

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال چهارم، زمستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۴

نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر ابن سینا

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۴

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۷

محمد ابراهیم نتاج*

بسیاری از بحث‌های کشفی، علمی و فلسفی را با محوریت خیال می‌توان تبیین، توجیه و حل کرد. کاربرد خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان همواره مورد توجه اهل نظر در علوم فلسفی و شهودی بوده است. در این میان، خیال نقش اساسی را در تحقق و تبیین بخش عظیمی از مکاشفات پیش‌روی عارف ایفا می‌کند.

از نظر ابن سینا، خیال به دو روش در مکاشفه عرفانی اثرگذار است: اول. خیال سالک با ادراک صور کمالی و حقیقی و لذت از آن او را به سمت اتصال به حقایق هستی سوق می‌دهد.

دوم. آنگاه که عارف پا به عرصه سلوک عملی می‌گذارد تا به حقیقت راه یابد. با انواع مکاشفات، مانند مکاشفه معنوی و مکاشفه صوری، مواجه می‌شود. در مکاشفه صوری، صورت‌هایی که در ابتدا موجودات عقلی و مجرد هستند به وسیله قوه خیال به صور جسمانی تنزل می‌یابند و در رؤیا و بیداری به واسطه نفس ادراک می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: قوه خیال، لذت خیالی، عقل فعال، مکاشفه، حقایق عقلی.

*. دانشجوی دکتری و عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور.

مقدمه

مسئله خیال از جمله مباحثی است که دیدگاه عارف و فیلسوف را در این موضوع به هم نزدیک ساخته است؛ در فلسفه و عرفان نظری، مطالب گسترده‌ای پیرامون موضوع خیال بیان شده است. و بزرگانی همانند فارابی، ابن سینا سهروردی و ابن عربی در آثار خویش به طور مستقل و جدی به این موضوع پرداخته و خیال را با تعریف، انواع و ویژگی‌های آن با مسئله شهود عارفان مرتبط دانسته‌اند.

ساحت خیال جامع اضداد، عنصر الفت میان حق و خلق و نیز نقطه اتصال عقل و حس است و آن همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است و خط عزیمت سیر سالک از پست‌ترین مراحل انسانی به بالاترین مقامات انسانیت است. بحث از خیال در دو حوزه مهم وجودشناسی و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود؛ بررسی نقش خیال در مکاشفات صوری، در واقع، بحثی معرفت‌شناختی از جایگاه خیال در علوم کشفی و فلسفه 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 بسیاری از اموری را که عقل جایز می‌داند در خود ظاهر می‌کند. اموری مانند: جمع ضدین، عبور از زمان و مکان، اعراض قایم به نفس خود، انتقال اعراض، و ارتفاع و اجتماع نقیضین که عقل آنها را محال می‌داند در خیال امکان تحقق دارد. بدین روست که خیال به «عالم جمع اضداد» شهرت یافته است.

عارف خدا را در خیال هم اول و هم آخر، و هم ظاهر و هم باطن، و نیز هم دیدنی و هم نادیدنی می‌یابد. گویی عارف رمز و راز تناقض را در خیال می‌یابد، نه آنکه تناقض را حل نماید.

عارفان و فلاسفه مسلمان جهان را به دو قسم غیب و شهادت تقسیم می‌کنند و معتقدند که پوینده راه عرفان از عالم حس و شهادت شروع به سلوک می‌کند تا به مقام غیب دست یابد. در این سیر، عارف از قوه خیال به عنوان مهم‌ترین ابزار مکاشفات عرفانی استفاده می‌کند، زیرا خیال واسطه قوای جسمانی و قوای عقلی و نیز، بنا بر اعتقاد به عالم خیال، نقطه وصل عالم جسمانی و عالم عقول است. ابن سینا نیز لذت‌های خیالی را پلی برای انصراف از لذایذ ظاهری و مادی و رسیدن به لذت‌های باطنی و معنوی و، در نهایت، وصول به شهود حق می‌داند. از آنچه ذکر شد می‌توان به این نتیجه رسید که بررسی جایگاه خیال در شهودات، به ویژه در مکاشفات صوری، بیانگر نقشی است که خیال در حرکت سالک برای مشاهده امور غیبی و سیر عوالم ایفا می‌کند؛ بدون شناخت خیال هرگز معرفت به سیر دقیق و منطقی اهل سلوک و آثار آن حاصل نخواهد شد. اهمیت و ضرورت موضوع آنجاست که شناخت انواع مکاشفات، به‌ویژه مکاشفات صوری، مبتنی بر خیال و نقش آن در این مشاهدات است؛ زیرا موطن اصلی چنین مکاشفات عرفانی از قوه خیال تا عالم عقل گسترده شده است. بر این اساس، این مسئله مهم محلی برای بیان آرا و طرح مسائل دقیق در عرفان و فلسفه شده است، به طوری که فهم این امور و تحلیل دیدگاه فیلسوف بزرگی چون ابن سینا می‌تواند ما را در شناخت ماهیت و روش مکاشفات و مشاهدات عرفا یاری رساند. این نوع شناخت در میان فلاسفه مسلمان، به‌خصوص از زمان فارابی، به طور جد مطرح شده است؛ در غرب نیز «ویلیام جیمز»^۱ به عنوان اولین پژوهشگر در زمینه مطالعه روشمند در حوزه شناخت ماهیت و روش تجربه

۱. Wiliam james (1842 ° 1910).

عرفانی شناخته می‌شود. (James, 1982: 628)

در این نوشتار، به دنبال شناخت نقش خیال در مشاهدات سالکان راه حقیقت هستیم.

۱. قوای نفس

شناخت جنبه پنهان و اصلی وجود انسان، یعنی نفس و ویژگی‌های آن، از مسائل مهم فلسفه و عرفان است، زیرا «شناخت نفس نردبانی برای شناخت پروردگار است». (ابن سینا، ۱۹۴۳: ۷) شاید بتوان ادعا کرد که در میان فیلسوفان اسلامی تا صدرالمتألهین هیچ‌کس به اندازه ابن سینا به مسئله نفس نپرداخته است؛ آثار متعددی که وی در این باب به رشته تحریر درآورده است، هم از جهت تعداد و هم از جهت عمق و محتوا، با هیچ‌یک از آثار بزرگان پیش از وی قابل مقایسه نیست و حتی تا زمان صدرالمتألهین نیز کسی را توان هم‌آوردی با وی در نفس‌شناسی نیست. [تنها با ظهور ملاصدرا بود که تحول و عمق ویژه‌ای به بحث نفس و امور مربوط به آن داده شد.]

ابن سینا، افزون بر مباحثی که در کتاب‌های «الاشارات و التنبیهات»، «الشفاء» و «النجاة» درباره نفس آورده، تکرار ساله‌های فراوانی در این باب نگاشته است، مانند: «النفس علی سنة الاختصار» و «النفس علی طریق الدلیل و البرهان»، هر چند برخی از محققان تا سی اثر را از شیخ‌الرئیس در باب نفس نام برده‌اند. (ر. ک. مهدوی، ۱۳۳۳)

ابن سینا بیشترین تأثیر را در نوشته‌های خود از ارسطو پذیرفت، گرچه از افلاطون و فلوطین و برخی از بزرگان پیشین هم متأثر شده است. شیخ‌الرئیس به پیروی از ارسطو در تعریف نفس می‌گوید: نفس، کمال اول

برای جسم طبیعی آلی است. (۱۳۹۵: ۱۰) او نفس را مجرد و مبدأ آثار فراوان ادراکی و حرکتی می‌داند (الف ۱۳۷۵: ۱۷۲/۳) ابن‌سینا در کتاب «الاشارات و التنبیها» برای نفس پنج قوه ادراکی باطنی قایل است (۱۹۹۹: ۱۰۰) که عبارت‌اند از: حس مشترک که مدرک جمیع صور است، خیال که حافظ این صور است، وهم که مدرک معانی جزئی غیر محسوس است، متصرفه که پیوند دهنده یا جداکننده صور است [این قوه اگر تحت سیطره وهم باشد، متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد، متفکره نامیده می‌شود] و ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم است. هریک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند. (۱۳۷۵: ۲/۳۲۱)

بنابراین، شیخ تمام قوای باطنی، از جمله قوه خیال، را مادی می‌داند، زیرا مدرک صورت‌هایی هستند که آن صور نیز مادی و جزئی است. این قوا از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند تا بتوانند عوارض همراه با صورت حسی را درک کنند، هرچند نمی‌توانند آن صورت درک شده را به طور کامل تجرید کنند. (همان: ۳۱۸) تقسیم‌بندی قوای نفس از نظر فارابی - آنگونه که در کتاب «فصوص الحکمه» آمده است - و تقسیم‌بندی قوای نفس از شیخ‌الرئیس چنان که در کتاب «الشفاء» و کتاب «النفس» آمده است - شبیه به هم می‌باشد، مگر در موارد جزئی که ابن‌سینا حرفی بدیع دارد، اضافه کردن نفس نباتی به انواع نفوس (ابن‌سینا، ب ۱۳۷۵: ۵۶) و الحاق حس مشترک به حواس باطنی (همان: ۶۰)

۲. معاشناسی خیال و مکاشفه

خیال قوه است و «قوه نیاز به تعریف ندارد؛ [قوه] عاملی است که اثری از او ناشی می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۵) قوه خیال قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگه می‌دارد. این قوه به خزانه‌ای می‌ماند که همه

صورت‌های جزئی‌ای که از راه حواس درک می‌شوند را در خود بایگانی می‌کند. افزون بر آن، خیال صورت‌های ترکیب شده یا تجزیه شده به وسیله قوه متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد. با این همه، ابن سینا خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صور جزئی می‌داند که فعل خود را به یاری آلت جسمانی به انجام می‌رساند، با این استدلال که چون هیچ‌یک از قوه‌های مُدرک جزئیات مجرد نیست، خیال نیز غیرمجرد است. این قوه صور جزئی متخیله را از ماده به طور تام تجرید می‌کند، هرچند علایق مادی نظیر وضع و کم و کیف همراه صور می‌ماند. وظیفه خیال حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل می‌شود و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد، مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰)

از دیدگاه غزالی، خیال ادراک صور در نفس پس از رؤیت چیزی است (۱۳۵۲: ۲۲) خیال در لغت به چیزی غیرواقعی که واقعی نماید اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۲۳۰)

خیال دارای اقسامی است: خیال متصل و خیال منفصل. خیال منفصل را مثال منفصل و عالم خیال نیز خوانند. ابن سینا برخلاف مکتب اشراق و به تبعیت از فارابی به چنین عالمی اعتقاد ندارد و، بدین جهت، مورد طعن شیخ اشراق قرار گرفته است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۴۹۶) اما خیال متصل همان ادراک خیالی شیء بی‌حضور حسی آن است که یکی از قوای نفس ناطقه انسان شمرده می‌شود. صورت در این مرتبه از خیال متصل به ساحت ادراک خیالی آدمی است. این صورت در ابتدا به وسیله حس مشترک حاصل می‌شود که محل جمع صور پنجگانه حواس ظاهری است و سپس به خزانه خیال سپرده می‌شود و در جریان

ادراک خیالی، هنگام غیبت ماده شیء از برابر مُدرک، دوباره به یاد آورده می‌شود. وی قوه خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صور جزئیّه می‌داند. این صور خیالی، بی‌تردید، همواره در معرض زوال‌اند.

ابن سینا قایل به امکان مکاشفه عرفانی است. از دیدگاه ابن سینا مکاشفه عرفانی آگاهی بی‌واسطه‌ای است که نفس سالک در مرتبه «عقل مستفاد» با اتصال به عقل فعال حقایق کلی هستی را ادراک می‌کند و از درک این حقایق ملتذ و مبتهج می‌گردد. شاید توجیه درست سخن شیخ به این باشد که اولاً ابن سینا ماهیت مکاشفه عرفانی را واقعیتی از سنخ علم و ادراک می‌داند؛ مکاشفه عارف نزد ابن سینا همان لذت، ادراک و نیل به وصول امری لذیذی است که نزد مدرک کمال به حساب می‌آید (ابن سینا، الف ۱۳۷۵: ۳/۳۳۷) و از عقل فعال افاضه می‌شود، و ثانياً، این تجربه عرفانی نحوه‌ای اتصال است که با مطالعه صور خیالی به وسیله نفس ناطقه و پیدایش استعداد دریافت معقولات در آن (همان: ۲/۳۶۷) و ارتباط با عقل فعال که نزدیک‌ترین عقل مفارق به ما به حساب می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۱) رخ می‌دهد تا حسن و جمال مطلق به سبب این اتصال مشاهده شود.

بدین ترتیب، مکاشفه نزد شیخ نحوه‌ای ادراک است، ادراکی که ضامن کمال خاص و نهایی قوه عاقله و نفس ناطقه می‌باشد و متعلق آن خیر و جمال مطلق است.

از نگاه عرفان، مکاشفه به دو قسم است: مکاشفه صوری و مکاشفه معنوی. در تعریف مکاشفه صوری، عارفان بر این باورند که صور مثالی که در عالم مثال منفصل وجود دارد از راه حواس ظاهری در عالم بیداری یا از راه حواس باطنی قابل رؤیت می‌باشند، مانند مشاهده صور ارواح و انوار روحانیه یا شنیدن

صور سماعی و مثالی یا بوییدن مشمومات مثالی.

اما نباید از این نکته غافل شد که ابن سینا قایل به عالم مثال نیست. پس مکاشفه صوری نزد وی معنایی دیگر می‌یابد: مکاشفه صوری در ارتباط مستقیم نفس با عقل فعال به یاری قوه خیال تحقق می‌یابد، بدین بیان که ادراکاتی در محدوده قوه خیال و در ارتباط وجودی سه جانبه خیال و نفس با عقل فعال رخ می‌دهد و در پی آن لذت خیالی حاصل می‌شود؛ در مکاشفات صوری، معانی کلی به وسیله نفس ناطقه و با استعانت خیال به صورت مثال و تمثلات خیالی ظاهر می‌گردد و برای سالک در خواب و بیداری قابل رؤیت است. مکاشفه صوری می‌تواند انواعی داشته باشد؛ این اقسام متناظر با اسماء الهی است: اگر اسم «علیم» در عارف ظهور یابد، برای او مکاشفات سمعی رخ می‌دهد و اگر اسم «بصیر» در او تجلی کند، مکاشفات او از جنس مبصرات است، و ممکن است به دلیل استعداد و قوت نفسانی در یک فرد چند اسم از اسماء الهی ظهور یابد و همزمان چندین ادراک و مکاشفه صوری داشته باشد؛ تمام امور محقق در عالم هستی مظهري از مظاهر اسماء الهی است و هر مظهري اسم خاصی را در تحقق خود می‌طلبد. پس، هر چه اسم الهی کلی‌تر و به صورت وحدت و جمعیت نزدیک‌تر باشد مظهر آن جامع‌تر و به حق نزدیک‌تر است، چنان‌که وجود شریف نبی اکرم ﷺ مظهر انسان کامل و طبعاً تحت جامع‌ترین اسماء یعنی الله، قرار دارد.

۳. جسمانی بودن خیال

بی‌تردید، مشائیان قوای باطنی نفس حیوانی را جسمانی و جزء قوای بدنی انسان و حیوان به شمار می‌آورند. در این میان، رئیس مکتب مشاء، به طور جدی، قوه خیال و سایر قوا در انسان به جزء قوه عاقله را مادی می‌داند و در کتاب‌ها و

رساله‌های خود از آن دفاع می‌کند، گرچه بعضی از بزرگان مثل ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۸) و پیروان او مثل استاد سید جلال‌الدین آشتیانی (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۲) [تعلیقه] بر این باورند که ابن‌سینا در کتاب «المباحثات» به مجرد خیال اعتراف دارد. اما این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که ابن‌سینا در بسیاری از کتب خود جسمانی بودن اکثر قوا را اثبات کرده است. افزون بر اینکه او در طبیعیات شفا در مبحث نفس براهینی را در نفی مجرد خیال متصل آورده است. (ب ۱۳۷۵: ۲۵۹ - ۲۶۶) ابن‌سینا خیال را همانند بسیاری از قوای دیگر انسان قوه‌ای جسمانی و منطبع در مغز انسان می‌داند که با فعل و انفعالات مغز منفعل و با معدوم شدن مغز از بین می‌رود. وی حتی صور خیالی این قوه را نیز جسمانی و تابع قوه خیال می‌داند که با نابودی خیال از بین می‌رود، برعکس قوه عاقله که تنها قوه مجرد از نظر ابن‌سینا است.

بر این اساس که شیخ وجود برزخی را - چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، چه در وجود انسان و چه در عالم خارج - منکر شده، پس، می‌توان گفت او هستی را به مادی محض و مجرد صرف تقسیم می‌کند. البته، سهروردی نیز مانند ابن‌سینا قوه خیال را بدنی و جسمانی می‌داند، با این تفاوت که سهروردی همانند ملاصدرا صور خیالی و مثالی را مجرد می‌داند و به عالم صور معلقه معتقد است.

ابن‌سینا در کتاب نفس شفاء می‌نویسد: «آنگاه که [دریافتی] فعلیت تمام قوای بدنیه به بدن است و وجود آن قوا بدنی می‌باشد، پس [باید اقرار کنی که] برای آن قوا بقائی بعد از بدن وجود ندارد». (ب ۱۳۷۵: ۲۷۵) خلاصه دلیل ابن‌سینا بر مادی بودن قوه خیال، و ادراکات و صور خیالی - چنان که در کتاب شفا آمده -

این است که تمایز صور خیالی یا به «جهت» است، مثلاً یک صورت سمت راست و صورت دیگر چپ قرار دارد، یا به «مقدار» است، مثلاً یک صورت خیالی بزرگ‌تر از صورت دیگر است و یا به «کیفیت» است، چنان‌که یک صورت خیالی سیاه است و صورت دیگر سفید؛ این قبیل تمایزات که نشان می‌دهد صور خیالی دارای وضع، کم و کیف‌اند بر حصول صور در محل جسمانی دلالت می‌کند. (همان: ۲۵۹ - ۲۶۶) البته، سرّ اینکه شیخ و پیروانش تجرد خیال را انکار کرده‌اند آن است که این اعظام تکثر فردی را مستند به ماده دانسته و اذعان کرده‌اند که تجسم و تقدیر بدون حلول در ماده امکان ندارد. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۹۷)

همچنین، ابن سینا در «رسالة احوال النفس» در اثبات مادی بودن خیال می‌نویسد: «الخیال لایتخیل ذاته و لا فعله و لا آله». (۲۰۰۷: ۹۲) بر اساس این عبارت، از آنجایی که خیال به ذات، فعل و ابزار خود علم ندارد، پس، مادی است. بر این دیدگاه ابن سینا نقدی وارد است که ابن سینا اثبات نکرد که خیال به ذات و فعل خود علم ندارد. بدین ترتیب، این امکان که خیال مجرد باشد وجود دارد، چنان‌که ملاصدرا و پیروان او خیال را مجرد و عالم به ذات خود می‌دانند. از سویی دیگر، ابن سینا با جسمانی دانستن صور خیالی معتقد است که صور در وجود تابع خیال‌اند و با نابودی خیال از بین می‌روند.

۴. مراتب مشاهدات خیال و لذت‌های عقلی

از نگاه شیخ‌الرئیس، توجه به عالم قدس و ادراک لذاذذ قدسی و عقلی دارای مراتب و درجات است، زیرا هر چه عارف دارای قابلیت بیشتری برای درک امور مجرد باشد و از گناه و مواضع اشراقات و تعلقات دنیوی دورتر باشد ادراک او قوی‌تر شده، مُدرکات قوی‌تری را درک می‌کند. اگر لازم باشد قدری ریشه‌ای‌تر

بحث شود، باید گفت که نظام عرفانی سینوی بر تحلیل ماهوی سعادت و لذت مبتنی است. ابن سینا سعادت را همان احساس لذت و ابتهاج می‌داند. بر این باور است که ادراک مقسم و «لذت» و «الم» از اقسام آن است: «لذت همان ادراک و نیل است به وصول چیزی که نزد مُدرک کمال و خیر شمرده می‌شود و رنج و الم ادراک و نیل حاصل از وصول چیزی است که آن چیز نزد مدرک آفت و شرّ تلقی می‌شود». (ابن سینا، الف ۱۳۷۵: ۳/۳۳۷) از نظر شیخ طوسی، ابن سینا در تعریف لذت به صرف ادراک اکتفا نکرده است، زیرا ادراک شیء چه بسا با حصول صورت مساوی آن تحقق یابد؛ ولی شخص واقعاً ملتذّ و محظوظ نگردد. از این رو، ابن سینا ادراک را با «نیل» به معنای اصالت و وجدان همنشین ساخته است. (همان [شرح الطوسی]) بنابراین، زمانی لذت واقعی برای انسان حاصل می‌گردد که همراه ادراک حضور امر لذیذ نیز برای قوه مدرکه تحقق یابد. بر این اساس، هر چه حضور امر لذیذ قوی‌تر گردد، لذت از آن و شوق رسیدن به حقیقت صورت خیالی نیز قوی‌تر خواهد بود. البته، تفاوت تکوینی و وجودی انسان‌ها و اختلاف نفوس آنها در قابلیت و استعداد در لذت بردن از امور لذیذ و تفکیک آنها از یکدیگر اثر دارد؛ از نظر ابن سینا، علت اینکه برخی انسان‌ها - با وجود صحت قوای جسمانی - از برخی لذت‌های ظاهری در می‌گذرند آن است که لذت‌های قوی‌تر و برتری را چشیده‌اند که مردمان فرومایه و خسیس‌الطبع از آنها بی‌خبرند. (ابن سینا، الف ۱۳۷۵: ۳/۳۳۴) آنگاه که لذت‌های باطنی این‌گونه‌اند، بی‌تردید لذت‌های عقلی - که عالی‌ترین لذت‌های باطنی به شمار می‌روند - از قوت، غلبه و طلب بیشتری برخوردارند و همین مسئله سبب می‌شود که سالکان طریق حق به علت شوق و میل به چنین لذت‌هایی از لذایذ ظاهری یا باطنی اما

پست به راحتی درگذرند و به لذت‌های حقیقی و متعالی روی آورند. به همین دلیل، شیخ‌الرئیس برای منکران طریقت صوفیان عذری فراهم می‌آورد و آن این است که آنان چون از لذت عقلانی بی‌بهره‌اند زبان به طعن و انکار عرفا و صوفیه می‌گشایند. (همان: ۳۳۷)

۵. کارکردهای خیال

تیین، توجیه و حلّ بخش قابل توجهی از بحث‌های کشفی، علمی و فلسفی با محوریت خیال انجام می‌پذیرد. کاربرد خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان همواره مورد توجه اهل نظر در علوم فلسفی و شهودی بوده است. در این میان، خیال نقش اساسی را در تحقق و تبیین مکاشفات پیش‌روی عارف ایفا می‌کند. ابن‌سینا، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حکیمان جهان اسلام، برای اولین بار با تمایز میان کارکرد قوه خیال - که قادر به انتزاع و ادراک صورت جسمانی از ماده و نیز حفظ آن است - و قوه متخیله - که قادر به «استعاده» و «ابتکار» و اظهار و احضار صوری است که از ملائکه سماوی و جواهر ملکی و عقل فعال حاصل می‌شود - ادراک خیالی را از پایین و جسمانیات دانسته، ادراک تخیلی را از بالا و موجودات مجرد و ملکی بر می‌شمارد. از سویی دیگر، ابن‌سینا خیال را مدرک و تخیل را فعال غیر مدرک می‌داند و بر آن است که صور موجود در قوه تخیل را نیز خیال ادراک می‌کند. از این‌رو، شیخ اشراق از این اعتقاد شیخ اظهار تعجب می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۱۰) اما این نگاه ابن‌سینا رویکردی متفاوت از فلاسفه مقدم بر خود در تمایز میان خیال و تخیل است، رویکردی که تأثیری بسیار مهم در آرای فلاسفه و حکمای جهان اسلام بر جای گذاشت.

شیخ الرئیس در کتاب نفس از شفا مقسم را در حواس باطنی نفس قوای مدرکه باطنی می داند که به ادراک امور جزئی می پردازد. ابن سینا می نویسد: «و أما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرک صور المحسوسات و بعضها تدرک معانی المحسوسات و من المدركات ما يدرک و يفعل...» (ب ۱۳۷۵: ۵۹) بنابراین، قوای باطنی قوای مدرکه هستند و مدرکه بودن قوا مقسم است برای تقسیمات قوای باطنی. از این رو، قوای مدرکه یا مدرکه کلیات اند یا مدرک جزئیات، اولی قوه عاقله است و دومی یا مدرک صور محسوسات است یا مدرک معانی محسوسات، و مدرک صور محسوسات یا فقط مدرک اند یا هم مدرک اند و هم فعال. اولی قوه متوهمه است و دومی قوه خیال و قوه متخیله. البته، بر این تقسیم بندی اشکال وارد است، زیرا از دیدگاه خود ابن سینا، حس مشترک مدرک نیست. پس، باید از دایره این تقسیمات خارج باشد. و این مسئله اساس تقسیم بندی ابن سینا را از صحت خارج می کند.

در هر حال، ابن سینا پنج حس باطنی برمی شمرد که قوه خیال یا مصوره دومین آن است. وظیفه این قوه حفظ و نگهداری داده ها و صور محسوسه ای است که از راه حواس ظاهری به حس مشترک می آید و گاهی صوری را که به وسیله قوه متخیله از ترکیب صورت های حسی فراهم آمده در خود نگه می دارد و موضع آن بخش مؤخر بطن مقدم مغز است و نمی تواند فعل تخیل را انجام دهد مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند که این ارتسام میان قوه و جسم مشترک است. (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۴۸ - ۳۵۰) بنابراین، شیخ حواس باطنی را به حس مشترک، قوه خیال، قوه متخیله، قوه متوهمه و قوه عاقله تقسیم می کند و بر آن است که قوه خیال هم با قوه زیرین خود در ارتباط است و هم با قوای

بالادستی خود. این قوه از پایین صورت حس مشترک را در خود نگاه می‌دارد و از بالا صور مرکب شده از قوه متخیله را در خود حفظ می‌کند.

شیخ‌الرئیس بر این باور است: کسی که از مرتبه و منزلت خیال آگاهی ندارد از نظام کلی معرفت محروم است. از نگاه وی، خیال پنجره‌ای دو سویه است که هم به دنیای حواس و هم به عالم معنا باز می‌شود. خیال نیرویی است که می‌تواند محسوسات را به عالی‌ترین وجه تصویرگری کند و زیبا سازد و در همان حال از توان جزئی و شهودی معانی لطیف و کلی نیز برخوردار باشد. شیخ خیال را به گونه‌ای بر عالم معانی سیطره بخشیده که می‌تواند ادراکات را در انواع چهره‌ها و رخساره‌ها ظاهر سازد.

خیال آنگونه است که حتی شعاع آن در نیستی نیز نفوذ می‌کند و آن را به صورت موجود به تصویر می‌کشد و تضاد میان نیستی و هستی را تحقق می‌بخشد.

از منظر ابن‌سینا، سلطان خیال در وجود انسان هرگز معطل نمی‌ماند و حتی هنگامی که انسان در تعقل غوطه‌ور است یا در رؤیا به سر می‌برد، نیروی خیال او از فعالیت باز نمی‌ماند و با نوعی محاکات اندیشه‌های عقلی را به صورت تمثیل و تصویر منعکس می‌کند. همچنین با تأمل بیشتر در توصیفات ابن‌سینا در کارکردهای خیال به نظر می‌رسد که وی بر شأن ادراکی خیال تأکید می‌کند. شیخ در بیان یکی دیگر از کارکردهای قوه خیال را مبدأ نخست برای تحریکات بدن می‌داند: «و انت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکات لها من خیالک بحسب استعدادک و ربما تأدت الی حرکات من بدنک». (الف ۱۳۷۵: ۱۷۲/۳) خواجه طوسی در شرح این سخن ابن‌سینا که قوه خیال در انسان مبدأ

اول تحریک بدن اوست (همان: ۱۷۳) می نویسد: این سخن از آن جهت است که قوه خیال به بدن نزدیک تر از قوه تعقل است. بنابراین، آنچه را که کسی اندیشیده است در کارخانه خیال به روش محاکات نقش می بندد و این صورت های نقش بسته شده موجب انفعال بدن و حرکت او می گردد. (همان: ۱۷۲ - ۱۷۳) شرح الطوسی] بنابراین، هر چند تعقل به کلیات و تخیل به جزئیات مربوط است، به هر حال، صورت جزئی قوه خیال حکایت از صورت کلی قوه عقل می کند. آنچه از عقل به خیال می آید جزئی می شود و آنچه از خیال به عقل می رود کلی می شود ولی میان آنها مشابهت و محاکات است. پس از آنکه صورت جزئی در خیال حاصل شد، نوبت به انفعال و تأثر بدن می رسد. در اینجا، تأثرات بدنی تابع تأثرات خیالی و تأثرات خیالی تابع عقل است.

۶. قدرت خیال در هدایت سالک

ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیهاث مثالی را نقل می کند که دلالت دارد بر اینکه صورت های خیالی اثری شدیدتر و قوی تر از صورت های حسی و خارجی دارند. وی برای تأثیر خیال در حدوث اشیاء شخصی را مثال می زند که به راحتی روی تنه درختی که بر زمین افتاده راه می رود اما اگر این درخت روی پرتگاه قرار گیرد، همین شخص قادر به راه رفتن بر روی آن نیست. و این بدان سبب است که وقتی خود را بالای بلندی می بیند با قوه خیال خود صورت افتادن را تصویر و آن را به خود تلقین می کند. سپس، آن صورت چنان در نفس نفوذ می کند که طبیعت بدن خود را ناچار به جوابگویی آن می بیند. بدین ترتیب، او پس از چند لحظه مطابق همان صورت به پایین پرتاب می شود. (الف ۱۳۷۵:

بر اساس این ویژگی خیال، می‌توان گفت که با تصویرگری خیال نسبت به لذایذ تمام قوا به آن سمت و برای وصول به آن لذایذ مستجمع و متحد می‌گردد و عارف را در رسیدن به آن امر لذیذ کمک جدی می‌کنند. همچنین، می‌توان اصل احضار صور اشیاء را از مسئله تأثیر خیال در حدوث اشیاء استنباط نمود، به این معنا که اگر فردی بتواند خیال خود را در صورتگری اشیاء قوی نماید، خواهد توانست هر آنچه را که اراده نموده در نزد خود حاضر کند؛ نفس آدمی توان آن را دارد که وقتی قوی شد و تمحض در صورت خیالی پیدا کرد، به طوری که غیر از آن صورت هیچ صورت خیالی دیگری مزاحم نفس نشود و او را به خود مشغول نسازد، در یک لحظه آن صورت خیالی را در نزد خود حاضر کند. (همو، ب ۱۳۷۵: ۲۷۲)

۷. خیال و مکاشفه صور عقلی

از نظر فیلسوفان مسلمان، قوای ادراکی باطنی انسان زمانی به فعلیت می‌رسد و آدمی صورت‌های عقلی را درک می‌کند که نفس انسان از موجودی ماورائی به نام عقل فعال آن صور کلی معقول را دریافت نماید. در نظام سینوی، تمام عقول مفارق طولی عقل فعال‌اند، زیرا در عقول بعد از خود تأثیر می‌گذارند ولی، در اصطلاح، عقل فعال به آخرین عقل اطلاق می‌شود. ابن سینا می‌نویسد: «هر یک از عقول مفارقه عقل فعال هستند ولی نزدیک‌ترین عقل مفارق به ما، نسبت به ما فعال به شمار می‌آید». (۱۳۶۳: ۹۸) وی معتقد است که افاضه صور معقول به واسطه عقل فعال به نفوس انسانی بر اساس ظرفیت و قابلیت آن نفوس است. البته، این استعداد در اثر ادراک جزئیات حاصل می‌شود. (الف ۱۳۷۵: ۲/۳۶۷) بعد از آنکه عقل فعال صور معقول را بر نفس انسان افاضه

کرد، صور خیالی بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شوند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید. بنابراین، ادراک صور جزئی‌ای که در قوه خیال است نفس ناطقه را برای قبول صور کلی آماده می‌سازد. البته، عین صور خیالی به قوه عاقله منتقل نمی‌شود بلکه نفس در اثر توجه به این صور استعداد پیدا می‌کند که صور معقول را از عقل فعال بپذیرد و آنگاه با اشراق عقل فعال این صور در نفس انسانی منطبع می‌گردد و نفس با ادراک این صورت نوپدید برای دریافت اشراق جدید عقل فعال، اشراقی که با صور پیشین تناسب وجودی دارد، آماده می‌شود و این نحوه استعداد زمینه اتصال قوی - و نه اتحاد - با موجود مافوق را فراهم می‌آورد. پس، نفس ناطقه، آنگاه که صور جزئی را مطالعه کند، استعدادی در خود می‌یابد، بدین بیان که بر اثر فیض عقل فعال صورت‌های کلی عقلی متناسب با صورت‌های جزئی خیالی را در خود می‌پذیرد. (همان) بنابراین، مکاشفه وجودی فرشتگان و مشاهده اسماء و صفات الهی از طریق عقل فعال و با اشراق آن بر نفس عارف و تنزل صور عقلی آن بر خیال به صور مثالی قابل درک است. اما از آنجایی که در نگاه ابن‌سینا قوای وهم و خیال و تخیل جسمانی هستند و همه این قوا ابزار ادراک نفس‌اند، نفس از طریق قوه عاقله، که مجرد است، به تکاپو می‌افتد و صور کلی و معقولات مجرد را از عقل فعال، به عنوان دهمین عقل از عقول عشره، دریافت می‌نماید که حاصل این ادراک صور لذت عقلانی است. وظیفه خیال، در این بین، درک مثال آن کلیات است تا نفس بتواند درکی صحیحی از آن امور کلی داشته باشد. بنابراین، خیال در فلسفه ابن‌سینا قوه‌ای است از قوای مهم باطنی نفس که نفس را برای پذیرش افاضات علوی آماده می‌کند و نقش بسیار فعال و مؤثری در تلقی قوه عقلیه دارد؛ آغاز به کار قوه

عاقله سبب آمادگی نفس برای قبول فیض از عقل فعال است. با اتصال نفس به عقل فعال صورت‌های خیالی، که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل تبدیل می‌شود.

پس، ابن سینا تعقل را مستلزم فعالیت قوه خیال می‌داند و معتقد است که فعالیت‌ها و مشاهدات عقلی بدون قوه خیال امر ناممکنی است. پس، خیال عارفان نقش واسطه را در مشاهده بازی می‌کند. بر این اساس است که شیخ طوسی می‌نویسد: «إن العارفین اذا اشتغلت ذواتهم - بمشاهدة عالم القدس - فقد یترائی فی خیالاتهم أمور - تحاکی ما یشاهدونه محاكاة بعيدة جداً». (ابن سینا، الف ۱۳۷۵: ۳/۳۹۱) [شرح الطوسی] پس، اگر کسی قوه خیال خود را به کمال قوت برساند، می‌تواند در بیداری همانند رؤیا صورت‌های خیالی را درک کند، آنچنان که پیامبر اکرم 6 فرشته آورنده وحی را در صورت کسی می‌دید. بنابراین، پیامبر از طریق خیال به عقل می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد و مشاهده می‌کند. تقویت و به کمال و فعلیت رساندن خیال در مسیر تجربه کردن یک مشاهده معنوی زمینه می‌خواهد، زیرا زمینه‌ها در شکل‌دهی تجربه‌ها سهیم‌اند. (katz, 1987: 85) در واقع، خیال یک عارف یا انسان کامل تا آماده نشود نمی‌تواند صور متعالی عقلی را که از عقل فعال اشراق می‌شود ادراک کند. شیخ‌الرئیس برای آماده‌سازی سرّ و قوای باطن و خیال عارف به دو نکته توجه دارد: نخست، زهد که آن را نوعی تنزه از بازدارنده‌ها و شواغلی می‌داند که سرّ او را از حق باز می‌دارد و دوم، عبادت عارف که آن را هم نوعی ریاضت می‌داند. ابن سینا تأکید دارد که عارف حق اول را برای چیزی غیر از او نمی‌خواهد و هیچ چیزی را بر عرفان و معرفت او ترجیح نمی‌دهد و او را تنها برای این می‌پرستد

که شایسته پرستش است. بنابراین، اگر گاهی اراده عارف به غیر حق تعلق می‌گیرد، بدین سبب است که آن غیر را وسیله‌ای برای رسیدن به حق قرار دهد که هدف بالذات عارف است. (ابن سینا، الف ۱۳۷۵) ابن سینا، با ذکر احوال عارفان در سیر و سلوک، اولین درجه حرکت عرفا را اراده یعنی رغبت به تمسک به عروة الوثقی (بند استوار الهی) تعریف می‌کند و بر آن است که اراده نصیب کسی می‌شود که با یقین برهانی آگاه باشد و با ایمان قلبی تصدیق کرده باشد، به طوری که، در پی آن، سرش به عالم قدسی حرکت کند تا به روح و راحت اتصال نایل آید. (همان: ۳۷۸)

۸. خیال و تمثیل عرفانی

شیخ الرئیس در سه حکایت «حی بن یقظان»، «سلامان و ابسال» و «رسالة الطیر» جهان را مملو از رموز و نشانه‌هایی می‌داند که سالک طریق معرفت باید از «تصویر خیالی» این رموز و نشانه‌ها و سمبل‌سازی‌های عقل نفس فراتر رفته، به معانی عقلی آنها دست یابد. در حکایت‌سازی و تصویرگری ادیبانه حی بن یقظان مرشد طریق حقیقت به صورت فرشته و ملک برای سالک ظاهر می‌شود، در حالی که در حکایت رسالة الطیر سالک به یک پرنده تشبیه شده است، چنان‌که افلاطون در رساله «فایدووس» (افلاطون، ۱۴۰۵: ۳/۱۳۱۵ - ۱۳۵۲) و عطار در رساله «منطق الطیر» در بیان سلوک روحانی سالک آورده‌اند سیر روحانی سالک همچون پرواز پرنده‌ای است که عبورش از مراحل خطرناک، یعنی دره‌ها و کوه‌ها، به یاری هادی ملکی و فرشته‌گونش انجام می‌پذیرد. در داستان سلامان و ابسال سالک از این نشئه می‌گذرد و قدم به عالم ملکوت می‌گذارد. در این حکایت، ابسال، که سمبل عقل یا انسان نورانی است، سرانجام با مرگی عارفانه

به وادی شرق، یعنی عالم ملکوت، می‌رسد و برادر بزرگش سلامان، که مثال نفس ناطقه است، همچنان در وادی غرب که نماد حرمان و دوری از عالم نور و ملکوت است باقی می‌ماند و به خلوت و راز و نیاز با خدا روی می‌آورد.

۹. خیال و تلقی وحی

معنای لغوی وحی متفاوت آمده است: اشاره، کتابت، نوشتن، رساله، پیغام، سخن پوشیده و اعلام در خفا. (ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ۱۵/۳۸۰) واژه وحی در قرآن کریم در چهار مورد مختلف به کار رفته است: اشاره پنهانی (مریم: ۱۱)، هدایت غریزی (نحل: ۶۸ - ۶۹)، سروش غیبی (قصص: ۷) و الهام و وحی رسالی (شوری: ۷) معنای اعلام در خفا در همه این موارد وجود دارد؛ معنای مورد نظر در این نوشتار وحی رسالی است که بر انبیاء ۷ نازل می‌گردد.

وحی دارای دو معنای کلی است: وحی خاص و وحی عام.

وحی به معنای خاص آن به انبیا و رسل اختصاص دارد که گاهی با واسطه فرشته و گاهی بدون واسطه فرشته تحقق می‌یابد. وحی با واسطه فرشته مخصوص رسل و پیامبران اولی العزم، و وحی بدون واسطه فرشته ویژه انبیا است. می‌توان قسم نخست را وحی جلیّ (آشکار) و قسم دوم را خفیّ (پنهان) نامید. بسیاری از انبیا از وحی جلیّ بی‌بهره بودند. مانند انبیای بنی اسرائیل (آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۴)

وحی به معنای عام آن در همه موجودات اعم از حیوان، جماد، انسان و شیطان وجود دارد. اما به عقیده قیصری، معنای اصطلاحی وحی تنها موردی را شامل می‌شود که القای کلام الهی با واسطه فرشته صورت می‌گیرد. پس، آنچه بدون واسطه است، حتی درباره پیامبران، وحی نیست بلکه الهام است. (قیصری،

(۱۳۷۵: ۱۱۱)

فرشته واسطه وحی، از نظر حکمت سینوی، عقل فعال و مربوط به عالم عقول و مجردات تام است که نفس متکامل نبی 6 با ارتباط با آن وحی را دریافت می‌کند. بنابراین، وحی نوعی مکاشفه است، مکاشفه‌ای تام و کامل که برای انسان کامل و نبی الهی تحقق می‌یابد. در واقع، وحی دارای دو جنبه معنا و صورت است که انسان کامل معنای آن را با واسطه عقل و صورت آن را با واسطه خیال ادراک می‌کند.

یکی از مواضعی که در آن نقش خیال در مکاشفات به خوبی تبیین می‌شود رابطه خیال و دریافت وحی است؛ وحی القا و ادراک معانی معقول است. پس، چگونه پیامبر ملک آورنده وحی را می‌دید و یا اصوات او را می‌شنید و وحی را به طور کامل از او تلقی و دریافت می‌کرد و برای ابلاغ آن کوچک‌ترین اشتباه و خطا در خود راه نمی‌داد؟

ابن سینا برای اینکه به این پرسش به خوبی پاسخ دهد از طریق تبیین رؤیا وارد بحث نبوت شده است. او درباره حقیقت رؤیا چنین می‌نویسد: «رؤیا عبارت است از دیدن صورت‌هایی که عقل ما از عقل فعال به دست آورده است. این صور با واسطه خیال به صورت‌های خیالی تبدیل و، سپس با واسطه حس مشترک مشاهده شده‌اند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۰۱) شبیه به همین فعالیت در ارتباط وحیانی میان نبی و عقل فعال که همان روح القدس است. (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۷) وجود دارد. در این فعالیت، از یک سو، موجود مجردی که منبع معارف و صور عقلی است قرار دارد و، از سوی دیگر، انسانی تعالی یافته و دارای قوای کامل و قوی که آماده دریافت معارف آسمانی از طریق وحی است حضور دارد. پس، این

معارف و حیانی بر چنین انسانی القا می‌گردد، با این شرایط: القای خفی، از جانب امر عقلی، به اذن خداوند، در نفوس بشری مستعد. از این‌رو، اگر این القا در حالت بیداری باشد، وحی است و اگر در حالت خواب باشد، نفث (الهام) خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۳) این مکاشفه و حیانی و دریافت الهامی با اتصال نفس انسان کامل و عارف با عقل فایض فعال تحقق می‌یابد. بنابراین، ابن‌سینا برخلاف بعضی از فلاسفه، مانند ملاصدرا، اعتقادی به «اتحاد» عقل انسانی با عقل فعال ندارد. به همین دلیل، وی از واژه «اتصال» در ارتباط با عقل انسان و عقل فعال استفاده می‌کند. در این اتصال، نبی با عقل فعال خود معانی کلی و معقول وحی را دریافت می‌کند. این معانی دریافت شده وحی صریح و کلی است. آنگاه، قوه خیال آن معانی کلی را به صورت‌های خیالی و مثالی تلقی می‌کند و بر اساس وظیفه محاکاتی خود آنها را به صورت اشکال، حروف، الفاظ و مسموعات تصویرگری می‌بیند. سپس، با ورود آن صور به فضای حس مشترک برای پیامبر قابل شنیدن یا مشاهده می‌گردد و، در نهایت، نبی می‌تواند وحی را به صورت الفاظ برای دیگران نیز بیان کند. البته، از منظر شیخ، شنیدن الفاظ و اصوات و رؤیت فرشته وحی در ذات و ماهیت وحی دخیل نیستند. بلکه این امور در ارتباط با تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی معنا می‌یابند. (ابن‌سینا، ۱۳۱۸: ۴)

شیخ در رسائل آورده است: «فالنبي يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك و قوه التخيل تتلقى تلك فتصورها بصورة الحروف و الاشكال المختلفه و تجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات و الصور فيه فيسمع منها كاملاً منظوماً و يرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحي لأنه القاء الشيء الى النبي بلازمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى». (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۲) در نتیجه، بر اساس این فرایند،

قوه خیال اساسی ترین نقش را در تبیین مسئله وحی از دیدگاه ابن سینا دارد.

نتیجه گیری

۱. بسیاری از مباحث عرفانی، کشفی و فلسفی با تبیین مسئله خیال و صور خیالی و نحوه ارتباط آن با عقل فعال قابل حل است.
۲. در اثرگذاری خیال در مشاهدات عرفانی با دو روش مواجه هستیم: اول اینکه سالک با ادراک صوری که برایش لذت بخش است به سمت کمال رغبت می یابد و دوم اینکه حقایق عقلی در قالب تمثلات خیالی مشاهده و ادراک می گردند.
۳. روش درک امور عقلی به واسطه خیال از این قرار است که نفس ناطقه دارای پنج قوه است که جز قوه عاقله بقیه جسمانی اند و عقل فعال حقایق مجرد را به قوه عاقله عارف افاضه می کند و قوه خیال آن حقایق معنوی را به صورت تمثلات خیالی ادراک می کند.
۴. شیخ وجود خیال منفصل را نمی پذیرد ولی برای خیال متصل ویژگی های زیادی را بیان می کند. از جمله آن ویژگی ها این است که خیال صورت هایی را که مشاهده می کند به صورت جزئی و دارای بعضی از عوارض جسمانی، مانند کم، کیف و وضع، می باشند.
۵. مکاشفه عرفانی ادراک بی واسطه ای است که برای نفس سالک با اتصال - و نه اتحاد - با عقل فعال حاصل می شود و لذت و ابتهاج عقلی و خیالی را برای او به دنبال دارد. صور خیالی با ارتباط با عقل فعال فعلیت می یابند و مجرد می شوند.
۶. ابن سینا خیال و صور خیالی را مادی می داند و بر آن است که قوه خیال با

ابزار جسمانی ادراک می‌کند ولی، بنا به قول ملاصدرا، شیخ در بعضی از تألیفاتش خیال را مجرد می‌داند.

۷. مشاهدات حقایق خیالی و شهود عارفان به واسطهٔ قوهٔ خیال دارای مراتب است، چرا که قابلیت‌ها و استعدادهای سالکان در دریافت اشراق عقل فعال متفاوت است.

۸. ابن سینا، در بحث از کارکرد خیال، خیال را مبدأ تحریکات بدن می‌داند و معتقد است که نسبت صور خیالی با امور خارجی و یا عقلانی نسبت تشابهی و محاکاتی است.

۹. ابن سینا برای توجیه تلقی وحی، که نوعی مکاشفه برای پیامبر است، از طریق رؤیا وارد می‌شود و می‌گوید: چنان‌که در رؤیا صور عقلی به واسطهٔ خیال به تمثلات خیالی تبدیل و قابل مشاهده می‌گردند، وحی نیز با اشراق عقل فعال - که همان «روح القدس» است - در ارتباط با خیال پیامبر برای او تنزل می‌یابد و به صورت حروف، اشکال و صور برای پیامبر متمثل می‌شود.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷) شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (الف ۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات [مع الشرح للطوسی]، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴) التعليقات، تحقیق و مقدمه از عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۹) التعليقات، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۰) رسائل [رسالة عرشية، الرسالة فی السعادة، الرسالة فی الفعل و الانفعال]، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۲۰۰۷) رسالة احوال النفس، مقدمه و تحقیق از فؤاد الاهواني، پاریس: داربیلپون.
- _____ (۱۳۸۱) رسالة فیض الہی، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران: کتابخانه مرکزی.
- _____ (۱۳۷۵) الشفاء، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۹۵) الشفاء، تحقیق از جورج قنواتی و سعید زاید، القاہرہ: المکتبۃ العربیہ.
- _____ (۱۹۴۳ م) فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، تحقیق محمد ثابت الافندی، قاہرہ، انتشارات العربیہ.
- _____ (۱۹۹۹) القانون فی الطب، حواشی من امین الفناوی المجلد اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- _____ (۱۳۶۴) *النجاة*، تهران: انتشارات مرتضوی.
- _____ (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳) *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
- افلاطون (۱۴۰۵) *دورة آثار افلاطون*، ج ۳، ترجمه محمد حسین لطفی و رضا کاویانی، تهران: نشر خوارزمی.
- بهائی لاهیجی (۱۳۷۲) *رسالة نوریة در عالم مثال*، مقدمه و تبلیغات و تصحیح از استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۲) *احیاء علوم الدین*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: نشر بنیاد فرهنگ.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) *مجموعه آثار*، جلد ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربیة، چاپ چهارم.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳) *فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- James, William, (1982) *the varieties of Religious Experience*, New York, penguin American library.
- Katz, steven, (ed) *Mysticisem and philosophical Analysis* London, Sheldon press.