

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 مسأله در حکمت سینیوی و اشراقی نیز مطرح بوده، لیکن ملاصدرا دیدگاهی نو و ویژه نسبت به آن دارد. وی بر اساس مبانی خود، یعنی 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 عنوان عالمی واسطه که قرابت وجودی با هر دو عالم ماده و عقل دارد، تفسیری نو از قوه خیال و صور خیالی ارائه می‌کند. ملاصدرا بر اساس این دیدگاه نو امور متعددی را که همگی مرتبط با نفس انسان هستند 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. وجود این قسم از ادراک مورد وفاق هر سه مکتب سینیوی، اشراق و متعالیه است، لیکن از جهت ماهیت ادراکات خیالی و نحوه تحقق آن‌ها، تجرد یا مادیت قوه خیال، نحوه ارتباط آن با نفس و متعلق این ادراک در جهان خارج اختلاف نظر وجود دارد. این اختلافات به خاطر تفاوت

* 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

مبانی و دیدگاه این سه مکتب در حوزه نفس‌شناسی و به تبع آن معرفت‌شناسی است. از جمله این اختلافات، 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 می‌باشد. ملاصدرا با طرح نظریاتی بدیع در مورد ماهیت ادراک، کیفیت ارتباط قوا با نفس و پذیرش حرکت جوهری نفس نظریه‌ای نو در مورد ادراک خیالی و قوه خیال ارائه می‌کند. هم‌چنین با توجه به تناظر عوالم هستی با مراتب وجود انسان در فلسفه اسلامی، به عنوان یک نظریه مورد اتفاق، و از طرف دیگر طرح عالمی واسطه بین عالم ماده و عقل از طرف شیخ اشراق، که مورد قبول ملاصدرا است، زمینه برای یک نظریه ابداعی دیگر 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 حدوسط عالم طبیعت و عقول مجرد است، مرتبه‌ای حدوسط 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 از جهات فوق‌الذکر و اشاره مختصری به نحوه کاربرد این نظریه در کیفیت تبیین معاد جسمانی است.

به منظور ارائه و توضیح دقیق نظریه ملاصدرا، در مبحث مربوط به ادراک خیالی و قوه ادراکی مربوط به آن، به نظریه ابن‌سینا و اختلاف نظر ملاصدرا در این موضوع با وی، و به منظور بیان نحوه تناظر و نسبت ادراکات خیالی با عوالم هستی به نظریه شیخ اشراق، به عنوان اولین کسی که جهان سه وجهی را در فلسفه اسلامی مطرح کرده، پرداخته می‌شود. هدف از این پژوهش تبیین نسبت نفس با ادراکات خیالی و نیز نسبت نفس - از جهت برخورداری از این ساحت از ادراک - با عالم حدوسط مطروحه توسط شیخ اشراق است. این نسبت از جهت اعتقاد به تناظر تمام مراتب نفس با مراتب عالم بیرونی برقرار می‌شود. این نسبت 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 مورد نظر نیست، بلکه هدف بیان عناصری از نظریه خیال است که تبیین کیفیت حشر نفوس و برخورداری آنها از نعم و عذاب‌های محسوس اخروی را ممکن می‌سازد.

۲. ادراک خیالی

وجود ادراکات خیالی در انسان امری تردید ناپذیر است. لیکن 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

ابن سینا ادراک را اخذ صورت از اشیاء محسوس خارجی می‌داند، به گونه‌ای که آن صورت نحوه‌ای مجرد از ماده داشته باشد. مراتب ادراک بر اساس مراتب تجرید این صور ادراکی تحقق می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۵۰ و 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 دارا می‌باشد. صور محسوس نه تنها تمام عوارض اشیاء مادی جزئی مانند شکل، رنگ، اندازه و غیره را دارند، تحقق آنها نیز مشروط به برقراری مواضعه بین حواس و اشیاء خارجی است (ابن سینا، همان، ۵۱). صور خیالی نیز تمام عوارض و مشخصه‌های اشیاء محسوس جزئی را دارند، لیکن تحقق آنها در نفس نیازمند مواضعه نیست. از این جهت نسبت به صور محسوس دارای مرتبه‌ای بالاتر از تجرید هستند (همان). به موجب این نظریه، نفس دارای ذات و هویت ثابتی است و صور علمیه اموری عارض بر آن هستند.

ملاصدرا نظریه انطباع را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، همان، ۲۸۶، ۲۸۸-۲۸۹، ۲۹۴)، زیرا علم را از سنخ مفهوم نمی‌داند. از نظر ملاصدرا نفس صرفاً امری منفعل و پذیرنده تأثرات حسی نیست، بلکه این تأثرات نفس را مستعد خلق صور ذهنی می‌سازد. همان طور که هر فعلی به فاعل ایجاد خورش 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 (همو، ۱۳۸۲، ۱۵۶؛ همو، ۱۹۱۹، ج ۱، ۳۰۳).

۲.۲ تجرد یا مادیت صور خیالی

ابن‌سینا صور خیالی را مادی می‌داند چون قائل به انطباق آن‌ها در قوایی به عنوان ابزار نفس است. مادی بودن این قوا مستلزم این است که صور منطبق در آن‌ها نیز مادی باشد (ابن‌سینا، همان، 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 به دلیل دیدگاه ویژه‌ای است که در مورد ادراک دارد. وی اولاً، بر اساس مبنایی‌ترین اصل در نظام فلسفی خویش، که «اصالت وجود» باشد، علم را از سنخ وجود می‌داند (همان، ج ۹، ۹۵؛ ج ۳، ۳۵۶) و تصریح می‌کند که علم مفهوم یا صورت مجرد نیست (همان، ج ۳، ۲۸۳). ثانیاً، بر اساس نظریه «حرکت جوهری» نفس را در فرایند ادراک متحول از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه دیگر می‌داند. به موجب این نظریه، نفس در پایین‌ترین مرتبه در هستی تکون می‌یابد و اندک اندک به بالاترین مرتبه، یعنی مرتبه عقلانیت می‌رسد (همو، اسفار، ج ۳، ۱۳۳). به عبارت دیگر نفس حدودی جسمانی دارد، لیکن به تدریج متحول شده و به وجودی مجرد تبدیل می‌شود (همان، ج ۸، ۳۴۷). در هر مرحله افعال یا آثار صادر از نفوس نباتی، حیوانی یا انسانی سبب استكمال آن می‌شود. در مرتبه نفس حیوانی تأثرات حسی و به تبع آن ادراکات حسی و خیالی موجب تحول نفس می‌شود. این تحولات اموری عارض بر نفس نیست بلکه نفس در ذات خود تغییر حاصل می‌کند، چنان‌که در طی این حرکت واجد اکوان و اطوار متعدد می‌گردد (همان، ۳۴۷-۳۴۶؛ 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 (همو، ۱۳۷۵، ۱۴). مراتب مختلف ادراک از جهت تجرید و استكمال تابع تحول نفس است، یعنی مدرک و مدرک با هم‌دیگر تجرید حاصل می‌کنند و از وجودی به وجود دیگر تبدیل می‌شوند (همو، ۱۹۱۹، ج ۳، ۳۶۶). بنابراین ادراکات خیالی انسان یکی از مراتب وجودی یا نشئه‌ای از نشئات نفس است که در سیر استکمالی خود از مرتبه جسمانیت به تجرد محض عقلانی، واجد آن می‌شود.

اختلاف نظر ملاصدرا با ابن‌سینا در مورد ماهیت نفس، قوا و ادراکات آن، دیدگاه وی در مورد نحوه تجرد ادراکات خیالی را نیز متأثر کرده است. ادراکات خیالی دارای تجرد به معنایی متفاوت با تجرد در حکمت سینایی است. از یک طرف براساس نظریه حرکت

جوهری (و نیز نظریه «کل القوا بودن نفس» که در بخش بعدی بیان خواهد شد) به عینیت ادراکات با نفس می‌رسیم. از طرف دیگر از آنجا که وجود سه مرتبه از ادراک که ادراک خیالی حدوسط آن است مورد قبول می‌باشد (ملاصدرا، همان، ۳۶۰ و 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 غیره هستند لیکن جرم مادی یا جسمانی ندارند.

۳.۲ تمایز یا یگانگی صور حسی و خیالی

از برخی عبارات ملاصدرا می‌توان استنباط کرد که ادراک حسی و خیالی را در یک مرتبه از نفس قرار می‌دهد که آن مرتبه واجد مراتب است (همو، ۱۳۴۱، ۲۳۵)، زیرا صور محسوس نیز مانند صور خیالی مجرد هستند و به طور کلی ادراک دارای وجودی مجرد است. علامه طباطبایی (ره) معتقد است که تمایز کردن ادراک حسی و خیالی به عنوان دو نوع از ادراک صحیح نیست (ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ۲۶، تعلیقه علامه طباطبایی). از نظر ایشان همان‌طور که ملاصدرا ادراک را منحصر به سه قسم کرده (احساس، خیال و تعقل) و ادراک وهمی را همان ادراک عقلی می‌داند که به مفاهیم جزئی اضافه شده است (همان، ۳۶۱-۳۶۱)، احساس را نیز باید به تخیل ملحق کرد، زیرا حضور ماده محسوس و غیبت آن سبب مغایرت مدرک نمی‌شود جز این‌که صورت ادراکی در حین حضور ماده جلاء بیشتر دارد و متخیل با وجود عنایت نفس به آن ظهور شدیدتر و قوی‌تری دارد (همان، ۳۶۲، تعلیقه علامه طباطبایی).

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 می‌باشد

در خارج از مشاعر صور مادی 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 به نحو 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

فلاسفه مسلمان قائل به سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی بوده 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 متعدد هستند. 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 بر عهده دارند و قوایی مثل حس مشترک، خیال و واهمه از جمله آن‌ها هستند (نک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱۴۵-۱۷۲؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ۵۳-۵۷).

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

۱.۳ تعدد یا وحدت قوا

ابن‌سینا نفس را واجد قوای مختلف می‌داند. دلیل وی 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 لیکن قوای نفس واحد و بسیط من جمیع الجهات نیستند (ملاصدرا، همان، ۶۱-۶۰).

شیخ اشراق نیز تعدد قوا را منکر است و استدلال ابن‌سینا را قابل‌خنده می‌داند. از نظر وی قوه واحد می‌تواند دارای جهات متعدد باشد و به اقتضای جهات مختلف، افعال مختلف داشته باشد چنان‌که خود ابن‌سینا حس مشترک را محل اجتماع مدرکات حواس مختلف دانسته و احکام بین محسوسات مختلف (برای نمونه حکم به شیرینی 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 هر آنچه ما از طریق قوای به ظاهر موجود در بدن درک می‌کنیم، حقیقت آن‌ها در آن مرتبه است (همان، ۳۴۱).

ملاصدرا ظاهراً وجود قوای مختلف از جمله قوه خیال را به عنوان قوه‌ای مستقل از سایر قوا می‌پذیرد (ملاصدرا، همان، ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۰، ۳۵۲)، لیکن بر اساس 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. بر اساس این نظریه - که با نظریه حرکت جوهری نفس پیوند می‌خورد - مدرک تمام افعال تحریکی و ادراکی خود نفس است (همو، ۱۴۱۰، 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. به عنوان نمونه در مرتبه حیوانیت واجد کمالات نبات، معدن و جسم است و در مرتبه عقل - که کمال نفس انسانی است - واجد کمالات آن نفوس بعلاوه نفس حیوانی می‌باشد (همان، ۲۲۳). ملاصدرا بر اساس 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 ملاصدرا معتقد است که نفس در هر مرتبه از ادراک عین آن مرتبه است، یعنی نفس بذاته عاقل، متخیل، حساس، متحرک و نیز طبیعت سازی در اجسام است. به تعبیر دیگر نفس در حین هر ادراکی عین آن قوه یا مرتبه است به گونه‌ای که حتی در لمس کردن - که پایین‌ترین ادراک در حواس ظاهری است - فاعل مباشر تحریک، خود نفس است (همو، 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 (همو، ۱۳۴۱، ۲۳۶). دلیل این امر ملکوتی بودن نفس انسان است که موجب شده وحدت جمعی نظیر وحدت حق تعالی داشته باشد (همو، ۱۴۱۰، ج ۸، ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۲، ۳۱۵؛ همو، ۱۴۱۹، ۵۵۳-۵۵۴). برخورداری از چنین وحدتی موجب می‌شود همه شئونات نفس و آثار مرتبط با آن‌ها به وجود واحد در نفس تحقق داشته و بساطت و وحدت نفس محفوظ بماند.

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

۲.۳ مادیت یا تجرد قوه خیال

ابن‌سینا قوه خیال را امری مادی می‌داند و محلی را در مغز به عنوان محل این قوه تعیین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۳۶). یکی از دلایل وی، وضع و جهت و مقدار متمایز داشتن صور خیالی است. این‌گونه تمایزها فقط می‌تواند از ناحیه قابل و محل مادی به وجود آید. بنابراین باید قوه خیال به عنوان محل این صور مادی امری مادی باشد (همان، ۲۶۶-۲۵۹). دلیل دیگر ابن‌سینا تفاوت قوه خیال و قوه عاقله است. قوه خیال مدرک صور جزئی و قوه عاقله مدرک صور کلی است و مدرک امر جزئی نمی‌تواند همانند مدرک امر کلی مجرد باشد (همان، ۱۷۰-۱۷۱؛ همو، ۱۳۶۴، ۳۴۶-۳۴۹).

ملاصدرا نیز محلی را در مغز به عنوان محل این قوه تعیین می‌کند (ملاصدرا، همان، ج ۸، ۲۱۴). لیکن به دو دلیل نمی‌توان از این‌گونه عبارات نتیجه گرفت که وی قوه خیال را مادی می‌داند. اولاً، ملاصدرا تصریح کرده است که قوه خیال امری غیر جسمانی است و معتقد است که ادله بسیار محکمی نیز در مورد آن وجود دارد (همان، ۲۲۶). ثانیاً، بر اساس آنچه در مورد ماهیت قوای نفس در حکمت متعالیه بیان شد، نمی‌توان این تعابیر را دال بر نظریه‌نهایی او در مورد ماهیت قوا و نحوه رابطه آن‌ها با نفس دانست. وی در مواردی تصریح کرده است که تعیین محل برای این قوا صرفاً به جهت 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 می‌داند. در مرتبه ضعف از طریق ارتباط با جهان محسوس و ادراک صور حسی واجد ادراکات خیالی می‌شود (همو، ۱۳۸۰، ۴۷۲ و ۵۹۴). البته وی گاهی انحصار نیازمندی به معدّات مادی در مراحل ابتدایی ادراک را به مرتبه احساس نفس نسبت داده است (همو، ۱۳۴۱، ۲۴۸) که می‌توان آن را به دلیل نکته‌ای دانست که در مورد عدم تمایز احساس و تخیل بیان شد. حال به جهت این‌که امور مادی و تأثرات آن‌ها بر بخش خاصی از مغز معد 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 (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ۴۷۵-۴۷۸؛ همان، ج ۸، ۲۲۶-۲۲۷). از جمله این دلایل رؤیاهای انسان است که امور وجودی‌اند لیکن امکان ندارد که در اجزاء بدن تحقق داشته باشند (همان، ج ۸، ۲۲۶) و نیز در حالی که انطباع کبیر در صغیر محال است، ما صور عظیمی را تخیل می‌کنیم 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 لیکن در ماحصل این برهان تردید می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۳-۱۶۴). اگر صور خیالی امور 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 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 وی نمی‌تواند مادی و مجرد بودن یا عاقل و حاس بودن جوهر واحد را تصور کند (ملاصدرا، همان، ۲۲۷-۲۲۸). بر اساس 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 لحاظ 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 هدف از طرح این قوه را اثبات چنین مرتبه‌ای غیر از حس ظاهر و عقل بیان می‌کند 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 که با توجه به شواهد و قرائنی باید آن‌ها را اوصاف مرتبه خیالی انسان دانست. از جمله این تعبیر این است که «نفس انسان در آغاز پیدایش از جهت کمال حسی نهایت عالم جسمانیات و از جهت کمال عقلی بدایت عالم روحانیات است» (همو، ۱۳۸۲، ۲۹۵). وی قائل به سه مرحله «طبیعی، نفسی، عقلی» برای انسان در ضمن حرکت جوهری است (همو، 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

تعبیر وصف قوه خیال در مرحله کمال آن است. در این مرتبه قوای مربوط به عالم جسمانی به کمال یا فعلیت رسیده‌اند و از این جهت نفس تمام قوای جمادی، نباتی و حیوانی را در اختیار دارد، لیکن هنوز واجد هیچ‌یک از کمالات مرحله عقلانی نشده است (همو، ۱۳۸۲، ۲۹۵؛ همو، ۱۳۴۱، ۲۴۲). به همین جهت از این مرتبه به «مجمع بحری الجسمانیات و الروحانیات» (همو، 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 در عین تجرد از یک طرف واجد صور یا فعلیت مربوط به عالم جسمانی، و از طرف دیگر دارای قوه و امکان ورود به تجرد 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 خاطر جایگاه نفس انسان در هستی و ارتباط معرفت‌شناختی با آن است. ادراکات خیالی انسان به لحاظ چنین تناظری نیز یکی از مواضع اختلاف بین سه حکمت سینیوی، اشراقی و متعالیه است.

۱.۴ تناظر خیال و عالم طبیعت در حکمت سینیوی

در حکمت مشاء بعد از واجب تعالی دو مرتبه در هستی وجود دارد: عالم عقل یا عقول طولیه و عالم طبیعت. هرچند ابن‌سینا ادراک را واجد سه مرتبه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۴۷-۲۴۳)، لیکن می‌توان قائل به تناظر میان عوالم هستی با مراتب ادراک در فلسفه او شد. دلیل این تناظر مادی دانستن هر دو قسم ادراکات حسی و خیالی و عدم تمایز آن‌ها جز به جهت نیاز یا عدم نیاز به متعلق حسی در حین تحقق صورت ادراکی است. پس متعلق ادراک حسی و خیالی عالم طبیعت یا محسوسات مادی، و متعلق ادراک عقلی عالم عقول است. البته -چنان که بیان شد- ابن‌سینا معتقد به تحقق صور ادراکی عقلی از طریق تجرید صور حسی از تمام ویژگی‌های صور محسوس است، لیکن اعتقاد به اتصال نفس با عقل فعال -به عنوان آخرین عقل در سلسله عقول طولی - و مشاهده حقایق معقول در آن مرتبه

برای نفوسی که به کمال عقلانیت رسیده‌اند (همان، ۳۶۱)، مهم‌ترین وجه برای تطابق ادراک عقلی واجد تجرد تام با عالم عقول مجرده است.

۲.۴ تناظر خیال و عالم مثال در حکمت اشراق و متعالیه

شیخ اشراق و ملاصدرا علاوه بر عالم عقل و طبیعت، مرتبه‌ای به نام «مثال» قائل هستند.

۱.۲.۴ عالم مثال؛ عالم واسطه

به گفته کرین شیخ اشراق اولین فیلسوفی است که «عالم مثال» را مطرح کرد. بعداً عرفا و صوفیان مسلمان به بسط آن پرداخته‌اند (کرین، ۱۳۷۰، ۲۸۴). شیخ اشراق عوالم هستی را به‌طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌کند: انوار قاهره، انوار مدبّره، برزخیان و صور معلقه (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۳۲). شهرزوری در توضیح این چهار عالم می‌فرماید که، عالم انوار قاهره عالم انوار مجرد عقلی است که هیچ‌گونه تعلقی به اجسام ندارد. این انوار سپاهان حضرت الهی و ملائک مقرب خداوند هستند. عالم انوار مدبّره که به آن «انوار اسپهبدیه» نیز گفته می‌شود، تدبیر عالم افلاک و جهان انسان‌ها را بر عهده دارد. عالم برزخ عالم محسوسات است که ظلمت محض می‌باشد. چهارمین عالم «عالم مثال» است که صور معلقه موجود در آن ظلمانی یا نورانی هستند (شهرزوری، ۱۳۸۰، ۵۵۳). شیخ اشراق از این عالم چهارم به «اقلیم هشتم» (سهروردی، همان، ۲۵۴) نیز تعبیر کرده است. این اقلیم آخرین اقلیم از سرزمین‌هایی است که دارای مقدار و اندازه می‌باشد. هفت اقلیم دیگر جهان مقداری، حسی است اما اقلیم هشتم جهان مقداری، فاقد ماده است (همان). این عالم علی‌رغم مادی نبودن در مرتبه‌ای مادون انوار قاهره و مدبره قرار دارد، زیرا آن عوالم عالم انوار عقلی هستند که از هرگونه عوارض مادی برحذر می‌باشند در حالی که عالم مثال از برخی از عوارض عالم ماده برحذر می‌باشد. به همین دلیل شیخ اشراق بین این عالم و عالم مثال افلاطونی تمایز قائل است، زیرا معتقد است مثل افلاطونی یک مجموعه از عقول نورانی هستند که فاقد هرگونه عوارض مادی می‌باشند (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

ملاصدرا وجود این عالم واسطه را می‌پذیرد و آن را واسطه بین عالم عقل و عالم حس قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ۳۰۰). بنابراین ملاصدرا سه مرتبه برای هستی قائل است (همان، ج ۳، ۳۶۲؛ همو، ۱۳۸۲، ۳۶۱؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ۹۳). موجودات عالم مثال حدوسط موجودات عالم طبیعت و عالم عقل هستند. موجودات عالم عقل مجرد از ماده و

لوازم ماده مانند مکان، شکل، کمیت، رنگ و غیره هستند و موجودات عالم طبیعت مغمور در این امور می‌باشند. اما موجودات مثالی نحوه‌ای تجرد دارند به گونه‌ای که جهت و مکان ندارند و نحوه‌ای تجسم دارند که دارای مقدار و شکل هستند (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ۳۰۰). ملاصدرا تعبیری مانند «عالم غیب» (همو، ۱۳۸۰، ۵۰۲) را در مورد این عالم به کار برده است، زیرا موجودات آن از حواس ظاهر غایب هستند برخلاف موجودات جهان طبیعت که از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند (همان). هم‌چنین از موجودات این عالم به «مثالیات» (همو، ۱۳۸۲، ۳۳۶) تعبیر شده است. موجودات مثالی در واقع صورت همین موجودات طبیعی در آن عالم هستند (همو، 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 واجد خصوصیات نظیر این ادراکات می‌دانند. البته اختلاف بسیار مهمی در نتیجه استدلال این دو حکیم وجود دارد که یک اختلاف نظر اساسی بین آن‌ها در مورد جایگاه ادراکات خیالی انسان 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 ما هستند و نه در بخشی از مغز والا باید زمانی که برای نمونه کوهی را می‌بینیم یا آن را تخیل می‌کنیم، انطباق صغیر در کبیر لازم آید. این صور در خارج از ما یعنی در عالم ماده نیز نمی‌باشند والا هر فرد سالمی باید آن‌ها را رؤیت می‌کرد و معدوم نیز نیستند، زیرا ما آن‌ها را تصور و از هم‌دیگر متمایز کرده، آن‌گاه احکامی را در مورد آن‌ها جاری می‌کنیم. پس این صور در ذهن ما و نیز در عالم مادی خارجی موجود نیستند. به دلیل دارا بودن عوارض مادی در عقل ما نیز نیستند. بنابراین در عالم دیگری که شبیه به خیالات ما است، موجود می‌باشند (سهروردی، همان، ۲۱۱-۲۱۲).

ملاصدرا متناظر با هر یک از اقسام ادراکات انسان، عالمی را قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۳۹۰؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ۳۶۲). وی به‌طور کلی وجود هر نوع ادراکی را در انسان دلیل وجود عالمی می‌داند که متعلق ادراک است یا مدرکات انسان در آن تحقق دارد. به همین دلیل انسان را از جهت ادراکات مختلف خود حقیقتی مجتمع از تمام عوالم و نشئات می‌داند (همو، ۱۳۷۷، ۱۴۵). استدلال وی در خصوص دلالت صور خیالی بر وجود عالمی دیگر متناظر با آن، شبیه به استدلال شیخ اشراق یعنی از طریق وجود صور اشیاء غایب از ما

در ذهن است (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ۳۰۰). دلیل واسطه شدن عالم خیال بین عالم حس و عقل نیز به نوعی حدوسط قرار گرفتن ادراکات خیالی است، به این معنا که همانند ادراکات حسی دارای شکل، مقدار، رنگ و زمان هستند و از این جهت مادون صور عقلی اند، لیکن تحقق آن‌ها مشروط به وجود شیء محسوس نیست و از این جهت در مرتبه‌ای فوق محسوسات قرار می‌گیرند (همان، ج ۳، ۳۶۲).

البته ملاصدرا گاهی به نحوی معکوس از وجود عوالم مختلف بر وجود قوای ادراکی متناسب با آن عوالم استدلال می‌کند، به این نحو که چون عوالم منحصر در سه عالم است مشاعر انسان نیز سه قسم است و برای هر عالمی مشعری متناسب با آن وجود دارد (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۴۰). این ارتباط دوسویه بین هستی و نفس در حکمت متعالیه به این دلیل است که ملاصدرا انسان را نشئه‌ای جامع همه عوالم وجود می‌داند (همو، ۱۴۱۹، ۵۸۱؛ همو، بی تا، ۱۷۷، ۱۸۳ و ۱۸۵). از طرف دیگر چنان‌که بیان شد- وی قائل به اتحاد قوای ادراکی و مدرکات آن‌ها با نفس بوده و این قوا و هرآن‌چه را از آن‌ها صادر می‌شود، تشنات و تطورات نفس می‌داند. پس هر کمال یا ویژگی وجودی که در ضمن حرکت جوهری و در اثر افعال نباتی، حیوانی و عقلانی در انسان به ظهور 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 أشعه الهیه هستند نیز قرار داده است، زیرا که عوالم با یک‌دیگر مطابق هستند و همه آن‌ها به یک اعتبار مظاهر اسماء الهی و به یک اعتبار عین اسماء اند. اسماء با کثرت خود که به اعتبار تعدد مفاهیم نه به اعتبار حقیقت و وجودشان - که از جهت حقیقت، واحد محض هستند - در عالم عقول که عالم جبروت و قدرت است تنزل نموده‌اند و سپس به عالم اُشباح روحانیه و صور مقدریه و آن‌گاه به عالم محسوسات تنزل کرده‌اند. چنان‌که نزول از مبدء اعلیٰ به این ترتیب واقع شده، صعود به سوی حق تعالی نیز برعکس آن تحقق می‌یابد (همو، ۱۳۸۰، ۳۲۵).

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

چنان‌که ملاحظه شد ملاصدرا وجود ادراکات سه‌گانه را دلیل و مظهر عوالم سه‌گانه یا کمال و ویژگی‌های وجودی هر یک از عوالم را منظوی در انسان می‌داند. در سیر صعودی که در

اثر حرکت جوهری و کسب کمالات علمی حاصل می‌شود، انسان حقیقتی مجتمع از همه عوالم می‌گردد (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۴۰). بنابراین با دو مثال مواجه هستیم: 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» (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ۲۹۹) یا «خیال متصل» (همو، ۱۳۸۰، ۴۳۹) می‌نامد. وی عالم مثال را از جهت شباهتی که موجودات آن به خیال متصل یا صور خیالی دارند «خیال منفصل» می‌نامد (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ۳۰۲). تعبیر خیال متصل به جهت این است 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 وی قوه خیال واجد صور خیالی، به گونه‌ای که قائم به آن باشند، نیست، بلکه صور خیالی در عالم مثال و قائم به خود هستند. نمونه آن صوری است که انسان در آینه مشاهده می‌کند که در آینه وجود ندارند و یا در حین رؤیت صور مرئی، صورت این اشیاء نه در چشم و نه در مغز منطبق نمی‌گردد. 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، همان، ۳۰۳) و این مطلب در نفوس ضعیف و قوی نیز تفاوت نمی‌کند. ملاصدرا قائل به ضعف و قوت قوه خیال در انسان‌ها است لیکن در هر دو، جهان خارجی معد برای خلق این صور در خود نفس است. نفوس ضعیف از جهان مادی و نفوس قوی، که قوت ارتباط با عالم مثال منفصل را یافته اند، از آن عالم متأثر شده و نهایتاً به مشاهده صوری که خود خالق آن هستند می‌نشینند (همو، ۱۳۴۱، ۲۳۷). ملاصدرا دلایلی بر این که صور خیالی نمی‌توانند در جایی خارج از نفس انسان تحقق داشته باشند ارائه کرده است. از جمله، صوری که توسط خیال ایجاد می‌شوند فقط در حین توجه نفس به آن‌ها موجودند و هرگاه نفس از آن‌ها اعراض کند معدوم می‌شوند. هم‌چنین، 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 - به عنوان اولین کسی که عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح کرده است - تبیین حشر موجودات یا انسان‌ها پس از مرگ است. وی صور موجود در عالم مثال را به دو دسته «صور مستنیر و ظلمانی» (سهروردی، همان، ۲۳۱) تقسیم می‌کند. صور مستنیر نعمت سعدها و صور ظلمانی عذاب اشقیاء است. البته بعث و حشر در این عالم مختص به متوسطین از سعدها و نیز اشقیاء است (همان، ۲۲۹-۲۳۰). متوسطین گروهی از مردم هستند که هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی ناقص هستند.

شهرزوری معتقد است هرچند تمامی نفوس برای وصول به عالم انوار عقلی مستعد هستند، ولی اکثریت 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 اکثریت انسان‌ها از جهت رسیدن به این عالم حدوسط، مشترک هستند و اختلاف آن‌ها صرفاً در هیأت نفس آن‌ها و تعلق به طبقات اعلی یا اسفل این عالم می‌باشد (شهرزوری، همان، 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 به عنوان عالمی مستقل از نفس انسان رخ می‌دهد. نعمت‌ها یا عذاب‌هایی نیز که انسان از آن برخوردار می‌شود، همان صور مثالی هستند که قائم بالذات و منفصل از هر امر 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 وی پس از مفارقت روح از بدن، قوه خیال باقی می‌ماند «قوه خیال بعد از بدن باقی بوده و نیاز آن به بدن مادی در ابتدای تحقق است و نه در بقاء. بنابراین نفس آدمی هنگام مفارقت از بدن همانند دنیا مدرک صور مادی و جزئی است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ۲۱۹؛ نک. همان، ۲۲۱-۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۲، ۳۵۳). زیرا قوه خیال، جوهری مجرد از بدن محسوس است (همو، ۱۴۱۰، ۲۱۹). در واقع اولین چیزی که در نشئه آخرت به ظهور می‌رسد، قوه خیال است که تمام صور محسوس و مفارقی که ادراک کرده قائم به آن

هستند (همان، ۲۲۳). به همین دلیل از آن به «آخر نشئه اولی و اول نشئه ثانی» تعبیر می‌کند (همو، 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 حقیقت هستند و جهان محسوسات حجابی می‌باشد 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 امری مفارق از دنیا و متأخر از آن نیست بلکه محیط به دنیا بوده و به همین جهت حیات دنیوی و اخروی دو جنبه از نفس انسان است (همو، ۱۳۸۲، ۳۵۴). از نظر ملاصدرا حیات اخروی و هر آنچه انسان در آن جا به آن نائل شده یا مشاهده می‌کند خارج از ذات میت نیست (همو، ۱۳۷۷، ۱۴۳؛ همو، ۱۴۱۹، ۶۲۲). تمام آنچه در این دنیا و به واسطه قوه خیال حاصل می‌شود، حقیقت و باطن آن در نشئه دیگری به ظهور می‌رسد. به همین جهت ملاصدرا از مرگ به «کشف غطاء» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۷۷، ۱۴۱). البته این که ملاصدرا قوه خیال را امری مجرد و در نتیجه 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 إلا لازم می‌آید از علم خدا زائل و معدوم شود، در حالی که به استناد آیه کریمه «و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الأرض و لا فی السماء» (یونس: ۶۱) چنین امری محال است (همان، ۱۴۰، ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۲، ۳۵۹، ۳۶۱).

ملاصدرا حرکت جوهری انسان را واجد سه مرحله «بشری، نفسانی و عقلانی» می‌داند که به لحاظ برخورداری از مرتبه نفسانی صلاحیت بعث و حشر پس از ارتحال از دنیا را دارد. از آن جا که انسان بشری را «کون طبیعی» و «انسان اول» می‌نامد، مرحله نفسانی مرحله تحقق ادراک حسی و خیالی است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۹۴). پس از تکون پی در پی قوای طبیعی، نباتی و حیوانی، آخرین چیزی که انسان در این دنیا واجد آن می‌شود قوه خیال است و نیز اولین چیزی است که در نشئه آخرت ظهور می‌کند (همان، ۲۲۱). بنابراین به دلیل این که قوه خیال صورت یا فعلیت کمالات دنیوی و ماده کمالات اخروی است، شأنیست 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 می شود، ظهور همین مرتبه مثالی می باشد (همو، ۱۳۷۷، ۱۴۹).

بنابراین ملاصدرا تجرد برزخی قوه خیال را یکی از اصول یازده گانه ای قرار می دهد که تبیین معاد جسمانی بر آن استوار است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۹۱). در آن نشئه احساس و تخیل به وحدت می رسند و انسان از طریق خیال خود ادراکاتی از قبیل ادراکات حواس ظاهری خواهد داشت جز این که همه افعال را با قوه واحد انجام می دهد (همان، ۱۹۲). دلیل وجود ادراکات حسی در آن مرتبه علی رغم عدم وجود حواس ظاهری این است که - چنان که قبلاً بیان شد - فاعل بالذات و مباشر همه این افعال، خود نفس است.

چون انسان ها صور خیالی یکسانی ندارند، برزخ آن ها نیز یکسان نیست. در واقع انسان خود را در عالمی متناسب با اعمال و نیت خود می یابد (همو، ۱۳۸۰، ۴۵۳-۴۵۴). عالم برزخ به «جنت» و «نار» تقسیم می شود که در اولی نعمت هایی برای اهل سعادت و در دومی عذاب های برای اهل شقاوت وجود دارد (همو، ۱۳۴۱، ۲۴۳).

ملاصدرا نیز همانند شیخ اشراق معتقد است که حشر نفوس متوسط و ناقص در همین برزخ مثالی است و نمی توانند به عالم مفارقات ارتقا یابند (همو، ۱۳۸۲، ۳۴۷؛ همو، ۱۳۸۰، ۴۵۴).

گذشته از حشر انسان ها، تفسیر وحی، الهامات انبیاء و اولیاء، اطلاع آن ها از امور غیبی یا احوال گذشته و آینده و نیز رؤیاهای صادقه از طریق عالم مثال تفسیر می شود.

۶. نتیجه گیری

ملاصدرا همانند ابن سینا و شیخ اشراق به مرتبه ای از ادراک به نام ادراک خیالی معتقد است. بین ملاصدرا و ابن سینا در مورد ماهیت آن اختلاف است. اولاً، برخلاف ابن سینا که نفس را صرفاً منفعل و متأثر از جهان مادی می داند، 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 می کند. ثانیاً، وی این صور ذهنی را نه عارض بر نفس که قائم به آن می داند. دلیل وی قائل بودن به رابطه اتحادی بین نفس و قوایش، اعم از ادراکی و تحریکی است. نفس امر واحد ذومراتب است و آنچه قوا نامیده می شوند در واقع مراتب نفس هستند که همگی به وجود واحد جمعی موجودند. بنابراین قوه خیال، به عنوان یکی از قوای ادراکی

نفس حیوانی منفک از آن نبوده و به تبع، مدرکات حاصل از آن نیز قائم به نفس هستند، به گونه‌ای که وجود فی‌نفسه آن‌ها عین وجود فی‌غیره آن‌ها است. براساس این وحدت میان نفس و قوا و در نتیجه ادراکاتش، نفس در مرتبه ادراک خیالی - خواه ادراک خیالی را مغایر با ادراک حسی بدانیم، خواه دو امر یکسانی که صرفاً تفاوت در قوت و ضعف دارند - حدوسط مرتبه طبیعت و مرتبه عقل قرار دارد. از آن‌جا که مرتبه طبیعت مرتبه مادیت صرف و مرتبه عقل مرتبه تجرد محض است، پس در حکمت متعالیه نفس به لحاظ برخورداری از قوه خیال و ادراکات منتسب به آن دارای ویژگی‌هایی حدوسط این دو مرتبه است. در این مرتبه - که به آن تجرد برزخی می‌گویند - نفس یا صور ادراکی آن مجرد از ماده لیکن دارای عوارض مادی است. انسان در مرتبه تجرد برزخی واجد کمال عالم جسم یا غایت آن و قوه عالم آخرت یا ابتدای آن قرار دارد.

ملاصدرا این مرتبه از نفس را متناظر با عالم حدوسط طبیعت و عقل می‌داند که از شیخ اشراق اخذ شده و «مثال» نام دارد. به همین دلیل از آن به «مثال متصل» تعبیر می‌کند. عالم مثال، به عنوان مرتبه‌ای حدوسط بین عقل و طبیعت، فاقد ماده و در عین حال دارای عوارض آن مانند شکل، کمیت، رنگ و غیره 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 رسیده و با اتصال به عالم مثال منفصل قادر به مشاهده حقایق آن عالم می‌شوند، متأثر از آن عالم، صوری را در خود ایجاد کرده و آن‌گاه این صور را در درون خود مشاهده می‌کنند. بنابراین هم به «خیال متصل» و هم «خیال منفصل» قائل است.

مهم‌ترین کاربرد این نظریه در حکمت متعالیه تفسیر معاد جسمانی است. ملاصدرا معتقد است پس از مفارقت نفس از بدن، قوه خیال و صور قائم به آن باقی می‌ماند و در نشئه‌ای بعد از دنیا به ظهور می‌رسد. این نشئه همان چیزی است که به آن «برزخ» گفته می‌شود. به خاطر اتحاد حس و خیال پس از مفارقت نفس از بدن، انسان صور یا اموری را متناسب با حواس پنج‌گانه دنیوی ادراک خواهد کرد. از آن‌جا که صور خیالی انسان بر اساس اعمال و نیات او متفاوت است، هر انسانی پس از مرگ با عالمی متناسب با اعمال و نیات خود مواجه شده و برحسب آن‌ها از ثواب یا عذاب برخوردار می‌شود. حاصل این‌که، آن‌چه

انسان در آن دنیا مشاهده می‌کند صور حاصل از اعمال و نیات خود در نشئه مثالی نفس است که به واسطه آن در بهشت برزخی یا جهنم برزخی قرار خواهد گرفت.

کتاب‌نامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵ش)، *الإشارات و التنبيهات*، ج ۲، شرح نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغ.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۷۵م)، *الشفاه (فن تشتم طبيعيات، كتاب النفس)*، تصدیر و مراجعه دکتر ابراهیم مدکور، تحقیق جرج فنواتی و سعید زابه، قاهره: المکتبه العربیه.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱ش)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴ش)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲ش)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (مشمتمل بر حکمه‌الاشراق)، تصحیح و مقدمه هانری کرین و حسین نصر، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
شهرزوری، محمد، (۱۳۸۰ش)، *شرح حکمه‌الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌وی، تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش) الف، *تفسیر سوره واقعه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌وی، تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ*، ج ۱، ۳، ۸ و ۹، چاپ پنجم، بیروت: دار احیا التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش) ب، *رساله الحشر*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم (اول این ناشر)، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی).

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

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰ش)، *المبدء و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۴۶ جایگاه هستی‌شناختی و نفس‌شناختی خیال در حکمت متعالیه

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی* (مشمول بر رساله اتحاد عاقل و معقول)، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۷ش)، *المظاهر الإلهیه، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۹ق)، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه محمد خواجه‌جوی، حاشیه علی نوری، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین، تعلیقه، (۱۴۱۰ق)، (ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۱ و ۳)، چاپ پنجم، بیروت: دار إحیا التراث العربی.
- کربن، هانری، (۱۳۷۰ش)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات کویر.