

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۱

## تحلیلی بر جایگاه صور قبیحه خیال در نظام معرفتی ابن سینا و شیخ اشراق

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۴/۵

رضا محمدنژاد \*

جعفر شانظری \*\*

گاه انسان به وسیله خیال خود، صورت‌ها و هیئت‌های جدیدی را از واقعیت‌های محسوس می‌سازد که این هیئت‌ها و صور خیالی، معطوف به صورت‌های حسی‌اند و رجوع به عالم حس رجوع دارند؛ گاهی نیز صور خیالی، انعکاس صورت‌های عالم قدس در نفس مطمئنه آدمی استهستند؛ اما بعضی از صور خیالی که صور قبیحه و ظلمانی خیال خوانده می‌شوند، نه متصل به مبانی طبیعی‌اند و نه متصل به مبانی قدسی؛ چراکه عالم طبیعت، عالم زیبایی طبیعی زمینی، و عالم قدس، عالم زیبایی ملکوتی است. از این رو، صور خیال مورد توجه فیلسوفان در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، اعم از صور حسنه و قبیحه است. ابن سینا و شیخ اشراق در دیدگاهی مشترک، بعضی از صور قبیحه خیال را غیرواقعی و ناشی از تشویش خیال می‌دانند و در دیدگاهی متفاوت،

\* دکترای فلسفه و کلام اسلامی و مدرس دانشگاه فرهنگیان تبریز

(rezamohamadnezhad49@gmail.com).

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (jshanazari@yahoo.com).

ابن‌سینا بعضی از آن صور را به واسطه عالم قدس، و شیخ اشراق، آن صور را با عناوینی از قبیل هیولا، غول، صور ظلمانی، جن و شیطان به واسطه عالم مثال مطلق و مقید تبیین می‌کنند. در این نوشتار در کنار بیان دیدگاه ابن‌دو فیلسوف، به تبیین و بررسی جایگاه و وجه تحقق صور قبیحه خیال، و نیز پیامدها و نکات لازم در این زمینه خواهیم پرداخت.

**واژگان کلیدی:** خیال، قبیحه، وحشت، صور، ابن‌سینا، شیخ اشراق.

### ۱. طرح مسئله

در تاریخ فلسفه اسلامی و در بین فیلسوفان مسلمان از فارابی تا کنون، بحث خیال با کاربردهای متعدد خود، به عنوان یک بحث مهم فلسفی در تبیین و حل بسیاری از مسائل معرفتی و حقایق فراطبیعی مؤثر بوده است. یکی از کاربردهای آن، مرتبه و قوه‌ای از قوای نفس و کاربرد دیگر آن، مرتبه‌ای از هستی به نام عالم خیال است.

فیلسوفان مسلمان با اعتقاد به تعدد قوای ادراکی انسان، در کاربرد مفهوم «خیال» به عنوان قوه‌ای از قوای نفس و مرحله‌ای از مراحل ادراکی انسان، متفق‌القول‌اند، ولی در خصوص عالم خیال به عنوان مرتبه‌ای از هستی و کارکردهای آن اختلاف نظر دارند. فارابی عالم خیال را در قوس نزول و قوس صعود منکر است (اکبریان، ۱۳۱۷: ۱)، اما از کمال قوه خیال و اتصال آن به عقل فعال، برای تبیین وحی و آگاهی از وقایع حال و آینده بهره می‌جوید (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۲۰). ابن‌سینا با استدلال به قائم بودن صورت جسمیه به ماده و محال بودن تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده، وجود عالم خیال را نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۰۱-۵۰۲) و جایگاه صور خیالی و تحقق آن صور را به وسیله قوه

خیال و متخیله تبیین می‌کند. شیخ اشراق به عالم خیال یا عالم مثال معلق به عنوان مرتبه‌ای از هستی میان محسوس و معقول معتقد است و آن را مجرد از ماده می‌داند که فارغ از آثار مادی نیست. به اعتقاد او، جایگاه صور خیالی، مستقل از قوه خیال و در عالم خیال است. قوه خیال نیز آئینه و مظهر آن صور شمرده می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ج ۲: ۲۱۲).

با توجه به اهمیت ویژه خیال در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بسیاری از فلاسفه در تبیین مسائل علمی، فلسفی و اعتقادی از قبیل وحی، معجزه، عالم برزخ، معاد و ... به آن متوسل شده‌اند. عملکرد خیال در مباحث مذکور، مستلزم ارتباط و توجه نفس به عالم غیب و مبادی عالیه است که عالم زیبایی، ملکوتی و عالم حقیقت است که خیال نیز به دنبال این ارتباط، آن حقایق زیبا و ملکوتی را در قالب صور حسنه و زیبا ترسیم می‌کند. از این‌رو، بیشتر مباحث فیلسوفان از خیال، ناظر بر صور حسنه خیال است و عدم وجود سبب و انگیزه برای طرح بحث صور قبیحه خیال سبب شده است که در آثار خود کمتر به چنین صوری بپردازند. همین مسئله موجب ابهاماتی درباره تمایز صور قبیحه خیال از صور حسنه از نظر جایگاه، منشأ و وجه تحقق آن صور شده است. ابن‌سینا و شیخ اشراق در آثار خود هنگامی که به صراحت بحث صور قبیحه خیال را مطرح می‌کنند، در حد گزارش و به‌اجمال به آن می‌پردازند.

مسئله اصلی در نوشتار حاضر، جایگاه صور قبیحه خیال در عالم و نیز وجه تحقق آن صور از دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق است که در این راستا برآنیم تا ضمن تبیین و بررسی دیدگاه این دو فیلسوف بزرگوار، به پرسش‌هایی که در پی می‌آید پاسخ دهیم: عوالم فراروی خیال کدام‌اند؟ گاه انسان بدون اراده قبلی و

هنگام بیداری، به سبب حالات و ویژگی‌های خاصی که در او پدید می‌آید، به عالمی راه می‌یابد که جز صور زشت، خشن، خبیثه، تهدیدکننده و وحشتناک نمی‌بیند و مدت‌های متمادی پس از آن صحنه نیز با رجوع به بایگانی خیال و تجسم آن صور، سراسر وجود شخص را وحشت احاطه می‌کند؛ آن عالمی که چنین صور قبیحه‌ای را در خود جای داده، چه عالمی است؟ آیا تبیین جایگاه این صور به واسطه عالم قدس معنای محصلی دارد؟ از این صور به محاکات خیال تعبیر می‌کنند یا به خلاقیت و ابداع خیال؟ چه عواملی سبب مشاهده صور وحشتناک خیالی در افرادی مانند مصرف‌کنندگان مواد روانگردان در حالت بیداری می‌شود و آیا مواردی از این قبیل، با دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق قابل تبیین‌اند؟

## ۲. تبیین مفردات بحث

### ۲-۱- خیال

واژه «خیال» در لغت معادل تصویر است. به بیان دیگر خیال، تصویر منعکس در اشیاء است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۴۴-۳۴۵). از این رو، به سایه، شبیح یا تصویر شیء در چشمه، آب، آینه و مانند آن، خیال می‌گویند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۸۷). فیلسوفان مفهوم خیال را از دو منظر نگریسته‌اند: الف) از منظر انسان‌شناسی (قوه خیال) به عنوان قوه‌ای از قوای نفس؛ ب) از منظر هستی‌شناسی (عالم خیال) به عنوان دنیایی حقیقی و بیرونی.

خیال از منظر انسان‌شناسی فلسفی: انسان پنج نیروی ظاهری و پنج قوه باطنی دارد. نیروهای ظاهری انسان، همان حواس پنج‌گانه است و قوای باطنی او عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه (متخیله یا مفکره).

صورت‌های گوناگونی که در حواس ظاهری نقش می‌پذیرد، در جایگاهی به نام حسّ مشترک، با هم ارتباط و پیوند داده می‌شوند و در نهایت با فعالیت حسّ مشترک، حالت ادراک انسانی و احساس حقیقی پدید می‌آید. قوه خیال بایگانی صورت‌های حاصل از حواس است؛ به این معنا که صورت جزئیة محسوسات که از طریق حواس پنج‌گانه به حس مشترک وارد می‌شود، در قوه خیال ثبت و ضبط می‌گردد و آن صورت‌ها در غیاب محسوسات، همچنان در این قوه باقی می‌ماند و در غیاب شیء، یادآوری و مجسم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۸-۳۲۹).

خیال از منظر هستی‌شناسی: فیلسوفان، جهان را به دو بخش اصلی به نام «عالم مجردات» و «عالم مادی» تقسیم می‌کنند. آنها عالم مجرد را به لحاظ ذات و عقل، نورانی و منزّه از ماده و مقدار می‌دانند و عالم مادی را نیز ظلمانی و دارای ماده و مقدار. شیخ اشراق افزون بر عوالم عقول و عالم مادی، به عالم دیگری در مراتب هستی اعتقاد دارد به نام عالم خیال یا عالم مثال که حدّ وسط عالم عقول و عالم مادی است. از دیدگاه وی، عالم خیال، مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است، ولی از آثار آن برکنار نیست. موجود مثالی موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۳).

عالم خیال عالمی روحانی است که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جوهر مادی است و از طرف دیگر به دلیل تجرد از ماده، شبیه جوهر مجرد عقلی است و به همین دلیل، برزخی میان عالم عقول و عالم ماده به شمار می‌آید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۱۳).

## ۲-۲- خیال متصل

خیال متصل، همان ادراک خیالی شیء از سوی قوه خیال است که در زمان

غیبت شیء انجام می‌گیرد. وجه تسمیه آن به خیال متصل این است که صور ادراکی در مرتبه قوه خیال، متصل به ساحت خیال انسان است که ابتدا توسط حسّ مشترک حاصل می‌شود و سپس به خزانه خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی، بدون حضور شیء در برابر مدرک، دوباره به یاد آورده می‌شود (توضیح آن در بحث قوه خیال گذشت) و این یادآوری نیز «تخیل» نامیده می‌شود. از این رو، ابن‌سینا از صور ادراکی مذکور، به مثال تعبیر کرده است که نزد نفس‌اند: «ادراک الشیء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۷۲).

### ۳-۲- خیال منفصل

این مرتبه از خیال، همان عالم خیال یا عالم مثال است که شیخ اشراق آن را مرتبه‌ای از هستی می‌داند. بر اساس دیدگاه سهروردی، صور خیالی در قوه خیال نیستند، بلکه این صور، وجودی جدا و مستقل از ساحت ادراکی انسان به صورت معلّق و بدون مکان و محل، در مرتبه‌ای از هستی به نام عالم خیال هستند که قوه خیال نیز مانند آئینه، مظهر آن صور است (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ج ۲: ۲۱۲). به همین دلیل به آن صور، صفت «خیال منفصل» داده‌اند که نام‌های دیگر آن عبارت‌اند از: عالم مثال، برزخ، عالم صور معلّقه و ...

### ۴-۲- صور خیالی

با توجه به معنای لغوی خیال (تصویر منعکس شده از اشیاء) و با توجه به مباحثی که در خصوص آن طرح گردید، صور خیالی و خیال به یک معنا هستند. در واقع، آنچه از لفظ خیال اراده می‌شود، صورتهای خیالی است؛ چنان‌که حافظ می‌گوید:

نقش خیال روی تو تا وقت صبحدم      بر کارگاه دیده بی‌خواب می‌زدم

به لحاظ هم‌معنا بودن صور خیالی با خیال است که به صور خیالی متصل به ساحت ادراکی انسان، «خیال متصل» و به صور خیالی مستقل از ساحت ادراکی انسان و در عالم مثال، «خیال منفصل» می‌گویند.

صور خیالی جدا و مستقل از مرتبه خیال انسان که در عالم خیال منفصل‌اند، دو دسته‌اند: ۱. صورتهای خیالی در قوس نزول (در مرحله تنزلات وجود از عالم عقول به عالم ماده) که قیام صدوری به عقل مجرد دارند. ۲. صورتهای خیالی در قوس صعود که قائم به فاعلیت نفس (مدبّر بدن دنیوی) بوده، حاصل تجسم اعمال و نیت انسان در عالم ماده هستند (بهای لاهیجی، ۱۳۷۲: ۷۶-۸۰).

#### ۲-۵- متخیله

قوه‌ای از قوای نفس و عهده‌دار تجزیه و ترکیب و جداسازی صور و معانی جزئی در قوه خیال و حافظه و ایجاد صور جدید است. «این نیرو می‌تواند صورتهای موجود در قوه خیال و معانی موجود در قوه واهمه را با هم بیامیزد و از هم جدا سازد و باز هم می‌تواند صورتهای را به هم بیامیزد یا از هم پراکنده سازد» (ابن سینا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۷۸). از این رو، قوه متخیله، در صور محسوس نگهداری شده در خزانه خیال تصرف می‌کند و به طیف وسیعی از صور جدید دست می‌یابد؛ سر اسب و سر انسان را از بدن آنها جدا و سر اسب را به بدن انسان و سر انسان را به بدن اسب الحاق می‌کند و به صورتهای جدیدی دست می‌یابد و آنها را در معرض مشاهده و درک حسّ مشترک قرار می‌دهد.

#### ۳. علل تحقق صور قبیحه خیال از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای پدید آمدن این صور، دو علت بیان می‌کند. به اعتقاد او، صوری که بیماران مبتلا به صفرا و زرداب و مانند آنها مشاهده می‌کنند، صور واقعی هستند؛

چون اگر واقعی نبودند، قابل مشاهده هم نبودند، اما این صور واقعی، در خارج نیستند؛ زیرا اگر در خارج بودند، دیگران نیز آن را مشاهده می‌کردند. پس این صور در نیروی باطنی به نام حسّ مشترک مرتسم می‌شوند و ارتسام صور مذکور در حسّ مشترک، یا از قوه متخیله که در خزانه خیال تصرف می‌کند، و یا به سبب امری که در علت درونی مؤثر است، حاصل شده است. آن امر مؤثر در علت درونی نیز نفس است که صور را به وجود می‌آورد و به واسطه متخیله در حسّ مشترک ارتسام می‌یابد (همان: ۴۷۳).

به نظر ابن‌سینا، قوه متخیله زمانی می‌تواند این صورت‌ها را خلق یا محاکات کند که تحت نظارت کنترل‌کننده‌هایش نباشد؛ به طوری که اگر کنترل‌کننده‌ای نداشته باشد و رها و آزاد باشد، صور مشهودی را در حسّ مشترک تلویح و ترسیم می‌کند.

### ۱-۳- صورت‌سازی قوه متخیله و موانع آن

مانع اوّل و کنترل‌کننده خیال، عقل است که با مدیریت بر خیال از آزادی آن ممانعت می‌کند (همان: ۴۷۴)؛ یعنی اگر عقل سایه خود را بر خیال بیندازد و آن را مدیریت و کنترل کند، نمی‌تواند خودسرانه هر طور خواست جلو برود (ظاهرزاده، ۱۳۸۱ب: ۱۹). مانع دوم، حواس ظاهره هستند که قابل را از قبول، منع می‌کنند و حسّ مشترک را با وارد ساختن صور حسّیه در آن، از قبول صور حاصل از علت درونی بازمی‌دارند. در حالت خواب، هر دو مانع و شاغل، از کار بازمی‌مانند؛ نه عقل، تخیل را کنترل می‌کند و نه حواس ظاهره مانع حصول صور از علت درونی می‌شوند. از این رو، قوه متخیله، نیرومند می‌شود و چون حسّ مشترک نیز از قبول صور، ممنوع نیست، صوری در حسّ مشترک پدید می‌آید و به همین دلیل، اکثر اوقات در خواب، رؤیاهایی مشاهده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۷۵).



براین اساس، ابن سینا صور قبیحه را همانند صور حسنه، از محاکات قوه متخیله می‌داند. به نظر او، سرشت قوه متخیله این است که هرچه در دسترس او قرار بگیرد، فوراً آن را حکایت و بیان می‌کند. گاه هیئت ادراکی را حکایت می‌کند؛ مانند محاکات خیرات و فضایل در صورت‌های زیبا، و محاکات شرور و رذایل در صور قبیح؛ گاهی نیز هیئت مزاجی را بیان و حکایت می‌کند؛ مانند بیان کردن غلبه صفرا با رنگ‌های زرد، و غلبه سودا با رنگ‌های سیاه.

محاکات دو شکل دارد: اول، محاکات محسوس که همیشه در یک وضعیت و مأخوذ از حس و مطابق با محسوسات‌اند و دوم، محاکات از معقولات نظری و معقولات عملی به واسطه صور محسوس که ساخته‌های قوه متخیله‌اند. مثلاً بخل و حرص صفاتی در دسترس نفس‌اند و متخیله می‌تواند آنها را به مار عظیم‌الجثه‌ای محاکات کند که ساختمان‌ها، آدم‌ها و... را می‌بلعد. اما آن صور مدنظر ما در این نوشتار که در خیال کودکان و بیماران و تنهامانندگان در تاریکی و مصرف‌کنندگان روانگردان وجود دارند، صوری نیستند که ابتدا در دسترس شخص قرار بگیرند تا مشمول محاکات متخیله باشند، بلکه این صور، صور ابتدا به ساکن و ابداع خیال‌اند، نه محاکات خیال.

### ۲-۳- صور ابداعی خیال

گاه اتفاق می‌افتد که کودکی در تنهایی و تاریکی شب و در غیاب دیگران، در خانه موجود خیالی را مشاهده می‌کند و حتی با او گفت‌وگو یا بازی می‌کند؛ گاهی نیز هنگام شب که به حیاط رفته است، موجودی شاخدار را با دندان‌های دراز و چشمانی سرخ بر بالای دیوار حیاط مشاهده می‌کند که به کودک خیره شده است و قصد حمله به او را دارد.

گاه شخص مریضی که در تب می‌سوزد و ضعف جسمانی ناشی از مریضی

پیدا کرده است و با وجود احتیاج به خواب، نمی‌تواند بخوابد، در حالتی بین خواب و بیداری و در تاریکی شب، موجودی وحشتناک را مشاهده می‌کند که دم به دم خودش را از پشت ستون به او نشان می‌دهد.

شخص معتاد به مصرف مواد مخدر یا قرص روانگردان، به طور متناوب هیولایی را می‌بیند که قصد حمله به او را دارد. این افراد هر روز و هر لحظه در حال مشاهده فیلم‌های سینمایی خیالی در خانه وحشت هستند که غیر از خودشان کس دیگری آن فیلم‌ها را نمی‌بیند. کارگردان این فیلم‌ها خیال است و مصرف قرص‌های روانگردان نیز مجوز ورود افراد را به خانه وحشت برای دیدن آن فیلم‌ها صادر می‌کند و چنانچه کس دیگری هوس دیدن آن فیلم‌ها را بکند، شرط اول آن است که با عضو شدن در انجمن مصرف‌کنندگان مواد روانگردان به جمع آن حلقه بپیوندد.

شخصی که به تنهایی و در اول صبح به حمام قدیمی عمومی گرم و پر از بخار می‌رفت، بعد از مدتی که در آن فضا می‌ماند، موجوداتی را می‌دید که از آنها به جن تعبیر می‌کرد.

انسان ترسو که شب به قبرستان می‌رود، خیالات او درباره دیدن مرده‌ها و ارواح آنان، نزد وی واقعی جلوه، و فریادزنان از آنجا فرار می‌کند؛ زیرا او مرده‌ای را می‌بیند که از قبر بیرون آمده و به دنبال اوست، در حالی که در حقیقت چنین امری رخ نداده است.

بعضی از صور مذکور برای رؤیت‌کنندگان آن صور، نه مسبوق به سابقه در عالم محسوس است و نه مسبوق به تعقل نظری. آیا وجه تحقق صور و موجودات مذکور را می‌توان با تبیینی که از ابن سینا ارائه شد، قابل حل دانست؟

آیا محاکات خیال در چیزی که سابقه وجودی ندارد، معنا پیدا خواهد کرد؟ ابن سینا از چنین صورت‌هایی همانند صور حسنه به صور غیبی تعبیر می‌کند و اظهار می‌دارد که واردات غیبی در بیماران بر اثر تخیل منحرف، ولی در اولیا و برگزیدگان بر اثر نفوس قدسی و شریف آنان است (همان: ۴۷۹).

نتیجه قابل تأمل بیان مذکور آن است که برای ارتباط با غیب، فرقی میان داشتن تخیل انحرافی و نفوس قدسی شریف نیست، جز اینکه نفوس قدسی شریف و قوی نشانه اولی بودن است.

### ۳-۳- جایگاه و منشأ صور خیالی کودکان

ابن سینا وحشت و حیرت را برای ارتباط با غیب و تحقق آن صور، مزید بر علت می‌داند و می‌گوید از جمله چیزهایی که سبب واردات غیبی و دست یافتن به صور غیبی می‌شود، حیرت و وحشت در انسان است. بدیهی است بعضی انسان‌ها مانند ابلهان و کودکان زودتر حیرت زده و وحشت زده می‌شوند و همین حیرت و وحشت کمک می‌کند آنان با عالم قدس مرتبط شوند که این ارتباط و اتصال، گاه به صورت گمان قوی است، گاهی به صورت خطاب از ناحیه جن یا هاتف غیبی است و زمانی با رؤیت مستقیم امر غیبی است (همان: ۴۸۴).

نکته تأمل برانگیز آن است که ابن سینا تصاویر و موجودات خیالی مشاهده شده کودکان را در تنهایی، مربوط به عالم قدس می‌داند. اگر گفته‌ی اخیر ابن سینا را درباره صور خیالی در کودکان، با گفته‌ی قبلی او مبنی بر علل پدید آمدن صور خیالی جمع کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که صور زشت رؤیت شده از سوی کودکان، مربوط به عالم غیب و عالم قدس‌اند که پس از مشاهده نفس، در خزانه خیال قرار می‌گیرند و قوه تخیله نیز با تصرف در خزانه خیال، آن صور را در حس مشترک مرتسم می‌کند و سپس مشاهده می‌شوند.

البته اگر ابن‌سینا برای تبیین مطالب مورد بحث، کودکان و خردسالان را محور قرار می‌دهد، به دلیل این است که آنها هنوز به مرحله عقل نرسیده‌اند و در مرحله خیال‌اند و از عالم خیال قدم فراتر ننهاده‌اند و نهایت سرمایه فهم و ادراک آنان، همان قوه خیال است. در تأیید مطلب می‌توانیم بگوییم:

وقتی برای کودکان قصه‌هایی از زبان حیوانات گفته شود، آن را خوب ادراک می‌کنند و از آن متأثر می‌شوند و نیک به وجد می‌آیند و می‌خندند و سخت هم ناراحت می‌شوند و گریه می‌کنند. متأثر شدن آنان به حالات مختلف، ناشی از این است که همزمان با شنیدن قصه، صحنه‌ها و مهره‌های آن را در قالب صور خیالی مشاهده می‌کنند و همین خیال موجب تحریک بدن و تأثیر گذاشتن در آنها می‌شود؛ چنان‌که خواجه طوسی در شرح فصل چهاردهم نمط ششم/اشارات می‌نویسد: «القوة الخیالیة فی الانسان هی المبدأ الأول لتحریک بدنه؛ قوه خیال در انسان مبدأ اول تحریک بدن اوست». دلیل این امر در کودکان آن است که آنها هنوز در مرحله خیال‌اند، اما در دیگر انسان‌ها به دلیل آن است که قوه خیال نزدیک‌تر از قوه عاقله به بدن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۶۵-۱۶۶).

بر اساس اظهارات ابن‌سینا، صور خیالی زشت، در هر صورت حاصل فعالیت و توانایی قوه متخیله است که گاه با تصرف در خزانه خیال، گاهی با تصرف در صور خلق‌شده از سوی نفس، و زمانی با ورود به فرایند ارتباط نفس با عالم قدس و محاکات حقایق تنزل‌یافته از آن عالم محقق می‌گردد، اما توانایی قوه متخیله در این تصرف و محاکات، مشروط به ضعف عقل و حواس ظاهره و به وجود آمدن حیرت و وحشت در انسان است.

با ارتباط دادن مطالب مذکور به همدیگر، این نتیجه به دست می‌آید که

کودکان و ابلهان بهتر از دیگران می‌توانند با عالم غیب ارتباط برقرار کنند؛ زیرا آنها اولاً، هنوز در مرحله خیال هستند و به مرحله عقل نرسیده‌اند. ثانیاً، نیروی کنترل‌کننده قوه خیال (عقل) در آنان ضعیف است. ثالثاً، قدرت به وجود آمدن حیرت و وحشت در آنان زیاد است. اما شاید بتوان این تبیین را تبیینی ضعیف به شمار آورد؛ زیرا در این صورت: اولاً، فترت و ضعف عقل از عوامل مؤثر در ارتباط با غیب محسوب می‌شود. ثانیاً، از آنجا که ابن سینا به عالم خیال منفصل معتقد نیست، باید منظور وی از عالم قدس همان عالم عقول باشد. ثالثاً، عالم قدس جایگاه صور مذکور است که مشاهده‌کنندگان آن صور، مستقیماً از عالم ماده با عالم قدس ارتباط پیدا می‌کنند و حقایق آن عالم را با قوه خیال به تصویر می‌کشند.

گفتنی است کل عالم بر اساس نظام «ظاهر و باطن» بنا شده است؛ حتی خود ذات اقدس الهی که در احاطه ادراکی هیچ مخلوقی نمی‌گنجد، ظهور و تجلیاتی به نام اسماء (صفات) دارد: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳). خود اسماء هم دارای تجلیات و بروزاتی به نام مظاهر اسماء هستند که این مظاهر اسماء در عالم امکان و عوالم خلقی، بروزها و نمودها و مظاهری دارند. عده‌ای از این مظاهر در عالم عقول‌اند که به عالم ملائکه موسوم‌اند. این عالم نیز مانند اسماء و صفات، مبرا از صورت بوده، نمی‌توان معانی آن عالم را در قالب صور گنجانند و نظاره کرد و شهود این عالم از نوع شهود صوری نیست، اما در عالم پایین‌تر از عالم عقول، یعنی عالم خیال منفصل و عالم ماده، صورت و تقدر صوری در مظاهر اسماء و صفات، معنا داشته، اصلاً این دو عالم را می‌توان به عالم تقدرات نامگذاری کرد. پس برای صورت بخشیدن به معنا یا معانی عالم

عقول به واسطه‌ای نیاز است. این واسطه چیزی نیست جز عالم مثال منفصل و عالم ماده؛ یعنی عوالم مافوق، تنزل می‌کند و خود را در عالم خیال منفصل و سپس در عالم ماده می‌ریزد و بدین ترتیب، به نهایت ظهور خود خواهد رسید (مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی، ۱۳۹۴: ۴).

به عبارتی اجمالی می‌توان مطالب را بدین صورت بیان کرد که عالم از بطون به سمت ظهور در حرکت است و هرچه از مرکزی‌ترین نقطه دایره وجود (خداوند) به سوی اطراف پیش می‌رویم، ظهور بیشتر و از بطون کاسته می‌شود. در مراحل ابتدایی ظهور، نمودها از جنس صورت و تقدر نیستند؛ لذا نمی‌توان با قوه متخیله که مدرک صور و سازنده صور است، آنها را درک کرد، اما هرچه به سمت حلقه‌های نهایی پیش می‌رویم، کم‌کم صورت داشتن جایگاه خود را پیدا می‌کند تا به عالم ماده و دنیا می‌رسد. پس قوه مخیله، از دو موطن و مصدر می‌تواند مواد خامش را تهیه کند: یا از صورت‌های عالم ماده مواد خامش را اخذ می‌کند یا از صورت‌های عالم مثال منفصل، اما از آنجا که ابن‌سینا عالم خیال منفصل را قبول ندارد، باید منظور او از عالم قدسی که کودکان با آن ارتباط پیدا و صور مختلف را مشاهده می‌کنند، همان عالم عقول باشد که چنین باوری هم با آنچه گفته شد، قابل قبول نخواهد بود.

اما اگر بخواهیم سخنان ابن‌سینا را به طریقه دیگری تأویل کنیم، باید بگوییم صور وحشتناک و شاخدار و قبیح و زشت که از سوی کودکان در تنهایی و تاریکی شب یا از سوی ابلهان مشاهده می‌شود، ناشی از ابداع متخیله آنهاست و چون به رشد عقلی نرسیده‌اند، عقل نمی‌تواند خیال را کنترل کند. از این رو، خیال آنها اوج می‌گیرد و در تنهایی صور زشت و وحشتناکی را برای آنها به تصویر

می‌کشد؛ چنان‌که ملاصدرا هم درباره وجه تحقق صور مذکور همین نظر را دارد و در این باره می‌نویسد:

دیدن صورت‌ها در مکان‌های خلوت و بیابان‌های دوردست، صورت‌های خیالی است که چون نفس انسان در آن شرایط مرعوب می‌شود، به دیگر قوایش کمتر توجه دارد و در نتیجه، قوه خیالش قدرت بیشتری می‌یابد و همان‌طور که چیزی را به کمک حس باصره در بیرون می‌بیند، خیالات او آنچنان قوی می‌شود که صور خیالی را در بیرون مشاهده می‌کند، و در آن حالت نمی‌تواند بین آنچه در تخیلش ظهور کرده و آنچه واقعاً در بیرون واقع است، فرق گذارد، و به همین دلیل است که به هر طرف بنگرد و به هر جا فرار کند، باز آن صورت را در مقابل خود می‌بیند، در حالی که اگر آن صورت در بیرون واقع بود و در محلّ خاص قرار داشت، نباید وقتی به هر طرف می‌نگرد، آن را ببیند، بلکه فقط باید آن را در محل خاصی مشاهده کند، در حالی که چنانچه چشم خود را ببندد، باز آن صورت خیالیه را می‌بیند و اصلاً متوجه نیست که چشمش را بسته است (طاهرزاده، ۱۳۸۷: ۵۰۸).

از این رو، به صراحت می‌توان گفت سه افق در برابر خیال به وجود می‌آید: اول، افق اعلی یا عالم خیال منفصل؛ دوم، افق وسطی یا طبیعت؛ سوم، افق اسفل و مادون طبیعت. در افق اعلی، زیبایی مثالی حقیقی، در افق وسطی زیبایی طبیعی زمینی و در افق اسفل زشتی غلبه پیدا می‌کند. خیال یا صور خیالی مورد بحث، نه متصل به عالم طبیعت و حس است (ابن سینا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۷۲) که ربطی به صورت‌های طبیعی و زمینی داشته باشد، و نه متصل به خیال منفصل و ملکوتی و قدسی است؛ زیرا عالم خیال منفصل عالم زیبایی ملکوتی، عالم خیر و عالم حقیقت است. پس باید گفت صور خیالی

زشت و قبیح از سنخ صور عالم زشتی، عالم شرّ و عالم باطل است که موجودات خاص خود را دارد و ادراک آن موجودات به وسیله خیال و در حالت تنزل نفس انجام می‌گیرد. ملاصدرا در رسائل قدسیه می‌نویسد:

برای نفس انسانی تنزلات و ترقیات بسیاری است، در حالی که از وحدت جمعی برخوردار است. گاهی به مرتبه ماده عنصری تنزل می‌کند و گاهی به مقام عقل صعود می‌کند و گاهی در بین‌العالمین قرار دارد. در هریک از این مراتب، در عالم خاصی قرار دارد و موجودات خاص آن عالم را مشاهده می‌کند؛ به خاطر وجود اسباب و مناسبات و اغراض (بهای لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰۰).

پس خیال بشر، چنین موجودات و هیولاهای خیالی را هنگام تنزل نفس از مرتبه وجودی خود به علل گوناگون، از طریق نفوذ در چاله‌های نفس خلق می‌کند. در این حالت از خیال، انسان تصاویری را ادراک می‌کند که از عالم زیرزمین، عالم شیاطین، عالم ارواح خبیثه و عالم جنیان می‌آید.

این، همان تخیل است؛ به معنای خلق صور موهوم و گزاف و موجودات هیولایی که در عالم واقع وجود ندارد. این صورتهای گزاف در خیال انسان، از بازی‌های قوه تخیل ناشی می‌شود و یکی از دلایل وجود خیال متصل نیز آن است که در میان صور خیالی انسان، صورت گزافی دیده می‌شود که با فعل صانع حکیم تناسب ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۳۱۰).

اسباب و مناسبات این تخیل نیز عبارت است از: فساد مزاج، عدم تعادل مزاج، آشفتگی فکر، تهی بودن فکر از قوه عقل و ضعف جسمانی. وجود دو یا چند عامل از عوامل مذکور در یک فرد سبب حکومت و خلاقیت خیال می‌شود؛ چنان‌که ضعف عقل و ضعف جسمانی در کودک، عدم تعادل مزاج و ضعف جسمانی در بیمار، فساد مزاج و ضعف عقل و ضعف جسمانی ناشی از مصرف



مواد مخدر در فرد معتاد، و وحشت از تنهایی و ضعف جسمانی ناشی از کمبود اکسیژن در حمام به سبب تراکم بخار، سبب می‌شود خیال افراد مذکور اوج بگیرد و صورت‌هایی بیافریند که سابقه وجودی در عالم محسوس نداشته‌اند.

#### ۴. دیدگاه شیخ اشراق درباره جایگاه صور خیالی

سهروردی در نگاهی کلی جایگاه صور خیالی را عالم مثال می‌داند. وی معتقد است صوری که از جهان غیب برای کاملان، پیامبران و اولیای خدا منکشف می‌شود، و آنچه بر دل این رجال پاک وارد می‌شود، گاهی مکتوب و گاهی به صورت شنیداری در عالم مثال است.

هر آنچه کاملان از صورت‌های حسنه رؤیت می‌کنند، مربوط به عالم مُثُل معلقه است و از جمله آنها، صورت زیبا و چهره نیکویی است که آن را مشاهده می‌کنند و با آن به گفت‌وگو می‌پردازند.

سهروردی صور منعکس شده در آئینه را نیز ابدان معلقه‌ای می‌داند که در عالم مثال هستند و آئینه، مظهر آن صور است. او بر این عقیده است که آنچه انسان در خواب مشاهده کند نیز «مُثُل قائم به ذات بوده، در هیچ محل یا مکانی منطبق نیستند. وی درباره بوی خوش و سایر اعراض مانند رنگ‌ها و مزه‌ها هم، همین عقیده را دارد» (براهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۰).

#### ۱-۴- نقش ادراکی نفس در ایجاد صور قبیحه خیال

اما از آنجا که عالم خیال منفصل عالم زیبایی و عالم حقیقت است، نسبت دادن جایگاه و منشأ صور گزاف و قبیحه یا اشکال زشت و ناپسند به آن عالم با افعال حکیمانه باری تعالی سنخیت ندارد. از این رو، شیخ اشراق باید به دنبال تبیینی صریح برای جایگاه و وجه تحقق آن صور باشد.

او بعضی از این صور را مربوط به عالم مثال در قوس نزول و بعضی دیگر را مربوط به عالم مثال در قوس صعود می‌داند. صور مربوط به عالم مثال در قوس نزول در اصل خود زشت نیستند، ولی صور قبیح و زشت مربوط به عالم مثال در قوس صعود که محصول فاعلیت نفس انسانی است، در اصل خود هم قبیح و زشت هستند.

صوری که مربوط به عالم غیب و از صور عالم مثال در قوس نزول هستند، وقتی از صور ادراک نفس ظاهر می‌شوند، رنگ مظهر به خود می‌گیرند. او می‌گوید: ما صورت‌هایی را در بعضی اوقات، مانند خواب می‌بینیم که به تشویش متخیله مربوط نیست، بلکه به کم شدن مشاغل حواس و ضعف سلطنت متخیله مربوط است که در این صورت نفس، متنقش به چیزهای غیبی می‌شود و متخیله نیز آن صورت غیبی را به صورتی مناسب و مشابه با آن چیز محاکات می‌کند و آن را زشت و قبیح نشان می‌دهد. مثلاً مار و گرگ که در خواب دیده می‌شود، محاکات متخیله از دشمن است (سهروردی، ۱۳۹۷، ق، ج ۳: ۱۷۸).

نظر مذکور مشابه همان پاسخ کلی و عمومی حکماست که به این سؤال داده شده است؛ بدین صورت که قبیح و زشت بودن بعضی از صور و اشکال خیالی، به واسطه این است که آنچه ظاهر است، رنگ مظهر به خود گرفته و از روزنه آن آشکار گشته است. صور و اشکال در عالم مثال، خودبه‌خود زشت و قبیح نیستند، اما همین صور که از روزنه ادراک نفس ظاهر می‌شوند، رنگ مظهر به خود می‌گیرند و در برخی موارد به علت یک سلسله مناسبات، قبیح به نظر می‌آیند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۰۵-۴۰۶).

تبیین صریح‌تر از نظریه مذکور آن است که صوری که در نفوس انسان‌های

مختلف ظاهر می‌شوند، همچون انواری هستند که از شیشه‌های گوناگون به داخل منعکس می‌گردند. وقتی خورشید به پنجره‌ای بتابد که در آن، شیشه‌های مختلف به اشکال و رنگ‌های مختلف به کار برده شده است، نور در صحن خانه به شکل‌های مختلفی انعکاس می‌یابد، در حالی که نور قبل از ورود از شیشه، مختلف و متعدد نبود. بنابراین، تعدد رنگ‌ها پس از عبور از شیشه، از ناحیه شیشه‌هاست، نه از ناحیه خورشید.

تبیین مذکور نمی‌تواند پاسخی کلی و فراگیر برای تمام وجوه صور قبیحه باشد و در صورتی قابل قبول است که تمام کسانی که چنین صوری را مشاهده می‌کنند، نفسی ناپاک، کدر و زنگارزده داشته باشند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا افرادی مثل کودکان و خردسالان که چنین تصاویری را می‌بینند، هنوز مرتکب عملی نشده‌اند که نفس آنها را کدر و ناپاک کند.

#### ۲-۴- نقش نفوس اشقیاء در ایجاد صور قبیحه خیال

شیخ اشراق منشأ پدید آمدن بعضی از صور قبیحه را نیز به صور معلّقه اشقیاء و تیره‌بختان پس از مفارقت از بدن و در قوس صعود نسبت می‌دهد. او صور معلّقه اشقیاء را بسان مردان سیاه‌پیکر کبودفام می‌داند و از آنجا که آن کالدهای معلّقه در این عالم محلی ندارند، و نه در آئینه هستند و نه در قوه خیال، باید در جهان حسّی، مظهري داشته باشند و چه بسا در مظاهر خود از مظهري به مظهري دیگر منتقل شوند. از پاره‌ای از همین صور معلّقه نوعی جن و شیطان به وجود می‌آید که گروهی بی‌شمار، آنها را دیده‌اند و حتی گاهی این صور، از ناحیه مجاهدت و ریاضت به صورت زره‌پوش غیرملموس مشاهده شده‌اند. چنین صوری از امور ذهنی و خیالی هستند که نه تنها مدرک به حسّ مشترک هستند، بلکه مدرک به حسّ ظاهرند (سجادی، ۱۳۷۷: ۳۶۰).

او می‌گوید: نفوس ناقص در علم و عمل، از اشقیاء هستند، شوق آنان به غواسق برزخیه و ظلمانی و ملکات زشت و بد، در قلب‌های آنان راسخ گشته، پس از مرگ و مفارقت نفوس آنان از بدن، این ملکات بد و زشت در قالب صورت‌های قبیح و زشت و دردناک بر آن نفوس ظاهر خواهند شد و در قالب عفریته‌ها، مارها و شیاطین، او را عذاب خواهند نمود (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۲۳۰-۲۳۱).

از گفته‌های شیخ اشراق چنین برمی‌آید که صور خیالی، جن، شیطان، زره‌پوش، عفریته، مار و ... از نفوسی که متعلق به اشقیای این عالم هستند و در سیر صعودی از کالبدها جدا می‌شوند و به بدن‌هایی دیگر در عالم مثال مقید یا عالم برزخ تعلق می‌یابند، به وجود می‌آید. اما در آثار شیخ اشراق دلیل وی بر این مطالب و اینکه چرا باید آن صور برزخی که حاصل اعمال اشقیاء هستند، از سوی انسان‌های زنده این عالم مشاهده شوند به طوری که گروهی بی‌شمار آنها را دیده باشند، وجود ندارد.

هریک از عوالم عقول، برزخ و ماده، احکام مخصوص به خود را دارند و این احکام به لحاظ تفاوت عوالم با یکدیگر متفاوت‌اند. مثلاً عالم ماده یا طبیعت، احکام مخصوص به خود و عالم برزخ نیز احکام مختص به خود را دارد. آدمی برای ورود و درک شهودی آن عوالم، باید به صورتی تبدل یابد که بتواند چنین ظرفیتی را پیدا کند. به همین دلیل است که انسان با مرگ به تحولی دست می‌یابد تا بتواند به عالم برزخ وارد شود و تا چنین تحولی در او پدید نیاید، نمی‌تواند به طور کامل با برزخ و اهالی آن ارتباط برقرار کند و از احوال آنها آگاه شود. بر مبنای همین تفاوت درجه عوالم است که برخی از انسان‌ها بر اثر انجام یک

سلسله اعمال و آداب و قدم گذاشتن در وادی سیر و سلوک، ظرفیت فهم و ادراک عوالم بالاتر را در همین دنیا و پیش از مرگ و قیام قیامت احراز کرده، بسیاری از حقایق بر آنها منکشف می‌گردد. البته علم به کنه و ماهیت آن حقایق بسیار محدود است؛ مگر برای عده کمی که با سلوک عملی در همین دنیا به آن عالم راه یافته باشند و علم اجمالی آنها به علم تفصیلی تبدیل شده باشد و از این رو، سنخیت و چگونگی بدن‌های برزخی و ... و نعمت و عذاب‌های آن برای ما به صورت کامل و دقیق روشن نیست؛ در عین حال، از مجموعه آیات و روایات و تحلیل‌های عقلی می‌توان دورنما و کلیاتی از نعمت‌ها و عذاب‌های برزخی و قیامت ارائه کرد (اسلام کوئست، ۱۳۹۳: ۱۱۷۲).

پس نمی‌توان به صراحت گفت بعضی از صور قبیحه و ناپسند که در رؤیاهای در حال بیداری یا خواب مشاهده می‌شوند، متعلق به نفوس اشقیا هستند؛ زیرا لازمه قبول مطلب این است که همه افراد انسانی که آن صور را مشاهده می‌کنند، با عالم بعد از مرگ در ارتباط باشند؛ در حالی که بنا بر آنچه بیان شد، راه آگاه شدن از احوال برزخیان، تهذیب نفس و بریدن از دنیای فانی است. از طرفی، رؤیت ملکات و صفات بد ناشی از نفوس اشقیا در قالب جن و شیطان و ... به معنای تمثیل یافتن حقایق نامرئی است که قوه ادراک انسان آنها را به صور مختلف، مجسم و از طریق حواس خود رؤیت می‌کند، بدون آنکه تبدل ماهیتی صورت بگیرد.

مثل بر وزن فرس، قولی درباره چیزی است شبیه به قولی درباره چیزی دیگر، تا یکی دیگری را بیان و تجسم کند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۶۲). بنابراین، تمثیل یعنی تجلی و ظهور چیزی برای انسان، به صورتی که انسان با آن آشنایی دارد.

حال سؤال این است: کسی که سابقه دیدن جن و شیطان و آشنایی با او را ندارد، از کجا می‌داند آن صورت مثل یافته، صورت‌های جن و شیطان است؟ چرا باید آن حقایق به جن و شیطان ممثل شوند؟ آن قالبی که جن و شیطان در آن قالب دیده می‌شود، چگونه است؟ مگر جن و شیطان قالب مخصوصی دارند؟ اگر سخنان شیخ اشراق را به انکار وجود واقعی جن تأویل نکنیم، باید گفت بر اساس آیات و روایات، جن که موجودی نامرئی است، به صورت‌های مختلف می‌تواند تمثل یابد، نه اینکه چیزهای دیگر به صورت جن ممثل گردند. شیخ بهایی معتقد است جن‌ها می‌توانند به صور گوناگونی درآیند یا از صورتی به در شوند و به دیگر صورت گردند (عاملی، ۱۳۶۳: ۴۲۲) و این دقیقاً مخالف این جمله شیخ است که می‌گوید اعمال و صفات به صورت جن ممثل می‌گردند؛ زیرا لازمه این سخن آن است که جن، قالب خاص و ثابتی داشته باشد که همه با آن قالب، آشنا باشند و به محض رؤیت خیالی متوجه شوند آن صورت خیالی، صورتی از جن است.

جن از نظر قرآن کریم مانند فرشته، موجودی نامرئی است، ولی گاه به صورتی ممثل و قابل رؤیت می‌شود. داستان حضرت سلیمان علیه السلام در قرآن و خدمت جن‌ها به آن حضرت، همچون ساختن کاخ‌ها و تمثال‌ها (سبأ: ۱۲-۱۳) و نیز جریان لشکرکشی او به مملکت سبا که عفریتی از جن به وی گفت: «من تخت ملکه سبا را پیش از آنکه از جای خود حرکت کنی، نزد تو می‌آورم» (نمل: ۱۷-۳۹) نمایانگر تمثل جن به صورت‌های دیگر است، نه اینکه اشیاء دیگر به صورت جن تجسم یابند؛ زیرا جن از صور مثالی است که به اذن خداوند می‌تواند به هیئت انسان یا به هر شکل دیگر، از جمله حیوانات درآید. ملاصدرا

فرایند تمثّل را این چنین شرح می‌دهد:

فرشته و شیطان دو صورت دارند: صورت حقیقی و صورت اضافی، که صورت حقیقی آن دو را جز به نور نبوت ادراک نتوان کرد؛ چه رسول الهی (ص) از جبرئیل خواست تا خود را بر صورت حقیقی به او بنماید، او را وعده به کوه حرا داد. در آنجا جبرئیل بر او ظاهر شد، در حالی که کرانه خاور و باختر را سراسر گرفته بود. بار دیگر او را در سدره‌المنتهی به صورت خود مشاهده نمود، گاهی نیز او را به صورت اضافی می‌دید که معمولاً ممثّل به صورت دحیه کلبی که مردی نیکو چهره و از صحابه بود، مشاهده نمود و شیطان نیز در بیداری برای آن حضرت ممثّل می‌گشت. لذا با چشم خود او را می‌دید و سخنش را می‌شنید و آن قائم‌مقام حقیقت صورت وی و وجود اضافی اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵۳۱).

پس اگر حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله با قاطعیت از رؤیت فرشته در قالب دحیه کلبی سخن می‌گفت، به این دلیل بود که صورت حقیقی آن جوان را پیش‌تر دیده بود و با آن آشنایی داشت. بنابراین، اگر گفته‌های شیخ اشراق را درباره رؤیت آن صور به این مطلب تأویل کنیم که آن صور، صورت‌های حقیقی جن و شیطان هستند، باید گفت صورت‌های حقیقی را جز به نور نبوت نمی‌توان ادراک کرد؛ البته برخی نیز با اندکی مسامحه، بر امکان رؤیت جن در حد سالکانی که ابتدای سلوک را پشت سر گذاشته و به مقاماتی رسیده‌اند، تأکید دارند (طبری، ۱۳۶۳، ج ۵: ۵۴-۵۲). اما اگر آن صور را صور اضافی و تمثّل یافته ملکات و صفات زشت ناشی از نفوس اشقیاء بدانیم، باید بپذیریم که صفات و ملکات زشت نیز قدرت تمثّل یافتن به چیز دیگری از قبیل جن و شیطان را دارند که چنین باوری هم بعید به نظر می‌رسد. حتی در صورت موجه دانستن این باور، چنین سؤالی پیش می‌آید: کسی که صورت حقیقی جن و شیطان یا چیز دیگری را ندیده باشد،

چگونه می‌فهمد آن صور تمثیل یافته، تمثلی از جنیان هستند، در حالی که حتی ابراهیم علیه السلام وجود جنیان تمثیل یافته را تشخیص نداد و برای آنها طعام آورد؟ جنیان که مهمانان حضرت ابراهیم علیه السلام بودند و به وجود اسحاق بشارت دادند و بعد از آن به دیار قوم لوط رفته، آن بلاد را خراب کردند، در قالب صور مثالی بودند و از طعام ابراهیم علیه السلام هم نخوردند. از این بیان ظاهر می‌شود که ادراک اشباح و صور مثالی با چشم ممکن است (هروی، ۱۳۶۳: ۱۹۶). اما نکته قابل تأمل این است که وقتی حضرت ابراهیم علیه السلام قادر به تشخیص متعلق آن صور مثالی نیست، چه دلیلی وجود دارد که ما گاه از آن اشباح و صور به جن، شیطان یا غول تعبیر کنیم.

### ۳-۴- سلطنت قوه خیال در ابداع صور قبیحه

شیخ اشراق در جای دیگر از آثارش، جن و غول را ساخته متخیله انسان می‌داند که در حس مشترک حاصل می‌شود و آن، زمانی است که متخیله به دنبال رکود حواس، به بدن سلطنت کند. او می‌گوید دو چیز مانع نقش افکندن متخیله در حس مشترک می‌شود: عقل و حس ظاهر. اگر یکی از دو مانع به سستی گراید، متخیله، نقش‌های مختلف را در حس مشترک بنگارد؛ چنان‌که بعضی انسان‌ها هنگام خواب و بعضی دیگر هنگام مریضی صورت‌های عجیب می‌بینند که اگر چشم بر هم نهند، همچنان آن صورت‌ها را می‌بینند. دیدن آن صورت‌ها پس از چشم بر هم نهادن، دلیل بر آن است که آن صور، از سببی باطنی است که جن و غول هم از این صورت‌هاست (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ج ۳: ۷۹).

البته آنچه هنگام خواب بر ابداع صور خیالی اثر می‌گذارد، رکود حواس ظاهره از فعالیت است و هنگام مریضی نیز، ضعف جسمانی مهم‌ترین عامل در این زمینه است. از این‌رو، آدمی که ضعیف شود، نیروی کنترل خیالش تحلیل



می‌رود و خیال او تحرک بیشتری می‌یابد. نمونه ساده این حالت را وقتی در روز به شدت خسته شده باشیم و شب می‌خواهیم بخوابیم، تجربه کرده‌ایم؛ چون بدن ضعیف است، تأثیر خیالات بیشتر است. پس هرچه می‌خواهیم بخوابیم، خیالاتمان نمی‌گذارند؛ زیرا خیالاتمان در شرایط خستگی بدن، قوی‌تر از شرایط عادی اثر می‌گذارند، اما اگر بدن در شرایط عادی باشد، خیالات که می‌آیند، قدرت کمتری در اثرگذاری دارند (طاهرزاده، ۱۳۸۸ الف: ۱۷-۱۸).

بر اساس بیانات شیخ اشراق، دو نوع صور از جن و شیطان رؤیت می‌شود که یک نوع آن ناشی از نفوس اشقیاء و نوع دیگر آن ناشی از ابداع قوه خیال است، ولی شیخ اشراق درباره چگونگی تفکیک و تمایز این دو نوع از صور مطلبی ارائه نکرده است. از طرفی هم، درست است که فترت عقل و حواس ظاهره، سلطنت قوه خیال را در ابداع صور قبیحه به دنبال دارد، اما این امر نیز انکارناپذیر است که گاه رعب و وحشت نقش اصلی را در این زمینه دارد؛ بدین معنا که رعب و وحشت عامل زمینه‌ساز فترت عقل و حواس ظاهره و در نتیجه، صورت‌آفرینی خیال است.

گاه شخصی اگر در جایی تنها باشد و از نظر روحی طوری باشد که دچار رعب شود، در این حالت، قوای ادراکی او غیرفعال می‌گردد و خیالش فعال می‌شود و صورت‌های خیالیه را با قدرت بیشتر پدید می‌آورد؛ در حدی که تصور می‌کند آن صورت‌ها در بیرون هستند. اساساً انسان هر بُعدی از ابعاد خود را که در تنهایی بیشتر رشد داده باشد، همان بعد تقویت می‌شود؛ بدین صورت که رعب و وحشت در تنهایی، انسان را بیشتر با خیالاتش مأنوس و از تعقل دور می‌کند و عموم مردم بیشتر تحت تأثیر خیالات خود هستند. چنین انسانی اگر در

بیابان ساکت و تنها قرار گیرد، خیال او شدیداً تقویت می‌شود و آنچنان همه توجه نفسش تحت تأثیر خیالات قرار می‌گیرد و آنچنان در ساختن صورت‌های خیالی قوی می‌شود که آن صورت‌ها را به نظر خود به واقع در بیرون می‌بیند؛ یعنی آنچه در ذهنش شدید شده است، در بیرون و رودروی خود حس می‌کند. به همین دلیل هم وقتی می‌خواهد آن حادثه را تعریف کند، می‌گوید هرچه هم دویدم تا از آن حیوان یا آن دیو دور شوم، می‌دیدم جلویم بود یا می‌گویند: رفته‌ام در بیابان، جن‌ها سر به سرم می‌گذاشتند، هرچه هم دویدم که از دستشان فرار کنم، باز آنها جلویم بودند.

در چنین حالاتی حتی اگر آن فرد چشم‌هایش را هم ببندد، چون تصور دیدن آن را می‌کند، باز آن را می‌بیند. این آدم مرعوب در آن حالت خیالاتش تحریک شده است؛ قسم هم می‌خورد که جن را می‌بینم. او درست می‌گوید و صوری را می‌بیند، اما همانی را که در خیالش می‌سازد، می‌بیند (همو، ۱۳۸۷: ۵۱۰).

### نتیجه‌گیری

ابن‌سینا به سه نوع صور خیالی قبیحه و زشت معتقد است: یک نوع از آنها غیرواقعی و ناشی از تخیل هستند؛ نوع دیگر به واسطه خود نفس و با محاکات قوه خیال حاصل می‌گردند؛ نوع سوم نیز در عالم قدس مشاهده می‌شوند. او خلق و محاکات صور قبیحه خیالی را در نوع اول و دوم، معلول توانایی قوه متخیله به واسطه رهایی از سیطره عقل و رکود حواس ظاهره می‌داند، اما معتقد است در مشاهده صور خیالی در عالم قدس، رعب و وحشت نیز مزید بر علت است که نوع اخیر درباره امثال کودکان و ابلهان که زودتر دچار وحشت می‌شوند، صدق می‌کند.

گفتنی است محاکات خیال، یا متصل به محسوس است یا متصل به معقول؛ در حالی که بعضی از صور ترسناک و زشت که از سوی افراد تنها در تاریکی بیابان و یا از سوی فردی که مواد مخدر پیشرفته و روانگردان مصرف می‌کند و یا از سوی فردی که به دلیل تب شدید و ضعف جسمانی در حالت نیمه‌خواب و نیمه‌بیداری در تاریکی شب است مشاهده می‌شوند، نه مسبوق به سابقه در عالم محسوس‌اند و نه مسبوق به سابقه در عالم زیبایی و ملکوتی عالم معقول. بنابراین، محاکات چیزی که سابقه وجودی ندارد، معنا نخواهد داشت.

نسبت دادن جایگاه صور خیالی ترسناک کودکان و ابلهان به عالم قدس، افزون بر اینکه قداست و زیبایی آن عالم را به چالش می‌کشد، مستلزم آن است که اولاً، آن عالم، عالم صور و تقدرات باشد؛ در حالی که عالم قدس به عنوان مراحل ابتدایی ظهور، هیچ نمودی از جنس صور ندارد و در واقع صوری در آنجا وجود ندارد که قوه متخیله به عنوان مدرک و سازنده صور، آن را ادراک کند. ثانیاً، ضعف عقل، ضعف حواس ظاهره و پدیده وحشت و رعب برای توانا ساختن قوه خیال در اتصال به عالم قدس، بیانگر آن است که امثال کودکان و ابلهان به واسطه وجود ویژگی‌های مذکور در اتصال به عالم قدس، اولی از دیگران‌اند؛ در حالی که چنین فرضی با باورهای دینی که بر صفای روح تأکید دارد، سازگار نیست.

شیخ اشراق نیز به سه نوع صور قبیح خیالی معتقد است که یک نوع آن را همانند ابن سینا صور موهوم و غیرواقعی و از نوع تخیل می‌داند، اما او نه به وجه تمایزی برای این صور از صور دیگر اشاره کرده است و نه به متصل یا منفصل بودن آن؛ اما دو نوع دیگر را به وسیله عالم خیال منفصل تبیین می‌کند. او بعضی

از این صور را مربوط به عالم خیال منفصل در قوس نزول می‌داند که در اصل خود صوری حسنه و زیبا هستند، اما پس از عبور از دریچه نفس، قبیح و زشت به نظر می‌رسند. پذیرش چنین باوری مستلزم آن است که تمام افرادی که چنین صوری را مشاهده می‌کنند، نفسی ناپاک و زنگارزده داشته باشند که در تغییر صور حسنه به صور قبیحه اثرگذار باشد؛ در حالی که امثال کودکان که صور زشت و ترسناک را می‌بینند، به حدی نرسیده‌اند که نفس ناپاک داشته باشند.

او نوع دیگری از صور قبیحه را مربوط به عالم خیال منفصل در قوس صعود و ناشی از صفات و ملکات زشت نفوس اشقیاء پس از مفارقت از نفس می‌داند که در اصل خود نیز زشت هستند و در قالب موجوداتی از قبیل جن و شیاطین تمثیل می‌یابند. آنچه در این مطلب جای تأمل است، این است که رؤیت‌کنندگان آن صور از کجا فهمیدند آن صور تمثیل‌یافته، صورت جن و شیطان است؟ علت تعبیر از آن صور به جن و شیطان و غول چیست؟ چنین تعبیری بیانگر آن است که جنیان شکل و صورت خاصی داشته باشند و آشنایی قبلی با اصل قالب و شکل جنیان سبب می‌شود به محض دیدن آن اشباح تمثیل‌یافته، آنها را جن و شیطان بنامند. چنین چیزی هم با وجود خارجی نداشتن آن موجودات در دیدگاه شیخ اشراق و با شکل خاص نداشتن آنها در شرع سازگار نیست.

حق این است که سه افق اعلی، وسطی و سفلی در برابر خیال وجود دارد که اولی افق زیبایی و مثالی حقیقی یا عالم خیال منفصل است؛ دومی، افق زیبایی طبیعی زمینی است؛ سومی، افق عالم شر و زشتی است. صور قبیحه خیال صوری موهوم و غیرواقعی و حاصل تشویش خیال در حالت فترت عقل، ضعف جسم و هجوم رعب و وحشت است که در این حالت، متخیله انسان آن هیولاهای خیالی

را از طریق نفوذ در چاله‌های اعتباری نفس به نام عالم شرّ و زشتی، عالم شیاطین، عالم ارواح خبیثه و عالم جنیان ادراک می‌کند که به علت عدم سابقه وجودی آن صور، نمی‌توان اسم خاصی به آنان داد، اما در عین حال قابل توصیف هستند.



## منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ پنجم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۸)، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- اسلام کوئست نت (۱۳۹۳)، «راه‌های آگاه شدن از احوال اموات در برزخ چیست؟»  
<http://www.islamquest.net/fa/archive/question/1172#>
- اکبری‌ان، رضا (۱۳۸۷)، «برزخ نزولی و برزخ صعودی»، مجله علوم انسانی، شماره ۳.
- بهایی لاهیجی، محمد بن محمدسعید (۱۳۷۲)، رساله توریه در عالم مثال، تعلیقات و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد (۱۳۶۲)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، دروس معرفت نفس، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۷)، ترجمه و شرح حکمة الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۷ق)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۸ب)، ادب خیال، عقل و قلب، اصفهان: لب‌المیزان، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸الف)، جایگاه جن و شیطان و جادوگر در عالم، اصفهان: لب‌المیزان، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، هدف حیات زمینی آدم، ملک، شیطان، هبوط، اصفهان: لب‌المیزان، چاپ اول.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳)، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- عاملی، بهاءالدین (۱۳۶۳)، *کشکول*، ترجمه بهمن رازانی، تهران: ارسطو.
- فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه جعفر سجادی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی (۱۳۹۴)، «جایگاه وهم و خیال در شریعت اسلام»  
[www.askdin.com/showthread.php?t=53826&page=4](http://www.askdin.com/showthread.php?t=53826&page=4)
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- هروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳)، *انواریه (متن انتقادی و مقدمه حسین ضیائی)*، به اهتمام آستیم، تهران: امیر کبیر.

