

رویکردی تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا

مریم صانع‌پور*

چکیده

اصول عرفان ابن عربی، واضع نظریه خیال، بر حکمت متعالیه ملاصدرا تأثیر فراوانی گذارد، چنانکه می‌توان نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقیّت عالم خیال را مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری حکمت متعالیه قلمداد کرد. به بیانی دیگر، می‌توان وجه تمایز مبنایی «حکمت متعالیه» با «حکمت مشاء» و «حکمت اشراق» را در تجرد عالم خیال و صور خیالی در حکمت متعالیه و عدم تجرد آن‌ها در حکمت مشاء و اشراق دانست. در مقاله حاضر، نظریه خیال به‌عنوان محوری‌ترین عنصر نظریه عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدرا مورد پژوهش و مذاقه قرار گرفته است و چیستی و چگونگی عالم خیال و قوه تخیل بررسی و تحلیل شده است. سپس، وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه مزبور، با محوریت خیال، تبیین شده است. کلیدواژه‌ها: ابن عربی، ملاصدرا، عالم خیال، تجرد، تخیل، عرفان، فلسفه.

مقدمه

نظریه خیال ابن عربی چه در قوس نزول - به عنوان واسطه میان تجرد روحانی و تکثر جسمانی - و چه در قوس صعود - وساطت قوه متخیله در تفکر فلسفی و عقلانی - مورد توجه صدرالمتألهین شیرازی قرار گرفت. به این ترتیب نه تنها طریقیّت عالم مثال در قوس صعود و معاد انسان و حرکت جوهری عالم از ماده تا مجرد مورد توجه ملاصدرا واقع شد بلکه در نظام فلسفی‌اش وجود ذهنی به مثابه سنگ‌بنای عمارت عقلی وی، بر قوه تخیل مبتنی گردید. همچنین در حکمت‌های عرشیه ملاصدرا فرآیند شناخت

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. saneapour@ihcs.ac.ir

نشئت گرفته از عالم خیال منفصل معرفی شد. لذا می‌توان گفت عالم خیال که در عرفان نظری ابن عربی به صورتی مشتت عرضه شد، در حکمت متعالیه ملاصدرا به صورتی منسجم و استدلالی با ربطی منطقی معرفی گردید. به عبارتی دیگر، حکمت متعالیه مشتمل بر معارف قرآنی، حدیثی و عرفانی است که در قالبی عقلانی و فلسفی عرضه شده است و به نظر می‌رسد ضعف آثار ابن عربی - که به علت ابتدا بر کشف و شهود فردی، قابلیت انتقال علمی به دیگران را ندارد - در آثار ملاصدرا برطرف شده و جای آن را قدرت عقلانیت و منطوق پرکرده است. به این ترتیب مفاهیم شخصی عرفان ابن عربی تبدیل به معارف تعلیمی ملاصدرا شدند زیرا اگر حقایق و معارف با ابزار عقلانی مورد بررسی و محاجه قرار گیرند می‌توانند به معرفت و باور جمعی تبدیل شوند.

تعریف نظریه خیال

محمی‌الدین ابن عربی به‌عنوان پدر عرفان نظری پس از سهروردی^۱ به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد، چنانکه نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقت عالم خیال در شکل‌گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است. ابن عربی به‌عنوان واضع نظریه خیال فقط ذات باریتعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عالم ممکنات را که شکل‌دهنده دو قوس نزول و صعود (قاب قوسین)^۲ است، حیطة خیال و مثال مطلق الهی تلقی می‌کند؛ زیرا معتقد است خداوند گنج مخفی بود که در یک نفس رحمانی به شوق آشکار شدن، ممکنات را ایجاد کرد^۳ و اولین مرحله ایجاد ممکنات ابر یا عماء بود که از نفس رحمانی پدید آمد. به این ترتیب ابن عربی معتقد است عوالم وجود، تجلیات ذات باریتعالی و مسبوق به وجود الهی هستند.

پدر عرفان نظری، انسان را عالم صغیر می‌داند که در بردارنده تمامی شئون عالم کبیر است. لذا علاوه بر وجود عقل در انسان که مضاهی عالم عقول است قوه خیال نیز در آدمی مضاهی عالم مثال است. محی‌الدین همچنین عقیده دارد خیال به‌عنوان جامع ضدین

۱) شایان ذکر است که سهروردی به خلاف ابن عربی قائل به تجرد صور خیالی نیست بلکه برای صور خیالی و عالم مثال جرم فلکی قائل است.

۲) فکان قاب قوسین اوادنی (نجم/ ۹)

۳) اشاره به حدیث مشهور «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت خلقاً»

عقل و حواس مادی مظهر اسم «قوی» خداوند است. همچنین وی عالم خیال را نزدیک‌ترین دلالت به حق می‌داند، زیرا بنابر نظریه او عالم خیال تنها حوزه‌ای است که می‌تواند صفات متضاد خداوند را از قبیل «اول» و «آخر»، «ظاهر» و «باطن» در خود جمع کند، زیرا عقل قادر به جمع میان اضداد نیست. به این ترتیب، وی شأن عبودیتی انسان را متناسب با حضور در عالم خیال می‌داند.

ابن عربی خیال را منزل الفت جامع میان حق و خلق می‌داند و معتقد است جز در عالم خیال عارف قادر نیست، واحدیت خداوند را در کثرات مخلوقاتش ادراک کند و لذا عالم خیال را طریق معرفت و تقرب عبد نسبت به معبود می‌داند. به این ترتیب، عبادت ذات الهی با جمیع اسماء اش فقط در توان انسان است. همچنین از آنجا که عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند، یعنی محدود نامحدود و مرئی نامرئی هستند، این ظهور به وسیله قوای حس قابل دریافت نیست و عقل برهانی، آن را انکار می‌کند. بنابراین فقط به وسیله خیال خلاق قابل دریافت است، چنین دریافتی زمان‌هایی صورت می‌گیرد که خیال در خواب یا بیداری برتصورات حسی انسان مسلط شود. لازمه این دریافت، جدایی انسان از آگاهی حسی است و به این ترتیب یک تصور عرفانی یا ذوق برای دریافت همه صورت‌ها به عنوان صورت‌های اشرافی مظاهر لازم است تا علاوه بر معرفت و قرب خداوند اعیان ثابت و جاودانه اشیا در حوزه خیال انسان ادراک شوند. این شأن عالم خیال علاوه بر شأنی است که در آن، خیال متصل، صورت محسوسات را ترکیب می‌کند و صورتی را به دست می‌دهد که هر چند در عالم خارج موجود نیست اما برای بیننده محسوس است.

ابن عربی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال به عنوان طریق معرفت‌الله نام می‌برد. وی معتقد است قوه خیال آدمی قوه‌ای بهشتی است؛ زیرا در بهشت نیکان هر چه بخواهند نزد ایشان حاضر می‌شود و اراده ایشان مساوی ایجاد است که این جلوه‌ای از قدرت و اراده الهی است که می‌گوید «کن»، «فیکون». همچنین در عالم خیال اراده انسان مساوی وجود امر مخیل است. ابن عربی با واژه‌هایی چون ذوق، کشف، شهود و بصیرت به ادراک خیالی اشاره می‌کند و به این ترتیب شناخت خیالی کلیدی است برای راهیابی به انواع مختلف معانی که از اذهان عقلانی پنهان‌اند. در تلقی ابن عربی عبادت تقویت‌کننده خلاقیت خیال و آماده‌کننده حضور قوه خیال فرد عابد در حضرت خیال منفصل است.

پس از تبیین عالم خیال در نظریه پردازان عرفانی ابن عربی در این قسمت به مقایسه مسئله محوری خیال در عرفان نظری ابن عربی با حکمت متعالیه ملاصدرا پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که به ضرورت نظام شهودی عرفان ابن عربی، بخش اعظم آموزه‌های وی مربوط به عالم خیال یعنی سیر نزولی و وجود شناسانه خیال است که عارف حقانی تحت مکاشفات این عالم قرار می‌گیرد در حالی که ملاصدرا متناسب با نظام فلسفی اش بخش اعظم نظریه خیال را به قوه خیال و تخیل اختصاص می‌دهد و خیال را در قوس معرفت شناسانه و صعودی بررسی می‌کند. در قسمت‌های بعدی مقاله، وجوه تمایز و تشابه عرفان نظری ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدرا در مورد مسئله خیال به گونه‌ای تطبیقی تبیین و تحلیل می‌گردد.

الف - مقایسه رویکرد ابن عربی و ملاصدرا به عالم خیال در قوس نزول و سیر وجودی

براساس نظریه ابن عربی عالم خیال در قوس نزول، برزخ اولی نامیده می‌شود که با نفس الرحمن، عماء و اعیان ثابته آغاز می‌شود. ملاصدرا در مورد برزخ اولی، نفس رحمان و عماء همچون ابن عربی (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۱/۳۱۱؛ ج ۲/۱۲۹؛ ج ۳/۴۱؛ قیصری، ۱۲۹۹، فصل ثانی) معتقد است اولین چیزی که طبق «قاعده الواحد» از وجود واجب ناشی می‌شود وجود منبسط یا عماء است که همان حضرت احدیت جمع و حقیقت الحقایق است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ج ۷/۳۱۰-۳۱۱). عماء در عرفان نظری ابن عربی، نیز حکمت متعالیه ملاصدرا عالم خیال مطلق نامیده شده است که در بردارنده همه اسماء الهی در وحدت احدیه و جمعیه است.

در مبحث اعیان ثابته نیز ملاصدرا چون ابن عربی معتقد است اعیان قبل از آنکه به وجود آیند دارای ثبوت در علم خداوندند که این ثبوت عبارت از تعین و عینیت در مرتبه واحدیت و در علم الهی، پس از بی‌تعینی در مرتبه احدیت است. به عبارت دیگر اعیان ثابته صورت‌های علمی حقایق اشیاء نزد خداوند هستند که واجب به وجوب ذاتی و باقی به بقای خداوندند، یعنی موجود به وجود واجب‌الوجود هستند به طوری که کثرت و تعدد در آنها نیست؛ اگرچه از جهت معانی و اعیان که صورت‌های اسمای الهی و صفات اویند متعدد و متکثرند (صدرالمآلهین، ۱۳۴۲/۱۳۶۲م: ۸؛ ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۴/۲۱۰-۲۱۱؛ ج ۲/۱۷۱؛ ج ۳/۱۹۳-۱۹۲؛ ۱۹۴۶م: ج ۱/۲۱۱).

به این ترتیب اعیان ثابت، قبل از موجود شدن در انواع مختلف ممکنات دارای ثبوت در وجود جمعی هستند که این وجود جمعی، اشرف از کل وجود عقلی یا مثالی یا خارجی است. در اعیان ثابت امر بالقوه‌ای وجود ندارد و اگر گاهی لفظ قوه در این مقام استعمال می‌شود، مراد آن است که این وجود جمعی مبدا، وجودات خاص است. این در حالی است که ثبوت معدومات و انفکاک شیئیت از وجود، ملازم آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۸/۲۷۳-۲۸۳؛ ابن‌عربی ۱۲۹۳ق: ج ۳/۲۱۱). به عبارت دیگر، خداوند صور تمام موجوداتی را که از آغاز جهان تا پایان آن آفریده در این مرتبه به وجهی بسیط، دور از کثرت تفصیلی قرار داده و این مرتبه همان صورت قضاء الهی در عالم جبروت است که به این اعتبار به «ام‌الکتاب» نیز موسوم است، چنانکه خداوند می‌فرماید: «و آنه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» و به آن اعتبار که تمامی صور از آن مرتبه بر نفوس کلی فیضان می‌یابند «قلم» نیز نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۴۹؛ ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۳/۱۹۳-۱۹۴).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت مرتبه نازل شده از قضای الهی یا مرتبه اعیان ثابت در حضرت عماء، مرتبه قدر است که ملاصدرا نیز مانند ابن‌عربی اعیان ثابت را باطن یا سر قدر می‌نامد. در این باره ملاصدرا از قول عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: سر قدر حقایق و اعیان، همان صور معلومات حق است. از آنجا که معلومات او زائد بر ذاتش نیستند صفات و شئون ذاتی او در واقع تجلی ذات او به ذاتش است که مقتضی نسبت‌های اسمایی است، پس اگر آن‌ها از جهت تعیناتشان اعتبار شوند صفات و شئون ذاتی‌اند، اما اگر ذات معین و مشخصی اعتبار شود به آن ذات معین و مشخص، اسم اطلاق می‌شود؛ زیرا ذات به اعتبار هر تعین و نسبتی اسم است و اسماء کلماتی هستند که هیچ‌گاه تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند چون حقایق ذاتی برای حق‌اند، و آنچه ذاتی صفات حق است، پذیرای جعل، تغییر، تبدیل، زیادی و کاستی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۸۵-۲۸۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰ق: ۱۶۳، ۱۹۱).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد آراء ملاصدرا در مورد نفس رحمان، عماء و اعیان ثابت تعیین استدلالی و عقلی نظرات ابن‌عربی است (صانع‌پور، ۱۳۸۶: ۴۵-۳۰) و اختلافی در موضوع مربوطه میان دو نظریه‌پرداز مشاهده نمی‌شود اما ملاصدرا افزون بر نظریات ابن‌عربی در این موضع:

(۱) بر فاعلیت بالتجلی خداوند تأکید می‌کند؛

- ۲) شمول نفس الرحمن را بر عوالم وجود به گونه‌ای فلسفی تبیین می‌نماید؛
- ۳) سخن از وجود بالریقۀ ممکنات در مقابل وجود بالحقیقۀ نفس رحمانی به میان می‌آورد؛
- ۴) می‌کوشد تا در توضیح اعیان ثابتۀ و سرّ قدر به بیان فلسفی قضا و قدر و عالم جبروت و ملکوت بپردازد.
- ملاصدرا نیز چون ابن عربی (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۲۶۶/۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰ق: ۱۱؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۲۳۵) معتقد است صورت عالم همانند صورت انسان است. لذا اعمال انسان از زمان صدورش از مخفی‌گاه غیب تا ظهورش در مظاهر شهادت چهار مرتبه را طی می‌کند:
- مرتبه اول) مخفی‌گاه روح انسان که غیب غیوب او و در نهایت خفاء است و ادراک به آن تعلق نمی‌گیرد.
- مرتبه دوم) حقیقت قلب انسان که عبارت از خطوط آن امور به صورت کلی است.
- مرتبه سوم) خزانه خیال و لوح قدر انسان که مشخص و جزئی است.
- مرتبه چهارم) تجسم مادی انسان که دارای وضع و حالت شخصی است (صدر المتألهین ۱۳۶۳: ۱۳۳، ۹۷-۱۳۴).

ب - مقایسه رویکرد ابن عربی و ملاصدرا به خیال در قوس صعود و سیر معرفتی

۱. چیستی قوه تخیل

طبق نظریه ملاصدرا همچون ابن عربی (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۳۹۵/۱، ۳۰۴؛ ج ۳۱۱/۲، ۳۱۳، ۳۹۱؛ ج ۳۲۸/۴، ۳۳۷؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۴؛ آملی، ۱۳۵۲: ۸۳؛ جامی، ۱۳۵۶: ۴۸، ۵۲-۵۱، ۵۷؛ قیصری، ۱۲۹۹، فصل ششم؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۸۸؛ جنیدی، ۱۳۸۱: ۷۸؛ Chittick, 1989: 18, 34؛ کربن، ۱۳۶۹، ۱۴۷، ۱۲۵-۱۲۱؛ ایزوتسو: ۱۳۸۱، ۳۲؛ صانع‌پور، ۱۳۸۵، ۱۹-۳۰) وجود عالم مادی، فرآیندی نازل شده از حضرت جبروت به حضرت ملکوت و از آنجا به حضرت ناسوت است و هر چه وجود از بالا به پایین تنزل می‌نماید عینی‌تر، متکثرتر و از فعلیت به قابلیت نزدیک‌تر می‌شود. به این ترتیب، می‌توان تنزل نفس انسان را نیز از مرتبه جبروتی یعنی نفخه الهی تا مرتبه ملکوتی و سپس تا مرتبه ناسوتی ملاحظه کرد که در بالاترین مرتبه، شأنی مجرد، بسیط، واحد، لایتناهی، بالفعل و ماتقدم نسبت به وجود مادی انسان دارد. اما آن نفخه الهی پس از

طی سلسله مراتب تشکیکی در قوس نزول، در پایین ترین مرتبه وجود یعنی ماده جسمانی که قابلیت محض است، وجودی بالقوه می یابد که دارای حیثیتی متناهی و متکثر است و در قوس صعود بار دیگر در فرآیندی تشکیکی به طرف تجرد، بساطت، وحدت، عدم تناهی و فعلیت پیش می رود. این امر متناسب با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدرا است زیرا نفس آدمی نفعه ای روحانی و متجلی از ذات باری تعالی است که با حدوث جسم، تعیین می یابد، از خفا به ظهور می رسد و در نشئه جسمانی حادث می شود؛ هر چند در نشئه روحانی ماقبل جسم - در وجود علتش - شأنی واحد، بسیط و مجرد داشته است. اما از آنجا که شأن ماده جسمانی متناسب با قابلیت، قوه و استعداد است نفس در پایین ترین صورتش یعنی مرحله نباتی محل پذیرش فیض الهی می شود و در سیر صعودیش پس از طی مرحله حیوانی وارد مرحله نفس ناطقه می شود که در این مرحله دارای بیشترین استعداد برای رسیدن به عقل مستفاد و نفس قدسی نورانی می گردد که به شرط تهذیب و مجاهده، آن استعدادها به فعلیت تبدیل می شود و دیگر بار مانند حیثیت ماتقدم جسمانی شأنی واحد، بسیط و مجرد می یابد که شایسته حضور در مقعد صدق عند ملیک مقتدر می شود.

از آنجا که طبق نظر ملاصدرا قوه خیال و سایر قوای مدرک جزئیات، مجرد هستند نفس با قوه متخیله اش آنچه از ممکنات را که حس قادر به ادراکش نیست حاضر می کند زیرا قوه مخیله قوه ای روحانی در عالم غیب است که از طرفی محسوسات را که در مواد جسمانی هستند از خارج تصور می کند و از طرف دیگر متخیلات را از داخل و غیب که وسیع تر است حاضر می کند پس قوه خیال دریچه ای به عالم غیب است همانگونه که حواس دریچه ای به عالم شهادت هستند (صدر المتألهین، ۱۳۴۶، ۳۲۹). به این ترتیب قوه خیال که مضای قدرت الهی خلق شده از شئون حق پیروی می کند که فرمود «کل یوم هوفی شأن» (الرحمن / ۲۹) و این در حالی است که خداوند هر چند احدی الذات و میرا از تغیر و تکتیر است اما دارای اسما و صفات متکثری می باشد. لذا به هر چیز به صورتی متناسب با آن تجلی می کند پس برای عالم به صورت آنچه مناسب عالم است تجلی می کند زیرا عالم، ثابت الحقیقه ای است که ترکیبات، حرکات و زمان هایش متغیر است همانگونه که انسان از حیث جوهرش ثابت است اما از حیث انفعال و کیفیاتش دچار تغییراتی چون غم، شادی، بیماری سلامت، گرسنگی و سیری می شود؛ پس در حالیکه عین انسان، متبدل و متغیر است، حقیقتش ثابت است (صدر المتألهین، ۱۳۴۶: ۳۳۴). بنابراین هر چند نفس، جوهری غیر جسمانی

است اما در دنیا گرفتار حجب تعلقات و حواس می‌شود و هنگامی که حجب حسی و پرده‌های طبیعی برداشته شود با قوت و ذات اجمالی الهیش طلوع می‌کند و امور را بواسطه بُعد عقلی جلالی اعلا، و نور انور و بهاء اقهersh مشاهده می‌کند نه بواسطه قوه جسمانی (صدر المتألهین، ۱۳۹۱ق: ۲۵۹-۲۶۰).

ملاصدرا همچنین عقیده دارد انسان دارای اجزاء سه‌گانه طبیعت، نفس و عقل است - که گاهی به عقل روح گفته می‌شود - و برای هر یک از آن‌ها کمال و معرفتی است پس کمال روح، عقل نظری یا علم به حقایق و امور الهی است؛ کمال نفس قوه خیال است که صور جزئی را ثبت می‌کند؛ کمال طبیعت تصرف در مواد است که جمیع قوای انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفر از این نشئه به نشئه دیگر به وحدت می‌رسند. این همان قوه متخیله است که گاهی در حال اطاعت از نفس طاغی عاصی است، گاه دارای عصمت از هواهای نفسانی است و گاه در حد میانی اطاعت و عصیان، و انقیاد و طغیان است. مورد اول مانند متخیله کسانی است که برایشان زشتیهای صور محسوس فانی، در مقابل صور معقول باقی زینت می‌شود. «افمن زین له سوء عمله فرآه حسناً» (فاطر / ۸). مورد دوم متخیله انبیاء است که صور و سوانح غیبی را مانند تمثال‌های عینی، بدون غلط ادراک می‌کند که محمد(ص) فرمود «اسلم شیطانی علی یدی». مورد سوم در مورد انقیاد و عصیان با هم صدق می‌کند که صوفیه از این دسته هستند که با خلوت و ریاضت، نفس خود را می‌کشند و به درگاه الهی تقرب می‌جویند تا به مشاهده، مواجهه و مشافهه دست یابند (صدر المتألهین، ۱۳۵۸: ۱۱۳-۱۱۸).

ملاصدرا می‌نویسد هنگامی که با مرگ روح از بدن عنصری جدا شود امری ضعیف‌الوجود از بدن همراه با روح باقی می‌ماند که در حدیث نبوی از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده و در معنای آن بین علما اختلاف است برخی آن را عقل هیولانی، برخی هیولای اول و برخی اجزاء اصلی نامیده‌اند. از نظر ابن عربی آن امر اعیان ثابتة^۱ جواهر است، لیکن حق در این امر بقای قوه خیال است زیرا نفس چون از بدن جدا شود قوه متخیله را که مدرک صور جسمانی است با خود می‌برد و لذا قوه متخیله همچنان می‌تواند امور جسمانی را درک کند و ذات خود را با همان صورت جسمانی

(۱) به نظر نگارنده، ابن عربی نیز معتقد به بقای قوه خیال پس از مرگ است. (به منظور مطالعه این تلقی

رک. ابن عربی، نگارنده، ۱۳۸۵: ۲۰۳-۲۱۸)

که در زمان زندگی به وسیله آن حس می‌کرد تخیل کند (همچنان‌که در خواب با وجود از کار افتادن حواس، بدن شخصی خود را تصور می‌کرد). پس نفس در ذات خود، بینایی، سمع، چشایی، بویایی و بساویبی دارد و به وسیله آن‌ها محسوباتی که از این جهان غایبند را با ادراکی جزئی ادراک می‌کند. نفس ذات خود را در حالی که از دنیا جدا شده تصور می‌کند و خود را عین همان شخصی که در میان قبر خفته توهم می‌نماید و بدن خود را مدفون می‌یابد و رنج‌هایی را که بر سیل عقوبت می‌بیند یا نعمت‌هایی که به جهت طاعتش فراهم شده است درک می‌کند.

به این ترتیب، واضح حکمت متعالیه معتقد است هر نشئه‌ای ابزار متناسب با آن نشئه را می‌طلبد. لذا چنانکه نشئه دنیوی و مادی ابزاری مادی و حواسی ظاهری می‌طلبد، نشئه اخروی و مثالی ابزاری مثالی و باطنی طلب می‌کند. ملاصدرا عقیده دارد امر باقی مانده از انسان پس از مرگ و خروج او از نشئه دنیوی و ورود به نشئه اخروی، قوه خیال وی است که درک کننده عوالم اخروی است. بنابراین می‌توان طبق حکمت متعالیه ملاصدرا بقای قوه خیال را عامل ادامه حرکت جوهری در قوس صعود دانست. به این ترتیب بقای قوه خیال در هر انسانی پس از مرگ، عامل حرکت جوهری نفس به سوی عین ثابته‌اش است که فعلیت و قدر اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۹۹-۱۰۴).

هر چند از نظر ملاصدرا همچون ابن عربی (قنوی، ۱۳۷۱: ۳۹؛ جامی، ۱۳۵۶: ۵۶، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲؛ آملی، ۱۳۵۲: ۴۴۱؛ صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۱۸-۲۰۳) قوه خیال آدمی از سنخ حضرت خیال و مثال کلی است اما وی این فرضیه را به گونه‌ای استدلالی و متناسب با مجموعه حکمت متعالیه‌اش اثبات می‌نماید و خیال آدمی را نیز مانند عقل وی نازل شده از عالم بالا معرفی می‌نماید. او معتقد است این امر نه تنها در مورد خیال منفصل صادق است بلکه قوه تخیل آدمی در تصویر کردن صور عالم محسوس در خیال متصلش نیز با عالم مثال اتصال برقرار می‌کند و در فرآیندی اشراقی، صور اجسام مادی در علم حضوری او ایجاد می‌گردند. از اینجا نتیجه می‌گیرد که قوه متخیله انسان ماهیتاً از سنخ عالم مثال در قوس نزولی است که در صعودی معرفتی با اصلش متحد می‌شود. ملاصدرا همواره بر تجرد قوه خیال از ماده، شرایط، وضع و مکان مادی تأکید می‌نماید و این قوه را میراً از انفعال و تأثر از مواد جسمانی و قیام حلولی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۲/۳۰۳-۳۰۹، ۴۷۵-۴۸۴؛ ج ۹/۲۳۰، ج ۵/۳۶).

۲. عملکرد قوه تخیل

به عقیده ملاصدرا اسباب شناخت نفس، منحصر در امور حسی و علل مادی خارجی نیست بلکه شناخت انسان از عالم خارج، نتیجه انشاء صور مماثل عالم خارج به قدرت خداوند است که از عالم ملکوت نفس که مجرد از ماده خارجی است افاضه شده که این شناخت از نوع قیام فعل به فاعلش - نه قیام مقبول به قابلش - نزد نفس مدرک است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۹/۱۷۷-۱۷۹). این تلقی ملاصدرا، خواننده را به تلقی ابن عربی از دنیا بعنوان خیال اندر خیال سوق می دهد (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۲/۳۱۳؛ Chittick, 1989:118).

به عبارت دیگر، می توان گفت ملاصدرا نیز چون ابن عربی شهودات دنیوی را خیال اندر خیال می داند و کار نفس را ارتقاء به عالم مثال و سپس عالم عقول تلقی می کند و حتی ادراکات مادی را محفوف به دو حضور در حضرت خیال می داند: یک حضور ماتقدم حواس در حضرت خیال در قوس صعود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۹/۱۶۲-۱۶۰، ۱۷۷-۱۷۹؛ ج ۳/۱۶-۱۵؛ ج ۵/۳۳۴-۳۳۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۳۴۶، ۷-۶؛ صدر المتألهین، ۱۳۴۶: ۳۴۷-۴۵۱، ۳۴۶-۴۵۰؛ صانع پور، ۱۳۸۸: ۷۴-۶۸).

۳. قلب مرکز تخیل

ملاصدرا در مورد نقش قلب در کسب معرفت الله هم عقیده با ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م: ۴۴؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۶۳؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۶۲-۱۶۱؛ جندی، ۱۳۸۱: ۱۵۸، ۲۱۸؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۴۹ و ۵۰؛ ابن عربی ۱۲۹۳ق: ج ۲/۳۱۷، کرین، ۱۳۷۴، ۲۴۸؛ جامی، ۱۳۵۶: ۲۳۱؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۳۶، ۴۰) می نویسد: «از آنجا که حضرت حق ماهیت و چیستی ندارد قابل ادراک با عقل نیست بنابراین وجود حق که انیت صرف است و از عیون محبوبان مخفی می باشد در عین بطونش برای قلوب عارفان ظاهر است و یعنی در مراتب اکوان تجلی می کند. به این ترتیب، در برخی دلها به سبب صفایشان هر روز هزار هزار ملک فرود می آید که این گونه دلها مانند باغهای بهشت هستند. اما در برخی از دلها هر روز هزار هزار وسوسه و دروغ و ناسزا وارد می شود که این قلوب از لحاظ تنگی و تاریکی خود مانند کنده های آتش دوزخ هستند» (صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۲).

۴. نقش تجرد خیال در گشودن معضلات فلسفی

الف - رفع اشکال صدور کثیر از واحد و آگاهی کثیر به واحد

ملاصدرا در این مورد می‌نویسد ابن‌عربی کشف کرد که ترکیب در معانی و محمولات عقلی، منافاتی با احدیت وجود ندارد و اختلاف مفهومات به حمل اولی ذاتی، موجب اختلاف در حمل شایع صناعی نمی‌شود. لذا کثرت محمولات ذاتی لطمه‌ای به وحدت تام نمی‌زند چنانکه طبق نظر ابن‌عربی ایجاد امکانی اشیاء، مقتضی ترکیب خارجی یا عقلی، مانند جنس و فصل است که این ترکیب به وحدت آن در حمل شایع صناعی آسیبی نمی‌رساند. نیز در موضع دیگری ابن‌عربی در تفسیر آیه «و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب» (ص / ۲۰) نوشته است که ممکنات در حال عدمشان متمیزالذات در قالب اعیان ثابت هستند و خدای سبحان آن اعیان ثابت را می‌بیند و امر به تکوین یعنی موجود شدن به وجود خارجی می‌دهد پس نزد خدا اجمال نیست همان‌گونه که در اعیان ممکنات اجمال نیست. بنابراین، امور همان‌گونه که فی نفسه تفصیلی هستند در علم الهی نیز مفصل می‌باشند و اجمال نزد انسان‌ها واقع می‌شود. لذا طبق نظریه ملاصدرا همچون نظریه ابن‌عربی (ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۳۱۱/۱؛ ج ۱۲۹/۲؛ ج ۴۲/۳؛ قیصری، ۱۲۹۹، فصل ثانی؛ ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۳۱۱/۲-۳۱۰؛ ج ۴۳۰/۳-۴۲۹) صدور کثیر از واحد به لحاظ وجودشناسی در خیال منفصل، مثال کلی یا حضرت عماء صورت می‌گیرد و این همان تجلی حضرت حق از مرتبه احدیت - که جمع‌الجمع است - به مرتبه واحدیت است که مرتبه کثرت اسمائی حضرت حق است. به عبارت دیگر، فیض اقدس که از مرتبه احدیت سرازیر می‌شود به کثرت مفاهیم و ماهیات منجر می‌شود و فیض مقدس که از مرتبه واحدیت جاری می‌گردد مربوط به کثرت وجودات خارجی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۱۸).

ب - رفع اشکال وجود برزخی

ابن‌عربی معتقد است ارواح پس از مفارقت از نشئه دنیا در برزخی واقع می‌شوند که با برزخ ماقبل نشئه دنیا - که بین ارواح مجرد و اجسام وجود داشت - متفاوت است زیرا نزول و صعود وجود دوری است و مرتبه قبل از نشئه دنیوی، از مراتب نزول اولیه وجود است ولی برزخ بعد از موت از مراتب صعود اخروی وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۹-۱۰۸، ۱۱۷-۱۱۶؛ ۱۳۶۷ق: ۳-۲؛ صانع پور، ۱۳۸۵، ۲۰۳-۲۱۸). ملاصدرا

به گفتهٔ ابن عربی می‌افزاید که آنچه در برزخ قبر به ارواح ملحق می‌شود صور اعمال و نتیجهٔ افعال در دنیاست. بنابراین برزخ صعودی با برزخ نزولی متفاوت است هر چند دو برزخ از جهت روحانیت، نورانیت و تجرد مشترک هستند. این عقیده مشابه عقیدهٔ ابن عربی است که برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی نامید، زیرا امکان ظهور برزخ نزولی در عالم شهادت وجود دارد اما رجوع صور برزخ صعودی به عالم شهادت ممتنع است. به همین علت برخی با مکاشفه نسبت به برزخ اولی و حوادث مستقبل دنیوی اطلاع حاصل می‌کنند اما قادر به مکاشفهٔ احوال مردگان نیستند. ابن عربی همچنین می‌نویسد هر انسانی در برزخ محبوس صور اعمالش است تا در روز قیامت در نشئهٔ آخرت برانگیخته شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ج ۵ / ۴۲-۴۷).

ملاصدرا همچنین هم عقیده با ابن عربی از وی نقل می‌کند که پیوسته آخرت در حال به وجود آمدن است و اهل بهشت خطاب به هر چه بخواهند، می‌گویند باش و در حال، موجود می‌گردد. بنابراین ایشان چیزی را آرزو نمی‌کنند مگر آنکه در نزدشان موجود شود. هم چنین دوزخیان چیزی از عذاب از خاطرشان نمی‌گذرد مگر آنکه آن عذاب در آنان بوجود آید. جهان آخرت اقتضای آن دارد که اشیا به محض گذشتن از خاطر و نیت و اراده در خارج حس موجود شوند زیرا تمامی خواطر، نیات و خواسته‌ها در آخرت، محسوس هستند در حالی که در دنیا چنین نیست یعنی موجود گردیدن، به محض نیت و همت برای کسی ممکن نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۹-۱۱۷؛ صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰۵-۲۰۳).

ملاصدرا به حیات برزخی تمامی ممکنات پس از مرگ دنیوی آن‌ها معتقد است. وی عقیده دارد هر چند صور خیالی صادر از نفوس بواسطهٔ قوت و تجرد خیالی نفوس، دارای اشکال و اجرامی مانند افلاک هستند اما قائم به جرم دماغی یا در عالم مثال کلی نیستند بلکه در عالم نفس و صقع نفس، خارج از جرمیت عالم هیولانی هستند (صدر المتألهین، ۱۳۴۶: ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۷). به این ترتیب طبق آموزه‌های ملاصدرا، جنت و نار، بالفعل موجود هستند در حالی که اهل حجاب از آن‌ها غافلند و از امر آخرت نسیان می‌کنند (همان: ۲۷۱).

ملاحظه می‌شود بحث صور برزخی ملاصدرا منطبق بر برزخ اخروی و قیامت صغرای ابن عربی (صانع‌پور، ۱۳۸۷: ۷۰ و ۷۱) است و مکاشفات ابن عربی به گونه‌ای استدلالی تبیین شده است.

ج - رفع اشکال معاد جسمانی

نظریه ابن‌عربی ایجاب می‌کند در نظامی که بین ارواح سه‌گانه یعنی ارواح عقلی، نطقی، ارواح حیوانی خیالی و ارواح حیوانی حسی تفاوت است، بین ارواح کلی و ارواح جزئی فرق باشد و دو روح عقلی و خیالی پس از مفارقت از اجساد تمایز داشته باشند. زیرا آن دو در وجود مستقل هستند. لذا تمییز و تعددشان تابع تعدد اجساد و تمییزشان نیست (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۵/ ۲۵۰-۲۵۴). ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که اجساد آخرتی نمی‌توانند اجساد طبیعی دنیوی باشند (هر چند مثل آن اجساد هستند) (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۹۵).

ابن‌عربی معتقد است حیات اجسام، زمانی، عَرَضی و منسوب به ارواح آنان است اما حیات ارواح، غیر زمانی است و با انتشار شعاع نوری ارواح در اجسام ظاهر می‌شود. پس حیات اجسام ذاتی نیست اما اگر اجسام دائماً ریشان را تسبیح می‌گویند به این دلیل است که تسبیح صفتی ذاتی است خواه ارواح در آن باشند یا نباشند و لذا حیات ذاتی جوهرها حتی با مرگ زایل نمی‌شود.

اما ملاصدرا عقیده دارد این کلام ابن‌عربی تمامیت ندارد زیرا جسمی که حیاتش ذاتی است، جسم مادی نیست؛ چون ماده، کائن فاسد متبدل الذات است و حیاتی که دارای تسبیح و نطق است مربوط به جسمی است که حیاتش ذاتی است و آن جسم اخروی است که وجود ادراکی بی‌نیاز از ماده و موضوع دارد؛ لذا احتیاج به مدبر روحانی ندارد بلکه نفس به آن تعلق دارد و آن را از قوه به فعلیت می‌رساند. پس اجسام ادراکی اخروی که همان صور محسوس بالذات هستند و حیاتشان ذاتی نفسانی است اجسام مادی و فناپذیر دنیوی نیستند زیرا اجسام به علت نسبتشان با ارواح و صور مدبر دارای حیات و نطق هستند نه از جهت جسمیت مرده‌شان (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۵/ ۲۶۹-۲۷۲).

د - رفع اشکال حرکت جوهری

ملاصدرا در مورد حرکت جوهری به برخی عبارات ابن‌عربی استناد می‌کند و می‌نویسد: وجود همواره در دنیا و آخرت در حرکت است. از آنجا که ایجاد جز به واسطه ایجاد کننده روا نباشد، پیوسته از طرف خداوند توجهاتی دائم و کلماتی که فنا و نابودی ندارد به موجودات می‌رسد (نمل/ ۹۶) و به هر چه بگوید باش موجود می‌گردد (نحل/ ۴۰)، زیرا از او جز وجود، وجود نمی‌یابد. بنابراین، کلمات الهی خزائن بخشش او به هر شی‌ای است که پذیرای وجود باشد (و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا

بقدر معلوم»، (حجر/۲۱). این خزانه‌ها عبارتند از صور مفارق و مُثُل عقلی که نزد خداوند موجودند، چون هر نوع طبیعی، صورتی مفارق از ماده دارد^۱ و وجودش در این عالم عبارت از نزولش از عالم تدبیر و حکمت در عالم تقدیر است. لذا با نظر به اعیان خارجی معلوم می‌شود هر چند وجود مادیشان مسبوق به عدم است اما از جهت آنکه خزائن وجودشان نزد خداست، او دائماً جوهر امثال یا اضداد را از این خزاین تجدید و ایجاد می‌نماید. اما این بیان متکلمان که گویند عَرَض در دو زمان، پایدار نمی‌ماند نیز سخنی درست است چون اعراض صفات ممکنات هستند (صانع‌پور، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۳) ملاصدرا با نتیجه‌گیری از نظریه ابن عربی معتقد است:

۱) عالم جسمانی به طرف تباهی و از هم پاشیدن صورت و ماده پیش می‌رود؛
 ۲) صورت‌های حسی برگزیده و پاک به صورت‌های عقلی متصل می‌شوند و سرانجام با بازگشت ناتمام به تمام، و گرویدن فرع به اصل، به علت نخستین الهی باز می‌گردند و با وجه باقی خداوند متحد می‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲/۱۴۰۴ق: ۷۲۷-۷۲۴؛ صانع‌پور، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۱). سرانجام در روز رستاخیز که روز فصل و قضاء حکم است همه چیز جز ذات خداوند فانی می‌شود و تنها ذات پروردگار که صاحب جلال است پایدار می‌ماند. بنابراین، بواسطه از بین رفتن تعینات خلقی و تشخصات وجودی، وجه عبودیت در وجه ربوبیت فانی می‌شود و همان‌گونه که تعین قطره‌های باران در دریا از میان می‌رود در روز رستاخیز با ظهور مرتبه احدیت، احکام دولت‌های اسما، اعیان، مقتضیات و مربوبات متجدد آن‌ها سپری می‌شود.

ملاصدرا عقیده دارد ذات احدیت در تعینات عقلی نوری و شئون واجبی و اسمایی که درخواست آن را می‌نمایند مانند واحد، قهار، احد، صمد، غنی، عزیز، معید، منشی، محیی و ممیت متحقق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲/۱۴۰۴ق: ۷۲۷-۷۲۴). ملاصدرا در استدلال مذکور نیز به تبعیت از ابن عربی (قیصری، ۱۳۹۹: ۱۰، ۱۲؛ پارسا، ۱۳۶۶: ۳۸۹؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۸۵۵-۸۵۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۷۸۱) از مباحث مربوط به حاکمیت اسما، پایان حاکمیت دولت اسما، دنیوی و ظهور دولت اسما، اخروی استفاده کرده است.

۱. انسان کامل و عالم خیال

چنانکه گذشت عالم خیال برزخ و مجمع‌البحرین عالم عقول و عالم مواد است. از آنجا

۱) همانگونه که رأی افلاطون است.

که انسان کامل در بردارندهٔ ضدین عالم عقول و عالم مواد است مصداق کاملی برای حضرت خیال است. به همین علت اساسی‌ترین مبحث حکمت متعالیه ملاصدرا نیز چون عرفان نظری ابن‌عربی (ابن‌عربی، ۱۴۰۰/ق/ ۱۹۸۰م: ۲۳۱، ۲۱۴، ۱۸۷؛ ۱۳۳۶/ق/ ۱۹۱۹م: ۲۲-۲۱؛ جندی، ۱۳۸۱: ۵۵۰؛ جامی، ۱۳۵۶: ۹۷-۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱، ۲۳۵) مبحث انسان کامل و خلیفه‌الله است زیرا وساطت انسان کامل بعنوان برزخ جامع، میان واجب و ممکن در قوس وجودشناسانهٔ نزولی، نیز در قوس معرفت‌شناسانهٔ صعودی از امهات حکمت متعالیه است.

ملاصدرا معتقد است ولی کامل کسی است که بساط آفرینش را در نوردد، به سرچشمهٔ هستی رسد و در آن فانی شود حال اگر در مقام محو باقی بماند و به حالت صحو نیاید مستغرق در حق و غافل از خلق می‌شود، همان‌گونه که پیش از رسیدن به مقام فنا به سبب توجه به خلق، از حق محجوب بود. اما مقام فنا و شهود چنان است که سالک طریق حقانی کثرات را از بین رفته می‌بیند، تفصیل از وجودش به کنار می‌رود و با مشاهدهٔ جهان، از مشاهدهٔ حق غافل نمی‌شود و از دیدن روشنایی‌های جمال و کمال حق در نمی‌ماند؛ پس هنگامی که به او وجود حقانی موهبت شد و به حالت صحو برگشت به این معنا که پس از محو، دوباره به مرحلهٔ تفصیل بازگشت سینه‌اش گسترده می‌شود و حق و خلق را با یکدیگر مشاهده می‌کند و حقایق و علوم را برای خلق بازگو می‌کند. در این حال فرق و کثرت به جمع و وحدت بدل می‌شود و گسیختگی به پیوستگی می‌رسد و آنگاه که ولی‌الله از سیرالی‌الله و فی‌الله و عن‌الله فارغ گردد و در مقام استقامت و سیر بالله قرار گیرد خلوت و جلوت برایش مساوی می‌شود و با ملاحظهٔ خلق از حق محتجب نمی‌شود و به واسطه مشاهدهٔ صفات از ذات، و با ذات از صفات در حجاب نمی‌گردد، همچنین با شهود جمال از تماشای جلال محروم نمی‌گردد و با شهود جلال از جمال باز نمی‌ماند. در این مقام زمان و مکان را در می‌نوردد و جمیع اکوان، نفوس و ابدان را به تصرف در می‌آورد «و ذلک هو الفوز العظیم» و «یؤتیه من یشاء واسع علیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۷۳-۷۹).

به این ترتیب، معلوم شد شأن انسان کامل آن است که در حال مشاهدهٔ کثرتِ ممکنات، شاهد وحدت حضرت حق است. از آنجا که عالم عقل، عالم وحدت است و عالم حس، عالم کثرت است و تنها عالم خیال است که وحدت را در عین کثرت شهود می‌کند، بنابراین مقام وساطت و برزخیت ولی‌الله و انسان کامل مصداق کامل خیال است

که شأنی ملکوتی دارد و کلیه نعمت‌های الهی و برترین آن‌ها که هدایت الهی است از طریق وجود نورانی او نازل می‌گردد. این شأن وساطت، جامعیت و برزخیت باعث می‌شود تا چون ابن عربی بتوان گفت مناسب‌ترین اسم برای حضرت خیال اسم انسان کامل است (ابن عربی، ۱۳۹۳ق: ج ۳/ ۲۹۰).

۲. وحی و الهام

ملاصدرا نیز چون ابن عربی معتقد است مأخذ علم انبیاء اولوالعزم مرتبه واحدیت است که از مشکات ولایت حضرت ختمی حاصل می‌شود اما ممکن است برخی اولیا نیز به این مرتبه اتصال پیدا نمایند و حتی با تمسک به نور مشکات ولایت، منشاء وحی گردند (آشتیانی، ۱۳۶۵: پنجاه و نه).

ملاصدرا نیز چون ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م: ۱۳۸ - ۱۳۷؛ ۱۳۹۳: ج ۲/ ۵۸، ۳۷۵؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۴۰۱، ۴۲۴، ۵۶۶ - ۵۶۵، ۵۷۰ - ۵۶۹، ۹۲۲، ۹۲۶؛ جهانگیری، ۱۳۵۹: ۱۵۲؛ نصر، ۱۳۴۵: ۱۳۴ - ۱۳۲؛ جنیدی، ۱۳۸۱: ۴۹۸، ۴۲۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ۱۵۲؛ پارسا، ۱۳۶۶: ۵۳۱، ۳۳۷، ۴۷۴ - ۴۷۳) وحی و الهام را امری درونی می‌داند و تصریح می‌کند که هر چند گاهی جبرئیل به صورت انسانی زیباروی مثل می‌شد و حتی اصحاب حضرت رسول (ص) او را مشاهده می‌کردند. اما این تمثیل به واسطه نیروی خیال پیامبر (ص) که کامل‌ترین انسان بود صورت می‌گرفت، زیرا در این عالم برای ارتباط با حقایق و معارف متعالی طریق دیگری جز طریق خیال وجود ندارد و انسان‌های کمال یافته که حضرت ختمی مرتبت برترین آنان است از طریق قوه خیالشان به عالم مثال کلی و حضرت عما متصل می‌شوند، حقیقت کلی خویش را به صورت ملک مشاهده می‌کنند و ندای هدایت او را می‌شنوند. در تعبیر ابن عربی این حقیقت کلی، عین ثابته (Corbin, 1969: 277-278) ایشان است که براساس این نظریه و متناسب با تلقی ملاصدرا می‌توان گفت حضرت جبرئیل، حقیقت کلی و بالفعل و به عبارتی دیگر عین ثابته حضرت رسول (ص) است که تمامی حقایق جبروتی، ملکوتی و ملکی را به اذن الله به آن حضرت وحی می‌نماید و لذا نمی‌تواند موجودی خارج از حقیقت برزخیه ایشان باشد. ملاصدرا نیز به تبعیت از ابن عربی معتقد است هر چند باب رسالت، پس از حیات ظاهری محمد (ص) بسته شد اما باب الهامات بر اولیاء الهی همچنان باز است؛ به علت تکلم الهی که صفتی ذاتی برای خداوند است هرگز خطابات حضرت حق قطع نخواهد شد

و به شرط آمادگی گوش باطنی، پیوسته انبیا، حقایق بر بندگان خاص خداوند ادامه دارد هر چند همه این الهامات از مشکات پیامبر خاتم(ص) تجلی می‌کند (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۱۴۶) که محل تجلی این الهامات نیز چون محل نزول وحی عالم خیال منفصل است. ملاصدرا با استناد به قدرت خارق‌العاده خیال خلاق می‌نویسد هر کس کیفیت قدرت الهی را در وجود خیال (ابن عربی، ۱۲۹۳ق: ج ۲/۶۰۵-۶۰۲) دانست باور می‌کند که ارواح، صورت جسد می‌گیرند، نیات، صورتی خارجی پیدا می‌کنند و خواسته‌ها بدون جهت ماده جسمانی حاضر می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۹۶-۴۰۰). بنابراین، هنگامی که معرفت عقلی قوی شود عارف کامل، صورتی مطابق با آن معرفت تصویر می‌کند و چه بسا این صورت از معدن خیال به مظهر خارجی تجاوز نماید (ابن عربی، ۱۴۰۰ق/۲۰۰۴م: ۱۵۵، ۸۸؛ جندی، ۱۳۸۱: ۳۹۳-۳۹۲؛ آملی، ۱۳۵۲: ۱۳۸، ۱۳۹). ملاصدرا در این مورد از ابن عربی شاهد مثال می‌آورد که گفته است انسان در قوه خیالش چیزی را خلق می‌کند که جز در قوه خیال وجود ندارد و عارف با همتش آنچه را خارج از محل همت وجود دارد خلق می‌کند و این وجود خارجی تا موقعی که عارف به آن توجه دارد حفظ می‌شود اما به محض غفلت معدوم می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۰۹).

ملاصدرا همچون ابن عربی (Corbin, 1969: 219-223) خلاقیت خیال را به دو قسم همت‌های فعال و غیرفعال تقسیم می‌کند که بر این اساس خلق وجود ذهنی به واسطه قوه خیال، مصداق همت غیرفعال است؛ ایجاد موجوداتی در عالم خارج مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی که برای اصحاب رسول(ص) قابل مشاهده بود و برخی معجزات حضرت رسول مانند تسبیح گفتن سنگ‌ها در کف دست مبارک، سیر کردن عده کثیر با غذای قلیل، یا معجزات سایر رسل مانند ازدها شدن عصای موسی و... به اذن الله به واسطه همت فعال آن بزرگواران توسط قوه خیال ایشان در عالم خارج ایجاد می‌شد که این فرآیند، همان فرآیند خلاقیت خیال در عالم آخرت است که به مجرد اراده بهشتیان نعمت برایشان حاضر می‌شود و موجد نعمت، همان همت بهشتی و خیال خلاق وی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۵/۳۴۲-۳۴۱، ۳۴۶؛ ج ۹/۱۴۱-۱۳۹).

۳. عقل و حکمت متعالی

چنانکه گذشت ملاصدرا تحت تأثیر نظریه عالم خیال ابن عربی برخی اصول فلسفیش را بر مبنای تجرد خیال طراحی کرد و بسیاری شبهات مطرح در فلسفه اسلامی را به این وسیله پاسخ گفت. اما گزارش‌های مکتوبی که ابن عربی از مکاشفات و شهودات خویش

داده پراکنده و فاقد انسجام لازم است، در حالی که ملاصدرا از آغاز راه می‌کوشد تا محمل‌های برهانی و استدلالی برای شهودهای عرفانی خود و اسلافش از جمله ابن عربی فراهم نماید. محیی‌الدین عقل را مقید کننده^۱ می‌دانست و خیال را جامع ضدین تلقی می‌کرد. لذا معتقد بود شناخت عقل از خدا، شناختی سلبی است اما شناخت قلب از خدا، شناختی ایجابی می‌باشد همچنین او تصریح می‌کرد که در شناخت خدا تشبیه و تنزیه هر دو لازم است و هر یک بدون دیگری انسان را به ورطه باطلی می‌افکند که از طرفی به واسطه تشبیه، منجر به تجسیم حضرت حق می‌شود و از طرف دیگر بواسطه تنزیه به تعطیل شناخت منجر می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۷۹۲-۷۹۰، ۴۹۳؛ ج ۲/۲۸۱، ۵۲۳، ۶۲۸؛ ج ۳/۸۳-۸۱؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۶۲-۶۵۹؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۷۹؛ Corbin, 1969: 232؛ جامی، ۱۳۵۶: ۱۴۳؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۸۵ - ۸۴).

در مقابل ابن عربی، ملاصدرا در مقام حکیمی که مبنای عرفان و معرفت شهودیش را بر عقل نهاده بود با طراحی مراتب مختلف عقول در منظومه حکمت متعالیه‌اش، از هر عقلی در جای خود استفاده‌ای متناسب با آن جایگاه نمود تا عرفان مبدأ و معاد را به گونه‌ای استدلالی و قابل انتقال به دیگران بیان کند و به گزارش شهودات شخصی اکتفا ننماید. به این ترتیب، تلفیق عقل و عرفان در آثار ملاصدرا مبنای عرفان نظری ابن عربی را مستدل، منسجم، متقن و کاربردی ساخت (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۴). باید توجه داشت که مقصود ملاصدرا از عقلانیت، بصیرت عقلی است که از آن به عنوان برهان شهودی یاد می‌شود که تلفیقی از عرفان و عقل است. لذا او نیز چون ابن عربی معتقد است حقایق را باید به عین‌الیقین، بلکه به حق‌الیقین شهود کرد (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۷۹؛ جامی، ۱۳۵۶: ۱۴۳).

عقل متعالی در نظریه ملاصدرا عقلانیتی است که ملازم عرفان و عشق به معشوق و معبود حقیقی است. همین حکمت و عقل متعالی که لازمه‌اش کشف و شهود در طرق متعدد و متنوع عالم مثال و خیال منفصل است مبنای مشاهده، شوارق و حکمت‌های عرشیه در سرتاسر منظومه فکری و فلسفه نظری - شهودی

۱) چنین عقلی با عقل مجرد متفاوت است. (درباره عقل مجرد از دیدگاه ابن عربی، رک. ابن عربی، ۱۹۸۰/۱۴۰۰: ۱۸۷ و در مورد عقل و جایگاه آن در کسب معرفت حقیقی رک. صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۲-۲۰۲).

صدر المتألهین است. لذا چنانکه گذشت می توان فلسفه صدر المتألهین را مجموعه ای استدلالی، عقلانی و عرفانی دانست که غنا و تکامل نظریه عرفانی ابن عربی را موجب شده است (صانع پور، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

منابع

آشنیانی، سید جلال الدین ۱۳۶۵. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

آشنیانی، سید جلال الدین [بی تا]. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد: انتشارات زوار. آملی، سید حیدر ۱۳۵۲. المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انستیتو ایراز و فرانسه.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد ۱۳۷۸. شرح فصوص، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

ابن عربی، محی الدین ۱۲۹۳ق. الفتوحات المکیه، بولاق (چهار مجلد).

ابن عربی، محی الدین ۱۳۷۶. الاسراء، الی مقام الاسری، ما ز بالایم و بالا می رویم، ترجمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۸۱/۱۹۶۱م. ترجمان الاشواق، بیروت: دارالصادر.

ابن عربی، محی الدین ۱۴۰۸ق ۱۹۸۸م. التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سود کین و کشف الغایات، عثمان یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۳۱ق. التدریبات الالهیه، لیدن.

ابن عربی، محی الدین ۱۲۷۱ق. الدیوان، بولاق.

ابن عربی، محی الدین [بی تا] الرؤیا و المبشرات، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق: دارالایمان.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۳۶ق. العقلة المستوفز، لیدن.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۳۶ق/۱۹۱۹م. انشاء الدوائر، لیدن.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۶۴. تفسیر القرآن الکریم للشیخ الکریم، تحقیق و مقدمه مصطفی غالب، تهران: ناصر خسرو.

ابن عربی، محی الدین ۱۳۸۰ق. تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک، دارالفکر العربی.

ابن عربی، محی الدین رسائل، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م. ۱. کتاب الفناء فی المشاهده ۲. کتاب الجلال و الجمال ۳. کتاب الالف و

کتاب الاحدیة ۴. کتاب الجلاله و هو کلمة الله ۵. کتاب الشان ۶. کتاب القرية ۷. کتاب الاعلام بالاشارات اهل

الالهام ۸. کتاب المیم و الواو و النون ۹. رساله القسم الالهی ۱۰. کتاب الیا ۱۱. کتاب الازل ۱۲. رساله الانوار ۱۳

کتاب الاسراء الی مقام الاسری ۱۴. رساله فی سئوال اسمعیل بن سؤدکین ۱۵. رساله الشیخ الی الامام الرازی ۱۶

رساله لایعول علیه ۱۷. کتاب الشاهد چاپ اول، دایرة المعارف عثمانی حیدرآباد الدکن، الهند

ابن عربی، محی الدین ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م. روح القدس، دمشق.

- ابن عربی، محی‌الدین ۱۹۸۷. شجرة الكون، عالم الفكر، قاهره.
- ابن عربی، محی‌الدین ۱۹۸۰/۱۴۰۰. فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیقی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- ابن عربی، محی‌الدین ۲۰۰۴/۱۴۲۴. کتاب الحجب، تحقیق و مقدمه سعید عبدالفتاح، الثقافة الدینیة.
- ابن عربی، محی‌الدین ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م. محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار فی ادبیات و النوادر و الاخبار، دار الیقظة العربیة.
- ابن عربی، محی‌الدین ۱۳۷۰. مسائل، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق، سید محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- اردبیلی، سید عبدالغنی ۱۳۸۱ق. تقریرات فلسفه امام خمینی، جلد ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایزوتسو، توشیهیکو ۱۳۸۱الف. صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- بالی، افندی ۱۳۷۰. شرح فصوص الحکم، ذیل شرح فصوص کاشانی، قم: انتشارات بیدار.
- پارسا، خواجه محمد ۱۳۶۶. شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن ۱۳۵۶. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیچیک، پیستگفتار جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جندی، مؤید ۱۳۸۱. شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن ۱۳۵۹. محی‌الدین ابن عربی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خمینی، روح... ۱۴۰۶ق. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام.
- خمینی، روح... ۱۳۷۲. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسین ۱۳۶۸. شرح فصوص الحکم، تصحیح به اهتمام نجیب مایل هروی، چاپ دوم، انتشارات مولی.
- رازی (دایه)، نجم‌الدین ابوبکر ۱۳۷۹. مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۶۳ق. اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۷۸ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلدهای ۸ و ۹، طهران: دارالمعارف الاسلامیة.
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۹۸۱م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الثالثة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۴۶. الشواهد الربوبیة، با حواشی، حاج ملاهادی سبزواری و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۸۱. *المبدا، و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شاه نظری، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۴۲/۱۹۶۲. *المشاعر، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کرین، تهران: ایرانشناسی، انستیتو ایران و فرانسه.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۷۸. *المظاهر الالهیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۵۸ ش. ۱۳۹۹ ق. *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق، ترجمه و تصحیح احمد شفیع‌میا (دانشگاه گوته فرانکفورت)، انتشارات انجمن فلسفه ایران.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۹۱ ق. *شرح اصول کافی و قمی آخره کتاب مفاتیح الغیب، تهران: مکتبه المحمودی.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۴۰ هـ. ش/ ۱۹۶۲ م. *کسر اصنام الجاهلیه، فی الرأد علی متصوفه، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، طهران: زمانه.*
- شیرازی، صدرالدین محمد ۱۳۶۳/۱۴۰۴ ق. *مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق، محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.*
- صانع‌پور، مریم ۱۳۸۵. *محبی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران: نشر علم.*
- صانع‌پور، مریم ۱۳۸۸. *تجرد خیال در حکمت متعالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- صانع‌پور، مریم ۱۳۸۶. «جریانشناسی خیال در منظومه عرفانی ابن عربی»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۹ و ۵۰.
- صانع‌پور، مریم ۱۳۸۷. «نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدر المتألهین»، *نامه حکمت*، شماره ۱۱.
- قنوی، صدرالدین، ابوالعالی محمد بن اسحق ۱۳۷۱. *کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی.*
- قیصری، داود بن محمود ۱۲۹۹ ق. *شرح فصوص الحکم، تهران: دارالطباعة مدرسه دارالفنون.*
- قیصری، داود بن محمود ۱۳۸۲. *مقدمه بر فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.*
- قیصری، داود بن محمود ۱۳۵۴. *اصطلاحات الصوفیه، [حاشیه شرح منازل السائرین]*، تهران.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق ۱۳۷۰ ق. *شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.*
- کاکایی، قاسم ۱۳۸۱. *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.*
- کرین، هانری ۱۳۶۹. *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.*
- کرین، هانری ۱۳۷۴. *ارض ملکوت، ترجمه سیدضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.*
- محمود الغراب، محمود ۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۵ م. *شرح فصوص الحکم ابن عربی، چاپ درم، الناشر: المؤلف، دمشق.*
- محمود الغراب، محمود ۱۴۲۰ هـ ۱۹۹۹ م. *الخیال عالم البرزخ المثالی و بلیه الرؤیا و المبشرات ابن عربی، چاپ سوّم، مصر.*
- نصر، سید حسین ۱۳۴۵. *سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات فرانکلین.*
- نصر، سید حسین ۱۳۸۲. *صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.*

- Corbin, Henry 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, trans by Rulph Manheim, Princeton University Press.
- Corbin, Henry 1989. *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to shiite Iran*, trans by Nancy Pearson, Princeton University Press.
- Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press.
- Chittick, 1994. *Imaginal Worlds*, State University of New York Press.
- Chittick, 1992. *Faith and Practice of Islam*, State University of New York Press.
- Chittick, 1998. *The Self Disclosure of God*, New York.
- Cocking, J. M. 1991. *Imagination*, Routledge, London and New York.
- Nasr, Hosein 1996. *History or Islamic Philosophy*, Routledge
- Nicolson, Rinold, 1906. *Islamic Quarterly, the Origin of Sufism*, London.
- Nicolson, Rinold 1914. *Studies in Islamic Mysticism*, London.
- Nicolson, Rinold 1923. *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge.
- Izutu, Toshihiko 1984. *Sufism and Taoism*, University of California Press.
- Warnock 1976. *Imagination*, Berkeley University of California Press.