

# خیال‌مشایی، خیال‌اشراقی، و خلاقیت

نادیا مفتونی

دکترای فلسفه و حکمت اسلامی و مدرس دانشگاه تهران

## چکیده

تعریف ارسطو از خیال سرآغاز مفهومی‌سازیهای فیلسوفان از آن است. فارابی، ابن‌سینا و سهروردی آن را بسط فراوان داده‌اند. فارابی خیال را با سه نوع کارایی: حفظ تصاویر محسوسات، تصرف در آنها و محاکات محسوسات و معقولات توسط آنها تعریف می‌کند. ابن‌سینا آنچه را فارابی خیال و متخیله می‌نامید در چهار قوه متمایز با اسامی خیال، متخیله، واهمه و حافظه مفهومی‌سازی می‌کند. سهروردی ادراک خیالی را نوعی علم حضوری اشراقی می‌داند و آن را بر اساس مشاهده مثل معلقه تبیین می‌کند. کاملترین نظریه خیال برای مفهومی‌سازی خلاقیت، نظریه فارابی است که چهار مرتبه متمایز خلاقیت خیال بر اساس آن قابل تعریف است، البته این مراتب در خیال اشراقی هم تحقق دارد و تفاوت آن با خیال مشائی صرفاً در نحوه تبیین است.

## کلیدواژگان

چیستی خیال  
خیال اشراقی  
خلاقیت خیال

خیال مشائی  
محاکات

## طرح مسئله

نظریه خیال در نظام معرفتی دانشمندان مسلمان

جایگاهی ویژه دارد و کم و بیش در منطق، فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر قرآن و حدیث، و سیاست مدنی نقش ایفا کرده است. هرگونه ابهام در چیستی خیال، منجر به مغالطات گوناگون شده و نقش آن را از کارایی ساقط می‌کند. این پژوهش با رویکرد تاریخی-تطبیقی، مسئله چیستی خیال را نزد فارابی (۲۵۸-۳۳۹)، ابن‌سینا (۳۷۳-۴۲۸) و سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) مورد تأمل قرار می‌دهد. نظریه ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) نیز از آنجهت که بعنوان پیشفرض پژوهشهای سایر حکیمان اخذ شده است مورد اشاره قرار گرفته است. فارابی از حیث آموزه‌های بدیعی که درباره نقشهای گوناگون خیال و خلاقیت آن دارد، ابن‌سینا از جهت بسط و تفصیلی که در مفهومی‌سازی قوای خیالی قائل شده است و سهروردی بعنوان مؤسس نظریه خیال اشراقی اهمیت تاریخی دارند و بررسی آراء ایشان، تطورات نظریه خیال و سهم تأثیر هریک بر دیگری را آشکار می‌کند.

چیستی خیال با دورویکرد مستقیم و غیرمستقیم، قابل تحقیق است. رویکرد مستقیم بمعنی مطالعه مواردی است که بیان صریحی در تعریف خیال وجود دارد، و رویکرد غیرمستقیم آنست که از طریق تأمل در سایر دیدگاههای یک دانشمند، به تصور وی از

خیال دست باییم. از مصادیق رویکرد غیرمستقیم، که در اینجا مورد توجه است، بررسی اقسام ادراک، شامل ادراکات حسی، خیالی، وهمی، و عقلی، و همچنین قوای ادراکی نفس مشتمل بر حساسه، متخیله، ناطقه یا بتعبیر دیگر، قوای مدرکه ظاهری، قوای مدرکه باطنی و قوه ناطقه است.

### ارسطو

درباره نفس<sup>۱</sup> مشتمل بر مهمترین تحقیقات ارسطو پیرامون تعریف و توصیف خیال است. وی پس از بررسی ماهیت و اوصاف خیال، وجه تسمیه آن را تبیین می‌کند.<sup>۲</sup> بنظر او خیال نمی‌تواند بدون احساس به وجود آید، یعنی فقط در موجودات حساس و نسبت به اشیائی که متعلق حس باشند رخ می‌دهد و ضرورتاً هویتی مشابه با خود احساس دارد. دارنده تخیل بسبب آن، فاعل بسیاری از امور خواهد بود و از بسیاری چیزها منفعل می‌شود.<sup>۳</sup> تخیل، امری مشابه با احساس است جز اینکه احساس، همراه با ماده و تخیل، عاری از ماده است.<sup>۴</sup>

وی در وجه تسمیه خیال بر آنست که واژه‌یی که در زبان یونانی برای خیال آمده، (یعنی فنتاسیا<sup>۵</sup>) برگرفته از لفظی است که برای نور وضع شده،<sup>۶</sup> بدین جهت که خیال متعلق به احساس است و عالیترین حواس، حس بینایی است و بینایی هم بدون نور تحقق نمی‌یابد.<sup>۷</sup>

قوای خیال و متخیله بعنوان دو قوه و بصورتی که بعدها در مفهومی‌سازیه‌های حکیمان مسلمان بویژه ابن‌سینا ضمن حواس پنجگانه باطنی شکل می‌گیرد، در آثار ارسطو به چشم نمی‌خورد و لذا خیال و تخیل که در سطور پیشین به کار رفته بشکل مترادف در ترجمه لفظی واحد، یعنی ایمجینیشن<sup>۸</sup>، استفاده شده است.

فارابی از حیث آموزه‌های بدیعی که درباره نقشهای گوناگون خیال و خلاقیت آن دارد، ابن‌سینا از جهت بسط و تفصیلی که در مفهومی‌سازی قوای خیالی قائل شده است و سهروردی بعنوان مؤسس نظریه خیال اشراقی اهمیت تاریخی دارند.



### فارابی

فارابی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله قائل نیست و از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هردو را انجام می‌دهد، که غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالیه می‌نامد.<sup>۹</sup> تمایز میان این دو قوه را نزد ابن‌سینا می‌یابیم، اساساً بحث از حواس پنجگانه باطنی، آنگونه که نزد ابن‌سینا شکل می‌گیرد، در آثار فارابی به چشم نمی‌خورد.

فارابی برخلاف ارسطو چستی تخیل را بمنزله یک مسئله پیش روی خود قرار نمی‌دهد. او نه بدنبال تحلیل ماهوی تخیل است و نه تحلیل مفهومی. بهمین دلیل با تحلیل سایر مواضع فارابی می‌توان دیدگاه وی در چستی خیال را استنباط کرد. بنابراین به تأمل

1. De Anima

۲. ارسطو، درباره نفس، ۴۲۷ الف ۱۸ - ۴۲۹ الف ۴.

۳. همان، ۴۲۸ ب ۱۱ - ۱۷.

۴. همان، ۴۳۲، الف ۹.

5. phantasia

6. phaos

۷. همان، ۴۲۹ الف ۱ - ۴.

8. imagination

۹. ابن‌سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۵۱ و ۵۸.

## ■ قوه خیالیه

یا متخیله قوه‌یی است

که صور محسوسات را حفظ و

تجزیه و ترکیب می‌نماید و آنها را

در محاکات امور محسوس و

معقول به کار می‌بندد.

یک قوه رئیس برای حواس ظاهری است که محل اجتماع همه مدرکات حسی است و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می‌کنند و هر حسی عهده‌دار جنس ویژه‌ی از اخبار و ناحیه خاصی از مملکت بدن است.<sup>۱۵</sup> در حالیکه قوه متخیله دارای خادمان و مأموران پراکنده در سطح بدن نیست و بتنهایی فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد.<sup>۱۶</sup>

## متخیله: آثار و اوصاف آن

قوه متخیله تصاویر محسوسات را که در نفس نقش

۱۰. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۸۵؛  
السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶، ص ۷۱.

۱۱. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۵۶.

۱۲. همو، المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۲.

۱۳. ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء، تصحیح و مقدمه ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴، «کتاب النفس»، ص ۷.

۱۴. فارابی، الفصول المنتزعه، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۱؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۵۱-۱۵۵.

۱۵. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۱۶. همان، ص ۱۵۴.

در آراء او درباره اقسام ادراک - شامل ادراک حسی، خیالی، و عقلی - و قوای مدرکه نفس - مشتمل بر قوه حساسه، متخیله، و ناطقه - می‌پردازیم:

فارابی بحث مستقلی در ماهیت ادراک ندارد اما در خلال مباحث دیگر اشاراتی به اقسام ادراک نموده است. او بعنوان نمونه در بحث از معشوق اول و لذتی که او بدان ملتذ است، اظهار می‌کند که لذت یا بواسطه احساس است یا تخیل و یا علم عقلی؛<sup>۱۷</sup> یا در بررسی قوای نفسانی ابراز می‌دارد که علم به چیزی گاه بوسیله قوه ناطقه تحقق می‌یابد و گاه با قوه متخیله و گاه با قوه حساسه.<sup>۱۸</sup> می‌توان گفت از نظر فارابی قوه ناطقه عهده‌دار ادراک عقلی و قوه متخیله عهده‌دار ادراک خیالی و حواس ظاهر عهده‌دار ادراک حسیند. تکمیل و تفصیل این نظریه نزد ابن‌سینا حاصل می‌شود؛ او توهم را بعنوان یکی از اقسام ادراک مفهوم‌سازی می‌کند. این اصطلاح، در مفهوم سینوی، اساساً نزد فارابی به چشم نمی‌خورد، بلکه فارابی توهم را به تخیل چیزی که موجود نیست، تعریف کرده است.<sup>۱۹</sup>

فارابی در مباحث قوای نفس خود، «قوه» را تعریف نکرده است اما ابن‌سینا قوه را هم بمعنی مبدأ فعل و هم بمعنی مبدأ قبول می‌داند زیرا امور صادره از نفس مشتمل بر حرکت و ادراک است و قوه درباره ادراک بمعنی مبدأ قبول و در مورد تحریک بمعنی مبدأ فعل است. اطلاق قوه بر یکی از این دو مورد اولویتی ندارد و اگر از لفظ قوه هر دو گونه قوای ادراکی و تحریکی، یعنی هم مبدأ قبول و هم مبدأ فعل اراده شود، از باب اشتراک لفظ خواهد بود.<sup>۲۰</sup>

فارابی قوای نفس را بترتیب موجود شدن شرح می‌دهد و فعالیت‌های آنها را ذکر می‌کند.<sup>۲۱</sup> از جمله این قوا، قوه حساسه است که مشتمل بر حواس بساوایی، بینایی، شنوایی، چشایی و بویایی است. او قائل به

می‌بندد، پس از غیبت محسوسات از مشاهده حسی، حفظ می‌کند و علاوه بر حفظ، برخی را با هم ترکیب می‌نماید یا تصویری را به چند بخش تقسیم می‌کند و با این ترکیب و تفصیلهای نقوش جدیدی می‌آفریند. پس از قوه متخیله قوه ناطقه به وجود می‌آید که انسان را بر تعقل قادر می‌سازد.

با تأمل در اوصافی که فارابی از قوه متخیله گزارش می‌دهد، می‌توان از طریق آنچه منطقدانان «خاصه مرکبه» می‌نامند، به مفهومی سازی فارابی از متخیله دست یافت.

فارابی سه فعالیت عمده برای متخیله قائل است:

- ۱- حفظ مدرکات حسی پس از قطع ارتباط حسی،
- ۲- پیوند یا تجزیه آنها: این تجزیه و ترکیبها بسیار متنوع بوده و قوه متخیله بدخواه در آنها حکم می‌راند و بینهایت تفصیل و ترکیب انجام می‌دهد که نتیجه آنها گاه با امور محسوس مطابقت دارد و گاه ندارد.<sup>۱۷</sup>

بعنوان مثال بال پرند را با بدن اسب ترکیب و اسب بالدار اختراع می‌کند. ۳- محاکات و تصویرگری. از میان قوای نفس تنها متخیله این قدرت را دارد که از محسوسات و معقولات تصویرگری نماید. متخیله حتی می‌تواند از معقولاتی که در نهایت کمال قرار دارند، همچون مبدأ اول و مفارقات و موجودات سماوی محاکات کند؛ البته تصویرگری از آنها را توسط عالترین و کاملترین محسوسات، از قبیل اشیاء زیبا و نیکو منظر انجام می‌دهد و در مقابل، محاکات معقولات ناقصه را بوسیله محسوسات پست و ناقص و زشت منظر انجام می‌دهد.<sup>۱۸</sup>

پس قوه خیالیه یا متخیله قوه‌یی است که صور محسوسات را حفظ و تجزیه و ترکیب می‌نماید و آنها را در محاکات امور محسوس و معقول به کار می‌بندد. فارابی تعابیر دیگر چون مقایسه مناسب و تمثیل را

نیز برای محاکات استفاده کرده است.<sup>۱۹</sup>

### ابن سینا

نظریه خیال بتبع نظریات ادراک و قوای ادراکی در آثار شیخ‌الرئیس بسط و نظم ویژه‌یی یافته است. وی در اشارات و تنبیهات ابتدا ماهیت ادراک و اقسام آن را بررسی می‌نماید و سپس قوای مدرکه باطنی و نفس ناطقه را تحلیل می‌کند.<sup>۲۰</sup>

در شفاء نیز قوای مدرکه ظاهری و باطنی و نفس ناطقه و اقسام ادراک را بتفصیل بررسی می‌کند،<sup>۲۱</sup> و بنحو مبسوط وارد بحث از یکایک حواس ظاهری<sup>۲۲</sup> و باطنی<sup>۲۳</sup> می‌شود. او در اغلب آثارش ادراک را به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم نموده است.<sup>۲۴</sup> تا وقتی که میان حواس ظاهری و شیء خارجی ارتباط وجود دارد، ادراک حسی حاصل است و

۱۷. همان، ص ۱۷۷؛ ۱۵۴.

۱۸. همان، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۱۹. همو، تحصیل السعادة، ترجمه علی‌اکبر جابری مقدم، قم، دار الهدی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۵۴؛ السياسة المدینه، ص ۲۲۵؛ موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۵، ص ۴۳.

۲۰. ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

ج ۲، ص ۳۰۸-۴۰۶.

۲۱. همو، طبیعیات الشفاء، ص ۳۳-۴۱؛ ۵۰-۵۳.

۲۲. همان، ص ۵۸-۱۴۱.

۲۳. همان، ص ۱۴۵-۱۷۱.

۲۴. همان، ص ۵۱-۵۳؛ النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۴۴-۳۴۶؛ عیون الحکمة، تصحیح محمد حجازی، تهران، مؤسسة الصادق، ۱۳۷۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۲۳؛ رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن مفاخر و آثار ملی، ۱۳۳۱، ص ۳۰-۳۳.

هنگامیکه آن چیز غایب می‌شود، متخیل می‌گردد و صورتش در باطن تمثل می‌یابد. مانند زید که او را دیده‌ایم و سپس غایب می‌شود و او را تخیل می‌کنیم. ادراک معانی جزوی و متعلق به امور محسوس توهم نام دارد، مانند عداوت زید یا محبت او. تعقل موقعی حاصل می‌شود که از زید معنی انسان تصور شود، معنایی که در غیر زید هم تحقق دارد.

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات توهم را در اقسام ادراک ذکر نکرده است.<sup>۲۵</sup> خواجه طوسی علت آن را چنین توضیح می‌دهد:

ادراک حسی و خیالی بتنهایی واقع می‌شود ولی ادراک وهمی بدون مشارکت خیال میسر نیست و خیال آن را مخصص و جزئی می‌کند، چرا که توهم عبارتست از ادراک معانی غیرمحسوس همچون کیفیات و اضافات مختص به شیء جزئی مادی.<sup>۲۶</sup>

ابن‌سینا پس از بررسی اقسام ادراک به قوای مدرکه باطنی می‌پردازد و برای هریک جایگاهی خاص در مغز قائل است. قوای ادراکی باطنی از نظر او عبارتند از حس مشترک یا بنطاسیا، مصوره یا خیال، وهم، مفکره یا متخیله به دو اعتبار، و ذاکره.<sup>۲۷</sup> او با مثالهایی این قوا را چنین توضیح می‌دهد:

ما قطرات باران را بصورت خط راست می‌بینیم و نقطه‌یی را که سرعت می‌چرخد بشکل دایره مشاهده می‌کنیم. این دریافته‌ها از راه حس است نه تخیل یا تذکر. از سوی دیگر فقط صورت مقابل در چشم نقش می‌بندد و صورت مقابل قطره‌یی که فرو می‌ریزد یا نقطه‌یی که می‌چرخد، نقطه است نه خط مستقیم یا دایره. بنابراین در یکی از قوای آدمی صورتی که ابتدا نقش بسته باقی می‌ماند، صورت فعلی به آن می‌پیوندد و همه دریافتهای حسی نزد آن قوه جمع

می‌شوند. این قوه حس مشترک با بنطاسیا نام دارد. دومین قوه خیال است که مثال همه محسوسات را پس از آنکه از حواس ظاهری پنهان می‌شوند نگهداری می‌نماید. بواسطه دو قوه حس مشترک و خیال انسان می‌تواند ویژگی خاصی را به یک شیء خاص نسبت دهد، مثلاً حکم کند «این خرما سیاه، شیرین است» یا «این لیموی زرد، ترش است». قوه سوم وهم است که معانی جزئی نامحسوس را در محسوسات جزئی درک می‌کند، مثلاً گوسفند معنای نامحسوس ترس را در گرگ مشخص و بره معنای نامحسوس محبت را در مادر خودش درمی‌یابد. قوه چهارم حافظه است که معانی جزئی را نگهداری می‌کند (این قوه غیر از خیال است که صور جزئی را حفظ می‌نماید). یکی دیگر از قوای آدمی می‌تواند صورتهایی را که حس دریافت می‌کند و یا معانی جزئی را که وهم در می‌یابد ترکیب و تفصیل نماید و نیز میان صور و معانی ترکیب و تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد، مفکره، و اگر در خدمت وهم باشد، متخیله نامیده می‌شود. خواجه طوسی این قوه را بسبب تصرف در ادراکات متصرفه نامیده است.<sup>۲۸</sup>

سهروردی در بحث از نظریه خیال، تقریباً در همه آثار خود، بجز حکمة الاشراق، آموزه‌های سینوی را مورد توجه قرار داده است اما آنها را در مقام تمهید و هموار نمودن سیر آموزش و در جهت نیل به آموزه‌های اشراقی به کار می‌برد.

این احتمال که سهروردی در پاره‌یی از آثار خود، به

۲۵. همو، الاشارات والتنبیهات، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۲۶. همان، ص ۳۲۴.

۲۷. همان، ص ۳۴۲-۳۴۶.

۲۸. همان، ص ۳۳۱-۳۴۶.

مبانی مشائی معتقد بوده و سپس تغییر رأی داده باشد. منتفی است زیرا روشن است که حکمة الاشراق و برخی از دیگر کتب شیخ که مشتمل بر دیدگاه سینیوی است، همزمان نوشته شده است و بعنوان مثال در مشارع و مطارحات ارجاعاتی به حکمة الاشراق وجود دارد.<sup>۲۹</sup>

علاوه بر آن، وی در آغاز حکمة الاشراق ترتیب نوشتن کتابهای خود را بیان کرده و به تصریح می‌کند که آثار مشائی برای فهم راحتتر حکمة الاشراق تألیف شده‌اند:

قبل از این کتاب و در اثنای آن، هنگامی که مواعی، نوشتن این کتاب را متوقف می‌نمود، برای شما کتابهایی بروش مشائین نوشته‌ام و قواعد ایشان را در آنها خلاصه کرده‌ام و از جمله آنها کتاب مختصری بنام التلویحات اللوحیه و العرشیه است که مشتمل بر قواعد فراوانی است و علی‌رغم کم حجم بودن، همه قواعد در آن بطور خلاصه وجود دارد و جز آن، لمحات است و غیر از آن دو هم چیزهایی نوشته‌ام و از جمله در ایام کودکی...<sup>۳۰</sup>

### نگرش سینیوی

سهروردی همچون ابن‌سینا ادراکات انسان را چهارگونه می‌داند و ضمن بیان ویژگیهای هر قسم مقایسه‌یی میان آنها انجام داده است.<sup>۳۱</sup> او بعنوان ادراک حسی، بینایی را مطرح می‌کند که فقط می‌تواند صورت بیرونی شیء و اعراض آمیخته با آن از قبیل رنگ، وضع، آیین، مقدار و شکل را دریابد و اگر شیء نزد چشم حاضر نباشد، چشم قادر به ادراک آن نیست، در حالیکه خیال این قدرت را دارد که اشیاء غایب از حواس ظاهری را ادراک نماید. خیال، صورت

سهروردی در بحث از نظریه خیال، تقریباً در همه آثار خود، بجز حکمة الاشراق، آموزه‌های سینیوی را مورد توجه قرار داده است اما آنها را در مقام تمهید و هموار نمودن سیر آموزش و در جهت نیل به آموزه‌های اشراقی به کار می‌برد.

خیالی را مجردتر از حس بینایی دریافت می‌کند و نیز صورت خیالی در قوه خیال ثابتتر و بادوامتر از صور محسوسات در حس بینایی است.

سهروردی بینایی و خیال را از سه جهت قدرت، تجرد و دوام مقایسه نموده و مرتبه برتر را به خیال اختصاص می‌دهد. او معتقد است ادراک وهمی که معانی متعلق به محسوسات را درمی‌یابد، از بینایی و خیال قویتر است. با این حال وهم نمی‌تواند معانی را از محسوسات جدا کند و هر سه قسم ادراک حسی و خیالی و وهمی جسمانی بوده و نمی‌توانند از ماده جسم جدا باشند.

اما ادراک عقلی، ذوات را آنگونه که هستند درمی‌یابد. تعبیر سهروردی اینست که ادراک عقلی به چشم‌برهم‌زدنی قادر به تصرف در ملکوت است. وجه تمایز انسان و دیگر حیوانات در همین گونه ادراک است که برخلاف سه قسم پیشین مجرد است

۲۹. سهروردی، «المشارع و المطارحات» در مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴؛ ۱۷۹؛ ۲۱۳؛ ۲۱۰.

۳۰. همو، «حکمة الاشراق» در مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰.

۳۱. همو، «رساله یزدان شناخت» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۰۷.

که این قوا را بر سبیل مسامحه و آنطور که دیگران ذکر کرده‌اند بیان می‌نماید نه بر سبیل تحقیق.<sup>۳۳</sup>

توضیحات سهروردی درباره حواس باطن بسیار نزدیک به شیخ‌الرئیس است و نیازی به تکرار نیست. تنها ذکر این نکته لازم است که ابن‌سینا در احکام قوه متخیله اشاره‌ی به محاکات و تصویرگری ندارد در حالیکه سهروردی علاوه بر تفصیل و ترکیب، به این فعالیت هم توجه داشته است و متخیله را قوه‌ی می‌داند که آرام نمی‌گیرد و پیوسته در حرکت است، چه در خواب و چه در بیداری. متخیله هم احوال مزاج را محاکات می‌نماید هم اخبار عقل را.<sup>۳۴</sup> این ویژگی متخیله — همانگونه که ذکر شد — مورد توجه فارابی نیز قرار گرفته است.

### نگرش اشراقی

سهروردی در حکمة الاشراق تبیین جدیدی پیرامون حقیقت خیال ارائه می‌نماید.<sup>۳۵</sup> از نظر او ادراکات

۳۲. همو، المشارع والمطارحات، الطبیعیات، نسخه خطی کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۴، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ «الملحات» در مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۲۹-۲۰۳؛ «کلمة التصوف» در مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ «بستان القلوب» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۵۲-۳۵۵؛ «الواح عمادی» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ «پرتونامه» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۹-۳۱؛ «هیاکل النور» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۸۷-۸۸؛ «عقل سرخ» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۲۷؛ «روزی با جماعت صوفیان» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۴۹؛ «فی حقیقه العشق» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۷۹؛ «صغیر سیمرغ» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۳۱.

۳۳. همو، المشارع والمطارحات، ص ۱۷۹.

۳۴. همو، «پرتونامه» در مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۰.

۳۵. تبیین نظریه خیال اشراقی متوقف بر تبیین نظریه ابصار اشراقی است که متناسب با اختصار این گفتار نیست و تفصیل آن در رساله دکتری نگارنده آمده است.

سهروردی از یکسو قوای ادراکی باطنی را که ابن‌سینا به پنج قوه تکثیر کرده بود، به قوه واحدی در نور اسفهد ارجاع می‌دهد و از سوی دیگر با تفسیر معطوف به عوامل بیرونی، در مقابل تفاسیر معطوف به عوامل درونی که نزد فارابی و ابن‌سینا ملاک بود، تبیین متفاوتی از خیال ارائه می‌دهد.

واصل و جوهرش از عالم روحانی است، ولذا می‌تواند جواهر روحانی را دریابد. جایگاه او در تن آدمی نیست بلکه نگاهی به تن دارد و نگاهی به عالم ملکوت. عقل را نفس ناطقه انسانی، قلب، روح و روان هم نامیده‌اند.

ادراکات بصر، خیال و وهم، چون جسمانی هستند فقط در عالم مادی تصرف می‌کنند و به آنچه در عالم نامتناهی عقل است دسترسی ندارند و اگر بخواهند صوری را که در آن عالم است دریابند، تنها می‌توانند آن را در ماده‌ی جسمانی دریافت کنند. حس بینایی و حتی خیال و وهم که از بینایی قوی‌ترند در قیاس با قوای عقلی هیچند و سخت عاجز و قاصر و گمراهند. سهروردی حواس پنجگانه باطن را بشیوه ابن‌سینا در آثار متعددی مورد توجه قرار داده و حتی برخی مثالهای وی را تکرار نموده و رساله‌های رمزی را نیز با مبنای سینوی نگاشته است.<sup>۳۶</sup> در رساله روزی با جماعت صوفیان اشاره اجمالی به حواس دهگانه ظاهر و باطن دارد و در رساله‌های عقل سرخ، فی حقیقه العشق و صغیر سیمرغ حواس دهگانه در قالب رمز و تمثیل بیان شده است. سهروردی همچون ابن‌سینا قوای مدرکه باطنی را عبارت از حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و حافظه می‌داند و در جایی تصریح نموده

خیالی و صور خیالی. موجوداتی قائم به ذات خود هستند نه قائم به ذهن ما. آنها کالبدهایی معلق و بدون ماده و محل و دارای تجرد مثالیند. یعنی همچون موجودات عالم طبیعت از شکل، رنگ، اندازه و اینگونه عوارض برخوردارند و همچون مفارقات و مجردات عاری از ماده‌اند. تخیل آنست که نور اسفهد یا نفس، این کالبدهای مثالی را بدون هیچ واسطه‌یی بنحو اشراقی حضوری مشاهده می‌کند. سهروردی این موجودات مثالی را صور معلقه، اشباح مجرد و مثل معلقه نامیده است.<sup>۳۶</sup> آنها را صور می‌خواند، زیرا دارای عوارضی چون شکل، رنگ و مقدارند؛ اشباح می‌نامد، زیرا شبح شیء لطیفتر از خود شیء است و عالم مثال هم لطیفتر از عالم طبیعت است.<sup>۳۷</sup> همچنین شبح و مثال شیء پنهانتر از خود آنست و عالم مثال نسبت به اهل این جهان پنهان است.<sup>۳۸</sup> شیخ اشراق از عالم مثال به اقلیم ثامن هم تعبیر کرده است، زیرا در جغرافیای قدیم، بر روی کره زمین هفت اقلیم را شناسایی کرده بودند و عالم مثال اقلیمی فرازمینی است. و همانطور که در طبیعیات قدیم عالم اجسام را به اجسام فلکی و عنصری تقسیم می‌کردند، سهروردی عالم مثال را هم به مثال فلکی و عنصری تقسیم می‌کند. هورقلیا نام سرزمین مثال فلکی و جابلق و جابرص نام دو شهر در عالم مثال عنصری است.<sup>۳۹</sup>

سهروردی از یکسو قوای ادراکی باطنی را که ابن‌سینا به پنج قوه تکثیر کرده بود، به قوه واحدی در نور اسفهد ارجاع می‌دهد و از سوی دیگر با تفسیر معطوف به عوامل بیرونی، در مقابل تفاسیر معطوف به عوامل درونی که نزد فارابی و ابن‌سینا ملاک بود، تبیین متفاوتی از خیال ارائه می‌دهد. اما آیا این تبیین منافاتی با فعالیت‌هایی که فارابی برای خیال قائل است

دارد؟ یعنی خیال با تفسیر اشراقی قادر به تصرف و محاکات نیست؟ موضع سهروردی در اینباره روشن نیست. اما رساله‌های داستانی رمزی او مملو از نمونه‌های محاکات است. به نظر می‌رسد بسیاری از تمثیلهای و رمزهای او نمی‌تواند مصداق مکاشفات و مشاهدات باشد. بعنوان مثال در «آواز پرجبرئیل» از عقول عشره با رمز ده پیر خوب سیما یاد کرده است.<sup>۴۰</sup> در حالیکه در حکمة الاشراق بجای عقول عشره قائل به انوار قاهره شده و تصریح می‌کند تعداد آنها بیش از ده و بیست و صد و دویست و هزار و دوهزار و صدهزار است.<sup>۴۱</sup> بنابراین ادراکات خیالی چه با عوامل درونی تبیین شود چه با عوامل بیرونی، در هر حال قوه خیال قادر به حفظ صور، تصرف در آنها و محاکات محسوس و معقول است.

### تحلیل تاریخی - تطبیقی

بررسی تاریخی - تطبیقی رویکردها روشها و مبانی حکما در نظریه خیال، تبیین‌کننده سیر تطور این نظریه، سهم تأثیر گذشتگان بر آیندگان و نوآوریها و ابداعات هر یک از ایشان است.

ارسطو برای خیال واژه فنتاسیا را به کار برده است؛ فارابی اصلاً این واژه را استفاده نکرده است؛ و ابن‌سینا فنتاسیا و بنطاسیا را بر حس مشترک اطلاق نموده

۳۶. همان، ص ۵۴۷؛ ۵۴۸؛ ۵۶۳. مثل معلقه را نباید با مثل نوریه افلاطون اشتباه کرد.

۳۷. هروی، نظام‌الدین احمد، انواریه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، ص ۱۹۴.

۳۸. همان، ص ۴۰.

۳۹. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۵۸۸. عالم مثال نزد مفسران عالم برزخ نامیده می‌شود. در حکمة الاشراق (ص ۲۸۷) برزخ بر اجسام فلکی و عنصری اطلاق شده است.

۴۰. همو، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۱۰.

۴۱. همان، ص ۳۵۸.



## فارابی توهم را

اینگونه تعریف نموده است:

«توهم آنست که چیزی را در خیال  
آوریم در حالیکه آن چیز موجود  
نیست.» این تعریف معادل با  
معنی لغوی توهم است و  
شباهتی به مفهومی سازی  
سینوی ندارد.



است، در حالیکه ارسطو حس مشترک را کامونیس سنسوس<sup>۴۲</sup> می نامید.<sup>۴۳</sup> سهروردی در این نامگذاریها تابع ابن سینا است. فارابی مفهومی سازی خیال یا تمایز آن از مفاهیم مشتبه و متشابه را بعنوان یک مسئله مقابل خویش قرار نمی دهد. وی آموزه های ارسطو را بصورت پیشفرض اخذ نموده و به فعالیتهای تواناییهای خیال و جایگاه مدنی آن می پردازد. همانگونه که ارسطو از خیال و تخیل با یک واژه یعنی فنتاسیا یاد می کند، فارابی نیز میان خیال و تخیل بمعنی مصدری و میان خیال و متخیله بمعنی قوه، دوگانگی قائل نیست. مفهومی سازی قوای مدرکه باطنی شامل حس مشترک، خیال، متخیله، وهم و حافظه از نوآوریهای ابن سیناست.

## قوای خیال و متخیله ابن سینا چه نسبتی با قوه متخیله فارابی دارند؟

ابن سینا قوه خیال را خزانه حس مشترک و عهده دار حفظ صور محسوسات می داند، یعنی اولین وظیفه قوه متخیله فارابی، بطور مستقل، بر عهده قوه خیال شیخ الرئیس است. قوه متخیله ابن سینا عهده دار تفصیل و ترکیب صور است، یعنی دومین فعالیت قوه متخیله فارابی را انجام می دهد. سومین فعالیت متخیله فارابی یعنی محاکات، مورد توجه ابن سینا

نبوده و آن را ضمن ادراکات و فعل و انفعالات قوا ذکر نکرده است. حاصل سخن اینکه، همان فعل و انفعالاتی را که فارابی برای یک قوه بنام متخیله قائل است، ابن سینا برای دو قوه بنامهای خیال و متخیله قائل شده، جز اینکه محاکات را از نظر دور داشته است. بلکه می توان گفت متخیله فارابی شامل قوه وهمیه ابن سینا نیز می شود، زیرا فارابی قوه متخیله را قادر به ادراک امور لذت بخش، درد آور، سودبخش و زیانیش که مصادیقی از معانی جزئیند می داند.<sup>۴۴</sup> یعنی قوه متخیله فارابی می تواند معانی را دریابد در حالیکه ابن سینا ادراک معانی موجود در امور محسوس را بر عهده قوه مستقلی بنام وهمیه می نهد. از آنجا که فارابی قوه وهمیه را جدا نکرده است، وجهی ندارد که حافظه یعنی خزانه معانی جزئی را هم تفکیک نماید. بنابراین به نظر می رسد قوه متخیله فارابی نزد ابن سینا بصورت چهار قوه خیال، متخیله، وهمیه و حافظه مفهومی سازی شده است.

باید در نظر داشت که اساساً تفکیک معانی جزئی موجود در امور محسوس، از صور محسوس ممتنع است، لذا شیخ الرئیس در اشارات و تنبیهات ادراک را به سه قسم احساس، تخیل و تعقل تقسیم می کند در صورتی که در سایر آثار خود وهم را نیز در کنار این سه، آورده است. نکته دیگر اینکه در برخی آثار فارابی نام قوای ادراکی باطنی به چشم می خورد. در فصوص الحکم قوای مصوره، وهم، حافظه، مفکره و متخیله با همان عبارات موجود در آثار ابن سینا تعریف شده اند.<sup>۴۵</sup> همچنین تعبیر «حد مشترک» میان ظاهر و باطن ذکر

42. communis sensus

۴۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۲۵ الف ۲۷؛ ۴۵۰ الف ۱؛ ۶۸۶ الف ۳۱.

۴۴. فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ص ۱۵۶؛ الفصول المتزعه، ص ۱۱.

شده است که شارحان معادل حس مشترک را برای آن قرار داده‌اند.<sup>۴۲</sup> علاوه بر آن در عیون المسائل<sup>۴۳</sup> و الدعای القلییه<sup>۴۴</sup> نام متخیله، وهم، ذاکره و مفکره آمده است، بدون آنکه تعریفی برای آنها ارائه شود.

این مسئله را بروشهای گوناگون می‌توان تبیین نمود. یکی آنست که فارابی در مواضع مختلف، تعبیرات گوناگونی را باعتبارات متفاوت برای قوای ادراکی به کار برده باشد و تفاوت آنها از حیث اجمال و تفصیل باشد. این احتمال، مخدوش است زیرا فارابی در هیچیک از مواضعی که فعالیت‌های متخیله را بتفصیل ذکر می‌کند، نامی از عناوین تفصیلی قوا نبرده است. علاوه بر این، همانطور که گذشت فارابی توهم را اینگونه تعریف نموده است: «توهم آنست که چیزی را در خیال آوریم در حالیکه آن چیز موجود نیست.» این تعریف معادل با معنی لغوی توهم است و شباهتی به مفهومی‌سازی سینوی ندارد. احتمال دیگر آنست که فارابی در آراء خود دچار تطور و تغییر شده باشد. این احتمال نیز چندان قابل اعتنا نیست و قرینه‌یی بر آن یافت نمی‌شود. بدیگر سخن، مسیر چنین تحولی در آثار فارابی روشن نیست. تبیین دیگر آنست که استناد برخی آثار به فارابی محل اشکال باشد، همانطور که برخی محققان عرب و اروپایی منکر تعلق فصوص الحکم به فارابی شده و برخی، آن را به ابن سینا اسناد داده‌اند.<sup>۴۵</sup> و در سند عیون المسائل و الدعای القلییه نیز تردیدهای جدی نموده‌اند.<sup>۴۶</sup> روش آنان، عمدتاً استناد به اصطلاحات، مفاهیم و نظریات مندرج در این کتابهاست و بیشترین ادله را از مباحث نفس استنباط کرده‌اند.

در هر حال، قوای ادراکی باطنی که در آثار ابن سینا مفهوم‌سازی شده است، نزد سهروردی به قوه واحدی در نور اسفهد برگشت داده می‌شود. شیخ اشراق،

ادراکات خیالی را مثل معلق و موجوداتی از عالم مثال می‌داند که قائم به ذات خودند نه قائم به ذهن انسان. ادراکات خیالی از نگاه او، نوعی علم حضوری اشراقی و مشاهده بیواسطه مثل معلقه و قائمه از سوی نور اسفهد تلقی می‌شود و صور خیالی مرتبه‌یی از جهان خارج را اشغال می‌کنند.

### مفهومی‌سازی خلاقیت خیال

اصلاح خلاقیت خیال در حوزه‌های روانشناسی، هنر، عرفان و جز آن کاربرد دارد. صرف نظر از اصطلاح

۴۵. همو، فصوص الحکم، شرح اسماعیل غازانی، تهران، انجمن مفاخر و آثار فرهنگی، ۱۳۸۱، ص ۶۷.

۴۶. همان، ص ۱۶۴.

۴۷. همو، عیون المسائل، حیدرآباد، دائرة المعارف، ۱۳۴۹، ص ۱۶.

۴۸. همو، الدعای القلییه، حیدرآباد، دائرة المعارف، ۱۳۴۹، ص ۹-۱۰.

49. Georr, Khalil, "Farabi est-il l'auteur de Fusus-al-hikam?" Revue des Etudes Islamiques, vol.15, pp. 31-39; Pines, S., Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-Hikmat, quelques donnees du probleme, Revue des Etudes Islamiques, 1951, vol. 19, pp. 121-126; Strauss, Leo, Maimunis Lehre von der Prophetie and ihre Quellen, Le Monde Oriental, 1934, vol. 28, pp. 99-139; Michot, J., Tables de correspondance des Ta'liqat d'al-Farabi, de Ta'liqat d'Avicenne et du Liber Aphorismorum d'Andrea Alpago, Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes orientales du Caire, 1982, pp. 50-231.

50. Cruz, Fernandez, El fontes Quaestionum (Uyun al-masa'il) de Abu Nasr al-Farabi, Archives d'Histoire Doctriale et Litteraire du Moyen Age, 1950, pp. 23-303; Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, Chicago 1958. pp.

عرفانی، در سایر اطلافاها، هنگامیکه گفته می‌شود این شخص از ذهن خلاق و یا تخیل خلاق برخوردار است، این معنی به ذهن متبادر می‌شود که وی قادر به ابداع روشها و ارائه آراء و آثار جدید و متفاوت با دیگران است. در عین حال که این معنی عام و کلی درباره خلاقیت خیال، پذیرفته شده است، این مسئله مطرح است که آیا می‌توان بر اساس نظریات خیال که شرح آن گذشت، مفهومی سازی روشنتری از خلاقیت خیال در کاربردهای هنری آن ارائه کرد؟ بدیگر سخن، هنگامیکه می‌گوییم خلاقیت در این اثر هنری بیشتر از دیگری است، یا آن هنرمند از خلاقیت بالاتری نسبت به دیگری برخوردار است، مقصود چه می‌تواند باشد؟ از آنجا که هنر، تا حدود زیادی در ترازوی خلاقیت خیال سنجیده می‌شود، و بتعبیر دیگر ارزیابی آثار هنری و حتی سبکهای هنری، در بسیاری موارد با ملاک خلاقیت انجام می‌گیرد، دستیابی به تصور واضح و متمایز از خلاقیت خیال، هم در مباحث نظری هنر و هم در مسائل کاربردی آن راهگشا خواهد بود.

در میان آموزه‌های خیال که مورد تحلیل قرار گرفت، آموزه فارابی برای مفهومی سازی خلاقیت خیال جامع‌تر به نظر می‌رسد. گفته شد که وی سه فعالیت برای متخیله برمی‌شمارد: ۱ - حفظ و نگهداری صور محسوسات پنجگانه ظاهری ۲ - تجزیه و ترکیب و دخل و تصرف در صور محسوسات ۳ - محاکات از محسوسات و معقولات توسط صوری که حفظ نموده و یا با تصرف، آنها را ساخته است. وقتی سخن از صور محسوسات به میان می‌آید، ذهن متوجه صور دیدنی می‌شود، در حالیکه صور محسوس اعم از دیدنیها، شنیدنیها، بویدنیها، چشیدنیها و لمس کردنیهاست؛ البته از آنجا که امور دیدنی، روشنتر و به

اذهان نزدیک‌ترند، غالباً به آنها مثال زده می‌شود. بر اساس کارآییهای سه‌گانه قوه متخیله سه بلکه چهار مرتبه از خلاقیت خیال از یکدیگر قابل تفکیک است: یک - نازلترین درجه خلاقیت خیال، تخیل عین صور محسوسات و احضار آنها در ذهن است. انسان می‌تواند منظره یا چهره‌یی را که قبلاً دیده، تجسم کند. این اندازه از تخیل نیز، خالی از خلاقیت نیست، زیرا خیال قادر است هرگاه که بخواهد، هر صورتی از صور محفوظه را که مایل باشد، صرف نظر از مواقعی که دچار فراموشی می‌شود، بازآفرینی نماید.

دو - درجه بالاتر خلاقیت، آنست که خیال، صور محسوس را بمثابه داده‌ها و مواد خام به کار می‌گیرد و بدون هیچ محدودیتی، در آنها تصرف می‌کند. درختی را تجسم می‌کند که از یک شاخه آن سیب رویده و از شاخه دیگرش گردو و از شاخه‌های دیگرش موز و پرتقال و انگور و ... هریک از این میوه‌ها صوری هستند که از محسوسات عالم واقع اخذ و در ذهن حفظ شده‌اند، و خیال خلاق آنها را با هم ترکیب می‌کند.

مرتبه دیگر خلاقیت خیال ناظر به محاکات است. از آنجا که خیال هم قادر به محاکات محسوسات است و هم می‌تواند امور معقول را محاکات نماید، این مرتبه را به دو مرتبه سوم و چهارم تفکیک می‌نماییم.

سه - خیال خلاق، صور حفظ شده یا تصرف شده را برای محاکات از محسوسات به کار می‌بندد. مثلاً چهره‌یی زیبا را به ماه شب چهارده، محاکات می‌نماید و یا چهره دشمن را با ماه هفت‌سر. ماه شب چهارده از صور محفوظه و خالی از تصرف، و ماه هفت‌سر از صور ناشی از تصرف است. بهر حال یافتن تصویر که از امر محسوس مورد نظر محاکات کند، فعل ابداعی

خیال است.<sup>۵۱</sup>

چهار - عالیترین درجه خلاقیت خیال، محاکات از معقول است و ابداعیترین فعل خیال، آنست که تصاویری برای بیان معقولات بیافریند. این تصاویر با از صور محفوظه است و یا از صوری که با تصرفات متخیله ساخته شده است. مثلاً خیام فناپذیری و زوال دنیا را چنین تصویر می کند:

آن قصر که جمشید در او جام گرفت

آهو بچه کرد و رو به آرام گرفت

بهرام که گور می گزفتی همه عمر

دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

نآن خیال نباشد، نفی محاکات از خیال نیز بیمعنی خواهد بود. علاوه بر آن، رساله های رمزی سهروردی، خود مصداق محاکات از معقولات هستند. بعنوان مثال در آواز پر جبرئیل عقول عشره بار مزده بیر خوب سیما محاکات شده است.<sup>۵۲</sup> عقول عشره، امور مفارق و مجرد تام به شمار می آیند و فاقد شکل و تصویرند، اما ذهن خلاق سهروردی، برای آنها تصاویری ابداع می کند تا بتواند آنها را محاکات نماید. بنابراین فعالیت هایی را که فارابی برای خیال مثالی قائل است، سهروردی نیز برای خیال اشراقی می پذیرد.

### خلاقیت در معنی دیگر

هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹) سهروردی شناس شهیر فرانسوی، خیال اشراقی را خیال فعال و خیال خیال آفرین نام نهاده است.<sup>۵۳</sup> از نظر وی خیال فعال، قدرتی است قادر به وجود بخشیدن و زنده کردن<sup>۵۴</sup> و از آنجاکه می تواند موجوداتی را در عالم میانه، یعنی عالم مثال، خلق کند آنرا خیال خلاق می نامد.<sup>۵۵</sup> البته خیال فعال در وجود

۵۱. شعر و ادب پارسی آکنده از این ابداعات و تصویرسازیهاست. بعنوان مثال در شعر رودکی:

میر ماه است و بخارا آسمان

ماه سوی آسمان آید همی

میر سرو است و بخارا بوستان

سرو سوی بوستان آید همی

ماه و سرو از امیر، و آسمان و بوستان از بخارا حکایت می کنند و هیچکدام مشتمل بر تصرف نیستند، اما حرکت ماه بسوی آسمان و حرکت سرو بجانب بوستان، بازگشت امیر به بخارا را تصویر می نمایند و هر دو مشتمل بر تصرفند.

۵۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۵۶۴.

۵۳. همو، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۱۰.

۵۴. کربن، هانری، ارض ملکوت، ترجمه ضیاء الدین

دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶-۱۷.

۵۵. همان، ص ۹۰.

۵۶. همو، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله

رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۴.

### مفهوم خلاقیت در نظریه خیال اشراقی

حال که مفهوم سازی خلاقیت خیال بر اساس نظریه خیال فارابی از نظر گذشت، این مسئله قابل طرح است که آیا خلاقیت خیال با مفاهیم مذکور، در نظریه خیال اشراقی هم معنادار است. همانطور که گذشت، خیال اشراقی عبارت از آنست که نفس بدون هیچ واسطه، مثل معلقه را شهود نماید. برحسب ظاهر، مفهوم خلاقیت و ابداع و تصرف و محاکات در مشاهده مثل اخذ نشده است، اما در عین حال نمی توان نتیجه گرفت که تصرف و محاکات در خیال اشراقی راه ندارد یا با آن منافات دارد. البته خلاف این نتیجه نیز بار و یکرد مستقیم از سخنان سهروردی قابل استنباط نیست، لذا بار و یکرد غیر مستقیم و تحلیل سایر گفته های شیخ، پاسخ مسئله را جستجو می کنیم.

سهروردی به وجود مثل و اصوات عجیبی در عالم مثال اشاره نموده است که خیال قادر به محاکات آنها نیست.<sup>۵۷</sup> این تعبیری که در مورد خاصی خیال را قادر به محاکات نمی داند دلیل بر آنست که خیال از نظریه شئیت محاکات را دارد. زیرا اگر محاکات اساساً در

انسان وظیفه معرفتی خاصی هم دارد، یعنی ما را به منطقه‌ی واقعی از وجود می‌رساند.<sup>۵۷</sup> از نظر سهروردی، نور اسفهد بواسطه قوا و اعضای جسمانی مثل معلقه را شهود می‌نماید، به نظر می‌رسد اسناد معرفت و ادراک به خیال، واسطه در عروض دارد و خالی از مجاز نیست و مدرک حقیقی، نور اسفهد است. این دقت را در باره خلاقیت خیال بمعنی وجود بخشیدن نیز می‌توان اعمال نمود. شیخ اشراق تصریح نموده است که برخی نفوس، قادر به خلق و ایجاد هستند. او در حکمة الاشراق هم سخن از خلق امور مادی به میان آورده، هم خلق موجودات مثالی و هم خلق فرشتگان. وی در احوال سالکان متوسط اشاره می‌کند که هنگامی که اشراقات علوی بر نفوس دوام داشته باشد، ماده عالم مطیع ایشان می‌گردد؛<sup>۵۸</sup> یعنی ایشان قادر خواهند بود در عالم جسمانی تصرف نمایند. تعبیر شیخ اینست که مثالی از نور خدا در ایشان قرار یافته و نور خلاق در آن نفوس جای می‌گیرد.<sup>۵۹</sup> همچنین نفوس متوسطان، قادر بر خلق مثل معلقه می‌باشند و هر چه بخواهند، مانند خوردنیها و تصاویر و شنیدنیهای پاک و جز آن را برای خود می‌آفرینند. این موجودات مثالی کاملتر از چیزهایی هستند که در عالم جسمانی وجود دارد.<sup>۶۰</sup>

سهروردی در احوال اخوان تجرید نیز به خلق مثل اشاره دارد:

«اخوان تجرید، دارای مقامی ویژه هستند که در آن، قادر به ایجاد مثل قائم بذات، بهر صورتی که اراده نمایند هستند. آن مقام، مقام «کن» نامیده می‌شود.»<sup>۶۱</sup> علاوه بر اینها پاره‌ی از نفوس، طبقاتی از فرشتگان ایجاد می‌کنند و جایگاه مقدسین و متألّهین برتر از جهان فرشتگان است.<sup>۶۲</sup>

شیخ اشراق هیچ یک از این خلاقیتها را به خیال آدمی نسبت نداده است، زیرا خیال از نظر سهروردی جنبه جسمانی و بعد اعدادی در بدن محسوب می‌شود لذا

اسماً قادر به خلق امور مساوی با خود یعنی مادیات و جسمانیات یا خلق موجودات فراتر از خود، یعنی مثل معلقه و فرشتگان نیست. باین ترتیب اسناد خلاقیت و ایجاد به خیال، مبتنی بر مجاز و واسطه در عروض است. همانگونه که اسناد ادراک به خیال، خالی از تجوز نیست. در واقع نور اسفهد است که فرشتگان و مثل را خلق می‌کند و قادر به تصرف در اجسام است.

### نتیجه

فارابی قوه متخیله را بعنوان قوه‌ی که عهده‌دار حفظ صور محسوسات، تصرف در آنها و محاکات محسوس و معقول توسط آنهاست مفهومسازی می‌کند. ابن سینا بازای قوه متخیله فارابی قوای خیال، متخیله، واهمه و حافظه را مفهومسازی می‌کند. وی نامی از محاکات نمی‌برد. سهروردی تبیین متفاوتی درباره ادراک خیالی ارائه می‌دهد و آن را مشاهده مثل معلقه توسط نفس می‌داند. البته این بمعنی سلب فعالیت‌های حفظ، تصرف و محاکات نیست بلکه صرفاً بمعنی تبیینی متفاوت است.

به نظر می‌رسد کاملترین نظریه خیال برای مفهومسازی خلاقیت خیال، نظریه فارابی است که بر اساس آن چهار درجه خلاقیت قابل تمییز است: تخیل صور برگرفته از عین محسوسات، تخیل صور ناشی از تصرف در محسوسات، تخیل صوری که ذهن در محاکات از محسوسات ابداع می‌کند و تخیل صوری که ذهن در محاکات از معقولات ابداع می‌نماید.

۵۷. همو، ارض ملکوت، ص ۱۶.

۵۸. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۵۸۶ - ۵۸۷.

۵۹. همان، ص ۵۸۷.

۶۰. همان، ص ۵۴۷.

۶۱. همان، ص ۵۶۴.

۶۲. همان، ص ۵۴۹.