






A Sadrian Reading of the Role of the 'Imaginitrix' as an 'Intermediary Reality' in Confronting the Subject-Object Rupture and the Resulting Crisis of Meaning, from Descartes to Nietzsche

Hosein Kachoeyan¹ , Hamid Parsania² , Fatemeh Fallahnejad Tafti³ 

1. Associate Professor of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: kachoeian@ut.ac.ir
2. Professor of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.parsania@ut.ac.ir
3. PhD Student in Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Falahnejad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article In Press

Keywords:

*Transcendent Theosophy-
Separated Imaginitrix-
Subject| Object Rupture-
Crisis of Meaning- Nihilism.*

ABSTRACT

The fundamental rupture between subject and object, initiated by Descartes and perpetuated in modern philosophy, became the primary cause for the elimination or reduction of the role of the imaginatrix as an "intermediary reality." Although this reduction was countered in German Idealism (Kant) with attempts to revive the transcendental imaginary, it ultimately failed due to its confinement within a subject-centric epistemology and the preservation of metaphysical dualism. This trajectory culminated in the rebellion of the imaginary/will against reason in Nietzsche, intensifying the crisis of nihilism and existential meaning in the modern world. Using a directed content analysis methodology and comparative study of primary texts, this article aims to provide a Sadrian reading for transcending this crisis. The research novelty lies in elucidating the ontological potential of the imaginatrix in Transcendent Theosophy, contrasting it with the modern reduction to the subjective connected imaginary. Mulla Sadra, by proving the duality of the "connected imaginatrix" and the "separated imaginatrix" (the Mundus Imaginalis), portrays the imaginatrix as an intermediary (Barzakhi) and semi-abstract reality that establishes not only the link between intellect and sense but also the existential connection between the intelligible world ('Alam al-'Aql) and the material world ('Alam al-Madda). In this framework, the Soul (Nafs), being "corporeal in inception and spiritual in subsistence" (jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'), is considered to possess an imaginatrix nature and to be an intermediate species. Contemplation (Tafakkur) is identified as the final act of the imaginatrix soul. This nature facilitates the intensified movement (ḥarakat ishtidādī) of the soul from immersion in the material to the stage of intellectual transcendence, re-establishing a transcendent (not transcendental) meaning of existence, transforming the subject/object rupture into a synthetic-perfectionist unity, and offering a monotheistic vista for confronting modern nihilism.

Cite this Article: Kachoeyan, H.; Parsania, H. & Fallahnejad Tafti, F (2026). A Sadrian Reading of the Role of the 'Imaginitrix' as an 'Intermediary Reality' in Confronting the Subject-Object Rupture and the Resulting Crisis of Meaning, from Descartes to Nietzsche. *Social Theories of Muslim Thinkers*, (In press), -. doi: 10.22059/jstnt.2025.404095.1833



1. Introduction and problem statement

The root of many modern philosophical and social crises, including the crisis of meaning and nihilism, lies in deep-seated dualisms like mind-body and subject-object, which originated with Descartes. This rupture either eliminated the role of the imaginatrix or reduced it to a subjective domain. The aim of this research is to re-examine the ontological status of the imaginatrix in Sadrian Theosophy as a transcendent intermediary, demonstrating how it offers a fresh perspective to overcome this dominant dualism and the resulting crisis of meaning. The central question is: How can the re-reading of the imaginatrix's status in Sadrian Theosophy resolve the crisis of meaning resulting from the subject/object rupture as articulated in the modern configuration?

2. Research Method

This is a theoretical, qualitative, and philosophical research conducted using directed content analysis. The data comprises primary texts from modern philosophers (Descartes, Kant, Nietzsche) and Mulla Sadra, collected through library research. After key concepts were extracted and coded, the texts were systematically analyzed. A comparative study was then undertaken to examine the ontological capacity of the imaginatrix within the system of Transcendent Theosophy to address the crisis of meaning.

3. Findings

The findings of this research suggest that the root of nihilism and the crisis of meaning in the modern configuration stems from the subject-object rupture and the resulting ontological and epistemological deficiencies. This process, which began with Descartes and extended to Heidegger and beyond, became deeply rooted in the entirety of the modern system of thought. The foundation laid by Descartes and consolidated by Kant ultimately positioned humanity as a subject disconnected from, and standing against, existence. In this progression, the meaning of reason was initially reduced to the mind, and subsequently, natural existence was reduced to mechanical existence.

Following this, acknowledging the issues arising from this dualism, an epistemological effort was made to bridge the subject-object gap through the proposal of the "transcendental imaginary" and the "productive imaginary." This effort ultimately activated the subject in a productive relationship with existence, laying the groundwork for the construction of meaning, and leading the subject to shift from the position of discoverer to that of creator. Although subjectivism was introduced by Descartes, it was solidified by Kant through a precise philosophical order as the foundation of modernity. The Kantian theory of the imaginary, and all subsequent efforts that flourished under Idealism, such as Hegel's, ultimately led to the further establishment of subjectivism and the deepening of the subject-object rupture and the resulting crisis of meaning, which had profound ontological roots. The natural outcome of this configuration was the final denial and elimination of the particular in favor of the universal, encapsulated in Hegel's significant phrase: "What is rational is actual."

This situation naturally led to the "rebellion of the imaginary against reason" and a focus on everyday life and particular matters. This emphasis was taken up by Dilthey, who sought to revive the Kantian "productive imaginary"—but this time, not transcendently, but within the context of lived experience and historical experience. Subsequently, Nietzsche, by discarding all things universal, reduced the imaginary to its most corporeal layer: human material instinct. In essence, this process, instead of mending the ontological rupture, moved from one extreme to another, where any attempt to repair it within the horizon of subjectivism merely intensified the crisis of meaning and fostered a type of nihilism.

In contrast, Transcendent Theosophy provides a fundamental solution to the modern ontological duality and its consequences by relying on the central, monistic-gradational principle of the "primacy of existence" (*aṣālat al-wujūd*) and its derived principles, such as "substance-motion toward perfection" (*ḥarakat-e jawharī istikmālī*) and the "soul being corporeal in inception and spiritual in subsistence" (*jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā'*).

As stated, Mulla Sadra expands the meaning of "abstraction" (*tajarrud*) and establishes a gradational continuum from the material to the abstract, proposing the imaginatrix as a "semi-material, semi-abstract" entity and an intermediary in both epistemological and ontological realms. Through the concept of the "connected imaginatrix" and by virtue of the rule of "the soul in its unity is all faculties" (*al-Nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*), he expands the imaginatrix from a mere faculty to an entire domain of the soul, such that the soul itself emerges as an intermediary reality possessing the nature of "actual imaginatrix" (*mukhayyal bi'l-fī'l*) and "potential intellect" (*ma'qūl bi'l-quwwah*). Conversely, by establishing the "World of Imaginatrix" (the separated imaginatrix) as the intermediary between the material world and the intelligible world, he resolves the rupture between the realms and facilitates the movement from the lower to the higher.

Therefore, unlike the Christian tradition and modern rationalism, which sought transcendence in the denial and suppression of material and corporeal matters, in the Sadrian principle, lower matters are not only non-deniable but are considered the condition and prerequisite for the perfection of higher degrees. The perfection of the soul is not contingent upon the suppression of instincts and material domains; rather, in a process of annihilation (*istifnā'*), the lower degree is realized in the higher in such a way that the lower is integrally contained in the higher in a unified manner. More precisely, the higher degree is the collection of the lower degrees. Thus, in Transcendent Theosophy, a form of longitudinal unity is established among the various existential degrees of man, which enables the harmony between the imaginatrix and the intellect. This transforms the imaginary existence from an immanent, corporeal, material, and historical existence into an intelligible and transcendent existence. In this way, the imaginatrix, instead of being the Other of the intellect and in metaphysical opposition to it, is positioned as an intermediary in a longitudinal connection with the intellect.

Based on this understanding, the dualisms (reason/imaginatrix, mind/body, religion/world, material/spiritual, meaning/form), which were rooted in the dualistic perspective, collapse. The imaginatrix emerges in this juncture as the element of human liberation, as Nietzsche suggested. However, the crucial point lies in the understanding of the meaning of the imaginatrix. In Nietzsche's scheme, the imaginary is the element that liberates life from the clutches of reason and all things universal; consequently, what practically occurs is immersion in bodily instincts and a crisis of meaning far worse than the one he sought to critique. In contrast, although the imaginatrix in Mulla Sadra's configuration carries a sense of liberation, this liberation precisely returns to its intermediary nature, which we sought to demonstrate in the nature of the imaginatrix soul. The soul, by virtue of its imaginatrix nature, can pass through purely material veils and attain higher degrees. Furthermore, in Sadrian Theosophy, existence is also composed of degrees; when we speak of the separated imaginatrix, it implies that all natural phenomena, while possessing sensory dimensions, also possess imaginatrix dimensions. It is humanity, through connection to that domain (the separated imaginatrix), that can attain a different understanding of existence; and this very understanding provides the possibility of overcoming the confines of the corporeal and material matters of existence to connect with true intelligible meanings, which is the liberating aspect of the imaginatrix as an intermediary in Sadra's thought.

4. Conclusion

Therefore, it can be concluded that the revival of attention to the potential of the imaginatrix in Transcendent Theosophy not only provides an alternative framework for re-thinking the relationship between humanity and existence but also enables the consideration of the semi-abstract domains of human existence—such as culture, art, and all the imaginatrix domains of human existence, which find their greatest manifestation in their social existence—as an intermediary for attaining felicity. In this framework, the domain of the imaginatrix is not the other of the domain of the intellect; rather, it stands on the threshold, and as long as it is subject to the deliberation of the intellect and intelligible forms, it ascends (transcends). Conversely, the further it moves away from the intellect, the more it becomes immersed in the lower degrees. Consequently, this proposal holds fundamental implications and capacities for social theorizing, opening a new horizon for overcoming nihilism by re-establishing the link between concrete life (social life) and transcendent meaning.

References

- Abdalkarimi, Bijan. (2016). *We and the Nietzschean World*. Tehran: Naqd-e Farhang.
- Akbarian, Reza. (2009). *The Status of Human in Transcendent Philosophy (Al-Hikmah al-Muta'aliyah)*. Tehran: Nashr-e Elm.
- Al-Farabi, Abu Nasr. (2000). *Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City (Ara' Ahl al-Madina al-Fadila)*. Translated by Jafar Sajjadi. Tehran: Ministry of Culture.
- Al-Farabi, Abu Nasr. (2005). *The Attainment of Happiness (Tahsil al-Sa'ada) & Admonition on the Path to Happiness*. Translated by Ali-Akbar Jaber Moqaddam. Qom: Dar al-Hoda.
- Al-Farabi, Abu Nasr. (n.d.). *Kitab al-Musiqa al-Kabir (The Great Book of Music)*. Edited by Ghattas Abd al-Malek Khashaba & Mohsen Mahdi. Cairo: Dar al-Katib al-Arabi.
- Al-Ghurab, Mahmoud. (2017). *The Role of Imagination in Muhyiddin Ibn Arabi*. Translated by Mohammad Farahmand. Tehran: Jami.
- Ashtiyani, Jalal al-Din. (1991). *Commentary on Qaysari's Introduction to the Fusus al-Hikam*. 3rd ed. Tehran: AmirKabir.
- Ashtiyani, Seyyed Jalal al-Din. (2010). *Commentary on Al-Farabi's Fusus al-Hikmah*. Edited by Mohammad Maleki. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Avicenna (Ibn Sina), Husayn b. Abd Allah. (2013). *Remarks and Admonitions (Al-Isharat wa al-Tanbihat)*. Translated and annotated by Hasan Malekshahi. Vol. 1. Tehran: Soroush.
- Corbin, Henry. (2019). *Spiritual Body and Celestial Earth (Arz-e Malakut)*. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Sophia.
- Dierks, Hans. (2001). *Philosophical Anthropology*. Translated by Mohammad-Reza Beheshti. Tehran: Hermes.
- Dilthey, Wilhelm. (2010). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Translated by Manouchehr Sanei Darreh-Bidi. Tehran: Qoqnoos.
- Fadaei Mehrabani, Mahdi. (2013). *Standing Beyond Death: Corbin's Responses to Heidegger from the Perspective of Shi'ite Philosophy*. Tehran: Ney.
- Fooladi, Aghil. (2023). *The Dramas of Imagination in Kant's Philosophy*. Tehran: Negah-e Moaser.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. (2023). *Uyun Masa'il al-Nafs (Sources of Questions on the Soul)*. Translated and annotated by Sheikh Mohammad Niknam Arabshahi. Adib Feqh-e Javaheri Research Institute.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. (2024). *A Thousand and One Words (Hezar o Yek Kalameh)*. Vol. 6. Qom: Boustane Ketab.
- Heidegger, Martin. (2020). *Nietzsche*. Translated by Iraj Ghanouni. Tehran: Agah.
- Jamshidi, Meraj. (2022). *The Imaginal Being of Humans in the Light of Heidegger's and Corbin's Thought*. Tehran: Naqd-e Farhang.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2019). *The Sealed Nectar (Rahid-e Makhtum): Commentary on Al-Asfar*. Vol. 18. Qom: Isra.

- Javadi Amoli, Abdollah. (2021). *The Sealed Nectar (Rahid-e Makhtum): Commentary on Transcendent Philosophy*. Vol. 34. Qom: Isra.
- Johnson, Mark. (2017). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Tehran: Agah.
- Löwith, Karl & Gadamer, Hans-Georg. (2008). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Translated by Hassan Mortazavi. Tehran: Nika.
- Lukács, Georg. (1994). "On the Romantic Philosophy of Life." Translated by Morad Farhadpour. *Arghanoon Quarterly*, 21, 1–18.
- Mosleh, Ali-Asghar. (2015). *An Exposition of Existential Philosophies*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad (The Origin and the Return)*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- Mulla Sadra. (1987). *Al-Shawahid al-Rububiyyah (The Divine Witnesses)*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- Mulla Sadra. (1990). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys)*. Vols. 2, 3, 8, 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mulla Sadra. (2003). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation (SIPRI).
- Mulla Sadra. (2013). *Glosses on Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Tehran: SIPRI.
- Nietzsche, Friedrich. (1973). *The Antichrist*. Translated by Abdolali Dastgheib. Tehran: Agah (Gah).
- Nietzsche, Friedrich. (2022). *Beyond Good and Evil*. Translated by Mohammad Gholami. Tehran: Elm.
- Oboodiyat, Mohammad. (2014). *The Philosophy of Soul in Transcendent Philosophy*. Tehran: SAMT.
- Parsania, Hamid. (2017). *Symbol and Myth*. Qom: Ketab-e Farda.
- Ridley, Aaron. (2019). *Nietzsche on Art (Routledge Philosophy Guidebook)*. Translated by Majid Houshangi. Tehran: Jami.
- Sane'pour, Maryam. (2006). *Ibn Arabi and the Role of Sacred Imagination in the Intuition of Truth*. Tehran: Nashr-e Elm.
- Sorell, Tom. (2000). *Descartes*. Translated by Hossein Masoumi Hamadani. Tehran: Tarh-e Now.
- Stern, Robert. (2017). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Translated by Mohammad-Mahdi Ardebili & Seyyed Mohammad-Javad Seyyedi. Tehran: Qoqnoos.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Collected Works of Shaikh al-Ishraq*. Vol. 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Taylor, Charles. (2022). *A Secular Age*. Translated by Alireza Paknejad. Tehran: Roozegar-e Now.
- Yazdanpanah, Yadollah. (2014). *Foundations and Principles of Theoretical Gnosis*. Written by Seyyed Ata Anzali. 5th ed. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Young, Julian. (2015). *The Later Heidegger*. Translated by Behnam Khodapanah. Tehran: Hekmat.



خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به مثابه «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه

حسین کچوئیان^۱، حمید پارسانیا^۲، فاطمه فلاح نژاد تفتی^۳

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: kachoian@ut.ac.ir

۲. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: h.parsania@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: falahnejad@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

گسست میان سوژه و ابژه یکی از مسائل بنیادین فلسفه مدرن است که با اندیشه دکارت آغاز شد و در ادامه، در ایده آلیسم آلمانی و پدیدارشناسی به اشکال گوناگون بازتولید گردید. در این سنت، نقش خیال یا به کلی حذف شده یا به مرتبه‌ای فروکاستی تقلیل یافته است؛ امری که در نهایت زمینه‌ساز بروز بحران معنا و نیهیلیسم در جهان مدرن شد. در مقابل، ملاصدرا با تبیین جایگاه خیال به مثابه امری واسطه‌تتها در ساحت معرفت‌شناسی بلکه در ساحت هستی‌شناسی، امکان عبور از این بحران را فراهم می‌سازد. در حکمت متعالیه، خیال در دو معنای «خیال متصل» و «خیال منفصل» به کار می‌رود که از یک سو پیوند میان «عالم ماده» و «عالم عقل» و از سوی دیگر ارتباط میان ادراک «جزئی» و «کلی» را برقرار می‌کند. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که تصور معنای خیال و نحوه مواجهه با آن در سنت مدرن و حکمت متعالیه چگونه بر مسئله بحران معنا اثر می‌گذارد و بازاندیشی جایگاه خیال در نظام فلسفی ملاصدرا چگونه می‌تواند، با تأکید بر امور جزئی و انضمامی، چشم‌اندازی تازه برای برون‌رفت از این بحران فراهم آورد.

مقاله آماده انتشار

کلیدواژه‌ها:

حکمت متعالیه، خیال متصل، خیال منفصل، فلسفه مدرن، گسست سوژه و ابژه، بحران معنا

استناد: کچوئیان، حسین؛ پارسانیا، حمید و فلاح نژاد تفتی، فاطمه. (۱۴۰۴). خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به مثابه «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. (آماده انتشار). - .doi: 10.22059/jstmt.2025.404095.1833



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI:

۱. مقدمه و بیان مسئله

ریشه بسیاری از بحران‌های فلسفی و اجتماعی در صورت‌بندی مدرن و پسامدرن، متأثر از دوپارگی‌های عمیقاً ریشه‌داری است که بر فلسفه غرب مسلط شده است، مانند (ذهن-بدن، خرد-تخیل، علم-هنر، واقعیت-ارزش، امر کلی-امراضی و...) که مبتنی بر گسست‌هایی است که بر حوزه‌های فهم ما از امور اثر گذاشته است (جانسون، ۱۳۹۶: ۲۲۶).

فلسفه مدرن با گسست دکارتی میان سوژه و ایزه و حذف نقش خیال به‌مثابه امر واسطه، مسیر تازه‌ای را آغاز کرد که بواسطه آن عقل انتزاعی به مرجع یگانه شناخت بدل شد و امر زیسته، بدنی و همه امور انضمامی مربوط به ساحات حیات انسان به حاشیه رانده شد. این روند اگرچه در اندیشه فیلسوفانی چون کانت و هگل با تلاش‌هایی برای بازاندیشی در نقش تخیل^۱ همراه شد، اما به‌دلیل محدود ماندن این تلاش‌ها در سطح معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سوژه‌محور، نهایتاً به سوژه‌کنیویسمی رادیکال‌تر انجامید. در مقابل، فیلسوفانی چون نیچه و نهایتاً هایدگر، با التفات بر بحران ناشی از این گسست و با توجه به ناکارآمدی تلاش‌هایی که در ایده آلیسم آلمانی صورت‌گرفت، راه برون رفت از بنیادهای سوژه‌محور را در توجه ویژه به تخیل پیگیری کردند. راهی که در نهایت خود به نحو دیگری مولد بحران شد. به عبارتی، جایگاه خیال در نظم اندیشه مدرن را می‌توان در یک سیر حرکت از افراط به تغریب، از «سرکوب خیال توسط عقل» تا «سرکوب عقل به‌واسطه خیال» بازخوانی کرد.

این مسیر که از یک ایده‌آلیسم افراطی و عدم توجه به ساحات مادی زندگی و به تعبیری انکار و حذف امر واسطه در لایه‌های هستی‌شناسانه یا حذف «خیال منفصل» آغاز شد، نهایتاً به صورت‌بندی سکولار از تمام ساحات هستی و نهایتاً انسان به‌مثابه اصلی‌ترین عنصر در این هستی منجر شد. اگرچه اهمیت جایگاه خیال در نقش «خیال مولد» در رویکردهای پسا‌هگلی به اوج می‌رسد، اما خیال در این صورت‌بندی‌ها، مجموعاً در تقابل با عقل و نهایتاً در هایدگر در تقابل با متافیزیک مطرح می‌شود. در این صورت‌بندی‌ها، حتی اگر خیال در جایگاهی بنیادین قرار گیرد، این به معنای ارتقای جایگاه خیال نبوده، بلکه بیشتر به معنای تقلیل و محصور دانستن هستی به هستی مخیل و ایمننت است. بنابراین، توجه به خیال در نظام اندیشه مدرن حتی در رادیکال‌ترین وجه خود نیز نمی‌تواند مرهمی بر بحران معنای ناشی از این گسست باشد؛ گسستی که منجر به ظهور و بروز نیهیلیسم به‌عنوان شاخصه اصلی تفکر و حیات مدرن شده است. کربن به‌درستی ریشه بحران معنا در انسان مدرن و سرآغاز نیهیلیسم را از دست رفتن خیال راستین می‌داند (کربن، ۱۳۹۸: ۴۶). مراد از «معنا» در این مقام، معنایی اُنتولوژیک و وجودشناختی است؛ بدین معنا که ناظر به حقیقتی متعالی و فراسوی ساحت‌های جزئی و متکثر وجود است؛ حقیقتی که به‌منزله‌ی بنیاد هستی، وحدت‌بخش کثرات و کانون معنابخش جهان، انسان و زندگی تلقی می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۱۴۲). بر این مبنا، «بحران معنا» هنگامی رخ می‌دهد که وجود این حقیقت متعالی، به‌مثابه محور و مبنای معنابخشی عالم، یا انکار شود و یا غیرقابل دسترس انگاشته شود. در چنین وضعی، نسبت انسان با بنیاد هستی گسسته می‌شود و ساحت وجود در افق درون‌ماندگار محصور می‌گردد. به تعبیر هایدگر، «نیهیلیسم آن فرابندی است که در آن سلطه‌ی امر فراحسی نفی و هیچ انگاشته می‌شود، تا آن‌جا که موجودات ارزش و معنای خویش را از کف می‌دهند» (هایدگر، ۱۳۹۹: ۷۱).

این مسأله نهایتاً بر هیچ‌یک از فیلسوفان و اندیشمندان جهان مدرن پوشیده نمانده است، اما به دلیل استیلای مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی دوآلیستی بر نظام اندیشه آنان، حتی زمانی که عزم برون‌رفت از این سیطره را می‌کنند، به دلیل تلقی

^۱ - در این پژوهش، از واژه‌ی «خیال» معادل (*imaginatrix*) برای اشاره به مرتبه‌ی وجودی و امر واسطه استفاده شده است. این اصطلاح در مقابل «تخیل» به معنای (*imaginary*) قرار می‌گیرد که معمولاً در نظام اندیشه‌ی مدرن، به معنای ادراکی بدون ما به ازای واقعی یا صرفاً برساخته‌ی ذهنی به کار می‌رود. انتخاب *imaginatrix* که برای اولین بار به دقت کربن آن را وضع کرد. ناظر به احیای جایگاه حقیقی و هستی‌شناسانه‌ی خیال در مقابل تقلیل آن در فلسفه‌ی مدرن است.

استعلایی از حقیقت، امکان برون‌رفت از افق سوژه‌محور مدرن برای آنان فراهم نمی‌شود. در مقابل، در حکمت متعالیه صدرایی، حقیقت نه استعلایی بلکه متعالی است؛ امری که ضمن حفظ بنیاد هستی و معنا، امکان گشودگی و اتصال انسان به آن را همواره مفتوح می‌گذارد. بازشناسی ظرفیت «خیال» در این چارچوب می‌تواند با قرائتی متعالی و نه استعلایی، راهی برای عبور از بحران معنا فراهم آورد. بر این اساس، پرسش محوری پژوهش آن است که بازخوانی جایگاه خیال در حکمت صدرایی چگونه می‌تواند بحران معنای ناشی از گسست میان سوژه و ابژه به نحوی که در صورت‌بندی مدرن مطرح است را برطرف کند؟

۲. هدف و ضرورت پژوهش

گسست میان سوژه و ابژه، مسأله‌ی بنیادین اندیشه‌ی مدرن است که اصلی‌ترین پیامد آن، بروز بحران معنای وجودی در ساحت نظری و زیست فردی و اجتماعی انسان معاصر است. این پژوهش درصدد است نشان دهد که چگونه می‌توان با بازخوانی نقش خیال در حکمت متعالیه به‌مثابه‌ی امر واسطه، افق تازه‌ای برای برون‌رفت از دوآلیسم مسلط بر نظام اندیشه مدرن گشود. بازخوانی جایگاه خیال در حکمت متعالیه، به‌مثابه‌ی مرتبه‌ای وجودی و متعالی، امکان تفسیر دوباره‌ی نسبت انسان و هستی را در خوانشی توخّدی-استکمالی فراهم ساخته و زمینه‌ی عبور از بحران معنا را مهیا می‌سازد.

۳. سؤال اصلی پژوهش

وضعیت و جایگاه خیال در سیر شکل‌گیری و تداوم گسست سوژه/ابژه از دکارت تا نیچه چگونه ترسیم می‌شود و چرا تلاش‌های فلسفی مدرن برای بازاندیشی در نقش خیال در پر کردن این شکاف، نهایتاً ناکام مانده است؟ حکمت متعالیه چگونه می‌تواند از رهگذر بازاندیشی در جایگاه خیال، امکان برون‌رفت از صورت‌بندی دوآلیستی را فراهم آورد و بدین واسطه نسبت به بحران معنای ناشی از این صورت‌بندی گشودگی ایجاد کند؟

۴. پیشینه پژوهش

این پژوهش در دسته پژوهش‌های بین‌رشته‌ای قرار می‌گیرد و پیشینه آن را می‌توان در سه حوزه فلسفه غرب، فلسفه اسلامی و علوم اجتماعی جستجو کرد. آثار زیادی به بحث خیال در آرای ملاصدرا و مقایسه جزئی آثار او با متفکران غربی پرداخته‌اند، برای مثال مقاله دکتر اسماعیل خمسه با عنوان شأن معرفتی خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی یا مقالاتی که به‌صورت تخصصی به تبیین ابعاد و وجوه نظریه خیال در اندیشه ملاصدرا توجه کرده‌اند، مانند مقاله سید مهدی میرهادی، حسنعلی بختیاری نصرآبادی و دیگران با عنوان «نسبت خیال با معرفت در فلسفه ملاصدرا».

اگرچه آثار فلسفی به خیال پرداخته شده است اما در کمتر آثاری به خیال به‌مثابه یک ظرفیت جدی جهت حل بحران عظیم حیات مدرن یعنی نیهیلیسم و دیگر بحران‌های ناشی از آن پرداخته شده است. کرین، شاید اولین و مهم‌ترین فردی باشد که در آثار متعدد خود به مسأله نیهیلیسم و بحران معنویت در جهان معاصر اشاره کرده و مشکل را نیز به مسأله حذف خیال از نظام اندیشه مدرن برگردانده است. در میان آثار، دو کتاب «ایستادن در آن سوی مرگ، پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی» اثر مهدی فدایی مهربانی (۱۳۹۱) و کتاب «هستی خیالین انسان، در پرتو تفکر هایدگر و کرین» اثر معراج جمشیدی (۱۴۰۲) و آثار خود کرین بیشترین نزدیکی را با اصل مسأله دارد، اما نهایتاً راه حل کرین (که راه حل مطرح در این آثار نیز می‌باشد)، توجه به ظرفیت خیال در نظام حکمت اشراقی است.

بنابراین، هیچ پژوهشی تاکنون به تحلیل تطبیقی جایگاه خیال در نظام اندیشه مدرن و حکمت متعالیه و بررسی ظرفیت هستی‌شناسانه‌ی آن در مواجهه با بحران معنای ناشی از دوآلیسم سوژه و ابژه نپرداخته است. نوآوری این پژوهش نیز در همین مسأله و توسعه معنای خیال در نظام حکمت صدرایی است.

۵. روش پژوهش

این پژوهش نظری، کیفی و فلسفی است و با روش تحلیل محتوای جهت‌دار (Hsiu-Fang & Shanon, 2005) انجام شده است. این روش، با تکیه بر کدها و مفاهیم از پیش تعیین شده، برای بسط و اعتباربخشی چارچوب‌های نظری به کار می‌رود. (Kibiswa, 2019) داده‌ها شامل متون فیلسوفان مدرن مانند دکارت، کانت، دیلتای و نیچه و نیز آثار ملاصدرا است که به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. ابتدا مفاهیم کلیدی استخراج و کدگذاری شد، سپس متون به‌طور نظام‌مند تحلیل و در یک مطالعه تطبیقی، جایگاه خیال به‌مثابه امر واسطه و نقش آن در رفع بحران معنا بررسی گردید.

۶. یافته‌های پژوهش

۶-۱. سوژگی‌توسم دکارتی و حذف خیال به‌مثابه امر واسط

ریشه بحران معنا در جهان مدرن در دوگانه‌ای که دکارت در فلسفه خود بنیان نهاد قابل ردیابی است. کوژیتوی دکارتی، انسان را به‌مثابه سوژه اندیشنده تعریف کرد و جهان را به مرتبه‌ای مکانیکی و ایژکتیو فروکاست (تیلور، ۱۴۰۱: ۱۳۹).

در حقیقت، اصل «کوژیتو» (cogito, ergo sum)، من انسانی را - از آن جهت که می‌اندیشد - به عنوان یگانه «سوژه» حقیقی و بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی کشف می‌کند (wilson, 1969: 174) همین برداشت است که آغازگر نقش جدید انسان در نسبت با هستی و انکار ساحات مافوق عقل بشری را فراهم می‌آورد (گنون، ۱۳۶۱: ۶۶). در واقع دکارت در تلاش خود بخش عقلانی ذهن را از تخیل و همه ساحات مخیل متمایز می‌کند (Gosseti-Ferencei: 2024: 48-49).

تاکید او بر عقل‌گرایی به نحوی است که در نهایت به دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه منجر می‌شود؛ امری که شکاف میان امر کلی و امر انضمامی و فقدان ارتباط میان این دو ساحت را تشدید کرد و نقطه عطفی در تغییر معنای انسان از «نفس» به «ذهن اندیشنده» و نیز در دگرگونی نسبت ادراک بشری با امر مادی و امر انتزاعی شد. آنچه در صورت‌بندی دکارت برای این پژوهش اهمیت دارد، همین گسست بنیادین است که با تأکید او بر عقل ریاضیاتی به دوگانه نفس/روح و بدن/ماده به‌مثابه دو جوهر متمایز و مستقل از هم انجامید (سرول، ۱۳۷۹: ۱۰۴). اگرچه این دوگانه پیشتر در اندیشه افلاطون مطرح بود، اما در فلسفه دکارت صورتی ستیزه‌جویانه^۱ و گسستی یافت؛ و بنیاد علوم انسانی مدرن را فراهم آورد (دیرکس، ۱۳۸۰: ۴۰). پیرو این دوآلیسم، دو ساحت اندیشه (ساحت مجرد و فارغ از ماده از ذهن گرفته تا امور مربوط به الهیات) و جهان حدود و ابعاد و کمیات (که به‌عنوان برابری‌ستایی در مقابل اندیشه قرار می‌گیرد) به نحوی مستقل و منقطع از یکدیگر ترسیم شد به نحوی که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشد. همین امر مبنای جهان‌شناسی دکارتی است که نهایتاً مجرای عبور از هستی‌شناسی دینی به هستی‌شناسی مدرن را فراهم می‌آورد (پارسانیا، ۱۴۰۳: ۲۰۰). دکارت با حذف وجه عقلانی (مجرد) از عالم و تقلیل آن به امتداد صرف و تقلیل انسان به موجودی شناساگر و جدا از محیط خود که دیگر حامل یا تجلی‌گر صور و معانی کیهانی نیست، نهایتاً کشف حقیقت را به امر متعلق به ذهن فروکاهید (تیلور، ۱۴۰۱: ۲۴۷ و ۱۳۹) و (جانسون، ۱۳۹۹: ۱).

۶-۲. تخیل استعلایی کانت

نهایتاً پس از دکارت، هیوم و بسیاری دیگر برای حل بحران ناشی از گسست میان سوژه و ابژه تلاش‌هایی کردند و خیال به‌مثابه امر واسط مورد توجه قرار گرفت. در این میان، تلاش کانت از اهمیت بسیاری برخوردار است. تلاش‌های کانت برای تبیین یک نظریه یکپارچه درباره تخیل در آثار اصلی او، یعنی فلسفه انتقادی (۱۷۷۰-۱۸۰۴) جای گرفته است. او خیال را صرفاً برای پاسخ به محدودیت‌های معرفت‌شناختی مطرح می‌کند. نظر نهایی وی در تعریف خیال در «نقد عقل محض» و آخرین اثر او یعنی «انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک»^۲ (۱۷۹۸)

^۱ -antagonistischer Dualismus

^۲ - Anthropology from a Pragmatic Point of View

قابل رد یابی است. او در تعریف خیال چنین آورده است: «قوه خیال همچون قوه شهودی بدون حضور ابژه است، و همچنین تولیدگر است؛ یعنی قوه به -حضور- رساندن نخستینی ابژه؛ توانستنی که به همین دلیل بر تجربه تقدم دارد (همچنین قوه خیال) بازتولیدگر است؛ قوه به -حضور- رساندن ثانوی ابژه است که شهود تجربی قبلی ذهن را باز می‌گرداند. شهودهای محض مکان و زمان متعلق به قوه تولیدگرند (kant,2006: 60).

با این تعریف، کانت از ایده هیوم فراتر رفته و تخیل را در دو مقام توصیف می‌کند: مقام تخیل مولد، آفریننده و خلاق^۱ که زبایای شهودهای محض زمان و مکان است؛ و دیگری مقام تخیل بازآفرین^۲ که شهودهای تجربی پیشین را به مثابه قدرت حافظه یادآوری می‌کند. بر اساس همین دو ویژگی است که او برای خیال در شکل دادن به تجربه ما از جهان نقش اساسی قائل می‌شود. او در توضیح نقش مولد خیال، اصطلاح «Einbildungskraft» را به کار می‌گیرد که در آلمانی به معنای نیروی (Kraft) ایجاد یک تصویر واحد (ein Bild) است. این قوه، به تعبیر او، نقشی ترکیبی دارد: از انطباعات حسی گوناگون، تصویری منسجم شکل می‌دهد و آن را در اختیار فاهمه می‌گذارد تا نظم مفهومی بر آن تحمیل شود. بدین ترتیب، ادراک ما از جهان نه صرفاً واکنشی منفعل به داده‌های حسی، بلکه محصول سازمان‌دهی فعال ذهن است. در برابر آن، اصطلاحاتی چون «Phantasie» یا «Vorstellungskraft» در آثار کانت به معنای تخیل بازیگوش یا توان بازنمایی به کار می‌روند؛ اما مراد او از Einbildungskraft، خیال به‌مثابه نیروی مولد و نیروی بنیادین برای امکان هر تجربه است. خیال نقشی اصیل در شکل دادن به خود ادراک دارد. از این رو خیال مولد نزد کانت «استعلایی» است و به‌طور خودانگیخته عمل می‌کند. در صورت‌بندی کانت، خیال نه تابع فاهمه، بلکه همکار آن در اندیشه‌ی مفهومی است (Gosseti-Ferencei,2024: 55-58).

ریچارد کارنی در کتاب بیداری خیال اشاره می‌کند: «وجه تمایز اصلی فلسفه‌های مدرن در باب خیال از فلسفه‌های پیشین... همانا صحنه گذاشتن بر نیروی خلاقانه انسان است. جای الگوی تقلیدی خیال را الگوی تولیدگر خیال گرفته است... خیال در دوران مدرن، منبع بی‌واسطه‌ی حقیقت خودش می‌شود» (kearney, 1988: 155) در واقع، خیال به ابزاری برای دست یافتن به حقیقت در معنایی سوپژکتیو مبدل شده است. همان‌طور که وارناک بیان می‌کند: «از کانت به بعد، خیال به شکلی فزاینده به منزله عاملی ضروری برای معنا دادن به دنیا شناخته شد.» (warnak.1994: 30).

اگرچه خیال در کانت به نحو استعلایی فعال می‌شود، اما همچنان با دو مشکل مواجه است. اول اینکه او نمی‌تواند توضیح دقیقی برای چگونگی حفظ ماهیت دوگانه خیال (قرارگیری میان مفهوم‌سازی و احساس و درعین حال وجه استعلایی آن) بیان کند. مشکل دوم، تفکیک هستی‌شناسانه میان امر حسی و امر عقلی است، که نهایتاً موضع کانت را در توضیح اینکه این قوه را گاهی تحت انقیاد قواعد عقلی می‌داند و گاهی آزاد و فارغ از آن دچار تزلزل می‌کند. عدم توفیق کانت ناشی از آن است که او نیز مانند دکارت، نوعی شکاف متافیزیکی را فرض می‌گیرد و واقعیت را به دو قلمروی از ریشه متفاوت و کاهش‌ناپذیر تقسیم می‌کند. او نهایتاً زیر فشار این شکاف متافیزیکی، فعالیت تخیلی را نمایش نمادین (غیرمستقیمی) در نظر می‌گیرد که مانع شناخت نظری است (جانسون، ۱۳۹۶: ۲۶۰-۲۶۱). مسامحتاً می‌توان توجه کانت به خیال را محدود به «خیال متصل» اما به معنایی کاملاً سوپژکتیو دانست؛ یعنی امر واسطه در محدوده ادراکات انسانی و نه امر واسطه میان هستی مقید و هستی مطلق. در این صورت‌بندی، خیال صرفاً «نقش سازمان‌دهنده تجربه» را ایفا می‌کند؛ نقشی که به‌جای اتصال به امر متعالی، صرفاً داده‌های حسی را به ساختارهای قابل فهم برای عقل تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، خیال دیگر به عنوان وسیله‌ای برای دریافت حقیقت مطلق نیست، بلکه تابعی از ساختار ذهن بشری و محدودیت‌های آن است. در نهایت، می‌توان گفت کانت نقطه عطفی است که در آن، تفکیک هستی به دو حوزه‌ی تجربی و مجرد نهادینه شد، و اگرچه پیرو انقلاب کپرنیکی کانت، توجه ویژه‌ای به خیال صورت گرفت، اما درعین حال به ساختاری درون ذهنی فروکاهیده شد. طرح کانت در محدوده طرح «تخیل خلاق» نیمه تمام ماند، اما ایده‌های او با عجزین

¹ --Creative

² --reproductive

شدن در روح زمانه‌اش (رومانتیسیسم)، زمینه‌ساز تحول فلسفی مهمی شد تا جایی که بسیاری از فیلسوفان مدرن و پست‌مدرن را می‌توان بسط نظریه تخیل کانت دانست. طرح خیال او سبب ظهور ایدئالیست‌های بزرگی در آلمان شد (فولادی، ۱۴۰۲: ۲۰۷).

لازم به توجه است اگرچه کانت نهایتاً خیال را به مثابه امر واسط در لایه معرفت‌شناسانه مجدد فعال می‌کند، اما در ساحت هستی‌شناختی همچنان گسست باقی است و بحران معنای انسان معاصر ناشی از همین امر است که نهایتاً به حذف تدریجی امر قدسی، بی‌اعتبار کردن خیال به مثابه واسط میان لاهوت و ناسوت و دورافتادگی انسان از جایگاه حقیقی‌اش می‌انجامد.

پس از کانت، هگل با طرح مفهوم «مطلق» و «دیالکتیک» تلاش کرد تا گسست میان سوژه و ابژه را برطرف کند (استرن، ۱۳۹۶: ۱۹۹). اما مسیر فکری هگل، اگرچه با هدف حل این بحران گسست آغاز شد، نهایتاً به یک سوژکتیویسم رادیکال‌تر و خودیگانگی خودآگاهی انجامید (لوکاچ، ۱۴۰۳: ۶۸). در نهایت، این سیر از نگرش دکارتی تا ایده‌آلیسم هگلی، به نادیده انگاشتن امور جزئی و انضمامی منتهی شد. امری که متعاقباً نقد دیلتای را برانگیخت.

۳-۶. طغیان خیال علیه عقل: عبور از امر کلی و توجه به امور جزئی در دیلتای و نیچه

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، میراث رمانتیسیسم آلمانی بر فضای فکری و هنری اروپا سایه انداخته بود؛ رمانتیسیسمی که عقل‌گرایی خشکی که ستون فقرات روشنگری محسوب می‌شد، و همچنین کل‌گرایی هگل را نفی می‌کرد و در مقابل بر نیروهای زیسته، فردیت، تخیل و بیان شاعرانه زندگی تأکید می‌ورزید.

عصر رمانتیک عصر درک عدم کفایت عقل محدود انسان و توجه به قدرت‌آفرینندگی، تخیل، شور و شوق انسان به بی‌کرانگی و امر نامتناهی است (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۸). از همین رو «خیال» نقشی کلیدی و اساسی در اندیشه دیلتای می‌یابد. او معتقد است که آغاز ایده‌آلیسم آلمانی از کانت تا هگل، آگاهی کلی یا فوق‌فردی بود که تلاش او نقد و عبور از آن است (دیلتای، ۱۳۸۹: ۲۱۱). مفهوم «خیال مولد» راهگشای دیلتای و در مرکز تحلیل او برای توضیح تجربه تاریخی در بستر امور جزئی یا به عبارتی تشخیص وحدت در کثرت است. او با حفظ مرکزیت تخیل، به تعبیری با خوانشی انتقادی از وجه استعلایی خیال در کانت، به دنبال آن بود تا به فعالیت‌های روح، مبنایی تجربی، انسان‌شناختی-روان‌شناختی و اجتماعی تاریخی در علوم انسانی بدهد. بر این اساس، «نقد عقل محض» کانت به «نقد عقل تاریخی» دیلتای تبدیل می‌شود و «مقوله‌های درک» کانت به عنوان «مقوله‌های زندگی» مورد بازنگری قرار می‌گیرد (Makkreel 1992: 244). اگرچه در اندیشه دیلتای، امر استعلایی به سطح تجربه‌ی تاریخی و تجربه زیسته فروکاسته می‌شود و «بدن» به کانون شناخت بدل می‌گردد، اما او همچنان به افق مشترک «فهم» و «معنا» وفادار باقی می‌ماند.

در مقابل، نیچه با گسست رادیکال‌تر از سنت کانتی، نه تنها امکان افق مشترک معنا را انکار می‌کند، بلکه با طرح «مرگ خدا» و «فروپاشی سوژه»، هر بنیان استعلایی و جهان‌شمول (به عبارتی هر امر کلی) را کنار می‌گذارد. بدین ترتیب، در حالی که دیلتای را می‌توان واپسین حلقه‌ی سنت کانتی دانست، نیچه آغازگر خط فکری‌ای است که نهایتاً در پست‌مدرنیسم به بار می‌نشیند (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

نیچه انسان‌گرایی مدرن را امتداد خوانشی مسیحی از انسان می‌داند که به سرکوب غرائز انسان به واسطه اهمیت امر روحانی رخ می‌دهد (نیچه، ۱۳۵۲: ۴۱). نقد اساسی او به دکارت، کانت و هگل ناظر به بی‌توجهی به ابعاد جسمانی و تاریخی انسان و تقلیل سوژه به قوای شناختی است (Deluze, 2006: 88). هنر به‌مثابه ساحت مخیل انسانی برای او راه اساسی مقابله با سردی تفکر انتزاعی است که زندگی مدرن را محدود و راه پذیرش نیروهای سرآغازین طبیعت را مسدود کرده است (Gosseti-Ferencei:2024: 55). او معتقد است که

عقل‌گرایی سقراطی تعادل دو نیروی آپولونی (نظم و عقل) و دیونیزوسی (شور، رهایی و خیال) را برهم زد و راه را برای عقلانیت خشک و مسیحیت هموار ساخت (ریدلی، 1398: ۲۹-۲۸؛ نیچه، ۱۳۹۸: ۵۰-۲۵، ۱۴۳-۱۵۹).

نیچه «خیال» را در معنای عنصر رهایی‌بخش و متولی ساحات مادی و بدنمند انسان می‌داند. در واقع اگرچه تا پیش از او تلاش بر آن بود تا خیال به نحوی استعلایی واسطه میان امور کلی و جزئی باشد، اما در نیچه خیال دیگر نه واسطه میان امر مادی و غیرمادی یا واسطه میان حس و عقل است، بلکه خود به‌مثابه بنیاد انسان و عنصر رهایی‌بخش او که تماماً مادی و مبتنی بر غرایز است عمل می‌کند. هنر برای او میدان جولان «تخیل خلاق» انسان است؛ تخیلی که او آن را دیگری عقل می‌داند. هنر برای او نه به‌مثابه وضعیت زیبایی‌شناسانه، بلکه به‌عنوان وضعیت رهایی‌بخش و نیروی بنیادین زندگی و به‌عبارتی بزرگترین محرک زندگی دانسته می‌شود که رنج و بی‌معنایی زندگی را به تجربه‌ای شکوهمند بدل می‌سازد و نیرویی برای آفرینش دوباره‌ی معنا می‌شوند و به‌واسطه آن است که انسان می‌تواند به مقام «ابرانسانی» برسد (ریدلی، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

اینجاست که «مرگ خدا»ی نیچه مطرح می‌شود به این معنا که «جای خدا را گیتی می‌گیرد» (لوویت، ۱۳۸۷: ۴۵۹)، «جای عقل را خیال» و «جای هر امر کلی روحمند را امر جزئی و خیالی بدنمند» می‌گیرد. نیچه دقیقاً در مقابل سوپزکتیویسم دکارت می‌ایستد و برخلاف او که بنیاد من را در اندیشه و ذهن گذاشت، نیچه بنیاد من را در بدن و غرایز آن و به‌عبارتی در خیال می‌گذارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۳۲-۱۳۸). اما نکته اینجاست که او نیز مانند دیگران نسخه رادیکال دیگری از سوپزکتیویسم ارائه می‌دهد و موضع بنیادی جهان‌شناسی دکارتی (تقدم انسان به‌مثابه سوژه در بنیاد همه هستی) را مسلم می‌گیرد. به تعبیر دقیق هایدگر، نیچه «ego cogito» را به «ego volo» (میل دارم یا اراده می‌کنم) تبدیل و بنیاد سوژه را بر میل بدنمند (غرائز) استوار کرد (هایدگر، ۱۳۹۹: ۲۲۸-۲۲۱). از اینرو می‌توان پروژه نیچه را نیز در ارائه راهکاری برای برون‌رفت از سوپزکتیویسم و بحران معنا و نیهیلیسم ناشی از آن، پروژه‌ای ناکام دانست (هایدگر، ۱۳۹۹: ۶۲). حسب آنچه بیان شد، خیال در مادی‌ترین معنای خود نمایان می‌شود که به‌واسطه اتصال با بدن و غرایز بدنی، بر همه ساحات انسان حکم می‌راند. این معنا از خیال در پرتو تغییر معنای اساسی عقل در نظام اندیشه مدرن پرورده می‌شود و پاسخی افراطی به تفریطی است که در معنای عقل به‌مثابه عقلانیت ابزار و ایده‌آلیسم رادیکالی بود که در هگل سامان یافت. اما آنچه نهایتاً رخ داد انقطاع بشر از عالم معانی و جایگزینی روابط افقی درون‌ماندگار به‌جای روابط عمودی میان لایه‌های هستی بود که همه عرصه‌های زیست مدرن را دربرگرفت. به تعبیر هولدرین «مدرنیته زمانه «هجرت خدایان» و زمانه سقوط معنوی» شد (یانگ: ۱۲۳: ۱۳۹۴) مرگ خدای نیچه به‌مثابه توضیح وضعیت مدرن، مرگ هرگونه مرجعیت قدسی است که می‌تواند حیات بشر را معنی‌دار کند. در این وضعیت، انسان سوژه شده بر کرسی عالم می‌نشیند و نقش خدایی ایفا می‌کند. لذاست که توجه به ویژگی آفرینندگی، خلق‌کنندگی و وضع‌کنندگی (و به‌عبارتی خیال منقطع) در انسان پررنگ‌تر از قبل می‌شود. انسان مدرن این‌گونه در هجرت خدایان به سر می‌برد و جهان اجتماعی او از افق معنای متعالی تهی شده است. این تهی‌شدگی ناشی از دوآلیسمی است که بنیاد آن در دکارت و به‌مثابه بنیاد جهان‌شناسی مدرن قرار گرفت و اتصال ساحت مادون هستی با ساحت مافوق را بالکل قطع کرد و به‌همین واسطه انسان نیز به‌مثابه موجودی تک‌ساحتی محصور در حصار ساحت بدنمند خود ترسیم شد. از نظر این پژوهش، احیای توجه به جایگاه و نقش خیال در حکمت متعالیه ظرفیت عظیمی را پیش روی ما برای حل این معضل می‌گشاید. جایگاه خیال «به‌مثابه امر واسطه» در حکمت متعالیه

ضرورت طرح **خیال** در سنت حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی، پاسخی به مساله **گسست** میان ساحت‌های هستی است (البته نه آنگونه که در بستر اندیشه مدرن مطرح شده بود). در حقیقت، آن‌ها برای برقراری ارتباط میان **ساحت مجرد و ساحت مادی**—یعنی پیوند میان **عقل و حس**، یا **عالم عقل (فوق طبیعت) و عالم طبیعت**—وجود یک **امر واسطه** را حیاتی و ضروری یافتند.

فارابی با درک عمیق این ضرورت، نقش خیال را به‌خوبی در بحث محاکات محسوس به معقول و محاکات معقول به محسوس تبیین کرده و کارکرد خیال را ایجاد اتصال میان امور محسوس و امور معقول می‌داند. در پرتو همین توجه است که امکان ادراک مفارقات و اتصال به ادراک عالم ملکوت به‌واسطه خیال برای عموم انسان‌ها فراهم می‌شود و صورت‌های عقلی، به‌واسطه محاکات قوه خیال، به زبان جمهور

که عموماً مُخْتَل اند آورده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۹۷، ۱۵۵، ۱۵۱، ۱۷۷) و (فارابی، ۱۳۸۴: ۶۸). بنابراین در فارابی خیال به‌مثابه امر واسط در ادراک امور ملکوتی و وحیانی ظاهر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۴۳) و از همین‌رو بحث خیال او با مسأله نبوت و وحی و وظایف رئیس مدینه جهت هدایت جمهور مردم به سوی سعادت و فضیلت پیوند می‌یابد (فارابی، ۱۳۸۱: ۴۳).

اگرچه از آرای فارابی و ابن‌سینا می‌توان به معنایی از خیال به‌مثابه امر واسط رسید، اما در دستگاه نظری آن‌ها از آنجایی که خیال صرفاً قوه‌ای مادی است؛ نمی‌تواند به‌مثابه امر واسط جهت اتصال میان عالم ملک و ملکوت نقش ایفا کند. بنابراین مواجهه فارابی و مشائیان همواره در «خیال متصل» محدود شد و نتوانسته‌اند عالمی که حدوسط دو عالم طبیعت و عقل است را اثبات کنند. (پارسا، ۱۴۰۳: ۴۵) (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۰۹). و توجه به ساحت هستی‌شناختی خیال همچنان در این دستگاه مغفول باقی ماند. تبعات این دیدگاه ابن‌سینا در علم النفس او به نحوی نمایان می‌شود که نهایتاً نفس ماهیتی تماماً عقلی (مجرد) می‌یابد و بقیه مراتب و قوای نفس، به مثابه ابزار آن دانسته می‌شوند.

با مادی‌انگاری قوه خیال، این پرسش بنیادین که: **چگونه می‌توان میان جوهر مادی و جوهر مجرد اتصال برقرار کرد**، در حالی که ماهیت خیال و صورت‌های خیالی مادی و کاملاً بدنی دانسته می‌شود؟ بی‌پاسخ ماند.

سهروردی با طرح «عالم مثال» به‌عنوان مرتبه‌ای مستقل میان عالم ماده و عالم عقل تلاش می‌کند تا از این مشکل و گسست عبور کند. او معتقد است که «عالم خیال و صور خیالی، نه مادی هستند و نه در قوه ماده بلکه وجودی هستند که از ابعاد مادی تجرید یافته‌اند اما نه تجرید مطلق، بلکه تجرید از ابعادی متناسب با ماده و یافتن ابعاد متناسب با عالم خیال» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲). اگرچه عالم خیال و صور خیالی از نظر سهروردی مجرداند، اما قوه خیال «خیال متصل» همچنان مادی است. بنابراین با تلاش سهروردی نیز اگرچه در لایه‌ی هستی‌شناسانه این گسست پر شد، اما بدلیل عدم توجه به ماهیت خیال متصل، پرسش همچنان پابرجا باقی ماند.

ملاصدرا در یک صورت‌بندی فلسفی دقیق، تلاش تاریخی حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی را تجمیع و تکمیل

کرد. و با توسعه معنای خیال به مثابه امر واسط و تبیین جایگاه آن در دو سطح «خیال منفصل» و «خیال متصل»، به این معضل پاسخ داد؛ و بدین‌واسطه پیوستگی کامل میان مراتب هستی و نفس را محقق ساخت.

۴-۶. خیال منفصل (عالم خیال) به‌مثابه واسطه میان عوالم

خیال بر اساس اتصال به نفوس جزئی یا عدم اتصال به آن‌ها به دو دسته خیال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. «خیال منفصل»، مرتبه «اطلاق خیال» است که به آن «عالم مثال» نیز گفته می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

در حکمت متعالیه، اثبات عالم خیال بر دو برهان استوار است: (۱) قاعده امکان اشرف و اخس، (۲) تطابق عالم صغیر و کبیر. بنابراین در قوس نزول، تا ممکن اخس پدید نیاید، اشرف موجود نمی‌شود و در قوس صعود نیز تا اخس مراتب استیفا نشود، مرتبه بالاتر تحقق نمی‌یابد؛ و طفره نیز در هر دو قوس محال است. همچنین اجسام در حرکت استکمالی‌اند و محرک باید واجد کمال باشد، ضرورت عالمی واسط میان عالم حس (ساحت طبیعت و ماده) و عالم عقل (ساحت مجردات و مفارقات) ثابت می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۱۳-۱۲۷). که در حکمت متعالیه به آن «عالم خیال منفصل» گفته می‌شود.

ضرورت پدید آمدن عالم خیال به مابین ذاتی عالم عقول بسیط و عالم طبیعت مرکب بازمی‌گردد (جامی، نقد النصوص، ص ۵۵)؛ چرا که بدون این واسطه، تأثیر و تأثر و ارتباط میان این دو عالم ناممکن بود. ملاصدرا این‌گونه به خیال به‌مثابه امر واسط اشاره می‌کند که: «خیال، جوهری است نورانی که از جهت تجرد از ماده و نورانیت، شبیه عالم مجرد عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس و عالم مادی است. بنابراین، نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی و خود دارای مراتب و درجات و شئون متفاوتی است» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰: ۲۱۲).

در فقرات دیگری در توضیح عالم خیال چنین آمده که «بین عالم معنی و عالم حس است؛ در این عالم است که معانی، متجسد و محسوس، لطیف می‌شود، لذا جامع عالم غیب و عالم شهادت است، عالم جبروت است که میانه عالم ملک و ملکوت واقع شده است و ماهیتی دو وجهی و بینابین دارد، وجهی به وجود و وجهی به عدم دارد» و به‌خاطر همین ویژگی هم ابن‌عربی، عالم خیال، را «مجمع البحرين» می‌داند (محمود الغراب، ۱۳۹۶: ۱۰). یا در جایی دیگر از آن با عنوان «عالم برزخ» یاد می‌شود. ماهیت برزخی عالم خیال، نشان از همین ویژگی واسطی دارد چنانچه ابن‌عربی در فصوص و فتوحات از عالم خیالی سخن می‌گوید که برزخ میان روح و جسم یا حس و عقل است. او می‌گوید: «برزخ مقام وسط را داراست و آن نه عین اسم است و نه عین مسمّا... حد فاصل بین وجود و عدم است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۸۶). در این عالم است که دو جهان ملک و ملکوت (عالم طبیعت و عالم عقل) به یکدیگر متصل می‌شوند و همزمان امکان حضور در دیگری را می‌یابند. ملاصدرا نیز در این امر متأثر از ابن‌عربی اثبات می‌کند در عالم خیال است که «روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی». این عالم، نه طبیعت محض است نه عقل صرف. نه مادی محض است نه مجرد تام. این مسأله اشاره به ماهیت نیمه تجردی یا به عبارتی برزخی خیال دارد (همان، ۲۷). ظهور خیال به‌مثابه حقیقت کشدار نیمه‌تجردی که لایه‌های مادون هستی و انسان را به لایه‌های مافوق به‌صورت کاملاً اندماجی متصل می‌کند. بر همین ویژگی خیال است که در قوس نزول، همه فیوضات ضرورتاً از این مرتبه عبور می‌کنند و همه سالکان در قوس صعود ناگزیر از گذر از آن‌اند (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

در مجموع، حکمت متعالیه با ترسیم پیوستگی مراتب هستی از ماده تا عقل و تأکید بر نقش مقدماتی عالم مادون در قوس صعود، صورت‌بندی متمایزی از نظام هستی ارائه می‌دهد؛ که بالکل با آنچه در رویکردهای مدرن آمد متفاوت است.

۶-۵. خیال متصل و ماهیت مخیل نفس به‌مثابه ساحت وحدت قوا

از آنجایی که انسان مانند دیگر موجودات صرفاً جزئی از عالم نیست، بلکه همواره در نوعی نسبت پرتنش و غوغابرانگیز با عالم قرار می‌گیرد، وجودش متضمن نحوه بودن او در عالم (به معنای موسع صدرایی) است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۲). از همین‌روست که در حکمت متعالیه، انسان به‌مثابه «عالم صغیر» در تناظر با عالم کبیر نمایان می‌شود. همان‌طور که در حقیقت تفصیلی عالم، عوالم سه‌گانه «عالم عقل»، «عالم خیال» و «عالم طبیعت و ماده» نام برده شده است، حقیقت انسان به‌مثابه عالم صغیر، حقیقتی است جمعی و تألیفی که همه این سه ساحت را به‌صورت قوا و ادراک متناسب با آن در سه‌گانه «حس»، «خیال» و «عقل» در یک وحدت تألیفی نظیر وحدت تألیفیه عالم در خود دارد. مطابق عالم ماده، بدن مادی؛ مطابق عالم خیال منفصل، خیال متصل؛ و مطابق عالم عقل، عقل دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۶۳۲). ارتباط میان مراتب، ارتباطی طولی و نه عرضی و علی‌الدوام است؛ به‌نحوی که به تعبیر صدرالمتألهین گویی یک ریسمان همه را با هم جمع نموده به طوری که هر طبقه‌ای به طبقه دیگری متصل است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۰: ۴۹۸) و (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴). این ریسمان همان حقیقت وحدانی نفس است که به نحوی سعی در نسبت با قوا و مراتب مختلف وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

نکته آن است که مراتب تکوین در عالم کبیر، از عالم عقل آغاز می‌شود، سپس عالم مثال و بعد عالم ماده، اما در عالم صغیر یعنی نفس انسانی، این مسیر در قوس صعود به‌صورت کاملاً برعکس تکوین می‌یابد. ملاصدرا بیان می‌کند که: خداوند این مقامات سه‌گانه حس، خیال و عقل را مدارج و مراتب ترقی سالکان قرار داده است. انسان ابتدا به عالم محسوسات مادی هیوط کرده است، اما در سیر استکمالی خود مدام وجوه مجرد می‌یابد و از این عالم به عالم محسوساتی که مجرد از ماده و مقید به مقدارند ترقی می‌کند. این حاصل نمی‌شود مگر به کمک خیال که حاصل صیروت و تکامل امور محسوس است. سپس از عالم خیال که تشکیل‌دهنده بعد برزخی اوست، سفر به عالم عقل که عالم صور مفارقه است آغاز می‌گردد. این سفر نیز حاصل صیروت نفس است که به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. تمام عوالم با همه درجات و مراتبی که دارا هستند، منازل سیر آدمی به‌سوی حضرت حق هستند (ملاصدرا، اسفار ج ۹، ۲۳۶-۲۳۵). و سیر استکمالی نفس به‌صورت حرکت اشتدادی تشکیکی رقیق به سمت حقایق است.

نکته مهم اینجاست که ماهیت نفس باید به نحوی باشد که امکان چنین حرکتی را از مراتب مادی به مراتب عقلی داشته باشد. این مسأله در پیوند با ابداعات مهم صدرا یعنی توضیح او از تکوین نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و «قاعده النفس فی وحدة کل القوى» و «نوع متوسط بودن نفس» وضوح می‌یابد. صدرا بر خلاف عموم فیلسوفان، بر این مسأله تأکید می‌کند که «نفس در آغاز پیدایش خود مادی است و تنها بر اثر حرکت جوهری است که رفته‌رفته و به مرور مجرد می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴). او در توضیح نفس در تعلیقه بر حکمة الاشراق چنین آورده است که: «خلق الجسم من الدنيا و النفس من البرزخ» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲: ۵۱۸) یا در شواهد الربوبیه چنین آورده است: «النفس و عوارضها من البرزخ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۶۹). از این عبارات نتیجه می‌شود که از نظر او نفس، نه فردی از عالم عقل است نه فردی از عالم طبیعت؛ بلکه «فردی از عالم خیال» است. به عبارت واضح‌تر و ساده‌تر نفس انسانی نه محصور در جسم مادی است، نه بصورت بالفعل ماهیت مجرد عقلی دارد؛ بلکه ماهیت «مجرد مثالی (خیالی)» و وجهی نیمه مادی نیمه مجرد دارد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۴۰). و به سان حقیقت کشدار و واسط عمل می‌کند. از همین جهت نیز در عین حال که می‌تواند مصداق این آیه قرآن «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹) باشد، در عین حال همین نفس واحد است که می‌تواند به مقام «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» برسد. لازم به توجه است که حتی در مرتبه عقلی نیز همچنان «فرد نفس» متعلق به «عالم خیال» است به این اعتبار و معنا که نفسانیت نفس، متقوم به ارتباط با بدنی خاص است و چون مرتبه عقلی نفس، بدن ندارد، «نفسانیت نفس» نمی‌تواند به مرتبه عقلی او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۱۴۱-۱۴۰).

به عبارتی دیگر، حقیقت نفس در آستانه و میانه روح و جسم است و خیال؛ واسطه و برزخ میان حس و معنی (محمود الغراب، ۱۳۹۶: ۷۰). نفس جمع هر دو است، حقیقتی که هم جسم را در خود جای داده است هم روح را، هم جمع میان بعد مادی و بعد روحانی است و هم واسط میان دو لایه مادی و مجرد. این مقام بینابینی و ماهیت دوگانه نفس از نظر ابن عربی نشان از «ماهیت مخیل» نفس دارد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۵). بنابراین آدمی مرکب از دو جوهر (نفس و بدن) نیست، بلکه یک حقیقت واحد دارای مراتب و شئون است؛ یعنی مرتبه‌ای از آن بدن مادی، و مرتبه‌ای دیگر نفس مجرد است. انسان، به مثابه نوع متوسط، از لحظه پیدایش جسمانی تا هنگامی که به مجرد کامل برسد، به واسطه ادراکاتی که از اتحاد با صورت‌های مختلف در مراتب مختلف حاصل می‌آید و افعال و اعمالی که از او صادر می‌شود، مدام و آن به آن نوعیت متمایزی در فرد خود رقم می‌زند به نحوی که انسانی که در منطق ارسطویی، نوع اخیر بود، در صورتبندی صدرایی به صورت جنس سافل و «نوع متوسط» در می‌آید (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۰۹).

از آنجایی که در این دستگاه نظری ادراکات متنوع نفس‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۱۴)، اینکه ادراک نفس متعلق به چه لایه‌ای از هستی باشد، مرتبه وجودی نفس مخیل را مشخص می‌کند. نفس در مرتبه حسی، حس است، در مرتبه خیالی، خیال و در مرتبه ادراک صور عقلی، عین عقل است و این‌گونه نفوس به انواع متکثر تبدیل می‌شوند و نهایتاً به موطن اصلی خود که همان قوه عاقله است باز می‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۲۶) (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ۱۳۴-۱۳۶).

۶-۶. ماهیت مخیل نفس انسانی (مخیل بالفعل، معقول بالقوه) و حرکت از انغماس تا استعلا

در حکمت متعالیه، برخلاف رویکردهای مدرن، خیال نه در ساحت بدن‌مند محصور می‌ماند و نه امری صرفاً ذهنی است؛ بلکه واسطه‌ای زنده و پویاست که میان مراتب مختلف وجودی و میان «صورت و معنا» پیوند برقرار می‌کند. همین جایگاه خیال به‌عنوان «امر واسط»، آن را به نیرویی بنیادین در حرکت صعودی و نزولی نفس بدل می‌سازد؛ از این رو، تبیین نقش «تفکر» به‌مثابه فعل نهایی نفس مخیل، اهمیت ویژه‌ای در فهم چگونگی این حرکت دارد.

«تفکر» را می‌توان اوج فعلیت‌یافتگی نفس مخیل دانست؛ نقطه‌ای که در آن، نفس از انغماس در مرتبه و ادراکات حسی فاصله می‌گیرد و به مراتب بالاتر صعود می‌کند. عموماً «تعقل» در نفس مادامی که نفس مدبر و متصل به بدن است، یعنی در مرتبه خیالی قرار دارد، «تعقل مشوب به خیال» یا «وهم منتشر» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۳۸۴، و ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۳۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۷۰). یعنی همواره متأثر

از ساحات مادون و بدن‌مند نفس است. اما نفس مخیل به‌واسطه «تفکر» می‌تواند از مرتبه حیوانی فراتر رود و در مسیر سیر صعودی، به مراتب عقلی نزدیک شود. در این فرآیند، هرچه نفس از انغماس در مادیات مفارقت یابد، جنبه مجرد آن شدت می‌گیرد و تخیلات حسی و غریزی به تفکرات عقلانی تبدیل شده و امکان تعالی نفس مخیل و گذر آن از مرتبه حیوانی به مراتب عقلی و تبدیل شدن آن به «نفس معقول» که همان حقیقت نفس است میسر می‌شود. بنابراین «تفکر» فعل خیال است که نفس را مستعد دریافت فیض عقلی و ادراک صور مفارقه می‌سازد و استعداد او را برای اتصال به عوالم بالا تشدید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۷۳۵). وصول یا عدم وصول نفس انسانی به مراتب مجرد و حتی فوق‌تجدد در گرو اقبال و ادبار «خیال» است. اگر خیال رو به عالم طبیعت کند و تحت تاثیر مراتب مادو نفس و غرایز و شهوات صورتگری کند، صورتهای کاذب و واهی می‌سازد، اما اگر نفس با توجه به وجه آیتی امور و فراروی از ساحت محسوس، از ساحت کثرات بگذرد و به ذات عقلانی امور متصل شود، به درک حقیقت واحده‌ای که در عالم هستی سریان دارد نایل می‌شود و خود نیست بدین‌واسطه استکمال می‌یابد و می‌تواند تجلی حق تعالی را در مرآت ممکنات ببیند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵: ۲۵۳).

حسب این بحث توجه به نقش خیال در نسبت میان «صورت و معنا» اهمیت می‌یابد. در مباحث فلسفی معمولاً «صورت» را در مقابل «ماده» بکار می‌برند؛ اما در این جا با تمرکز بر مساله خیال، به نسبت دیگری از بحث اشاره می‌شود.

ملاصدرا در صورت‌بندی ابتدایی خود «قوه خیال» را «صورت‌یاب» و «قوه واهمه» را «معنایاب» می‌نامد. هرچند در نظر نهایی ملاصدرا، وهم از عقل جدا نیست، و از همین‌رو به آن «عقل ساقط» یا «عقل مشوب به خیال» می‌گویند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲ و ج ۸: ۲۱۶-۲۱۵) (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۲۷)؛ اما از همان اعتبار ابتدایی، نتیجه می‌شود که: «صورت» اشاره به «کثرت، جزئیّت» و «معنا» اشاره به «وحدت و وجود عقلی» دارد. بنابر قاعده «تشکیک در وجود»، صورت‌ها، اگرچه مربوط به عالم حس و عالم کثرات‌اند، اما حسب قوس نزول، «صورت» ضعیف‌شده و نازله‌ای از عالم عقول است. می‌توان گفت که «معنا»، مربوط به ساحت وحدت و عالم مفارقات عقلیه است، و «صورت» وجه میانه «ماده» و «معنا» است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۳). صورت، امر واسط میان ماده و معنا است. نحوه دلالت صورت بر معنا، ذیل نحوه دلالت هریک از عوالم به عالم برتر است به‌نحوی که ارتباط آن‌ها در قوس صعود (یعنی از صورت به معنا) به‌نحو استکمالی و تشدید می‌شود. در قوس نزول، همه عوالم به تعبیر عرفانی «صور اسما الهی» می‌شوند (پارسائیان، ۱۳۹۶: ۴۴).

نکته مهم اینکه در این صورت‌بندی مراتب‌العلی نسبت به مراتب پایین‌تر «معیت قیومیه» دارند، بنابراین قوام وجودی هر «صورت خیالی» به «معانی عقلی» خواهد بود. از همین‌رو در هر صورتی معنایی و امکانی جهت صعود به عالم عقول به‌نحو اندماجی وجود دارد و این‌گونه نیست که ساحت کثرات و صورتهای خیالی بدون اتصال به ملکوت عالم رها و یله باشند آنگونه که در کانت ترسیم می‌شود به‌نحوی برساختی به حکایتگری از عالم بپردازند. بنابراین وحدت میان محسوس و معقول به‌واسطه «صورت» حفظ می‌شود. و در این دستگاه نظری گسستی و دوگانگی‌ای میان «معنا» و «صورت» وجود ندارد و ارتباط این دو ساحت، ارتباطی توحیدی است که تمایز آن در شدت و ضعف اتصال آن با مبدأحقیقی وجود است.

از آنجایی که معنا، باطن و مقوم صورت و حقیقت و روح هر تمثلی است؛ و صورت، رقیقه و ساحت تکثر معانی وجودی و وجه تشخیص معنا است، نفس مخیل، به‌واسطه‌ی تفکر، صورت مخیل را به‌مثابه‌ی صورت معقول در می‌یابد. و از ظاهر به باطن راه می‌یابد و این‌گونه به عالم معنا متصل و معنا بر او منکشف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۹۸) بنابراین می‌توان گفت که «صورت، محاکات معنا است» و هیچ صورتی—حتی در عالم خیال و کثرات—از معنا و عالم عقول جدا نیست. و همین صورت‌بندی هستی‌شناسانه است که زمینه «تفکر» و حرکت از «صورت به معنا» و از «ظاهر به باطن» امور را ممکن می‌کند. و نفس را حقیقتی منور می‌دارند از فرش تا عرش که به‌نحو توحیدی با هستی قرار دارد.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه بیان شد، ریشه‌ی نیهیلیسم و بحران معنا در صورت‌بندی مدرن به مساله گسست سوژه و ابژه و نارسایی‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ناشی از آن بر می‌گردد. امری که از دکارت آغاز شد و تا هایدگر و پس از او نیز امتداد یافت و در کلیت نظام اندیشه مدرن

ریشه دواند. بنیانی که در دکارت بنای آن گذاشته شد، و در کانت قوام یافت و نهایتاً انسان؛ به مثابه سوژه‌ای منقطع از هستی و در برابر هستی قرار گرفت. در این سیر ابتدا معنای عقل، به ذهن و سپس هستی طبیعی به هستی مکانیکی فروکاهیده شد. در ادامه ضمن التفات به مشکلات ناشی از این دوآلیسم با طرح «تخیل استعلایی» و «تخیل مولد» تلاشی معرفت‌شناسانه برای عبور از گسست میان سوژه و ابژه صورت گرفت. تلاشی که نهایتاً سوژه را در یک نسبت مولد با هستی فعال کرد و زمینه طرح برساخت معنا را فراهم آورد و نهایتاً سوژه از مقام کاشفیت به مقام خالقیت تغییر موضع داد. در واقع سوژکتیویسم اگرچه بواسطه دکارت مطرح شد اما در کانت با یک نظم فلسفی دقیق به مثابه بنیاد مدرنیته تثبیت شد. طرح خیال کانتی و همه تلاش‌های پس از او که ذیل جریان ایده‌آلیسم تنومند شد مانند هگل نهایتاً به استقرار بیشتر سوژکتیویسم و عمیق‌تر شدن گسست میان سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن که ریشه‌ی هستی‌شناسانه عمیقی داشت انجامید. نتیجه این صورتبندی نهایتاً به انکار و حذف امور جزئی در مقابل امور کلی انجامید. که نمود آن در آن عبارت مهم هگل نهفته است که «هرچه عقلانی است موجود است»، نتیجه‌ی طبیعی این وضعیت، به «طغیان خیال علیه عقل» و توجه به زندگی روزمره و امور جزئی انجامید، امری که در دیلتای مورد توجه قرار گرفت و به بازیابی مجدد «تخیل مولد» کانتی انجامید؛ اما این بار نه به نحو استعلایی بلکه در بستر تجربه زیسته و تجربه تاریخی. در ادامه نیچه نیز با کنار نهادن هر امر کلی، خیال را به بدمندترین لایه یعنی غریزه مادی انسانی فروکاست. در نهایت این فرایند به جای رفع گسست هستی‌شناسانه، از یک افراط به تفریطی انجامید که هر تلاشی برای ترمیم آن در افق سوژکتیویسم، صرفاً بحران معنا را تشدید کرد و گونه‌ای از نیهیلیسم را به دنبال آورد.

در مقابل حکمت متعالیه با اتکا به اصل محوری و توحیدی-تشکیکی «اصالت وجود» و اصول متفرع بر آن چون «حرکت جوهری استکمالی» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس» گشایش بنیادینی در حل دوگانگی هستی‌شناسانه مدرن و تبعات آن فراهم می‌آورد. همانطور که بیان شد، ملاصدرا با توسعه معنای «تجرد» و ایجاد یک سیر تشکیکی از مادی به مجرد، «خیال» را به مثابه امر «نیمه مادی نیمه مجرد» و به نحوی واسطی در دو ساحت معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مطرح می‌کند و بواسطه طرح «خیال متصل» و با عنایت بر قاعده «النفس فی وحدته کل القوا» خیال را از یک قوه به یک ساحت از ساحت نفس توسعه می‌دهد، تا جایی که خود نفس به مثابه امر واسطی ظهور می‌کند که ماهیت «مخیل بالفعل» و «معقول بالقوه» دارد. از سوی دیگر با اثبات «عالم خیال» (خیال منفصل) به مثابه واسطه‌ی میان عالم طبیعت و عالم عقل، گسست میان عوالم را برطرف و امکان حرکت از مادون به مافوق را فراهم آورد.

بنابراین، برخلاف سنت مسیحی و عقل‌گرایی مدرن که تعالی را در نفی و سرکوب امور مادی و بدن‌مند می‌جست، در مبنای صدرایی امور دانی نه تنها نفی نمی‌شوند، بلکه زمینه و شرط استکمال مراتب عالی دانسته می‌شوند و استکمال نفس در گرو سرکوب غرایز و ساحت مادی نفس نیست، بلکه در یک سیر استثنایی مرتبه مادون در مافوق محقق می‌شود به نحوی که در مرتبه مافوق مرتبه مادون به نحوی اتحادی مندرج است، یا به عبارت دقیق‌تر مرتبه مافوق، جمع مراتب مادون است. بنابراین در حکمت متعالیه، میان مراتب مختلف وجودی انسان نوعی وحدت طولی برقرار است که امکان هماهنگی خیال و عقل را فراهم ساخته و هستی خیالی را از یک هستی ایمننت، بدنمند و مادی و تاریخی، به هستی عقلی و متعالی مبدل می‌سازد. و اینگونه خیال، به جای آنکه دیگری عقل و در تقابل متافیزیکی با عقل قرار بگیرد، به مثابه امر واسطی در ارتباط طولی با عقل قرار می‌گیرد. بنا بر این تلقی است که دوگانه‌های (عقل/خیال، ذهن/بدن، دین/دنیا، امر مادی/امر معنوی/معنا/صورت) که مبتنی بر نگرش دوآلیستی بودند فروریخته و خیال در این میانه، به عنوان عنصر رهایی بخش انسان نمایان می‌شود؛ همانطور که نیچه به آن اشاره کرد. اما نکته مهم در درک از معنای خیال است. در طرح نیچه، خیال عنصر رهایی بخش زندگی از چنگال عقل و هر امر کلی است، بنابراین آنچه در عمل رخ می‌دهد انغماس در غرایز بدنمند و بحران معنایی به مراتب بدتر از آنچه او به نقد آن بر آمده بود، است.

در مقابل، اگرچه خیال در صورتبندی ملاصدرا واجد رهایی‌بخشی است، اما این رهایی‌بخشی دقیقاً به ماهیت واسطی آن باز می‌گردد که ما در ماهیت مخیل نفس کوشیدیم نشان دهیم. نفس، بواسطه ماهیت مخیلش، می‌تواند از حجاب‌های صرفاً مادی عبور کند و به مراتب بالاتر دست یابد. از سوی دیگر، در حکمت صدرایی، هستی نیز دارای مراتب است و وقتی از خیال منفصل سخن گفته می‌شود، به این

معناست که تمام امور و طبیعیات، در عین حال که ساحات حسی دارند، ساحات مخیلی نیز دارند. این انسان است که بواسطه اتصال به آن ساحت (خیال منفصل) می‌تواند به درک متفاوتی از هستی نائل شود؛ و همین درک، امکان عبور از حصار امور بدنمند و مادی هستی را برای اتصال به معانی حقیقی عقلی فراهم می‌کند که این همان وجه‌رهایی بخشی خیال به مثابه امر واسط در صدرا است.

از این رو، می‌توان نتیجه‌گرفت احیای توجه به ظرفیت «خیال» در حکمت متعالیه علاوه بر آنکه می‌تواند چارچوبی بدیل برای بازاندیشی نسبت انسان و هستی فراهم آورد، امکان توجه به ساحات نیمه تجردی هستی انسانی را مانند فرهنگ و هنر و همه ساحات مخیل هستی- انسانی را که بیشترین تبلور آن در هستی اجتماعی اوست، به مثابه واسطی جهت رسیدن به سعادت ممکن می‌سازد. در این چارچوب، ساحت خیال، دیگری ساحت عقل نیست، بلکه در آستانه ایستاده و مادامی که تحت تدبر عقل و صورمعقول قرارگیرد، استعلا می‌یابد و هر چه از آن دور شود، در مراتب مادون منغمس می‌گردد. بدین ترتیب، این طرح، پیامدها و ظرفیت‌های بنیادینی برای نظریه‌پردازی اجتماعی دارد و افق تازه‌ای برای عبور از نیهیلیسم بواسطه بازسازی پیوند میان حیات انضمامی (حیات اجتماعی) و معنای متعالی گشوده می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. ج ۱. تهران: سروش.
- استرن، رابرت (۱۳۹۶) هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه: محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی، تهران: انتشارات ققنوس
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- آشتیانی، سیدجلال-الدین (۱۳۸۹) شرح فصوص الحکم فارابی، تصحیح: محمد ملکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸) جایگاه انسان در حکمت متعالیه، تهران: نشر علم.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۶) نماد و اسطوره، کتاب فردا: قم
- تیلور، چارلز (۱۴۰۱) عصر سکولار، ترجمه علیرضا پاک‌نژاد، تهران: روزگارنو.
- الغراب، محمود (۱۳۹۶). نقش خیال محی‌الدین ابن عربی. ترجمه محمد فرهنگ‌مند. تهران: جامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). ریحیق مختوم (شرح اسفار)، جلد ۱۸. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰) ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، جلد ۳۴، قم: مرکز نشر اسراء
- جانسون، مارک (۱۳۹۶)، بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال، تهران: آگاه
- جمشیدی، معراج (۱۴۰۱). هستی خیالین انسان در پرتو تفکر هایدگر و کربن. تهران: نقد فرهنگ.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۳) هزار و یک کلمه، جلد ۶، قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۲). عیون مسائل نفس علامه حسن زاده آملی ترجمه و شرح - مترجم و شارح: استاد شیخ محمد نیک‌نام عرب‌شاهی، نشر پژوهشکده ادیب فقه جواهری.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
- سرول، تام (۱۳۷۹). دکارت. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۵). ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق. تهران: نشر علم.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). ما و جهان نیچه‌ای. تهران: نقد فرهنگ.
- عبودیت، محمد (۱۳۹۳). فلسفه نفس در حکمت متعالیه. تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۹) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۴). تحصیل السعاده و التنبیه علی‌السبیل السعاده، ترجمه علی‌اکبر جابری مقدم، دارالهدی، قم.
- فارابی، ابونصر محمد (بی تا) کتاب الموسیقی الکبیر، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، دارالکاتب العربی للطباعه و النشر، قاهره.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲) ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ-های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، تهران: نی.

- کرین، هانری (۱۳۹۸). ارض ملکوت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۴). تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الشراق سهروردی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). الحکمه المتعالیه یف ید الاسفار العقل الاربعة، ج ۲، ۳، ۸، و ۹، بیروت: دار احیا التراث العربی . فولادی، عقیل (۱۴۰۲) بازیگری-های خیال در فلسفه کانت، تهران: نگاه معاصر.
- نیچه، فریدریش (۱۳۵۲). دجال. ترجمه عبدالدلی دستغیب. تهران: گگاه.
- نیچه، فریدریش (۱۴۰۱). فراسوی خیر و شر. ترجمه محمد غلامی. تهران: علم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۹). نیچه. ترجمه ایرج قانونی. تهران: آگه.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۴). هایدگر واپسین. ترجمه بهنام خداپناه. تهران: حکمت.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۳) مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطا انزلی، چاپ پنجم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Deleuze, Gilles. (2006). Nietzsche and Philosophy. New York: Columbia University Press.
- Kearney, Richard. (1988). The Wake of Imagination. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Makkreel, Rudolf A. (1992). Dilthey: Philosopher of the Human Studies. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Warnock, Mary. (1994). Imagination and Time. London: Blackwell Publishers.
- Wilson, Margaret D. (1969). Descartes. New York: Meridian.
- Kant, Immanuel (2006). Anthropology from pragmatic point of view, translated by: Robert B. Loudon, Cambridge & NEW