http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

A Sadrian Reading of the Role of the Imaginative Faculty as an "Intermediary Reality" in Addressing the Subject - Object Rupture and the Crisis of Meaning from Descartes to Nietzsche

Hossein Kachoeyan[1], Hamid Parsania[2], and Fatemeh Fallahnejad Tafti[3]

1. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: kachoian@ut.ac.ir
2. Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.parsania@ut.ac.ir
3. PhD student in Muslim Social Science, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: falahnejad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 19 October 2025
Received in revised form: 24 December 2025
Accepted: 06 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Crisis of Meaning; Imagination (Connected and Separated); Nihilism; Subject–Object Rupture; Transcendent Theosophy.

ABSTRACT

The fundamental rupture between subject and object, inaugurated by Descartes and perpetuated throughout modern philosophy, led to the marginalization or reduction of the imaginative faculty as an "intermediary reality." Although this reduction was partially challenged in German Idealism, particularly in Kant's attempt to revive the transcendental imagination, it ultimately failed due to its confinement within a subject-centered epistemology and its retention of metaphysical dualism. This trajectory culminated in Nietzsche's revolt of the imagination and will against reason, thereby intensifying the crisis of nihilism and existential meaning in the modern world. Drawing on a directed content analysis and a comparative study of primary texts, this article proposes a Sadrian reinterpretation aimed at overcoming this crisis. The novelty of this study lies in elucidating the ontological potential of the imaginative faculty in Transcendent Theosophy, in contrast to its reduction within modern subjectivism. Mulla Sadra, by demonstrating the dual structure of the "connected imagination" and the "separated imagination" (Mundus Imaginalis), reconceptualizes the imagination as a barzakhi (intermediary) and semi-abstract reality. This reality mediates not only between sense and intellect but also between the intelligible world (ʻālam al-ʻaql) and the material world (ʻālam al-mādda). Within this framework, the soul (nafs), described as "corporeal in origination and spiritual in subsistence" (jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqāʾ), is understood as inherently imaginative and ontologically intermediate. Contemplation (tafakkur) is thus interpreted as the culminating act of the imaginative soul. This ontological structure enables the intensification (ḥarakat ishtidādī) of the soul's movement from material immersion toward intellectual transcendence, thereby re-establishing a transcendent (rather than merely transcendental) grounding of meaning. In this way, the subject–object rupture is transformed into a synthetic unity oriented toward perfection, offering a monotheistic horizon for confronting modern nihilism.

Cite this article: Kachoeyan, H., Parsania, H., and Fallahnejad Tafti. F. (2026). A Sadrian Reading of the Role of the Imaginative Faculty as an "Intermediary Reality" in Addressing the Subject–Object Rupture and the Crisis of Meaning from Descartes to Nietzsche. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 11-31. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

Introduction and Problem Statement

Many modern philosophical and social crises, most notably the crisis of meaning and nihilism, can be traced back to deep-seated dualisms such as mind–body and subject-object, originating in Cartesian philosophy. This rupture either eliminated the ontological status of the imagination or reduced it to a merely subjective domain.

The present study aims to re-examine the ontological status of the imagination in Sadrian philosophy as a transcendent intermediary, demonstrating how it offers a novel framework for overcoming this dominant dualism and the resulting crisis of meaning. The central research question is: How can a Sadrian reinterpretation of the imagination resolve the crisis of meaning generated by the subject–object rupture in modern philosophy?

Research Method

This study adopts a theoretical and qualitative philosophical approach based on directed content analysis. The data consist of primary texts from key modern philosophers (Descartes, Kant, Nietzsche) alongside the works of Mulla Sadra, collected through library research.

Following the extraction and coding of key concepts, the texts were systematically analyzed. A comparative framework was then employed to assess the ontological capacity of the imaginative faculty within Transcendent Theosophy to address the modern crisis of meaning.

Findings

The findings indicate that the crisis of meaning and the emergence of nihilism in modernity are rooted in the subject–object rupture and its accompanying ontological and epistemological deficiencies. Beginning with Descartes and extending through later developments, this rupture became deeply embedded within the structure of modern thought. Descartes' foundational move, further consolidated by Kant, positioned the human subject as fundamentally detached from, and opposed to, existence. Consequently, reason was first reduced to the domain of the mind, and subsequently, nature itself was reduced to a mechanistic order.

In response to this dualism, attempts were made, particularly in Kant, to bridge the gap through the concepts of the transcendental and productive imagination. These efforts reactivated the subject in a constitutive relation to experience, shifting its role from a passive discoverer to an active producer of meaning. However, despite this innovation, Kantian and post-Kantian idealism ultimately reinforced subjectivism and deepened the ontological divide. This tendency reached its apex in Hegel's system, where the particular was subsumed under the universal, epitomized in the dictum: "What is rational is actual."

This trajectory gave rise to a counter-movement characterized as the "rebellion of the imagination against reason," emphasizing lived experience and particularity. Thinkers such as Dilthey sought to reinterpret the productive imagination within the horizon of historical life rather than transcendental structures. Nietzsche radicalized this move by rejecting universality altogether and reducing the imagination to its most corporeal and instinctual dimensions. Rather than resolving the rupture, this development merely shifted the problem from one extreme to another, intensifying nihilism and the crisis of meaning.

In contrast, Transcendent Theosophy offers a fundamentally different solution grounded in the principle of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and its corollaries, such as substantial motion (ḥarakat jawharīyah) and the doctrine of the soul's dual constitution. Mulla Sadra expands the notion of abstraction (tajarrud) into a graded continuum extending from the material to the fully intelligible. Within this framework, the imagination is understood as a semi-material, semi-abstract reality occupying an intermediary ontological status.

Through the doctrine of the "connected imagination" and the principle that "the soul in its unity is all faculties" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā), Sadra elevates the imagination from a mere faculty to an ontological domain of the soul itself. Simultaneously, by affirming the "World of Imagination" (the separated imagination) as an objective intermediate realm, he resolves the ontological rupture between the sensible and the intelligible, enabling a genuine movement between them.

Unlike modern rationalism or certain ascetic traditions that seek transcendence through negation of the material, Sadra affirms the lower levels of existence as necessary conditions for higher perfection. The process of perfection involves not suppression but integration, whereby lower levels are preserved and elevated within higher ones. This results in a hierarchical unity of existence, enabling harmony between imagination and intellect.

Accordingly, the imagination is no longer opposed to the intellect but functions as its intermediary, transforming from a merely immanent and historical faculty into a bridge toward intelligible and transcendent meaning. This framework dissolves entrenched dualisms such as reason/imagination, mind/body, and material/spiritual by situating them within a unified ontological continuum.

While Nietzsche identifies the imagination as a force of liberation, his reduction of it to instinct ultimately leads to deeper nihilism. In contrast, Sadra's conception grounds liberation precisely in the imagination's intermediary and elevating function. Through its connection to the imaginal realm, the human being gains access to deeper layers of reality and meaning, thereby overcoming the limitations of purely material existence.

Conclusion

In conclusion, the revival of the ontological potential of the imagination within Transcendent Theosophy provides an alternative framework for rethinking the relationship between human beings and existence. It enables the recognition of semi-abstract domains, such as culture, art, and symbolic life as mediating structures in the pursuit of felicity.

Within this framework, the imagination is not opposed to the intellect but stands at its threshold: when guided by intellect, it ascends toward higher degrees of being; when detached, it descends into lower levels of existence. This perspective carries significant implications for social theory, opening a new horizon for overcoming nihilism by re-establishing the connection between concrete social life and transcendent meaning.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به‌مثابهٔ «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] ✉ و فاطمه فلاح‌نژاد تفتی[۳] ✉

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: kachoian@ut.ac.ir

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

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
بحران معنا، حکمت متعالیه، خیال متصل، خیال منفصل، فلسفهٔ مدرن، گسست سوژه و ابژه.

چکیده

گسست میان سوژه و ابژه یکی از مسائل بنیادین فلسفهٔ مدرن است که با اندیشهٔ دکارت آغاز و در ادامه، در ایدئالیسم آلمانی و پدیدارشناسی به اشکال گوناگون بازتولید شد. در این سنت، نقش خیال یا به‌کلی حذف شده یا به مرتبه‌ای فروکاسته تقلیل یافته است؛ امری که درنهایت زمینه‌ساز بروز بحران معنا و نیهیلیسم در جهان مدرن شد. در مقابل، ملاصدرا با تبیین جایگاه خیال به‌مثابهٔ امری واسط، نه‌تنها 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» به‌کار 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 نشان می‌دهد تطور معنای خیال و نحوهٔ مواجهه با آن در سنت مدرن و حکمت متعالیه چگونه بر مسئلهٔ 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.

استناد: کچوئیان، حسین؛ پارسانیا، حمید، و فلاح‌نژاد تفتی، فاطمه (۱۴۰۵). خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به‌مثابهٔ «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۳۱-۱۱. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

مقدمه و بیان مسئله

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

فلسفهٔ مدرن با گسست دکارتی میان سوژه و ابژه و حذف نقش خیال به‌مثابهٔ امر واسط، مسیر تازه‌ای را آغاز کرد که به‌واسطهٔ آن عقل انتزاعی به مرجع یگانهٔ شناخت بدل شد و امر زیسته، بدنی و همهٔ امور انضمامی مربوط به ساحات حیات انسان به حاشیه رانده شد. این روند اگرچه در اندیشهٔ فیلسوفانی مانند کانت و هگل با تلاش‌هایی برای بازاندیشی در نقش تخیل[۱] همراه شد، اما به‌دلیل محدودماندن این تلاش‌ها در سطح معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سوژه‌محور، درنهایت به سوبژکتیویسمی رادیکال‌تر انجامید. در مقابل، فیلسوفانی مانند نیچه و درنهایت هایدگر، با التفات به بحران ناشی از این گسست و با توجه به ناکارآمدی تلاش‌هایی که در ایدئالیسم آلمانی صورت گرفت، راه برون‌رفت از بنیادهای سوژه‌محور را در توجه ویژه به تخیل پیگیری کردند؛ راهی که درنهایت خود به نحو دیگری مولد بحران شد. به عبارتی، جایگاه خیال در نظم اندیشهٔ مدرن را می‌توان در یک سیر حرکت از افراط به تفریط، از «سرکوب خیال توسط عقل» تا «سرکوب عقل به‌واسطهٔ خیال» بازخوانی کرد.

این مسیر که از یک ایدئالیسم افراطی و بی‌توجهی به ساحات مادی زندگی و به تعبیری انکار و حذف امر واسط در لایه‌های هستی‌شناسانه یا حذف «خیال منفصل» آغاز شد، درنهایت به صورت‌بندی سکولار از تمام ساحات هستی و نیز انسان به‌مثابهٔ عنصر اصلی در این هستی منجر شد. اگرچه اهمیت جایگاه خیال در نقش «خیال مولد» در رویکردهای پساهگلی به اوج می‌رسد، اما خیال در این صورت‌بندی‌ها، درمجموع در تقابل با عقل و پس از آن در هایدگر در تقابل با متافیزیک مطرح می‌شود. در این صورت‌بندی‌ها حتی اگر خیال در جایگاهی بنیادین قرار گیرد، به معنای ارتقای جایگاه خیال نیست، بلکه بیشتر به معنای تقلیل و محصوردانستن هستی به هستی مخیل و ذاتی است.

بنابراین، توجه به خیال در نظام اندیشهٔ مدرن حتی در رادیکال‌ترین وجه خود نیز نمی‌تواند مرهمی بر بحران معنای ناشی از این گسست باشد؛ گسستی که به ظهور و بروز نیهیلیسم به‌عنوان شاخصهٔ اصلی تفکر و حیات مدرن منجر شده است. کربن به‌درستی ریشهٔ بحران معنا در انسان مدرن و سرآغاز نیهیلیسم را ازدست‌رفتن خیال راستین می‌داند (کربن، ۱۳۹۸: ۴۶). مراد از معنا در این مقام، معنایی انتولوژیک و وجودشناختی است. به این معنا که ناظر به حقیقتی متعالی و فراسوی ساحت‌های جزئی و متکثر وجود است؛ حقیقتی که به‌منزلهٔ بنیاد هستی، وحدت‌بخش کثرات و کانون معنابخش جهان، انسان و زندگی تلقی می‌شود (عبدالکریمی،۱۳۹۵: ۱۴۲). بر این مبنا، بحران معنا هنگامی رخ می‌دهد که وجود این حقیقت متعالی، به‌مثابهٔ محور و مبنای معنابخشی عالم، یا انکار شود یا غیرقابل‌دسترس انگاشته شود. در چنین وضعی، نسبت انسان با بنیاد هستی گسسته و ساحت وجود در افق درون‌ماندگار محصور می‌شود. به تعبیر هایدگر، «نیهیلیسم آن فرایندی است که در آن، سلطهٔ امر فراحسی نفی و هیچ انگاشته می‌شود، تا آنجا که موجودات ارزش و معنای خویش را از کف می‌دهند» (هایدگر، ۱۳۹۹: ۷۱).

---

۱. در این پژوهش، از واژهٔ «خیال» معادل imaginitrix برای اشاره به مرتبهٔ وجودی و امر واسط استفاده شده است. این اصطلاح در مقابل «تخیل» به معنای imaginary قرار می‌گیرد که معمولاً در نظام اندیشهٔ مدرن، به معنای ادراکی بدون مابه‌ازای واقعی یا صرفاً برساختهٔ ذهنی به‌کار می‌رود. انتخاب imaginitrix که برای اولین بار کربن آن را وضع کرد، ناظر به احیای جایگاه حقیقی و هستی‌شناسانهٔ خیال در مقابل تقلیل آن در فلسفهٔ مدرن است.

این مسئله درنهایت بر هیچ‌یک از فیلسوفان و اندیشمندان جهان مدرن پوشیده نمانده است، اما به‌دلیل استیلای مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ دوالیستی بر نظام اندیشهٔ آنان، حتی زمانی که عزم برون‌رفت از این سیطره را می‌کنند، به‌دلیل تلقی استعلایی از حقیقت، امکان برون‌رفت از افق سوژه‌محور مدرن برای آنان فراهم نمی‌شود. در مقابل، در حکمت متعالیهٔ 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. براین‌اساس، پرسش محوری پژوهش آن است که بازخوانی جایگاه خیال در حکمت صدرایی چگونه می‌تواند بحران معنای ناشی از گسست میان سوژه و ابژه را به‌نحوی‌که در صورت‌بندی مدرن مطرح است برطرف کند.

گسست میان سوژه و ابژه، مسئلهٔ بنیادین اندیشهٔ مدرن است که مهم‌ترین پیامد آن، بروز بحران معنای وجودی در ساحت نظری و زیست فردی و اجتماعی انسان معاصر است. این پژوهش نشان می‌دهد چگونه می‌توان با بازخوانی نقش خیال در حکمت متعالیه به‌مثابهٔ امر واسط، افق تازه‌ای برای برون‌رفت از دوالیسم مسلط بر نظام اندیشهٔ مدرن گشود. بازخوانی جایگاه خیال در حکمت متعالیه، به‌مثابهٔ مرتبه‌ای وجودی و متعالی، امکان تفسیر دوبارهٔ نسبت انسان و هستی را در خوانشی توحدی-استکمالی فراهم و زمینهٔ عبور از بحران معنا را مهیا می‌کند. پرسش‌های دیگر پژوهش عبارت‌اند از: 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 پرکردن این شکاف، ناکام مانده است؟ حکمت متعالیه چگونه می‌تواند از رهگذر بازاندیشی در جایگاه خیال، امکان برون‌رفت از صورت‌بندی دوالیستی را فراهم آورد و به این واسطه نسبت به بحران معنای ناشی از این صورت‌بندی گشودگی ایجاد کند؟

پیشینهٔ پژوهش

این پژوهش در دستهٔ پژوهش‌های بین‌رشته‌ای قرار می‌گیرد و پیشینهٔ آن را می‌توان در سه حوزهٔ فلسفهٔ غرب، فلسفهٔ اسلامی و علوم اجتماعی جستجو کرد. آثار زیادی به بحث خیال در آرای ملاصدرا و مقایسهٔ جزئی آثار او با متفکران غربی پرداخته‌اند؛ برای مثال مقالهٔ «شأن معرفتی خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی» از سعادتی خمسه (۱۳۹۰) یا مقالاتی که به‌صورت تخصصی به تبیین ابعاد و وجوه نظریهٔ خیال در اندیشهٔ ملاصدرا توجه کرده‌اند، مانند مقالهٔ «نسبت خیال با معرفت در فلسفهٔ ملاصدرا» نوشتهٔ میرهادی، بختیار نصرآبادی و نجفی (۱۳۹۷).

اگرچه خیال در آثار فلسفی بررسی شده، در کمتر اثری به خیال به‌مثابهٔ یک ظرفیت جدی برای حل بحران عظیم حیات مدرن یعنی نیهیلیسم و دیگر بحران‌های ناشی از آن پرداخته شده است. کربن، شاید اولین و مهم‌ترین فردی بود که در آثار متعدد خود به نیهیلیسم و بحران معنویت در جهان معاصر اشاره کرد و مشکل را نیز به مسئلهٔ حذف خیال از نظام اندیشهٔ مدرن برگرداند. در میان آثار، دو کتاب ایستادن در آن سوی مرگ، پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفهٔ شیعی اثر فدایی مهربانی (۱۳۹۲) و کتاب هستی خیالین انسان، در پرتو تفکر هایدگر و کربن اثر جمشیدی (۱۴۰۲) و آثار خود کربن بیشترین نزدیکی را با اصل مسئله دارد، اما راه‌حل کربن که راه‌حل مطرح در این آثار نیز هست، توجه به ظرفیت خیال در نظام حکمت اشراقی است.

به این ترتیب، هیچ پژوهشی تاکنون به تحلیل تطبیقی جایگاه خیال در نظام اندیشهٔ مدرن و حکمت متعالیه و بررسی ظرفیت هستی‌شناسانهٔ آن در مواجهه با بحران معنای ناشی از دوالیسم سوژه و ابژه نپرداخته است. نوآوری این پژوهش نیز در همین مسئله و توسعهٔ معنای خیال در نظام حکمت صدرایی است.

روش پژوهش

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

یافته‌های پژوهش

سوبژکتیویسم دکارتی و حذف خیال به‌مثابهٔ امر واسط

ریشهٔ بحران معنا در جهان مدرن در دوگانه‌ای که دکارت در فلسفهٔ خود بنیان نهاد، قابل‌ردیابی است. کوژیتوی دکارتی، انسان را به‌مثابهٔ سوژهٔ اندیشنده تعریف کرد و جهان را به مرتبه‌ای مکانیکی و ابژکتیو فروکاست (تیلور، ۱۴۰۱: ۱۳۹). در حقیقت، اصل «کوژیتو»[1]، من انسانی را –از آن جهت که می‌اندیشد– به‌عنوان یگانه سوژهٔ حقیقی و بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی کشف می‌کند (Wilson, 1969: 174). همین برداشت است که آغازگر نقش جدید انسان در نسبت با هستی است و زمینهٔ انکار ساحات مافوق عقل بشری را فراهم می‌آورد (گنون، ۱۳۶۱: ۶۶). درواقع دکارت در تلاش خود بخش عقلانی ذهن را از تخیل و همهٔ ساحات مخیل متمایز می‌کند (Gosseti-Ferencei, 2024: 48-49).

تأکید دکارت بر عقل‌گرایی به نحوی است که درنهایت به دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه منجر می‌شود؛ امری که شکاف میان امر کلی و امر انضمامی و نبود ارتباط میان این دو ساحت را تشدید کرد و نقطهٔ 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 دوگانهٔ نفس–روح و بدن–ماده به‌مثابهٔ دو جوهر متمایز و مستقل از هم انجامید (سورل، ۱۳۷۹: ۱۰۴). اگرچه این دوگانه پیش‌تر در اندیشهٔ افلاطون مطرح بود، اما در فلسفهٔ دکارت صورتی ستیزه‌جویانه[2] و گسستی یافت و بنیاد علوم انسانی مدرن را فراهم آورد (دیرکس، ۱۳۸۰: ۴۰). پیرو این دوالیسم، دو ساحت اندیشه (ساحت مجرد و فارغ از ماده از ذهن تا امور مربوط به الهیات) و جهان حدود و ابعاد و کمیات (که به‌عنوان برابر ایستایی در مقابل اندیشه قرار می‌گیرد) مستقل و منقطع از یکدیگر ترسیم شد؛ به‌نحوی‌که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند. همین امر مبنای جهان‌شناسی دکارتی است که 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، کشف حقیقت را به امر متعلق به ذهن فروکاهید (تیلور، ۱۴۰۱: ۱۳۹ و ۲۴۷؛ جانسون،۱۳۹۶: ۱).

تخیل استعلایی کانت

پس از دکارت، هیوم و بسیاری دیگر برای حل بحران ناشی از گسست میان سوژه و ابژه تلاش‌هایی کردند و خیال به‌مثابهٔ امر واسط مورد توجه قرار گرفت. در این میان، تلاش کانت از اهمیت بسیاری برخوردار است. تلاش‌های کانت برای تبیین یک نظریهٔ یکپارچه دربارهٔ

1. Cogito, ergo sum
2. Antagonistischer Dualismus

تخیل در آثار اصلی او، یعنی فلسفهٔ انتقادی (۱۷۷۰-۱۸۰۴) جای گرفته است. او خیال را صرفاً برای پاسخ به محدودیت‌های معرفت‌شناختی مطرح می‌کند. نظر نهایی او در تعریف خیال در نقد عقل محض و آخرین اثر او یعنی انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک[1] (۱۷۹۸) قابل‌ردیابی است. او در تعریف خیال آورده است: «قوهٔ خیال مانند قوهٔ شهودی بدون حضور ابژه و همچنین تولیدگر است؛ یعنی قوهٔ به‌حضوررساندن نخستینی ابژه؛ توانستنی که به همین دلیل بر تجربه تقدم دارد. همچنین قوهٔ خیال بازتولیدگر است؛ قوهٔ به‌حضوررساندن ثانوی ابژه است که شهود تجربی قبلی ذهن را بازمی‌گرداند. شهودهای محض مکان و زمان متعلق به قوهٔ تولیدگرند» (Kant, 2006: 60).

با این تعریف، کانت از ایدهٔ هیوم فراتر می‌رود و تخیل را در دو مقام توصیف می‌کند: مقام تخیل مولد، آفریننده و خلاق[2] که زایای شهودهای محض زمان و مکان است و مقام تخیل بازآفرین[3] که شهودهای تجربی پیشین را به‌مثابهٔ قدرت حافظه یادآوری می‌کند. براساس همین دو ویژگی است که او برای خیال در شکل‌دادن به تجربهٔ ما از جهان نقش اساسی قائل می‌شود.

او در توضیح نقش مولد خیال، اصطلاح Einbildungskraft را به‌کار می‌گیرد که در آلمانی به معنای نیروی[4] ایجاد یک تصویر واحد[5] 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. به این ترتیب، ادراک ما از جهان نه صرفاً واکنشی منفعل به داده‌های حسی، بلکه محصول سازمان‌دهی فعال ذهن است. در برابر آن، اصطلاحاتی مانند Phantasie یا Vorstellungskraft در آثار کانت به معنای تخیل بازیگوش یا توان بازنمایی به‌کار می‌روند، اما مراد او از Einbildungskraft، خیال به‌مثابهٔ نیروی مولد و نیرویی بنیادین برای امکان هر تجربه است. خیال نقشی اصیل در شکل‌دادن به خود ادراک دارد. از این‌رو خیال مولد نزد کانت «استعلایی» است و به‌طور خودانگیخته عمل می‌کند. در صورت‌بندی کانت، خیال نه تابع فاهمه، بلکه همکار آن در اندیشهٔ مفهومی است (Gosseti-Ferencei, 2024: 55-58).

کارنی در کتاب بیداری خیال اشاره می‌کند: «وجه تمایز اصلی فلسفه‌های مدرن در باب خیال از فلسفه‌های پیشین... همانا صحه‌گذاشتن بر نیروی خلاقانهٔ انسان است. جای الگوی تقلیدی خیال را الگوی تولیدگر خیال گرفته است... خیال در دوران مدرن، منبع بی‌واسطهٔ حقیقت خودش می‌شود» (Kearney, 1988: 155). درواقع خیال به ابزاری برای دست‌یافتن به حقیقت در معنایی سوبژکتیو مبدل شده است. همان‌طور که وارناک بیان می‌کند، «از کانت به بعد، خیال به شکلی فزاینده به‌منزلهٔ عاملی ضروری برای معنادادن به دنیا شناخته شد» (Warnock, 1994: 30).

اگرچه خیال در کانت به نحو استعلایی فعال می‌شود، همچنان با دو مشکل مواجه است. اول اینکه او نمی‌تواند توضیح دقیقی برای چگونگی حفظ ماهیت دوگانهٔ خیال (قرارگیری میان مفهوم‌سازی و احساس و درعین‌حال وجه استعلایی آن) بیان کند. مشکل دوم، تفکیک هستی‌شناسانه میان امر حسی و امر عقلی است که درنهایت موضع کانت را در توضیح اینکه این قوه گاهی تحت انقیاد قواعد عقلی و گاهی آزاد و فارغ از آن است، 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 قلمرو از ریشه متفاوت و کاهش‌ناپذیر تقسیم می‌کند. او زیر فشار این شکاف متافیزیکی، فعالیت تخیلی را نمایش نمادین (غیرمستقیمی) درنظر 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 سوبژکتیو دانست؛ یعنی امر واسط در محدودهٔ ادراکات انسانی و نه امر

1. Anthropology from a Pragmatic Point of View
2. Creative
3. Reproductive
4. Kraft
5. ein Bild

واسط میان هستی مقید و هستی مطلق. در این صورت‌بندی، خیال صرفاً «نقش سازمان‌دهندهٔ تجربه» را ایفا می‌کند؛ نقشی که به‌جای اتصال به امر متعالی، صرفاً داده‌های حسی را به ساختارهای قابل‌فهم برای عقل تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، خیال دیگر وسیله‌ای برای دریافت حقیقت مطلق نیست، بلکه تابعی از ساختار ذهن بشری و محدودیت‌های آن است. درنهایت، می‌توان گفت کانت نقطهٔ عطفی است که در آن، تفکیک هستی به دو حوزهٔ تجربی و مجرد نهادینه شد، و اگرچه پیرو انقلاب کپرنیکی کانت، توجه ویژه‌ای به خیال صورت گرفت، درعین‌حال به ساختاری درون ذهنی فروکاهیده شد. طرح کانت در محدودهٔ طرح تخیل خلاق نیمه‌تمام ماند، اما ایده‌های او با عجین‌شدن در روح زمانه‌اش (رومانتیسیسم)، زمینه‌ساز تحول فلسفی مهمی شد تا جایی که بسیاری از فیلسوفان مدرن و پسامدرن را می‌توان بسط نظریهٔ تخیل کانت دانست. طرح خیال او سبب ظهور ایدئالیست‌های بزرگی در آلمان شد (فولادی، ۱۴۰۲: ۲۰۷).

شایان ذکر است اگرچه کانت نهایتاً خیال را به‌مثابهٔ امر واسط در لایهٔ معرفت‌شناسانه مجدد فعال می‌کند، اما در ساحت هستی‌شناختی همچنان گسست باقی است و بحران معنای انسان معاصر ناشی از همین امر است که به حذف تدریجی امر قدسی، بی‌اعتبارکردن خیال به‌مثابهٔ 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، درنهایت به یک سوبژکتیویسم رادیکال‌تر و خودبیگانگی خودآگاهی انجامید (لوکاچ،۱۳۹۷: ۶۸). این سیر از نگرش دکارتی تا ایدئالیسم هگلی، به نادیده‌انگاشتن امور جزئی و انضمامی منتهی شد؛ امری که متعاقباً نقد دیلتای را برانگیخت.

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

در نیمهٔ 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 شاعرانهٔ زندگی تأکید می‌ورزید.

عصر رمانتیک عصر درک عدم کفایت عقل محدود انسان و توجه به قدرت آفرینندگی، تخیل، شور و شوق انسان به بی‌کرانگی و امر نامتناهی است (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۸). از همین رو خیال نقشی کلیدی و اساسی در اندیشهٔ دیلتای می‌یابد. او معتقد است آغاز ایدئالیسم 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»[1] راهگشای دیلتای و در مرکز تحلیل او برای توضیح تجربهٔ 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. براین‌اساس، «نقد عقل محض» کانت به «نقد عقل تاریخی» دیلتای تبدیل می‌شود و «مقوله‌های درک» کانت به‌عنوان «مقوله‌های زندگی» مورد بازنگری قرار می‌گیرد (Makkreel, 1992: 244). اگرچه در اندیشهٔ دیلتای، امر استعلایی به سطح تجربهٔ تاریخی و تجربهٔ زیسته فروکاسته می‌شود و «بدن» به کانون شناخت بدل می‌شود، اما او همچنان به افق مشترک فهم و معنا وفادار باقی می‌ماند.

در مقابل، نیچه با گسست رادیکال‌تر از سنت کانتی، نه‌تنها 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. به این ترتیب، درحالی‌که دیلتای را می‌توان واپسین حلقهٔ سنت کانتی دانست، نیچه آغازگر خط فکری‌ای است که درنهایت در پسامدرنیسم به بار می‌نشیند (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

---

1. Productive Imagination

نیچه انسان‌گرایی مدرن را امتداد خوانشی مسیحی از انسان می‌داند که با سرکوب غرایز انسان به‌واسطهٔ 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 (Deleuze, 2006: 88). هنر به‌مثابهٔ 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 عقل‌گرایی سقراطی تعادل دو نیروی آپولونی (نظم و عقل) و دیونیزوسی (شور، رهایی و خیال) را بر هم زد و راه را برای عقلانیت خشک و مسیحیت هموار ساخت (ریدلی، ۱۳۹۸: ۲۹-۲۸؛ نیچه،۱۴۰۱: ۵۰-۲۵، ۱۵۹-۱۴۳).

نیچه خیال را در معنای عنصر رهایی‌بخش و متولی ساحات مادی و بدن‌مند انسان می‌داند. درواقع اگرچه تا پیش از او تلاش بر آن بود تا خیال به نحوی استعلایی واسطهٔ میان امور کلی و جزئی باشد، اما در نیچه خیال دیگر نه واسط میان امر مادی و غیرمادی یا واسط میان حس و عقل است، بلکه خود به‌مثابهٔ 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 به‌مثابهٔ وضعیت زیبایی‌شناسانه، بلکه به‌عنوان وضعیت رهایی‌بخش و نیروی بنیادین زندگی و به عبارتی بزرگ‌ترین محرک زندگی دانسته می‌شود که رنج و بی‌معنایی زندگی را به تجربه‌ای شکوهمند بدل می‌سازد و نیرویی برای آفرینش دوبارهٔ معنا می‌شود و به‌واسطهٔ آن است که انسان می‌تواند به مقام «ابرانسانی» برسد (ریدلی، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

اینجا است که «مرگ خدا»ی نیچه مطرح می‌شود. به این معنا که «جای خدا را گیتی» (لوویت، ۱۳۸۷: ۴۵۹)، «جای عقل را خیال» و «جای هر امر کلی روحمند را امر جزئی و خیالی بدن‌مند» می‌گیرد. نیچه دقیقاً در مقابل سوبژکتیویسم دکارت می‌ایستد و برخلاف او که بنیاد من را در اندیشه و ذهن گذاشت، بنیاد من را در بدن و غرایز آن و به عبارتی در خیال می‌گذارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۲). اما نکته اینجا است که او نیز مانند دیگران نسخهٔ رادیکال دیگری از سوبژکتیویسم ارائه می‌دهد و موضع بنیادی جهان‌شناسی دکارتی (تقدم انسان به‌مثابهٔ سوژه در بنیاد همهٔ 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 (غرایز) استوار کرد (هایدگر، ۱۳۹۹: ۲۲۸-۲۲۱). از این‌رو می‌توان پروژهٔ نیچه را نیز در ارائهٔ راهکاری برای برون‌رفت از سوبژکتیویسم و بحران معنا و نیهیلیسم ناشی از آن ناکام دانست (هایدگر، ۱۳۹۹: ۶۲).

برحسب آنچه بیان شد، خیال در مادی‌ترین معنای خود نمایان می‌شود که به‌واسطهٔ اتصال با بدن و غرایز بدنی، بر همهٔ ساحات انسان حکم می‌راند. این معنا از خیال در پرتو تغییر معنای اساسی عقل در نظام اندیشهٔ مدرن پرورده می‌شود و پاسخی افراطی به تفریطی است که در معنای عقل به‌مثابهٔ عقلانیت ابزاری و ایدئالیسم رادیکالی بود و در هگل سامان یافت. اما آنچه رخ داد انقطاع بشر از عالم معانی و جایگزینی روابط افقی درون‌ماندگار به‌جای روابطی عمودی میان لایه‌های هستی بود که همهٔ عرصه‌های زیست مدرن را دربرگرفت. به تعبیر هولدرین «مدرنیته زمانهٔ هجرت خدایان و زمانهٔ سقوط معنوی شد» (یانگ، ۱۳۹۴: ۱۲۳). مرگ خدای نیچه به‌مثابهٔ توضیح وضعیت مدرن، مرگ هرگونه مرجعیت قدسی است که می‌تواند حیات بشر را معنی‌دار کند. در این وضعیت، انسان سوژه‌شده بر کرسی عالم می‌نشیند و نقش خدایی ایفا می‌کند. به این ترتیب توجه به ویژگی آفرینندگی، خلق‌کنندگی و وضع‌کنندگی (و به عبارتی 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 دوالیسمی است که بنیاد آن در دکارت و به‌مثابهٔ بنیاد جهان‌شناسی مدرن قرار گرفت و اتصال ساحت مادون هستی با ساحت مافوق را به‌کلی قطع کرد و به همین واسطه انسان نیز به‌مثابهٔ 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 پیش‌روی ما برای حل این معضل می‌گشاید.

جایگاه خیال «به‌مثابهٔ امر واسط» در حکمت متعالیه

ضرورت طرح خیال در سنت حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی، پاسخی به مسئلهٔ گسست میان ساحت‌های هستی است (البته نه آن‌گونه که در بستر اندیشهٔ 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 واسط را حیاتی و ضروری یافتند.

فارابی با درک عمیق این ضرورت، نقش خیال را در بحث محاکات محسوس به معقول و محاکات معقول به محسوس تبیین می‌کند 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 به‌واسطهٔ خیال برای عموم انسان‌ها فراهم می‌شود و صورت‌های عقلی، به‌واسطهٔ محاکات قوهٔ خیال، به زبان جمهور که عموماً مخیل‌اند آورده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۷۷ و ۱۹۷؛ فارابی، ۱۳۸۴: ۶۸)؛ بنابراین در فارابی خیال به‌مثابهٔ امر واسط در ادراک امور ملکوتی و وحیانی ظاهر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۴۳). از همین‌رو بحث خیال او با نبوت و وحی و وظایف رئیس مدینه برای هدایت جمهور مردم به‌سوی سعادت و فضیلت پیوند می‌یابد (فارابی، ۱۳۸۱: ۴۳).

اگرچه از آرای فارابی و ابن‌سینا می‌توان به معنایی از خیال به‌مثابهٔ امر واسط رسید، اما در دستگاه نظری آن‌ها، از آنجا که خیال صرفاً قوه‌ای مادی است، نمی‌تواند به‌مثابهٔ امر واسط برای اتصال میان عالم ملک و ملکوت نقش ایفا کند. به این ترتیب مواجههٔ فارابی و مشائیان همواره در «خیال متصل» محدود شده و نتوانسته‌اند عالمی را که حدوسط دو عالم طبیعت و عقل است اثبات کنند (پارسانیا، ۱۴۰۳: ۴۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۰۹) و توجه به ساحت هستی‌شناختی خیال همچنان در این دستگاه مغفول باقی مانده است. تبعات این دیدگاه ابن‌سینا در علم‌النفس او به نحوی نمایان می‌شود که درنهایت نفس ماهیتی تماماً عقلی (مجرد) می‌یابد و بقیهٔ مراتب و قوای نفس، ابزار آن دانسته می‌شوند.

با مادی‌انگاری قوهٔ خیال، این پرسش بنیادین بی‌پاسخ ماند که چگونه می‌توان میان جوهر مادی و جوهر مجرد اتصال برقرار کرد، درحالی‌که ماهیت خیال و صورت‌های خیالی مادی و کاملاً بدنی دانسته می‌شود.

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 «عالم خیال و صور خیالی نه مادی هستند و نه در قوهٔ 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 مجردند، اما قوهٔ خیال در «خیال متصل» همچنان مادی است؛ بنابراین با تلاش سهروردی نیز اگرچه در لایهٔ هستی‌شناسانهٔ این گسست پر شد، اما به‌دلیل بی‌توجهی به ماهیت خیال متصل، پرسش همچنان باقی ماند.

ملاصدرا در یک صورت‌بندی فلسفی دقیق، تلاش تاریخی حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی را تجمیع و تکمیل کرد. او با توسعهٔ معنای خیال به‌مثابهٔ امر واسط و تبیین جایگاه آن در دو سطح «خیال منفصل» و «خیال متصل» به این معضل پاسخ داد و به این صورت، پیوستگی کامل میان مراتب هستی و نفس را محقق ساخت.

خیال منفصل (عالم خیال) به‌مثابهٔ واسطهٔ میان عوالم

خیال براساس اتصال به نفوس جزئی یا عدم اتصال به آن‌ها به دو دستهٔ خیال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. «خیال منفصل» مرتبهٔ «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. قاعدهٔ 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، مرتبهٔ 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 پدیدآمدن عالم خیال به مباینت ذاتی عالم عقول بسیط و عالم طبیعت مرکب بازمی‌گردد؛ چرا که بدون این واسطه، تأثیر و تأثر و ارتباط میان این دو عالم ناممکن بود. ملاصدرا این‌گونه به خیال به‌مثابهٔ امر واسط اشاره می‌کند: «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 شئونات متفاوتی است» (صدرالمتألهین، 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 میانهٔ عالم ملک و ملکوت واقع شده است و ماهیتی دووجهی و بینابین دارد، وجهی به وجود و وجهی به عدم دارد» و به‌خاطر همین ویژگی هم ابن‌عربی، عالم خیال را «مجمع‌البحرین» 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. چنان‌که ابن‌عربی در فصوص و فتوحات از عالم خیالینی 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 مسما... حدفاصل 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 که 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 مسئله اشاره به ماهیت نیمه‌تجردی یا به عبارتی برزخی خیال دارد (همان: ۲۷). ظهور خیال به‌مثابهٔ حقیقت کشدار نیمه‌تجردی، لایه‌های مادون هستی و انسان را به لایه‌های مافوق به‌صورت کاملاً اندماجی متصل می‌کند. با همین ویژگی خیال است که در قوس نزول، همهٔ فیوضات ضرورتاً از این مرتبه عبور می‌کنند و همهٔ سالکان در قوس صعود ناگزیر از گذر از آن‌اند (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

درمجموع، 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 به‌کلی با آنچه در رویکردهای مدرن آمد متفاوت است.

خیال متصل و ماهیت مخیل نفس به‌مثابهٔ ساحت وحدت قوا

از آنجا که انسان مانند دیگر موجودات صرفاً جزئی از عالم نیست، بلکه همواره در نوعی نسبت پرتنش و غوغابرانگیز با عالم قرار می‌گیرد، وجودش متضمن نحوهٔ بودن او در عالم (به معنای موسع صدرایی) است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۲). از همین‌رو است که در حکمت متعالیه، انسان به‌مثابهٔ عالم صغیر در تناظر با عالم کبیر نمایان می‌شود. همان‌طور که در حقیقت تفصیلی عالم، عوالم سه‌گانهٔ عالم عقل، عالم خیال و عالم طبیعت و ماده نام برده شده، حقیقت انسان به‌مثابهٔ عالم صغیر، حقیقتی است جمعی و تألیفی که همهٔ این سه ساحت را به‌صورت قوا و ادراک متناسب با آن در سه‌گانهٔ حس، خیال و عقل در یک وحدت تألیفی نظیر وحدت تألیفیهٔ 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؛ به‌نحوی‌که به تعبیر صدرالمتألهین، گویی یک ریسمان همه را با هم جمع کرده، به‌طوری‌که هر طبقه‌ای به طبقهٔ دیگری متصل است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۰: ۴۹۸؛ 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 سه‌گانهٔ حس، خیال و عقل را مدارج و مراتب ترقی سالکان قرار داده است. انسان ابتدا به عالم محسوسات مادی هبوط 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 صیرورت و تکامل امور محسوس است. سپس از عالم خیال که تشکیل‌دهندهٔ بعد برزخی اوست، سفر به عالم عقل که عالم صور مفارقه است آغاز می‌شود. این سفر نیز حاصل صیرورت نفس است که به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. تمام عوالم با همهٔ درجات و مراتبی که دارند، منازل سیر آدمی به‌سوی حضرت حق هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۳۵- ۲۳۶) و سیر استکمالی نفس به‌صورت حرکت اشتدادی تشکیکی رقایق به‌سمت حقایق است.

نکتهٔ مهم اینجا است که ماهیت نفس باید به‌نحوی باشد که امکان چنین حرکتی را از مراتب مادی به مراتب عقلی داشته باشد. این مسئله در پیوند با ابداعات مهم صدرا یعنی توضیح او از تکوین نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و «قاعدة النفس فی وحدة کل القوی» و «نوع متوسط بودن نفس» وضوح می‌یابد. صدرا برخلاف عموم فیلسوفان، بر این مسئله تأکید می‌کند که «نفس در آغاز پیدایش خود مادی است و تنها بر اثر حرکت جوهری است که رفته‌رفته و به‌مرور مجرد می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴). او در توضیح نفس در تعلیقه بر حکمة الاشراق آورده است: «خلق الجسم من الدنیا و النفس من البرزخ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۵۱۸) یا در شواهد الربوبیه آورده است: «النفس و عوارضها من البرزخ...» (صدرالدین شیرازی، 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 به‌صورت بالفعل ماهیت مجرد عقلی دارد، بلکه ماهیت «مجرد مثالی (خیالی)» و وجهی نیمه‌مادی- نیمه‌مجرد دارد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۴۰) و مانند حقیقت کشدار و واسط عمل می‌کند. از همین جهت نیز درعین‌حال که می‌تواند مصداق آیهٔ «أُولَئِک کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۹) باشد، همین نفس واحد است که می‌تواند به مقام «فَکانَ قابَ قَوسَینِ أَو أَدنی» برسد. شایان ذکر است که حتی در مرتبهٔ 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 مرتبهٔ عقلی نفس بدن ندارد، «نفسانیت نفس» نمی‌تواند به مرتبهٔ عقلی او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰).

به عبارت دیگر، حقیقت نفس در آستانه و میانهٔ روح و جسم است و خیال واسطه و برزخ میان حس و معنی (محمود الغراب، ۱۳۹۶: ۷۰). نفس جمع هردو 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 لایهٔ مادی و مجرد. این مقام بینابینی و ماهیت دوگانهٔ نفس از نظر ابن‌عربی 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 شئونی است؛ یعنی مرتبه‌ای از آن بدن مادی و مرتبه‌ای دیگر نفس مجرد است. انسان، به‌مثابهٔ نوع متوسط، از لحظهٔ پیدایش جسمانی تا هنگامی‌که به تجرد کامل برسد، به‌واسطهٔ 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؛ به‌نحوی‌که انسانی که در منطق ارسطویی نوع اخیر بود، در صورت‌بندی صدرایی به‌صورت جنس سافل و «نوع متوسط» درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۰۹).

از آنجا که در این دستگاه نظری ادراکات منوع نفس‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۱۴)، اینکه ادراک نفس متعلق به چه لایه‌ای از هستی باشد، مرتبهٔ وجودی نفس مخیل را مشخص می‌کند. نفس در مرتبهٔ حسی حس است، در مرتبهٔ خیالی خیال و در مرتبهٔ ادراک صور

عقلی، عین عقل است. این‌گونه نفوس به انواع متکثر تبدیل می‌شوند و درنهایت به موطن اصلی خود که همان قوهٔ عاقله است بازمی‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۳۴-۱۳۶).

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 پویا است 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 این‌رو، تبیین نقش «تفکر» به‌مثابهٔ 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، مادامی‌که نفس مدبر و متصل به بدن است، یعنی در مرتبهٔ خیالی قرار دارد، «تعقل مشوب به خیال» یا «وهم منتشر» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۸۴؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۳۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۷۰)؛ یعنی همواره متأثر از ساحات مادون و بدن‌مند نفس است. اما نفس مخیل به‌واسطهٔ «تفکر» می‌تواند از مرتبهٔ حیوانی فراتر رود و در مسیر سیر صعودی، به مراتب عقلی نزدیک شود. در این فرایند، هرچه نفس از انغماس در مادیات مفارقت یابد، جنبهٔ مجرد آن شدت می‌گیرد؛ تخیلات حسی و غریزی به تفکرات عقلانی تبدیل و امکان تعالی نفس مخیل و گذر آن از مرتبهٔ حیوانی به مراتب عقلی و تبدیل‌شدن 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 فوق تجرد در گرو اقبال و ادبار «خیال» است. اگر خیال رو به عالم طبیعت کند و تحت تأثیر مراتب مادون 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 نائل می‌شود و خود نیست به این واسطه استکمال می‌یابد و می‌تواند تجلی حق‌تعالی را در مرآت ممکنات ببیند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۲۵۳).

برحسب این بحث، توجه به نقش خیال در نسبت میان صورت و معنا اهمیت می‌یابد. در مباحث فلسفی معمولاً «صورت» را در مقابل «ماده» به‌کار می‌برند، اما در اینجا با تمرکز بر مسئلهٔ خیال، به نسبت دیگری از بحث اشاره می‌شود.

ملاصدرا در صورت‌بندی ابتدایی خود «قوهٔ خیال» را «صورت‌یاب» و «قوهٔ 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 (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲؛ ج ۸: ۲۱۶-۲۱۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۲۷)، اما از همان اعتبار ابتدایی نتیجه می‌شود که صورت اشاره به «کثرت، جزئیت» و معنا اشاره به «وحدت و وجود عقلی» دارد. بنا بر قاعدهٔ «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 معنا مربوط به ساحت وحدت و عالم مفارقات عقلیه است و صورت وجه میانهٔ ماده و معنا است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۳). صورت، امر واسط میان ماده و معنا است. نحوهٔ دلالت صورت بر معنا، ذیل نحوهٔ دلالت هریک از عوالم به عالم برتر است؛ به‌نحوی‌که ارتباط آن‌ها در قوس صعود (از صورت به معنا) به‌نحو استکمالی و تشدیدی است. در قوس نزول، همهٔ عوالم به تعبیر عرفانی «صور اسماً الهی» می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۶: ۴۴).

نکتهٔ مهم اینکه در این صورت‌بندی، مراتب اعلی نسبت به مراتب پایین‌تر «معیت قیومیه» دارند؛ بنابراین قوام وجودی هر «صورت خیالی» به «معانی عقلی» خواهد بود. از همین رو در هر صورتی معنایی و امکانی برای 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 و آن‌گونه که در کانت ترسیم می‌شود، به نحوی برساختی به حکایت‌گویی از عالم بپردازند؛ بنابراین وحدت میان محسوس و معقول به‌واسطهٔ «صورت» حفظ می‌شود. در این دستگاه نظری گسست و دوگانگی‌ای میان معنا و صورت وجود ندارد و ارتباط این دو ساحت، ارتباطی توحدی است که تمایز آن در شدت و ضعف اتصال آن با مبدأ حقیقی وجود است.

از آنجا که معنا باطن و مقوم صورت و حقیقت و روح هر تمثلی است و صورت، رقیقه و ساحت تکثر معانی وجودی و وجه تشخص معنا است، نفس مخیل به‌واسطهٔ تفکر، صورت مخیل را به‌مثابهٔ صورت معقول درمی‌یابد و از ظاهر به باطن راه می‌یابد و این‌گونه به عالم معنا متصل و معنا بر او منکشف می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۹۸)؛ بنابراین می‌توان گفت «صورت، محاکات معنا است» و هیچ صورتی –حتی در عالم خیال و کثرات– از معنا و عالم عقول جدا نیست. همین صورت‌بندی هستی‌شناسانه است که زمینهٔ تفکر و حرکت از صورت به معنا و از ظاهر به باطن امور را ممکن می‌کند و نفس را حقیقتی منور می‌دارد از فرش تا عرش که به نحو توحدی با هستی قرار دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، ریشهٔ نیهیلیسم و بحران معنا در صورت‌بندی مدرن به مسئلهٔ گسست سوژه و ابژه و نارسایی‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ ناشی از آن برمی‌گردد. امری که از دکارت آغاز شد و تا هایدگر و پس از او نیز امتداد یافت و در کلیت نظام اندیشهٔ مدرن ریشه دواند. بنیانی که در دکارت بنای آن گذاشته شد و در کانت قوام یافت و درنهایت انسان به‌مثابهٔ 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 فروکاسته شد. در ادامه ضمن التفات به مشکلات ناشی از این دوالیسم با طرح «تخیل استعلایی» و «تخیل مولد» تلاشی معرفت‌شناسانه برای عبور از گسست میان سوژه و ابژه صورت گرفت؛ تلاشی که سوژه را در یک نسبت مولد با هستی فعال کرد و زمینهٔ طرح برساخت معنا را فراهم آورد و درنهایت سوژه از مقام کاشفیت به مقام خالقیت تغییر موضع داد. درواقع سوبژکتیویسم اگرچه به‌واسطهٔ دکارت مطرح شد، اما در کانت با یک نظم فلسفی دقیق به‌مثابهٔ بنیاد مدرنیته تثبیت شد. طرح خیال کانتی و همهٔ تلاش‌های پس از او که ذیل جریان ایدئالیسم تنومند شد، مانند هگل به استقرار بیشتر سوبژکتیویسم و عمیق‌ترشدن گسست میان سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن که ریشهٔ هستی‌شناسانهٔ عمیقی داشت انجامید. نتیجهٔ این صورت‌بندی انکار و حذف امور جزئی در مقابل امور کلی بود که نمود آن در آن عبارت مهم هگل نهفته است: «هرچه عقلانی است موجود است.» نتیجهٔ طبیعی این وضعیت، طغیان خیال علیه عقل و توجه به زندگی روزمره و امور جزئی بود؛ 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 تجربهٔ زیسته و تجربهٔ تاریخی. در ادامه نیچه نیز با کنارنهادن هر امر کلی، خیال را به بدن‌مندترین لایه یعنی غریزهٔ مادی انسانی فروکاست. درنهایت این فرایند به‌جای رفع گسست هستی‌شناسانه، از یک افراط به تفریطی انجامید که هر تلاشی برای ترمیم آن در افق سوبژکتیویسم، صرفاً بحران معنا را تشدید کرد و گونه‌ای از نیهیلیسم را به دنبال آورد.

در مقابل، حکمت متعالیه با اتکا به اصل محوری و توحدی–تشکیکی «اصالت وجود» و اصول متفرع بر آن مانند «حرکت جوهری استکمالی» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس» گشایش بنیادینی در حل دوگانگی هستی‌شناسانهٔ مدرن و تبعات آن فراهم می‌آورد.

همان‌طور که بیان شد، ملاصدرا با توسعهٔ معنای تجرد و ایجاد یک سیر تشکیکی از مادی به مجرد، خیال را به‌مثابهٔ امر نیمه‌مادی نیمه‌مجرد و به نحو واسطی در دو ساحت معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مطرح می‌کند و با طرح خیال متصل و با عنایت به قاعدهٔ «النفس فی وحدته کل القوا» خیال را از یک قوه به یک ساحت از ساحات نفس توسعه می‌دهد؛ تا جایی که خود نفس به‌مثابهٔ امر واسطی ظهور

می‌کند که ماهیت «مخیل بالفعل» و «معقول بالقوه» دارد. از سوی دیگر با اثبات «عالم خیال» (خیال منفصل) به‌مثابهٔ واسطهٔ میان عالم طبیعت و عالم عقل، گسست میان عوالم را برطرف کرد 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 نه‌تنها نفی نمی‌شوند، بلکه زمینه و شرط استکمال مراتب عالی دانسته می‌شوند و استکمال نفس در گرو سرکوب غرایز و ساحات مادی نفس نیست، بلکه در یک سیر استفنایی، مرتبهٔ مادون در مافوق محقق می‌شود؛ به‌نحوی‌که در مرتبهٔ مافوق مرتبهٔ مادون به نحوی اتحادی مندرج است. به عبارت دقیق‌تر مرتبهٔ 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 می‌آورد و هستی خیالی را از یک هستی ایمنت، بدن‌مند و مادی و تاریخی، به هستی عقلی و متعالی مبدل می‌کند. به این ترتیب خیال به‌جای آنکه دیگری عقل و در تقابل متافیزیکی با عقل قرار بگیرد، به‌مثابهٔ 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 و معنا–صورت که مبتنی بر نگرش دوالیستی بودند، فروریختند و خیال در این میانه، به‌عنوان عنصر رهایی‌بخش انسان نمایان شد؛ چنان‌که نیچه به آن اشاره کرد. اما نکتهٔ مهم در درک از معنای خیال است. در طرح نیچه، خیال عنصر رهایی‌بخش زندگی از چنگال عقل و هر امر کلی است؛ بنابراین آنچه در عمل رخ می‌دهد، انغماس در غرایز بدن‌مند و بحران معنایی به‌مراتب بدتر از آن چیزی است که او به نقد آن برآمده بود.

در مقابل، اگرچه خیال در صورت‌بندی ملاصدرا واجد رهایی‌بخشی است، این رهایی‌بخشی دقیقاً به ماهیت واسطی آن بازمی‌گردد که ما در ماهیت مخیل نفس کوشیدیم نشان دهیم. نفس به‌واسطهٔ 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 معنا است که تمام امور و طبیعیات، درعین‌حال که ساحت‌های حسی دارند، ساحت‌های تخیلی نیز دارند. این انسان است که به‌واسطهٔ اتصال به آن ساحت (خیال منفصل) می‌تواند به درک متفاوتی از هستی نائل شود. همین درک، امکان عبور از حصار امور بدن‌مند و مادی هستی را برای اتصال به معانی حقیقی عقلی فراهم می‌کند که این همان وجه رهایی‌بخشی خیال به‌مثابهٔ امر واسط در صدرا است.

از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت 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 نیمه‌تجردی هستی انسانی را مانند فرهنگ و هنر و همهٔ ساحات مخیل هستی انسانی را که بیشترین تبلور آن در هستی اجتماعی او است، به‌مثابهٔ واسطی برای رسیدن به سعادت ممکن می‌سازد. در این چارچوب، ساحت خیال، دیگری ساحت عقل نیست، بلکه در آستانه ایستاده و مادامی‌که تحت تدبر عقل و صور معقول قرار گیرد، استعلا می‌یابد و هر چه از آن دور شود، در مراتب مادون منغمس می‌شود. به این ترتیب، این طرح، پیامدها و ظرفیت‌های بنیادینی برای نظریه‌پردازی اجتماعی دارد و به‌واسطهٔ بازسازی پیوند میان حیات انضمامی (حیات اجتماعی) و معنای متعالی، افق تازه‌ای برای عبور از نیهیلیسم گشوده می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. جلد ۱. تهران: سروش.

استرن، رابرت (۱۳۹۶). هگل و پدیدارشناسی روح. ترجمهٔ محمدمهدی اردبیلی و سید محمدجواد سیدی. تهران: ققنوس.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۹). شرح فصوص الحکمه فارابی. تصحیح: محمد ملکی. تهران: علمی و فرهنگی.

اکبریان، رضا (۱۳۸۸). جایگاه انسان در حکمت متعالیه. تهران: علم.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۶). نماد و اسطوره. قم: کتاب فردا.

پارسانیا، حمید. (۱۴۰۳). هستی و هبوط. قم: معارف.

تیلور، چارلز (۱۴۰۱). عصر سکولار. ترجمهٔ علیرضا پاکنژاد. تهران: روزگار نو.

محمود الغراب، محمود (۱۳۹۶). نقش خیال محی‌الدین ابن‌عربی. ترجمهٔ محمد فرهمند. تهران: جامی.

میرهادی،سیدمهدی، بختیار نصرابادی، حسنعلی(۱۳۹۷)، نسبت خیال با معرفت در فلسفه ملاصدرا، حکمت صدرایی، سال ششم، شماره دوم، بهار و تابستان، صص۱۶۱-۱۴۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). رحیق مختوم (شرح اسفار). جلد ۱۸. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹). رحیق مختوم (جلد ۵). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد ۳۴. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد۱۱. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد ۳۴. قم: اسراء.

جانسون، مارک (۱۳۹۶). بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال. تهران: آگاه.

جمشیدی، معراج (۱۴۰۲). هستی خیالین انسان در پرتو تفکر هایدگر و کربن، تهران: نقد فرهنگ

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۳). هزار و یک کلمه. جلد ۶. قم: بوستان کتاب.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۲). عیون مسائل نفس. ترجمه و شرح: شیخ محمد نیکنام عربشاهی. تهران: پژوهشکدهٔ ادیب فقه جواهری.

سعادتی خمسه، اسماعیل، (۱۳۹۰)، شان معرفتی خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی، آینه معرفت، شماره ۲۸، صص۵۱-۷۴.

دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی. ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.

ریدلی، آرون(۱۳۹۸) نیچه در هنر (کتاب راهنمای فلسفه راتلج) ترجمه: دکتر مجید هوشنگی، تهران: جامی.

سورل، تام (۱۳۷۹). دکارت. ترجمهٔ حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق. جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
صانع‌پور، مریم (۱۳۸۵). ابن‌عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق. تهران: علم.
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). ما و جهان نیچه‌ای. تهران: نقد فرهنگ.
عبودیت، محمد (۱۳۹۱). فلسفهٔ نفس در حکمت متعالیه. تهران: سمت.
فارابی، ابونصر (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله. ترجمهٔ جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
فارابی، ابونصر (۱۳۸۴). تحصیل السعاده و التنبیه علی‌السبیل السعاده. ترجمهٔ علی‌اکبر جابری‌مقدم. قم: دارالهدی.
فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). الجمع بین رأیی الحکیمین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲). ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفهٔ شیعی. تهران: نشرنی.
کربن، هانری (۱۳۹۸). ارض ملکوت. ترجمهٔ انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
لوکاچ، جورج (۱۳۹۷). درباره هستی شناسی وجود اجتماعی، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.
مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۴). تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الاشراق سهروردی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۰۰). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، ترجمه و شرح، جواد مصلح، تهران: سروش.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۱۰ ق). الحکمه المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. جلد ۲، ۳، ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، بیروت. دار الهادی
فولادی، عقیل (۱۴۰۲). بازیگری‌های خیال در فلسفهٔ کانت. تهران: نگاه معاصر.
لوویت، کارل و گادامر، هانس گئورگ(۱۳۸۷) از هگل تا نیچه، انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ترجمه: حسن مرتضوری، تهران: نیکا.
نیچه، فریدریش (۱۳۵۲). دجال. ترجمهٔ عبدالدلی دستغیب. تهران: آگاه.
نیچه، فریدریش(۱۴۰۱). فراسوی خیر و شر. ترجمهٔ محمد غلامی. تهران: علم.
هایدگر، مارتین (۱۳۹۹). نیچه. ترجمهٔ ایرج قانونی. تهران: آگه.
یانگ، جولیان (۱۳۹۴). هایدگر واپسین. ترجمهٔ بهنام خداپناه. تهران: حکمت.
یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطا انزلی. چاپ پنجم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

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 Jaberi 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.

Deleuze, Gilles. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.

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: Boustan-e Ketab.

Heidegger, Martin. (2020). *Nietzsche*. Translated by Iraj Ghanouni. Tehran: Agah.

Hsieh, H.-F., & Shannon, S. E. (2005). *Three approaches to qualitative content analysis*. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288

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.

Kant,Immanuel(2006).*Antropology from pragmatic point of view*, translated by: Robert B.Louden: Cambridge & NEW.

Kearney, Richard. (1988). The Wake of Imagination. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

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.

Makkreel, Rudolf A. (1992). Dilthey: Philosopher of the Human Studies. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.

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 (SIPRIn).

Mulla Sadra. (2013). *Glosses on Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Tehran: SIPRIn.
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.
Warnock, Mary. (1994). *Imagination and Time*. London: Blackwell Publishers.
Wilson, Margaret D. (1969). *Descartes*. New York: Meridian.
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.