

نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرالمتألهین

دکتر مریم صانع پور*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۴/۱۳

چکیده

ملاصدرا، از تأثیرپذیران «نظریه خیال» ابن عربی، معتقد است همان گونه که جامعیت ضدین در حضرت خیال موجب ارتباط تجرد روحانی و تکثر جسمانی، در قوس نزول می‌شود، همچنین، اجتماع ضدین در قوه متخیله نقشی اساسی در معرفت‌شناسی انسان و سیر او از تکثر جسمانی به تجرد روحانی دارد و لذا مقاله حاضر به نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی می‌پردازد و علاوه بر استدلال‌های فلسفی ملاصدرا، حکمت‌های عرشیه او را نیز بررسی و تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نظریه خیال در رفع شبهات فلسفی مربوط به وجود ذهنی و معاد جسمانی نقش مهمی ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، خیال، معرفت‌شناسی، وجود ذهنی، برزخ، معاد جسمانی

مقدمه

ملاصدرا با استفاده از «نظریه خیال» کوشید تا برخی شبهات وارد بر فلسفه اسلامی در زمینه معرفت‌شناسی و باورهای دینی را مرتفع کند. وساطت عالم خیال بین دو عالم مجرد و ماده، و امکان اجتماع ضدین در این مجمع‌البحرین در قوس صعود می‌تواند مشکل‌گشای بسیاری از مشکلات معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه باشد.

طبق نظریه ملاصدرا، قوه خیال در قوس صعود نیز چون عالم خیال در قوس نزول دربرگیرنده اضداد است و همان‌گونه که سیر وجودی از حضرت احدیت به عالم کثرات بدون وساطت عالم خیال و صور مثالی ممکن نیست، صعود معرفت‌شناسانه انسان از عالم تکثرات مادی به عالم معنا و معرفت حقّانی نیز نیازمند طریقت خیال است که این امر به دو صورت ممکن است:

یک. با وساطت فعّالانه و ارادی قوه متخیله؛

دو. با دریافت‌های شهودی و غیرارادی قوه خیال از عالم مثال یا خیال منفصل.

همچنین، در برخی مباحث دین‌شناسانه ملاصدرا از قبیل وجود برزخی و معاد جسمانی، وساطت قوه خیال در قوس صعود و رجوع به حضرت احدیت دارای نقش اساسی است.

۱. رفع اشکال وجود ذهنی

ملاصدرا در رفع برخی اشکالات وجود ذهنی از مجرد قوه خیال مدد می‌جوید تا مشکل انطباق کبیر در صغیر، اجتماع ضدین، و ایجاد معدومات و شریک‌الباری مرتفع شود؛ زیرا صور خیالی نیز مانند نفوس مدرک آنها بدون مکان و جسم‌اند؛ یعنی صور معلقه‌ای هستند که نفس آنها را اقامه و حفظ می‌کند و این در حالی است که قوه متخیله با قوه عاقله متفاوت است؛ زیرا قوه عاقله به عکس قوه متخیله جزئیات را درک نمی‌کند (رک. شیرازی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، صص ۱۸۰-۱۸۹). برای مثال، در ابصار چاره‌ای جز تمثل صورت نزد نفس نیست که این تمثل و تصوّر تنها از طریق قوه خیال امکان‌پذیر است؛ زیرا حس ظاهر قوه‌ای مادی است که جز با مشارکت وضع، شیء را درک نمی‌کند و از آن متأثر و منفعل نمی‌شود و لذا ادراک حاصل نمی‌گردد؛ زیرا

حواس ظاهر، شیء غیرمنطبع در ماده و نیز امور گذشته و آینده را درک نمی‌کنند. برای مثال، چشم ظاهر رنگ شیء را مشاهده می‌کند، اما قادر به ادراک رنگ موجود در دیروز و فردا نیست و این کار قوه خیال است که رنگ دیروز را در حافظه نگه می‌دارد و رنگ فردا را تصور می‌کند. از طرف دیگر، مغز محل انطباع نیست؛ زیرا چگونه می‌شود صور عظیم در جزئی از مغز منطبع باشند. بنابراین، صور خیالی و وجودات ذهنی در عالم ماده موجود نیستند و لذا چاره‌ای جز اثبات قوه دیگری که مجرد از ماده و عوارض آن باشد، نیست. این قوه به دلیل ادراک جزئیات، غیر از عقلِ مدرکِ کلیات است؛ زیرا جزئی بما هو جزئی در وجود ذهنی، با کلی بما هو کلی عقلی تباین دارد و از آنجا که همواره مدرک از نوع مدرک بلکه عین آن است، مدرک جزئی غیر از مدرک کلی است. بنابراین، قوه خیال همان قوه‌ای است که به وسیله آن، صورت موجود در باطن حفظ می‌شود. این قوه با حس مشترک مغایرت دارد؛ زیرا حس مشترک فقط دریافت‌کننده صور است، اما قوه خیال حافظ صور است (رک. شیرازی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، صص ۲۰۹-۲۱۱).

طبق مشرب ملاصدرا، ادراک امور خارجی، حاصل اتحاد عالم و معلوم است و از آنجا که انطباع کبیر در صغیر محال است، آنچه به نفس انسان یعنی عالم وارد می‌شود، صورت ذهنی شیء خارجی است؛ نه شیء خارجی و این صورت، همان معلوم بالذات در مقابل شیء خارجی است که معلوم بالعرض می‌باشد. معلوم بالذات با عالم متحد می‌شود و نتیجه این اتحاد، فرآیند شناخت است. روشن است که این اتحاد میان صورت شیء خارجی با ذهن عالم جز به واسطه قوه خیال حاصل نمی‌شود؛ قوه‌ای مجرد از ماده که قادر است صورت شیء خارجی را که آن نیز مجرد از ماده است، حفظ کند تا زمینه شناخت ایجاد شود. اما ملاصدرا بنا بر حکمت عرشیه‌اش معتقد است مشاهده معلوم بالعرض در خارج، توسط نفس، فقط از علل معدۀ شناخت است که به واسطه خیال متصل حاصل می‌شود، در حالی که شناخت حقیقی، نتیجه ارتقای نفس به عالم مثال و خیال منفصل است که در این فرآیند، با مشاهده شیء خارجی که در واقع صنم آن حقیقت موجود در خیال منفصل است، انسان به آن حقیقت منتقل می‌شود و ادراک حقیقی آن شیء برایش حاصل می‌گردد.

۲. رفع اشکال وجود برزخی

ملاصدرا معتقد است تحول و صیوروت نفس از عالم طبیعی دنیوی به عالم اخروی، به حسب ملکات و احوالش، با صوری متناسب آنها واقع می‌گردد. در مورد تجسم نفوس به صور مختلف، بر اساس اخلاق، نیت و اعتقادات نفوس، آیات فراوانی^۱ وجود دارد؛ همچنین رسول اکرم (ص) فرموده است: «یحشر الناس علی وجوه مختلفة ای علی صور مناسبة لاعمالها المؤدیة الیه ضمائرهما و نیاتهما و ملکاتها المختلفة...» (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۴-۵). بنابراین، وحدت نفس منافاتی با قابلیت نفس برای صور انواع مختلف ندارد. به عبارتی دیگر، نفس انسان سه نشئه ادراکی دارد:

یک. «عالم حسی طبیعی» که مظهرش حواس پنجگانه ظاهری است و ملازم با حرکت و استحاله است؛ و در این عالم صورت از ماده‌اش جدا نمی‌شود.
دو. «عالم اشباح و صور غایب» از حواس که مظهرش حواس باطن هستند و به آن «عالم غیب و آخرت» گفته می‌شود؛ و به جنت که دار سعادت و جحیم که دار اشقیاء است، تقسیم می‌شود و مبادی سعادت و شقاوت در آن دو همان ملکات فاضله و رذیله است.

سه. «عالم عقلی» که دار مقربان و دار عقل است و مظهرش قوه عاقله انسان است و هنگامی که این قوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود، چیزی جز خیر محض و نور صرف نیست.

پس عالم اول، دار قوه و استعداد و مزرعه بذرهای ارواح و نبات نیت و اعتقادات است، اما عالم اشباح و عقول، هر کدام دار فعلیت و حصول ثمرات هستند (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۱۹-۲۲).

ملاصدرا قبر را مظهر برزخ اخروی می‌داند و از حضرت محمد (ص) نقل می‌کند که قبر حقیقی «روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران» است و نتیجه می‌گیرد که قوه خیال به صورتی مستقل بعد از مرگ بدن باقی است و هنگام مفارقت و پس از آن نیز به واسطه صور جزئیات و مادیات، آنها را ادراک می‌کند، همان گونه که در دنیا ادراک می‌کرد. انسان پس از مرگ، ذاتش را در حال مفارقت از دنیا تخیل می‌کند و اگر

شقی باشد، آلام واصل به آن را به طریق عقوبات حسی درک می‌کند و اگر سعید باشد، مائده‌های الهی شرعی را به صورت ملائم نفس تخیل می‌کند.

پس خیال، برزخ واسطه جامع بین دنیا و آخرت، و سقف دنیا و فرش آخرت است. همچنین ماده و هیولای آخرت که نشئه آخرت را قبول می‌کند، همان قوه خیالی نفس است که به واسطه آن مثال‌های محسوسات و صور مفارق از مواد محسوسات اقامه می‌شود (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۲۱۹-۲۲۳).

بنابراین، مواد اشخاص اخروی همان تصورات باطنی، تخیلات نفسانی و تأملات عقلی هستند (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۹۴). صاحب «کشف» می‌گوید که قیامت دو تاست: «صغرا» که هنگام فراگیری مرگ است و «کبرا» که هر چه در قیامت کبراست، همانندش در قیامت صغراست (رک. شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۳۱۳-۳۱۴).

به این ترتیب، بعد از موت بدن طبیعی، نفوس انسان‌ها باقی هستند، اما متوسطان و ناقصان به عالم مفارقات ارتقاء نمی‌یابند. لکن از نظر ملاصدرا، امکان تعلق نفوس به ابدان عنصری با تناسخ و تعلق به اجرام فلکی و تعلق به عقل محض یا عالم تجرد محض منتفی است بلکه نفس در عالم مثال، بین تجسم مادی و تجرد عقلی است (رک. شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۶۷) و لذا طبق آموزه‌های ملاصدرا، جنت و نار، بالفعل موجود هستند، در حالی که اهل حجاب غافل‌اند و امر آخرت را فراموش کرده‌اند (رک. شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۷۱).

۳. رفع اشکال معاد جسمانی

نفس در مقام ادراکات جزئی دارای تجردی متفاوت از تجرد عقلانی است که همان تجرد برزخی و مثالی است و صور اعمال و نیات و ملکات ناشی از افعال دارای قیام صدوری به نفس هستند، نه قیام حلولی، و صور اعمال و نیات در این مقام نفس را احاطه کرده‌اند. بر این مبنا، صور خیالی به جهت فاعلی نفس قیام صدوری دارند؛ مانند قیام اشیا به مبدأ مبادی و عقول مجرد. لذا ادراک صور خیالی ناشی از اتحاد نفس با این مبادی و عقول است؛ نظیر اتحاد اصل با فرع و اتحاد حقیقت با رقیقت (رک. آشتیانی، ۱۳۵۹، صص ۳۵۴-۳۶۰).

در حکمت متعالیه ملاصدرا، اشتداد وجود، حرکت جوهری، تجرد برزخی انسان در قوس صعود و کیفیت تجسم اعمال مسائلی هستند که در موضوع معاد جسمانی، حشر اجساد و محشور شدن ارواح به صورت اجساد مدخلیت تام دارند. طبق روایات و آیات، عالم آخرت، عالم ادراکی و عالم محشر، عالم حیات است و موتی در آن عالم نیست؛ چنان که در قرآن آمده است: «ان الدار الاخرة لهی الحيوان». بنابراین، در آخرت، انسان با تمام مراتب وجود خود محشور می‌شود که یکی از مراتب مرتبه جسمانی اوست (رک. شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۷ و نه).

انسان که به حسب بشری وجودی طبیعی دارد، به حسب نفسانی دارای اعضایی نفسانی است که تدریجاً به وجود عقلی تبدیل می‌شوند که دارای اعضایی عقلی است. ترتیب این عوالم سه‌گانه در صعود الی الله به عکس ترتیب ابتدایی نزولشان است و لذا موت، آخرین منزل دنیا و اولین منزل آخرت است. بعضی انسان‌ها بعد از خروج از دنیا، مدتی در برزخ‌های واسط میان دنیا و عقبا محبوس‌اند و برخی دیگر به واسطه نور معرفت یا قوه طاعات یا به جذب ربانی یا به شفاعت شافعان سریعاً ارتقاء می‌یابند. نفس انسان در قیامت با همین بدن طبیعی مبعوث می‌شود، نه با بدن مثالی.^۲ عدم پذیرش معاد اجسام موجب اعتقاد به تعطیل بیشتر قوا و طبایع از رسیدن به غایتشان و وصول به کمالات و نتایج اشواق و حرکاتشان است و از آنجا که هیچ معطلی در طبیعت و هیچ ساکنی در خلقت وجود ندارد، انسان‌ها، شیاطین، حیوانات و نبات و جماد هر یک به حسب خودشان محشور می‌شوند (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۱۹۴-۱۹۸).

ملاصدرا عقیده دارد بعضی از مردم در همین دنیا با عین بصیرت امور آخرت را می‌بینند و جنت و اهلش را قبل از قیام ساعت مشاهده می‌کنند؛ زیرا عالم دنیوی ایشان به عالم اخروی تبدیل شده، یعنی گوش‌ها و چشم‌ها و حواسشان به گوش و چشم و حواس اخروی تبدیل شده است. در نتیجه همه موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین هستند، برای ایشان به موجوداتی اخروی بدل می‌گردند (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۳).

او همچنین معتقد است که مفتاح معارف قیامت، معرفت نفس است؛ زیرا نفس، هم فاعل و هم موضوع امور آخرت است و در حقیقت، صراط، کتاب، میزان، اعراف و جنت و نار همان نفس است (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۱۱).

پس در این تلقی، حس اخروی چیزی به جز عین خیال نیست که برخلاف حس دنیوی که به پنج قوه در پنج موضع مختلف بدن تقسیم می‌شود، حواس اخروی در موضع واحدی هستند که تغایری در وضع و جهت با یکدیگر ندارند. ملاصدرا در این مورد به صاحب «فتوحات» ارجاع می‌دهد که در باب ۳۵۵ آورده است: موت حالتی برزخی بین دو عالم است که ارواح در آن حالت، اجساد برزخی خیالی را می‌سازند؛ مثل آنچه در خواب می‌سازند. همچنین، در باب ۳۷۴ می‌گوید: ظاهر انسان در آخرت مثل باطنش در دنیا است و از آنجا که تجلی الهی دائماً بالفعل است، پس ظاهر انسان در آخرت متنوع می‌شود، همان گونه که باطنش در دنیا متنوع می‌گردد؛ پس آن همان تضاهی الهی خیالی است^۳ که در آخرت، ظاهر و در دنیا، باطن است.

با موت، حجاب کاملاً برداشته و مشاهده با عین خیال دائمی می‌شود و این در حالی است که آن صور مشهود نفس هستند؛ آن‌ها خارج از ذات نفس نیستند^۴ بلکه عین نفس هستند و لذا اجساد در آخرت و در عالم خیال عین ارواح هستند و این همان تجسد معانی و ارواح است. به این ترتیب، جنت جسمانی عبارت از صور ادراکی قائم به نفس خیالی است از آنچه نفس می‌خواهد. آن صور مادی نیستند و مظهري برايشان جز نفس نیست و فاعل و موجد قریبش همان نفس است. پس هر آنچه از اشجار و انهار در نفس به وجود می‌آید، دارای حیات ذاتی است و حیات همه آن‌ها حیاتی واحد است که همان حیات نفس است که آن را درک و ایجاد می‌کند؛ زیرا ادراکش برای صور، بعینه ایجاد آن‌هاست، نه اینکه نفس آن را درک و سپس ایجاد کند یا آن را ایجاد و سپس درک کند و لذا مغایرتی بین فعل و ادراک نیست. اما دار جهنم چنین نیست، زیرا مکدر و مشوب به این عالم است؛ پس گویی عالم دنیا با سوق دادن و تسخیر به طرف آخرت می‌رود، و بالجمله حقیقت جهنم و آنچه در آن است حقیقت دنیا و مشتبهات آن است که برای نفوس شقی به صورت دردآور تصور می‌شود و ابدانشان را می‌سوزاند؛ اما کسی که رضایش با فضای ربانی موافق باشد و اختیارش در اختیار خدا

مستهلك شده باشد، فعلش بعينه فعل حق و در نعیم دائم متنعم است (رك. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۳۴۴-۳۴۶).

به این ترتیب، ملاصدرا تصریح می‌کند که اکوان اخروی به وسیله انشای جهات فاعلی موجود می‌شوند، نه به طریق تخلیق از اصل مادی و جهات قابل؛ چنان که خدای تعالی بیان کرد که شأن اصلی‌اش در فاعلیت همان ابداع و انشاء است، نه تکوین و تخلیق از ماده؛ همچنین است جنت و نار و اجسام اخروی. بر این اساس، این اشکال منکران آخرت رفع می‌شود که قیامت در کدام ماده، در چه جهت و کدام مکان بر پا می‌شود. از نظر ملاصدرا، کسانی که برای آخرت مکان و زمان خاصی طلب می‌کنند،^۵ نمی‌دانند که مکان آخرت و زمانش از جنس مکان دنیا و زمانش نیست و وجود و ایجادش مانند وجود موجودات دنیوی و ایجادشان نیست بلکه این ابداع و انشاء بدون ماده سابق، مناسب‌تر و نزدیک‌تر به علت اولی است؛ زیرا برای آن علت، ترکیب مواد و جمع اجزاء و متفرقاتش آسان است؛^۶ چون این امر به وحدت خالص نزدیک‌تر است و لذا اخرویات حدوداً و کمالاً باذن الله اموری دفعی‌الوجود هستند.

دلیل دیگر ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی این است که حقیقت هر شیء به صورتش است، نه به ماده‌اش؛ و وحدت هر شیء به واسطه صورت و نفسش است، نه توسط ماده و هویت بدنش؛ و تشخیص هر شیء به نفسش است، نه به جرمش. هنگامی که نفس متعلق به بدن است، ابصار و احساسش غیر از تخیلش است؛ زیرا به ماده خارجی و شرایط مخصوص احتیاج دارد، اما هنگام خروج از این عالم، فرقی بین تخیل و احساس نیست؛ زیرا قوه خیال که خزانه حس است، از غبار بدن خارج شده و ضعف و نقص، از آن زایل گشته و قوا به سوی مبدأش که مشترک با معادش می‌باشد، برگشته است. در این صورت، نفس با قوه خیالی مبدأش عمل می‌کند و با عین خیال، آنچه را به عین حس می‌بیند، مشاهده می‌کند و قدرت و علم و اراده‌اش امری واحد می‌شود (رك. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۱۶۱-۱۶۳).

۴. رفع شبهه آکل و مأکول

یکی از شبهات بعث انسان در قیامت و جزای اعمال وی شبهه آکل و مأکول است. چنان که گفته می‌شود پس از مرگ، بدن انسان تجزیه و در خاک استحاله می‌گردد و همین خاک منبع تغذیه گیاهان و چارپایان و طیور می‌شود و نسل‌های بعدی که از این مواد تغذیه می‌کنند، در واقع، اجزای مادی بدن‌های درگذشتگان را وارد بدن خود می‌کنند و به واسطه آن اجزاء، افعال خیر یا شر انجام می‌دهند. به این وسیله، میان ابدان انسان‌های نیکوکار و بدکار اختلاط حاصل می‌شود و در روز قیامت معلوم نیست که این اجزاء مربوط به کدام یک از افراد است تا جزای متناسب به او داده شود. ملاصدرا با استفاده از وحدت برزخی نفس انسان و بقای قوه خیال، به پاسخ شبهه آکل و مأکول می‌پردازد و می‌نویسد: انسان به واسطه نفسش انسان است، نه به واسطه بدنش؛ و چنان که در قسمت قبل گذشت، بدن اخروی به حسب صفات و ملکاتش از نفس به وجود می‌آید (رک. شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، مواد اشخاص آخرتی عبارت از تصورات باطنی و اندیشه‌های نفسانی است؛ زیرا جهان آخرت از جنس این جهان نیست؛ یعنی صورتی که از خارج بر ماده موجود در دنیا وارد می‌شود، حیاتی عرضی دارد نه جوهری، ولی در آخرت، ارواح صورت‌هایی قائم به ذات‌اند و حیاتشان همان نفس ذات خودشان است که با وجود وحدت شخصی، صورت‌های زیادی دارد. انسان هنگامی که از دنیا بریده می‌شود، نیروی ادراکی، قدرت و علم او عینی، پنهان او آشکار، و باطن او عیان می‌گردد؛ لذا از نتایج اعمال خود آگاه می‌گردد.^۷ بنابراین، انسان موجود در آخرت از ماده طبیعی آفریده نشده بلکه از صورت نفسانی ادراکی به وجود آمده است.^۸ چنان که در حدیثی از حضرت رسول(ص) حشر انسان‌ها در قیامت به صورت برخی حیوانات مطرح شده است. پس آنچه در بعث و حشر عامل وحدت است، نفس و وحدت قوه خیالش است که مجرد از ماده می‌باشد و این وحدت، عامل جمع آوردن اجزای متکثر و متشتت بدن می‌شود. به عقیده ملاصدرا، نفس، راکب و بدن، مرکب است و شبهه آکل و مأکول در صورتی جا دارد که بدن راکب و نفس مرکب باشد که تعدد راکب با وحدت مرکب مغایر خواهد بود. نفس انسان،

تجلی روحی است که ذرات متناسب با آن را گرد می‌آورد و در درگاه عدالت الهی حاضر می‌کند.

نتیجه‌گیری

در تلقی ملاصدرا خیال رهنش شناخت حقیقی نیست بلکه طریقه شناخت حقیقی است. او تحت تأثیر محیی‌الدین بن عربی است که «نظریه عالم خیال» را در قوس نزول طراحی کرده؛ و به طریقت این عالم در شهود حقایق تأکید کرده است. اما ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف عارف، بر طریقت قوه خیال در قوس صعود و سیر معرفت‌شناسانه تأکید کرده است. لذا در بحث وجود ذهنی که سنگ بنای معرفت است، نقش مجرد قوه خیال را به عنوان نقش اساسی معرفی کرده که در فرآیند شناخت، با حفظ صور مواد خارجی، جمع ضدین، مقایسه صور، تداعی صور گذشته و تصور صور در آینده، زمینه‌های تفکر، تعقل، مقایسه، استنتاج و استنباط را فراهم می‌کند. وی علاوه بر تأکید در مورد نقش خیال متصل در امور مزبور، به استعداد قوه خیال - به شرط تصفیه و تزکیه‌اش - نسبت به شهود حقایق خدشه‌ناپذیر علوی از عالم مثال و خیال منفصل اشاره می‌کند و لذا شناخت حقیقی را منوط به طریقت خیال چه در تعقل ارادی و چه در شهود غیرارادی می‌داند.

ملاصدرا همچنین در مبحث دین‌شناسی معتقد است لازمه رجوع به حضرت حق در عالم برزخ و نیز در قیامت، بقا و مجرد قوه خیال به عنوان طریقه شهود برزخی است و نیز در امر معاد جسمانی همین قوه خیال - که تجردش عامل تجرد و وحدت نفس انسان است - به اذن خداوند خلق‌کننده نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی و محسوس اخروی است که بنا بر آیات قرآنی، این نعمت‌ها و عذاب‌ها محصول حسنات و سیئات اعمال انسان است. انسان اخروی با همین جسمش محسوس می‌شود، اما صور اعمالش که در خزانه خیالش و در نفسش حفظ شده‌اند، تعیین‌بخش زیبایی یا زشتی جسم اخرویش هستند؛ و تلذذ یا تألم جسمانی وی در عالم آخرت نیز حاصل تحقق عینی و تجسم خارجی صورت‌های تشکیل‌شده و حفظ‌شده در نفسش به واسطه خلاقیت خیال است. به این ترتیب، نظریه بقای قوه خیال ملاصدرا منافاتی با معاد جسمانی ندارد و

مؤید خلاقیت قوه خیال در عالم آخرت است. اگر جسم اخروی انسان یا ثواب و عقاب او ناشی از صور حاصل در نفس وی نباشد، باید معلول علتی بیرون از نفس وی باشد که با بسیاری از آیات قرآن کریم مانند «کل نفس بما کسبت رهینه»، معارض است. لذا هرگز نمی‌توان به علت تأکید ملاصدرا بر تجرد و بقای قوه خیال و نقش آن در تجرد و بقای نفس، وی را به اعتقاد به معاد خیالی انسان متهم کرد. او همواره تصریح می‌کند که هیچ یک از مراتب وجودی انسان نمی‌تواند در قوس صعود و رجوع به حضرت حق معطل بماند. بنابراین، همه شئون عقلانی، خیالی و جسمانی وی در قیام قیامت عود و رجوعی به طرف حضرت حق خواهند داشت. اما اجسام اخروی به خلاف اجسام دنیوی معلول صور نفسانی انسان هستند که به اذن حضرت حق به وسیله قوه خیال حفظ و خلق شده‌اند تا ثواب و عقاب، نتیجه ذاتی اعمال شخص باشد.

یادداشت‌ها

۱. انعام: ۳۸؛ مائده: ۶۰؛ اعراف: ۱۶۶.
۲. بعث با بدن مثالی نظر اشراقیون است.
۳. زیرا هر آن در شأنی است، همان گونه که خیال نیز هر آن در شأنی است.
۴. قیام صدوری به ذات نفس دارند.
۵. اعراف: ۲.
۶. نحل: ۷۷؛ قمر: ۵۰.
۷. اسراء: ۱۳.
۸. معارج: ۳۸-۳۹.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۹)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوّم.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش دوّم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۴۰ش)، کسر احصاء الجاهلیه؛ فی الرد علی متصوّفه زمانه، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، طهران.
- همو (۱۳۴۲)، المشاعر، ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- همو (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- همو (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- همو (۱۳۵۸ش). الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق، ترجمه و تصحیح احمد شفیع‌ها (دانشگاه گوته فرانکفورت)، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- همو (۱۳۶۳)، اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌وی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- همو (۱۳۶۴) المظاهر الالهیه، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- همو (۱۳۷۸ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۸ و ۹، طهران: دار المعارف الاسلامیه.
- همو (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو (۱۳۹۱ق)، شرح اصول کافی و فی آخره کتاب مفاتیح الغیب، تهران: مکتبه المحمودی.

همو (۱۴۲۲ق)، مجموعه رسائل فلسفیه، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.

همو (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱-۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

