

جایگاه هستی‌شناختی و نفس‌شناختی خیال در حکمت متعالیه

اعظم مردیها*

سیدمرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

خیال و ادراک خیالی دارای جایگاهی ویژه در حکمت متعالیه است. این مسئله در حکمت سنیوی و اشراقی نیز مطرح بوده است، اما ملاصدرا دیدگاهی نو و ویژه درباره آن دارد. او براساس مبانی خود تفسیری نو از قوه خیال و صور خیالی ارائه می‌کند، مبانی‌ای چون اصالت وجود و مساوقت آن با اوصافش از جمله علم، طرح نظریاتی بدیع در مورد ماهیت معرفت، ماهیت قوای ادراکی و ارتباط آن‌ها با نفس، استکمال جوهری نفس، تناظر مراتب هستی با مراتب وجود انسان، و پذیرش عالم مثال سهروردی به مثابه عالمی واسطه که قرابت وجودی با هر دو عالم ماده و عقل دارد. ملاصدرا براساس این دیدگاه نو امور متعددی را، که همگی مرتبط با نفس انسان‌اند، تفسیر می‌کند. مهم‌ترین این امور معاد جسمانی و ثواب و عقاب اخروی است.

کلیدواژه‌ها: ادراک خیالی، قوه خیال، خیال متصل، خیال منفصل، عالم مثال، معاد جسمانی.

۱. مقدمه

خیال یا ادراکات خیالی یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی است. هر سه مکتب سنیوی، اشراقی، و متعالیه بر وجود این قسم از ادراک وفاق دارند، اما در ماهیت ادراکات

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، mardiha1390@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، shahrudi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۴

خیالی و نحوه تحقق آن‌ها، مجرد یا مادیت قوه خیال، نحوه ارتباط آن با نفس، و متعلق این ادراک در جهان خارج اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف نظرها از تفاوت مبانی و دیدگاه این سه مکتب در حوزه نفس‌شناسی و به تبع آن معرفت‌شناسی ناشی می‌شود. از این اختلاف نظرها مادی یا مجرد دانستن قوای نفس حیوانی (حس و خیال)، فاعل یا منفعل دانستن نفس در فرایند ادراک، و نیز ثبات یا عدم ثبات نفس تحت تأثیر افعال خود اعم از تحریکی و ادراکی است. ملاصدرا، با طرح نظریاتی بدیع در مورد ماهیت ادراک و کیفیت ارتباط قوا با نفس و با پذیرش حرکت جوهری نفس، نظریه‌ای نو در مورد ادراک خیالی و قوه خیال ارائه می‌کند. هم‌چنین، با توجه به اتفاق نظر فیلسوفان مسلمان بر اصل تناظر عوالم هستی با مراتب وجود انسان، و از سوی دیگر ایده عالم واسطه بین عالم ماده و عقل که شیخ اشراق مطرح کرده است و ملاصدرا نیز آن را پذیرفته است، زمینه برای نظریه ابداعی دیگری در حکمت متعالیه در مورد نسبت ادراکات خیالی با نفس فراهم شد. به دلیل تناظر ادراکات خیالی با آن عالم واسطه، که «مثال» نامیده می‌شود و حد وسط عالم طبیعت و عقول مجرد است، مرتبه‌ای حد وسط در وجود انسان مطرح می‌شود که واسطه میان مادیت محض و مجرد محض است. مهم‌ترین کاربرد این نظریه در حکمت متعالیه تبیین امکان معاد جسمانی و تفسیر آن است. البته ملاصدرا از این نظریه در توجیه و توضیح مسائلی مانند وحی، الهام، یا آگاهی از اخبار غیبی و رؤیاهای صادقه نیز بهره برده است. هدف اصلی این پژوهش ارائه دیدگاه ملاصدرا در مورد خیال یا ادراکات خیالی و اشاره مختصری به نحوه کاربرد این نظریه در کیفیت تبیین معاد جسمانی است.

به منظور ارائه و توضیح دقیق نظریه ملاصدرا، در مبحث ادراک خیالی و قوه ادراکی مربوط به آن، نظریه ابن‌سینا در این موضوع و اختلاف نظر ملاصدرا با او مطرح می‌شود، و به منظور بیان نحوه تناظر و نسبت ادراکات خیالی با عوالم هستی، نظریه شیخ اشراق، به عنوان اولین فیلسوف مطرح‌کننده ایده جهان سه‌وجهی در فلسفه اسلامی، بررسی می‌شود. هدف از این پژوهش تبیین نسبت نفس با ادراکات خیالی و نیز نسبت نفس، از حیث برخورداری از این ساحت از ادراک، با عالم حد وسط مطرح شده در فلسفه شیخ اشراق است. این نسبت در پی تناظر تمام مراتب نفس با مراتب عالم بیرونی برقرار می‌شود و مبنای ملاصدرا برای تبیین معاد نفوس در نشئه برزخ و توجیه ثواب و عقاب اخروی است.

در این مقاله ارائه تصویر معاد جسمانی در حکمت متعالیه مدنظر نیست، بلکه هدف بیان عناصری از نظریه خیال است که تبیین کیفیت حشر نفوس و برخورداری آن‌ها از نعمت‌ها و عذاب‌های محسوس اخروی را ممکن می‌کند.

۲. ادراک خیالی

وجود ادراکات خیالی در انسان تردیدناپذیر است، اما در مورد نحوه تحقق، چگونگی ارتباط آن‌ها با نفس، و مادی یا مجرد بودن آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد.

۱.۲ کیفیت تحقق صور خیالی

ابن‌سینا ادراک را اخذ صورت از اشیای محسوس خارجی می‌داند، به گونه‌ای که آن صورت نحوه‌ای مجرد از ماده داشته باشد. مراتب ادراک براساس مراتب تجرید این صور ادراکی تحقق می‌پذیرد (ابن‌سینا ۱۹۷۵: ۵۰-۵۱). ملاصدرا از این نظریه به نظریه «انطباع» تعبیر کرده است (ملاصدرا ۱۹۱۹: ج ۳، ۳۸۰). ادراک حسی پایین‌ترین مرتبه ادراک است، چون پایین‌ترین مرتبه تجرید را دارد. صور محسوس نه تنها تمام عوارض اشیای مادی جزئی مانند شکل، رنگ، اندازه، و غیره را دارند، تحقق آن‌ها نیز مشروط به برقراری مواضعه بین حواس و اشیای خارجی است (ابن‌سینا ۱۹۷۵: ۵۱). صور خیالی نیز تمام عوارض و مشخصه‌های اشیای محسوس جزئی را دارند، اما تحقق آن‌ها در نفس نیازمند مواضعه نیست. از این رو از نظر تجرید دارای مرتبه‌ای بالاتر از صور محسوس‌اند (همان). براساس این نظریه، نفس دارای ذات و هویت ثابتی است و صور علمیه اموری عارض بر آن‌اند.

ملاصدرا نظریه انطباع را نمی‌پذیرد (ملاصدرا ۱۹۱۹: ج ۳، ۲۸۶، ۲۸۸-۲۸۹، ۲۹۴)، زیرا علم را از سنخ مفهوم نمی‌داند. از نظر ملاصدرا نفس صرفاً منفعل و پذیرنده تأثرات حسی نیست، بلکه این تأثرات نفس را مستعد خلق صور ذهنی می‌کند. همان‌طور که هر فعلی به فاعل ایجاد خویشتن قائم است، این صور ذهنی نیز به نفس انسان قیام دارند و به وجود او موجودند (همان: ج ۱، ۲۶۴). ملاصدرا نفس را در مرتبه ادراک حسی و خیالی فاعل می‌داند (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۵۶؛ ملاصدرا ۱۹۱۹: ج ۱، ۳۰۳).

۲.۲ تجرد یا مادیت صور خیالی

ابن‌سینا صور خیالی را مادی می‌داند، چون قائل به انطباع آن‌ها در قوایی به منزله ابزار نفس است. مادی بودن این قوا مستلزم این است که صور منطبق در آن‌ها نیز مادی باشد (ابن‌سینا ۱۹۷۵: ۱۱۲-۱۱۳). تجرد این صور، چنان‌که بیان شد، صرفاً به معنی بی‌نیازی تحقق آن‌ها از مواضعه با جهان عینی است.

ملاصدرا مادیت صور خیالی و به‌طور کلی ادراک را نمی‌پذیرد و این به‌دلیل دیدگاه ویژه‌ای است که در مورد ادراک دارد. او، نخست، بر اساس مبنایی‌ترین اصل نظام فلسفی خویش، یعنی «اصالت وجود»، علم را از سنخ وجود می‌داند (ملاصدرا ۱۹۱۹: ج ۹، ۹۵؛ همان: ج ۳، ۳۵۶) و تصریح می‌کند که علم مفهوم یا صورت مجرد نیست (همان: ج ۳، ۲۸۳). دوم، بر اساس نظریه «حرکت جوهری»، بر آن است که نفس در فرایند ادراک از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه دیگر متحول می‌شود. بر اساس این نظریه، نفس در پایین‌ترین مرتبه هستی تکون می‌یابد و اندک‌اندک به بالاترین مرتبه، یعنی مرتبه عقلانیت، می‌رسد (همان: ۱۳۳). به عبارت دیگر، نفس حدودی جسمانی دارد، اما به تدریج متحول می‌شود و به وجودی مجرد تبدیل می‌شود (همان: ج ۸، ۳۴۷). در هر مرحله افعال یا آثار صادر از نفوس نباتی، حیوانی، یا انسانی سبب استکمال آن می‌شود. در مرتبه نفس حیوانی تأثرات حسی و به تبع آن ادراکات حسی و خیالی موجب تحول نفس می‌شود. این تحولات عارض بر نفس نیستند، بلکه نفس در ذات خود تغییر حاصل می‌کند، چنان‌که طی این حرکت واجد اکوان و اطوار متعدد می‌شود (همان: ۳۴۶-۳۴۷؛ همان: ج ۹، ۸۵).

حاصل این نظریه در مبحث ادراک این است که ملاصدرا نظریه ابن‌سینا را مبنی بر وجود ذات و مرتبه واحد برای نفس و تحول مدرکات به لحاظ جسمانیت و تجرد نمی‌پذیرد (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۱۴). مراتب مختلف ادراک از حیث تجرید و استکمال تابع تحول نفس است، یعنی مدرک و مدرک با هم‌دیگر تجرید حاصل می‌کنند و از وجودی به وجود دیگر تبدیل می‌شوند (ملاصدرا ۱۹۱۹: ج ۳، ۳۶۶). بنابراین ادراکات خیالی انسان یکی از مراتب وجودی یا نشئه‌ای از نشئات نفس است که نفس، در یکی از مراتب سیر استکمالی خود از جسمانیت به تجرد محض عقلانی، واجد آن می‌شود.

اختلاف نظر ملاصدرا با ابن‌سینا در مورد ماهیت نفس، قوا، و ادراکات آن دیدگاه او در مورد نحوه تجرد ادراکات خیالی را نیز متأثر کرده است. ادراکات خیالی، به معنایی متفاوت با تجرد در حکمت سینوی، تجرد دارند. از یک‌سو، بر اساس نظریه حرکت جوهری (و نیز نظریه «کل القوا بودن نفس» که در بخش بعدی بیان خواهد شد) به عینیت ادراکات با نفس می‌رسیم و از سوی دیگر، از آن‌جا که وجود سه مرتبه از ادراک که ادراک خیالی حد وسط آن است پذیرفته شده است (ملاصدرا ۱۹۱۹: ۳۶۰-۳۶۱)، ادراک خیالی یا مرتبه خیالی نفس حد وسط دو مرتبه دیگر قرار می‌گیرد، به این معنا که صور خیالی واجد عوارضی مانند کمیت، شکل، رنگ، و غیره‌اند، اما جرم مادی یا جسمانی ندارند.

۳.۲ تمایز یا یگانگی صور حسی و خیالی

از برخی عبارات ملاصدرا می‌توان استنباط کرد که او ادراک حسی و خیالی را در یک مرتبه از نفس قرار می‌دهد که آن مرتبه واجد مراتب است (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۳۵)، زیرا صور محسوس نیز مانند صور خیالی مجردند و به‌طور کلی ادراک دارای وجودی مجرد است. علامه طباطبایی (ره) معتقد است که متمایز کردن ادراک حسی و خیالی و تلقی کردنشان به‌مثابه دو نوع از ادراک صحیح نیست (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۳، ۲۶، تعلیقه علامه طباطبایی). از نظر ایشان، همان‌طور که ملاصدرا ادراک را منحصر به سه قسم کرده است (احساس، خیال، و تعقل) و ادراک وهمی را همان ادراک عقلی می‌داند که به مفاهیم جزئی اضافه شده است (همان: ۳۶۱)، احساس را نیز باید به تخیل ملحق کرد، زیرا حضور ماده محسوس و غیبت آن باعث مغایرت مدرک نمی‌شود، فقط صورت ادراکی درحین حضور ماده جلای بیش‌تر دارد و متخیل باوجود عنایت نفس به آن ظهور شدیدتر و قوی‌تری دارد (همان: ۳۶۲).

ایشان، در تبیین مراتب عالم و ارتباط هر یک از مراتب ادراک انسان با آنها، صرفاً دو مرتبه برای ادراک قائل می‌شوند که ظرف تحقق متعلق این دو نوع صورت ادراکی نیز دو عالم است.

در خارج از مشاعر صور مادی‌ای وجود دارد که، هنگام اتصال حواس به محسوسات، آثاری مادی در قوای احساسی ایجاد می‌کنند و در این مرحله شعور و ادراکی وجود ندارد. ادراک زمانی حاصل می‌شود که این صور به‌نحو جزئی یا کلی ظهور کنند و ظرف این دو نوع از صور که برای نفس ظاهر می‌شوند دو عالم مجرد از ماده و ورای عالم ماده است که یکی از آنها عالم مثال اعظم یا اصغر، بنا بر اختلافی که در مورد آن هست، و دیگری عالم عقول کلیه است (همان: ج ۱، ۲۹۹، تعلیقه علامه طباطبایی).

۳. قوه خیال

فیلسوفان مسلمان قائل به سه نفس نباتی، حیوانی، و انسانی بوده‌اند و قوایی را نیز به این نفوس نسبت می‌دهند. در این میان نفس حیوانی را واجد قوای مدرکه و محرکه می‌دانند که آنها نیز واجد قوای متعددند. قوای مدرکه به دو نوع حواس ظاهری و باطنی تقسیم شده است. حواس باطنی وظیفه قبول، حفظ، و دخل و تصرف در داده‌های حواس ظاهری را برعهده دارند و قوایی مثل حس مشترک، خیال، و واهمه از آنهایند (بنگرید به ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۱۴۵-۱۷۲؛ ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۵۳-۵۷).

در مورد این قوا از چند لحاظ، از جمله واحد یا متعدد بودن، نحوه ارتباط با نفس، و مادی یا مجرد بودن آنها، اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف نظرها، که ناشی از تفاوت دیدگاه‌های نفس‌شناختی یا مبانی هستی‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدراست، در دیدگاه آنها در مورد ماهیت قوه خیال اثرگذار بوده است. در این جا صرفاً موارد مرتبط با موضوع بحث بررسی خواهد شد.

۱.۳ تعدد یا وحدت قوا

ابن‌سینا نفس را واجد قوای مختلف می‌داند. دلیل او این است که نفس دارای افعال و آثار مختلف است. برای نمونه افعال نفس شدت و ضعف دارد، یا ادراک به امور متضاد تعلق می‌گیرد، مانند احساس سفیدی یا احساس سیاهی، یا ادراک به اموری که در جنس اختلاف دارند تعلق می‌گیرد، مثل ادراک رنگ و طعم و نظایر آن. این اختلاف ناشی از وجود منشأ مختلف برای ادراک است (ابن‌سینا ۱۹۷۵: ۲۷).

ملاصدرا دلیل ابن‌سینا را صحیح نمی‌داند. او معتقد است مبنای استدلال ابن‌سینا «قاعده الواحد» است. ابن‌سینا قوای نفس را بسیط می‌داند و از امر واحد بسیط جز واحد صادر نمی‌شود. نقد ملاصدرا این است که این قاعده در مورد واحد حقیقی جاری است، اما قوای نفس از تمام جنبه‌ها واحد و بسیط نیستند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۶۰-۶۱).

شیخ اشراق نیز تعدد قوا را نمی‌پذیرد و استدلال ابن‌سینا را خدشه‌پذیر می‌داند. از نظر او قوه واحد می‌تواند دارای جنبه‌های متعدد باشد و به اقتضای جنبه‌های مختلف، افعال مختلف داشته باشد، چنان‌که خود ابن‌سینا حس مشترک را محل اجتماع مدرکات حواس مختلف دانسته است و احکام بین محسوسات مختلف (برای نمونه حکم به شیرین بودن فلان شیء سپید) را به حس مشترک نسبت می‌دهد (سهروردی ۱۳۷۲: ۳۳۴-۳۳۵). شیخ اشراق همه قوا را سایه حقایقی موجود در نور اسفهد می‌داند، به گونه‌ای که آن حقیقت نورانی حاس و متخیل است و هرآنچه ما از طریق قوای به ظاهر موجود در بدن درک می‌کنیم حقیقتشان در آن مرتبه است (همان: ۳۴۱).

ملاصدرا ظاهراً وجود قوای مختلف از جمله قوه خیال را به منزله قوه مستقل از سایر قوا می‌پذیرد (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۲۱۱؛ ملاصدرا ۱۳۸۰: ۳۵۲)، اما براساس آنچه در ضمن نظریه «کل القوا بودن نفس» در مورد ماهیت قوای نفس در همه مراتب آن و نحوه ارتباط آنها با نفس بیان می‌کند، تصویری کاملاً متفاوت از قوای نفس از جمله قوه خیال ارائه

می‌دهد. براساس این نظریه، که با نظریه حرکت جوهری نفس پیوند می‌خورد، مدرک تمام افعال تحریکی و ادراکی خود نفس است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۲۲۱). کل القوا بودن نفس به این معنا نیست که حاصل مجموع قوا باشد، بلکه نفس دارای درجات و مراتب مختلف است که، هرگاه در ضمن حرکت جوهری به مرتبه‌ای می‌رسد، واجد کمالات یا فعلیت‌های مراتب پایین‌تر نیز خواهد بود. برای نمونه در مرتبه حیوانیت واجد کمالات نبات، معدن، و جسم است، و در مرتبه عقل، که کمال نفس انسانی است، واجد کمالات آن نفوس به‌علاوه نفس حیوانی است (همان: ۲۲۳). ملاصدرا، براساس این نظریه و نیز آنچه در مورد حرکت جوهری نفس قائل است، نفس را «هویت واحد دارای اطوار متعدد» (همان: ۲۲۵) یا «دارای نشئات و مقامات» (همان: ۱۳۳) می‌داند.

بنابر آنچه بیان شد، به زعم ملاصدرا نفس در هر مرتبه از ادراک عین آن مرتبه است، یعنی نفس بذاته عاقل، متخیل، حساس، متحرک، و نیز طبیعت ساری در اجسام است. به تعبیر دیگر نفس در حین هر ادراکی عین آن قوه یا مرتبه است، به‌گونه‌ای که حتی در لمس کردن، که پایین‌ترین ادراک در حواس ظاهری است، فاعل مباشر تحریک خود نفس است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۱۵). ملاصدرا این حواس ظاهری را حجاب نفس می‌داند، در حالی که اصل، در همه تأثرات و فعل و انفعالات ظاهراً حسی، ذات نفس است (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۳۶). دلیل آن ملکوتی بودن نفس انسان است که موجب شده است وحدت جمعی، نظیر وحدت حق تعالی، داشته باشد (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۱۳۴؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۱۵؛ ملاصدرا ۱۴۱۹ ق: ۵۵۳-۵۵۴). برخوردار از چنین وحدتی موجب می‌شود همه شئون نفس و آثار مرتبط با آنها به وجود واحد در نفس تحقق داشته باشد و بساطت و وحدت نفس محفوظ بماند.

کثرتی که با عنوان قوای مختلف به نفس نسبت داده می‌شود، به دلیل تعدد افعال نفس و نیز انفعالاتی است که از عالم طبیعت، که عالم تفرقه و انقسام است، می‌پذیرد، و گرنه تمام این قوا به وصف وحدت در نفس موجودند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۹، ۸۴).

۲.۳ مادیت یا تجرد قوه خیال

ابن‌سینا قوه خیال را امری مادی می‌داند و محلی را در مغز به‌منزله محل این قوه تعیین می‌کند (ابن‌سینا ۱۹۷۵: ۳۶). یکی از دلایل او وضع و جهت و مقدار متمایز داشتن صور خیالی است. این‌گونه تمایزها فقط می‌تواند از ناحیه قابل و محل مادی به‌وجود آید. بنابراین

باید قوه خیال، به مثابه محل این صور مادی، خود مادی باشد (همان: ۲۵۹-۲۶۶). دلیل دیگر ابن سینا تفاوت قوه خیال و قوه عاقله است. قوه خیال مدرک صور جزئی و قوه عاقله مدرک صور کلی است و مدرک صور جزئی نمی تواند همانند مدرک صور کلی مجرد باشد (ابن سینا ۱۹۷۵: ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن سینا ۱۳۶۴: ۳۴۶-۳۴۹).

ملاصدرا نیز محلی را در مغز به مثابه محل این قوه تعیین می کند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۲۱۴). اما به دو دلیل نمی توان از این گونه عبارات نتیجه گرفت که او قوه خیال را مادی می داند. نخست، ملاصدرا تصریح کرده است که قوه خیال غیر جسمانی است و معتقد است که ادله بسیار محکمی نیز در مورد آن وجود دارد (همان: ۲۲۶). دوم، براساس آنچه در مورد ماهیت قوای نفس در حکمت متعالیه بیان شد، نمی توان این تعابیر را دال بر نظریه نهایی او در مورد ماهیت قوا و نحوه رابطه آنها با نفس دانست. او در مواردی تصریح کرده است که تعیین محل برای این قوا صرفاً به دلیل مناسبتی است که بین علل اعدادی و ادراکات باطنی وجود دارد (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۱۹۷). به این دلیل که ملاصدرا قوه خیال را دارای مراتب قوت و ضعف می داند، در مرتبه ضعف از طریق ارتباط با جهان محسوس و ادراک صور حسی واجد ادراکات خیالی می شود (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۴۷۲، ۵۹۴). البته او گاهی انحصار نیازمندی به معدّات مادی در مراحل ابتدایی ادراک را به مرتبه احساس نفس نسبت داده است (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۴۸) که می توان آن را به دلیل نکته ای دانست که در مورد متمایز نبودن احساس و تخیل بیان شد. حال به این دلیل که امور مادی و تأثرات آنها بر بخش خاصی از مغز معدّ و زمینه ساز پیدایش صور خیالی است، به این قوه موضعی خاص در مغز نسبت داده شده است.

ملاصدرا دلایلی را برای اثبات تجرد این قوه ارائه کرده است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۳، ۴۷۵-۴۷۸؛ همان: ج ۸، ۲۲۶-۲۲۷). یکی از این دلایل رؤیاهای انسان است که امور وجودی اند، اما امکان ندارد که در اجزای بدن تحقق داشته باشند (همان: ۲۲۶)، و دلیل دیگر نیز آن است که، در حالی که انطباق کبیر در صغیر محال است، ما صور عظیمی را تخیل می کنیم و این صور قائم به نفس ما هستند (همان: ۲۲۷).

ابن سینا در کتاب مباحثات خود دلیلی بر تجرد قوه خیال و صور خیالی ارائه کرده است، اما در ماحصل این برهان تردید می کند (ابن سینا ۱۳۷۱: ۱۶۳-۱۶۴). اگر صور خیالی مجرد باشند، باید در نفس تحقق داشته باشند، در حالی که نفس به دلیل تجردش مدرک کلیات است. پس اجتماع جزئی و کلی در جوهر واحد و نیز عاقل و درعین حال، حساس بودن

جوهر واحد لازم می‌آید. ملاصدرا این برهان را برهان درستی می‌داند و معتقد است تشکیک شیخ ناشی از فقدان مبانی لازم در فلسفه او مانند اصالت وجود، امکان اشتداد و تضعف وجود، حرکت جوهری، و اتحاد عاقل و معقول است و به همین دلیل او نمی‌تواند هم مادی و هم مجرد بودن یا هم عاقل و هم حساس بودن جوهر واحد را تصور کند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۸، ۲۲۷-۲۲۸).

براساس آنچه در مورد نسبت قوای نفس و از جمله قوه خیال بیان شد، نکته جدیدی در مورد نحوه تجرد این قوه نمی‌توان گفت. نفس انسان به علت این قوه، که در واقع مرتبه‌ای از مراتب اوست، دارای تجردی برزخی است، به این معنا که در حد وسط جسمانیت محض و تجرد محض عقلانی قرار می‌گیرد. ملاصدرا هدفش را از مطرح کردن این قوه اثبات چنین مرتبه‌ای بیان می‌کند، که غیر از حس ظاهر و عقل است، تا از طریق آن احوال برزخ، کیفیت بعث اجساد، و ثواب و عقاب اخروی را تبیین کند (همان: ۲۱۴).

۳.۳ نسبت ساحت خیال با سایر مراتب نفس انسان

ملاصدرا اوصافی را برای مرتبه‌ای در نفس انسان بیان کرده است که با توجه به شواهد و قرائنی باید آن‌ها را اوصاف مرتبه خیالی انسان دانست. از جمله این تعابیر این است که «نفس انسان در آغاز پیدایش از جهت کمال حسی نهایت عالم جسمانیات و از جهت کمال عقلی بدایت عالم روحانیات است» (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۹۵). او قائل به سه مرحله «طبیعی، نفسی، و عقلی» برای انسان در ضمن حرکت جوهری است (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۴۲). از آن‌جا که در مرحله طبیعی ادراکی وجود ندارد و ادراک حسی و خیالی، که آغاز ادراک است، مربوط به مرتبه نفسی است و چنان‌که بیان شد این دو تفاوت نوعی ندارند، می‌توان گفت این تعابیر وصف قوه خیال در مرحله کمال آن است. در این مرتبه قوای مربوط به عالم جسمانی به کمال یا فعلیت رسیده‌اند و از این رو نفس تمام قوای جمادی، نباتی، و حیوانی را در اختیار دارد، اما هنوز واجد هیچ‌یک از کمالات مرحله عقلانی نشده است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۹۵؛ ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۴۲). به همین دلیل از این مرتبه به «مجمع بحری الجسمانیات و الروحانیات» (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۹۶) یا «طراز عالم امر» (همان: ۲۰۹) تعبیر می‌کند.

البته نفس در این مرحله شأنیت کسب کمالات عقلی را نیز دارد. ملاصدرا از طریق همین ویژگی نفس در مرحله خیالی - یعنی هم تجرد داشتن، هم داشتن صور یا فعلیت

مربوط به عالم جسمانی، و هم داشتن قوه و امکان ورود به مجرد محض عقلانی — برزخ نفس پس از ارتحال از این دنیا و معاد جسمانی او را تفسیر می‌کند.

۴. نسبت خیال و هستی

در فلسفه اسلامی غالباً عوالم هستی با مراتب ادراک انسان متناظر قرار داده شده است. این تناظر به دلیل جایگاه نفس انسان در هستی و ارتباط معرفت‌شناختی با آن است. به تبع این تناظر ادراکات خیالی انسان مطرح می‌شود که یکی از مواضع اختلاف بین سه حکمت سینوی، اشراقی، و متعالیه است.

۱.۴ تناظر خیال و عالم طبیعت در حکمت سینوی

در حکمت مشایی بعد از واجب تعالی دو مرتبه در هستی وجود دارد: عالم عقل یا عقول طولیه و عالم طبیعت. هرچند ابن سینا ادراک را واجد سه مرتبه می‌داند (ابن سینا ۱۳۷۵: ۲۴۳-۲۴۷)، می‌توان به تناظر میان عوالم هستی با مراتب ادراک در فلسفه او قائل شد. دلیل این تناظر مادی دانستن هر دو قسم ادراکات حسی و خیالی و متمایز ندانستن آنها جز از نظر نیاز داشتن یا نداشتن به متعلق حسی درحین تحقق صورت ادراکی است. پس متعلق ادراک حسی و خیالی عالم طبیعت یا محسوسات مادی، و متعلق ادراک عقلی عالم عقول است. البته، چنان‌که بیان شد، ابن سینا قائل به تحقق صور ادراکی عقلی از طریق تجرید صور حسی از تمام ویژگی‌های صور محسوس است، اما قول به اتصال نفس با عقل فعال، به منزله آخرین عقل در سلسله عقول طولی، و مشاهده حقایق معقول در آن مرتبه برای نفوسی که به کمال عقلانیت رسیده‌اند (همان: ۳۶۱) مهم‌ترین وجهی است که برای تطابق ادراک عقلی واجد مجرد تام با عالم عقول مجرده می‌آورد.

۲.۴ تناظر خیال و عالم مثال در حکمت اشراق و متعالیه

شیخ اشراق و ملاصدرا، علاوه بر عالم عقل و طبیعت، به مرتبه مثال قائل‌اند.

۱.۲.۴ عالم مثال، عالم واسطه

به گفته کوربن، شیخ اشراق اولین فیلسوفی است که عالم مثال را مطرح کرد و بعد عارفان و صوفیان مسلمان آن را بسط داده‌اند (کوربن ۱۳۷۰: ۲۸۴). شیخ اشراق عوالم هستی را

به‌طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌کند: انوار قاهره؛ انوار مدبره؛ برزخیان؛ و صور معلقه (سهروردی ۱۳۷۲: ۲۳۲). شهرزوری در توضیح این چهار عالم می‌گوید عالم انوار قاهره عالم انوار مجرد عقلی است که هیچ‌گونه تعلقی به اجسام ندارد. این انوار سپاهان حضرت الهی و ملائک مقرب خداوندند. عالم انوار مدبره، که به آن «انوار اسپهبدیه» نیز گفته می‌شود، تدبیر عالم افلاک و جهان انسان‌ها را برعهده دارد. عالم برزخ عالم محسوسات است که ظلمت محض است. چهارمین عالم عالم مثال است که صور معلقه موجود در آن ظلمانی یا نورانی‌اند (شهرزوری ۱۳۸۰: ۵۵۳). شیخ اشراق از این عالم چهارم به «اقلیم هشتم» نیز تعبیر کرده است (سهروردی ۱۳۷۲: ۲۵۴). این اقلیم آخرین اقلیم از سرزمین‌هایی است که دارای مقدار و اندازه‌اند. هفت اقلیم دیگر جهان مقداری حسی است، اما اقلیم هشتم جهان مقداری فاقد ماده است (همان). این عالم، باوجود مادی نبودن، در مرتبه‌ای پایین‌تر از انوار قاهره و مدبره قرار دارد، زیرا آن عوالم عالم انوار عقلی است که از هرگونه عوارض مادی برحذر است، درحالی‌که عالم مثال برخی عوارض عالم ماده را دارد. به‌همین دلیل شیخ اشراق بین این عالم و عالم مثال افلاطونی تمایز قائل است، زیرا بر آن است که مثل افلاطونی مجموعه‌ای از عقول نورانی است که فاقد هرگونه عوارض مادی‌اند (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

ملاصدرا وجود این عالم واسطه را می‌پذیرد و آن را واسطه بین عالم عقل و عالم حس قرار می‌دهد (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۰۰). بنابراین ملاصدرا سه مرتبه برای هستی قائل است (همان: ج ۳، ۳۶۲؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۶۱؛ ملاصدرا ۱۳۶۳ ب: ۹۳). موجودات عالم مثال حد وسط موجودات عالم طبیعت و عالم عقل‌اند. موجودات عالم عقل مجرد از ماده و لوازم ماده مانند مکان، شکل، کمیت، رنگ، و غیره‌اند و موجودات عالم طبیعت مغمور در این امورند؛ اما موجودات مثالی نحوه‌ای مجرد دارند، به این گونه که جهت و مکان ندارند و نحوه‌ای تجسم دارند؛ دارای مقدار و شکل‌اند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۰۰).

ملاصدرا تعبیری مانند «عالم غیب» (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۵۰۲) را درمورد این عالم به‌کار برده است، زیرا موجودات آن از حواس ظاهر غایب‌اند، برخلاف موجودات جهان طبیعت که از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند (همان). هم‌چنین از موجودات این عالم به «مثالیات» تعبیر شده است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۳۶). موجودات مثالی در واقع صورت همین موجودات طبیعی در آن عالم‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۱۰۴).

۲.۲.۴ ادراکات خیالی، دلیل وجود عالم مثال

شیخ اشراق و ملاصدرا دلایلی را برای اثبات عالم مثال ارائه کرده‌اند. هر دو وجود ادراکات خیالی را دال بر وجود عالمی می‌دانند که واجد خصوصیات نظیر این ادراکات است. البته تفاوت بسیار مهمی در نتیجه استدلال این دو حکیم وجود دارد که اختلاف نظری اساسی در مورد جایگاه ادراکات خیالی انسان بین آنان ایجاد کرده است.

دلیل شیخ اشراق این است که ما صوری را مشاهده می‌کنیم یا آن‌ها را در زمان غیبتشان تخیل می‌کنیم. این صور نه در چشم و نه در بخشی از مغزند، وگرنه، برای نمونه، زمانی که کوهی را می‌بینیم یا آن را تخیل می‌کنیم، باید انطباق صغیر در کبیر لازم آید. هم‌چنین این صور در خارج از ما یعنی در عالم ماده نیز نیستند، وگرنه هر فرد سالمی باید آن‌ها را می‌دید و معدوم نیز نیستند، زیرا ما آن‌ها را تصور و از هم‌دیگر متمایز می‌کنیم و آن‌گاه احکامی را در مورد آن‌ها جاری می‌کنیم. پس این صور در ذهن ما و نیز در عالم مادی خارجی موجود نیستند. هم‌چنین به دلیل دارا بودن عوارض مادی در عقل ما نیز نیستند؛ بنابراین در عالم دیگری موجودند که شبیه به خیالات ماست (سهروردی ۱۳۷۲: ۲۱۱-۲۱۲).

ملاصدرا، متناظر با هریک از اقسام ادراکات انسان، عالمی را قرار می‌دهد (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۹۰؛ ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۳، ۳۶۲). او به‌طور کلی وجود هر نوع ادراکی را در انسان دلیل وجود عالمی می‌داند که متعلق ادراک است یا مدرکات انسان در آن تحقق دارد. به‌همین دلیل انسان را از حیث ادراکات مختلف خود حقیقتی مجتمع از تمام عوالم و نشئات می‌داند (ملاصدرا ۱۳۷۷: ۱۴۵). استدلال او در خصوص دلالت صور خیالی بر وجود عالمی دیگر متناظر با آن شبیه به استدلال شیخ اشراق، یعنی از طریق وجود صور اشیای غایب از ما در ذهن، است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۰۰). دلیل واسطه شدن عالم خیال بین عالم حس و عقل نیز به‌نوعی حد وسط قرار گرفتن ادراکات خیالی است، به این معنا که همانند ادراکات حسی دارای شکل، مقدار، رنگ و زمان‌اند و از این‌رو پایین‌تر از صور عقلی‌اند، اما تحقق آن‌ها مشروط به وجود شیء محسوس نیست و از این‌رو در مرتبه‌ای بالاتر از محسوسات قرار می‌گیرند (همان: ج ۳، ۳۶۲).

البته ملاصدرا گاهی به‌نحوی معکوس استدلال می‌کند و از وجود عوالم مختلف به وجود قوای ادراکی متناسب با آن عوالم در انسان می‌رسد، به این نحو که چون عوالم منحصر در سه عالم است، مشاعر انسان نیز سه قسم است و برای هر عالمی شعری متناسب با آن وجود دارد (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف: ۱۴۰). این ارتباط دوسویه بین هستی و

نفس در حکمت متعالیه به این دلیل است که ملاصدرا انسان را نشئه جامع همه عوالم وجود می‌داند (ملاصدرا ۱۴۱۹ ق: ۵۸۱؛ ملاصدرا بی تا: ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۵). از سوی دیگر، چنان‌که بیان شد، او قائل به اتحاد قوای ادراکی و مدرکات آن‌ها با نفس است و این قوا و هرآن‌چه را از آن‌ها صادر می‌شود نشئات و تطورات نفس می‌داند. پس هر کمال یا ویژگی وجودی‌ای که در ضمن حرکت جوهری و بر اثر افعال نباتی، حیوانی، و عقلانی در انسان به‌ظهور می‌رسد متناسب با عوالم بیرونی و مظهر آن است. این تناظر یا تطابق زمینه سیر انسان در مراتب هستی را فراهم می‌کند:

حق سبحانه و تعالی همه امور حسی و صور مادی را مثال‌هایی دال بر امور غیبی و اخروی قرار داده است، چنان‌که آن‌ها را مثال‌هایی دال بر روحانیات عقلی، که عالم جبروت و حضرت ربوبی و أشع‌الهییه هستند، نیز قرار داده است، زیرا که عوالم با یک‌دیگر مطابق هستند و همه آن‌ها به یک اعتبار مظاهر اسمای الهی و به یک اعتبار عین اسماء‌اند. اسما با کثرت خود، که به اعتبار تعدد مفاهیم، نه به اعتبار حقیقت و وجودشان که از حیث حقیقت واحد محض هستند، در عالم عقول که عالم جبروت و قدرت است تنزل نموده‌اند و سپس به عالم اشباح روحانیه و صور مقدریه و آن‌گاه به عالم محسوسات تنزل کرده‌اند. چنان‌که نزول از مبدأ اعلی به این ترتیب واقع شده، صعود به سوی حق تعالی نیز برعکس آن تحقق می‌یابد (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۳۲۵).

۳.۲.۴ خیال متصل و منفصل، محل اختلاف شیخ اشراق و ملاصدرا

چنان‌که بیان شد، ملاصدرا وجود ادراکات سه‌گانه را دلیل و مظهر عوالم سه‌گانه تلقی می‌کند و کمال و ویژگی‌های وجودی هر یک از عوالم را منطوقی در انسان می‌داند. در سیر صعودی، که بر اثر حرکت جوهری و کسب کمالات علمی حاصل می‌شود، انسان حقیقتی مجتمع از همه عوالم می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف: ۱۴۰). بنابراین با دو مثال مواجهیم: مثالی در قوس نزول که همان عالم واسطه است؛ و مثالی در قوس صعود که مرتبه تجرد مثالی نفس است. ملاصدرا این مرتبه از نفس را «عالم مثال اصغر» (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۲۹۹) یا «خیال متصل» (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۴۳۹) می‌نامد. او عالم مثال را، از نظر شباهتی که موجودات آن به خیال متصل یا صور خیالی دارند، «خیال منفصل» می‌نامد (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۰۲). تعبیر خیال متصل از این روست که ملاصدرا، چنان‌که بیان شد، مرتبه خیالی نفس را همانند سایر وجوه یا مراتب آن متحد با نفس و شأن یا تطوری از آن می‌داند. همین مطلب محل اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق است.

شیخ اشراق دیدگاهی متفاوت با ملاصدرا در مورد کارکرد قوه خیال و صور خیالی دارد. از نظر او قوه خیال واجد صور خیالی، به گونه‌ای که آن صور قائم به آن باشند، نیست، بلکه صور خیالی در عالم مثال و قائم به خودند. نمونه آن صوری است که انسان در آئینه مشاهده می‌کند که نه در آئینه وجود دارند و نه، در حین رؤیت صور مرئی، صورت این اشیا در چشم یا مغز منطبق می‌شود. قوه خیال صرفاً واسطه مشاهده این صور در عالم مثال است (سهروردی ۱۳۷۲: ۳۳۸).

ملاصدرا قوه خیال یا مرتبه خیالی نفس را واسطه‌ای برای ایجاد یا ظهور صور موجود در عالم مثال در خود نفس می‌داند (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۰۳) و این مطلب در نفوس ضعیف و قوی نیز تفاوت نمی‌کند. ملاصدرا قائل به ضعف و قوت قوه خیال در انسان‌هاست، اما در هر دو جهان خارجی معدّ و زمینه‌ساز خلق این صور در خود نفس است. نفوس ضعیف از جهان مادی اثر می‌پذیرند، و نفوس قوی، که قوت ارتباط با عالم مثال منفصل را یافته‌اند، از آن عالم متأثر می‌شوند و نهایتاً به مشاهده صوری می‌نشینند که خود خلق کرده‌اند (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۳۷). ملاصدرا بر این که صور خیالی نمی‌توانند در جایی خارج از نفس انسان تحقق داشته باشند دلایلی ارائه کرده است، از جمله این دلایل این است که صوری که خیال ایجاد می‌کند فقط در حین توجه نفس به آن‌ها موجودند و هرگاه نفس از آن‌ها اعراض کند معدوم می‌شوند. دلیل دیگر آن است که آنچه خیال ابداع می‌کند نمی‌تواند در عالم مثال منفصل، که عالم تام و کاملی است، تحقق داشته باشد (همان).

۵. رابطه ساحت خیال و معاد نفوس

مهم‌ترین نقش عالم مثال در فلسفه شیخ اشراق، به‌عنوان اولین فیلسوف مطرح‌کننده عالم مثال در فلسفه اسلامی، تبیین حشر موجودات یا انسان‌ها پس از مرگ است. او صور موجود در عالم مثال را به دو دسته «صور مستنیر و ظلمانی» (سهروردی ۱۳۷۲: ۲۳۱) تقسیم می‌کند. صور مستنیر نعمت سعدها و صور ظلمانی عذاب اشقیاء است. البته بعث و حشر در این عالم مختص به متوسطان از میان سعدها و نیز اشقیاء است (همان: ۲۲۹-۲۳۰). متوسطان گروهی از مردم‌اند که هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی ناقص‌اند. شهرزوری بر آن است که هرچند تمام نفوس برای وصول به عالم انوار عقلی مستعدند، بیش‌تر آن‌ها به لحاظ حکمت نظری در مرتبه ضعیفی قرار دارند و در نتیجه حشر آن‌ها در

همان عالم مثال تحقق می‌یابد و هرگز به عالم انوار عقلی نخواهند رسید. در واقع بیش‌تر انسان‌ها از نظر رسیدن به این عالم حد وسط مشترک‌اند و اختلاف آن‌ها صرفاً در هیئت نفس آن‌ها و تعلق‌داشتنشان به طبقات اعلی یا اسفل این عالم است (شهرزوری ۱۳۸۰: ۵۵۳-۵۵۴).

آنچه در این نظریه، در مقایسه با دیدگاه ملاصدرا، مهم است این است که از نظر شیخ اشراق حشر انسان‌ها، که برای اغلب آن‌ها در این عالم واسطه تحقق می‌یابد، در عالم مثال منفصل رخ می‌دهد که عالمی مستقل از نفس انسان است. نعمت‌ها یا عذاب‌هایی نیز که انسان از آن برخوردار می‌شود همان صور مثالی‌اند که، قائم بالذات و منفصل از هر چیز دیگری، در آن عالم وجود دارند.

اما ملاصدرا مرتبه مثالی انسان را همان چیزی می‌داند که از آن به برزخ پس از مرگ تعبیر می‌شود، یعنی آنچه انسان پس از مرگ مشاهده می‌کند صور خیالی در نشئه مثالی نفس است. از نظر او، پس از مفارقت روح از بدن، قوه خیال باقی می‌ماند. «قوه خیال بعد از بدن باقی است و نیاز آن به بدن مادی در ابتدای تحقق است و نه در بقا. بنابراین نفس آدمی هنگام مفارقت از بدن همانند دنیا مدرک صور مادی و جزئی است» (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۹، ۲۱۹؛ بنگرید به همان: ۲۲۱-۲۲۲؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۵۳)، زیرا قوه خیال جوهری مجرد از بدن محسوس است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۹، ۲۱۹). در واقع اولین چیزی که در نشئه آخرت به ظهور می‌رسد قوه خیال است که تمام صور محسوس و مفارقی که ادراک کرده است قائم به آن‌اند (همان: ۲۲۳). به همین دلیل از آن به «آخر نشئه اولی و اول نشئه ثانی» تعبیر می‌کند (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۵۳).

به منظور توضیح بهتر این مطلب، عنایت به نظریه ویژه ملاصدرا در مورد رابطه عوالم ضروری است. از نظر ملاصدرا دنیا و آخرت ظهور و بطون یک حقیقت‌اند و جهان محسوسات حجابی است که بر باطن عالم افکنده شده است. هر نیت یا عمل انسان باطنی دارد، و مرگ ظهور جنبه باطنی نفس است. به همین دلیل آخرت مفارق از دنیا و متأخر از آن نیست، بلکه محیط به دنیا است و به همین دلیل حیات دنیوی و اخروی دو جنبه از نفس انسان است (همان: ۳۵۴). از نظر ملاصدرا حیات اخروی و هرآنچه انسان در آن‌جا به آن نائل می‌شود یا مشاهده می‌کند خارج از ذات میت نیست (ملاصدرا ۱۳۷۷: ۱۴۳؛ ملاصدرا ۱۴۱۹ ق: ۶۲۲). تمام آنچه در این دنیا و از طریق قوه خیال حاصل می‌شود، حقیقت و باطن آن در نشئه دیگری به ظهور می‌رسد. از این رو ست که ملاصدر از مرگ به «کشف

غطا» تعبیر می‌کند (ملاصدرا ۱۳۷۷: ۱۴۱). البته این که ملاصدرا قوه خیال را مجرد تلقی می‌کند و در نتیجه آن را بعد از فساد بدن باقی می‌داند برای تبیین و توجیه مشاهده صور و ملکات حاصل از نیت و اعمال اختیاری انسان بعد از ارتحال از دنیا کافی نیست. این نظریه مبنای دیگری می‌طلبد که ملاصدرا در مباحث معاد به آن اشاره می‌کند. ملاصدرا در توضیح این مطلب تصریح می‌کند که تعمداً در مباحث معاد تعبیر «انقطاع از عالم دنیا» و نه «انعدام» را به کار می‌برد. مبنای این مطلب این اصل فلسفی است که امر موجود هرگز معدوم نمی‌شود، و گرنه لازم می‌آید از علم خدا زائل و معدوم شود، در حالی که به استناد آیه کریمه «و ما یعزب عن ربک من مقال ذرة فی الأرض و لا فی السماء» (یونس: ۶۱)، چنین امری محال است (همان: ۱۴۰، ۱۴۳؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۵۹، ۳۶۱).

ملاصدرا حرکت جوهری انسان را واجد سه مرحله «بشری، نفسانی، و عقلانی» می‌داند که، به دلیل برخورداری از مرتبه نفسانی، صلاحیت بعث و حشر پس از ارتحال از دنیا را دارد. از آن‌جا که انسان بشری را «کون طبیعی» و «انسان اول» می‌نامد، مرحله نفسانی مرحله تحقق ادراک حسی و خیالی است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۹، ۱۹۴). پس از تکون پی‌درپی قوای طبیعی، نباتی، و حیوانی، آخرین چیزی که انسان در این دنیا واجد آن می‌شود قوه خیال است و نیز خیال اولین چیزی است که در نشئه آخرت ظهور می‌کند (همان: ۲۲۱). بنابراین به این دلیل که قوه خیال صورت یا فعلیت کمالات دنیوی و ماده کمالات اخروی است، شأنیت دارد که برزخ متوسط و جامع بین دنیا و آخرت باشد (همان: ۲۲۲). به بیان دیگر چون مرتبه خیالی نفس اولین مرتبه تجرد و افتراق از جسم است، پس اولین چیزی که انسان پس از ارتحال نفس از بدن با آن مواجه می‌شود ظهور همین مرتبه مثالی است (ملاصدرا ۱۳۷۷: ۱۴۹).

بنابراین ملاصدرا تجرد برزخی قوه خیال را یکی از اصول یازده‌گانه‌ای قرار می‌دهد که تبیین معاد جسمانی بر آن استوار است (ملاصدرا ۱۴۱۰ ق: ج ۹، ۱۹۱). در آن نشئه احساس و تخیل به وحدت می‌رسند و انسان از طریق خیال خود ادراکاتی از قبیل ادراکات حواس ظاهری خواهد داشت، اما به گونه‌ای که همه افعال را با قوه واحد انجام می‌دهد (همان: ۱۹۲). دلیل وجود ادراکات حسی بدون حواس ظاهری در آن مرتبه این است که، چنان‌که قبلاً بیان شد، فاعل بالذات و مباشر همه این افعال خود نفس است.

چون انسان‌ها صور خیالی یکسانی ندارند، برزخ آن‌ها نیز یکسان نیست. در واقع انسان خود را در عالمی متناسب با اعمال و نیت خود می‌یابد (ملاصدرا ۱۳۸۰: ۴۵۳-۴۵۴). عالم

برزخ به «جنت» و «نار» تقسیم می‌شود که در اولی نعمت‌هایی برای اهل سعادت و در دومی عذاب‌های برای اهل شقاوت وجود دارد (ملاصدرا ۱۳۴۱: ۲۴۳).

ملاصدرا نیز همانند شیخ اشراق بر آن است که حشر نفوس متوسط و ناقص در همین برزخ مثالی است و نمی‌توانند به عالم مفارقات ارتقا یابند (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۳۴۷؛ ملاصدرا ۱۳۸۰: ۴۵۴).

گذشته از حشر انسان‌ها، تفسیر وحی، الهامات انبیا و اولیا، اطلاع آن‌ها از امور غیبی یا احوال گذشته و آینده، و نیز رؤیاهای صادقانه از طریق عالم مثال تفسیر می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

ملاصدرا، همانند ابن‌سینا و شیخ اشراق، به مرتبه‌ای از ادراک به نام ادراک خیالی قائل است، اما ملاصدرا و ابن‌سینا در مورد ماهیت آن اختلاف نظر دارند. نخست، برخلاف ابن‌سینا که نفس را صرفاً منفعل و متأثر از جهان مادی می‌داند، ملاصدرا قائل به خلاقیت نفس در مرتبه ادراک حسی و خیالی است و تأثرات ناشی از جهان عینی مادی صرفاً زمینه خلق این صور را برای او فراهم می‌کند. دوم، او این صور ذهنی را نه عارض بر نفس که قائم به آن می‌داند، زیرا او به رابطه اتحادی بین نفس و قوایش، اعم از ادراکی و تحریکی، قائل است. نفس امر واحد ذومراتب است و آنچه قوا نامیده می‌شوند در واقع مراتب نفس است که همگی به وجود واحد جمعی موجودند. بنابراین قوه خیال، به منزله یکی از قوای ادراکی نفس حیوانی، منفک از آن نیست و به تبع، مدرکات حاصل از آن نیز قائم به نفس‌اند، به گونه‌ای که وجود فی‌نفسه آن‌ها عین وجود فی‌غیره آن‌هاست. براساس این وحدت میان نفس و قوا و در نتیجه ادراکاتش، نفس در مرتبه ادراک خیالی حد وسط مرتبه طبیعت و مرتبه عقل قرار دارد، خواه ادراک خیالی را مغایر با ادراک حسی بدانیم و خواه دو امر یکسانی که صرفاً در قوت و ضعف تفاوت دارند. از آن‌جاکه مرتبه طبیعت مرتبه مادیت صرف و مرتبه عقل مرتبه تجرد محض است، پس در حکمت متعالیه نفس، به دلیل برخوردار از قوه خیال و ادراکات منتسب به آن، دارای ویژگی‌هایی است که حد وسط این دو مرتبه است. در این مرتبه، که به آن تجرد برزخی می‌گویند، نفس یا صور ادراکی آن مجرد از ماده، اما دارای عوارض مادی است. انسان در مرتبه تجرد برزخی واجد کمال عالم جسم یا غایت آن است و نیز قوه عالم آخرت یا ابتدای آن است.

ملاصدرا این مرتبه از نفس را متناظر با عالم حد وسط طبیعت و عقل می‌داند که از شیخ اشراق گرفته شده است و «مثال» نام دارد. به همین دلیل از آن به «مثال متصل» تعبیر

می‌کند. عالم مثال، به منزله مرتبه حد وسط بین عقل و طبیعت، فاقد ماده و درعین حال دارای عوارض آن مانند شکل، کمیت، و رنگ است.

شیخ اشراق قائل به وجود ادراکات خیالی در نفس انسان نیست و قوه خیال را معدی برای نفس می‌داند تا موجودات مثالی آن عالم را مشاهده کند، چنان‌که امور غیبی و رؤیاهای انسان مربوط به همین عالم است. بنابراین شیخ اشراق صرفاً قائل به «مثال منفصل» است. ملاصدرا صور خیالی را متحد با نفس و موجود در ذات آن می‌داند. حتی نفوسی که به کمال قوه خیال می‌رسند و با اتصال به عالم مثال منفصل قادر به مشاهده حقایق آن عالم می‌شوند، متأثر از آن عالم، صوری را در خود ایجاد می‌کنند و آن‌گاه این صور را درون خود مشاهده می‌کنند. بنابراین ملاصدرا هم به «خیال متصل» و هم «خیال منفصل» قائل است.

مهم‌ترین کاربرد این نظریه در حکمت متعالیه تفسیر معاد جسمانی است. ملاصدرا بر آن است که، پس از مفارقت نفس از بدن، قوه خیال و صور قائم به آن باقی می‌ماند و در نشئه‌ای بعد از دنیا به‌ظهور می‌رسد. این نشئه همان چیزی است که به آن برزخ گفته می‌شود. به دلیل اتحاد حس و خیال پس از مفارقت نفس از بدن، انسان صور یا اموری را متناسب با حواس پنج‌گانه دنیوی ادراک خواهد کرد. از آن‌جاکه صور خیالی انسان براساس اعمال و نیات او متفاوت است، هر انسانی پس از مرگ با عالمی متناسب با اعمال و نیات خود مواجه می‌شود و برحسب آن‌ها از ثواب یا عذاب برخوردار می‌شود. حاصل این است که آنچه انسان در آن دنیا مشاهده می‌کند صور حاصل از اعمال و نیات خود در نشئه مثالی نفس است که برحسب آن در بهشت برزخی یا جهنم برزخی قرار خواهد گرفت.

کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، ج ۲، قم: نشر البلاغه.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵)، *الشفاء فن ششم طبیعیات، کتاب النفس*، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق جرج قناتی و سعید زابه، القاهرة: المكتبة العربية.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، مشتمل بر *حکمة الإشراف*، تصحیح و مقدمه هانری کوربن و حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

سهروردی، محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الإشراف*، تصحیح، تحقیق، و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جایگاه هستی‌شناختی و نفس‌شناختی خیال در حکمت متعالیه ۱۲۹

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی‌تا)، تفسیر آیة مبارکة نور، ترجمه، تصحیح، و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ الف)، تفسیر سورة واقعه، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ ب)، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق)، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ۳، ۸، و ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح، و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۴۱)، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلام‌حسین آهنی، تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی؛ مشتمل بر رساله اتحاد عاقل و معقول، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۷)، المظاهر الإلهیة، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۹ ق)، مفاتیح الغیب، مقدمه محمد خواجه‌جوی، حاشیه علی نوری، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۰ ق)، تعلیقه بر الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱ و ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

کوربن، هانری (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: کویر.