

جایگاه خیال متصل و منفصل در فلسفه صدرالمتهین

حوران اکبرزاده،^{۱*} محسن کدیور^۲

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۶/۷/۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۷/۹/۱۸)

چکیده

دیدگاه صدرالمتهین در مورد ادراک خیالی دیدگاهی متمایز از سایر اندیشمندان است. وی بر خلاف ابن سینا ادراک خیالی را حاصل تجرید و تقشیر نمی‌داند و تحت تاثیر سهروردی و ابن عربی، قائل به نشئات سه گانه وجود (عالم عقول مجرده، عالم مثال یا خیال منفصل، عالم مادی) بوده، خیال منفصل را حدوسط و برزخ میان دو عالم مذکور می‌داند و ادراک خیالی (خیال متصل) را متناظر با آن به شمار می‌آورد. ملاصدرا بر خلاف سهروردی که نفس را مظهر صور مثالیه در خیال منفصل می‌داند و قائل به خیال متصل نیست، معتقد است که نفس آدمی با خلاقیت خداگونه‌اش، صور خیالی را همانند صور حسی انشاء و ابداع می‌کند و مشاهده عالم مثال و مثل معلقه، تنها نفس آدمی را مهیای خلق صور خیالی می‌گرداند. وی علاوه بر اعتقاد به برزخ نزولی، قائل به برزخ صعودی نفس از طریق حرکت جوهری است و از طریق آن حشر نفوس و تجسم اعمال و... را تبیین فلسفی می‌کند.

کلید واژه‌ها - نفس - خیال متصل - خیال منفصل - برزخ نزولی - برزخ صعودی.

طرح مسأله

صدرالمتهین در رابطه با ادراک آدمی و فرآیند آن دارای ابداعات و نوآوریهای متعددی است. گر چه وی در برخی موارد با حکمای پیشین مشترک است از جمله

اینکه مانند آنها نفس را متکفل اندیشه آدمی دانسته و برای آن در هر مرتبه از ادراک حسی، خیالی و عقلی، قوای متعددی متناسب با آن مرتبه قائل است اما به دلیل مبانی فلسفی‌اش (همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و...)، دارای نگرش وجودی به بحث فرآیند علم و ادراک در آدمی است. وی نفس را در طول ادراک نه تنها ثابت ندانسته بلکه معتقد است که نفس در طی حرکت اشتدادی خود در هر مرتبه ادراکی، با توجه به بحث اتحاد مُدرک و مُدرک، استکمال یافته و دارای برزخ صعودی است. وی ادراک حسی را نه ناشی از تجرید و انتزاع می‌داند (مانند ابن سینا) و نه آن را محصول ادراک حضوری و بلا واسطه نفس نسبت به محسوس خارجی می‌گارد (مانند سهروردی) بلکه آن را خلاق و مُبدع صور حسی دانسته و معتقد است که قوای حسی و اعصاب و دماغ و مواجه با محسوس خارجی و...، همگی علل و ابزار مُعده برای انشاء مذکور می‌باشد و مؤثر اصلی در ادراک حسی خود نفس است. اکنون در این نوشتار، با تلاش تبیین فرآیند ادراک خیالی در منظر صدرالمتألهین، می‌خواهیم بدانیم آیا از نظر ملاصدرا نفس در ادراک مذکور هم چون ادراک حسی، خلاق و مبدع صور خیالیه است؟ سؤالات این پژوهش از این قرار است:

ادراک خیالی در حکمت متعالیه چگونه حاصل می‌گردد؟ نقش نفس آدمی و قوه خیال (خیال متصل) در فرآیند حصول ادراک خیالی تا چه میزان است؟ عوامل بیرون از نفس آدمی (خیال منفصل) در فرآیند حصول ادراک خیالی تا چه میزان مؤثراند؟ ملاصدرا در بحث ادراک خیالی تا چه میزان متأثر از سهروردی و دیگران بوده است؟ و اختلاف نظرهای این دو حکیم بر سر چه مطالبی است؟

برای پاسخ‌گویی به سؤالات مذکور می‌بایست ویژگی‌ها و عملکرد هر یک از عوامل مؤثر در ادراک خیالی را مورد بررسی قرار دهیم.

عوامل مؤثر در فرآیند حصول ادراک خیالی از نظر صدرالمتألهین

از نظر صدرالمتألهین، عوامل مؤثر در شکل‌گیری ادراک خیالی عبارتند از:

الف) نفس آدمی؛ ب) عوامل مجرد مثالی.

الف) جایگاه نفس در ادراک خیالی از نظر ملاصدرا: وی معتقد است که نفس،

مثال خداوند است و در ادراک حسی و خیالی خلاق و مبدع بوده و شبیه‌تر به فاعل

مخترع است تا قابل متّصف (ملاصدرا، *اسفار*، ۳/۳۰۵). ارتباط نفس با صور خیالیّه از سه حال خارج نیست؛ یا بالوضع است یا بالحلول و یا بالصدور (همان، ۴۷۶-۴۸۰). وی احتمال اول را مردود می‌داند زیرا معتقد است نفس همان‌گونه که اصل صورت خیالی را ادراک می‌کند، همان‌گونه ادراک می‌کند که صورت مزبور در جهت خاصی نیست. هم‌چنین احتمال دوم دفع می‌شود، زیرا صورت عظیم در ماده صغیر نمی‌گنجد. بنابراین ارتباط نفس با صور خیالیّه از نوع ارتباط صدوری است و علاقه بین این دو، ارتباط فاعلیت و مفعولیت و علیت و معلولیت است (همان، ۴۷۷-۴۸۰). از نظر صدرالمتهلین قوه خیال آدمی که یکی از قوای نفس است، برخلاف فاعل مادی که تحت شرایط خاص مادی اعمال می‌کند، می‌تواند بدون مقید شدن به شرایط خارجی، حتی از عدم، موجودی ذهنی را بیافریند و یا با کوچک یا بزرگ کردن و تغییر دادن صور خارجی، صورتی جدید را خلق کند که در خارج بدین صورت وجود ندارند و این دلیل بر مجرد قوه خیال است (همان، ص ۴۷۸). اما به هر حال، وجود مدرکات حسی در ذهن به عنوان پیش زمینه و پیش نیاز ادراک خیالی، لازم و ضروری است. بنابراین از نظر وی همه شرایط ادراک حسی به علاوه مدرکات آن، نفس را آماده خلق صور خیالی می‌کنند (همان، ۱۲۶/۹). قوه خیال به منزله خزانه حس مشترک است. این قوه بدون آنکه مواجهه‌ای با عالم خارج داشته باشد، صور جزئیّه را در خود حفظ می‌کند. «تفاوت قوه خیال و قوه حس مشترک»، در همین مواجهه و عدم مواجهه با جهان مادی است. بنابراین، صور جزئیّه حسیه، دارای وضع و جهت و... بوده، با پایان یافتن مواجهه، پایان می‌پذیرند (همان، ۳/۳۶۰). اما صور جزئیّه خیالیّه، عوارض و لواحق مادی را از دست داده، تنها دارای شکل و مقدار مادی هستند (همان، ص ۳۶۰-۳۶۱). ملاصدرا همچون شیخ الرئیس قائل است که «تفاوت قوه خیال با قوه عاقله» در این است که قوه خیال مدرک صور جزئیّه مقداریه است؛ در حالی که قوه عاقله، مدرک صور کلیه می‌باشد (همان، ص ۳۶۲؛ ابن سینا، *نجات*، ۳۴۶-۳۴۹؛ همو، *تعلیقات*، ۲۰۰). اما این تفاوت موجب شده تا ابن سینا، قائل به مادی بودن قوه خیال شود (همو، *کتاب النفس*، ۱۷۰-۱۷۱)؛ و در بین قوای مدرکه آدمی، تنها قوه عاقله را مجرد بداند (همان، همو، *مباحثات*، ۳۰۲) و مجرد قوه خیال را انکار کند و به تبع آن، صور خیالی را نیز مادی و جسمانی بیانگارد (همان). در حالی که

صدرالمتألهین طی براهین متعددی در *اسفار قائل* به تجرّد همه قوای نفس به ویژه تجرّد قوه خیال شده و برای نمونه بحث «آگاهی حیوان از نفس خویش» را مطرح کرده است^۱ (ملاصدرا، *اسفار*، ۳/۴۷۵-۴۷۸؛ همو، ۸/۴۲-۴۴)، در این میان سهروردی نیز همانند ابن سینا قوه خیال را مادی دانسته و برهانی بر تجرّد برزخی آن اقامه نکرده است (آشتیانی، ۱/۳۰۵)، نکته دیگری که در این مقام حائز اهمیت است، نظریه بدیع ملاصدرا در باره دو قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و قاعده «اتحاد عالم و معلوم» است. بدین معنی که نفس مجمع وحدانی و مبدأ و غایت قواست و در هر مرتبه‌ای از ادراک، هم‌مرتبه با آن قوه و متحد با آن مُدرک می‌گردد.

بنابراین از نظر وی نفس در مرحله ادراک خیالی متحد با خیال و متخیل می‌گردد (ملاصدرا، همان، ۵۱، ۱۲۹، ۲۲۰). حکیم سبزواری در تعلیقه بر *اسفار*، کلام مذکور را معادل قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» دانسته و معتقد است که صدرالمتألهین نفس را حقیقت مبسوطی معرفی می‌کند که قوای آن، تحت آن و به معنی شؤونات و مجالی ظهور آن هستند و نفس وحدت در کثرت است (سبزواری، همانجا). نتیجه آنکه، از نظر ملاصدرا قوه خیال همچون سایر قوا، به منزله ابزار ادراک است که زمینه ادراک را برای نفس فراهم می‌کند، اما همانطور که در ادراک حسی گفتیم، در ادراک خیالی نیز مُدرک حقیقی و خلاق صور خیالی، خود نفس است (ملاصدرا، همان، ۲۲۱). بنابراین می‌توان گفت که نفس آدمی در مقام ادراک خیالی با قوه خیال متحد و یکی می‌شود و به عنوان خیال متصل، صور خیالی را ابداع می‌کند.

ب) جایگاه عوامل مجرد (عالم مثال یا خیال منفصل) در فلسفه ملاصدرا

گرچه صدرالمتألهین در ضمن برخی از آثارش در تبیین قوس نزولی وجود از حق تعالی، قائل به دو عالم (عالم عقول، عالم مادی) شده است و عالم مثال یا خیال منفصل را که همان برزخ نزولی است، مطرح نمی‌کند (نک: ملاصدرا، *اسفار*، ۸/۳۳۲؛ سبزواری، همان، ۲۴۲)؛ اما قرائن متعددی را در عبارات وی می‌توان یافت که دال بر

۱. علامه طباطبائی در تعلیقه بر *اسفار*، تطبیق محتوای این برهان را بر حیوانات بعید می‌شمارد (طباطبائی، همانجا) به نظر می‌رسد ملاصدرا در این استدلال متأثر از برهان «انسان معلق در فضا»ی شیخ الرئیس شده باشد.

اعتقاد وی بر وجود عوالم سه گانه است. وی تحت تاثیر سهروردی و ابن عربی، به عالم خیال منفصل و موجودات آن که همان مُثُل معلقه می‌باشند، باور دارد (همو، *اسفار*، ۵۰۵/۳) و آن را از نظر مرتبه وجودی، معلول انوار عرضیه و حدّ فاصل عالم عقول و عالم مادی می‌داند زیرا میزان تجرد آن از حس، بیشتر و از عقل، کمتر است (همانجا؛ قطب الدین شیرازی، ۴۷۰). بایستی توجه داشته باشیم که مُثُل معلقه، همان مُثُل افلاطونی نیستند (ملاصدرا، *اسفار*، ۵۰۵۰۴/۳؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۳۰/۲؛ فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ۶۰۳)، زیرا اولاً: مُثُل افلاطونی همان انوار عرضیه در عالم انوار عقلیه است و در مرتبه عقول، تجرد تام دارد؛ در حالی که مُثُل معلقه، مجرد از ماده‌اند اما دارای هیئات و عوارض ماده هستند؛ ثانیاً: همه مُثُل افلاطونی نورانی و از جنس نورند؛ در حالی که برخی از صور معلقه، ظلمانی و جایگاه تیره بختان و برخی نورانی و جایگاه نیک‌بختان‌اند؛ ثالثاً: مُثُل افلاطونی در عالم ثابت انوار عقلیه واقع شده‌اند؛ در حالی که مُثُل معلقه، مابین عالم ماده و عقول واقع شده‌اند (سهروردی، همان، ۲۳۰-۲۳۱).

عمده دلیل اشراقیون بر وجود عالم مثل معلقه، مکاشفات عرفانی و مشاهدات و اعترافات انبیا و اولیا و متألّهین و مبرّزین خبرگان در سحر و کهانست (نک: قطب‌الدین شیرازی، ۵۱۷). اما ملاصدرا به تبع از سهروردی (نک: سهروردی، همان، ۱۵۴/۲) برای اثبات عالم مثال از قاعده امکان اشرف استفاده کرده و معتقد است همانطور که انسان، مثالی عقلی قائم به ذات در عالم عقول دارد، به همین ترتیب نیز مثالی جوهری و قائم به ذات در عالم اشباح دارد و این حکم بر همه موجودات عالم مادی سایه افکنده است. وی بنابر دو اصل اصالت وجود و تشکیک در وجود قائل است که بین عوالم مذکور، رابطه طولی و علی و معلولی برقرار است (ملاصدرا، *شواهد الربوبیه*، ۳۱۲-۳۱۳؛ همو، *اسفار*، ۱۴۷/۹، ۱۹۴). بنا بر این از نظر وی هر یک از موجودات طبیعی، دارای سه نحوه وجوداند: عقلی، مثالی، مادی^۱ (ملاصدرا، همان، ۵۰۶/۳).

۱. به نظر برخی از اندیشمندان معاصر، انحصار عوالم مجرد در عالم عقول و مثال، برهانی نیست بلکه احتمال وجود نوعی دیگر از عوالم مجرد را نمی‌توان انکار کرد (مصباح یزدی، ۱۶۸/۲)، اما برخی دیگر از معاصران، وجود عقول عرضیه را انکار می‌کنند و تنها به عقول طولیه قائلند (علامه

صدرالمتألهین در سه موضوع مهم در بحث خیال، متأثر از ابن عربی است: ۱- تجرد قوه خیال؛ ۲- اثبات عالم خیال منفصل؛ ۳- انفکاک برزخ نزولی از برزخ صعودی. (نک: ملاصدرا، *اسفار*، ۲۳۲/۹-۲۳۵). وی در سفر چهارم *اسفار* با کمال صراحت، کلام ابن عربی در باب ۲۸۴ *فتوحات مکیه* را شاهد سخن خویش دانسته است (ملاصدرا، همان، ۲۳۳). ابن عربی برای عالم مثال دو مرتبه قائل است: ۱. مثال یا خیال متصل (خیال مقید یا اصغر)؛ ۲. مثال یا خیال منفصل (خیال مطلق یا اکبر)؛ وی صور خیال متصل را انعکاس صور خیال منفصل دانسته (نک: ابن عربی، ۳۰۹/۲-۳۱۱) و بین دو برزخ صعودی و نزولی تفاوت قائل شده و معتقد است: برزخ ارواح، بعد از مفارقت از مرتبه دنیا غیر از برزخی است که در مرتبه تنزلی وجود قبل از مرتبه دنیا است (همان، ۷۸/۳؛ آشتیانی، *شرح بر زادالمسافر*، ۳۶۱).

ویژگی‌های عالم خیال منفصل: ماهیت عالم خیال منفصل بدین گونه است که: برزخ میان ماده و معنا و متوسط بین عالمین است؛ موجودات آن بدون احتیاج به ماده جسمانی از یکدیگر متمایزاند؛ از سوی مجرد و از سوی دیگر هر گونه عوارضی را که به جسم تعلق دارند (مانند اشکال، صور، مقادیر و...) دارا می‌باشند؛ جمیع اشیائی که در عالم علوی هستند، در عالم سفلی نیز هستند و اشیاء به اشباه و نظایر آن شناخته می‌شوند (قطب‌الدین شیرازی، ۴۷۰-۴۷۱؛ فیاض لاهیجی، ۶۰۲) سهروردی این عالم را عالم اشیاء مجرد نامیده که نه عجائبش متناهی است و نه مدّش قابل احصاء (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۳۴/۲؛ قطب شیرازی، ۵۱۷). ابن عربی نیز معتقد است که حقایق در آن عالم به شکل نمادین و رمزی آشکار شده، روح‌ها در آن متجسّد می‌شوند و اجساد در آن تروح می‌یابند (ابن عربی، ۳۱۰/۲-۳۱۱؛ ملاصدرا، *اسفار*، ۲۲۸/۹). اما فیاض لاهیجی شاگرد بلاواسطه ملاصدرا برخلاف استادش، وجود برزخ منفصل نزولی را با اقامه دلایلی نفی می‌کند، زیرا معتقد است که اشراقیون و صوفیه برای اثبات عالم مذکور تنها استناد به مکاشفه کرده‌اند و بنابر تقدیر صحت، غایت کشف؛ مشاهده صور است و نه بیشتر. وی ادعاهای دیگر از سوی آنان را توهم

دانسته و در نظریهٔ بدیل خود معتقد است که برهان و استدلال بر وجود نفوس افلاک عالم به جزئیات و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبقهٔ افلاک مذکور، قائم شده است و مکاشفهٔ عارف یا صوفی حداکثر این مطلب را بر ما آشکار می‌کند که نفس ناطقهٔ مجرد به سبب ریاضت با اتّصالی روحانی به نفس فلک متصل شده، صور مرتسمه را در آن مشاهده می‌کند و چون آن صور را خارج از ذات خود می‌بیند، گمان می‌کند که وجود خارجی دارند (لاهیجی، ۶۰۴). وی معتقد است که حکمای مشاء، این مطلب را درست دریافت کرده‌اند و برهان بر امتناعش اقامه کرده‌اند و آن اینکه، هر چه قابل قسمت باشد، محتاج به وجود ماده است. بنابراین وجود صورت مقداری بدون ماده، محال است (همانجا).

مرحوم آشتیانی معتقد است که رذیهٔ لاهیجی بر عالم مثال را خالی از مناقشه نیست. به زعم آشتیانی، لاهیجی بین برزخ صعودی و صور حاصل از نتایج اعمال، و برزخ نزولی خلط کرده است (نک: آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، ۳۱۱/۱). وی معتقد است همانطور که تکثر فردی از جهت قابلی در مادیات حاصل می‌شود، می‌تواند جهت تکثر از ناحیهٔ فاعل و جاعل حاصل شود و قوهٔ خیالی انسان نیز همین حکم را دارد. صور مثالیهٔ جزئی، قائم به جهات فاعلی نفس ناطقه‌اند نه جهات قابلی (نک: همان، ۲۱۰-۲۱۲).

تناظر بحث معرفت شناسی با وجود شناسی در فلسفه صدرالمتألهین

آنچه در فلسفه صدرالمتألهین بسیار حائز اهمیت است، تناظر و تطابق بین مباحث معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی است. همانطور که قبلاً متذکر شدیم، ملاصدرا قائل به نشئات سه گانهٔ وجود است که عبارت بودند از: عالم عقل، مثال و مادی (نک: ملاصدرا، *اسفار*، ۵۰۶/۳؛ *شواهد الربوبیه*، ۳۱۲-۳۱۴) و از آنجا که علم را وجودی می‌داند نه ماهوی، متناظر با عوالم وجود، قائل به سه مرتبه از ادراک است: ادراک عقلی، خیالی و حسّی (نک: همان، ۳۱۳؛ *همو*، *اسفار*، ۲۱/۹) و این تطابق کونین در نشئات ثلاث، یکی از اصول صدرالمتألهین است (حسن زادهٔ آملی، *اتحاد عاقل به معقول*، ۹۱-۹۳) بر این اساس، از نظر صدرالمتألهین، نفس آدمی در هر مرتبه‌ای از ادراک، با نشئهٔ خاص خود متحد می‌شود؛ بدین صورت که هنگام ادراک محسوسات،

نفس، عین حواس و نشئه مادی می‌شود و هنگام ادراک مخیلات، با متخیل و نشئه خیال متحد می‌شود و در حین ادراک معقولات، با معقول و با نشئه عقول مفارق متحد می‌گردد (نک: همان، ۲۳۴/۸).

فرآیند ادراک خیالی از نظر صدرالمتألهین

در مورد میزان تأثیرگذاری عالم خیال منفصل این سؤال مطرح است که آیا از نظر ملاصدرا، صور خیالی، مخلوق محض نفس آدمی است یا انعکاس صور خیال منفصل است؟ حکیم سبزواری معتقد است که صدرالمتألهین بایستی درباره ادراک صور برزخی و خیالی و ارتباط خیال متصل با خیال منفصل به جای ابهام گویی همان سخنی را بیان می‌داشت که در مورد ربط ادراکات عقلی با حقایق مجرد نوری مطرح کرده و قائل شده است که نفس آدمی به دلیل ضعف وجودی از ادراک حقایق نوریه عاجز است و تنها مفاهیمی غبارآلود و کلی را درک می‌کند و در این باره، با شیخ اشراق هم رأی می‌شد (سبزواری، *اسفار*، ۳۰۲/۱). اگر کسی تفسیر صدرالمتألهین را در مورد تعقل بپذیرد، بایستی نظریه سهروردی را نیز در مورد «مثال اکبر» بپذیرد، و اگر روی نظریه «مثال اصغر» یا فشاری کند، بایستی در تفسیر ملاصدرا درباره تعقل، تجدید نظر کند. وی طریق دوم را برگزیده و معتقد است که «نظریه مثال اصغر» ملاصدرا، در غایت استواری است و در بحث ادراک خیالی، حق با صدرالمتألهین است نه سهروردی. بنابراین وی برای رفع مسئله مذکور، نسبت به نظریه تعقل تجدید نظر کرده است. چنانکه می‌گوید: «تعقل انسان جز مشاهده نفوس نوریه نسبت به عکوس مثل الهیه و أشعة ارباب انواع چیز دیگری نیست. همانطور که در ادراک خیالی به «عالم مثال اصغر» معتقدیم، در مورد ادراک عقلی نیز، به «عالم عقل اصغر» معترفیم، الا در مورد نفوسی که فانی در عقل فعال شوند» (همانجا). ملاصدرا می‌گوید: «اگر صور خیالی در عالم مثال موجود باشد و انسان با صرف مشاهده حضوری آنها را ادراک کند، در مورد صور قبیحه و اشکال زشت و ناپسند که در ذهن آدمی تخیل می‌شوند، چگونه می‌توان اظهار نظر کرد؟ و صور قبیحه از کجا ناشی شده‌اند؟ عالم مثال صنع الهی است آیا از حکیم فعل قبیح صادر می‌شود؟» (ملاصدرا، *تعلیقات بر حکمه الاشراق*، ۴۷۰). اما حکیم سبزواری با وجود قبول نظریه

مثال اصغر شبیه فوق را وارد نمی‌داند و معتقد است: «قبیح و زشتی که در مورد برخی از اشکال و صور به نظر می‌رسد، تنها به واسطه این است که آنچه ظاهر است، رنگ مظهر (نفس) را به خود گرفته و از روزنه آن آشکار شده است و آلا، صور و اشکال در عالم مثال اکبر (خیال منفصل)، خود به خود زشت و قبیح نیستند. این سخن در مورد عقل و ادراک کلیات نیز صادق است، زیرا عقل کلی اگرچه مستقل از انسان است، ولی مظهر بودن انسان در برخی موارد، باعث پیدایش انواع مغالطه می‌گردد» (سبزواری، همانجا).

به نظر می‌رسد که سبزواری در مورد مثال اصغر، راه افراط پیموده و حکم آن را به عقل اصغر تسری داده است، در حالی که عالم عقل اکبر (عقول کلیه) به طور مجرد و مستقل از نفس تحقق داشته و هستی آنها از طریق برهان و کشف اثبات شده است. از سوی دیگر سخن صدرالماتلهین در مورد مثال اصغر نیز سخنی معقول و مبرهن است. بنابراین پرسش همچنان باقی است که چرا ملاصدرا این نظریه را در مورد تعقل ابراز نداشته است؟ زیرا ملاک و ضابطه‌ای که در باب ادراک خیالی است، در ادراک عقلی نیز هست. همانطور که یافته‌های انسان در باب ادراکات خیالی خارج از حیطه نفس ناطقه نیست، یافته‌های انسان در باب ادراک عقلی نیز، نباید بیرون از گستره نفس باشد (دینانی، ۴۰۴-۴۰۸). بنابراین به نظر می‌رسد که بین دو نظریه مذکور ملاصدرا به نوعی تهافت یا حداقل ابهام وجود داشته باشد؛ مگر اینکه، قیاس بین این دو عالم (مثال اکبر و عقل اکبر) را قیاس مع‌الفارق بدانیم از آن جهت که مرتبه وجودی عقول، بسیار شدیدتر از مرتبه وجودی مثل معلقه است.

برخلاف نظر حکیم سبزواری، علامه طباطبایی در شرح سخن ملاصدرا، نه تنها قائل به هیچ‌گونه ابهامی نشده، بلکه تبیینی از سخن صدرالماتلهین ارائه داده که در آن، هم خلاقیت نفس نسبت به صور خیالی (مثال اصغر) در نظر گرفته شده و هم تأثیرگذاری عامل مجرد بیرونی (مثال اکبر) بر قوه خیال آدمی لحاظ شده است - بدون اینکه هم رأیی با شیخ اشراق لازم باشد - وی معتقد است: «در مرحله مثال، نسبت موجود مثالی به نفس متخیله بالقوه، همانند نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالقوه، یعنی عقل هیولانی است. یعنی در این جهت که نفس را از قوه به فعل درمی‌آورد و اگر روا باشد که نفس به خودی خود، از قوه به فعل درآید، بدون

مُخرَجی از خارج، اِتِّحادِ قوّه و فعل لازم می‌آید و این محال است. پس لازم است بگوییم، فاعل صور خیالی، همانند صور عقلیه، امری خارج از نفس است که صور را یکی پس از دیگری به حسب استعدادی که نفس تحصیل می‌کند، بر او افاضه می‌کند و هنگامی که صورت خیالی در نفس تمکین یابد و ملکه شود، می‌توان فاعلیت صورت خیالی را به نفس نسبت داد، زیرا این اسناد، عین اسناد به مبدأ فیاض صور خیالی است. پس می‌توان گفت، صورتِ مقداری حاصل در نفس، حصول کامل برای ناقص است و شدید برای ضعیف، نه حلول در چیزی» (طباطبایی، ۳/۴۸۰). آنچه از بیانات علامه به دست می‌آید، این است که وی با توجّه به نظام تشکیکی که بر دیدگاه صدرالمتألهین حاکم است، خالقیت خیال مقید را در طول افاضه مبدأ فیاض صور خیالی (یعنی خیال مطلق) قرار داده، معتقد است که اسناد فاعلیت صور خیالی به نفس، عین اسناد فاعلیت به عالم مثال است. بنابراین هیچ پارادوکس یا ابهامی در بیان صدرا وجود ندارد و به نظر می‌رسد که نظریهٔ تعقلِ ملاصدرا، از نظر ایشان، یعنی آمادگی نفس برای مشاهدهٔ صور عقلیه از سویی و افاضهٔ صور عقلیه از طرف عقل فعال از سوی دیگر؛ اما به دلیل شدت وجودی عقول، نفس آدمی از خلق صور جزئیّه آنها و درک به عینهٔ حقایق نوریّه مذکور، عاجز و ناتوان است و از این رو، آنها را به صورت کلی درک می‌کند.

اختلاف نظر ملاصدرا و سهروردی در فرآیند حصول ادراک خیالی

از آنجا که صدرالمتألهین و سهروردی، هر دو به وجود عالم مثال مطلق و خیال منفصل معتقدند، در بادی امر به نظر می‌رسد که نظر این دو فیلسوف بزرگ به یکدیگر شبیه است اما تفاوت اساسی بین این دو دیدگاه این است که ادراک خیالی از نظر شیخ اشراق یعنی مشاهدهٔ موجودات مثالی در عالم خیال منفصل؛ و خیال در آدمی مرآت و مظهر صور معلقه در عالم خیال منفصل است و نفس به سبب آن به عالم مثال اکبر منتقل می‌شود (سهروردی، مجموعهٔ مصنفات، ۲/۲۱۱-۲۱۲) در حالی که صدرالمتألهین معتقد است صور خیالی، موجوداتی هستند که در عالم مثال اصغر، در صُقع نفس بوده و توسط خود نفس ایجاد و انشاء می‌شوند و همهٔ آلات و ادوات مانند دماغ و روح بخاری دماغی و... از وسائط اعدادی در انشاء صور اشیاء به شمار

می‌روند (نک: ملاصدرا، *اسفار*، ۳۰۲/۱؛ حسن‌زاده آملی، *دو رساله مُثَل و مثال*، ۱۹۶-۱۹۷). بنابراین از نظر وی افاضات خیال منفصل، موجب آمادگی و تهیاً نفس برای خلق صور خیالی است؛ هم چنین وی برخلاف شیخ اشراق قائل است که نفس در برزخ صعودی خود از طریق حرکت جوهری با خلق ادراکات و اعمال خود، صورت برزخی خود را نیز خلق می‌کند که این صورت مایه عذاب یا لذت او در نشئه آخرت می‌گردد و وجه تسمیه عالم مثال به خیال منفصل، به سبب نوعی شباهت این عالم به عالم خیال متصل است (ملاصدرا، همان، ۳۰۲). صدرالمتألهین نظریه سهروردی را نقد کرده، می‌گوید: «فعل نفس ناطقه گاهی عین تعقل است و گاهی عین تخیل و در برخی اوقات، نه تعقل است و نه تخیل، اما مسبوق به این دو است (همو، *تعلیقات بر حکمه الاشراق*، ۴۷۰). بنابراین، موارد اختلاف نظر ملاصدرا با سهروردی عبارتند از: اول؛ وی برخلاف سهروردی صور متخیله را در صقع نفس موجود می‌داند، نه در جهان خارج از نفس (خیال منفصل)؛ دوم؛ سهروردی صور مرآتی را موجود در عالم مثال منفصل و آنها را اظلال صور محسوسه می‌داند، در حالی که ملاصدرا قائل است که این صور در عالم طبیعت موجودند. از نظر ملاصدرا، موجودات طبیعی دو قسم‌اند: برخی وجود اصیل و واقعی دارند و برخی وجود تبعی و ظلی و بالعرض موجودند؛ مانند صور مرآتی (همان)؛ سوم؛ شیخ اشراق تجرد قوه خیال را اثبات نکرده، بلکه آن را مادی می‌داند و سنخیت بین مثال مطلق و برزخ جزئی را حفظ نکرده است (آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، ۳۰۵/۱). اما صدرالمتألهین اعلام می‌دارد که هر دو عالم (خیال منفصل و خیال متصل)، مجرد به تجرد برزخی می‌باشند (ملاصدرا، *اسفار*، ۲۳۴/۸). بنابراین ملاصدرا، برخلاف شیخ اشراق، بین دو عالم مذکور سنخیت برقرار کرده است.

نتیجه

صدرالمتألهین برخلاف ابن سینا، ادراک خیالی را حاصل تجرید و انتزاع نمی‌داند، بلکه مدرکات حسّی را ابزار معبّه و عامل اصلی ایجاد صور خیالی را خود نفس دانسته است. وی گرچه در اثبات عالم خیال منفصل، تحت تأثیر سهروردی واقع شده، اما برخلاف او، صور خیالیّه را مشاهده مثل معلقه نمی‌شمارد، بلکه با وجود این که مرتبه

ادراک خیالی در آدمی را متناظر با عالم مذکور می‌داند؛ مشاهده و افاضات مثل معلقه را، تنها علل اعدادی برای خالقیت نفس می‌شمارد. بنابراین وی معتقد است، گرچه عوامل بیرونی در مهیا شدن نفس آدمی برای ادراک خیالی مؤثرند، اما در نهایت، این نفس است که با خلاقیت خود، صور خیالی را انشاء و ابداع می‌کند. در رابطه با فرآیند حصول ادراک خیالی، بین شارحان ملاصدرا هم‌چون حکیم سبزواری و علامه طباطبایی اختلاف نظر وجود دارد. مسئله سبزواری این است که اگر کسی «نظریه تعقل» ملاصدرا را بپذیرد، بایستی نظریه سهروردی را درباره مثال اکبر نیز بپذیرد و اگر «نظریه مثال اصغر» را برگزیند، بایستی در تفسیر ملاصدرا از «نظریه تعقل» تجدید نظر کند اما علامه طباطبایی در یک نظام تشکیکی، هم نقش امر مجرد بیرونی را در تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل در نظر گرفته و هم استعداد نفس را برای دریافت افاضه صور از ناحیه مبدأ فیاض مد نظر قرار داده است.

التزام به دیدگاه صدر المتألهین، برخلاف سایر حکما، معضلات بسیاری از جمله مشکلات مربوط به نشئه آخرت (مانند تبیین مرگ، احوال قبر و برزخ، حشر، معاد جسمانی، تجسم اعمال و تناسخ و...) را برطرف سازد.

مرکز تحقیقات کیهانیت منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸، چاپ دوم؛
۲. همو، *شرح بر زادالمسافر*، بوستان قم، قم، ۱۳۸۱، چاپ سوم؛
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، حکمت، تهران، ۱۳۶۴، چاپ اول؛
۴. ابن سینا، *التعلیقات*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹، چاپ چهارم؛
۵. همو، *کتاب النفس*، مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ. ق؛
۶. همو، *المباحثات*، بیدار، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق، چاپ اول؛
۷. همو، *نجات*، مقدمه دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، چاپ اول؛
۸. ابن عربی، محیی‌الدین، *فتوحات مکیه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا؛
۹. حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، قیام، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول؛

۱۰. همو، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قیام، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول؛
۱۱. سبزواری، ملاحادی، *تعلیقات بر اسفار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، چاپ سوم؛
۱۲. همو، منظومه، تصحیح حسن زاده آملی، ناب، تهران، ۱۴۱۳ هـ.ق، چاپ اول؛
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰/الف، چاپ سوم؛
۱۴. همو، همان، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، چاپ دوم؛
۱۵. همو، همان، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰/ب، چاپ سوم؛
۱۶. همو، همان، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰/ج، چاپ سوم؛
۱۷. صدرالدین شیرازی، *اسرار الآیات*، تحقیق سید محمد موسوی، حکمت، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول؛
۱۸. همو، *تعلیقات بر حکمة الاشراق*، شرح قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا؛
۱۹. همو، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، جلد ۹، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، چاپ سوم؛
۲۰. همو، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، بوستان قم، قم، ۱۳۸۲/الف، چاپ سوم؛
۲۱. همو، *العرشیه*، تصحیح فاطمه محمد خلیل‌البون فؤادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ.ق؛
۲۲. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶، چاپ اول؛
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، *تعلیقات بر أسفار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، چاپ سوم؛
۲۴. قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، بیدار، قم، بی‌تا؛

۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲؛
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۵، چاپ اول.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی