

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۲

تأثیر خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۲

مصطفی محبی *

محمد ابراهیم نتاج **

نقش قوه متخیله - که فلاسفه از آن به خیال تعبیر می‌کنند - همواره در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفان 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 پیش روی عارف ایفا می‌کند. ملاصدرا در تبیین و چگونگی مسئله فوق، خیال را به دو نوع متصل و منفصل تقسیم می‌کند. از نگاه وی، خیال متصل یکی از قوای باطنی انسان و نگهدارنده صور خیالی است و خیال منفصل عالمی مستقل است که حد فاصل میان عالم عقل و عالم حس قرار گرفته است. نفس عارف با سلوک باطنی خود با وساطت خیال متصل با خیال منفصل ارتباط برقرار کرده، صور مثالی را که به خیال متصل تنزل نموده است در خواب و بیداری مکاشفه می‌کند. ثمره این مکاشفه اتحاد نفس با مشهود خود و علم حضوری به آن است. ملاصدرا کرامات اولیا را نیز براساس خلاقیت خیال و مسئله وحی را براساس قدرت خیال تبیین می‌کند و آن را ترکیبی از انواع مکاشفات (صوری و معنوی) می‌داند.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور.

** استادیار دانشگاه پیام نور.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، ادراک خیالی، خیال متصل، خیال منفصل، صور مثالی، مکاشفه صوری، مکاشفه معنوی.

مقدمه

بحث خیال، به‌عنوان مرحله‌ای از شناخت باطنی انسان، اولین بار در فلسفه به معنای کلاسیک آن به وسیله افلاطون در کتاب جمهور طرح شد. بعد از او، ارسطو، با ورود به بحث خیال، تخیل را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم نمود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۰۲) و پیرامون آن مباحثی را بیان کرد. سپس، فلوطین، در «اقتنوم سوم»، هنر را ادراک باطنی صور اشیاء دانست که این دیدگاه، در واقع، پذیرش قوه خیال است. در جهان اسلام، مسئله خیال اولین بار به وسیله یعقوب بن اسحاق کندی مطرح گشت. وی برای انسان قوه‌ای باطنی به نام خیال قایل شد که مخزن نگهداری صور اشیاء است. (الکندی، بی‌تا: ۱۱۶) همچنین، بزرگانی همانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی، قیصری و صدرالدین شیرازی در آثار خویش، به طور گسترده، به موضوع خیال و مباحث مرتبط آن پرداختند و خیال را با تعریف انواع آن و بیان ویژگی‌های آن با مسئله شهود عارفان مرتبط دانستند.

بحث خیال در دو حوزه مهم وجودشناسی و معرفت‌شناسی مطرح است. 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. عارف از قوه خیال به‌عنوان مهم‌ترین ابزار برای مکاشفه عرفانی استفاده می‌کند، زیرا خیال واسطه میان قوای جسمانی و قوای عقلی و نیز بنا بر اعتقاد به عالم خیال، نقطه وصل عالم جسمانی و عالم عقول است و تجلیات الهی به واسطه عالم خیال در خیال متصل ظهور می‌یابد.

استاد جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه کتاب *نقد النصوص جامی* می‌نویسد: «ملاصدرا، در تصوف، طریقه ابن عربی را اختیار نمود.» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۹) از این رو، طبعاً، ملاصدرا در مباحث عرفانی و نظریه‌پردازی‌های آن نیز به ابن عربی نزدیک است. اساساً، صدرالمتألهین در سه موضوع مهم در بحث خیال متأثر از ابن عربی است: ۱. تجرد خیال ۲. اثبات عالم خیال ۳. انفکاک برزخ نزولی از برزخ صعودی. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۲۳۲-۲۳۵)

با توجه به مطالب فوق، مسئله در این نوشتار این است که از دیدگاه ملاصدرا اقسام خیال و مکاشفات کدام است؟ و خیال، با توجه به انواع آن، چه نقشی در مکاشفات صوری عارفان دارد؟

۱. مفهوم‌شناسی خیال

خیال، در لغت، به چیزی غیر واقعی که واقعی نما باشد اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۲۳۰) و در قاموس قرآن، خیل، بر وزن علم و فلس، به معنای گمان است که در قرآن هم استعمال شده است (قریشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۱۹): «فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى (طه: ۶۶)؛ [موسی گفت: بلکه شما بی‌افکنید. (آنها افکندند.)] پس، به ناگاه ریسمان‌ها و عصاهای آنها در اثر سحرشان در خیال موسی مصور شد که [به هر سو] می‌شتابند.»

اما در معنای اصطلاحی، خیال قوه‌ای است که صورت‌های ایجاد شده در حس مشترک را نگه می‌دارد؛ این قوه به خزانه‌ای می‌ماند که همه صورت‌های جزئی ادراک شده به وسیله حواس در آنجا بایگانی می‌شوند. (قائمی، ۱۳۶۴: ۱۸)

ملاصدرا به دو قسم خیال متصل و منفصل معتقد است.

وی خیال متصل را چنین تعریف می‌کند:

خیال عبارت از صورتی است که بعد از غیبت صورت حسی در نفس باقی می‌ماند، چه در خواب باشد و چه در بیداری، که در عالم نفس مقید انسانی موجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

و در جای دیگر، درباره خیال متصل می‌نویسد:

قوة خیال آن است که شأنش ثبت و حفظ صور مجرد از ماده است مجردی که به حد مجرد عقلی نرسیده باشد. سپس، بر این صور مجرد، مثلاً، رنگ یا طعم یا بو یا صدا و یا حرارت عارض می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۶۰)

حفظ و ثبت صور به وسیله این قوه پس از ادراک آن صور تحقق می‌پذیرد، زیرا قوه خیال مدرک صور خیالی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۵۱۸) از لحاظ هستی‌شناسی، «[این] قوه جوهری باطنی است که غیر از عقل و غیر از حس است و عالم آن عالمی است غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت. ... و موضع تصرف آن کل بدن است و قلمرو آن در انتهای جوف اول و آلت آن روح غریزی است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۲۱۴)

۲. نفس و قوه خیال

ملاصدرا، همانند حکمای پیشین، برای نفس، قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی قایل است. در حکمت متعالیه، از قوه خیال به‌عنوان یکی از ادراکات درونی انسان نام برده می‌شود. (همان، ج ۸: ۱۸۵) از این منظر، «قوه خیال ... یکی از درجات نفس است که متوسط بین درجه حس و درجه عقل می‌باشد، زیرا نفس با اینکه در جوهر بسیط است اما دارای نشئات و مقامات متعدد است، که برخی نسبت به برخی دیگر برتری دارد.» (همان، ج ۳: ۵۱۸) قوه خیال، مانند قوه عاقله، جدا از اندام‌های انسان و دارای ویژگی‌های مجردات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۴)

نفس افعال خود را با یاری قوایی که در استخدام دارد انجام می‌دهد و این قوای نفسی‌اند که در ماده جسمانی منطبق و منتشر می‌شوند و نفس در مرتبه‌ای برتر از آنها قرار می‌گیرد و به ساحت مجرد از ماده نزدیک می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱:

۸۲)

ملاصدرا قوه خیال را همچون سایر قوا به منزله ابزار ادراک می‌داند که زمینه ادراک را برای نفس فراهم می‌کند. اما مُدرک حقیقی و خلاق صور خیالی خود نفس است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۲۱) نفس آدمی در مقام ادراک خیالی با قوه خیال متحد می‌شود و، به عنوان خیال متصل، صور خیالی را ابداع و ایجاد می‌کند. از دیدگاه صدرالمتألهین، نفس یک حقیقت دارای مراتب است و در سیر صعودی خود با حرکت جوهری از جسم و عالم طبیعت می‌گذرد و به عالم مثال یا برزخ وارد می‌شود و پس از طی مراتب مثالی به عالم عقول می‌رسد. این فرایند در نفس به کمک قوه خیال و قوه عقل صورت می‌پذیرد. نفس انسانی اگر به مقام خیال و مثال برسد، می‌تواند صور خیالی از خود ابداع کند. ملاصدرا می‌نویسد:

نفس آدمی اگر از مرتبه اعلی و مجرد خود به مقام طبیعت یا حس تنزل کند، عین طبیعت و حواس و عین لامسه و شامه و حواس دیگر است. اگر به مقام خیال برسد، عین قوه مصوره است. اما نفس این توانایی را دارد که تا عقل بالا رود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۲۹۲)

۳. خیال و مراتب وجود

در فلسفه اسلامی و عرفان نظری، شناخت سلسله عوالم و مراتب وجود و چگونگی ارتباط و همبستگی آنها با یکدیگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عالم خیال یا مثال منفصل - که جهانی اضافه شده در منظومه معرفتی بزرگانی مثل

شیخ اشراق و ابن عربی و صدرالدین شیرازی است - مسیر نزول فیض را از مبدأ هستی تا مراحل زیرین هستی کامل می‌گردانند. ملاصدرا درباره وجود عالم معقولات با مشائیان (*ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۸*) و درباره وجود عالم خیال یا مثال با سهروردی (*سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۷*) و محیی‌الدین ابن عربی (*ابن عربی، ۱۹۱۱ م، ج ۳: ۱۹۸*) موافقت دارد و نظر ملاصدرا در این باب بسیار شبیه به آرای ابن عربی است. براساس دیدگاه نهایی ملاصدرا در حکمت متعالیه، عوالم هستی سه عالم عقول، مثال، حس یا ماده است (*صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۵*) و برخی از پیروان وی نیز از او در این عقیده متابعت کردند (*طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۱۴*). اما صدرالمتألهین در برخی از آثارش در تبیین قوس نزولی وجود از حق تعالی، قایل به دو عالم (عقول و مادی) شده، عالم مثال یا خیال منفصل (برزخ نزولی) را مطرح نمی‌کند (*صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۳۳۲*) و در هیچ مورد، فصل خاصی را به آن اختصاص نمی‌دهد. (*جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۲: ۴۴۳*) اما ایشان، در حکمت متعالیه، تحت تأثیر ابن عربی و سهروردی، به عالم خیال منفصل به‌عنوان یکی از عوالم سه‌گانه و موجودات خیالی - که همان مُثُل معلقه است - باور دارد (*صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۵۰۵*) و معتقد است: «عالم مثال متوسط بین عالم مفارقات و عالم مادیات است» (*همو، ۱۳۴۶: ۱۵۷*)، زیرا میزان تجرد آن از حس بیشتر و از عقل کمتر است. از نظر ملاصدرا، عالم میانی همان خیال مطلق یا عالم خیال و خیال کلی و لوح قدر است. (*همو، ب ۱۳۸۷: ۱۵۱*) بنابراین، حکیم شیراز عالم صور معلقه (عالم مثال) را عالم اوسط دانسته و آن را برزخ میان عالم عقول و جهان ماده به‌شمار آورده است. (*ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۵*) از این منظر، عالم خیال در شروع خلقت تکوینی خود در انتهای عالم محسوسات و ابتدای عالم روحانی عقلی هست. (*صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۲*)

۴. ادلة اثبات عالم مثال

بسیاری از بزرگان پیش از ملاصدرا عالم مثال را انکار کردند (رضانژاد، ۱۳۸۱: ۱۴۴)، بزرگانی مثل ابن سینا، میرفندرسکی، عبدالرزاق لاهیجی و محمدباقر میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۶). و در میان متکلمان، صاحب شوارق الالهام منکر عالم مثال شد. (بهاءالدین لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۶) پیروان مکتب مشاء نیز عالم مثال را نپذیرفتند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۶) اما صاحبان حکمت اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۴۹) و حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۰) براهین متقنی برای اثبات عالم مثال اقامه کرده‌اند.

عالم مثال منفصل از دو طریق قابل اثبات است: کشفی و عقلی.

۴-۱. دلیل کشفی

اهل عرفان به وجود عالم مثال براساس مشاهدات انبیا، اولیا و سالکان طریق حقیقت اعتراف دارند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۳) و آن را قطعی شمرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۴۶۵) محقق لاهیجی معتقد است: اشراقیان و صوفیان متفق‌اند که بین عالم عقلی - که عالم مجردات محض است - و عالم حس - که عالم مادیات محض است - عالمی است که موجودات آن مقدار و شکل دارند اما ماده ندارند. اثبات این دعوی مستند به مکاشفه است و پوشیده نیست که غایت کشف، بر تقدیر صحت، مشاهده این صور است. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۴) ملاصدرا در سه رساله فلسفی در توصیف عالم مثال نوشته است: عالم مثال عالمی باطنی است که مورد مشاهده اهل کشف واقع شده است و عالمی واقعی است که با این چشم و حواس ظاهری مشاهده نمی‌شود؛ عالم مثال عالمی است که سالکان و اهل ریاضت آن را مشاهده می‌کنند. (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۸۷: ۲۲۳)

مستند دیگری که عرفا بر اثبات عالم مثال بدان تأکید دارند مشاهده در خواب

و رؤیاست. خداوند متعال فقط از آن رو خواب را در بشر قرار داده است که هرکس بتواند خیال را تصدیق کند و بداند که جهان دیگری هم مشابه جهان محسوس وجود دارد. (ابن عربی، ۱۹۱۱م، ج ۳: ۱۹۸) البته، نمی توان ادعا کرد که اگر متعلق این مشاهدات در خارج از ذهن وجود داشت، هر انسانی که حواس سالم دارد آن را مشاهده می کرد، زیرا همان طوری که تخیل این امور مشروط به شرایطی است و بعضی از افراد هرگز تخیلی از این امور ندارند، احساس و مشاهده این امور نیز مطلق نیست، بلکه شرایطی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۴۶۵)

۴-۲. دلیل عقلی

- دلیل اول (برهان امکان اشرف): علامه در *نهایة الحکمه*، در اثبات مثال منفصل، برهان امکان اشرف را این گونه تقریر می کند:

شرافت و خست مذکور در این برهان - بنابر اصالت و تشکیک وجود - به شدت و ضعف وجودی بازمی گردد. شدت و ضعف وجودی همان علیت و معلولیت است که وجود معلول وجود ربطی و قائم به موجد خود است. مرتبه ضعیف نسبت به مرتبه قوی رابط محض است و هیچ گونه استقلالی ندارد و مرتبه شدید مقوم آن است، تا اینکه سلسله رابط و مستقل به ذاتی منتهی شود که هیچ گونه ربط و وابستگی برای آن متصور نیست و از هر جهت مستقل است. بنابراین، هرگاه فرض کنیم که مرتبه ضعیف تحقق یافته، به حکم اینکه این مرتبه عین ربط به مرتبه شدیدتر و کامل تر از خود است و تحقق رابط بدون مستقل محال است، در نتیجه، تردیدی نیست که مرتبه کامل تر، که مقوم مرتبه ضعیف است، تحقق یافته است. (ربک. طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۰-۳۲۱)

- دلیل دوم: همچنین، علامه طباطبایی در حاشیه بر *اسفار استدلالی* را برای اثبات عالم مثال آورده که خلاصه آن چنین است: همان طور که نفس در مقام تعقل

محتاج عقل مجرد بالفعلی است که آن را از قوه به فعلیت برساند، قوه خیال نیز محتاج خیال منفصل است تا نفس را در مقام ادراک متخیلات به فعلیت برساند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۴۸۰ [پاورقی])

- دلیل سوم: صدرالدین شیرازی، در استدلالی، ادراکات سه گانه حسی، خیالی و عقلی را شاهدهی بر وجود عوالم سه گانه هستی می داند: نفس مجرد انسان از طریق ادراک قوای ظاهری خود وجود عالم ماده، و به واسطه ادراک قوای باطنی، وجود عالم شبحی و مقداری (عالم مثال) را اثبات می کند و از طریق ادراک ذات خود و حقایق عقلی بر وجود عالم عقلی آگاه می گردد. (همان، ج ۱: ۳۰)

۵. تجرد خیال

از منظر حکمت متعالیه، نفس برای ادراک خیالی و مثالی از وجود خود به مرتبه ای دیگر از محسوس و از آنجا به مرتبه خیالی و از مرتبه خیالی به مرتبه عقلی می رود و موضوع ادراک یا علم خود را در هر مرتبه ای از وجود او که باشد ادراک می کند. (همان، ج ۱: ۲۳۷) ادراک و مشاهدات صور مثالی در عالم مثال و ادراک صور خیالی در خیال متصل به وسیله نفس جز با تجرد خیال امکان پذیر نخواهد بود. فارابی، شیخ الرئیس (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۸) و شیخ اشراق (ربک. سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۱-۲۱۲) قوه خیال را مادی می دانند، ولی اثبات عقلی تجرد خیال از ابتکارات ملاصدرا است، گرچه پیش از او اصل مجرد بودن خیال را ابن عربی پذیرفته بود (ابن عربی، ۱۹۱۱م، ج ۱: ۱۲۵ و ج ۴: ۱۸۵) و فخرالدین رازی نیز براهینی بر تجرد خیال اقامه و دلایل مادی بودن خیال را نقد کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۳۴) تجرد خیال مجرد تام عقلی نیست، بلکه دارای تجرد مثالی است و مجرد مثالی نه دارای تجرد محض است و نه ماده صرف، به این معنا که خیال، در عین

حال که فاقد ماده است، عوارض مادی مانند شکل و مقدار را داراست. ملاصدرا چهار دلیل در مباحث ادراک، سه برهان در بحث «تجرد نفس» بر تجرد خیال آورده و در مبحث «النفس کل القوی»، نیز وجوهی را بر تجرد خیال ذکر کرده است. (برقعی، ۱۳۸۹: ۷۰)

اکنون دو برهان بر تجرد خیال به اختصار آورده می‌شود:

- صور خیالی و ادراک خیالی خاصیت امور مادی را ندارند، زیرا از جمله خواص امور مادی وضع و محاذات است و صور خیالی فاقد چنین ویژگی‌ای هستند، اما از آنجاکه حصول امر مجرد برای قوه جسمانی و مادی ممکن نیست، پس، مُدرک این صور باید قوه‌ای مجرد باشد. اما این قوه نمی‌تواند قوه عاقله باشد، زیرا مدرکات عقلی کلی و انقسام‌ناپذیرند اما صور خیالی کلی نبوده بلکه دارای آثار و عوارض مادی‌اند. پس، قوه خیال و صور خیالی هر دو مجردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۴۷۸)

- بعضی از صور خیالی ما در خارج وجود ندارند، مانند تصور «دریایی از جیوه» یا «کوهی از یاقوت». این صور خیالی امور وجودی‌اند، به دلیل اینکه تشخص اثر وجود است و این صور از یکدیگر و همچنین از صور محسوس برگرفته از اشیاء خارجی قابل تمییز می‌باشند. از طرفی، محال است چنین صورت‌های خیالی در قوه‌ای مادی از بدن منطبق باشند، زیرا این صور با حجم بسیار بزرگ نمی‌توانند در بدن مادی با مقدار محدود بگنجانند. لذا، محل این صور امری غیرمادی و مجرد است. پس، خود آن صور خیالی هم باید مجرد و غیرمادی باشند. (همان)

۶. خیال و کرامات اولیا

ملاصدرا، مانند سهروردی، (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۸۷) معتقد است: نفس

انسان به واسطهٔ قوهٔ خیال از خلاقیت خاصی برخوردار است و می‌تواند صور مادی و مجرد را ایجاد کند و همان صور را مکاشفهٔ صوری و مثالی نماید. ملاصدرا معتقد بود: «خداوند نفس آدمی را به گونه‌ای آفریده که قادر به ایجاد صور اشیاء مجرد است، زیرا از سنخ ملکوت و عالم قدرت است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج: ۱، ۳۶۴) از دیدگاه حکیم شیراز، اگر این صور به وسیلهٔ اولیا و عرفا ایجاد گردد، در خارج از نفس انسان به دلیل اتصال به عالم قدس دارای آثار خارجی و عینی خواهد بود. وی برای تأیید گفتهٔ خود به سخن ابن عربی تمسک می‌جوید:

قول ابن عربی این مطلب را تأیید می‌کند، آنجا که می‌گوید: هر انسانی با وهم خود در قوهٔ خیال اموری را ایجاد می‌کند که هیچ وجودی جز در خیال ندارد و این چیزی است که برای هر انسانی ممکن باشد. اما عارف با همت خود چیزی را در خارج ایجاد می‌کند و خارج از خیال اوست. (همان، ج: ۱، ۲۶۶)

۷. ویژگی‌های صور خیالی و عالم خیال

عالم خیال موطن صور مثالی است، صوری که دارای ویژگی‌های منحصر به فردی‌اند. این صور در نوع خود واحدند ولی در مقدار متفاوت‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج: ۱، ۲۳۵)

صدرالدین شیرازی یکی از ویژگی‌های صور مثالی را این‌گونه برمی‌شمارد: صور خیالی در وجود و بقای خود نیازی به حضور مادهٔ جسمانی ندارد. (همو، بی‌تا: ۱۳۸) و عالم مثال و صور مثالی را نمادی برای متعلقات آن صور می‌داند: «در عالم مثال، حقایق به شکل نمادین و رمزی آشکار شده، روح‌ها در آن متجسد می‌شوند و اجساد در آن تروح می‌یابند.» (همو، ۱۹۸۱م، ج: ۹، ۲۲۸) ویژگی دیگر عالم مثال از دیدگاه ملاصدرا این است: بین صور موجود در عالم مثال و افراد مادی

عالم طبیعت رابطهٔ علی و معلولی برقرار است. ملاصدرا می‌نویسد: «رابطهٔ مُثل با افراد جسمانی رابطهٔ اصل و فرع است، یعنی افراد طبیعی نوع، معلول و اثر فرد مثالی‌اند.» (همو، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۲)

اما عالم خیال نیز دارای ویژگی‌های متعدد است. این عالم واسطهٔ میان عالم حس و عالم عقل و جوهری مستقل و قائم به ذات است و از هر حرکت، تجدد، تغییر و فساد مبراست و وجودی تمام‌تر و کامل‌تر از وجود مراتب زیرین هستی دارد و «عالم عینی مستقلی است که وجود عینی آن عین شعور و ادراک است.» (همو، بی‌تا: ۱۳۸) همچنین، از دیدگاه ملاصدرا، کل عالم خیال صورت بدون ماده و وجودش فعلیت بدون قوه و کمال بدون نقص است. (همو، ۱۳۶۹، ج ۵: ۲۵۹) این عالم جامع برخی از صفات عقلانی و جسمانی است و، از این رو، عالمی با اوصاف متضاد و جامع اضداد است. برای نمونه، عالم مثال از نظر مقدار به عالم کون و فساد شباهت دارد و از نظر استغنا از مادهٔ طبیعی و دنیوی مانند عالم عقلی است. از سوی دیگر، «آنچه در عالم حس و ماده موجود است در عالم مثال به نحو اعلی و اتم موجود است. از این رو، عالم مثال بسیار عظیم‌تر و دارای مراتب بیشتری از عالم ماده است.» (همو، بی‌تا: ۱۸۶) و به تعبیر حکیم شیراز، «عالم مثال و خیال منفصل مراتب متفاوتی دارد که دورترین آن پشت سر پایین‌ترین مرتبهٔ عالم عقول است.» (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۵) بدین ترتیب، عالم خیال عالمی باطنی است که برای صاحبان کشف مورد مکاشفه قرار می‌گیرد و این عالم عینی به وسیلهٔ چشم و حواس ظاهری مشاهده نمی‌گردد (همو، الف: ۱۳۸۷: ۲۲۳)، زیرا این عالم عالمی است که حقیقت آسمان، زمین، ابعاد، اجرام، اشخاص و کیفیاتش کلاً با این عالم متباین است.

۸. مکاشفه

مکاشفه مواجهه باطن با حقایق هستی و واقعیتی از سنخ علم و ادراک حضوری است و متعلق چنین ادراکی، علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی، در نهایت، مشاهده جمال حق تعالی است، و ثمره این مکاشفه ظهور شیء است برای قلب، به نحوی که شک و ریب در آن باقی نماند. (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ج ۴: ۱۲۶) در واقع، مشاهده معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن، حقیقت وجود چنان‌که هست برای انسان پدیدار می‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۳) مشاهدات عرفانی در معرفت‌شناسی فوق ادراک عقلی به‌شمار می‌آیند. این مشاهدات از افاضات ربانی و تعالیم الهی بر قلب سالک است. تعالیم ربانی همان علوم کشفی یا ادراکات بی‌واسطه‌اند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۴) بنابراین، شهود و مکاشفه واقعیتی از سنخ آگاهی و ادراک حضوری است و متعلق چنین ادراکی، علاوه بر مظاهر ملکوتی و مثالی، در نهایت، مشاهده جمال حق تعالی است که با نفی انانیت نفس حاصل می‌گردد. بدین ترتیب، مدرک - که همان نفس ناطقه است - در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد، به طوری که در مکاشفات صوری، نفس قادر خواهد بود صور مثالی را در عالم بیداری مشاهده کند (همو، ۱۳۸۲: ۴۰۵)، زیرا از نظر ملاصدرا، کیفیت ادراک موجودات خیالی این‌گونه است که نفس هنگام ادراک مخیلات با متخیل و نشئه خیال متحد می‌گردد. (ربک. همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۳۴)

۸-۱. مکاشفه عالم مثال و خیال

از نظر ملاصدرا، به طور کلی، نفس دارای دو مرتبه ادراکی است: ادراک کلیات یا مرتبه عقلانی و ادراک جزئیات. ادراکات جزئی خود دو مرتبه دارد: ادراکات حسی و ادراکات خیالی. حس مشترک زمینه‌ساز ادراک حسی و قوه خیال زمینه‌ساز

ادراک خیالی است و در واقع، قوه خیال آلتی برای درک مرتبه مثالی نفس است. فرایند ادراک مثالی نفس، براساس حکمت متعالیه، به این صورت است که ملاک علم حضور و ملاک حضور تجرد است و از طرفی، صور محسوس و خیالی نیز از تجرد نسبی و مثالی برخوردارند. اتحاد صور مخیل و معقول با ذات انسان او را به جهان عقلی، که جامع کمالات عوالم مادون است، مبدل می‌سازد و به جوهر ذات خویش، جهانی عقلی می‌گردد که ماهیت کل اشیاء در اوست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۰۷) آدمی با ادراکات باطنی به ثبوت عالم شبحی مقداری دلالت می‌شود، همان‌طور که با ادراک ذات خود و حقایق عقلی به وجود عالم عقلی - که فوق عالم حسی و خیالی است - راه می‌یابد. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۰۰) از این رو، صدرالدین شیرازی می‌نویسد:

صورت خیالی داخل مغز نیست بلکه در عالم دیگری یعنی عالم مثال است که نفس حسب اتصال به عالم مثال آن را مشاهده می‌کند و همانا، عالم مثال نفس را برای اتصال آماده می‌کند و نفس قوه خیال را برای این اتصال و مشاهده به کار می‌بندد. (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳)

اتصال در این بیان به معنای اتحاد نفس سالک با عوالم مافوق حس است و این اتحاد زمانی رخ می‌دهد که نفس انسان عین معقولات گردد و با عقل فعال متحد شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۴۸۸) در این صورت، نفس هنگام ادراک مخیلات با متخیل و نشئه خیال متحد می‌گردد (همان، ج ۱: ۲۳۴) و بر مبنای این اتحاد، نفس می‌تواند صور خیالی موجود در عالم مثال را خلق و ابداع کند و آن را در خواب و بیداری مشاهده نماید. همین نفس که در ابتدا خالی از هرگونه صورت علمی و ادراکی است، به تدریج، با شروع فرایند ادراک‌های حسی به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن حواس ظاهری و باطنی، مراحل آگاه شدن را سپری می‌کند و

ادراکات حسی و خیالی و، سپس، در مراحل عالی‌تر، ادراکات عقلی برایش حاصل می‌گردد، تا آنجا که نفس بر اثر کمال و فعلیت می‌تواند صور معقول، خیالی و حسی را در خود ایجاد کند. (همان، ج ۱: ۳۱۷) پس، از نظر ملاصدرا، خیال عالمی مستقل و عینی و دارای وجودی منحااز است که عارف می‌تواند به کمک قوای باطنی - که چشم و گوش خیالی نامیده می‌شود - صور مقداری موجود در عالم خیال را مکاشفه و مشاهده کند. مکاشفه این عالم و موجودات آن به این صورت است که در مرتبه کشف صوری، نفس به عالم مثال راه یافته، بر حقایق موجود با صورت‌های مثالی دست می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۷۸۳) و با عقل فعال متحد می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۴۸۸).

۸-۲. کیفیت کسب معرفت شهودی

باب مشاهده ملکوت مسدود نیست و، به تعبیر ملاصدرا، اگر مانعی از جانب نفس و حجابی از غلظت طبع نباشد، کبریت نفس هر شخصی به اندازه سعی و حرکت باطن خویش مستعد است تا شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت آن را مشتعل سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۸۵) و این اشتعال نفسانی سبب مشاهده موجودات خیالی و آگاهی از چگونگی آنها می‌شود، که برای وصول به این امر نیاز به مجاهدت نفس و آماده‌سازی مرتبه خیالی نفس جهت تنزلات و تمثالات امور مثالی دارد و این «پیش‌زمینه‌ها نه تنها در شکل‌دهی و تعیین تجربه عارف مؤثرند، اساساً، نسبت به مکاشفه نقش مکون و ایجاد دارند.» (Proudfoot: 1985: 123) بر این اساس، اگر کسی علایق و تمایلات طبیعی و بدنی را تضعیف کند، می‌تواند مجردات خیالی را به حقیقت مشاهده ادراک کند، هرچند از عالم طبیعت بیرون نرفته باشد. بنابراین، انسان قدرت و توانایی چنین ادراکی را دارد. اما رسیدن به این مرحله منوط به کم کردن اشتغال به عالم طبیعت است. پس،

«بیداری از خواب غفلت کسی را دست ندهد مگر اینکه نفس خود را به وسیله ریاضت‌های شرعی و مجاهدت‌ها ورزیده ساخته باشد، ریاضت‌هایی چون نماز و روزه و پرهیز و زهد حقیقی از لذایذ دنیوی و امیال پست، تا مهیای دریافت حقایق و فهم معارف گردد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۰) یکی از اولین و مهم‌ترین مراقبت‌های نفسانی روحانی برای سالک حفظ مرزهای خیال و محدوده ادراکات خیالی است. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌گوید: «بدان که اول شرط از برای مجاهد در این مقام و مقامات دیگر که می‌تواند منشأ غلبه بر شیطان و جنودش شود، حفظ طائر خیال است.» (خمینی/امام، ۱۳۸۶: ۲۸)

۹. خلاقیت نفس و صور خیالیه

نظریه خلاقیت نفس ملاصدرا با ابن عربی هماهنگ است و به نظر می‌رسد که وی این دیدگاه را از محیی‌الدین گرفته باشد. وی در پایان مقدمه دوم بحث وجود ذهنی اشاره نمود که اصحاب معارج به واسطه شدت اتصال به عالم قدس قادر بر ایجاد امور در خارج‌اند. صدرالمتألهین تأیید این مطلب را از ابن عربی چنین می‌آورد:

شیخ جلیل محیی‌الدین عربی آندلسی (قده) در *فصوص‌الحکم* گفت: که همه انسان‌ها با وهم خود انسان‌هایی را خلق می‌کنند که فقط در خیال‌شان وجود دارند و عارف با همت خود چیزهایی را خلق می‌کند که در خارج [از نفس و] محل همتش می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۲۶۶)

از منظر ملاصدرا، نفس مثال خداوند است و در ادراک حسی و خیالی، خلاق و مبدع بوده، شبیه‌تر به فاعل مخترع است تا قابل متصف. (همان، ج ۳: ۳۰۵) پس، «نفس در مقام ادراکات جزئی نقش فاعلی دارد و این صور به نحو قیام صدور

در ناحیه فاعلی نفس قوام می‌یابد.» (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۳۵۶) او ارتباط نفس با صور خیالیه را از سه حال خارج نمی‌داند: این ارتباط یا بالوضع است یا بالحلول و یا بالصدور. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۴۷۶) وی احتمال اول را مردود می‌داند، زیرا همان‌طور که نفس اصل صورت خیالی را درک می‌کند، همچنین، درک می‌کند که صورت خیالی در جهت خاصی نیست. احتمال دوم نیز از سوی وی رد می‌شود، زیرا صورت کبیر در ماده صغیر نمی‌گنجد. پس، ارتباط نفس با صور خیالیه منحصر در ارتباط صدور می‌شود و علاقه بین این دو ارتباط فاعلیت و مفعولیت و علیت و معلولیت است. (همان، ج ۳: ۴۷۷) اما وجود مدرکات حسی در ذهن، به‌عنوان پیش‌زمینه ادراک خیالی لازم و ضروری است. بنابراین، از نظر ملاصدرا، همه شرایط ادراک حسی، به علاوه مدرکات آن، نفس را آماده خلق صور خیالی می‌کند (همان، ج ۹: ۱۲۶) و برای نفس امکان مشاهده این صور ابداعی وجود دارد. از سوی دیگر، به اعتقاد این حکیم، آلت مناسب برای رؤیت عقل فعال خیال فعال است، اگر در خدمت عقل باشد. آنگاه، تصاویری از این عالم بدان هجوم می‌آورند و خیال فعال این تصاویر را بر حس مشترک که مانند آینه است تصویر می‌کند. ملاصدرا می‌نویسد:

در مرحله مثال، نسبت موجود مثالی به نفس متخیله بالقوه همانند نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالقوه یعنی عقل هیولانی است، از این جهت که نفس را از قوه به فعل خارج می‌کند. و اگر روا باشد که نفس به خودی خود از قوه به فعل، بدون مخرجی از خارج، خارج شود، اتحاد قوه و فعل لازم می‌آید و این محال است. پس، لازم است بگوییم: فاعل صور خیالیه همانند صور عقلیه امری خارج از نفس است که صور را یکی پس از دیگری، 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: صورت مقداری حاصل در نفس حصول کامل برای ناقص و شدید برای ضعیف است، نه حلول در چیزی. (همان،

ج ۳: ۴۸۰)

و این حصول به نحو صدور است، زیرا ملاصدرا در نحوه مشاهده و مکاشفه صور خیالی و مثالی معتقد است که عوامل بیرونی در مهیا شدن نفس آدمی برای ادراکات خیالی مؤثرند، ولی در نهایت، این نفس است که با خلاقیت خود صور خیالی را انشاء و ابداع می‌کند. بنابراین، تبیین ملاصدرا دقیقاً بر مبنای تشکیک خاصی وجود است، زیرا خالقیت خیال مقید منتسب به نفس را در طول افاضه مبدأ فیاض صور خیالی یعنی خیال مطلق قرار داده است و اسناد فاعلیت صور خیالی به نفس را عین اسناد فاعلیت به عالم مثال می‌داند.

۱۰. ماهیت مکاشفات صوری

در عرفان، مکاشفه اقسامی دارد: مکاشفه صوری و مکاشفه معنوی. در تعریف مکاشفه صوری، عارفان بر آنند که صور مثالی موجود در عالم مثال منفصل از راه حواس ظاهری در عالم بیداری و یا از راه حواس باطنی مانند خیال قابل رؤیت می‌باشد و به این اتفاق، کشف صوری می‌گویند. به کشف صوری «کشف مخیل» نیز گفته می‌شود.

ملاصدرا در انواع و مراتب کشف می‌نویسد:

کشف دو قسم است؛ صوری و معنوی. و مراد ما از کشف صوری آن چیزی است که در عالم مثال از طریق حواس پنجگانه برای مکاشف حاصل می‌گردد و دلیل آن این است که در ذات نفس، قوه شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و لامسه وجود دارد. مکاشف صوری گاهی براساس مشاهده دیداری صور ارواح و

انوار روحانی و گاهی به روش شنیدن مکاشفه می‌کند. مثلاً، پیامبر ﷺ وحی را به صورت کلام منظوم یا زنگوله و بال زدن زنبور می‌شنید ... یا از راه بوییدن ... یا به روش لمس کردن ... یا به روش چشیدن، مثل آنکه انواع غذاها را مشاهده می‌کرد. پس، آنگاه که از آن غذاها می‌چشید و می‌خورد، بر معانی غیبی آگاه می‌شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۹)

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 می‌باشد. مکاشفه صوری نیز 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. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸) 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 (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۰). اساساً، مکاشفه مثالی از سنخ علم حضوری و نیز علم وهبی است و «علوم موهوبی علمی‌اند که اولاً، بر قلب افاضه می‌شوند و، سپس، محاکات آن در خیال انسان متمثل می‌شود و مثال آن علوم تنزل پیدا می‌کند» (همو، ۱۳۶۶، ج: ۶: ۱۷۰) و انسان می‌تواند آن علوم را به صورت تمثیلی مشاهده کند.

مشاهده موجودات مثالی به این صورت است که «در مرتبه کشف صوری، نفس به عالم مثال راه می‌یابد و بر حقایق موجود با صورت‌های مثالی دست می‌یابد. به علت امکان دخالت قوای واهمه و شیاطین، همه آنها مطابق با حق نیستند و غالباً، احتیاج به تعبیر و تأویل است.» (همو، ۱۳۵۴، ج: ۲: ۷۸۳)

اگر راه ورود به عالم مثال هموار گردد، فرشتگان مثالی و شیاطین خیالی و

موجودات متعلق به خیال منفصل دیده می‌شوند، اما «ملائکه و شیاطین دیده نمی‌شوند مگر زمانی که تجسم و تمثّل به صورتی خاص شوند، بلکه وجود آنها مثل موجودات اخروی است که برای ما منکشف نمی‌شوند مگر آنکه از این عالم جسمانی غایب شویم، همان‌طور که برای اهل کشف اتفاق می‌افتد. (همو، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۳)

ادراک صور خیالی ناشی از اتحاد نفس با مبادی و عقول است، نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت با رقیقت. از این‌رو، ملاصدرا شرط مشاهده مثالی و عقلانی را اتحاد نفس سالک با عقل فعال می‌داند. (همو، ۱۳۴۶: ۲۰۷) از نگاه ملاصدرا، صورتی که در خیال متصل وجود دارد به سبب اشراق عالم ملکوت بر باطن سرّ قلب آدمی است. بنابراین، این صورت چیزی غیر از محاکات برای صفت و موافق معنی خاصی نیست، زیرا صورتی که در عالم ملکوت است تابع معنا و صفت خاصی است. پس، به‌ناچار، اهل کشف معنای قبیح را به صورت قبیح می‌بینند. از این‌رو، شیطان را به صورت خوک می‌بیند و فرشته را به صورت زیبا مشاهده می‌کند. پس، آن صورت عنوان برای معانی و محاکی برای آن خواهد بود. (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۳)

مکاشفات صوری گاهی همراه با اطلاع معانی غیبی (یعنی مکاشفات معنوی) است، بلکه اکثر مکاشفات صوری متضمن مکاشفات معنوی است و بدین سبب، جزء موثّق‌ترین مکاشفات می‌باشند، زیرا بین صورت و معنا جمع شده‌اند. از نظر صدرالدین شیرازی، «منبع مکاشفات صوری قلب انسان یعنی نفس ناطقه اوست که با عقل عملی نورانی گشته است.» ملاصدرا تمام اقسام و مصادیق مکاشفات صوری را مظهر تجلی اسم‌های الهی و تحت تربیت آنها می‌داند و می‌نویسد: «تمام مکاشفات صوری از سنخ تجلیات اسمائی هستند، زیرا مکاشفه دیداری از تجلیات

اسم بصیر و مکاشفه شنیداری از تجلیات اسم سمیع می باشد و همین طور است انواع مکاشفات صوری دیگر، به دلیل آنکه هر یک از مکاشفات صوری برای خود در بین اسماء الهی ربی دارند.» (همان: ۱۵۰)

۱۱. وحی و مکاشفه صوری

معنای لغوی وحی متفاوت است: اشاره، کتابت، نوشتن، رساله، پیغام، سخن پوشیده و اعلام در خفا. (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۳۸۰) اما معنای اصطلاحی وحی فقط موردی را شامل می شود که القای کلام الهی با واسطه فرشته صورت می گیرد و آنچه بدون واسطه است، حتی درباره پیامبران، وحی نیست بلکه الهام است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱)

ملاصدرا معتقد است که دریافت وحی برای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نوعی مکاشفه صوری بوده است، زیرا وی نزول وحی بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به واسطه عالم مثال می داند:

وحی با واسطه حاصل می گردد. ... سبب حصول باواسطه وحی این است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به دلیل کمال جوهر نبوی، خود دارای نفس وسیع و انشراح قلب و قوت قوا و مشاعر است. از این رو، صورتی را در تمام عوالم وجود و نشئات هستی مشاهده می کند. بنابراین، فرشته حامل وحی در عالم مثال برای او متمثل می شود، همان طور که در عالم روحانی محض آن فرشته را ادراک نمود. البته، منشأ معارف و حیانی از مقام ارواح مجرد از عالم تمثال است. از این رو، به اعتبار شدت مکاشفه و شهود، فرشته «حامل وحی» و شنیدن کلام آن فرشته «وحی» نامیده می شود. ... پس، وحی کشف شهودی [و صوری] است که متضمن کشف معنوی نیز می باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۷)

در کتاب تفسیر القرآن الکریم نیز درباره چگونگی دریافت وحی در قالب کشف

مثالی می نویسد:

- هرگاه ارواح پیامبران به عالم‌شان (عالم وحی الهی) متصل شود، کلام الهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با مکالمه حقیقی میان روح نبی با عالم وحی است. ... آنگاه که [روح پیامبر] به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و در این هنگام، برای حواس ظاهری حالتی شبیه خواب و اغماء دست می‌دهد. ... و کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است می‌شنود. آنگاه، آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد و گفتار خداوند به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع و فعل، و کتابت خداوند به صورت ارقام و نقوش قابل رؤیت درمی‌آید. پس، هریک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر ﷺ قابل دسترسی می‌شود. (همو، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۱۶)

- [از این رو،] پیامبر ﷺ جبرئیل را در اکثر اوقات به صورت یک آدم مشاهده می‌کرد». (همان، ج ۷: ۲۱۲)

تبیین این مشاهده صوری به این گونه است:

برای نفس انسان، چشم، گوش، چشایی، لامسه و بویایی است. ... این حواس باطنی روحانی اصل و مبدأ حواس جسمانی (گوش، چشم، بینی، چشایی و لامسه) است. پس، آنگاه که حجاب بین حواس باطنی و حواس خارجی (ظاهری) برداشته شد، اصل با فرع متحد و به واسطه حواس ظاهری (جسمانی و مادی) همه آنچه را که مورد مشاهده حواس باطنی بوده مشاهده می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۰)

همچنین، حکیم بلندآوازه شیراز درباره امکان دریافت و شهود صور مثالی و حیانی چنین می‌نویسد:

- اگر کسی با وجود حضور در این دنیا و محصور بودن در محدودیت‌های

مادی آن، به جای توغّل و فروغلتیدن در دنیا و مظاهر آن، تمام توجه خود را به عالم قدس و ملکوت معطوف کند و نفس خود را براساس سرشت نخستین آن یا در اثر ریاضت و تهذیب و به دست آوردن ملکه قداست، پاک و پیراسته سازد، بر خلع و دورافکندن بدن و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت توانمند خواهد بود. (همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۸)

اما از آنجاکه نفس به طور کامل از ارتباط تدبیری خود با بدن و جنود حسی آن دست برداشته یا از آن جهت که، به رغم تجرد کلی از عالم ماده، از عالم تمثیل به طور کامل تجرد حاصل نکرده، نفس به حسب شأن و مقام خود بهره می‌گیرد. لذا، فرشته حامل وحی به صورت شبیه انسانی بر او تمثیل می‌یابد و کلمات الهی را به صورت منظم و مسموع بر زبان جاری می‌کند، چنان‌که فرمود: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷). (همان، ج ۱: ۳۰۰)

ملاصدرا در تبیین چگونگی تمثیل فرشته وحی معتقد است: «فیض، نخست از عالم امر به نفس می‌رسد، آنگاه، به قوه خیال منتقل می‌شود و تمثیل فرشته در این مرحله تحقق می‌یابد و در مرحله سوم، به صورت حس مشاهده می‌گردد.» (همان، ج ۱: ۳۰۰) صدرالمآلهین، در موضعی دیگر، در بحث مراتب وحی، به مکاشفه صوری اشاره دارد: «وحی به سه صورت بر پیامبر نازل شده است: دیدن صورت مثالی فرشته وحی ... و دیدن صورت حقیقی و قدسی جبرئیل ... و دریافت مستقیم وحی از خداوند بدون وساطت فرشته.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۱)

نتیجه‌گیری

– ملاصدرا قوه خیال را که دارای تجرد مثالی است به‌عنوان یکی از قوای نفس انسانی می‌داند؛ این قوه نقش واسطه را بین قوای باطنی انسان ایفا می‌کند.

– قوه خیال خود مدرک است و نفس ناطقه را برای ادراک آماده می‌کند؛ این

قوه نقش ابزار معرفتی را در زمینه مکاشفات بر عهده دارد.

- صدرالمتألهین وجود عالم خیال منفصل را از دو طریق عقل و کشف اثبات می‌کند. از نگاه وی، این عالم در سلسله مراتب هستی جای دارد و معلول انوار عرضی می‌باشد.

- تحصیل شهود و مشاهده موجودات مثالی در پرتو مجاهده با هواهای نفسانی و انجام ریاضت‌های شرعی و حفظ طائر خیال و محدوده ادراکات خیالی میسر است.

- عوالم هستی سه مرتبه دارد و عالم مثال حد فاصل میان عالم عقل و عالم محسوسات، و کامل‌کننده سیر نزولی فیض از مبدأ هستی تا مراحل زیرین هستی است؛ این عالم خود دارای مراتب است.

- نفس می‌تواند در سلوک باطنی به دو نوع مکاشفه صوری و معنوی دست یابد. در مکاشفات صوری، قوه خیال با عالم مثال در ارتباط است. بدین ترتیب، نفس، با صعود به عالم عقل و اتحاد با عقل فعال، موجودات مفارق را با تنزل به عالم مثال مشاهده می‌کند.

- اکثر مکاشفات صوری همراه با اطلاع بر معانی غیبی است. لذا، در اکثر آنها، جمع بین صورت و معنا اتفاق می‌افتد. اما در این نوع مکاشفه، به دلیل امکان دخالت قوای واهمه و شیاطین، اغلب آن صور احتیاج به تعبیر و تفسیر دارند.

- در انواع مکاشفات، نفس ناطقه با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد، نظیر اتحاد حقیقت با رقیقت. و ثمره این اتحاد علم حضوری نفس به مشهود خود است.

- ملاصدرا کل مباحث خیال و مکاشفات صوری یا خیالی را بر مبنای خلاقیت نفس طرح می‌کند، زیرا معتقد است نفس خلاق آدمی مراتب دارد. این نفس اگر

به مقام خیال برسد به دلیل هم‌سنگ بودنش با ملکوت و عالم قدرت، صور خیالی را در خیال متصل و موجودات مثالی را در مثال منفصل خلق و ابداع می‌کند. - نفس آدمی این توانایی را دارد که با خلاقیتش صور خیالی را همانند صور حسی انشاء و ابداع کند و مشاهده عالم مثال و مُثُل معلقه تنها نفس آدمی را مهیای خلق صور خیالی می‌گرداند.

- مکاشفه صورت‌ها و موجودات خیالی بر اساس حرکت جوهری نفس انسانی است. نفس دارای نشئات و مقامات و مراتب متعدد است که در سیر صعودی خود، براساس این حرکت، از عالم طبیعت گذشته و به عالم مثال راه می‌یابد و صور موجود در آن را مشاهده می‌کند و پس از آن به عالم عقول راه می‌یابد و امور عقلی را رصد می‌نماید.

- چون نفس مقدس پیامبر ﷺ دارای انشراح و قوت قوا و مشاعر است، لذا، همان‌طور که در عالم روحانی محض، فرشته وحی را ادراک می‌کند، در عالم مثال نیز، برای آن حضرت ﷺ، فرشته وحی متمثل می‌شود.

- برای اینکه پیامبر ﷺ بتواند فرشته وحی را به صورت آدمی مشاهده نماید، باید سه مرحله طی شود: ابتدا، فیض از عالم امر به نفس مقدس پیامبر ﷺ می‌رسد، آنگاه، به قوه خیال وی منتقل می‌شود که فرشته در اینجا متمثل شده است و در مرحله بعد، پیامبر ﷺ می‌تواند فرشته وحی را به صورت محسوس و آدم‌وار مشاهده نماید.

- پیامبر ﷺ وحی را با واسطه عالم مثال و به وسیله قوه خیال و قوای باطنی خود به صورت مکاشفه صوری دریافت می‌کند. بنابراین، وحی کشفی شهودی است که متضمن کشف معنوی نیز است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران و موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل.
- _____ (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۱۱ م). *الفتوحات المکیة*، قاهره: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳). *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه.
- ارسطو (۱۳۶۶). *در باره نفس*، چ ۲، تهران: حکمت.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۵۹). *شرحی بر زاد المسافر*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- بر قعی، زهره (۱۳۸۹). *خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب.
- بهاء‌الدین لاهیجی، محمد (۱۳۷۲). *رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم [ج ۶]*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). *رحیق مختوم [ج ۱-۲]*، چ ۳، قم: اسراء.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآة الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا)، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- خمینی، سیدروح الله [امام] (۱۳۸۶). *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی علیه السلام.

- راغب اصفهانی، حسین بن احمد (۱۳۷۳ق). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق ندیم مرعشی، تهران: المکتبه المرتضویه.
- رضائزاد، غلامحسین (۱۳۸۱). *لطایف حکمت و عرفان در روابط خدا و انسان*، تهران: الزهراء.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق [ج ۲ و ۳]*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۷ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق [ج ۴]*، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). *اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌سوی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی*، تهران: مولى.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.*
- _____ (۱۳۶۹). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه [نه جلدی]*، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۷۱). *کسر اصنام جاهلیت (عرفان و عارف‌نمایان)*، ترجمه محسن بیدارفر،

- تهران: الزهراء.
- (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة [نه جلدی]*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (الف ۱۳۸۷). *سه رساله فارسی، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
- (ب ۱۳۸۷). *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.*
- (بی تا). *الحاشية على الهيات الشفاء، قم: بیدار.*
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *نهاية الحكمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.*
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقية، ج ۲، قم: بیدار.*
- قریشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن، ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیة.*
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.*
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۲، تهران: سروش.*
- الکندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). *رسائل الکندی الفلسفية، تصحیح و تعلیق محمد ابوریاده، ج ۲، قاهره: دار الفکر العربی.*
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *گوهر مراد، مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان*

چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی.

– مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم اسفار الاربعه [ج ۱]، تحقیق و نگارش

محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

– میرداماد (استرآبادی)، میرمحمدباقر (۱۳۸۰). جنوات و موافقت، تصحیح و تحقیق علی

اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

– Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*, University of California.