

## مبانی و لوازم نظریه خیال سهروردی

نادیا مفتونی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۳/۲۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

### چکیده

مسأله خیال نزد دانشمندان مسلمان از ثمرات معرفتی در مسائل متنوعی چون هستی‌شناسی، وحی و نبوت، مفهوم‌سازی و کارکردهای هنر برخوردار است و در نظام فلسفی شیخ اشراق نیز در رابطه‌ای تلازمی با سایر مسائل ایفای نقش می‌کند. شاخص‌ترین مبانی سهروردی در پردازش نظریه خیال قاعده ابصار است که شیخ اشراق آن را در مواضع متعدد بسط داده و براساس آن خیال را به مثابه اشراق نفس تبیین کرده است. صرف نظر از دلیل شهودی، استدلال عمده شیخ بر خیال اشراقی، ابطال قوای متعدد ادراکی است که براساس آن مرتبه‌ای در عالم وجود را به مثل معلقه اختصاص می‌دهد. وی در مسأله ادراک حسی و خیالی سنخیت را منتفی می‌داند.

کلید واژه‌ها: ابصار، خیال، مثل معلقه، قوه، مرایا، سهروردی.

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران / [nadia.maftouni@ut.ac.ir](mailto: nadia.maftouni@ut.ac.ir)

## ۱. درآمد

مسأله خیال در مسائل متنوع فلسفی همچون هستی‌شناسی، وحی و نبوت، حکمت عملی، و تفسیر رساله‌های رمزی سهروردی تأثیرگذار است. بنابراین پرداختن به نظریه خیال علاوه بر آن که زوایه‌ای از اندیشه سهروردی را تبیین می‌کند، به فهم عمیق‌تری از سایر مسائل نظام فلسفی وی نیز می‌انجامد. درک آموزه خیال شیخ اشراق، همراه با تأمل در مبانی این نظریه میسر می‌باشد. مهم‌ترین این مبانی قاعده ابصار است که مورد توجه ویژه سهروردی قرار دارد. وی بر خلاف رویه کلی ایجاز و اختصار که بر آن تأکید نموده و در حالی که استفاده از ضوابط کلی کم تعداد را به جای بحث‌های متعدد و فروعات فراوان توصیه می‌کند،<sup>۱</sup> با بسط و تفصیل نظریات رقیب در مسأله ابصار، یک آن‌ها را بررسی و ابطال می‌کند و آن‌گاه به ارائه نظریه خویش می‌پردازد. اهتمام وی به قاعده ابصار به سبب نقشی است که این قاعده در مسأله ادراک به نحو کلی و مسأله خیال به شکل خاص در حکمت اشراقی ایفا می‌کند. این پژوهش ابتدا به نظریه رؤیت و ابصار به عنوان شاخص‌ترین مبانی که سهروردی در برداشش نظریه خیال به کار برده و البته صرفاً از جهت مبنا بودن آموزه ابصار برای آموزه خیال، عطف توجه کرده، آن‌گاه به چگونگی ادراک تخیلی و ماهیت صور خیال نزد سهروردی می‌پردازد که وی توسط ابطال قوای متعدد آن را توجیه و تبیین کرده است. سپس آموزه مثل قائمه و صور معلقه به مثابه لازمه نظریه خیال مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

عمده این تحقیق مشتمل بر گزارش توصیفی - تحلیلی حکمت اشراقی در مسائل یادشده است. البته از آن‌جا که هر گونه نقد روش‌مند مسبوق به توصیف دقیق و تحلیل و فهم نظریات می‌باشد، این‌گونه تحلیل‌ها بخش ضروری و جدایی‌ناپذیر نقد نیز به شمار می‌آیند.<sup>۲</sup>

۱. شیخ اشراق در این باره می‌گوید: «فإن الباطل كثير و العمر قصير و الوقت ضيق للقراری و للمؤلف. کیف و سکینه نوريه من شعاع القدس خير للنفس الفاضله من تفاريع كثيره سيما اذا وقع الاستغناء عنها بضوابط کلیه.» (سهروردی، مشارع و مطارحات، طبیعیات، ۱۶۷) و نیز در جای دیگر گفته است: «لا تضیع عمرک فانک لن تجده بعد فواته.» (سهروردی، تلویحات، ص ۱۱۱).

۲. درباره اصل تقدم فهم بر نقد و اهمیت پرداختن به توصیف و فهم دقیق یک دیدگاه پیش از نقد آن بنگرید به: فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۲۵۳.

## ۲. پیشینه تحقیق

مسأله تحقیق حاضر، یعنی ارتباط تلازمی دیدگاه‌های شیخ اشراق در چند مسأله ابصار، خیال، ابطال قوا، مثل معلقه، به مثابه مبانی و لوازم، نزد دیگر محققان مورد تحقیق قرار نگرفته است.

## ۳. نظریه ابصار

تحلیل و تبیین عمیق‌تر نظریات علمی متوقف بر تحلیل و تبیین مبانی این نظریات است و فهم و تبیین بهتر نظریه خیال اشراقی نیز منوط به تأمل در مبانی آن می‌باشد. همان‌طور که اشاره شد، مهم‌ترین این مبانی قاعده ابصار است که توجه به ارتباط آن با نظریه علم به طور کلی و نظریه خیال به شکل خاص، انسجام میان این چند نظریه سهروردی را نشان می‌دهد. شیخ اشراق قاعده ابصار را در چند موضع از *حکمة الاشراق* مورد بررسی تفصیلی قرار می‌دهد و به تدریج آن را تکمیل می‌کند. آن‌گاه علم نورالانوار (۱۵۰)، علم همه انوار مجرده و نیز ادراک معطوف به حواس ظاهری و باطنی انسان (۲۱۴) را براساس نظریه ابصار تبیین می‌کند. وی در *طبیعیات المشارع و المطارحات* نیز به نحو مبسوط آرای گوناگون پیرامون حقیقت ابصار را بررسی و ابطال می‌کند و سپس بیان راز دیدن را به *حکمة الاشراق* ارجاع می‌دهد (۱۶۴-۱۷۹).

سهروردی در بخش اول *حکمة الاشراق* که مشتمل بر مباحث منطقی است، نظریات گوناگون ابصار همچون خروج شعاع از چشم، انعکاس، انطباع و استدلال را به عنوان انواعی از مغالطات تقریر و ابطال می‌کند. سپس به نحو متمایز در صور مرایا تحقیق می‌نماید و با ادله‌ای به این نتیجه می‌رسد که این صور در آینه، در هوا یا در چشم نیستند. انعکاس عین صورت شیء بر اساس انعکاس شعاع از آینه هم نبوده و نیز عین صورت شیء هم نیستند که به طریقی غیر از انطباع و انعکاس رؤیت شود. از نظر شیخ اشراق صوری که حکما در جلیدیه چشم فرض می‌کنند در حکم همان صور مرایا

---

۱. امروز بررسی نظریات ابصار و تشخیص درستی و نادرستی هر یک، بر عهده دانشمندان علوم تجربی است. آنچه در این‌جا مورد تأمل قرار می‌گیرد، صحت و اعتبار فی نفسه این نظریات و استدلال‌های پیرامون آن‌ها نیست. بلکه ارتباط نظریه ابصار با نظریه خیال و انسجام یا عدم انسجام درونی حکمت اشراقی از این حیث، مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر اساس آن، برخی نقدهای معاصران بر سهروردی متزلزل می‌گردد.

می‌باشند. یعنی این صور نیز در جلیدیه یا هوا یا... نیستند. سهروردی تصریح می‌کند که این بحث تسهیل سبیل است برای بیان حقیقت ابصار و صور مرایا و تخیل که بعد از این می‌آید (حکمة الاشراف، ۱۰۳) و به این ترتیب مبنا بودن مسأله ابصار نسبت به مسأله خیال مورد تصریح قرار گرفته است.

شیخ اشراق قاعده ابصار را در بخش دوم حکمة الاشراف که شامل مباحث فلسفی است، کامل تر می‌کند. وی اظهار می‌دارد از آن جا که ابصار نه به وسیله انطباق صورت شیء در چشم واقع می‌شود و نه با خروج چیزی از چشم، پس فقط منوط به مقابله شیء مستنیر و چشم سالم است. یعنی سلامت چشم، نور و مقابله برای ابصار کفایت می‌کند. بازگشت مقابله در واقع به عدم حجاب میان چشم و شیء می‌باشد. البته دوری و نزدیکی مفرط خود در حکم حجاب است. شیخ در این جا مجدداً بحث از خیال و مثل مرایا را به آینده موکول می‌کند (۱۳۴) و این به معنی تأکیدی دیگر بر رابطه لزومی دو نظریه ابصار و خیال است.

سهروردی بر این اساس که انطباق یا خروج، از شرایط ابصار نمی‌باشد و عدم حجاب برای تحقق ابصار کافی است،<sup>۱</sup> حتی علم نورالانوار را هم به بصر او برمی‌گرداند،<sup>۲</sup> زیرا او ظاهر لذاته و غیر او ظاهر برای اوست و هیچ حجابی مقابل او نیست (۱۵۰) و همچنین علم همه انوار مجرده و انوار اسفهدیه را نیز به بصر ایشان بازگشت می‌دهد (۲۱۴).<sup>۳</sup> سهروردی پیرامون حقیقت ابصار عمدتاً به صورت متمایز و سلبی سخن گفته است. گویا در یک جمله می‌خواهد بگوید دیدن، هیچ چیز دیگری نیست به جز دیدن. البته وی در جایی که به بحث پیرامون خیال می‌پردازد، تعبیر اشراق بر ابصار را به کار برده است.<sup>۴</sup> شهرزوری در شرح مبحث حواس ظاهر پس از تأکید بر مقدماتی که سهروردی تنظیم نموده است، تعبیر علم اشراقی حضوری را درباره حقیقت ابصار می‌افزاید. وی بر

۱. «ان الابصار انما کان بمجرد اضافه ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب.» (حکمة الاشراف، ۱۵۳).

۲. «و لیس بصرها یرجع الی علمها، بل علمها یرجع الی بصرها.» (حکمة الاشراف، ۲۱۴).

۳. شارحان سهروردی نور اسفهد و نور مدیر را همان نفس ناطقه می‌دانند. بهایی لاهیجی در سبب نامگذاری نور اسفهد می‌گوید: «اسفهد به زبان پهلوی، سرکرده لشکر است که به پارسی سپهد گویند و (به جهت) ریاست که نفس ناطقه راست نظر به بدن و قوای بدن، وی را اسفهد بدن گفته.» (رساله نوریه در عالم مثال، ۱۴۶).

۴. «ان هذا الاشراف علی الخیال مثل الاشراف علی الابصار.» (حکمة الاشراف، ۲۱۵).

آن است که هر گاه مقابله عضو باصر و شیء مستنیر واقع شود، برای نفس، علم اشراقی حضوری بر شیء مبصر حاصل خواهد شد و آن گاه نفس شیء را بدون هیچ گونه واسطه‌ای به نحو شهودی ادراک خواهد کرد (شرح حکمة الاشراق، ۴۸۹، رسائل الشجرة الالهية، ۳۹۱/۲).

همان‌طور که اشاره شد، مبنای شیخ در بیان معارف اختصار و ایجاز و اکتفا به قواعد کلی است. اما تلاشی که وی در ابطال یکایک نظریات ابصار هم در المشارع و المطارحات و هم در حکمة الاشراق مصروف نموده است با رویه کلی او منافات دارد، به ویژه با سیاق حکمة الاشراق که بخش منطقی آن بسیار مختصر و بخش فلسفه آن نیز با اجمال نسبی تنظیم شده است. این کتاب هم در بخش مغالطات منطقی (۹۷-۱۰۳) و هم در بخش فلسفه (۱۳۴-۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۱۱-۲۱۶) در صفحات نسبتاً طولانی به مباحثی پیرامون ابصار پرداخته است و این نشان‌دهنده اهتمامی است که شیخ در بیان حقیقت ابصار به عنوان مبانی خیال اشراقی دارد.

#### ۴. نظریه خیال اشراقی

روش سهروردی در ارائه نظریه خیال، در آغاز استدلال، همانند روش او در نظریه ابصار است. یعنی به نحو متمایز و سلبی شرح می‌دهد که خیال چه نیست و سپس یک بیان ایجابی هم درباره چیستی خیال و تخیل می‌افزاید و آن را اشراق نور اسفهد یا همان نفس ناطقه می‌خواند. در بیان سلبی آنچه را شیخ الرئيس تحت عنوان قوه خیال مفهوم‌سازی نموده است، مورد مناقشه قرار می‌دهد و بر خلاف ابن‌سینا خیال را خزانه حس مشترک قلمداد نمی‌کند و در بیان ایجابی، صور خیال را عبارت از مثل قائمه می‌داند. با دیگر سخن ابتدا به ابطال فرضیه رقیب می‌پردازد و سپس نظریه خود را ارائه می‌کند.

توضیح این‌که در نفی آموزه سینوی، سهروردی فرآیند تذکر و یادآوری را مورد بررسی قرار می‌دهد و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که مطالب فراموش‌شده در قوای انسان موجود نیستند، بلکه در جایی به نام عالم ذکر تحقق دارند و این عالم، تحت تدبیر انوار اسفهد فلکی یا به عبارت دیگر نفوس فلکی است که هرگز چیزی را فراموش نمی‌کنند و نسیان در آن عالم راه ندارد.

استدلال او این است که گاهی اوقات به یاد آوردن امر فراموش شده بسیار دشوار است و آدمی هر چه تلاش می‌کند توفیقی به دست نمی‌آورد. سپس ناگهان به طور اتفاقی مطلب را به خاطر می‌آورد. اگر امر منسی در ذات انسان یا در قوای بدنی او بود، یافتن آن متوقف بر تلاش او بود و با آن همه کوشش از نفس ناطقه یا نور مدبر مخفی نمی‌ماند. زیرا موانع نمی‌توانند نور متصرف و مدبر را در حجاب نگه دارند.

سهروردی پس از آن که وضعیت صور خیالی که آدمی آن‌ها را فراموش می‌کند مورد تحلیل قرار می‌دهد و قوه خیال را خزانه صور خیالی به شمار نمی‌آورد، قوه حافظه را نیز خزانه معانی جزئی محسوب نمی‌کند. استدلال در هر دو مورد یکسان است و بنا به همان دلیل پیش‌گفته، معانی جزئی فراموش شده، در جهان افلاک تحقق دارند و نور مدبر آن‌ها را از آن جا باز می‌گرداند. البته سهروردی این مقدار را می‌پذیرد که قوای در انسان لحاظ شود که به نحوی استعداد تذکر و یادآوری را داشته باشد (حکمة/الاشراق، ۲۱۰). به این ترتیب قوه حافظه و قوه خیال به عنوان قوایی یا جنبه‌هایی از قوه واحد محسوب می‌شوند که استعداد پذیرش صور و احکام از عالم افلاک را دارند.<sup>۱</sup>

شیخ اشراق با این ادله بیان می‌کند که خیال چه نیست. آن گاه پس از ابطال فرضیه رقیب به ارائه نظریه خویش معطوف به این که حقیقت خیال چه هست می‌پردازد. سهروردی حقیقت صور خیالی و صور مرایا را یکسان می‌داند. همان‌طور که انطباق صور در چشم یا مغز ممتنع است، صور مرایا و صور خیالی نیز در جایی منطبق نیستند. آن‌ها صیاصی یا بدن‌ها و کالدهای معلق بدون محل هستند که آینه و خیال انسان مظهر آن‌ها قرار می‌گیرد و همان‌گونه که ابصار، مشاهده اشراقی حضوری نفس است، دیگر حواس ظاهر و باطن نیز به ذات نور مدبر که فیاض لذاته است برمی‌گردند و نور مدبر بر مثل خیال و نظایر آن، یعنی سایر حواس ظاهر و باطن اشراق می‌کند. نور اسفهد بر ابصار، اشراقی دارد که بی‌نیاز از حصول صورت است و اشراق او بر خیال نیز به همین منوال می‌باشد (حکمة/الاشراق، ۲۱۵). تخیل نزد سهروردی به معنای مشاهده بی‌واسطه موجودات مثالی توسط نور اسفهد است.

۱. ابطال و نفی قوای متعدد، پیش از سهروردی نزد ابوحماد محمد غزالی (مقاصد الفلاسفة، ۳۵۷/۲-۳۶۸) و ابوالبرکات بغدادی (المعتبر فی الحکمة، ۳۰۲/۲) نیز به چشم می‌خورد، لکن در تفکر شیخ اشراق، مبانی و لوازم متفاوتی دارد.

### ۵. نظریه ابصار به مثابه مبنای نظریه خیال

آموزه ابصار سهروردی از جهاتی چند در رابطه با نظریه خیال وی نقش مبنا را ایفا می‌کند و به دیگر سخن شیخ اشراق آن را به مثابه تمهیدی برای ارائه نظریه خیال صورت‌بندی نموده است.<sup>۱</sup> مبنا بودن قاعده ابصار برای نظریه خیال را به دو طریق می‌توان بررسی نمود: یکی روی آورد مستقیم و دیگری روی آورد غیر مستقیم. روی آورد مستقیم به معنی توجه به مواضعی است که سهروردی خود به این ارتباط مبنایی تصریح نموده و ابطال نظریات رقیب در مسئله ابصار را به مثابه تسهیل سبیل و تمهیدی برای بیان حقیقت صور مرایا و تخیل می‌داند. (حکمة/الاشراق، ۱۰۳، ۱۳۴)

روی آورد غیرمستقیم به مفهوم عطف توجه به رابطه لزومی معرفتی میان دو نظریه ابصار و خیال می‌باشد. این رابطه در جهاتی چند به چشم می‌خورد: جهت نخست این است که ابصار و دیدن اشیا بدون واسطه صورت رخ می‌دهد. یعنی علم حسی متوقف بر حصول صورت نیست و نوعی علم حضوری اشراقی است. بنابراین علم خیالی به طریق اولی می‌تواند مستغنی از حصول صورت باشد. به عبارت دیگر اگر بپذیریم که در ادراک حسی، اجسام مدرک بالذات‌اند، در ادراک خیالی به شکلی ساده‌تر می‌توان پذیرفت که صور خیال مدرک بالذات باشند. همین ادراکات ذاتی هستند که از سوی شیخ اشراق مُثُل معلقه نامیده شده‌اند. البته نور و فقدان حجاب در ابصار شرط شده و در مُثُل آینه‌ها نیز نور، علت اعدادی است. سهروردی می‌گوید: «مثل المرآه علتها الضوء». (حکمة/الاشراق، ۲۴۱). شهرزوری ذیل این عبارت اظهار می‌دارد که علت فیاض صور آینه‌ها، عقل مفارق است و علت معد اظهار، ضوء است و علت قابلی، سطوح صیقلی است (شهرزوری، شرح حکمة/الاشراق، ۵۷۲). در تخیل و همه حواس باطنی هم اشراق انوار مجرده و نور مدبر ضرورت دارد.

جهت دیگر آن است که سهروردی در ادراک بصری سنخیت میان درک‌کننده و درک‌شونده را منتفی می‌داند. اگر ادراکات حسی متوقف بر سنخیت نباشد، ادراکات خیالی نیز به طریق اولی می‌تواند بی‌نیاز از سنخیت باشد. انتفای سنخیت را به دو نحو

۱. البته قاعده ابصار اساساً نسبت به نظریه علم اعم از علم الهی و علم مجردات نقش مبنایی دارد و شیخ اشراق علم نورالانوار و همه انوار مجرده را به بصر بر می‌گرداند. (حکمة/الاشراق، ۱۵۰، ۲۱۴) لکن این مسأله محل بحث در این‌جا نیست و تحقیق حاضر تنها به تخیل معطوف است.

می‌توان ملاحظه نمود. یک نحوه آن است که قوه باصره، قوه‌ای جسمانی است و در عین حال نفس، توسط این قوه جسمانی موجودات مثالی درون آینه‌ها را می‌بیند. قوه خیال و متخیله که نزد سهروردی یکی است، قوه‌ای جسمانی می‌باشد و نفس توسط این قوه موجودات مثالی را مشاهده می‌کند. اما بیان دقیق‌تر آن است که شیخ اشراق اساساً قوه را که واسطه نفس و بدن و برقرار کننده سنخیت میان این دو می‌باشد، ابطال می‌کند و بر آن است که نفس اسفهد در همان حال که مجرد است، می‌تواند اجسام را ببیند و در امر دیدن و احساس بصری، نیاز به واسطه‌ای همچون صورت یا قوه ندارد. در صورت پذیرش این مطلب، به طریق اولی می‌توان قبول نمود که نور مدبر، مثل معلقه را که مجرد ناقص دارند مشاهده می‌نماید و سنخیت بین نفس و صور قائمه منتفی است، همان‌گونه که در ادراک اجسام از سوی نورالانوار و انوار قاهره، سنخیت منتفی می‌باشد. توضیح مطلب این‌که فیلسوفانی چون ابن‌سینا قوای متعدد نباتی، حیوانی و نفسانی را که قوای خیال و متخیله نیز بخشی از آن‌هاست. به این سبب مفهوم‌سازی و موجه نموده‌اند که ارتباط میان نفس مجرد و بدن مادی را که سنخیتی ندارند تبیین نمایند و در واقع استدلال‌های ایشان پیرامون قوا علاوه بر جنبه توجیهی از وجهه تبیینی نیز برخوردار است. به دیگر سخن مسأله حکما این است که نفس چگونه می‌تواند در حالی که مجرد است، اجناس و انواع ادراکات خیالی را توسط این اعضا و وسایط جسمانی ادراک نماید؟ آیا برای ادراک خیالی نیاز به واسطه یا واسطه‌هایی دارد؟ اگر وجود واسطه ضرورت دارد، تعداد آن‌ها چگونه مشخص می‌شود و ملاک تعدادشان چیست؟ به این ترتیب برخی فلاسفه برای تبیین ارتباط میان نفس مجرد و معلومات خیالی، واسطه‌هایی میان نفس و اعضای جسمانی به اثبات رسانده‌اند که آن را قوه می‌نامند. همان‌گونه که میان نفس از یک طرف و چشم و اعصاب و همه اجزای مربوط به بینایی از طرف دیگر، امری به نام قوه بینایی مفهوم‌سازی کرده‌اند، میان نفس و بخش‌هایی در بدن، به ویژه مغز که حفظ صور محسوسات متوقف بر سلامت آن است، قوه خیال را قرار داده‌اند و سخن در سایر قوا نیز به همین ترتیب است. ابن‌سینا، تنها برای ادراکات خیالی چهار قوه خیال، متخیله، وهمیه و حافظه را قایل شده است.<sup>۱</sup>

۱. برای این استدلال‌ها نک ابن‌سینا، *طبیعیات / الشفاء*، کتاب النفس، ۲۷-۳۱؛ همو، *الاشارات و التنبیها*، ۳۳۱/۲-۳۴۶.



شیخ اشراق به یک تعبیر همه قوا را ابطال می‌کند و به تعبیر دیگر آن‌ها را به قوه‌ای واحد برمی‌گرداند و بر آن است که یک قوه برای تبیین همه ادراکات کافی است.<sup>۱</sup> وی قوه وهمیه و متخیله را به عنوان دو قوه متمایز نمی‌پذیرد و دو مطلب را به عنوان 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 ادعا را محال می‌داند. یعنی امکان ندارد بتوان گفت قوه واهمه بیمار است و قوه متخیله سالم یا به عکس. علاوه بر آن، قائلان به تغایر قوا، موضع متخیله و واهمه را یک موضع یعنی تجویف میانی مغز قرار داده‌اند. اما دلیل دومی که سهروردی از قائلان به تعدد قوا ذکر می‌کند، تعدد افاعیل است و آن را به این شکل پاسخ می‌دهد 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 (همان، ۲۰۹-۲۱۰). شیخ اشراق اعتراضی 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 آن است که اگر متخیله صور را درک نکند، چیزی نزد او نیست تا در آن تصرف و ترکیب و تفصیل انجام دهد (همان، ۲۱۰).

## ۶. لازمه نظریه خیال سهروردی: جسمانیت یا تجرد خیال؟

یکی از عمده لوازم بحث پیشین تجرد یا جسمانیت خیال است. مجرد یا جسمانی بودن خیال در آثار گوناگون سهروردی به اشکال مختلف بیان شده است. باید توجه داشت که تجرد ناقص عالم مثال، به این معنی که موجودات آن عاری از ماده ولی دارای عوارض ماده‌اند، به تنهایی نمی‌تواند بر تجرد ناقص خیال و متخیله دلالت نماید و فهم این‌که خیال نزد شیخ اشراق مجرد یا جسمانی یا نیمه مجرد است، نیاز به تأمل بیشتری دارد.

۱. فخر رازی نیز نفس را به نحو مباشر و بی‌واسطه هیچ قوه‌ای، مدرک همه ادراکات و مصدر همه افعال و آثار می‌داند. وی در تبیین انگیزه‌های قایلان به تعدد قوا، عمده آن را قول به جسمانی بودن ادراکات حسی و خیالی و وهمی می‌داند و آن‌گاه به اثبات تجرد همه این ادراکات می‌پردازد (المباحث المشرقیه، ۲/ ۳۴۴-۳۵۷).

او در آثاری که با مبانی سینوی نگاشته است، به جسمانی بودن قوه خیال تصریح دارد. در رساله *یزدان‌شناخت* هر سه قوه حس و خیال و وهم را جسمانی قلمداد می‌نماید (مجموعه مصنفات، ۴۰۶/۳-۴۱۱) و در بخش *طبیعیات کتاب‌المشارع و المپارحات* چهار برهان بر جسمانیت خیال اقامه می‌کند (۲۱۳-۲۱۴) که از جهت مبانی شباهت زیادی به برهان شیخ الرئیس در *طبیعیات شفا* (۲۷-۳۱) دارند.

اما دیدگاه سهروردی در *حکمة‌الاشراق* در بردارندهٔ تجدید نظرهایی نسبت به آموزه‌های ابن‌سینا است. وی در آموزه‌های اشراقی قوه خیال و متخیله به معنی سینوی را نفی می‌کند<sup>۱</sup> (*حکمة‌الاشراق*، ۲۰۸-۲۱۱) و همان‌طور که ذکر شد، صور خیالی را صوری معلق می‌داند که منطبق در محل و مکانی نیستند بلکه برخی اوقات در مظاهری ظهور پیدا می‌کنند و نباید این مظاهر را محل و مکان آن صور پنداشت (*حکمة‌الاشراق*، ۲۱۲). وی همان‌طور که آینه را مظهر برای صور موجود در آینه می‌داند، صور خیالی را نیز صور معلق می‌داند که تخیل آدمی مظهر آن‌ها قرار می‌گیرد (*حکمة‌الاشراق*، ۲۱۲) و توسط این صور خیالی، مرتبه‌ای در جهان هستی به نام عالم مثال را به اثبات می‌رساند (همان، ۲۱۱-۲۱۲). سهروردی با وجود این که صور خیالی را دارای تجرد مثالی می‌داند، قائل به جنبه‌ای جسمانی در بدن انسان است که نقش اعدادی در تخیل دارد و از آن به صنم تعبیر می‌کند (همان، ۲۱۴). برهانی هم که وی در اثبات عالم مثال اقامه می‌کند مبتنی بر امتناع انطباق کبیر در صغیر است (همان، ۲۱۱) که دلالت بر جسمانیت همین جنبهٔ بدنی و قوای دماغی دارد. شیخ اشراق از تعبیر صنم و طلسم برای متخیله استفاده نموده است. وی پس از این که همهٔ قوای مدرکهٔ ظاهری و باطنی را به قوهٔ واحدی در نور اسفهد که چیزی جز ذات نوریه آن نیست، ارجاع می‌دهد، از متخیله به منزله صنم برای قوه نور اسفهد یاد می‌کند، همان‌طور که کالبد انسان طلسم و صنم برای نور اسفهد است (همان، ۲۱۴).<sup>۲</sup>

۱. برای دیدگاه ابن‌سینا در این باره نک: ابن‌سینا، *الإشارات*، ۳۰۸/۲-۴۰۴؛ *طبیعیات شفا*، ۳۳-۴۴، ۵۰-۵۳، ۵۸-۱۷۱؛ *طبیعیات النجاة*، ۳۲۱-۳۳۰؛ *طبیعیات دانشنامه علایی*، ۸۲-۱۰۰ و رساله در *روانشناسی*، ۷-۱۰. دیدگاه شیخ اشراق بالطبع با فارابی نیز متفاوت است. برای نظریهٔ فارابی نک: فارابی، *فصول منتزعه*، ۱۰-۱۱، *آراء اهل مدینة فاضلة*، ۸۲-۸۶، *سیاسة مدنیة*، ۳۳.

۲. نقض و ابرام‌ها در ادلهٔ شیخ بسیار است. فخر رازی ادله را پرورده است و قوا را با صراحت انکار نموده است. خواجه طوسی اشکالات وی را در شرح/شارات پاسخ داده است ←

ترتیب مباحث حکمة الاشراق که ابتدا ابطال قوای متعدد و آن‌گاه اثبات مثل معلقه در آن بیان می‌شود (حکمة الاشراق، ۲۰۸-۲۱۱)، نشان می‌دهد که شیخ اشراق قوای متعدد را نفی می‌کند تا زمینه را برای هدف خاصی آماده سازد. وی در صدد آن است که ارتباط نفس و صور خیالی را منحصراً توسط مثل معلقه تبیین نماید و برای این منظور، ابتدا تبیین رقیب یعنی قول به قوا 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 منطبع در بخشی از بدن نیستند (حکمة الاشراق، ۲۱۱-۲۱۲). وی در هر دو مورد بینایی و تخیل، امر واسطه یعنی قوه را نیز حذف کرده است، تا بتواند بر اساس استحاله انطباق کبیر در صغیر استدلال کند. یک سو نفس قرار دارد و یک سو صور کوه‌ها و دریاها و... که در چشم یا مغز نمی‌گنجند. بنابراین نور اسفهد بدون واسطه، اجسام را مشاهده می‌کند و همچنین بدون واسطه، صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌نماید. برای تحلیل دقیق‌تر تجرد یا جسمانیت خیال می‌توان نظریه خیال شیخ اشراق را با نظریه وی پیرامون مرایا مقایسه نمود. در رویت صور مرایا سه نکته قابل توجه است: آینه، جسم است، صور موجود در آینه، مثل معلقه‌اند و آن‌که می‌بیند، نور اسفهد مجرد است. در تخیل نیز قوه خیال، جسم است، صور خیالی، مثل معلقه‌اند و آن‌که تخیل می‌کند یا به تعبیر دیگر صور خیالی را مشاهده می‌کند، نور اسفهد مجرد است. نور اسفهد مثل معلقه را در آینه خیال تماشا می‌کند.

به این ترتیب برخی اشکالات مشهوری که بر سهروردی گرفته اند قابل خدشه است. مثلاً هنگامی که به شیخ اشراق اعتراض می‌شود که چگونه قوه خیال را جسمانی تلقی می‌کند و در عین حال آن را قادر به درک اشباح مجرد که جسمانی نیستند می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۹۴-۱۹۶)، می‌توان پاسخ گفت که وی قوه خیال را اساساً حذف کرده و خیال و متخیله نزد وی عضوی جسمانی است. آن‌که اشباح مجرد را درک می‌کند نفس و نور اسفهد است و اگر به شیخ اعتراض کنند که با قول به تجرد قوه

---

→ (۳۴۹-۳۳۵/۲). صدرالمتألهین جانب اثبات قوا را گرفته و ادله فخر را ابطال کرده است و اثبات قوا را نه با برهان ابن‌سینا بلکه با براهینی دیگر توجیه نموده است. (اسفار، ج ۸، ۵۳-۵۸) لکن تقریر و ارزیابی استدلال‌ها، فی‌نفسه در مسیر مسایل این پژوهش نیست. برای بررسی بیشتر این بحث نک: مفتونی و فرامرز قراملکی، «خیال در مقام توجیه و تبیین از فارابی تا صدرالمتألهین»، ۶۸-۸۰.

خیال، دیگر نمی‌توان به استحاله انطباع صغیر در کبیر تمسک جست، خواهد گفت قوه 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 (همان، ۲۱۴-۲۱۵). بنابراین نظریه شیخ اشراق درباره نوع فعالیت‌های خیال و حافظه متفاوت با نظریه شیخ‌الرئیس مبنی بر حفظ صور و معانی است و اجزای درونی نظریه وی با یکدیگر سازگار به نظر می‌رسند.

#### ۷. نتیجه

شیخ اشراق بر اساس نظریه ابصار به ارائه نظریه خیال اشراقی می‌پردازد و تخیل را مشاهده مثل معلقه از سوی نور اسپهد قلمداد می‌کند، همان‌طور که ابصار را اشراق نفس بر اجسام می‌داند. سهروردی قائل به سنخیت میان درک‌کننده و درک‌شونده نیست و از نظر وی نور اسفهد که مجرد است بی واسطه قوه خیال مثل معلقه را درک می‌کند، همان‌گونه که بی واسطه صورت اجسام مادی را می‌بیند.

برخی اشکالاتی که پیرامون تجرد و جسمانیت خیال بر وی وارد کرده‌اند مخدوش است و استدلال‌های شیخ با مبانی خودش سازگار است؛ مانند این‌که به شیخ اشراق اعتراض کرده‌اند که چگونه قوه خیال را جسمانی تلقی می‌کند و در عین حال آن را قادر به درک اشباح مجرد غیرجسمانی می‌داند. در حالی که وی قوه خیال را حذف کرده و آن‌که اشباح مجرد را درک می‌کند نور مدبر یا اسفهد است. همچنین در پاسخ به این‌که گفته‌اند با قول به تجرد قوه خیال دیگر نمی‌توان به استحاله انطباع صغیر در کبیر تمسک جست، می‌توان گفت که سهروردی قائل به قوه خیال نیست تا مجرد باشد یا مادی، و خیال نزد وی مشیر به عضوی جسمانی است که نقش اعدادی دارد. نور اسفهد است که ادراک می‌کند و بدون واسطه قوه و غیر قوه صور مثالی را شهود می‌کند.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و تعلیقات قطب‌الدین رازی، ج ۲، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. \_\_\_\_\_، *رساله در روانشناسی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمود شهابی، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۱۵ ش.
۳. \_\_\_\_\_، *الشفاء: الطبيعيات*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. \_\_\_\_\_، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
۵. \_\_\_\_\_، *النجاه*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۶. ابوالبرکات بغدادی، هبه‌الله بن علی، *المعتبر فی الحکمه*، ج ۲، حیدرآباد، دایرة المعارف، ۱۳۵۷ ق.
۷. بهایی لاهیجی، *رساله نوریه در عالم مثال*، مقدمه و حواشی جلال‌الدین آشتیانی، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۲، ۱۳۵۱ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۹. رازی، فخرالدین محمد، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰.
۱۰. سه‌رودی، شیخ شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ (الهیات): کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات، مقدمه و تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، قصه الغربه الغربیه، رساله فی اعتقاد الحکما)، مقدمه و تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴ (الواح عمادیه، کلمه التصوف، اللمحات)، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. \_\_\_\_\_، *المشارع والمطارحات*، *الطبیعیات*، نسخه خطی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۴.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

۱۶. \_\_\_\_\_، *رسائل الشجره الالهيه*، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه*، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، *شرح حکمه الاشراق با حاشیه صدر الدین شیرازی*، چاپ سنگی، قم، بیدار، بی تا.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد بن احمد، *مقاصد الفلاسفه*، ج ۲، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۱.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و حاشیه علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳.
۲۱. \_\_\_\_\_، *السیاسه المدنیه*، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. \_\_\_\_\_، *فصول منتزعه*، تصحیح و ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. فرامرز قراملکی، احد، *روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. مفتونی، نادیا و احد فرامرز قراملکی، «خیال در مقام توجیه و تبیین از فارابی تا صدرالمتهلین»، *خردنامه صدر*، شماره ۴۷، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. هروی، نظام الدین احمد، *انواریه*، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.



پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار