

# سیمای خیال در اندیشه ملاصدرا به روایت هانری کربن

دکتر فخری ملکی  
دانش‌آموخته دکترای فلسفه،  
کارشناس گروه فلسفه و منطق  
سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی



## چکیده

ملاصدرا در تعلیقه‌های خود بر کتاب حکمت‌الاشراق سهروردی، همانند دیگر آثارش، دیدگاه‌هایی ماندگار ارائه کرده است. هر چند او براساس اصالت وجود به وحدت متعالی وجود قائل است و مطابق اصل تشکیک، وجود را دارای مراتب شدید و ضعیف می‌داند، اما طرح‌های خود را در قالب طرحی که بر سه عالم محسوس، خیال و عقول استوار است، سامان می‌دهد.

به اعتقاد ملاصدرا، حقایق جوهری در هر سه عالم حسی، خیالی و عقلی موجودند و در هر یک از آنها دارای صورت‌اند؛ این صورت‌ها، در دو عالم خیالی و عقلی مجرد ولی در عالم حسی مادی هستند. از نظر او سه قوه معرفت، یعنی حس، خیال و عقل منطبق با این سه عالم است. در اینجا خیال مانند عقل و حس، یکی از قوای شناختی مختص به عالم خویش است. نظریه خیال فعال نزد ملاصدرا شرط همه نظریات دیگر او در این زمینه است. او برخلاف نظر بسیاری از فیلسوفان، خیال را یک قوه آلی که مبتنی بر جسم مادی باشد، نمی‌داند بلکه معتقد است خیال قوه‌ای روحانی است که نفس آن را موقع جدایی از جسم مادی به همراه خود دارد.

کلیدواژه‌ها: هانری کربن (به فرانسوی Henry corbin)، ملاصدرا، عالم خیال، قوای معرفت

## مقدمه

هانری کربن، فیلسوف فرانسوی، پیرو رویکرد پدیدارشناسی است. مرکز ثقل اندیشه در حوزه پدیدارشناسی ادراک شهودی یک ذات است که از اصطلاحات پدیدارشناسی هوسرل است. کربن پدیدار را این‌گونه تعریف می‌کند:

پدیدار چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد. آنچه در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن نهان می‌سازد، همان باطن و درون است. بنابراین پدیدارشناسی، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱-۱۹).

با توجه به این معنای پدیدار، سؤال این است که ارتباط این معنا با روش حکمت اسلامی چیست؟ و چرا کربن اهمیت وافری برای حکمت اسلامی قائل است؟

کربن پژوهش پدیدارشناسانه را همان امری می‌داند که در رساله‌های کهن حکمت اسلامی (مثلاً کشف‌المحجوب) بیان شده است. همچنین او روش پدیدارشناسی را همان روش تأویل و تفسیر معنوی قرآن قلمداد کرده و در معنای تأویل می‌گوید: «تأویل چیزی را به اصل خود رساندن است. امری که مورد تأویل قرار می‌گیرد از یک مرتبه وجود به مرتبه دیگر آن گذر داده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود. معنای پدیدارشناسی نیز جز این نیست» (داوری، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۱). بنابراین یک دلیل علاقه‌مندی کربن به حکمت اسلامی،

کربن پدیدار را این‌گونه تعریف می‌کند: پدیدار چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد. آنچه در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن نهان می‌سازد، همان باطن و درون است. بنابراین پدیدارشناسی، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است

همسان بودن روش این دو مکتب است. دلیل دیگر، ناشی از این است که از زمان فارابی تا عصر حاضر، قوه خیال و عالم خیال از مباحث مهم در حکمت اسلامی بوده و حکما با طرح عالم خیال، بسیاری از مسائل غامض را که لاینحل به نظر می‌رسیده حل کرده‌اند. به همین دلیل هانری کربن توجه به عالم خیال را از ویژگی‌های حکمت اسلامی شمرده و آن را روشی برای برون‌رفت از بحران اندیشه در عصر حاضر می‌داند.

اما سؤال این است که عالم خیال چیست و چرا باید راه نجات از بحران اندیشه را در عالم خیال جست‌وجو کرد؟ فلاسفه اسلامی به سه عالم حس، خیال و عقل معتقدند. عالم خیال، واسطه عالم حس و عالم عقل شمرده می‌شود. ما علم را از راه عقل فعال و به واسطه عالم خیال کسب می‌کنیم. با حذف عالم خیال، ارتباط عالم حس و عقل قطع می‌شود. متقدمان وقتی از عالم سخن می‌گفتند، آن را با انسان تطبیق می‌دادند؛ یعنی اگر عالم سه مرتبه دارد، انسان نیز دارای سه مرتبه است. با انکار مرتبه خیال از مراتب وجود آدمی، نوعی گسیختگی و انشقاق در هستی انسان پدید می‌آید و وجود آدمی گسیخته می‌شود (همو، ۱۳۸۷: ۱۷۶).

کربن ریشه این گسیختگی را در اندیشه ابن رشد می‌داند، زیرا جهان‌شناسی او نابودی عالم میانی را به دنبال داشته است. این نابودی در ارتباط با مفهوم «سینوی نفوس فلکی» که محرک افلاک سماوی هستند، متداول شد. ابن رشد مفهوم سینوی را به سخره گرفت و تا جایی پیش رفت که آن را اشتباه مبتدی در فلسفه دانست (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۴).

فلسفه جدید نیز به تبع ابن رشد، عالم خیال را حذف کرد و دو عالم (حس و عقل) را به گونه‌ای که هیچ رشته پیوند و ارتباطی میان آن‌ها نیست و از هم به‌طور کامل گسیخته‌اند، تصدیق کرد. چگونه می‌توان این نقص را جبران کرد و جهان را از این گسیختگی نجات داد؟ (داوری، ۱۳۸۷: ۱۷۶).

به نظر کربن غرب باید درد جهان کنونی را با تفکر شرقی علاج کند. او معتقد بود که فیلسوف زمان ما باید به ارض ملکوت سفر کند و به آنجا بپیوندد. او باید عالم علم سماوات باشد تا سود و زیان جهان و جهانیان را تشخیص دهد (همان: ۸).

اما سؤال این است که چگونه و از چه راهی می‌توانیم به عالم خیال سفر کنیم؟ کربن راه این سفر را فلسفه تطبیقی دانسته و معتقد است در ابتدای این راه باید از خود بپرسیم که جای تاریخ کجاست و در کجا جریان دارد؟ و مبنای تاریخمندی یا عدم تاریخمندی بشر چیست؟ این موضوع شاید به ما اجازه دهد نه تنها مبنای ماجرای غربی بلکه غربی

شدن جهان را نیز دریابیم (کربن، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲). کربن حوادث تاریخی را امور فرعی می‌داندست و بر این باور بود که اصل حوادث در عالم خیال اتفاق می‌افتد و آنچه در جهان تاریخی می‌بینیم، ظهور و جلوه امر ورای تاریخ است (داوری، ۱۳۸۳: ۸).

اما دریافت رایج در زمان ما این است که انسان را همچون موجودی در تاریخ ببینند. در تقابل با این دریافت، دریافت بنیادینی نیز وجود دارد که معتقد است تاریخ در انسان است و با انسان است که چیزی به نام تاریخ آغاز می‌شود. انسان به‌طور ذاتی امری را با خود دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد. ولی نکته اینجاست که این حوادث با عضو درآگه تجربی، طبیعی و تاریخی قابل درک و بازشناسی نیستند. این حوادث شالوده تاریخ قدسی‌اند که برای پرهیز از هرگونه خلط با تاریخ تجربی، می‌توان آن را حوادث عالم قدسی نامید.

برای درک این حوادث باید به‌نوعی به این تاریخ قدسی، به گونه‌ای که در ملکوت یعنی درون آدمی می‌گذرد، تعلق داشت. از این‌رو حق این حوادث زمانی ادا خواهد شد که واقعیت خاص آن‌ها در عالم میانی، که مورد بحث ویژه فیلسوفان ایرانی بوده است، پذیرفته شود (کربن، ۱۳۶۹: ۳۲-۳۱).

مطلب دیگری که کربن توجه به آن را متذکر می‌شود، ماجرای غربی و غربی شدن شرق است. در سنت اسلامی ماسوی‌الله، از جمله جهان طبیعت مخلوق، آیه و جلوه خدای متعال محسوب می‌شود. در این مکتب اعتقاد راسخ بر این است که هر آنچه در آسمان و زمین وجود دارد، به تسبیح خداوند مشغول‌اند. با این نگاه، انسان نمی‌تواند با خواست و میل خود هر طور که بخواهد جهان را تغییر داده و در آن تصرف نماید، بلکه با انس و الفتی که با طبیعت برقرار می‌کند، امید دارد به حقیقت رهنمون شده و از فیض الهی بهره‌مند گردد.

تا دوره جدید، در غرب و شرق همین نوع نگاه به جهان هستی حاکم بود و از این‌رو فرهنگ شرق و غرب از سنخ واحدی بودند و حکمای سه دین بزرگ ابراهیمی، مبنای فکری مشترکی داشتند. به همین دلیل، مفهوم علم نیز از متن معنوی آن قابل تفکیک نبود؛ زیرا علم را فیض خداوندی به بشر می‌دانستند.

اما در جهان غرب، از قرن هفدهم به بعد این نوع نگاه به موجودات کنار رفته و بذر خودبنیادی بشر با دست دکارت افشانه شد و در قرون بعدی به‌طور کامل شکوفا و به نهال تنومندی تبدیل گردید. بر همین اساس کربن می‌گوید: آنچه را ماجرای غربی می‌نامم، همان کاربرد خرد در

کربن حوادث تاریخی را امور فرعی می‌داندست و بر این باور بود که اصل حوادث در عالم خیال اتفاق می‌افتد و آنچه در جهان تاریخی می‌بینیم، ظهور و جلوه امر ورای تاریخ است

پیش از خود در جهان اسلام، باید یکی از این دو راه را انتخاب می‌کرد؛ یا رستاخیز را به معنای حشر جسم مادی عنصری در نظر می‌گرفت یا همدستان با فیلسوفان مکتب ابن‌سینا، آن را معاد روحانی معنا می‌کرد. ملاصدرا این قیاس دو حدی را مردود دانسته و با هر دو گروه مخالفت ورزیده است. به نظر او هر دو گروه در موضوع «فلسفه قیامت» ناکام مانده‌اند، زیرا از شناخت عالم واسطه و خیال خلاق تهی بوده‌اند.

نکته مهم دیگر در اندیشه ملاصدرا این است که در تفکر وی وحی قرآنی و معرفت فلسفی جدانشدنی هستند. از نظر او وحی الهی نوری است که امکان دیدن را فراهم می‌کند و معرفت فلسفی همان دیده است که عمل دیدن را انجام می‌دهد. اگر همچون برخی از معتزلیان افراطی، شرع را نادیده بگیریم، در ظلمت شب سرگردان خواهیم شد و اگر همدستان با لادری‌گری اهل ظاهر، عقل را نادیده بگیریم، نابینا خواهیم ماند (همو، ۱۳۹۸ الف: ۲۷۵).

ملاصدرا برای تحکیم پیوند معنوی وحی و معرفت فلسفی، دو پیکار پیش رو داشته است: پیکار با خودش و پیکار با نیروهای متخاصم بیرونی. او در همان سال‌های عزلتش در کهک، وارد پیکار نخست شد که هدف آن گذر از تعقل به تأله بود. بدون پیوند تعقل و تأله، فلسفه کامل به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد (همان: ۲۴۳).

#### اصول اساسی اندیشه ملاصدرا

توجه به اصول اساسی اندیشه ملاصدرا به ما کمک خواهد کرد تا بحث خیال در اندیشه او را به درستی درک کنیم.

۱. وجود حقیقت هر موجودی در خارج است و ماهیت تابع آن و متحد با آن است. بنابراین این‌گونه نیست که ابتدا چپستی یک موجود در میان باشد و سپس موجود شود، بلکه تحقق یک موجود به وجود آن است.

۲. وجود دارای مراتب شدت و ضعف است. به موازات اشتداد وجود، ماهیت نیز اشتداد می‌یابد.

۳. اگر تصویری از مقوله جوهر داشته باشیم، باید گفت وجود جوهری پذیرای اشتداد، کمال و تغییر (یعنی پذیرای تحول) است که گذر از نشئه طبیعی به نشئه فراطبیعی بر آن مبتنی است.

۴. در هر مرکب از ماده و صورت، اصل صورت ماهیت است. ماده، حامل امکان این مرکب و قوه و قابلیت وجود آن است، اما نقشی در قوام حقیقت آن ندارد.

۵. نفس (صورت) مبدأ تشخص و تفرّد است. از این‌رو حتی اگر اجزای بدن تغییر کند، چنان‌که در طول عمر با کهولت سن دیده می‌شود، چون نفس ثابت است، می‌توان گفت

تحقیق علمی است که جنبه قدسی آن از دست رفته باشد. این طبیعت را باید برای شناخت قوانین آن تحت فشار قرار داده و نیروهای آن را به تبعیت از اراده انسانی وا داریم. این ماجرای غربی، ما را به اینجا رانده است که امروزه قرار داریم؛ یعنی جهش تکنیکی شگرفی که شرایط زندگی را عوض کرده. ماجرای غربی ما را به وضعیتی سوق داده است که می‌توان آن را مخالفت با صانع نامید (همان: ۴۶-۴۵).

البته شرقیان نیز از طوفان و بحرانی که اندیشه مدرن ایجاد کرده است در امان نبوده‌اند و می‌توان گفت این بحران گریبان‌گیر کل جهان شده است. به همین دلیل نسخه‌ای که برای بشریت پیچیده و بهشتی که نوید داده و ترسیم کرده بودند، اکنون به ناامیدی مبدل گشته است. در چنین شرایطی کربن بازگرداندن عالم خیال به اقلیم شناخت را یک ضرورت دانسته و معتقد است که با رجوع به آن می‌توان به جهان پریشان کنونی سر و سامان داد.

از زمان فارابی تا عصر حاضر، عالم خیال و قوه خیال یکی از مباحث مهم در میان حکمای اسلامی بوده است. آن‌ها با تمسک به عالم خیال به حل بسیاری از مسائل فائق آمدند. بنیاد هستی‌شناسانه عالم مثال/خیال را شیخ اشراق در کتاب حکمت‌الاشراق تبیین کرده است. از نظر او این عالم نه عالم مثل افلاطونی بلکه عالم مثل معلقه است؛ معلق خواندندشان بدین معناست که در محل مادی قرار ندارند. این عالم هم از معقول بهره دارد و هم از محسوس، قوه ادراک آن نیز قوه خیال‌گر است.

نسبت عالم خیال به عالم ماده نسبت محیط و محاط است. شیخ اشراق این حضور فراگیر را ناکجاآباد نام نهاده است. در پاسخ به این سؤال که حیز ناکجاآباد چیست؟ حکمای اسلامی پاسخ دوجوهی داده‌اند:

جای آن در آن واحد همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست. این بدان معناست که در هر جای عالم محسوس، فیضان ناگهانی ملکوت ممکن است و در هر جای آن می‌توان به ملکوت راه یافت بدون آنکه ملکوت جزئی از عالم ملک باشد (همو، ۱۳۹۸ ب: ۳۴۸).

کربن توجه به عالم خیال را ویژگی خاص حکمت اسلامی دانسته و به همین دلیل به بررسی این موضوع در حکمت اسلامی پرداخته است. او «تعلیقه‌های ملاصدرا بر حکمت‌الاشراق» سهروردی را پرمغز دانسته و می‌گوید نباید عنوان کتاب مایه فریب خواننده شود، زیرا ملاصدرا تحت عبارت فروتنانه تعلیقات، در حقیقت اثری ماندگار و بسیار اصیل عرضه کرده است.

به اعتقاد کربن، مسئله مهم‌تری که فکر ملاصدرا را به خود مشغول کرده این است که او، با توجه به اندیشه متفکران

**ملاصدرا برای تحکیم پیوند معنوی وحی و معرفت فلسفی، دو پیکار پیش رو داشته است: پیکار با خودش و پیکار با نیروهای متخاصم بیرونی. او در همان سال‌های عزلتش در کهک، وارد پیکار نخست شد که هدف آن گذر از تعقل به تأله بود. بدون پیوند تعقل و تأله، فلسفه کامل به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد**

جسم محسوس - به لطف صورتی که همین نفس است - عین بدن کنونی است؛ در عین حال که به حسب ماده، غیر از بدن کنونی است.

۶. صورت‌های مرئی انشای صورت حاصل شده برای نفس است؛ بدین معنا که از عالم نفس، با اشراق فرشته (عقل فعال) بر آن اضافه می‌شود (همو، ۱۳۹۸ ج: ۳۰۲ - ۲۹۹).

۷. علم به مدد عقل فعال حاصل می‌شود و علم به اشیا با عین اشیا مطابقت دارد.

### خیال در اندیشه ملاصدرا

با توجه به این اصول، ملاصدرا به وحدت متعالی وجود قائل است و آن را بر سبیل تشکیک به مراتب شدید و ضعیف وجود، که اصل تحقق ماهیات‌اند، نسبت می‌دهد. بر همین مبنا، اصل حرکت جوهری را که آثار آن حتی در حیات پس از مرگ آدمی نیز ادامه دارد، بنیان می‌نهد و با وساطت عالم مثال، مرزهای میان روح و ماده را از میان برمی‌دارد (همو، ۱۳۹۸ ب: ۲۱۳).

بر این اساس، ملاصدرا برای عالم طبقات بسیاری قائل است که از جهت رتبه‌بندی با هم متفاوت‌اند. این طبقات از سه جنس تشکیل شده و هر جنسی نیز طبقات زیادی دارد، اما عدد آن‌ها را کسی جز خدا نمی‌داند. اولین طبقه، عالم عقل است که مراتب بسیار دارد. دومین طبقه، عالم خیال منفصل است که خود مراتب متفاوتی را شامل می‌شود، بالاترین مرتبه آن با پایین‌ترین عالم عقل متقارب‌اند. سومین طبقه، عالم جسم است و آن نیز طبقات زیادی دارد که از بالاترین مرتبه افلاک شروع شده و به پایین‌ترین مرتبه جسم ختم می‌شود. اعلاي عالم جسم با ادنای عالم مثال مشابه است. همه این سه عالم یک شخص واحد است که مظهر جمیع اسماء الهی است (همو، ۱۳۹۸ الف: ۳۲۴).

حقایق جوهری در هر سه عالم حسی، خیالی و عقلی وجود دارند و در هر یک از آن‌ها دارای صورت‌اند. این صور در دو عالم خیالی و عقلی مجردند، حال آنکه در عالم حسی، مادی‌اند (همان: ۳۱۷). از این‌رو عالم خیال در این سلسله، برزخی میان عالم حس و عالم عقل است و از هر یک از آن‌ها بهره‌ای دارد. بدون این عالم، فیلسوفان ما نه می‌توانند از رستاخیز به معنای حقیقی کلمه سخن بگویند و نه تبیینی برای مکاشفات و نه حتی قدرتی بر تأویل و فهم وحی‌های خداوندی خواهند داشت (همان: ۳۲۴). این سه عالم را می‌توان به ترتیب دنیا، برزخ و آخرت نیز نامید. ساختار وجودی انسان نیز به منزله جسم و نفس و روح منطبق با آن سه عالم است.

بر این اساس، دیدگاه ملاصدرا مبنی بر اینکه خیال یک قوه

روحانی محض، مستقل از تن مادی و در نتیجه، مستقل از نابودی تن و چیزهای مانند جسم لطیف نفس است، دیدگاهی مهم است. ملاصدرا در معرفت‌شناسی خود به «اتحاد عاقل و معقول» و نیز اتحاد «عالم و معلوم» قائل است و این اتحاد در هر سه مرتبه ادراک حسی، خیالی و عقلی صدق می‌کند. در نتیجه، ادراک خیالی و آگاهی خیالی نسبت به عالمی که مختص به آن است، یعنی ارتباط با عالم مثال، کار ویژه خویش و ارزش معرفتی مخصوص به خود را دارد (همو، ۱۳۹۸ ب: ۳۶۰).

قوه خیال فقط زمانی به حداکثر کمال و فعالیت ممکن خود نایل می‌آید که هیچ قوه دیگری آن را به خود مشغول نکند. این آزادی تنها پس از مرگ دست می‌دهد و اشاره به این است که امیرالمؤمنین فرموده‌اند: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا؛ انسان‌ها در خواب‌اند چون بمیرند، بیدار می‌شوند» (همو، ۱۳۹۸ الف: ۲۹۵ - ۲۹۴).

از ویژگی‌های بارز عالم مثال این است که موجودات آن دارای شکل و مقدار هستند اما ماده آن‌ها با جسم مادی عنصری تفاوت بسیار دارد. ماده موجودات عالم مثال، جسم لطیف نامیراست. این عالم در میانه عالم معقول و محسوس قرار دارد که قوه درک آن نه عقل و نه قوای ادراک حسی، بلکه خیال فعال است. از این‌رو عالم مثال زاده قوه خیال نیست؛ قوه خیال قوه درک و به عبارتی مسافر آن عالم است و مشاهدات خود در آن‌جا را بازگو می‌کند.

عالم مثال یا عالم میانه به دو شهر جابلقا و جابلسا - به ترتیب در شرق و غرب - تقسیم می‌شود. شرق به معنایی که عموماً از زبان حکمای عارف تشریح شده است به معنای فرود آمدن نفوس به دنیاست و غرب به معنای بازگشت آن‌ها به دیار اصلی خود (همو، ۱۳۹۸ ج: ۳۰۷/۱ - ۳۰۶).

در مجموع، این طرح را می‌توان در قالب طرحی که به این سه عالم باور دارد، جمع‌بندی کرد: **عالم مادی محسوس** (ملک)، **عالم نفوس** (ملکوت) و **عالم عقول محض**. سه قوه معرفت (حس و خیال و عقل)، منطبق با این سه عالم‌اند. در اینجا خیال درست همانند عقل و حس یکی از اندام‌های معرفت، یعنی قوه ادراکی مختص به عالم مخصوص خود است و موجب شناخت آن عالم (همان: ۳۰۷).

به نظر ملاصدرا اگر انسان نسبتی با عالم بالا و مجردات نداشته باشد، واجد علم نمی‌شود، حتی نمی‌تواند صورت‌های محسوس و خیالی را بدون کمک عالم عقل و عقل فعال پدید آورد. به همین علت خیال همانند ستاره‌ای در نهاد بشر با کمک گرفتن از عالم بالا قادر به خلق یک عالم است.

ملاصدرا عقل فعال را همان جبرئیل می‌داند که در قرآن کریم از او با عنوان «قلم» یاد شده است. همین قلم است

### به نظر ملاصدرا اگر

انسان نسبتی با عالم بالا و مجردات نداشته باشد، واجد علم نمی‌شود، حتی نمی‌تواند صورت‌های محسوس و خیالی را بدون کمک عالم عقل و عقل فعال پدید آورد. به همین علت خیال همانند ستاره‌ای در نهاد بشر با کمک گرفتن از عالم بالا قادر به خلق یک عالم است

و شدت و ضعف در وجود است. به عبارت دیگر، تفاوت آن‌ها همچون تفاوت دوران خردسالی و بزرگسالی است. قیامت صغری، برای نفس، گذر از عالم محسوس به برزخ فوق محسوس است و قیامت کبری تحقق جسم اخروی در حالت کاملاً رشد یافته آن، و گذر به عالم روحانی است. در حقیقت، قیامت صغری انتقال نفس از دنیا به برزخ است که آن را اقلیم هشتم، عالم شهرهای غیبی هورقلبا، جابلقا و جابلسا گویند. اقلیم هشتم عالم واقعه‌های نفس است و تاریخ نفس در قیاس با دنیا فراتاریخ است. همین واقعه‌های فراتاریخی‌اند که به ادراک آگاهی خیالی درمی‌آیند. کل ادراک واقعه‌های اخروی، متوقف بر این ساحت فراتاریخی است. بنابراین معلوم می‌شود که واقعه‌های اخروی اعلان شده در کتاب و سنت را چگونه باید در معنای روحانی عینی‌شان خواند و معنا کرد (همان: ۲۳۰).

مادامی که نفس در بدن مادی دنیوی است، حال او همانند حال جنین در رحم است. بر اثر مرگ در عالم دیگری متولد می‌شود. جسم لطیف که نفس پس از ترک دنیا آن را با خود می‌برد، جسم مثالی است و به همین دلیل فقط بر مبنای آموزه خیال فعال که خودش محقق است، جسمی را که نفس برای خود ساخته، محقق می‌سازد. بر این اساس می‌توان درک کاملی از معنای معاد جسمانی داشت (همان: ۳۱۵).

این مراحل سه‌گانه را ملاصدرا از بعد معرفت‌شناختی در کتاب **المظاهر الالهیه** به زبان شعر به تصویر کشیده است: از این‌رو در اندیشه حکمت اسلامی، این تصور که نفس با جدایی از بدن مادی دچار پریشانی خواهد شد، جایگاهی ندارد، زیرا در این مکتب قوام عالم محسوس وابسته به عوالم بالاست. آگاهی خیالی نیز اگر از تعلقات مادی که در این دنیا گرفتار آن است، رهایی پیدا کند از حریت و خداگونگی برخوردار خواهد شد.

#### منابع

۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، تهران: ساقی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
۳. کرین، هانری (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: توس.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ الف)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ج ۴، بخش اول، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران: سوفیا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ ب)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ج ۴، بخش دوم، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران: سوفیا.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ ج)، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ج ۱، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران: سوفیا.

که خداوند با آن بر صحیفه دل‌ها می‌نویسد. قلم یک جوهر قدسی و وجود نورانی است که برای حصول علم در دل‌ها واسطه میان خدا و خلق قرار می‌گیرد؛ همان‌طور که قلم واسطه میان فاعل نوشتن و قابل آن برای حصول نقش‌های نوشتاری در آن است (همان: ۲۹۸).

ملاصدرا با هوشمندی تمام، پیوند نظام‌مند فلسفه قیامت خویش با کل حکمت خود را نشان می‌دهد و تغییر احوال آدمی در زندگی پس از مرگ را بر حسب سه‌گانه جسم، نفس و روح به تصویر می‌کشد. نظریه‌ای که نزد ملاصدرا، شرط همه نظریات دیگر او در این زمینه است، قوت و صراحت می‌یابد و آن «**نظریه خیال فعال**» است که نقش آن قبلاً معرفی شد. قوه خیال، به نظر ملاصدرا برخلاف نظر بسیاری از فیلسوفان، یک قوه آلی پیوسته با جسم مادی و فانی به فنای جسم مادی نیست، بلکه قوه‌ای روحانی است که نفس آن را با خود به عوالم دیگر منتقل می‌کند. از این‌رو حکم به تباهی نفوس بی‌بهره از همه معقولات یا شکل‌گرفته با عقاید کاملاً باطل، ناشی از بی‌خبری از تجرد قوه خیال و نیز بی‌خبری از اثبات وجود عالمی در میانه محسوس و معقول است و این عالم همان عالم مثال است (همو، ۱۳۹۸ الف: ۲۸۷ - ۲۸۵).

خیال برای ملاصدرا همچون نفس، جسمی لطیف و نامیراست و فلسفه قیامت او و شهود او در مورد نشانه‌های سه‌گانه انسان، مبتنی بر آن است. برای فیلسوف فرایند این ولادت‌ها و نشئه‌ها، به میزان وقوف به لوازم عرفانی معرفت، در همین دنیا آغاز می‌شود (همو، ۱۳۹۸ ب: ۲۳۳ - ۲۳۲).

#### سه نشئه انسان

گفتیم که طرح سه‌گانه ملاصدرا شامل عالم محسوس، عالم خیال و عالم عقل است. ملاصدرا این سه مرتبه عوالم را در قالب سه ولادت و سه نشئه انسان مورد بحث قرار داده است. بار نخست، آدمی از شکم مادر بیرون می‌آید و در عالم محسوس برانگیخته می‌شود. بار دوم، به هنگام خروج از دنیای مادی در عالم خیال با جسم لطیف خویش قرار می‌گیرد؛ جسمی که از وجود خود او و عمل او شکل گرفته است. این نشئه را ملاصدرا قیامت صغری نام می‌نهد. بار سوم، نغمه رستاخیز در عالم بالاتری طنین‌انداز می‌گردد و جسم لطیف مثالی به جایگاه جسم روحانی، یعنی به عالم عقول «کروبی» نایل می‌شود که این مرحله را نیز ملاصدرا قیامت کبری می‌نامد (همو، ۱۳۹۸ الف: ۳۲۶ - ۳۲۴، با اندکی تصرف).

در اینجا سؤال این است که قیامت صغری با قیامت کبری چه تفاوتی دارد؟ در پاسخ باید گفت تفاوت در نقص و کمال

**خیال برای ملاصدرا  
همچون نفس، جسمی  
لطیف و نامیراست و  
فلسفه قیامت او و شهود  
او در مورد نشانه‌های  
سه‌گانه انسان، مبتنی بر  
آن است. برای فیلسوف  
فرایند این ولادت‌ها و  
نشئه‌ها، به میزان وقوف  
به لوازم عرفانی معرفت،  
در همین دنیا آغاز  
می‌شود**