف دیگر، امری بنام قوه بینایی مفهومی سازی کرده‌اند، میان نفس و بخشهایی در بدن، بویژه مغز (که حفظ صور محسوسات متوقف بر سلامت آن است)، قوه خیال را قرار داده‌اند و سخن در سایر قوا نیز بهمین ترتیب است.

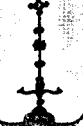
باور برخی حکما آنست که یک قوه برای تبیین همه ادراکات کافی است و برخی نیز نفس را بنحو مباشر و بیواسطه هیچ قوه‌ای، مدرک همه ادراکات و مصدر همه آثار می‌دانند. برخی نیز همچون سهروردی، ارتباط نفس مجرد و ادراکات خیالی و بدن را براساس عوامل بیرونی تبیین می‌کنند و عالمی واسطه بنام عالم مثالی را به اثبات می‌رسانند. بنابراین هم مباحث نفی و اثبات قوای ادراکی و هم مباحث نفی و اثبات عالم مثال، بدنبال دغدغه تبیین این مسئله شکل گرفته که نفس، صور خیالی را از کجا می‌آورد؟

علاوه بر تخیل، تبیین امور دیگری همچون وحی، معاد، مواعید پیامبران، امور خارق عادت و معجزات و کرامات و مکاشفات، سحر مانند آن، رؤیاهای اجنه و شیاطین هم مورد توجه حکما بوده است.

### گزارش تحلیلی استدلالها

بحثهای اثبات قوا، تعداد قوا، ملاکها و ادله اثبات و نفی آن، هیچکدام در آثار فارابی مطرح نیست.

ابن‌سینا قوای متعددی را برای نفس به اثبات می‌رساند. وی برای اثبات قوا و تعداد آنها به بررسی افعال گوناگون نفس می‌پردازد. بسیاری از اختلافات افعال نمی‌تواند دلیل بر قوای متمایز باشد. لکن اختلاف افعال در جنس، از نظر شیخ‌الرئیس، ملاک برای تمایز قوا و همچنین تعداد قوا قرار می‌گیرد.



هر نوع از این افعال قوه خاصی ضرورت دارد یا نه؟ پاسخ وی آن است که افعالی که از حیث شدت و ضعف یا سرعت و کندی، اختلاف دارند از قوه واحد صادر می‌شوند و قوه واحد برحسب اختلاف آلات و شرایط و موانع، منشأ آثار شدید و ضعیف و کامل و ناقص می‌شود. اگر نقصان و زیادت افعال، مقتضی قوه متمایزی باشد، لازم می‌آید برحسب مراتب نقصان و زیادت که نامتناهی است، بینهایت قوه تحقق داشته باشد. فعل و عدم فعل هم نیاز به دو قوه ندارد. سپس شیخ در اختلاف افعال در جنس فحص و تأمل بیشتری دارد و در نهایت آن را ملاک تعدد قوا و تعداد قوا قرار می‌دهد.

کبرای استدلال وی قاعده الواحد است: قوه، از آن حیث که قوه است، اولاً و بالذات قوه امر خاص است و امکان ندارد مبدأ امر دیگری باشد. البته قوه واحد می‌تواند بقصد ثانی مبدأ افعال فراوانی قرار گیرد. مثلاً قوه ابصار اولاً و بالذات قوه ادراک رنگ است اما رنگ می‌تواند سفید یا سیاه یا جز آن باشد. همچنین قوه خیال اولاً و بالذات قوه حفظ صور موجودات مادی است که بنحوی از ماده تجرید شده‌اند اما این صور یا رنگ هستند یا طعم یا بزرگی یا صوت یا جز آن. باین ترتیب، ابن سینا با ملاک اختلاف جنسی آثار و بر اساس قاعده الواحد، قوای ادراکی و تحریکی از جمله قوای مدرکه باطنی را به اثبات می‌رساند.<sup>۲</sup>

ابن سینا (در الاشارات و التنبیها) نیز به اثبات قوا توجه داشته است. لکن آنجا به بحث پیرامون ملاک تعدد قوا نمی‌پردازد و بر پایه آنچه در شفا اثبات نموده است، یعنی برحسب انواع ادراکات و تصرفات، پنج قوه مدرکه باطنی را توجیه می‌کند.<sup>۳</sup>

وی برای حفظ صور محسوسات، قوه‌ای بنام مصوره یا خیال لحاظ می‌کند و برای دخل و تصرف در

این صور قوه دیگری بنام متخیله قایل می‌شود.<sup>۴</sup> سهروردی مفهومسازای جدیدی از صور خیالی و ادراک خیالی ارائه می‌دهد. او صور خیالی را عبارت از مثل معلقه می‌داند و ادراک خیالی را مشاهده مثل معلقه از جانب نور اسفهدی یا نفس قلمداد می‌نماید. وی آموزه تعدد قوای ابن سینا را هم به چالش می‌کشد. البته ارجاع قوا به قوه واحد و بعبارت دقیقتر، حذف قوا، در حکمای پیش از سهروردی همچون ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) در مقاصد الفلاسفه

۲- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، تقديم ابراهيم مدكور، قم، مکتبه آيت الله مرعشي النجفي، ۱۴۰۴، ص ۲۷ - ۳۱.

فخر رازی قوای نفسانی را انکار می‌کند. او نه قایل به قوای متعدد است و نه قوه واحد. وی قاعده الواحد را اساساً باطل می‌داند و بر آنست که همه ادراکات و افعال را می‌توان به نفس اسناد داد (المباحث المشرقية، تحقیق و تعلیم محمد المعتمد بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۷، ۳۳۹ - ۳۴۲). ملاصدرا قایل به تعدد قواست قاعده الواحد را هم به کلی رد نمی‌کند اما مجرای این قاعده را فاعل بسیط مجرد از مشروط و آلات و اضافات می‌داند و بر آنست که قوا بسبب تضاعف جهات امکانی، واحد حقیقی نیستند. بنابراین استدلال ابن سینا بر تعدد قوا را نفی می‌کند و دو برهان دیگر اقامه می‌نماید که یکی بر اساس انفکاک وجود قوه‌ای از قوه دیگر و دیگری بر اساس تناقض دو فعل وجودی مبتنی است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۵۳ - ۵۸). براین صدرانیز خالی از دغدغه نیستند. انفکاک یا حضور و غیاب قوا از آثار آنها فهمیده می‌شود و افعال متناقض هم قابل ارجاع به حیثیات گوناگون هستند. اصولاً استدلال از اختلاف آثار بر تعدد قوا، به لحاظ روش‌شناسی بحث‌انگیز است.

البته آنچه در این بحث برای صدرای حایز اهمیت است رسیدن به قاعده «النفس کل القوی» می‌باشد. وی چهار برهان در اثبات این قاعده می‌آورد که همه آنها براهینی است که فخر در اثبات تجرد ادراک حسی و خیالی و وهمی اقامه نموده و همه ادراکات را مابشرتاً و بدون وساطت قوا به نفس مستند نموده است (الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۱۹۳ - ۲۰۰؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۳۴۵ - ۳۵۱).

۳- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۲، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱ - ۳۴۶.

۴- همو، طبیعيات الشفاء، ص ۳۵ - ۳۶؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۳۲ و ص ۳۴۵.

**افعال نفس از جهات متعدد، اختلاف دارند. اختلاف برخی از آنها در شدت و ضعف است. مثلاً «ظن» نوعی اعتقاد است که از حیث تأکید و شدت با یقین تفاوت دارد. بعضی از افعال نفس از نظر سرعت و کندی اختلاف دارند. مثلاً حدس و یقین از جهت سرعت فهم متفاوت می‌باشند. گاهی اختلاف افعال به عدم و ملکه است، همانند شک و رأی.**

(۳۵۷ - ۳۶۸) و ابوالبرکات بغدادی (د. ۵۶۰) در المعترف فی الحکمه<sup>۵</sup> نیز به چشم می‌خورد. لکن در حکمت اشراقی، مبانی و لوازم متفاوتی دارد.

شیخ اشراق بحث تعدد قوا را بصورت کلی مطرح می‌کند و تمایز قوای نباتی و نیز قوای شهوانیه و غضبیه را براساس سه دلیل اثبات می‌کند: تقدم و تأخر و خودی این قوا، اختلاف آثار این قوا، اختلال بعضی از این قوا هنگام کمال برخی دیگر.<sup>۶</sup> وی بطور خاص به قوای حافظه، خیال، واهمه و متخیله نیز می‌پردازد. سهروردی هر چهار قوه مذکور را بعنوان قوای که این سینا مفهومساز کرده بود ابطال می‌نماید.

ابتدا حافظه و خیال را با مبنایی یکسان نفی می‌کند و سپس وهمیه و متخیله را با مبنای دیگر به قوه واحد ارجاع می‌دهد. مبنای وی در ابطال قوای حافظه و خیال تبیین ناظر به عوامل خارجی یعنی مثل معلقه است و در ابطال وهمیه و متخیله قاعده الواحد را زیر سؤال می‌برد. البته او تصریحی در نفی اصل قاعده ندارد و می‌توان چنین استنباط نمود که محل بحث را مجرای قاعده الواحد نمی‌داند. استدلالهای سهروردی از آن جهت حایز اهمیت است که تصور وی از قوه را نشان می‌دهد و راهی را که برای تبیین مثل معلقه کرده روشن می‌نماید. او درباره نفی قوه حافظه

چنین استدلال می‌کند: انسان هنگامی که چیزی را فراموش می‌کند، چه بسا یادآوری آن برایش دشوار می‌شود و تلاشهای فراوان او به نتیجه نمی‌رسد. سپس بطور ناگهانی امر منسی را به یاد می‌آورد. بنابراین آنچه فراموش شده، در قوای بدنی نیست، وگرنه از نور مدبر، با آن همه کوششی که در یافتن آن نموده، پنهان نمی‌ماند. موانع نمی‌توانند مانع یادآوری باشند. چرا که جستجوگر مطلب فراموش شده، نور مدبر است نه امر برزخی و مادی تا چیزی بتواند مانع آن شود. پس تذکر و یادآوری، مربوط به جهانی خاص بنام عالم ذکر است. عالم ذکر تحت سلطه انوار اسفهبندی فلکی است. هنگام یادآوری، نور مدبر انسان با نور مدبر فلکی مرتبط می‌شود و امر منسی از عالم ذکر رجوع می‌کند.<sup>۷</sup> بهمین ترتیب، قوه خیال هم نمی‌تواند خزانه صور باشد. وقتی انسان به تخیل چیزی معین مشغول نیست، مثلاً زید را تخیل نمی‌کند، هیچ شیء مدرکی در نفس او تحقق ندارد. سپس هنگامی که انسان شیء مناسبی را احساس می‌کند یا بسببی از اسباب درباره آن تفکر می‌کند، استعداد برگشت صورت زید از عالم ذکر در وی ایجاد می‌شود و نور مدبر، آن را از عالم ذکر برگشت می‌دهد.<sup>۸</sup> این عالم ذکر همان عالم مثال یا بخشی از عالم مثال است. اما سهروردی نام مثال را بر آن نمی‌گذارد. زیرا عالم مثال را در فصلی که پس از ابطال قوا، درباره حقیقت صور مرایا و تخیل ترتیب می‌دهد، اثبات می‌کند.<sup>۹</sup> سهروردی قوه وهمیه و

۵- ابوالبرکات بغدادی، المعترف فی الحکمه، ج ۲، حیدرآباد، دایره المعارف، ۱۳۵۷ ق، ص ۳۰۲.

۶- سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح جعفر سجادی، چاپ هفتم، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۹۰ - ۴۹۱.

۷- همان، ص ۵۰۰.

۸- همان.

۹- همان ص ۵۰۲ - ۵۰۳.

واحدی در نور اسفهد که چیزی جز ذات نوریه آن نیست، ارجاع می‌دهد، متخیله را بمنزله صنم برای قوه نور اسفهد تعبیر می‌کند، همانطور که کالبد انسان طلسم و صنم نور اسفهد است.<sup>۱۰</sup> تعبیر صنم دلالت بر جسمانیت متخیله دارد، لکن دیگر بمعنی قوه متخیله ابن سینا نیست بلکه صرفاً ابزار و اعضای بدن است. شیخ اشراق قوای متعدد را نفی می‌کند تا زمینه را برای هدف خاصی آماده سازد.

دیدیم که ابن سینا ارتباط میان نفس مجرد و ادراکات خیالی متکثر را توسط قوا تبیین کرد. سهروردی در صدد آنست که ارتباط نفس و صور خیالی را منحصراً توسط مثل معلقه تبیین نماید و برای این منظور، ابتدا تبیین رقیب را ابطال می‌کند. سپس امتناع انطباق صور محسوسات در چشم یا مغز را یادآور می‌شود. از نظر وی نه صور حسی و نه صور خیالی منطبق در بخشی از بدن نیستند. وی در هر دو

۱۰- ابن سینا موضعی را در مغز به عنوان آلات جسمانی قوای مدرکه باطنی معین می‌کند (طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص ۳۵ - ۳۷؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۲ - ۳۴۶) و اختصاص هر موضع به قوه خاص را مستند به این مطلب می‌نماید که اختلال هر موضع با اختلال قوه خاص آن، مربوط است (الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۸ - ۳۴۹). ولی در اثبات تعدد قوا به آن تکیه نمی‌کند. دلیل اصلی او، همانطور که گذشت، اختلاف افعال در جنس است.

۱۱- سهروردی، الحکمة الاشراق، ص ۵۰۰ - ۵۰۱.

۱۲- همان، ص ۵۰۱.

۱۳- نقض و ابرامها در ادله شیخ بسیار است. فخر رازی ادله را پرورده است و قوارا به کلی انکار نموده است. خواجه طوسی اشکالات وی را در شرح اشارات پاسخ داده است (الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۳۵ - ۳۴۹). صدر المتألهین جانب اثبات قوارا گرفته و ادله فخر را ابطال کرده است و اثبات قوارا نه با برهان ابن سینا بلکه با براهینی دیگر توجیه نموده است. لکن تقریر و ارزیابی استدلال‌ها، فی نفسه در مسیر مسایل این پژوهش واقع نیست و فایده علمی برای آن در بر ندارد.

۱۴- سهروردی، الحکمة الاشراق، ص ۵۰۳.

متخیله را هم بعنوان دو قوه متمایز نمی‌پذیرد و دو مطلب را بعنوان ادله قائلان به تغایر این دو قوه ذکر و نقض می‌کند. یکی اینکه گاهی از اوقات یکی از دو قوه مختل می‌شود در حالیکه دیگری کار خود را انجام می‌دهد. شیخ، این دعا را محال می‌داند. یعنی امکان ندارد بتوان گفت قوه واهمه بیمار است و قوه متخیله سالم یا بعکس. علاوه بر آن، قایلان به تغایر قوا، موضع متخیله و واهمه را یک موضع یعنی تجویف میانی مغز قرار داده‌اند.<sup>۱۱</sup>

اما دلیل دومی که سهروردی از قایلان به تعدد قوا ذکر می‌کند تعداد افاعیل یعنی همان دلیل ابن سیناست. سهروردی بر آن است که قوه واحد می‌تواند از دو جهت مقتضی دو فعل باشد؛ همانگونه که درباره حس مشترک گفته‌اند که مدرک همه دریافتهای حواس خمس است. علاوه بر آن، اساساً حکم وهمی با افعال متخیله مخالفی ندارد.<sup>۱۲</sup>

شیخ اشراق اعتراض دیگری هم بر تغایر خیال و متخیله دارد. قائلان به تعدد قوا، قوه خیال را متصدی حفظ صور و قوه متخیله را متصدی تصرف در صور می‌دانند و گفته‌اند متخیله عهده‌دار فعل یعنی تصرف است نه ادراک. سهروردی این ادعا را سخن عجیبی قلمداد می‌کند و بر آنستکه اگر متخیله صور را درک نکند، چیزی نزد او نیست تا در آن تصرف و ترکیب و تفصیل انجام دهد.<sup>۱۳</sup>

حاصل سخن اینکه از نظر سهروردی قوای حافظه و خیال و متخیله و واهمه، شیء واحد و قوه واحدند که از آنها به اعتبارات گوناگون، تعبیر می‌شود.<sup>۱۴</sup> همانگونه که در طرح مسئله گذشت حکما در اینکه ادراکات باطنی متوقف بر آلات جسمانی است اختلاف ندارند. سهروردی نیز این را می‌پذیرد. وی پس از اینکه همه قوای مدرکه ظاهری و باطنی را به قوه



مورد، امر واسطه یعنی قوه را نیز حذف کرده است، تا بتواند بر اساس استحاله انطباع کبیر در صغیر استدلال کند.

یکسو نفس قرار دارد و یکسو صور کوهها و دریاها و ... که در چشم یا مغز نمی‌گنجند. بنابراین نور اسفهد بدون واسطه اجسام را مشاهده می‌کند<sup>۱۵</sup> و همچنین بدون واسطه صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌نماید. باین ترتیب اگر به شیخ اشراق اعتراض شود که چگونه قوه خیال را جسمانی تلقی می‌کند و در عین حال آن را قادر به درک اشباح مجرده که جسمانی نیستند می‌داند، پاسخ اینست که وی قوه خیال را اساساً حذف کرده است و خیال و متخیله وی عضوی جسمانی است. آنکه اشباح مجرده را درک می‌کند نفس و نور اسفهد است.

و اگر به شیخ اعتراض کنند که با قول به تجرد قوه خیال، دیگر نمی‌توان به استحاله انطباع صغیر در کبیر تمسک جست، خواهد گفت خیالی در کار نیست تا مجرد باشد یا مادی، و اگر می‌گوییم خیال، اشاره به عضو بدنی است که نقش اعدادی دارد. آنکه ادراک می‌کند و حکم می‌کند، نور اسفهد است که بدون واسطه قوه و غیر قوه، صور مثالی را شهود می‌نماید.

### بررسی تطبیقی مواضع حکما پیرامون قوه خیال

فارابی در عین حال که وارد بحث پیرامون تعدد قوا و ملاک آن نشده است قایل به سه قوه ادراکی حساسه، متخیله و ناطقه است که ترتیب موجود شدن آنها باین نحو است که قوه حساسه قبل از متخیله و متخیله قبل از ناطقه حادث می‌شود، در حالیکه ناطقه صورت برای متخیله و متخیله صورت برای حساسه است. ناطقه ماده هیچ صورتی نیست و در مرتبه ریاست بر سایر قوا قرار دارد.<sup>۱۶</sup>

### وقتی انسان به تخیل چیزی معین مشغول

نیست، مثلاً زید را تخیل نمی‌کند، هیچ شیء مدرکی در نفس او تحقق ندارد. سپس هنگامی که انسان شیء مناسبی را احساس می‌کند یا بسببی از اسباب درباره آن تفکر می‌کند، استعداد برگشت صورت زید از عالم ذکر در وی ایجاد می‌شود و نور مدبر، آن را از عالم ذکر برگشت می‌دهد.

ابن سینا نیز نفس مجرد را توسط قوا به اعضای جسمانی پیوند می‌دهد. البته او بجای یک قوه متخیله فارابی، پنج قوه مدرکه باطنی حس مشترک، خیال، متخیله، واهمه و حافظه را مفهومسازی می‌نماید.

سهروردی ارتباط نفس مجرد و بدن را براساس عوامل بیرونی تبیین می‌کند. برای نیل به این تبیین، قوای سینوی را اساساً نفی می‌کند و بدن را آینه‌ای قرار می‌دهد که نفس، اشباح مجرده را درون آن مشاهده می‌کند، همانطور که در عالم طبیعت، آینه‌ها و اشیاء صیقلی را مظاهری برای مثل معلقه محسوب می‌نماید. اگر سهروردی از خیال یا متخیله نام می‌برد، همانطور که خود تصریح کرده، صنم نور اسفهد یعنی بخشی از بدن است و ادراک و حکم بذاته برای نور اسفهد است.

بطور کلی ابن سینا ارتباط نفس و بدن را توسط قوای

۱۵- ملاصدرا مسئله را باین نحو حل می‌کند که نفس صور حسی را در صقع خود و وعاء ادراکی خود انشاء می‌کند. (حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۴) اما سهروردی بر آن است که صورتی در کار نیست و نفس جسم را بدون واسطه مشاهده می‌کند.

۱۶- فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

■ **سهروردی ارتباط نفس مجرد و بدن را براساس عوامل بیرونی تبیین می‌کند. برای نیل به این تبیین، قوای سینوی را اساساً نفی می‌کند و بدن را آینه‌ای قرار می‌دهد که نفس، اشباح مجرده را درون آن مشاهده می‌کند، همانطور که در عالم طبیعت، آینه‌ها و اشیاء صیقلی را مظاهری برای مثل معلقه محسوب می‌نماید.**



متعدد تبیین می‌کند. شیخ اشراق این ارتباط را توسط قوه واحد و مثل معلقه تبیین می‌نماید. لکن قوه واحد و ی، ذات نور اسفهد است و قوه بمعنای سینوی نیست. پس تعبیر دقیقتر آن است که مثل معلقه و نه قوه، ارتباط نفس و بدن را تصحیح و تبیین می‌کند.

فخر رازی با بسط استدلالهای سهروردی قوای مدرکه باطنی را نفی و مجرد ادراکات حسی و خیالی و وهمی را اثبات می‌کند و ادله‌ای اقامه می‌نماید بر اینکه نفس می‌تواند جزئیات و جسمانیات را درک کند.<sup>۱۷</sup> فخر صرفاً به مقام توجیه توجه نموده است و جای تبیین در مناقشات وی خالی است. تفاوت سهروردی با فخر در این است که سهروردی اگر قوا را انکار می‌کند، امر دیگری برای تبیین بجای قوا می‌گذارد؛ ولی فخر به این نکته نمی‌پردازد که پس از ابطال قوا، ارتباط نفس مجرد و جسم را چگونه باید تبیین نمود. عبارت دیگر با ادله او می‌توان پذیرفت که نفس جزئیات و جسمانیات را درک می‌کند. همه فلاسفه این اندازه را قبول دارند که نفس نسبت به جزئیات و جسمانیات دارای درک و حکم است.<sup>۱۸</sup>

ولی مسئله حکما اینست که نحوه ارتباط نفس مجرد با این جزئیات و جسمانیات را چگونه تبیین کنیم. می‌توان گفت فخر تصور دقیقی از قوای سینوی ندارد. لذا استدلال ابن‌سینا بر اینکه مزاج نمی‌تواند مدرک باشد را استدلال بر آن دانسته که قوه خیال مجرد است.<sup>۱۹</sup> در المباحثات دوگونه مسئله در مقابل ابن‌سینا قرار گرفته است: از شیخ سؤال می‌شود چرا نگوئیم مزاج، می‌بیند و می‌شنود و توهم و تخیل و تفکر می‌کند<sup>۲۰</sup> و بار دیگر از وی می‌پرسند چرا نگوئیم نفس در همه افعالش کافی است.<sup>۲۱</sup> ابن‌سینا مسئله نخست را اینگونه جواب می‌دهد که مزاج متبدل می‌شود ولی صور خیالی ثابت هستند<sup>۲۲</sup> بعنوان مثال صورت خیالی یک درخت در ذهن انسان رشد نمی‌کند و میوه نمی‌دهد، برخلاف درخت جسمانی که دچار تغییر و تبدیل می‌شود.

وی در پاسخ مسئله دوم بر آنست که نفس برای همه افعالش کافی نیست. زیرا صور و معانی جزئی تنها با آلات جسمانی درک می‌شوند و نفس که مجرد کلی است نمی‌تواند توسط آلات جسمانی درک کند.<sup>۲۳</sup>

تأمل در این دو پرسش و پاسخ آنها نشان می‌دهد که قوه از نظر ابن‌سینا واسطه میان جسم و نفس است، نه مجرد کلی دارنده جسمانیت کلی. فخر سؤال و جواب اول، یعنی چرا مزاج را مدرک ندانیم، را بسط داده و

۱۷- فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۵۱-۳۷۵.

۱۸- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۶۰-۶۱.

۱۹- فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲۰- همان، ص ۲۴۴.

۲۱- همان، ص ۱۰۱.

۲۲- همان، ص ۲۴۴.

۲۳- همان، ص ۱۰۱.



دلیل بر مجرد خیال قرار داده است. عباراتی که فخر از المباحث ابن سینا نقل می‌کند<sup>۲۴</sup> در الاسفار الاربعه هم نقل شده است.<sup>۲۵</sup> ما این عبارات را در المباحثات (نسخه بیدارفر) نیافتیم. اما مطلبی که از المباحثات نقل کردیم همان مضمون را افاده می‌کند. برخی متأخران مطالب المباحث المشرقیه را نقل کرده‌اند و چنین مشهور شده که ابن سینا در اواخر عمر تغییر رأی داده است<sup>۲۶</sup> در حالیکه چنین نیست و فهم فخر از ابن سینا مخدوش است.

### عالم مثال در مقام توجیه و تبیین

سهروردی در پاسخ به این مسئله که نفس صور خیالی را از کجا می‌آورد، صور خیالی را موجوداتی قایم بذات معرفی می‌کند که نفس در شرایط مناسب آنها را در آینه خیال مشاهده می‌نماید. آینه خیال، قسمتی از بدن است که در این مشاهده نقش اعدادی دارد. شیخ اشراق با قول به صور مثالی، از یکسوار تباط نفس مجرد و بدن را تبیین می‌کند و از دیگر سو تبیینی برای ارتباط عالم مفارقات و عالم اجسام فراهم می‌سازد. البته وی خود تنها به تبیین او و جهت اول تصریح نموده است و جهت دوم را حکمای پس از وی بسط داده‌اند.

شیخ اشراق در اثبات عالم مثال، بیش از هر چیز به مشاهدات خود و دیگران اتکا دارد. وی شهادت جمع بیشماری از اهل در بند و میانه را که بطور ناگهانی صور معلقه را در گروهی بزرگ دیده بودند ذکر می‌کند و آنرا از جانب خودش غیر قابل انکار می‌داند، بویژه که این رؤیت یکبار و دوبار نبوده و در هر وقتی، اشباح مجرده برای مردم ظاهر می‌شده‌اند.<sup>۲۷</sup> البته دلایل عقلی چندی هم در حکمة الاشراق بیان شده که مبنای آنها نفی قوای خیال و متخیله در مفهومسازی سینوی است. علاوه بر صور مرایا و صور خیالی، همه آنچه در

خوابهای صادق و کاذب دیده می‌شود، مورد استناد شیخ است. کوهها، دریاها، اشخاص و اصوات عظیم، همگی مثل قایمه‌اند زیرا مغز یا برخی تجاویف مغز گنجایش آنها را ندارد.<sup>۲۸</sup>

شهرزوی در شرح حکمة الاشراق این برهان را تا حدودی مفصلتر تقریر نموده<sup>۲۹</sup> و قطب الدین شیرازی آن را در شرح خود تکرار کرده است<sup>۳۰</sup> باین ترتیب که صور خیالی در اذهان نیستند، زیرا انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. در اعیان محسوسه هم نیستند، وگرنه هر سلیم الحسی آنها را می‌دید. در عالم عقول هم نیستند، چرا که از مقدار و شکل و رنگ و عوارض دیگر برخوردارند. عدم محض هم نیستند، زیرا به تصور درمی‌آیند و برخی از برخی متمایز و محکوم به احکام گوناگون می‌باشند. بنابراین در عالمی وسیط بنام عالم مثال و خیال تحقق دارند که فوق عالم حس و دون عالم عقل است. عالم مثال از آنجهت که منزله از ماده است فراتر از محسوس و از آن حیث که دارای عوارض مادی است، فروتر از معقول قلمداد می‌شود.

۲۴ - همان، ص ۳۴۹ - ۳۵۱.

۲۵ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۹۸ - ۲۰۰.

۲۶ - آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه چاپ اول از بهایی

لاهیجی، «رساله نوریه در عالم مثال»، مقدمه و حواشی جلال‌الدین آشتیانی، محله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲، ۱۳۵۱، ص ۳۷ - ۴۰؛ همو، شرح مقدمه قیصری، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰، ص ۵۲۴؛ حسن زاده آملی، حسن، شرح العیون فی شرح العیون، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۹؛ مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، تهران، حکمت، بی تا، ص ۱۸۳.

۲۷ - سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۵۴۸.

۲۸ - همان، ص ۵۶۳.

۲۹ - شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۹.

۳۰ - شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق با تحشیه صدرالدین شیرازی، چاپ سنگی، قم، بیدار، بی تا، ص ۴۷۰.







معمولاً این برهان اینگونه نقد می‌شود که چون شیخ به امتناع انطباق کبیر در صغیر تمسک جسته، معلوم است که قوه خیال را مادی می‌داند، چنانکه ابن‌سینا بیش از وی بر همین باور بود و چون قوه خیال را مادی می‌داند که در قسمتی از دماغ تعبیه شده و انطباق کبیر در صغیر هم محال است، لذا قوه خیال را چون آینه، وسیله ارتباط نفس ناطقه به اشباح عالم مثال که از آنها تعبیر به صیاصی معلقه کرده می‌داند.<sup>۳۱</sup> چرا همین دلیل را دلیل بر تجرد برزخی قوه خیال ندانیم؟<sup>۳۲</sup> بلکه همه ادله تجرد نفس که در آنها اشباح و صور بکار رفته، دلیل بر تجرد برزخی قوه خیال است.<sup>۳۳</sup>

در اینگونه نقدها توجه به مبانی سه‌رودی ضرورت دارد. وی قبل از استدلال به امتناع انطباق کبیر در صغیر، مبانی ابن‌سینا در قوه خیال و متخیله را متزلزل می‌کند و جز نفس مجرد و بدن که بخشهایی از بدن، آلات مشاهده مثل معلقه‌اند، باقی نمی‌گذارد. آنچه سه‌رودی خیال و متخیله می‌نامد همین اعضا و بخشهای بدن است. بعبارت دیگر او اساساً قایل به قوا نیست تا نوبت به آن رسد که قوای خیالی را مادی بداند یا مجرد. البته مناقشه در مبانی شیخ الاشراق، سخن دیگری است.

عرفا، فلاسفه و متکلمان، پس از شیخ اشراق بحث‌های پردامنه و موضع‌گیریهایی متناقضی پیرامون عالم مثال پیش گرفته‌اند. ابن‌عربی در باب هشتم الفتوحات المکیه به اثبات عالم مثال پرداخته است.<sup>۳۴</sup> داوود قیصری فصل ششم از مقدمه خود بر فصوص الحکم ابن‌عربی را به عالم مثال اختصاص داده است.<sup>۳۵</sup> صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷ - ۶۷۳) در مفتاح غیب الجمع و الوجود و محمد ابن حمزه ابن فناری (۷۵۱ - ۸۳۴) در شرح آن بنام مصباح الانس در اثبات عالم مثال کوشیده‌اند.<sup>۳۶</sup> ملا محسن فیض

کاشانی در کلمات مکتونه در فصل سی و یکم به عالم مثال پرداخته است.<sup>۳۷</sup> در مقابل، عده‌ای دیگر عالم مثال را انکار نمودند. صائن الدین علی بن‌ترکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵) در نفی عالم مثال می‌گوید: اعتقاد به وجود عالمی به نام عالم مثال از خیالات فاسد و سخنان بیفایده است. چگونه چنین نباشد در حالی که جمهور مشایخ آن را نفی کرده‌اند و با استدلالهای قوی و براهین قاطع در رد آن احتجاج نموده‌اند.<sup>۳۸</sup>

میرداماد (د. ۱۰۴۲) می‌گوید: عالم مثالی و مثل معلقه خیالی اگرچه در مذاق ذوقیات و مشرب خطابیات و قیاسات شعریه شیرین و خوشگوار می‌آید، ولیکن بر منهج فحص و مذهب برهان، مشکل الانطباق است... واسطه میان مجرد و مادی، بحسب وجود، صورت برهانی ندارد.<sup>۳۹</sup>

- ۳۱- حسن‌زاده‌آملی، حسن، دورساله مثل و مثال، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
- ۳۲- فخررازی از استحاله انطباق کبیر در صغیر همین استفاده را کرده و دو دلیل بر تجرد خیال اقامه نموده است (المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۴۸ - ۳۴۹). البته قوه خیال و قوه متخیله را انکار می‌کند و تجرد ادراک خیالی را اثبات می‌کند و ادراک خیالی را بدون واسطه قوا مستند به نفس می‌داند.
- ۳۳- حسن‌زاده‌آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.
- ۳۴- ابن‌عربی، الفتوحات مکیه، قاهره، بولاق، ۱۲۸۲، ج ۱، ص ۳۰۴.
- ۳۵- همان، ص ۴۸۳ - ۵۳۶.
- ۳۶- ابن‌فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹ - ۱۷۸.
- ۳۷- فیض کاشانی، ملا محسن، کلمات مکتونه، بمبئی، ۱۲۹۶، ص ۶۹ - ۷۲.
- ۳۸- ابن‌ترکه اصفهانی، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵، ص ۱۵۴.
- ۳۹- میرداماد، محمدباقر، جزوات، چاپ سنگی، بمبئی، ۱۴۰۲، ص ۶۰۴ - ۶۰۵.

## ■ تفاوت سهروردی با فخر

### در این است که سهروردی اگر

قوا را انکار می‌کند، امر دیگری برای

تیبین بجای قوا می‌گذارد؛ ولی فخر به

این نکته نمی‌پردازد که پس از ابطال

قوا، ارتباط نفس مجرد و جسم را

چگونه باید تبیین نمود.



ملا عبدالرزاق لاهیجی (د. ۱۰۷۲) فصلی از گوهرمراد را به نفی عالم مثال اختصاص داده و می‌گوید: «نزد حکمای مشایین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست.»<sup>۴۰</sup>

در این میان برخی از حکما و محققان، نفی و اثبات عالم مثال را بنحوی بر جسمانیت یا تجرد خیال مبتنی نموده‌اند. می‌توان ایشان را پیرامون این مسئله در نظر اول به چهار گروه تقسیم کرد: ۱- کسانی که قوای خیالی را جسمانی می‌دانند و عالم مثال را نفی می‌کنند. ۲- کسانی که قوای خیالی را جسمانی می‌دانند و عالم مثال را اثبات می‌کنند. ۳- کسانی که قوای خیالی را مجرد می‌دانند و عالم مثال را نفی می‌کنند. ۴- کسانی که قوای خیالی را مجرد دانسته و قایل به ثبوت عالم مثال هستند.

فارابی نه جسمانیت و تجرد خیال و نه اثبات و نفی عالم مثال را به‌مثابه مسئله مورد بررسی قرار نداده است و از این تقسیم خارج است. ابن‌سینا در گروه نخست جای دارد و ادله صریح در جسمانیت ادراک خیالی و قوای خیالی در الشفاء و المباحثات<sup>۴۱</sup> آورده است. همانطور که در فصل اول گذشت، شیخ‌الرئیس موزه‌های فراوانی را بر جسمانیت خیال مبتنی نموده

است. سهروردی را از گروه دوم بشمار می‌آورند لکن اشاره شد که قوه خیال سهروردی، قوای دماغی و جسمانی است و با قوای سینوی تفاوت دارد. بتعبیر خود شیخ اشراق، این خیال جسمانی نقش آینه را در مشاهده مثل معلقه دارد و بعنوان قوه مدرکه ایفای نقش نمی‌کند. قوه مدرکه فقط نفس یا نور اسفهد است. نور اسفهد همانگونه که در آینه و اجسام صیقلی، صور مثالی را مشاهده می‌کند، در آینه خیال هم صور مثالی را تماشا می‌کند.

برخی معاصران، صدرالمتألهین را از گروه سوم می‌دانند<sup>۴۲</sup> و برخی دیگر وی را در گروه چهارم جای می‌دهند<sup>۴۳</sup> و اساساً تجرد مثالی قوه خیالی را دلیل وجود عالم مثال می‌دانند.<sup>۴۴</sup> گروه اول به سخن صدرا تحت عنوان نقد عرشی استناد کرده‌اند: «من به این عالم مقداری غیرمادی که اساطین حکمت و ائمه کشف بدان رفته‌اند، چنانکه صاحب حکمة الاشراق تقریر کرده است ایمان دارم. فقط در دو امر با او مخالفم.»<sup>۴۵</sup> امر اول آن است که صدرا صور خیالی را فعل نفس و قائم به نفس می‌داند و امر دوم آنست که وی صور مریا را ظلال صور محسوسه می‌داند.<sup>۴۶</sup>

- ۴۰- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهرمراد، چاپ بمبئی، ۱۳۰۱، ص ۲۸۸.
- ۴۱- ابن‌سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱، ص ۳۶۷ - ۳۶۸.
- ۴۲- حسن‌زاده‌آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۲۳۰؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰ - ۳۹۱.
- ۴۳- آشتیانی، مقدمه چاپ اول بررساله نوریه، ص ۱۴.
- ۴۴- همو، مقدمه چاپ دوم، ص ۵ - ۶.
- ۴۵- سهروردی، مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۵.
- ۴۶- همان، ص ۲۹۶.

■ صدرا اساساً همه ادراکات خیالی و حسی را به انشاء نفس می‌داند و آنها را قایم به نفس، همچون قیام ممکنات به باری (جل ذکره) قملداد می‌کند و از نظر وی نفس در قیاس با ادراکات خیالی و حسی به فاعل مبدع شبیهتر است تا محل قابل.

و البته صدرا در مواضع متعددی، صور خیالی را به خلاقیت نفس در صقع عالم نفس در موطن خیال و ابداع نفس می‌داند: «والحق ان وجودها عن النفس بالنفس فی النفس».<sup>۴۷</sup>

لکن صدرا المتألهین در مواضعی به عوالم سه‌گانه تصریح دارد و صور خیالی را موجود در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات می‌داند<sup>۴۸</sup> و در جای دیگر وجود را به سه قسم تقسیم نمی‌نماید: وجود تام که عالم عقول محضه است، وجود مکتفی که صور مثالیه و اشباح مجرده است، وجود ناقص که عالم صور قائم به مواد و متعلق به مواد است.<sup>۴۹</sup> علاوه بر اینکه صدرا نص صریح در تأیید عالم مثال دارد، از مجرد اینکه صور خیالی نزد انسان را به تأثیر و ابداع نفس می‌داند، نمی‌توان نفی عالم خیال منفصل را استنباط کرد.

صدرا اساساً همه ادراکات خیالی و حسی را به انشاء نفس می‌داند<sup>۵۰</sup> و آنها را قایم به نفس، همچون قیام ممکنات به باری (جل ذکره) قملداد می‌کند<sup>۵۱</sup> و از نظر وی نفس در قیاس با ادراکات خیالی و حسی به فاعل مبدع شبیهتر است تا محل قابل.<sup>۵۲</sup> اما در عین حال از این سخنان وی استنباط نمی‌شود که او منکر عالم محسوسات است. بهمین ترتیب از اینکه ادراکات خیالی را فعل و ابداع نفس می‌داند، نمی‌توان بر انکار عالم خیال منفصل استدلال کرد. بنابراین به

نظر می‌رسد صدرا المتألهین عالم مثال منفصل را می‌پذیرد ولی ادراکات خیالی را مثل قایمه نمی‌داند بلکه انشاء نفس و قایم به آن به قیام صدور می‌داند. در مقابل، سهروردی ادراکات خیالی را مثل قایمه تلقی می‌کند که نفس به مشاهده بیواسطه آنها می‌پردازد و چیزی بعنوان ادراکات خیالی قایم به نفس قایل نیست.

حسن‌زاده آملی خود از گروه سوم بشمار می‌آید و از تجرد خیال بر نفی عالم مثال استدلال می‌نماید. وی بر آنست که سهروردی از جسمانیت خیال ناچار به اثبات مثل معلقه شده است.<sup>۵۳</sup> این سخن در خور تأمل است. زیرا شیخ اشراق در اثبات عالم مثال بیش از برهان عقلی، بر تجارب شهودی شخصی و جمعی اتکا دارد که بیان آن گذشت. علاوه بر آن، بسیاری از قائلان به تجرد خیال معتقد به ثبوت عالم مثال هستند.<sup>۵۴</sup> جلال الدین آشتیانی نیز، باور سهروردی را مشتمل بر تناقض می‌داند، باین دلیل که تا خیال دارای تجرد برزخی نباشد، از باب سنخیت مدرک و مدرک، اتصال آن به عالم مثال محال است، همانطور که اگر قوه مدرک معانی و حقایق کلی، مجرد تام نباشد، قادر به ادراک معقولات نیست.<sup>۵۵</sup> این شبهه در تقریر دیدگاه سهروردی تحلیل شد.

۴۷ - ملاصدرا، حاشیه شرح بر حکمة الاشراق، ص ۴۷۰.

۴۸ - همو، اسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۸۵.

۴۹ - همان، ص ۳۹۱.

۵۰ - همو، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۴.

۵۱ - همو، اسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۴۱.

۵۲ - همان، ج ۱، ص ۲۸۱.

۵۳ - حسن‌زاده آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۱۹۴.

۵۴ - طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه

نشر اسلامی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۱؛ مطهری، مقالات فلسفی، ص ۱۹۷.

۵۵ - آشتیانی، مقدمه چاپ اول رساله نوریه، ص ۱۶ - ۱۷؛

چاپ دوم، ص ۱۰.

## نتیجه: تبیین‌های جانشین‌پذیر

فارابی قوای خیالی را علاوه بر تبیین ادراک، در تبیین وحی و نبوت و تعالیم انبیا<sup>۵۵</sup> مکاشفات و مشاهده امور غیر مادی<sup>۵۷</sup> و رویا<sup>۵۸</sup> بکار برده است.

سهروردی علاوه بر ادراک خیالی، تحقق معاد و رستاخیز و همه مواعید نبوت را متوقف بر عالم مثال دانسته<sup>۵۹</sup> و کرامات و خوارق عادت<sup>۶۰</sup> مکاشفات و مشاهدات<sup>۶۱</sup> و رؤیاهای صادق و کاذب<sup>۶۲</sup> را براساس صیاصی معلقه تبیین می‌کند.

برخی اندیشمندان این تبیینها را مورد ارزش‌دآوری قرار داده خیال را نزد منکران عالم مثال بمعنی اوهام واهی و صرف تخیلات بی‌سامان می‌دانند و در مقابل، خیال نزد قایلان به عالم مثال را بمعنی ادراک واقع بشمار می‌آورند. هانری کربن نام عضوی را که به ادراک عالم مثال نایل می‌شود، بقیاس عقل فعال، خیال فعال و خیال‌آفرین<sup>۶۳</sup> نهاده است<sup>۶۴</sup> و در توصیف آن می‌گوید:

خیال فعال ابدأ در اینجا ابزاری نیست که امر خیالی و غیرحقیقی، اسطوره مانند یا واهی تراوش کند... در همان احوال که در فلسفه‌های دیگر یا در معنویت‌های دیگر، شاهد نوعی عدم اعتماد به خیال هستیم و می‌بینیم هر آنچه نتیجه خیال و تخیل است، مورد سوءظن است، عالم خیال و مثال در اینجا بنحوی مورد مدح و ثناست.<sup>۶۵</sup>

این ارزش‌دآوری درباره خیال فارابی مخدوش است. فارابی همان ارزش معرفتشناختی را که سهروردی به مثل معلقه داده است، برای قوه متخیله قایل می‌باشد. توضیح اینکه سهروردی تبیین ادراکات خیالی را متوقف بر عالم مثال می‌داند، عالمی که صورت بدون ماده در آن تحقق دارند. مثل معلقه اشراقی،

بتفسیر قطب‌الدین شیرازی، مشتمل بر صورت مثالی همه موجودات عالم حس هستند و علاوه بر آن، انوار قاهره و موجودات عالم عقول، دارای مثل و اشباح ربانی در عالم مثال می‌باشند.<sup>۶۶</sup> بدیگر سخن عالم مثال، هم صورت محسوسات و هم صورت معقولات را در خود جای داده است.

فارابی همین نقش واسطه را برای قوه متخیله قایل است. قوه متخیله، از یکسو، صورت محسوسات را از محسوسات عالم ماده، انتزاع می‌کند و از دیگر سو، مجردات و مفارقات و معقولات را لباس صورت می‌پوشاند و صورتی بدون ماده، ولی همراه با شکل، مقدار، رنگ و سایر عوارض مادی، برای معقولات ابداع می‌نماید.

بنابراین، قوه متخیله فارابی ظرفی است که صورت محسوسات و معقولات را در خود جای می‌دهد.

۵۶- فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۵۷- همان، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.

۵۸- همان، ص ۱۹۳ - ۱۹۵.

۵۹- سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۵۴۸ - ۵۴۹.

۶۰- همان، ص ۵۶۴ و ص ۵۸۸.

۶۱- همان، ص ۵۴۸.

۶۲- همان، ص ۵۶۳.

۶۳- کربن واژه *imaginatrix* را برای خیال فعال وضع نموده است. چرا که از نظر وی واژه *imagination* برای مفهوم خیال فعال نارسا است و خیال فعال نقشی بیدیل دارد که با نگرش موهن عمومی درباره *imagination* متفاوت و مغایر است. (تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۴۶)

۶۴- کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ص ۴۲ و ص ۱۰۰؛ همو، ارض ملکوت، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، ج ۳، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶؛ همو، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰.

۶۵- کربن، ارض ملکوت، ص ۱۸.

۶۶- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۹۱ -

۴۹۲.



برخی متفکران تأویل وحی را بدون عالم مثال جز کنایه و مجاز نمی‌دانند.<sup>۶۷</sup> این استنباط هم قابل مناقشه است. آنچه در اخبار وحی، پیرامون بهشت و دوزخ و مانند آن آمده است، براساس آموزه نبوت فارابی، از سنخ تشبیه و کنایه و مجاز نیست بلکه معقولاتی است که در ظرف قوه متخیله پیامبر، تمثیل یافته است و بفراخور حال و شأن و استعداد متخیله، لباس صورت به تن نموده است؛<sup>۶۸</sup> در حالیکه بنابر نگرش سهروردی، ظرف تمثیل این معقولات عالم مثال است. هیچیک از ایندو دیدگاه، وحی را مشتمل بر مجاز نمی‌داند و اختلاف ایشان، معطوف به جایگاهی است که تمثلات در آن واقع می‌شود.

همانطور که سهروردی رؤیاهای و مشاهدات و مکاشفات را مبتنی بر مثل معلقه می‌داند فارابی این امور را براساس فعالیت قوه متخیله تبیین می‌نماید. وی درباره رؤیاهای صادق و کاذب و حالات مشابه، همچون برخی حالات روانی بر آنستکه در هنگام خواب قوای حاسه و نزوعیه و ناطقه از کار باز می‌ایستند و قوه متخیله بتنهایی به فعالیت مشغول است. در این حال از رسوم محسوساتی که پیوسته از طریق حواس پنجگانه ظاهری بر او وارد می‌شدند و نیز از خدمت به قوای نزوعیه و ناطقه آزاد است. لذا به صور محسوساتی که از قبل نزد وی محفوظ است مراجعه می‌کند و به ترکیب و تفصیل بر روی آنها و محاکات توسط آنها می‌پردازد. متخیله می‌تواند معقولات و محسوسات را محاکات کند و گاهی نیز از قوه غاذیه یا نزوعیه یا از مزاج خاصی که بر بدن حاکم است محاکات می‌نماید.<sup>۶۹</sup> باین ترتیب امور بسیار متنوعی در عالم رؤیا مشاهده می‌شود. گاه با افاضه عقل فعال، جزئیات حال و آینده در رؤیاهای صادقه به قوه متخیله اعطا می‌شود.<sup>۷۰</sup>

فارابی، مکاشفات و مشاهده امور غیر عادی را نیز باین ترتیب توسط قوه متخیله تبیین می‌کند: قوه متخیله در برخی انسانها باندازه‌ای نیرومند است که می‌تواند در یک زمان، سه فعالیت را انجام دهد. از یکسو به صور محسوساتی که از خارج بر او وارد می‌شود اشتغال داشته باشد، از سوی دیگر مشغول خدمت به قوه ناطقه باشد و علاوه بر ایندو، فعالیت‌های خاص خودش را هم انجام بدهد. بسیاری از اموری که عقل فعال به متخیله افاضه می‌کند و متخیله بسبب قدرت و ظرفیت بالا آنها را توسط محاکاتی از نوع محسوسات دیدنی تخیل می‌نماید، دوباره برمی‌گردد و در قوه حساسه مرتسم می‌شود و قوه باصره از این رسوم منفعل گشته سپس از رسومی که در قوه باصره حاصل شده، صوری در هوای روشن مقابل چشم حادث می‌شود و مجدداً این رسوم بازگشت می‌کنند و در چشم مرتسم می‌شوند. در این هنگام انسان برخی از اموری را که عقل فعال اعطا کرده با چشم می‌بیند و امور شگفت‌آوری را مشاهده می‌کند که محال است چیزی از آنها در موجودات دیگر تحقق داشته باشد.<sup>۷۱</sup> فارابی سپس مراتب انسانها را از حیث مشاهدات و دریافتهای بیان می‌کند.

بنابراین بسیاری از اموری که سهروردی تبیین آنها را مبتنی بر عالم مثال می‌داند، از سوی فارابی، توسط تخیل قائم به ذهن آدمی تبیین می‌شود، بدون اینکه پیرامون آنها ارزش‌داوری منفی صورت گیرد و اموری وهمی و غیرواقعی تلقی شود. بلکه متخیله در این قبیل تبیینها نقش صحیح ارتباط عالم معقول و عالم محسوس را بر عهده دارد.

۶۷- کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۶۸- فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۹۳.

۶۹- همان، ص ۱۹۳-۱۹۵.

۷۰- همان، ص ۲۰۳.

۷۱- همان، ص ۲۰۱-۲۰۲.