

## جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی صدرالمتألهین

Mortaji.fa@gmail.com

Mah.Najafiafra@iauctb.ac.ir

کچھ فاطمه مرتجی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مهدی نجفی افرا / استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

پذیرش: ۹۹/۰۳/۰۵

دریافت: ۹۸/۱۱/۰۷

### چکیده

خیال در معرفت‌شناسی صدرالمتألهین، گاه تمایل به ابن عربی و نقش عظیم و مافوق عقلی آن داشته و گاهی هم گرایش به سوی مشاء و منزلت مادون عقلی آن دارد. گرچه جایگاه ویژه در نظام فلسفی صدرالمتألهین، متعلق به عقل است، اما آنجا که عقل در درک مسائلی عاجز مانده، روی به سوی خیال کرده و خیال انسانی مجرد و قائم به نفس انسانی را با طی حرکت جوهری، حلال بسیاری از مسائل، از جمله درک صفات ثبوتی و تشبیهی الهی، تعالیم و حیاتی نبی و حل مسئله معاد جسمانی می‌داند. هدف از این پژوهش تبیین چالش این حکیم متأله در مواجهه با رویکرد عرفان و فلسفه با خیال است که با اتکا به روش توصیفی - تحلیلی ارائه شده است. صدرالمتألهین خیال را دارای مراتب می‌داند و با توجه به مراتب تشکیکی خیال، خیال منتسب به حس را منشأ تصویر و تمثیل و خیال منتسب به عالم ملکوت را، مدخل الهام و وحی می‌داند. تعهد او به عقل فلسفی موجب شده تا از بعد فراعقلی خیال تنها در جایی که عقل از درک آن عاجز است، بهره جوید.

کلیدواژه‌ها: خیال منفصل، خیال متصل، صدرالمتألهین، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

و در عین حال، قوه خیال انسانی به‌عنوان واسطه و برزخی بین قوه عاقله و حواس پنج‌گانه انسان است، که البته این نوع خیال در قوس صعود مطرح می‌باشد و نوعی معرفت از آن حاصل می‌گردد.

سؤال اصلی مقاله عبارت است از: جایگاه خیال در معرفت‌شناسی صدرالمتألهین چگونه است؟

انگاره اصلی این مقاله این است که قوه خیال گرچه به‌عنوان برزخ بین دو قوه عاقله و حس است؛ اما در نظام فلسفی صدرالمتألهین، راهگشای تعالیم خدائشناسی، نبوت، معاد و انسان‌شناسی می‌باشد که عقل توانایی پاسخ‌گویی به آن را ندارد. لذا با توجه به این امر، خیال باید در جایگاهی فراعقلی بنشیند، یا به مادون عقل بودن آن رضایت دهیم.

جنبه نوآوری این مقاله در این است که علاوه بر پرداختن به جایگاه جهان‌شناختی عالم خیال منفصل و جایگاه معرفت‌شناختی خیال متصل به مباحثی که صدرالمتألهین راهکار عقلی برای آنها نداشته و ناگزیر از بهره‌گیری از خیال شده، پرداخته شده است.

مقالاتی در حوزه خیال نگاشته شده که به‌عنوان پیشینه پژوهش ارائه می‌گردد: «بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین سینیوی - صدرایی در معرفت‌شناسی قوه خیال» (نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۰)؛ «قوه خیال و عالم صور خیالی» (اکبریان، ۱۳۸۸)؛ «بررسی تطبیقی خیال در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا» (پهلوانیان و معلمی، ۱۳۹۲)؛ «از خیال‌شناسی ابن عربی تا معرفت‌شناسی صدرایی» (اهل سرمدی، ۱۳۹۴)؛ «خیال خلاق از نظر ابن سینا» (نجفی‌افرا و مرتجی، ۱۳۹۵)؛ *عالم خیال منفصل از منظر ابن عربی و ملاصدرا* (مرتجی، ۱۳۹۷).

## ۱. جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی صدرالمتألهین

از آنجاکه در نظام‌های فکری فلسفی، شکل دایره به‌عنوان کامل‌ترین شکل است؛ شکل عوالم و نظام‌های وجودی، در قوس صعود و نزول دایره فرض می‌گردد. در قوس نزول عالم خیال منفصل و در قوس صعود عالم خیال متصل را قرار دارد. صدرالمتألهین فیض وجود را نیز مستدیر می‌داند. «فکانت دائرة الوجود منقطعة بنقطة آخرها علی نقطة أولها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۳). وی حتی نفس انسان را به دایره‌ای که مرکز آن عقل است تشبیه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۲۹).

صدرالمتألهین از سه عالم امر، مدبرات نفسانیه و عالم اجسام، به‌عنوان عوالم مورد اتفاق حکما نام می‌برد، ولی عالم مثال را مورد

آنچه از فلسفه صدرالمتألهین مشهور است اینکه او تلاش کرده تا با اتکا به شهود، عقل و نقل به تدوین فلسفه‌ای جامع بپردازد که هم عقل فلسفی فیلسوفان و هم عقل عرفی متکلمان و هم صاحبان معرفت باطنی و هم باورمندان به منابع نقلی را از تفکرات خود سیراب سازد. چنین نگرشی بستر ظهور حکمت متعالیه را فراهم ساخته و آن را به‌صورت یکی از جریان‌های خرد جاودان درآورده است.

صدرالمتألهین فیلسوفی عارف‌مشرّب متأثر از *فارابی*، *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و *ابن‌عربی* و قائل به عالم خیال منفصل است، گرچه وی در محضر استادی چون *میرداماد* تلمذ کرده که از منکران عالم خیال منفصل است، اما رویکرد عرفانی ذوقی صدرالمتألهین سبب گردید تا به عالم خیال منفصل به‌عنوان یک برزخ بین عوالم قائل گردد و در خیال متصل نیز قائل به تجرد است و هرگاه عقل در مسئله‌ای همچون معاد جسمانی نتوانست راهگشایی کند، با بهره‌گیری از خیال، درصدد حل آن برمی‌آید. ضرورت تبیین جایگاه خیال در نظام فکری صدرالمتألهین از آن جهت است که صدرالمتألهین گرچه در میان قوای انسانی خیال را مادون عقل قرار می‌دهد، اما جایگاهی فراعقلی در تبیین برخی مسائل برای آن قائل است.

در نظام فکری صدرالمتألهین خیال در سه معنا به کار می‌رود؛ یکی از آن معانی، خیال به معنای عام است که کل ما سوی الله را دربر می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۵۵). ممکنات فی حد نفسه و به حسب ذات و واقعیت موجود نیستند؛ بلکه آنها اطوار، شئون و انحاء حق تعالی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ص ۳۶۱). وی عالم را مظهری از مظاهر الهی که کثرت در وحدت، و وحدت در کثرت در آن وجود دارد و همه عالم سایه‌هایی از حق تعالی یا مانند عکس‌هایی در آینه است، می‌داند و می‌گوید:

کل ما فی الکوون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ضلال (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۵۵).

صدرالمتألهین به کرات از آینه بودن عالم، نسبت به باری تعالی سخن گفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ الف، ج ۲، ص ۳۶۱).

در معنای دیگر مصطلح در حکمت متعالیه در رابطه با خیال، برزخیت خیال مدنظر قرار می‌گیرد؛ گاه خیال به‌عنوان عالمی واسطه بین عالم مجردات و مادیات در قوس نزول مدنظر قرار می‌گیرد؛ و گاهی خیال در عالم صغیر مدنظر قرار دارد. در عرصه سه‌ساختی وجود انسان، نفس به‌عنوان برزخی بین روح مجرد و بدن مادی است

که به دو عالم شباهت و مناسبت دارد. بحث در عالم مثال بحث دقیقی است؛ به‌عنوان مثال اگر این عالم بین عالم روحانی و جسمانی با آن وسعت باشد پس چگونه وسعت عوالم مافوق غیرمتناهی توجیه می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸). این عالم، وجودی جوهری مثالی ادراکی مجرد از اجسام حسی داشته و عین حیات و ادراک می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۲۴).

وجود این عالم به‌عنوان عالمی واسطه، امری ناگزیر است؛ زیرا امر مادی محض، از امر مجرد محض نمی‌تواند به علت لزوم سختیت بین علت و معلول حاصل گردد. نوعی مطابقت بین عوالم وجود دارد. عالم مثال، نسخه‌ای از عالم عقل است که از تجردکامل داشتن، به سمت دارا شدن برخی ویژگی‌های مادی پیش می‌رود و واسطه نزول فیض از مجردات و مادیات است.

صدرالمتألهین در سلسله طولی عوالم که آن را مانند طنابی متصل می‌داند، عالم خیال منفصل را به‌عنوان یک عالم مستقل و منفصل از خیال انسانی می‌داند: «یکون برزخا بین العالم الاثیری و العنصری» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۰۴). آثار عوالم از عالی به سافل تنازل می‌یابد؛ ولی به نحوی که منافات با لزوم التفات از عالی به سافل و یا تأثیر سافل در عالی نداشته باشد می‌داند؛ بلکه به نحوی است که راسخون در علم می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، الف، ج ۲، ص ۸۳۰). این عالم، عالم صور بدون ماده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۳۲) و برخی ویژگی‌های عالم ماده از جمله تجسم و تقدر را نیز داراست و در عین حال ویژگی تجرد از ماده را نیز از عالم عقل دارا می‌باشد.

وجود در عالم مثال نیاز به محلی برای حلول و ماده نداشته و تنها صورت صرف‌فاند و برای مبدأ فاعلی نوری متحقق‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۷۷). حتی مکان در این عالم با مکان مادی متفاوت است؛ ولی نوعی رابطه بین آنها وجود دارد. همان‌گونه که رابطه وجود در عالم مثال با عالم ماده، مانند رابطه حاوی و محوی نیست، بلکه مانند احاطه طبیعت بر جسم و روح نسبت به بدن است؛ مکان نیز این‌گونه است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۸). یعنی مکان در عالم مثال احاطه بر مکان در عالم ماده داشته و نوعی رابطه امر متعالی نسبت به امر مادی، مانند رابطه روح نسبت به بدن، بین آنها وجود دارد.

در این عالم، زوال و نابودی به علت قوام و سلطه آن راه ندارد: «سلطانة اقوی من ان یزول ما فیه بزوال ما فی هذا العالم» (صدرالمتألهین،

اختلاف فیلسوفان می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۲۸). اما در تقسیم‌بندی‌های مختلفی که از عوالم، در کتب مختلف انجام داده، همواره از عالم خیال منفصل به‌عنوان یک عالم مستقل نام می‌برد که در قوس نزول، قبل از تعلق نفس به بدن مادی موجود بوده و در تحقق نفس انسانی، نقش علی دارد و از مراتب علم حق است و صور علمی قدری و مجرای فیض حق می‌باشد و فیض وجود از طریق آن به ماده می‌رسد.

این حکیم متأله به تعبیر دیگر، رابطه عوالم در قوس نزول را، رابطه‌ای از اشرف به شریف دانسته که از نزدیک‌ترین به حق تعالی آغاز می‌گردد و تا مواد جسمانی هیولانی ادامه می‌یابد و ترتیب در وجود اعاده‌ای بر عکس وجود ابتدایی است. وجود حسی وجود جسمانی مادی، سپس وجود مثالی دارای اندازه قرار داشته و پس از آن، وجود عقلی قضایی تفصیلی قرار می‌گیرد؛ سپس وجود عقلی بسیط قلمی اجمالی و بعد از همه اینها، علم ازلی که همه امور به او بازمی‌گردد طبق فرموده خداوند تعالی: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (روم: ۱۱) قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۴).

صدرالمتألهین در *اسفار*، ممکنات را به شش مرتبه تقسیم کرده و موجودات عالم مثال و ملکوت اسفل را در مرتبه‌ای جایگزین می‌کند؛ در مرتبه نخست مجردات عقلیه، مرتبه دوم نفوس فلکی، مرتبه سوم نفوس جزئیة و نفوس خیالی که متعلق به اجسام بخاری و ناری و اجنه و شیاطین است که شامل نفوس انسانی و موجودات عالم ملکوت و مثال است، را برمی‌شمرد. مرتبه چهارم مرتبه نفوس نباتی، مرتبه پنجم مرتبه طبیعت جسمانی ساری در اجسام است، و مرتبه ششم را مرتبه اجسام هیولانی که عین قوه و استعدادند، می‌داند. نکته قابل توجه اینکه صدرالمتألهین برای تمامی موجودات ممکنه، معتقد به زندگی اخروی و معاد و حشر است. بنابر آنچه بیان شد سومین مرتبه ممکنات، موجودات عالم ملکوت اسفل است که علاوه بر نفوس انسانی و موجودات عالم ملکوت و مثال، اجنه و شیاطین نیز در این عالم جای می‌گیرد.

عالم خیال منفصل مانند حلقه‌ای است که نهایت ندارد و از جوهری نورانی، شبیه به جوهر جسمانی از جهت دارای مقدار بودن و به جوهر مجرد از جهت نورانیت شباهت دارد؛ ولی جسم مادی و جوهر عقلی نیست؛ زیرا برزخ و حد فاصل بین آن دو است و هرچه برزخ بین دو شیء باشد، باید که غیر از آنها باشد و در عین حال دو چستی دارد

۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸): زیرا زوال و نابودی مختص عالم ماده است.

موجودات این عالم بالفعل بوده و کمالاتی دارد که نقصی در آن نیست و عالم قرار و ثبات دائمی است و تجدیدپذیر نمی‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۳۲). قوه در آن راه ندارد؛ زیرا قوه متعلق به امور مادی است که در اثر حرکت به فعلیت می‌رسد؛ لذا حرکت به معنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، در آن راه ندارد. در طبیعت جسم مثالی حرکت وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۲).

عالم مثال مشتمل بر کرسی است و کرسی مشتمل بر آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه در قلب افلاک است، می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸). برزخ حاصل از تنزلات وجودی، برزخ قبل از دنیا است که از آن به جنت نزولی تعبیر می‌گردد و بهشتی که حضرت آدم از آن هبوط کرد نیز در این عالم واقع است. برزخ در قوس نزول از نظر صدرالمتألهین، ابداعی و بدون زمان و حرکت است، ولی در قوس صعود به واسطه حرکت متحقق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۷۲).

بر مجردات برزخی قواعد لایتغیر حاکی از دوام و ثبات، حاکم بوده و از محکومات کتاب تکوین به‌شمار می‌رود. از دیگر ویژگی‌های این عالم، وسعت امور، تعدد داشتن، اشکال زیاد با کیفیات و احوال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۹۲).

در دلایل اثبات عالم خیال منفصل می‌توان به قاعده امکان اشرف، تناظر عوالم و ادراکات انسانی، لزوم سنخیت بین عوالم اشاره کرد: مهم‌ترین دلیل فلسفی حکیمان برای اثبات عالم مثال، بر قاعده امکان اشرف مبتنی می‌باشد که در اثبات بسیاری از مسائل فلسفی از جمله اثبات عقول، اثبات مثل نوریه و ارباب انواع و... از آن بهره‌جسته شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۲۱). البته صدرالمتألهین این برهان را مستقیماً در رابطه با عالم خیال منفصل به‌کار نبرده و تنها عالم عقل را مطرح کرده است؛ اما شارحان وی این برهان را به عالم مثال نیز تسری داده‌اند. براساس این قاعده لازم است ممکن اشرف، بر ممکن اخس مقدم باشد: «ان الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فی مراتب الوجود من الممكن الأخس و أنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله» (همان، ص ۳۲۰). مثلاً هنگامی که عالم طبیعت و عالم مثال را در نظر بگیریم و با یکدیگر مقایسه کنیم، مطمئن خواهیم شد که عالم مثال برتر از عالم طبیعت است؛ در این صورت اگر به صدور وجود عالم طبیعت آگاه باشیم، به

صدور وجود عالم مثال پیش از آن نیز آگاه خواهیم بود.

برهان دیگر بر اثبات عالم خیال منفصل از تناظر عوالم و ادراکات انسانی است. در نگاه صدرالمتألهین، بین عالم صغیر و عالم کبیر تطابق وجود دارد و هر یک از مراتب هستی بر مراتب معرفت انسان منطبق است؛ لذا از طریق این تطابق، وجود عالم مثال را اثبات می‌کند. وی معتقد است، در میان حیوانات، انسان بیش از همه بر وجود خالق و صانع عالم دلالت می‌کند؛ زیرا نمونه‌ای از هر آنچه در دو عالم ملک و ملکوت است، می‌باشد و نسخه‌ای مختصر از کتاب کبیر الهی است. همه عالم، کتاب کبیر جامع معلومات است و خداوند منشأ و مبدع آن است و انسان از حیث نشئه ظاهری کتاب صغیر منتخب از آن کتاب است، و اما به حسب نشئه باطنی و از حیث کمال و احاطه‌اش به معلومات کلی و جزئی و ادراک مدرکات عقلی و حسی کتاب کبیر، مانند عالم است و بلکه بزرگتر از آن است: «و الانسان من حیث نشأته الظاهرة کتاب صغیر منتخب من ذلك الكتاب، و اما بحسب نشأته الباطنة و من حیث کماله و احاطته بالمعلومات الكلية و الجزئية و ادراکه المدارک العقلية و الحسية فهو کتاب کبیر کالعالم بل اکبر منه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، هـ ج ۱، ص ۲۹۲). ادراکات انسان نیز شامل ادراکات حسی، ادراکات خیالی و ادراکات عقلی می‌باشد. اما عالم کبیر مشتمل بر عوالم سه‌گانه عالم محسوسات، عالم متخیلات و عالم معقولات می‌باشد. انسان در ابتدای آفرینش بالقوه در سه نشئه ادراکی حسی و خیالی و عقلی است و با هر یک از این قوا، عالمی از این عوالم سه‌گانه در عالم کبیر را در می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰). لذا از آنجاکه مرتبه حس انسان نمی‌تواند مراتب عالی‌تر از خود را دریابد و تنها هر مرتبه ادراکی عالمی هم‌سنخ خود را در می‌یابد، لذا قوه خیال انسان تنها می‌تواند عالم متخیلات، و قوه عقل نیز می‌تواند عالم معقولات، و قوه حس نیز محسوسات را دریابد.

اثبات عالم مثال از روابط علی و لزوم سنخیت بین علت و معلول نیز میسر است. تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید؛ بلکه علیت، رابطه خاصی میان موجودات معین و مشخص است. به دیگر سخن، باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن، به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود. اگر سنخیت میان علت و معلول برقرار نباشد، لازم می‌آید که هر شیئی علت هر شیء دیگری و هر شیئی معلول هر شیء دیگر باشد.

واجب‌الوجود، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد می‌کند، و عقل

عالم اجرام و اجسام و مادیات است. لذا مادام که در این منزل جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می‌خزد و یا مانند حکم پروانه‌ای که در هوا پرواز می‌کند؛ زیرا درجه و رتبه پروانه از درجه و رتبه احساس بالاتر نرفته و پروانه قادر بر حفظ و نگهداری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش بود، پس از احساس سوختن شمع و یا هر آتش برافروخته‌ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آتش افروخته، سوق نمی‌داد؛ زیرا در نخستین مرتبه نزدیک شدن به آتش و شعله افروخته شمع، سوختن را احساس کرده بود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۹۶).

بعد از درجه احساس، درجه خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرنده‌گان و سایر حیوانات بی‌شعور و فاقد ادراک عقلی است؛ زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در یک محلی به‌وسیله چوب و یا هر آلت دیگری مضروب یا مجروح شوند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی‌کنند؛ زیرا این پرنده به مرتبه حفظ و نگهداری صورت خیالی اشیا، بعد از غایب شدن آن اشیا از حواس پنج‌گانه رسیده است. پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی فاقد ادراک و شعور ناقص است. نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است، فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی‌داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر (همان). قوه خیال که به آن مصوره نیز می‌گویند، صور موجود در باطن را حفظ می‌کند: «قوة الخیال و يقال لها المصورة هی قوة یحفظ بها الصورة الموجودة فی الباطن» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۵۰). خیال، صورت باقی در نفس، بعد از غیبت امر محسوس چه در خواب و چه در بیداری می‌باشد. این صورت در این عالم موجود نیست و منطبع در قوه‌ای از قوای بدن نیز نمی‌باشد و همان‌طور که بین فلاسفه مشهور است در انتهای تجویف اول از دماغ موجود است. همچنین جدای از نفس در عالم مثال مطلق نیز موجود نمی‌باشد، همان‌گونه که اشراقیان می‌پندارند، بلکه در عالم نفس انسانی، در خیال مقید و متصل و قائم به نفس موجود است؛ و مادامی که نفس آن را حفظ می‌کند، باقی می‌ماند و هرگاه آن را فراموش کند از نفس غایب می‌گردد و هرگاه نفس آن را بازگرداند، مجدداً در نفس حضور می‌یابد. قوه مخیله

اول عقل دوم را و همین‌طور سلسله عقول تنزل می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که هر موجود عقلی متأخر، از موجود عقلی متقدم ضعیف‌تر است. این تنزل و تفصیل آن قدر ادامه می‌یابد تا این که عالم مثال و بعد از آن، عالم طبیعت موجود شود. از این سلسله، به قوس نزول تعبیر می‌شود. در این سلسله، موجود متقدم علت موجود متأخر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۴۷). با توجه به قاعده الواحد و امتناع طفره در سلسله علل و معلولات و لزوم سنخیت بین آنها، لازم است که از عالم عقل عالمی متناسب و هم‌سنخ آن صادر شود که آن عالم مثال است و از جهت نورانیت هم سنخ عالم عقل است و همچنین از عالم مثال نیز عالمی متناسب با آن، از برخی لحاظ از جمله مقدار و شکل صادر شود.

## ۲. جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در عرصه عالم صغیر، برای خیال وجهی قائل است. وی انسان را سه ساحتی دانسته و نفس انسان را به‌عنوان برزخی بین روح و بدن دانسته و از طرفی قوه خیال انسانی را نیز واسطه قوه عاقله و حس می‌داند. وی متناظر با عوالم وجودی، در ادراکات انسانی قائل است و مقامات سه‌گانه عقل، خیال و حس را متناظر با عوالم عقل، خیال و طبیعت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۷۹). این مقامات برای نفس در قوس صعود محقق است.

نزول به مرتبه حواس و آلات طبیعی و صعود به مرتبه عقل فعال و ما فوق آن، در آن واحد، توسط نفس صورت می‌گیرد. این امر به علت سعه وجودی و وفور نور منتشر در اطراف و اکناف آن است. پس ذات نفس دارای شئون و اطوار است و به امر الهی به منازل قوا و اعضا نزول می‌یابد. پس هرگاه به ساحت مواد و اجساد نزول یابد، حکمش حکم قواست و اگر به ذات و حاق جوهرش بازگردد همه این امور به امر واحد نفس برمی‌گردد و جایز است امری هم تعلق به ماده و هم تعلق به امور مجرد یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۶۶).

انسان دارای قوای مختلف ادراکی و تحریکی می‌باشد. مجردترین قوای ادراکی انسان، امور عقلی سپس وهمی و سپس خیالی و سپس حسی است. حسیات پنج‌گانه نیز تفاوتشان به کمال و نقص است که شدیدترین امری که تعلق به ماده دارد لامسه و سپس چشایی، سپس بویایی، بعد شنوایی و پس از آن بینایی قرار دارد (همان، ص ۱۴۰). نخستین منزل از منازل نفس انسانی، درجه محسوسات و سیر در



اگرچشم را ببندیم صورتی از آسمان و زمین در خیال مشاهده می‌کند به نحوی که انگار به آن می‌نگرد و اگر آسمان و زمین نبود نیز گردد، از آنجا که این صورت در عالم دیگری که قوی‌تر از امور زوال‌پذیر این عالم است، این صور نبود نمی‌گردند. از خیال نیز اثری عقلی به قلب می‌رود و به قوه عاقله که متحد با عقل فعال است، ارتقا می‌یابد و در آن حقایق اشیایی که در چشم حس و خیال است، حاصل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸).

صدرالمتألهین در حاشیه بر کلام ابن‌سینا، صور خیالی را موجود در عالم مثال و خیال منفصل می‌داند و موجودیت در اذهان، در ماده، در اعیان و در عالم عقول را انکار می‌کند: «فإذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الأذهان و لا في المواد والأعيان و لا في عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر و هو عالم المثال و الخيال المنفصل لكونه غير مادی تشبيها بالخیال المتصل» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۳۲).

البته نفس انسانی در اوائل خلقتش، در مجموع ادراکات سه‌گانه که به واسطه آن به عوالم سه‌گانه اتصال می‌یابد، بالقوه است و حس برای ادراک عالم محسوسات، خیال برای ادراک عالم غیب و ملکوت و عقل برای ادراک عالم ربوبیت و جبروت حق تعالی است. در تحصیل هر کدام از این نشئات نیز مراتبی است، مانند مراتب عاقلیت و معقولیت که مراتب تعقل عقل هیولانی، عقل بالملکه و بالفعل و مستفاد است که مراتبی پیاپی می‌باشد. احساس و تخیل نیز دارای مراتب است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۳۷). صور خیال متصل گاه از عالم عقول، گاه از عالم ماده، گاه از صور موجود در عالم خیال منفصل، گاه ناشی از قوه تخیل است (اکبریان و مرادی، ۱۳۸۷).

مبانی که صدرالمتألهین برای اثبات خیال در قوس صعود از آنها بهره می‌برد، نظریه حرکت جوهری که دست‌کم تا آنجا که به عالم ماده مربوط است، یک سیر رو به کمال را برای همه اثبات می‌کند و دیگر نظریه «تجرد خیال» است (رحمتی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷). در قوس صعود، نفس انسانی در سیر استکمالی در اثر اشتداد جوهری قابلیت تجرد می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۰۰). انسان جسمانیة الحدوث به موجودی روحانیة البقاء، ارتقاء می‌یابد. نفوس جسمانی با حرکت جوهری نفس، از قوه به فعل درمی‌آید. نفس به‌عنوان جوهری که در نهاد خویش متحرک است، با همه اعراضش در حال حرکت است و در اثر اشتداد وجودی و تبدیل قوه‌هایش به فعلیت به موجودی مجرد

مدرکه، جوهری مجرد از این عالم و اجسام و اعراض آن است و از بعضی درجات نفس بین درجه حس و درجه عقل است. نفس با اینکه جوهر بسیطی است دارای نشأت و مقاماتی است که برخی از برخی دیگر برتر بوده و با احتساب همه آنها در عالم دیگری موجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۶۰).

مرتب سوم، درجه و مرتبه موهومات است و انسان در این مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت؛ مانند اسب که در درجه حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات، مرتبه کاملی دارد؛ زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشت‌زده شده و از آن ناحیه می‌گریزد هرچند تا به حال از آن ناحیه به وی آسیبی نرسیده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۹۶).

بعد از طی مراتب مذکور، آن‌گاه به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس ادراک می‌کند اموری را که در حس و عالم خیال و وهم ننگند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند نیز می‌ترسد و مراقب آنهاست، و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال، غایب و مستورند، ادراک می‌کند و این انسان در چنین حالی، طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است و از اینجاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می‌کند. این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت، همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیه شریفه «فنفخت فیه من روحی» (ص: ۷۲) بدان تصریح شده و در همین عالم درهای ملکوت بر وی باز می‌گردد. در نتیجه، ارواح مجرد از قالب‌های جسمانی را با دیده ملکوتی مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۹۶). نشئه عقلی، دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن، قوه عاقله انسان است. اگر عقل بالفعل گردد، فقط خیر محض و نور صرف است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۲).

تعداد قوای باطنی که صدرالمتألهین برمی‌شمرد، اساساً همان‌هایی است که متفکران مسلمان قبل از او به تبعیت از ارسطو گفته‌اند، با این تفاوت که صدرالمتألهین، قوه خیال انسانی را نیز علاوه بر قوه عاقله مجرد و باقی می‌داند و به‌واسطه همین تجرد، گونه‌ای جاودانگی در حیات پس از مرگ، تحقق می‌یابد.

صدرالمتألهین نحوه تبدیل مشاهده حسی به خیالی و سپس عقلی را این‌گونه تشریح می‌کند که هنگام نظاره آسمان و زمین و انطباق صورت در قوه باصره، صورتی از آن در قلب حاصل می‌شود و

روحانی در مرتبه خیال و عقل تبدیل می‌شود.

لذا از نظر صدرالمتألهین، قوه خیالیه جوهری غیر قائم به شیئی از بدن و اعضایش است و در جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نیست؛ بلکه مجرد از ذات از این عالم است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ج، ص ۲۰). نکته حائز اهمیت در خیال متصل این است که صدرالمتألهین خیال انسانی را قوه‌ای مجرد دانسته و آن را قائم به فاعل می‌داند. نفس انسان، قدرت خلاقیت صور را دارد و صور حاصل تخیل خلاق انسان است. نسبت صور خیالیه به قوه تخیل و متخیل، نسبت معلول به علت و مخلوق به خالق است، نه نسبت حال به محل؛ یا به عبارت دیگر، قیام صور خیالی به نفس، قیام صدوری است، نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس بوده و نفس منشأ و اصل وجود صور است.

نفس مادامی که متعلق به بدن است احساسش غیر از تخیل است؛ زیرا در احساس، احتیاج به ماده خارجی و شرایط مخصوص است، اما خیال احتیاج به این دو امر ندارد؛ ولی هنگام خروج از این عالم، فرق بین تخیل و احساس باقی نمی‌ماند؛ زیرا قوه خیالیه، خزانه حس بوده و قوی‌تر می‌شود و از غبار بدن خارج شده و ضعف و نقص از آن زائل می‌گردد و با قوا متحد می‌گردد و به مبدأ مشترک آن برمی‌گردد و نفس با قوه خیالیه، آنچه را با غیر آن انجام می‌دهد را انجام می‌دهد. نفس با چشم خیال، آنچه را با چشم حس می‌بیند، دیده و قدرت و علم و شهوت آن، امر واحدی می‌گردد. پس ادراکش برای آنچه به آن اشتها دارد همان نفس قدرتش است و احضار آن نزدش؛ بلکه در بهشت نیست، مگر شهوات نفس، همان‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید: «فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ» (فصلت: ۳۱) و قوله «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف: ۸۱) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۶۸).

مانع در مشاهده و رؤیت به حس باطنی خیال، آثار آن اموری است که این حواس را به خود مشغول می‌دارد و این اثر تنها با مرگ برطرف می‌گردد و هنگام مرگ، تمامی حجاب‌ها کاملاً برداشته می‌شود و صور اشیا در غایت انجلاء، متجلی می‌گردد و چشم باطن انسان طبق فرموده خداوند متعال، آهن می‌گردد. در این زمان است که با حس باطن در می‌یابد بیشترین ظهور را از آنچه در بیداری این عالم - که در مقایسه با عالم آخرت حکم خواب را دارد - می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۱۹).

لازم به ذکر است صدرالمتألهین به تبعیت از ابن‌سینا به دو نوع خیال، منتسب به حس و منتسب به عوالم بالا، معتقد است و اگر جهت قدسیت غلبه داشته باشد از وجهی که به عالم ملکوت متصل است،

خیال منتسب به عوالم بالاتر حاصل می‌گردد. جهتی از نفس که به عالم غیب است، مدخل الهام و وحی است و از جهتی که به عالم شهادت دارد، تصویر و تمثیل ظاهر می‌گردد. پس در نفس، از وجهی که به عالم شهادت دارد، صور متخیله تحقق می‌یابد؛ زیرا عالم شهادت همه‌اش متخیلات است. پس خیال دو وجه دارد وجهی نظر به عالم شهادت یا حس داشته و صورت محسوس خارجی به آن ارتقا می‌یابد و گاه از نظر به باطن عالم غیب حاصل می‌گردد و صورت امر معقول بر آن نازل می‌گردد: «إِذْ الْخِيَالُ عَلَى ضَرْبَيْنِ، لِأَنَّهُ تَارَةٌ يَحْصُلُ مِنَ النَّظَرِ فِي ظَاهِرِ عَالَمِ الشَّهَادَةِ بِالْحَسِّ، فَيَرْتَقِي إِلَيْهِ صُورَةُ الْمَحْسُوسِ الْخَارِجِيِّ. وَ تَارَةٌ يَحْصُلُ مِنَ النَّظَرِ إِلَى بَاطِنِ عَالَمِ الْغَيْبِ، فَنَزَلُ إِلَيْهِ صُورَةُ الْأَمْرِ الْمَعْقُولِ الْدَاخِلِيِّ» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱الف، ج ۲، ص ۷۸۵).

دو نوع بودن خیال از آنجاست که نفس انسانی نیز دووجهی بوده و یک رویکرد نسبت به عالم ملک و رویکرد دیگری نسبت به عالم ملکوت و غیب دارد. باب داخلی نفس به سوی عالم ملکوت و غیب و باب خارجی به عالم ملک و شهادت گشوده است. هرکدام از آن دو، اموری هستند که آثار مختص آنها در نفس اثر می‌گذارد و انسان یا در زمره ملائکه درآمده و یا در حزب شیطان داخل می‌گردد و یا بین آن دو دسته متردد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۰).

### ۳. کاربردهای خیال در حوزه دین‌شناسی

خیال راهگشای صدرالمتألهین در بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی است که از آن جمله می‌توان به مباحث خداشناسی و شناخت صفات ثبوتی و تشبیهی الهی اشاره کرد. صفات سلبی الهی را، عقول قادسه قبول کرده و حکما و انسان‌هایی که به مرتبه عقل دست یافته‌اند نیز می‌توانند صفات سلبی الهی را درک کنند؛ اما کسانی که به مرحله درک عقلی نرسیده‌اند و در مرتبه وهم و خیال مانده‌اند، تنها به تشبیه، و برخی مانند ظاهرین به تجسیم الهی می‌پردازند. هرگاه خداوند در صفات ثبوتی مانند حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام، رحمت، کرم، مغفرت و... تجلی یابد، قلوب و نفوس ناطقه آن را قبول می‌کند؛ زیرا به اجسام شبیه است و از حیث تجرد جوهرش مجرد است و عقول مجرد نیز به انکار این مرتبه می‌پردازد. هر نشئه‌ای از نشئات عقلی، وهمی و خیالی از تجلیات الهی آنچه را مناسب و شایسته آن است، درمی‌یابد و آنچه مخالف آن است را انکار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰الف، ج ۲، ص ۳۸۶). بنابراین

هیچ کدام از قوای انسانی توانایی شناخت باری تعالی را به تنهایی نداشتند و هر قوه‌ای به اندازه ظرف وجودی خود، آن را درمی‌یابد. عقل، توانایی درک صفات سلبی و خیال، توانایی درک صفات ثبوتی را دارد و تنها انسان کامل که جامع جمیع مراتب وجودی است توان شناخت همه‌جانبه حق تعالی را دارد و در دیگر موجودات، عقل یا وهم یا خیال توانایی ناقصی در شناخت وی دارد. صدرالمتألهین هر جا عقل را عاجز در درک مسائل یافته، به دنبال خیال رفته است. صدرالمتألهین از خیال در نبوت و قوه خیال ویژه نبی بهره می‌گیرد. انسان کامل از نظر صدرالمتألهین غایت‌الغایات امکانی و عقل کل و سید ممکنات و بنده برتر و ممکن اشرف است که در تعقل و درک و عمل در بالاترین و اولین مرتبه قرار دارد و مظهر اسماء الهیه تفصیلی است. یکی از ویژگی‌هایی که صدرالمتألهین برای نبی برمی‌شمرد، قوه متخیله‌ای است که در بیداری، عالم غیب را مشاهده می‌کند و صور مثالی غیبی را متمثل می‌سازد و صداهای حسی از ملکوت وسط، در مقام هور، قلبا، یا غیره را می‌شنود و آنچه می‌بیند را ملکی حامل وحی می‌داند و آنچه می‌شنود، کلامی منظوم از طرف خداوند متعال یا کتابی در صحیفه است و آن از اموری است که ولی خدا با وی در آن مشارکت ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۴۰۱). خیال نبی دو وجه دارد: وجهی نظر به عالم شهادت با حس داشته و صورت محسوس خارجی به آن ارتقا می‌یابد، و گاه از نظر به باطن عالم غیب حاصل می‌گردد و صورت امر معقول داخلی بر آن نازل می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف، ج ۲، ص ۷۸۵).

قوه خیال انسان، توانایی‌های زیادی در درک معانی غیبی به علت تجردش دارد و توانایی تبدیل صور در قوه خیال به صور عقلی و بر عکس آن، به علت وجود علاقه ذاتی بین قوه محسوس و متخیل و معقول را دارد. لذا قوه خیال نبی، امور معقول را تخیل می‌کند و از طرف دیگر امور متخیل را می‌تواند تعقل کند. قوه خیال، مجرد است و از صورتی که در قوه خیال است صورتی دیگری عقلی به قوه عقل ما انتقال می‌یابد. در سلسله صعود عکس سلسله نزول است. پس ما هرگاه صورت عقلی را تصور می‌کنیم، حکایتی مثالی مطابق آن در خیال ما واقع می‌شود و اگر وجود صورت در عالم خیال از قوه حس منقل گردد و در حس صورتی در خارج متمثل می‌گردد؛ همان‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید «فتمثل لها بشرا سويا» (مریم: ۱۷) و از این قبیل رویت صورت جبرئیل و ملائکه در این عالم توسط شخص

نبی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۶۵). حقایق در عالم مثال از طریق کشف معنوی و صورتی حاصل می‌گردد. حواس ظاهری انسان در عالم خیال، هر کدام منبع کشف صورتی و خیالی می‌گردد و تجلی و فیض الهی نیز منبع کشف معنوی می‌گردد. کشف، به دست آوردن چیزی نامنتظر یا غیر مسبوق به سابقه را گویند. کشف صورتی آن چیزی است که در عالم مثال از طریق حواس خمس حاصل می‌شود و علت آن این است که نفس فی ذاتها سمع و بصر و شمّ است؛ یعنی نفس در عین وحدت، همه قوه‌هاست و این نفس است که بیننده و شنونده و چشنده و لمس‌کننده است؛ پس مکاشفه صورتی، گاه بر طریق مشاهده بصری است، که البته در معنی و واقع کار نفس است. این نوع کشف یا در امور دنیوی است، که رهبانیه نامیده می‌شود و یا در امور غیردنیوی است، که در این صورت معتبر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۴). اما کشف معنوی که حاصل از تجلیات اسم العظیم الحکیم و ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. این نوع کشف دارای مراتب است که اولین مرتبه آن ظهور معانی در «قوه مفکره» بدون بهره‌گیری مقدمات و ترکیب قیاسات است. در این مرتبه ذهن از مطالب به مبادی، انتقال می‌یابد که حدس نامند و در «قوه عاقله» نوعی لوازم انوار است که در ادنی مراتب کشف، این لوازم ظهور می‌کند و بعد در «مرتبه قلب» است که الهام نامند و مرتبه سوم، «مرتبه روح است» که مرتبه شهود روحی است (همان، ص ۲۴۸).

یکی از مباحث مهمی که صدرالمتألهین به واسطه خیال متصل آن را حل می‌کند، مسئله معاد است که در قوس صعود به واسطه قوه خیال انسان و توانایی‌های ویژه آن، تفسیر می‌گردد. انسان دارای سه نشئه ادراکی به موازات عوالم وجودی در قوس نزول است و به یاری آنها استکمال جوهری یافته و می‌تواند به نهایت در قوس صعود برسد. صدرالمتألهین با یاری از این نشئات ادراکی معاد را نیز توجیه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف، ج ۲، ص ۵۷۶). برای قوه خیال، گونه‌ای جاودانگی یا دست‌کم وجود مستقل از بدن قائل است که نفس جسمانیة الحدوث انسان با حرکت جوهری به این تجرد دست می‌یابد. با مرگ بدن، این قوه نیز نظیر قوه ناطقه نوعی زندگی مستقل را ادامه می‌دهد. انسان با قوه خیالش هر چه می‌خواهد را تصور و اختراع می‌کند و امور اشتهاآور بسیاری در باطنش، به حسب تمثل ذهنی حاضر می‌شود، مگر اینکه آن صور



قائل است و برای اثبات نشئه قبل از دنیا به کلام/فلاطون استناد جسته: «للفوس الإنسانية کونا عقلياً قبل حدوث البدن» و به نحوه‌ای وجود عقلی برای انسان قبل از حدوث بدن، در قوس نزول قائل می‌شود. البته صدرالمتألهین به قدیم بودن نفس قائل نیست و تنها به کون عقلی در مراتب علم و قضا و قدر الهی قائل است. البته او به آیه شریفه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (اعراف: ۱۷۲) اشاره کرده و اقرار به ربوبیت الهی را به زمانی که بنی آدم در پشت پدرانشان بودند، نسبت می‌دهد که آنها تصدیق کرده و بلی گفتند. این اخذ میثاق دلالت بر وجود انسان در نشئه قبلی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۷۳). صدرالمتألهین به روایتی از کتاب اعتقادات شیخ صدوق استناد جسته و می‌گوید: «إن أول ما أبدع الله تعالى هي النفوس المقدسة المطهرة، فأنطقها بتوحيده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷). اولین چیزی که خداوند ابداع کرد نفس‌های پاک و مقدس بودند، پس آنها را برای شهادت به توحیدش گویا کرد، سپس بعد از آن سایر مخلوقاتش را آفرید. صدرالمتألهین این مطلب را از شیخ صدوق نقل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱الف، ج ۴، ص ۳۹۹).

اما در نشئه دنیا صدرالمتألهین به موازات عوامل وجودی که در هستی‌شناسی از عالم عقل، عالم خیال منفصل و عالم طبیعت برمی‌شمرد در انسان‌شناسی نیز، نفس انسان را بالقوه دارای این قوا می‌داند که به ترتیب مراحل تکامل را از عالم طبیعت به عالم خیال و سپس به عالم عقل طی می‌کند. نشئه حس که مبدأ آن طبیعت است و قوه تخیل، که مبدأ آن نفس است و قوه تعقل، که مبدأ آن عقل است، در انسان وجود دارد و نفس انسانی در ابتدای وجود و اول خلقتش در این نشئات سه‌گانه بالقوه بوده و هرچه وجودش بالقوه است چاره‌ای جز حصول تدریجی آن نیست. هرچه وجودش در ابتدا بالقوه باشد باید متدرج‌الحصول در اصل وجود و کمالاتش باشد و از پایین به بالا و از ضعیف به قوی ترقی یابد. در هر نشئه‌ای از نشئات سه‌گانه نیز مراتبی است که قوه و استعداد و کمال دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۱۸).

انسان از بدو تولد کون طبیعی را و تدریجاً درجات انسانی را طی کرده و ذره ذره جوهرش صاف و لطیف گشته تا به کون نفسانی برسد. انسان نفسانی اخروی که صلاحیت برانگیخته شدن در روز قیامت را دارد و دارای اعضای نفسانی است و این انسان دوم است

موجود نیستند و حاضر نزد حس در عالم عین نیستند - بلکه نزد خیال در ذهن با وجود ضعیف و غیرمتأکد وجود دارند و به همین علت از آن همان‌گونه که از امور عینی لذت می‌بریم، به علت توجه نفس به شواغل حسی، لذت نمی‌برد. اما در روز قیامت از آنجاکه نفس مجرد از مشغله‌های دنیوی و آثار حواس است و باطن آن مکشوف و ظاهر و علم آن عینی است، لذت بر حسب ظهور و وجود، غیب و شهادت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۵۳۸).

این عمل انسان است که در قوس صعود او را به مراتب برتر می‌رساند. جزاء، نفس عمل است و هر کس به علم و عملش سازنده خود است و هر کس به صورت ملکاتی که کسب کرده است، محشور می‌شود. صورت هر کس در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است، و ملکات نفس، مواد صور برزخیه‌اند؛ و به تعبیر شریف صدرالمتألهین «الأعمال مستتبعه للملكات في الدنيا بوجه، و الملكات مستتبعه للأعمال في الآخرة بوجه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۶۵).

از نظر صدرالمتألهین، هرگاه نفس از این بدن دنیوی انقطاع یابد، اگر از کاملان در علم و عمل باشد مقام عقل مجرد می‌یابد و اگر این‌گونه نباشد و از اختلاف انواع به حسب غلبه ملکات و احوال و تصور آنها به‌صورتی که مناسب با انواع اخروی داشته باشد، مقام مثالی اخروی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۸۲). بدن‌های اخروی مناسب اخلاق نفوس و ملکات آنهاست، بدن‌های اخروی از اشباح ظلالی و سایه‌های مثالی حاصل از آن نفوس به مجرد جهات فاعلیت، بدون مدخلیت جهات قابلیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱الف، ج ۲، ص ۵۷۴). البته دار آخرت منحصر در عالم عقل نیست؛ بلکه شامل دو عالم عقلی نوری و عالم مثالی است که این عالم مثالی به عالم نعیم نوری و جحیم ظلمانی تقسیم می‌گردد. عالم آخرت متعلق به کاملین و مقربین است و اما عالم مثال نعیم نوری، متعلق به متوسطین از اصحاب یمین و سعادت‌مندان و جهنم ظلمانی متعلق به اشقیاء مردود است.

علاوه بر مطالب مذکور، توجیه بقاء حافظه در پیری و توجیه مسائل فراروان‌شناختی یا حرکات و اتفاقات وجود در عالم جسمانی که هیچ‌گونه پاسخی نمی‌توان برای آن داشت نیز با توجه به تجرد قوه خیال صورت می‌گیرد (حبیبی، ۱۳۸۵).

**۴. جایگاه خیال در انسان‌شناسی در قوس نزول و صعود صدرالمتألهین برای انسان سه نشئه قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا**

در خواب، انسان می‌تواند بدن شخصی خود را تصور کند و حتی آن را احساس کند، با وجود تعطیل بودن حواس و رکود آنها. نفس فی‌ذاته محسوسات غایب از این عالم را با ادراک جزئی درک می‌کند و در آن تصرف می‌کند و آن اصل حواس دنیوی و مبدأ آن است در مرگ نیز این چنین است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۲۷).

### نتیجه‌گیری

در فلسفه اسلامی جایگاه عالم خیال، نسبت به دیدگاه عرفانی عرفا، مغفول واقع شده و صدرالمتألهین گاهی ناگزیر از پذیرش و توجیه نظام فلسفی خود با بهره‌گیری از خیال شده است. در حوزه معرفت‌شناسی به علت لزوم سنخیت میان علت و معلول، ناگزیر از پذیرش عالم خیال منفصل به‌عنوان عالمی واسطه میان عالم عقل و طبیعت که رابطه طولی و تشکیکی عوالم را از اشرف به اخس ممکن می‌سازد، شده است. این عالم برخی ویژگی‌های عالم مادی از جمله تقدر و تجسم را داشته و برخی ویژگی‌های عالم مجرد از ماده، عدم زوال و نابودی، فعلیت محض، عدم حرکت و زمان در آن، نا‌متناهی بودن، ابداعی و بدون ماده و مدت بودن را داراست.

در حوزه معرفت‌شناسی نیز هرگاه صدرالمتألهین از حل مسائل معرفتی توسط عقل عاجز مانده، روی به سوی خیال کرده است. هرچند او قائل به رسیدن انسان جسمانیة‌الحدوث به مقام مجرد عقلی به واسطه حرکت جوهری در مورد کاملان است و اما در تعلیم دینی از جمله درک صفات تشبیهی الهی، مشاهده عالم غیب در بیداری و تمثیل صور مثالی غیبی و شنیدن صداهای عالم ملکوت بر نبی و حل مسئله معاد جسمانی و توجیه معاد متوسطین از خیال بهره می‌گیرد. اما همواره جایگاه برتر در نظر او از آن عقل بوده و معاد مقربین را در عالم عقل دانسته است. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین در عین اینکه هم به نگاه فلاسفه و هم عرفا در حوزه خیال توجه داشته، ولی به خوبی نتوانسته این دو نگاه را از هم تفکیک کند؛ اینکه خیال را باید مادون عقل نشاند و یا مافوق آن؟ اینکه برخی حقایق به واسطه عقل قابل درک نبوده و تنها از راه خیال قابل دستیابی است، نمی‌تواند به جایگاه مادون عقلی خیال اشاره داشته باشد. لذا به نظر می‌رسد خیال در عرفان خصوصاً در عرفان ابن‌عربی که صدرالمتألهین متأثر از آن بوده، با دقت بیشتری با خیال مواجهه پیدا کرده و به تعارضاتی مانند صدرالمتألهین گرفتار نشده است.

سپس از این کون نیز تدریجاً به کون عقلی می‌رسد که انسان عقلی دارای اعضای عقلی است (همان، ص ۲۷۳).

صدرالمتألهین معتقد است، این نفوس از آنجاکه برای بقا آفریده شده‌اند، در سیر در این عالم در غربت و مسجون بوده و بعد از مفارقت از بدن باقی بوده و همیشه به دنبال بازگشت به اصل خویش است. برخی از آنها بعد از مفارقت از بدن، منعم و برخی دچار عذاب می‌گردند. صدرالمتألهین به کلامی از شیخ صدوق استناد می‌کند: «و اعتقادنا فی‌ها انها خلقت للبقاء، و لم تخلق للفناء لقوله: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، و إنما تنقلون من دار إلی دار. و أن الأرواح فی الدنیا غریبة و فی الأبدان مسجونة. و اعتقادنا فی‌ها انها إذا فارقت الأبدان، فهی باقیة، منها منعمة و منها معذبة» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۹۱الف، ج ۴، ص ۳۹۹).

خلاقیت خیال نیز یکی از جنبه‌هایی است که در حوزه انسان‌شناسی مطرح است. خلق اموری در خیال متصل، برای همگان میسر است، اما صدرالمتألهین برای عارف اعتقاد به خلاقیت خیال در عالم خارج دارد و می‌گوید: «العارف یخلق بالهمه ما یکون له الوجود فی خارج محل الهمه» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱ب، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۳۸۳الف، ج ۱، ص ۳۱۷). از نظر حکمای اسلامی نفس دو نوع فعالیت دارد. نوعی فعالیت‌های بی‌واسطه یا فعل قیومی نفس است، که هیچ واسطه‌ای بین صادرکننده یعنی نفس، و امر صادره وجود ندارد و معلوم بالذات و بالعرض در آن یکی است. نوع دوم فعالیت‌های نفس که در خارج از ذهن تحقق می‌یابد که در آن معلوم بالذات و بالعرض متفاوت است (محقق داماد، ۱۳۸۱). مبانی انسان‌شناختی خلاقیت در حکمت متعالیه، مجرد نفس، مجرد قوه خیال، فاعل علمی بودن، جامعیت و بساطت نفس و مثل اعلی بودن آن است (استثنایی و همکاران، ۱۳۹۵).

خواب و رؤیا نیز یکی از توانایی‌های نفس انسانی است که تفسیر آن از طریق خیال است. صدرالمتألهین رؤیا را انتقال روح بخاری از ظاهر به باطن یا «انحباس الروح من الظاهر إلی الباطن» می‌داند. هنگامی که فعالیت نفس متوقف می‌گردد و نفس فراغت یابد و موانع برطرف گردد، نفس آماده اتصال به جواهر عقلی یا اتصال به جواهر نفسی و قوای انطباعی در برآخ علویه می‌یابد. برخی افراد توانایی پذیرش این صور در بیداری را نیز دارند. در هنگام اتصال به آن جواهر، آنچه در آنها از نقوش صور اشیاست را قبول می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱الف، ج ۱، ص ۷۸۱).

—، ۱۳۸۳ هـ، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.

—، ۱۳۸۶، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۹۱ الف، مجموعه رسائل فلسفی (الحکمة العرشیه)، تصحیح، تحقیق و مقدمه اصغر دادبه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۹۱ ب، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، چ دوم، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، بی تا، الحاشیه علی الهیات شفاء، قم، بیدار.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ ق، الاعتقادات الامامیه، چ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.

محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۱، «نفس و خلاقیت‌های آن»، خردنامه صدرا، ش ۲۸، ص ۲۲-۳۰.

مرتجی، فاطمه، ۱۳۹۷، عالم خیال منفصل از منظر ابن عربی و ملاصدرا، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

نجاتی، محمد و احمد بهشتی، ۱۳۹۰، «بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین سینوی - صدرايي در معرفت‌شناسی قوه خیال»، معرفت فلسفی، ش ۳۴، ص ۶۳-۸۴.

نجفی‌افرا، مهدی و فاطمه مرتجی، ۱۳۹۵، «خیال خلاق از نظر ابن‌سینا»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۲، ص ۷-۲۴.

## منابع.....

استثنایی، فاطمه و همکاران، ۱۳۹۵، «خلاقیت نفس و مبانی انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، سال بیست و دوم، ش ۲، ص ۸۶-۶۹.

اکبریان، رضا و حسن مرادی، ۱۳۸۷، «حکمت متعالیه صدرالمتألهین و اثبات تکثر در عالم خیال»، خردنامه صدرا، ش ۵۱، ص ۳۴-۴.

اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، «قوه خیال و عالم صور خیالی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۸، ص ۳-۳.

اهل سمردی، نفیسه، ۱۳۹۴، «از خیال‌شناسی ابن عربی تا معرفت‌شناسی صدرايي»، جاویدان خرد، ش ۲۷، ص ۲۸۸.

پهلوانیان، احمد و حسن معلمی، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی خیال در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا»، ذهن، ش ۵۴، ص ۸۵-۱۲۰.

حبیبی، محسن، ۱۳۸۵، «هستی‌شناسی خیال نزد ابن‌سینا و صدرالمتألهین»، خردنامه صدرا، ش ۸۵، ص ۲۲-۵.

رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۲، کیمیای خرد جستارهایی در زمینه دین و اخلاق، تهران، سوفیا.

صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

—، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۰ الف، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، مقدمه و اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۰ ب، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۱ الف، المبدأ والمعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۱ ب، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۱ ج، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۲، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۳ الف، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، مقدمه و اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۳ ب، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۳ ج، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۳۸۳ د، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.