

## گستره معرفتی خیال در ارتباط با علم مابعدالطبیعه بر مبنای اندیشه‌های ملاصدرا و کانت

پدرام پورمهران\*

هادی وکیلی\*\*

### چکیده

ملاصدرا موضوع علم مابعدالطبیعه را موجود بماهو موجود می‌داند و بر مبنای اصالت وجود، به استنتاج فروعات فلسفی این علم دست می‌یازد. اما کانت که عمدتاً مابعدالطبیعه را دانشی درباره امور فراحسی می‌داند آن را از حیث معرفت‌شناختی به نقد می‌کشد و از حوزه معرفت علمی بشر طرد می‌کند. ملاصدرا و کانت، به نقش واسطه‌گری خیال میان دو قوه حس و عقل اذعان دارند. ملاصدرا بر مبنای تجرد علم، سنخیت علم با وجود، اتحاد عاقل و معقول، وحدت قوای نفس، صدور معلومات از نفس و تناظر ادراکات با عوالم ثلاثه، قلمروی گسترده‌ای را برای خیال در نظر می‌گیرد که به مباحث مابعدالطبیعی، ژرفای خاصی می‌بخشد، درحالی که کانت بر مبنای منطق استعلایی، انکار شهود عقلانی و تبیین ذاتی حس و فاهمه، نقش اصلی خیال را ایجاد شاکله‌هایی می‌داند که فقط در توجیه اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات شهود حسی کاربرد دارند و از حد پدیدارهای وجود مادی فراتر نمی‌روند.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، کانت، معرفت‌شناسی، خیال، مابعدالطبیعه.

\* دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

\*\* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۴

## ۱. مقدمه

مابعدالطبیعه همچون علم به موجود بماهو موجود، از گذشته و سابقه‌ای برخوردار است. در میان اندیشمندان یونان باستان، ارسطو بیش از هر کس در این باره کوشیده و به آرای پیشینیان نظم و نسق داده است. به همین دلیل، در هر سنت فکری که از مابعدالطبیعه بحث می‌کند، چه در جهت اثبات آن و چه در جهت نقد و نفی آن، ناگزیر پای افکار ارسطو در میان است.

در سنت فلسفه اسلامی، آرای ارسطو در ضمن آرای فلوطین و نوافلاطونیان معرفی شده است. ملاصدرا مانند اسلاف خود، به‌ویژه ابن‌سینا، موضوع خاص مابعدالطبیعه را موجود بماهو موجود می‌داند و با قائل شدن به اصالت وجود، درباره قلمروهای گسترده‌ی این علم پژوهش می‌کند. بنابراین، مابعدالطبیعه بر مبنای حکمت متعالیه ملاصدرا، بیش از هر مکتب فکری دیگری، به پیامدهای منطقی، معرفتی و وجودی‌اش دست می‌یابد و به گونه‌ای منسجم تبیین می‌شود.

کانت در سنت ایده‌باوری پرورش یافته است و از این‌رو آنچه به عنوان مابعدالطبیعه می‌شناسد بیشتر آن چیزی است که در سنت فلسفی لایبنتز-ولف مطرح شده است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۲)، نه آنچه که در یونان باستان مطرح شده بود. به همین دلیل ملاحظه می‌شود که وی هرگز مابعدالطبیعه را همچون علم به موجود بماهو موجود مطرح نمی‌کند و بیشتر به مسائل این علم مانند وجود خداوند نظر دارد.

در حکمت اسلامی، خیال مهم‌ترین راه کشف و شهود عرفانی است تا جایی که از نظر ابن‌عربی، سلطه و قوت اسم «قوی» خداوند در خلق قوه متخیله و خیال ظاهر می‌شود؛ زیرا هیچ امری برای این قوه محال نیست (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۵۱). نفس انسان حد واسطی است میان روح مجرد و بدن مادی؛ از این‌رو از حیث معرفتی، ساحت نفس همان ساحت خیال است که جامع تجرد عقل و مادیت حواس ظاهری است و از آنجایی که نشئه خیال، زمینه‌ساز بروز صفت خلاقیت الهی در انسان است، نفس انسانی با حضور در ملکوت، جامع دو عالم جبروت و ناسوت می‌شود.

از بُعد هستی‌شناختی، عالم مثال یا خیال منفصل جوهری است نورانی که از حیث تجرد از ماده، همانند عالم عقل است و از حیث تقید به مقدار و تجسم، همانند جوهر جسمانی محسوس است؛ عالم مستقلی که در حد فاصل عالم مجردات عقلی و عالم مادی قرار گرفته است. بدون عالم خیال، در قوس نزول، ایجاد عوالم جسمانی و ارتباط عقول مجرد با مواد متکاثف ناممکن

است. بر همین اساس، برای توضیح کثرتی که در جهان مشاهده می‌شود، بحث مراتب وجود مطرح می‌شود و در این میان، خیال مهم‌ترین جایگاه را دارد. طبق نظریه مراتب وجود، وجود هر مرتبه از مرتبه اول یعنی ذات الهی، صدور و ظهور می‌یابد. این مراتب به نسبت نزدیکی‌ای که به ذات حق تعالی دارند کامل‌ترند و به اندازه‌ای که از آن ذات متعالی فاصله دارند از مراتب وجودی ناقص‌تری برخوردارند (اولوداغ، ۱۳۹۰: ۹۳). در این میان، عالم مثال یا خیال مطلق یا خیال منفصل پیش از عالم حس و شهادت قرار دارد؛ عالمی حقیقی که در آن صورت‌های اشیا به نحوی میان لطافت و کثافت یعنی میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارند (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۳۴).

در مقایسه با عقل و حس، نشئه خیال به علت واسطه‌بودن حوزه وسیع‌تری را دربر می‌گیرد و جمع‌کننده هر دو ساحت است. در همین جا، بحث خیال منفصل و متصل مطرح می‌شود. خیال منفصل عالمی قائم به ذات و مستقل از نفوس جزئی است در حالی که خیال متصل قائم به نفوس جزئی بوده و همواره در متخیله افراد انسانی ظهور می‌پذیرد و به همین دلیل است که گاهی صور جزافیه‌ای که دارای ملائک و ضابطه عقلی نیست در آن به ظهور می‌رسد. اما این صور جزافیه به عالم خیال منفصل راهی ندارند؛ چرا که این عالم، حاصل فعل حکیمانۀ ربوبی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۴). نفس انسانی در خیال منفصل، با عالم نور و تجرد و الوهیت پیوند می‌یابد و در خیال متصل، با عالم ماده و حواس ظاهری مرتبط می‌شود.

ملاصدرا در مبحث خیال، از پیروان ابن عربی است و نظریه خیال ابن عربی چه در قوس نزول، چونان واسطه میان تجرد روحانی و تکثر جسمانی و چه در قوس صعود، چونان نقش اساسی قوه متخیله در تفکر فلسفی و عقلانی، مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته است. اما ملاصدرا برخلاف ابن عربی، نظریه خیال را صرفاً به حوزه هستی‌شناسی و برزخ اولی یا عالم خیال، منحصر نمی‌داند و به وجهه معرفت‌شناختی آن یعنی قوه تخیل نیز توجه می‌کند و در تلاش است تا معضلات فرایند شناخت را با استمداد از جامعیت حضرت خیال و طریقت این حضرت در افاضه و اشراق از جانب حق تعالی، مرتفع کند (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۴۶). از این روی است که قوه خیال با علم مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی، پیوند می‌یابد؛ چرا که ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند و به تناظر ادراکات با عوالم هستی قائل است.

کانت با رویکردی کاملاً معرفت‌شناختی به مبحث خیال روی می‌کند و هرگز به مباحث هستی‌شناختی آن وارد نمی‌شود. وی به نقش واسطه‌گری قوه خیال میان شهود حسی و فاهمه باور دارد و در مبحث توجیه اطلاق مقولات فاهمه بر نموده‌های شهود حسی، از قوه خیال و

واسطه‌گری آن کمک می‌گیرد. وی قوه حکم را قوه‌ای می‌داند که موضوعات شناسایی را تحت مفاهیم و قواعد فاهمه درمی‌آورد و بدین طریق موجب شناخت می‌شود. مسئله‌ای که کانت را به سامان‌دادن مبحث شاکله استعلایی وامی‌دارد و موجب می‌شود تا پای قوه خیال را به میان کشد این است که مفاهیم محض فاهمه از سنخ مفاهیم حسی و تجربی نیستند و از این رو کاربست آن‌ها در موضوعات شناسایی حسی نیازمند توجیهی مناسب و منطقی است. حال این توجیه مناسب را امر سومی فراهم می‌آورد که واسطه میان حس و فاهمه است و به همین دلیل هم با فاهمه همانندی دارد و هم با حساسیت.

از نظر کانت قوه خیال قوه‌ای است که موضوعات را در شهود تصور می‌کند بدون اینکه نیازی به حضور آن‌ها داشته باشد و از آن‌جا که شهود انسان فقط حسی است قوه خیال به حساسیت تعلق می‌یابد و همانند آن می‌شود. اما بین خیال و حس تفاوت مهمی هم دیده می‌شود؛ حساسیت فقط قوه پذیرندگی و دریافت تأثرات است در حالی که قوه خیال به تألیف و ترکیب دست می‌زند و همین توانایی موجب می‌شود با فاهمه همانند شود و جنبه‌ای از آن باشد. در واقع، تألیف استعلایی قوه خیال همان اثر فاهمه بر حساسیت است که اساس اطلاق مقولات فاهمه بر موضوعات شهود حسی را فراهم می‌آورد و آن را توجیه می‌کند. بنابراین، قوه خیال دارای کارکردی استعلایی است و گستره معرفتی آن، محدود به شهودات حسی و پدیدارهاست که همین محدودیت موجب می‌شود تا با موضوع خاص علم مابعدالطبیعه یعنی موجود بماهو موجود، ارتباطی نداشته باشد و فقط در حد پدیدارهای وجود مادی بماند.

## ۲. علم مابعدالطبیعه

واژه مابعدالطبیعه یا متافیزیک برگرفته از اصطلاح یونانی «متاتافوسیکا» است که بر یکی از تألیفات ارسطو اطلاق می‌شود. تألیفاتی که خود ارسطو نام «فلسفه اولی»، «الهیات» یا «حکمت» را برای آن به کار برد و طبق دیدگاه رایج، بعدها آندروونیکوس رودسیائی (قرن اول پیش از میلاد) که آثار ارسطو را تنظیم می‌کرد این دسته آثار را پس از رساله‌های مربوط به طبیعت قرار داد و آن‌ها را مابعدالطبیعه نامید (ادوارز، ۱۳۷۹: ۱).

ارسطو فلسفه را به سه شاخه نظری، عملی، و شعری تقسیم می‌کند. آنچه به این مبحث ارتباط دارد فلسفه نظری است. غایت فلسفه نظری، معرفت بماهو معرفت است نه معرفتی که به غایات عملی ناظر است. فلسفه نظری سه قسم دارد: الف) فیزیک یا فلسفه طبیعی که با اشیای

مادی و متحرک سروکار دارد؛ ب) ریاضیات که با نامتحرک اما مفارق از ماده سروکار دارد؛ ج) مابعدالطبیعه که با مفارق و نامتحرک سروکار دارد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۱۹).

ارسطو والاترین علم را علمی می‌داند که فی‌نفسه مطلوب باشد یعنی علم اصول و مبادی اولیه یا همان فلسفه اولی. بنابراین، مابعدالطبیعه علمی کلی است یعنی دورترین علم از حواس، انتزاعی‌ترین، مشکل‌ترین و درعین‌حال، دقیق‌ترین علوم است چراکه با مبادی و اصول کمتری سروکار دارد (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۹۸۲). از نظر ارسطو، موضوع خاص این علم، موجود بماهو موجود است. در این باره می‌گوید:

علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند بررسی می‌کند. این علم مانند هیچ‌یک از علومی که علوم خاص نامیده می‌شوند نیست. زیرا هیچ‌یک از این علوم، موجود را کلیتاً به‌عنوان موجود بررسی نمی‌کند بلکه هر یک از آن‌ها -مثلاً علم ریاضی- جزئی از موجود را جدا می‌کند و درباره‌ی اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد (همان: ۱۰۰۳).

بنابراین تفاوت مابعدالطبیعه با علوم خاص در این است که علمی کلی است و موجودات را از آن حیث که هستند بررسی می‌کند. موجودات و اشیا هرچه باشند و هر خصوصیتی که داشته باشند در یک چیز مشترک‌اند و آن این است که وجود دارند و مابعدالطبیعه در پی تبیین همین امر مشترک است.

## ۱.۲ ملاحظه‌ها

ملاحظه‌ها درباره‌ی تعیین موضوع علم مابعدالطبیعه، راه ابن‌سینا را می‌رود؛ ابن‌سینا این علم را فلسفه اولی یا حکمت مطلقه می‌داند و سه ویژگی برای آن برمی‌شمارد: الف) برترین علم به برترین معلوم؛ ب) صحیح‌ترین و یقینی‌ترین معرفت؛ ج) علم به علل اولیه همه‌ی اشیا (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴). وی درباره‌ی موضوع خاص این علم می‌گوید که جایز نیست وجود خداوند موضوع فلسفه اولی باشد؛ زیرا موضوع هر علم، چیزی است که وجود آن در آن علم مسلم گرفته می‌شود و فقط از احوال آن موضوع بحث می‌شود. در میان همه‌ی علوم نظری، یگانه علمی که صلاحیت بحث از وجود خداوند را دارد مابعدالطبیعه است؛ زیرا فقط این علم است که از امور مفارق از ماده بحث می‌کند. بنابراین، اثبات وجود خداوند از مسائل علم مابعدالطبیعه است نه موضوع آن.

موضوع مابعدالطبیعه باید امری باشد که نیاز به اثبات نداشته باشد و این امر فقط می‌تواند موجود بماهو موجود باشد (همان: ۱۱).

ملاصدرا نیز در تعیین موضوع خاص علم الهی یا فلسفه اولی تأکید می‌کند که برخلاف ظن و گمان بسیاری از افراد، موضوع این علم، وجود واجب‌تعالی نیست بلکه موجود مطلق است:

فالموضوع الأول للحكمة الإلهية هو الموجود بما هو موجود، لا الوجود الواجبي كما ظن؛ لأنه من المطالب في هذا العلم (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱).

بنابراین وجود واجب همراه با بسیاری از امور دیگر، جزو مسائل علم الهی هستند. ملاصدرا در توضیح وجه تسمیه فلسفه اولی و معنای اولیّت، این علم را هم به لحاظ معلوم و متعلق شناسایی و هم به لحاظ جایگاه علمی‌اش در میان دیگر علوم، اول می‌داند. به زعم وی فلسفه اولی از دو لحاظ تقدم و اولیّت دارد:

۱. از لحاظ معلوم و متعلق که از دو وجه اولیّت دارد: الف) اولیّت وجودی مانند واجب‌الوجود نسبت به دیگر موجودات؛ ب) اولیّت مفهومی مانند وجود که معنا و مفهوم آن مانند مفهوم وحدت، مقدم بر همه مفاهیم ذهنی است و به همین دلیل، نمی‌توان مفاهیم وجود و وحدت را به کمک دیگر مفاهیم، تعریف کرد؛

۲. از لحاظ علم‌بودن و جایگاه علمی‌اش نسبت به دیگر علوم؛ از آن‌جا که فلسفه اولی مبادی دیگر علوم را اثبات می‌کند اولیّت و تقدم بالطبعی نسبت به آن‌ها دارد. وی این وجه تسمیه را بهتر می‌داند (همان: ۶۷).

ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود، موجود بماهو موجود را به موجود کلی تفسیر می‌کند؛ یعنی موجود بماهو موجود مفهومی کلی و ذهنی است اما مصادیق آن که افراد موجود بماهو موجود هستند از حقیقت عینی برخوردارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۵۷). به باور وی، وجود از حیث تحقق و اینتش، از هر چیزی آشکارتر است تا جایی که برخی آن را بدیهی دانسته‌اند، و از حیث حقیقت و گنه‌اش از هر چیزی پنهان‌تر است تا جایی که برخی آن را اعتباری محض دانسته‌اند (همان: ۲۶۰). پس تحقق و ثبوت هر چیزی در عقل و خارج به وجود است؛ چرا که وجود عین اشیا است و اشیا و موجودات چیزی جز تجلیات وجود واحد در مراتب خود نیستند.

## ۲.۲ کانت

کانت با اینکه مابعدالطبیعه را همچون استعدادی طبیعی می‌پذیرد و ارج می‌نهد اما در نهایت آن را به عنوان یک علم، ناممکن می‌داند و از حوزه معرفت علمی بشر طرد می‌کند. وی که از یک سو شاهد وضعیت رقت‌بار و مأیوس‌کننده مابعدالطبیعه است و از سوی دیگر شاهد دستاوردهای خیره‌کننده علوم دیگر، به‌ویژه فیزیک نیوتن، به شناخت‌شناسی نظام‌مندی دست می‌یازد که از همان آغاز ناظر به عالم طبیعت و جهان پدیدارهاست و حاصل آن در حوزه عقل نظری، تحکیم مبانی معرفتی علم جدید است و بی‌اعتباری معرفتی مابعدالطبیعه. البته کانت هدف دیگری را هم دنبال می‌کند؛ با اثبات مبانی معرفتی علم جدید و فیزیک نیوتنی، حد و حدود این علم آشکار می‌شود و جا برای ایمان باز می‌شود که البته از این پس فقط عقل عملی عهده‌دار بحث درباره آن است (Ewing, 1967: 9).

در بررسی نظریات کانت آنچه در وهله اول مهم است دیدگاهی است که درباره موضوع مابعدالطبیعه دارد؛ تلقی عمده کانت از مابعدالطبیعه، علمی است که درباره امور نامحسوس است؛ حوزه‌ای از شناخت که حیطة تجربه‌های ممکن را ترک می‌گوید و به واسطه مفاهیمی که در هیچ تجربه‌ای معادل ندارند حوزه احکام را فراتر از مرزهای تجربه می‌گستراند. در همین حوزه فراتجربی است که عقل مابعدالطبیعی پژوهش‌های خود را پیش می‌برد و با سه مسئله بنیادین و اجتناب‌ناپذیر خدا، آزادی اراده، و خلود نفس، روبه‌رو می‌شود (Kant, 1998: B7). حال پرسش اساسی این است که آیا کانت این سه مسئله را موضوعات مابعدالطبیعه تلقی می‌کند یا از مسائل آن می‌داند؟ اگر موضوع بدانند درباره علمی سخن می‌گوید که تا اندازه زیادی با آنچه ارسطو، ابن‌سینا، و ملاصدرا در نظر داشتند متفاوت است. آنچه مسلم است این است که وی هرگز از موضوع مابعدالطبیعه با عنوان موجود بماهو موجود سخن نمی‌گوید. به‌همین دلیل، صرفاً با مبانی معرفت‌شناختی به مسائل آن نظر می‌کند و کاری به مبانی هستی‌شناختی ندارد.

کانت در بخش جدل استعلایی نیز ایده‌های عقل محض را در سه دسته جای می‌دهد: نفس، جهان و خدا (ibid: B391). وی این امور را جزو ایده‌های استعلایی عقل محض می‌داند و هرگونه کاربرد متعالی (transcendent) آن‌ها را نفی می‌کند چراکه این نوع کاربرد را صرفاً حاصل طبع ناآرام و بلندپرواز انسان می‌داند؛ به زعم وی ایده‌های عقل متعالی‌اند نه درون‌ماند (immanent)، یعنی به‌گونه‌ای هستند که نه تنها در عالم محسوس موضوع شناسایی مطابقی

ندارند بلکه اساساً نمی‌توانند هیچ موضوعی داشته باشند. بنابراین، کانت در ضمن نقد دیدگاه مابعدالطبیعی که ایده‌های استعلایی عقل محض یعنی خدا، نفس و جهان را شیء فی‌نفسه می‌داند بار دیگر تلقی خود از مابعدالطبیعه را آشکار می‌کند اما با این تفاوت که در این جا به جای آزادی اراده، جهان را می‌نشانند که چیزی نیست جز مجموع کل پدیدارها یعنی امری نامحسوس اما اعتباری.

وی در کتاب *تمهیدات* نیز پس از نقد وضعیت آشفته مابعدالطبیعه، هدف نهایی آن را شناخت وجود اعلی و عالم عقبی می‌داند (کانت، ۱۳۷۰: ۱۰۷). بنابراین، تلقی عمده کانت از مابعدالطبیعه، علمی است که صرفاً از مسائل فراحسی و وجود خداوند بحث می‌کند و هرگز از موضوع خاص آن یعنی موجود بماهو موجود، سخنی به میان نمی‌آید.

### ۳. گستره معرفتی خیال در اندیشه ملاصدرا

#### ۱.۳ مراتب ادراک

ملاصدرا طبق روش حکمای پیشین، ادراکات را به چهار قسم احساس، تخیل، توهم، و تعقل تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۶۰) و سپس توهم را به عنوان نوع خاصی از ادراک کنار می‌گذارد؛ ۱. احساس: عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده حاضر، با همه اشکال و هیئاتش، نزد مدرک. این نوع ادراک در اثر ارتباط حواس با محسوسات پدید می‌آید. البته آنچه در احساس نزد مدرک حاضر می‌شود صورت اشیا است آن‌هم با تجرید ناقص؛ ۲. تخیل: همانند ادراک حسی است ولی در حالت عدم حضور ماده و به هنگام قطع ارتباط با محسوسات؛ ۳. توهم: عبارت است از ادراک معنای غیر محسوس بلکه معقول؛ یعنی معنای غیر محسوس را کلی تصور نمی‌کند و همواره آن را مقید به جزئی محسوس تصور می‌کند؛ ۴. تعقل: عبارت است از ادراک شیء از حیث ماهیت و حدّ خودش نه از حیث چیزی دیگر.

ادراک بدون تجرید ناممکن است. بنابراین، ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی از حیث تجرید مترتب بر یکدیگرند؛ ادراک حسی مشروط به سه چیز است: حضور ماده نزد آلت احساس، داشتن هیأت، و جزئی بودن مدرک؛ ادراک خیالی مجرد از شرط اول است، ادراک وهمی مجرد از شرط اول و دوم است، و ادراک عقلی مجرد از هر سه شرط است (همان: ۳۶۱). وی تأکید می‌کند که تفاوت ادراک وهمی و عقلی را بالذات ندانیم چرا که تفاوتشان به



خود ادراک نیست بلکه به موضوع ادراک برمی گردد که امری خارجی است، اما تفاوت ادراک حسی، خیالی، و عقلی بالذات است و بنابراین، فقط سه نوع ادراک داریم. فرایند ادراک، موافق با نظر مشهور، بدین گونه است: در برخورد با موضوع شناسایی، صورت محسوس از ماده انتزاع می شود که این مرتبه دارای انتزاعی ناقص است چراکه مشروط به حضور ماده ادراک است. صورت خیالی دارای انتزاعی متوسط است و به همین دلیل در عالم میانی قرار دارد، و صورت عقلی دارای انتزاعی تام است. البته کاربرد واژه انتزاع برای ادراک عقلی فقط به هنگام اخذ صورت های ادراکی از مواد موجه است نه هنگامی که با موجودات عقلانی سروکار دارد که ذاتاً عقلانی اند و در درک آنها، تجرید و انتزاع کاربردی ندارد. همچنین نفس در تخیل آنچه که ذاتاً صورت خیالی است یعنی صورت های عالم مثال، نیازی به انتزاع و تجرید ندارد (همان: ۳۶۲).

ملاصدرا معنای مشهور تجرید به معنای حذف بعضی زوائد را نادرست می داند؛ زیرا این گونه نیست که نفس ساکن باشد و مدرکات از موضوعات مادی خود به حس آیند و از آن جا به خیال و سپس به عقل منتقل شوند و در هر مرحله از مراحل این سیر، برخی از خصوصیات خود را از دست دهند و مجرد شوند. در فرایند ادراک، مدرک و مدرک با هم تجرد می یابند و با هم از وجودی منسلخ می شوند و به وجود دیگری درمی آیند و با هم از نشئه ای به نشئه ای دیگر منتقل می شوند تا جایی که نفس پس از آنکه تماماً بالقوه بود، عقل و عاقل و معقول بالفعل می شود (همان: ۳۶۶).

به زعم وی، کسانی که علم را چیزی جز انتزاع از خارج نمی دانند، در واقع معرفت بشری را به امری سلبی برمی گردانند؛ چراکه به هنگام انتزاع یک تصور، خصوصیات وجود واقعی از آن حذف می شود. پس تصور مجرد فاقد خصوصیات خارجی شیء است و وضعیت وجودی ضعیف تری از آن دارد (Kalin, 2010: 119). هدف علم، شناخت معلوم است آن چنان که هست یعنی به صورت انضمامی. وی در مقابل انتزاع به مثابه فقدان، آن را به مثابه تجرد تعریف می کند یعنی همچون فرایند اشتداد وجودی به واسطه تشکیک وجود از یک سو و حرکت جوهری از سوی دیگر. در فرایند تجرد اشتدادی، صورت های عقلانی متراکم تر می شوند یعنی معانی بیشتری را دربرمی گیرند. پس شناخت صورت های عقلانی اشیا، شناختی کامل تر از وجود خارجی و انضمامی شان است (ibid: 120).

## ۲.۳ خیال

اینکه به منظور پی بردن به کارکرد گسترده قوه خیال در اندیشه ملاصدرا، آن را به تفصیل و دسته‌بندی شده مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱. اثبات عالم خیال

ملاصدرا صور معلقه و عالم مثال را اوسط دانسته و آن را برزخ میان عالم عقول و جهان ماده به‌شمار می‌آورد. وی بر این باور است که صورت حقیقت انسان، در مراحل سه‌گانه ادراک حسی، خیالی و عقلی، بزرگ‌ترین حجت خداوند است و نخستین شاهد برای وجود عوالم ثلاثه، محسوب می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۵). از این رو، عالم مثال همچون دیگر عوالم وجود، بر حسب ادراک و وجود علمی اثبات می‌شود.

به نظر ملاصدرا، اینکه ما یک‌بار اشخاص این عالم را مشاهده می‌کنیم و پس از معدوم‌شدنشان، دوباره آن‌ها را مانند بار نخست، با همان مقدار، شکل و وضع، ادراک می‌کنیم، دلالت بر وجودی دارد که دیگر در این عالم نیست بلکه در عالمی دیگر است که عالم مثال نام دارد. از سوی دیگر نمی‌توان گفت که چون این عالم از ویژگی‌های عالم حسی برخوردار نیست پس همان عالم عقلی است چراکه عالم عقل و موجودات عقلی، از توابع ماده یعنی مکان، شکل، مقدار، رنگ، روشنی و مانند این‌ها، کاملاً مجردند در حالی که این عالم، عاری از شکل و مقدار و وضع نیست. در نتیجه، با عالمی روبه‌رو هستیم که واسطه‌ای میان دو عالم عقلی و حسی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۰۰).

### ۲. واسطه‌گری خیال

نقش عالم خیال همچون واسطه‌ای میان عالم حسی و عقلی و فراهم کردن امکان گذر از اولی به دومی بسیار مهم است. واسطه‌گری خیال بدین گونه است که نفس هنگام ادراک معقولات کلی، در واقع در حال مشاهده ذوات نوری و موجودات عقلی مجرد از ماده است اما نه به نحو تجرید و انتزاع صورت عقلی از افراد محسوس خارجی بلکه به واسطه انتقال از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول؛ یعنی گذر از دنیا به آخرت (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴).

### ۳. گستره خیال نسبت به حس

قوه متخیله قوه‌ای روحانی در عالم غیب است که هم محسوسات را از خارج تصور می‌کند و هم متخیلات را از داخل و باطن ذات حاضر می‌کند در حالی که قوه‌ای که در حواس ظاهری

وجود دارد قوه‌ای جسمانی و در عالم شهادت است که فقط می‌تواند محسوسات خارجی را ادراک کند. بنابراین، حوزه ادراک خیالی بسیار وسیع‌تر از حوزه ادراک حواس ظاهری است چه عالم غیب وسیع‌تر از عالم شهادت است. حال هر یک از قوای ادراکی انسان، به منزله روزنه و دریچه‌ای به یکی از عوالم وجودی است: «فهذه القوة الخيالية بمنزلة كوة إلى عالم الغيب، كما أن الحواس بمنزلة الكوى و الرواشن إلى عالم الشهادة» (همان: ۳۸۵). خیال روزنه‌ای به عالم غیب است و حواس پنج‌گانه، روزنه‌ای به عالم شهادت؛ بنابراین، ادراک هر نشئه با ابزار متناسبش امکان‌پذیر می‌شود.

#### ۴. قوه خیال، قوه‌ای غیر از عقل و حس

صور خیالی مانند نفوسی که آن‌ها را درک می‌کند فاقد مکان و جسم‌اند یعنی صور معلقه‌ای هستند که نفس آن‌ها را انشا کرده و حفظ می‌کند. این فعل را که همانا ادراک جزئیات است هرگز نمی‌توان به قوه عاقله نسبت داد و فقط از قوه متخیله برمی‌آید. برای نمونه، در ابصار چاره‌ای جز تمثیل صورت نزد نفس نیست و این تمثیل و تصور نیز فقط از طریق قوه خیال امکان‌پذیر است؛ چراکه حواس ظاهری قادر به ادراک شیء غیرمنطوع در ماده نیستند و عقل نیز مدرک کلیات است و جزئی بما هو جزئی در وجود ذهنی، با کلی بما هو کلی تباین دارد (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۸۳).

#### ۵. نقش خیال در فرایند معرفت

نفس در ادراکات حسی و خیالی، همانند فاعل مخترع است تا قابل متصف (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲). بدین معنا که قوای حسی و خیالی، با هر تبیین طبیعی‌ای که داشته باشند، هیچ‌یک مدرک صور علمی نیستند و فقط ابزار و علت معده برای ادراک و مشاهده نفس هستند. این قوا، آلات و اسبابی هستند که نفس به وسیله آن‌ها، صور مثالی و برزخی اشیا را در صقع ذات خود یا عالم مثال اصغر، صادر می‌کند و در همان موطن به شناخت آن‌ها نائل می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۸۵). در این تلقی، خیال رهن معرفت حقیقی نیست بلکه طریق اصلی رسیدن به آن است. صعود معرفتی انسان از عالم تکثرات مادی به عالم معنا و معرفت حقیقی فقط به واسطه خیال امکان‌پذیر است که این امر یا با وساطت فعالانه و ارادی قوه متخیله تحقق می‌یابد و یا با دریافت‌های شهودی و غیرارادی قوه خیال از عالم مثال یا خیال منفصل، صورت می‌گیرد (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۷۹).

## ۶. رابطه خیال و علم زمان‌مند تفصیلی

ملاصدرا به پیروی از حکمای پیشین، به سه گونه تعقل قائل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۶۸: الف) عقل هیولانی: در این مرتبه، عقل هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است؛ ب) عقل تفصیلی: در این مرتبه، معقولات در عقل فعلیت می‌یابند و به تفصیل قابل مشاهده نفس هستند؛ این مرتبه را مرتبه حصول صور علمی در قوه خیال می‌داند؛ ج) عقل اجمالی: در این مرتبه، معقولات به صورت بسیط و بدون تفصیل و کثرت، نزد عقل حاضر می‌شوند.

آنچه در اینجا مهم است علم تفصیلی و صورت‌های گوناگونش است که با قوه خیال ارتباط دارد؛ علم تفصیلی علمی واضح و مشخص نسبت به معلوم است که به دو صورت آن اشاره می‌شود: نخست این که علوم و صورت‌های عقلی انسان دارای تفصیل زمانی است یعنی به تدریج از معقولی به معقول دیگر انتقال می‌یابد:

أحدها أن تكون علومه و صوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدریج و لا یخلو حیثند من مشاركة الخیال (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۴۲).

در این حالت، قوه خیال مشارکت دارد و این‌گونه تعقل همراه با حکایت خیالی است چنان‌که هنگامی که ما چیزی را مشاهده می‌کنیم و صورتی از آن در حس مشترک حاصل می‌شود، دو ادراک با یکدیگر اتحاد می‌یابند و در این صورت آنچه در آلت دیدن و حس مشترک حاصل می‌شود برای ما جز با واسطه و دلیل، تمایزپذیر نیست (همان). دوم اینکه انسان دارای ملکه‌ای باشد که از ممارست در علوم و ادراکات حاصل شده است و توسط آن، بدون مشقت و سختی، توان حاضر کردن صورت‌های عقلی از پیش کسب‌شده را داشته باشد. این علوم و ادراکات برای انسان حاضر نیستند؛ چراکه نفس تا هنگامی که مشغول تدبیر بدن مادی است، به علت مشارکت خیال، نمی‌تواند اشیا را با هم تعقل کند ولی از آن‌جا که ملکه به دست آوردنشان را دارد می‌تواند بدون مشقت آن‌ها را احضار کند (همان: ۲۴۳).

۷. بدن مثالی غیر از بدن طبیعی است.

ماده‌ای که اولاً و بالذات مورد تصرف و تدبیر نفس است؛ بدن مادی دارای گوشت و پوست و استخوان نیست بلکه بدن مثالی است که لطیف و نوری و معتدل است. بدن مادی در واقع، غلاف و قشری از این بدن مثالی است. در تجربه خواب، هنگامی که مردگان را مشاهده می‌کنیم، در حقیقت بدن مثالی آنان را می‌نگریم چراکه بدن مادی‌شان کاملاً متلاشی شده و از میان رفته است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۴۶). این توان‌مندی مربوط به خیال است.

## ۸. خیال و الهامات قلبی

عوامل وجود متناسب با مراتب ادراک، سه گونه‌اند و برای کسب علم از هر مرتبه وجودی باید با ابزار مناسب پیش رفت، که در این میان نفس و عوارض آن از عالم برزخ بوده و ادراک آن به وسیله حس باطن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۹). ملاصدرا بهترین ابزار کسب معرفت از عالم مثال و خیال منفصل را قلب انسان می‌داند؛ ساحتی از نفس انسان که در مرتبه عالم خیال است و دو باب دارد که یکی رو به سوی عالم خیال و ملکوت است و دیگری رو به سوی قوای ادراکی و حرکتی (همان: ۴۱۴). آنچه در اینجا مهم است این است که طریق اکتساب و تفکر نیز در اصل فیضان صور علمی، محل قابل صور و فاعل افاضه‌کننده صور، هیچ فرقی با طریق الهام ندارد و یگانه تفاوتشان در چگونگی زوال حجاب و جهت آن است. همچنین وحی و الهام نیز در هیچ کدام از امور ذکر شده، فرقی با یکدیگر ندارند و یگانه تفاوتشان، به شدت وضوح و نورانیت و مشاهده ملک افاضه‌کننده صور علمی است. بنابراین، حصول هر نوع ادراک باطنی به وسیله عقول فعاله یا ملائکه علمیه است (همان).

## ۳.۳ جمع‌بندی

ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود، سنخیت علم با وجود، وحدت قوای نفس، قیام صدوری معلومات به نفس و تناظر ادراکات با عوالم وجود، درباره خیال پژوهش می‌کند و جایگاه معرفتی و وجودی بسیار گسترده‌ای برای آن در نظر می‌گیرد. وی خیال را قوه‌ای روحانی در عالم غیب می‌داند؛ قوه‌ای که هم محسوسات را از خارج تصور می‌کند و هم متخیلات را از داخل و باطن ذات حاضر می‌کند. بنابراین، ساحت نفس انسان همان ساحت خیال است که جامع تجرد عقل و مادیت حواس ظاهری است.

ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند و به تناظر ادراکات با عوالم وجودی قائل است و بر این باور است که برای کسب علم از هر مرتبه وجودی، باید با ابزار مناسب پیش رفت. حال هر یک از قوای ادراکی انسان، به منزله روزنه و دریچه‌ای به یکی از عوالم وجودی است که در این میان، نفس و عوارض آن از عالم برزخ است و ادراک این عالم به وسیله حس باطن صورت می‌گیرد. بنابراین، بهترین ابزار کسب معرفت از عالم مثال و خیال منفصل قلب انسان است؛ ساحتی از نفس انسان که در مرتبه عالم خیال است و دو باب دارد که یکی رو به سوی عالم خیال و ملکوت است و دیگری رو به سوی قوای ادراکی و حرکتی.

ملاصدرا از حیث معرفتی، نه تنها به شهود خیالی قائل است بلکه ادراک حسی را نیز مانند ادراک خیالی تبیین می‌کند و نفس را در ادراکات حسی و خیالی، بیشتر فاعل مخترع می‌داند تا قابل متصف. بنابراین، قوای حسی و خیالی، با هر تبیین طبیعی‌ای که داشته باشند، هیچ‌یک مدرک صور علمی نیستند و فقط ابزار و علت معده برای ادراک و مشاهده نفس هستند. این قوا، صرفاً آلات و اسبابی هستند که نفس به وسیله آنها، صور مثالی و برزخی اشیا را در صقع ذات خود یا عالم مثال اصغر، صادر می‌کند و در همان موطن به شناخت آنها نائل می‌شود. در این تلقی، خیال رهن معرفت حقیقی نیست بلکه طریق اصلی رسیدن به آن است. صعود معرفتی انسان از عالم تکثرات مادی به عالم معنا و معرفت حقانی فقط به واسطه خیال امکان‌پذیر است که این امر یا با وساطت فعالانه و ارادی قوه متخیله تحقق می‌یابد و یا با دریافت‌های شهودی و غیرارادی قوه خیال از عالم مثال یا خیال منفصل، صورت می‌گیرد.

ملاصدرا در مبحث ادراک، به اتحاد عالم و معلوم معتقد است و از این رو، نظریه تجرید به معنای حذف بعضی زوائد را نادرست می‌داند. در فرایند ادراک، مدرک و مدرک با هم تجرد می‌یابند و با هم از وجودی منسلخ می‌شوند و به وجود دیگری درمی‌آیند و با هم از نشئه‌ای به نشئه‌ی دیگر منتقل می‌شوند. بنابراین، در ادراک خیالی، نفس انسان همراه با معلوماتش تجرد می‌یابد و از ساحت حسی به ساحت مثالی منتقل می‌شود.

ملاصدرا بر نقش واسطه‌گری خیال میان حس و عقل اذعان می‌کند و بر این رأی است که نشئه خیال نسبت به عقل و حس، حوزه وسیع‌تری را دربرمی‌گیرد و جمع‌کننده هر دو ساحت است. افزون‌بر آن، عاملی که نفس انسانی را از ساحت وجود مادی به ساحت وجودهای فراحسی و مفارق از ماده، تعالی می‌بخشد خیال است. از این رو، با تبیین نقش و جایگاه بنیادین خیال و اثبات قلمرو گسترده آن، هم از حیث معرفتی و هم از حیث وجودی، زمینه‌ای مناسب برای پژوهش درباره موضوع خاص علم مابعدالطبیعه یعنی موجود بماهو موجود فراهم می‌آید؛ چه مابعدالطبیعه علمی کلی درباره وجود است و همه ساحت‌های وجود و واقعیت را دربر می‌گیرد.

## ۴. گستره معرفتی خیال در اندیشه کانت

### ۱.۴ مراتب ادراک

کانت به قوای سه گانه نفس یا سه منشأ اصلی (original sources) شناخت انسان معتقد است که دربرگیرنده شرایط امکان هر نوع تجربه‌اند و درعین حال، خود هرگز از قوای دیگر ذهن حاصل نمی‌شوند. این سه قوه عبارت‌اند از: ۱. حس: هم‌بینی (synopsis) کثرات شهود حسی به‌طور پیشینی؛ ۲. خیال: تألیف این کثرات؛ ۳. ادراک خود (apperception): وحدت این تألیف (Kant, 1998: B127).

در جای دیگر، آن سه قوه تحت سه عنوان مجزا می‌آیند که عبارت‌اند از: ۱. درباره تألیف دریافت در شهود؛ ۲. درباره بازسازی در خیال؛ ۳. درباره بازشناخت در مفهوم (ibid: A104). اینک به اختصار قوای سه گانه نفس بررسی می‌شوند تا جایگاه معرفتی خیال، مشخص شود.

**الف) حس:** کانت آغاز شناخت را تجربه و شهود حسی می‌داند و می‌گوید:

بنابراین، بر حسب زمان، هیچ شناختی پیش از تجربه در ما نمی‌آید و هرگونه شناخت با تجربه آغاز می‌شود ... اما به هیچ‌روی نتیجه نمی‌شود که شناخت ما سراسر برخاسته از تجربه باشد. زیرا کاملاً ممکن است که شناخت تجربی ما، ترکیبی باشد از آنچه به واسطه تأثرات (impressions) دریافت می‌کنیم و آنچه قوه شناخت ما (که به واسطه تأثرات حسی تحریک شده است) از خود بدان می‌افزاید (ibid: B1).

وی در بخش مربوط به حس استعلایی، به منظور واکاوی دقیق حساسیت یا قوه حسی، نخست آن را از فاهمه جدا می‌کند بدین گونه که همه آنچه که فاهمه با مفاهیم خود درباره موضوعات می‌اندیشد کنار می‌رود تا فقط شهود تجربی باقی بماند. سپس از این شهود تجربی، هر آنچه که به احساس تعلق دارد یعنی ماده آنکه پسینی است کنار گذاشته می‌شود تا به شهود محض و صورت محض پدیدارها یعنی مکان و زمان که کاملاً پیشینی‌اند دست یابیم (ibid: A22).

کانت در جمع‌بندی مبحث حس استعلایی تأکید می‌کند که مکان و زمان صورت‌های محض شهود حسی‌اند و فقط به شیوه پیشینی شناخته می‌شوند (ibid: B60)؛ شهود حسی چیزی جز تصور نمود (appearance) نیست و به همین دلیل، هرگز نمی‌توان به چیستی اشیای فی‌نفسه جدا از دریافت حسی پی‌برد (ibid: A42). وی تصریح می‌کند که حتی از آنجا که شهود درونی نیز همه امور را در بستر زمان می‌شناسد به‌ناچار با نسبت‌های زمانی مانند توالی، هم‌زمانی و

تداوم سروکار دارد، به گونه‌ای که «خود» یا «من» نیز هنگامی که در شهود درونی نگریسته می‌شود فقط نمود محض است نه شیء فی‌نفسه (ibid: B68).

**ب) فاهمه:** کانت پس از پرداختن به حس استعلایی به سراغ فاهمه و عقل می‌رود و آن‌ها را تحت عنوان منطق استعلایی بررسی می‌کند. آنچه در این جا مهم است توجه به این نکته است که وی بر تفکیک قوای ادراکی حس و فاهمه تأکید می‌کند و به همین دلیل، در عین در نظر داشتن ارتباط ژرف این قوا در بحث شناخت، چنان که می‌گوید: «اندیشه‌ها بدون محتوی تهی است، شهودات بدون مفاهیم کور است» (ibid: B75)، آن‌ها را کاملاً مجزا از یکدیگر تحلیل می‌کند؛ بنابراین حساسیت قوه پذیرندگی تصورات است و فاهمه قوه پدیدآوردن تصورات. ویژگی اصلی فاهمه که آن را از حساسیت جدا می‌کند همانا در خودانگیختگی (spontaneity) است. در همین جا تلقی خاصی که وی از فاهمه دارد نمایان می‌شود و اختلاف مبنایی تفکر کانت با سنت‌های مابعدالطبیعی پیشین برجسته می‌شود. در سنت فلسفه مشائی، مفاهیم ذهنی حاصل جریاناتی است در سطح حس و مبتنی بر انتزاع عقلی. اما در نظر کانت، مفاهیم ذهنی حاصل خودبه‌خود و من‌عندی قوه تخیل است که بر حسب شاکله‌ای که خودبه‌وجود می‌آورد عمل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷).

کانت با بررسی صورت‌های احکام فاهمه در پی کشف مفاهیم محض یا مقولاتی (categories) است که در بنیاد آن احکام قرار دارد. اصطلاح کلیدی این بخش، تألیف (synthesis) نامیده می‌شود که در واقع، کارویژه قوه فاهمه است (Kant, 1998: B103). در همین مرحله، جایگاه خیال آشکار می‌شود؛ چراکه این تألیف معلول قوه خیال است بدین معنا که از نیروی کور و ناشناخته نفس انسان برخاسته است؛ نیروی مرموزی که آن‌قدر لازم و ضروری است که هرگز بدون آن نمی‌توان هیچ شناختی حاصل کرد. با این حال تألیف را تحت مفاهیم آوردن، کارکرد فاهمه است و فاهمه با این کار خود، شناخت را در معنای خاصش برای انسان حاصل می‌کند (ibid: A78). تألیف محض ما را به مفاهیم محض فاهمه می‌رساند و این فرایند در مراحل چند انجام می‌گیرد:

۱. نخستین چیزی که به نحو پیشینی برای شناخت همه موضوعات به ما داده می‌شود کثرات شهود محض است؛

۲. دومین مرحله، تألیف این گوناگونی که به وسیله قوه خیال است که تا اینجا هنوز شناختی صورت نگرفته است؛



۳. مفاهیمی که به این تألیف محض، وحدت می‌دهند و این وحدت تألیفی ضروری صرفاً از آن‌ها حاصل می‌شود سومین شرط شناخت یک موضوع‌اند؛ و همین مفاهیم هستند که از فاهمه برمی‌خیزند (ibid: A79).

واژه فنی «مفهوم» عبارت است از یک آگاهی که کثراتی را که به تدریج در شهود داده شده و سپس در خیال بازسازی شده است در یک تصور، وحدت می‌بخشد. بدون این آگاهی، شناخت مفاهیم و موضوعات شناسایی که به واسطه مفاهیم شناخته می‌شوند ناممکن است (ibid: A104). اما باید توجه داشت هنگامی که کانت از مفاهیم محض فاهمه یا مقولات سخن می‌گوید بیشتر به شاکله‌ها نظر دارد؛ مقولات یا صورت‌های محض فاهمه، به طور فی‌نفسه و جدا از صورت‌های شهود حسی با هیچ شیئی ارتباط ندارند و صرفاً کارکردهایی منطقی و بدون محتوا یا معنای مشخصی هستند (Kemp smith, 1962: 340). در همین جاست که قوه خیال همچون واسطه‌ای میان حس و فاهمه اهمیت می‌یابد.

**ج خیال:** کانت در بخش استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه، در پی توجیه این مسئله است که چگونه مفاهیم محضی که از تجربه ناشی نشده‌اند درباره اشیا و موضوعات شناسایی می‌توانند به کار روند؟ (Kant, 1998: A85). این توجیه مناسب را امر سومی فراهم می‌آورد که واسطه میان حس و فاهمه است و به همین دلیل هم با فاهمه همانندی دارد و هم با حساسیت. کانت به منظور بررسی این مسئله، مبحث شاکله مفاهیم محض فاهمه را سامان می‌دهد و در این باره تأکید می‌کند که «شاکله فی‌نفسه فقط فرآورده‌ای از قوه خیال است» (ibid: B179).

از نظر کانت ضرورت و کلیت احکام و صورت همه مفاهیم از فاهمه برمی‌خیزد. یعنی فقط با مفاهیم محض فاهمه است که تجربه امکان‌پذیر می‌شود و شناخت عینی حاصل می‌شود آن هم بدین طریق که فاهمه داده‌های تجربی را در صورت‌های منطقی حکم تألیف می‌کند و در آگاهی استعلایی، وحدت می‌بخشد. اینک مراحل این تألیف با تفصیل بیشتری توضیح داده می‌شود و بر نقش قوه خیال همچون واسطه‌ای میان حس و فاهمه تأکید می‌شود تا توجیه مناسبی برای چگونگی انطباق مقولات بر موضوعات حسی فراهم آید. وی قوه خیال را این گونه تعریف می‌کند:

قوه خیال همانا قوه‌ای است که توسط آن یک موضوع شناسایی حتی بدون حضور در شهود، به تصور آید. اما از آنجا که شهود ما به طور کلی حسی است قوه خیال به دلیل شرط ذهنی که فقط تحت آن، مفاهیم فاهمه می‌توانند شهودی مطابق داشته باشند به حساسیت تعلق دارد (ibid: B151).

در این فقره بر نقش واسطه‌گری قوه خیال و تعلق آن به حساسیت تأکید می‌شود. اما بین خیال و حس تفاوت مهمی هم دیده می‌شود؛ حساسیت فقط قوه پذیرندگی و دریافت تأثرات است در حالی که قوه خیال به تألیف و ترکیب دست می‌زند و همین توانایی موجب می‌شود با فاهمه همانند گردد و جنبه‌ای از آن باشد. در واقع تألیف استعلایی قوه خیال همان اثر فاهمه بر حساسیت است که اساس اطلاق مقولات فاهمه بر موضوعات شهود حسی را فراهم می‌آورد و آن را توجیه می‌کند.

کانت بین دو جنبه یا کارکرد قوه خیال یعنی قوه خیال سازنده (productive) و قوه خیال بازسازنده (reproductive) تمایز قائل می‌شود و دومی را موضوع روان‌شناسی تجربی می‌داند و آن را به کنار می‌نهد (ibid: B152). آنچه در مبحث شناخت استعلایی اهمیت دارد خیال سازنده است؛ چرا که نقشی مهم در پدید آوردن شناخت پیشینی برعهده دارد. با تألیفی که خیال سازنده صورت می‌دهد اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات شهود حسی توجیه می‌شود. بنابراین همان‌گونه که در حس استعلایی حد و مرز کاربرد محض شهود حسی تعیین شد در این مبحث نیز حد و مرز کاربرد مفاهیم محض فاهمه در ارتباط با موضوعات شناسایی تعیین می‌شود؛ در حس استعلایی، مکان و زمان همچون شروط امکان این‌که چگونه موضوعات شناسایی می‌توانند به ما داده شوند تعیین شدند یعنی دیگر نمی‌توان مکان و زمان را فراتر از موضوعات حسی به کار برد. در اینجا نیز مقولات فاهمه چنین تعیین می‌شوند؛ یعنی اگر درباره شهود عقلی (intellectual intuition) که فراتر از موضوعات تجربی و شهود حسی است به کار روند، مفاهیمی تهی خواهند بود که هیچ شناختی را موجب نمی‌شوند. به علاوه «ما هرگز نمی‌توانیم به واسطه مقولات حکم کنیم که آیا اساساً چنین موضوعات شناسایی ممکن هستند یا نه؟» (ibid: B148).

در مبحث شاکله استعلایی بر نقش بنیادین زمان تأکید می‌شود چرا که زمان از یک سو تصویری پیشینی و صورت محض شهود است و از سوی دیگر چونان شرط صوری همه کثرات حس درونی و بیرونی، با تمامی تصورات حسی و تجربی همراهی دارد؛ از این رو تعیین دادن به زمان بر حسب مقولات محض فاهمه شاکله‌هایی را فراهم می‌آورد که درباره موضوعات حسی و تجربی قابل اعمال است. این تعیین زمانی از آن حیث که کلی است و بر پایه یک قاعده پیشینی استوار شده است متجانس با «مقولات» است و از آن حیث که با همه تصورات تجربی کثرات شهود حسی همراه است متجانس با «نمود» است (ibid: B178).

کانت میان شاکله و تصویر (image) تفاوت قائل می‌شود؛ آنچه در بنیاد مفاهیم محض حسی قرار دارد شاکله است نه تصویر. برای نمونه اگر به مثلی که در اندیشه داریم دقت کنیم، درمی‌یابیم که هیچ تصویری نمی‌تواند با مفهومی که از آن داریم مطابق باشد؛ چراکه با مفهومی کلی سروکار داریم و آن تصویر جزئی هرگز با کلیت این مفهوم مطابقت ندارد. مفهوم کلی مثلث، همه انواع مثلث را دربرمی‌گیرد در صورتی که تصویر مثلث فقط به بخش اندکی از گستره مفهوم کلی مثلث محدود می‌شود. شاکله مثلث که فقط در اندیشه یافت می‌شود صرفاً قاعده‌ای است که قوه خیال مطابق با آن، شکل‌های محض را در مکان تألیف می‌کند (ibid: B180). وی سه اصطلاح بنیادین این مبحث را تعریف می‌کند تا تفاوت‌شان دقیقاً مشخص شود:

۱. تصویر: فرآورده تجربی قوه خیال سازنده است و جزئی‌بودن از ویژگی‌های اصلی آن است.

۲. شاکله مفهوم حسی: مانند شاکله اشکال هندسی در مکان، فرآورده کاربرد پیشینی و محض قوه خیال است که توسط آن و مطابق با آن، تصاویر برای نخستین بار ممکن می‌شوند. این تصاویر فقط به واسطه شاکله‌ها با مفاهیم محض فاهمه ارتباط می‌یابند؛ چراکه هرگز به‌طور فی‌نفسه با مفاهیم انطباقی ندارند.

۳. شاکله مفهوم محض: فرآورده استعلایی قوه خیال است که به‌طور پیشینی، صورت محض حس درونی یعنی زمان را برحسب مفاهیم محض فاهمه تعیین می‌بخشد. از ویژگی‌های اصلی آن این است که هرگز در هیچ تصویری آورده نمی‌شود (ibid: B181). اینک شاکله مفاهیم محض فاهمه مطابق با جدول مقولات تعیین می‌شود:

الف) کمیت: «عدد» همچون یک مفهوم، شاکله محض کمیت است که عبارت است از تصور افزایش متوالی یک‌ها بر یکدیگر. پس عدد همانا وحدت تألیف کثرات یک شهود متجانس است.

ب) کیفیت: «شدت» و «درجه» شاکله محض کیفیت است. بنابراین، مفاهیم محض کیفیت فقط هنگامی می‌توانند درباره موضوعات شناسایی به کار روند که آن موضوعات با درجه‌ای از شدت به احساس آیند.

ج) نسبت: ۱. شاکله جوهر عبارت است از تداوم (persistence) امر واقعی در زمان یعنی تصور آن همچون زیرایستای (substratum) تعیین تجربی زمان به‌طور کلی؛ ۲. شاکله علت و

علیت یک شیء به طور کلی عبارت است از امر واقعی که هرگاه وضع شود همیشه چیز دیگری در پی آن می آید؛ ۳. شاکله مشارکت یا علیت متقابل جوهرها با عرض هایشان عبارت است از هم‌زمانی تعینات یکی با تعینات دیگری، مطابق با قاعده‌ای کلی.

(د) جهت: ۱. شاکله امکان به معنای تعین تصور یک شیء در هر زمان است؛ ۲. شاکله واقعیت عبارت است از وجود در یک زمان معین؛ ۳. شاکله ضرورت عبارت است از وجود یک شیء در همه زمانها (ibid: B182-184).

دستاورد مبحث شاکله استعلایی این است که به طور کلی، شاکله‌ها تعینات پیشینی زمان مطابق با قواعد هستند بدین معنا که صرفاً شرایطی را فراهم می آورند که فاهمه فقط می تواند بر طبق آن شرایط، درباره موضوعات شناسایی، به کار رود. بنابراین، مقولات فقط دارای کاربرد تجربی هستند (ibid: A146).

## ۲.۴ جمع‌بندی

کانت فقط از حیث معرفت‌شناختی و بر مبنای منطق استعلایی، انکار شهود غیرحسی و تباین ذاتی حس و فاهمه، به مبحث خیال توجه می کند و هرگز به مباحث هستی‌شناختی آن وارد نمی شود. در نظر وی حس، خیال، و فاهمه سه منشأ قوای ادراکی انسان هستند که را دربرگیرنده شرایط امکان هر نوع تجربه‌اند. از این رو، وی بر نقش واسطه‌گری قوه خیال میان شهود حسی و فاهمه واقف است و در مبحث توجیه اطلاق مقولات فاهمه بر نمودهای شهود حسی، از قوه خیال و واسطه‌گری آن کمک می گیرد؛ خیال واسطه‌ای است میان حس و فاهمه که نقش اصلی آن ایجاد شاکله‌هایی است که فقط در توجیه اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات شهود حسی کاربرد دارند.

از نظر کانت قوه خیال قوه‌ای است که موضوعات را در شهود تصور می کند بدون اینکه نیازی به حضور آنها داشته باشد. حال از آنجا که، به زعم وی، انسان فقط دارای شهود حسی است قوه خیال به حساسیت تعلق می یابد و همانند آن می شود. اما بین خیال و حس تفاوت مهمی هم دیده می شود؛ حساسیت فقط قوه پذیرندگی و دریافت تأثرات است درحالی که قوه خیال به تألیف و ترکیب دست می زند و همین توانایی موجب می شود با فاهمه همانند شود و جنبه‌ای از آن باشد. در واقع، تألیف استعلایی قوه خیال همان اثر فاهمه بر حساسیت است که اساس اطلاق مقولات فاهمه بر موضوعات شهود حسی را فراهم می آورد و آن را توجیه می کند. بنابراین، قوه خیال دارای کارکردی استعلایی است و گستره معرفتی آن، محدود به

شهودات حسی و پدیدارها است که همین محدودیت موجب می‌شود تا ارتباطی با موضوع خاص علم مابعدالطبیعه یعنی موجود بماهو موجود نداشته باشد و فقط در حد پدیدارهای وجود مادی بماند.

## ۵. نتیجه‌گیری

ملاصدرا و کانت، به‌ظاهر، تفکیک سنت مشائی دربارهٔ مراتب ادراک را که عبارت است از حس، خیال، و عقل پذیرفته‌اند اما هر کدام بر مبنای اندیشهٔ خود راهی غیر از راه ارسطو و مشائیان را پیش می‌گیرد؛ هر دو در این ویژگی مشترک‌اند که فرایند انتزاع تصورات از خارج را آن‌گونه که مشائیان مطرح می‌کردند نمی‌پذیرند و نقد قرار می‌کنند؛ مبنای ملاصدرا مجرد علم، اتحاد علم و عالم و معلوم، وحدت قوای نفس و قیام صدور تصورات و معلومات به نفس است. وی معنای مشهور تجرید به معنای حذف بعضی زوائد را نادرست می‌داند به قیام حلولی تصورات به نفس قائل نیست و بر این رأی است که در فرایند ادراک، مدرک و مدرک با هم تجرد می‌یابند و با هم از وجودی منسلخ می‌شوند و به وجودی دیگر درمی‌آیند؛ و مبنای کانت، تباین ذاتی حس و فاهمه است که بر اساس آن هیچ‌گونه ارتباطی میان منشأ مفاهیم محض فاهمه یا مقولات که ذهن است با منشأ شهودات حسی که عالم بیرون از ذهن است وجود ندارد. در همین جا تلقی خاصی که وی از فاهمه دارد، یعنی منطبق استعلایی، نمایان می‌شود و اختلاف مبنایی تفکر کانت با سنت‌های مابعدالطبیعی پیشین برجسته می‌شود؛ در سنت فلسفهٔ مشائی، مفاهیم ذهنی حاصل فرایندهایی در سطح حس و مبتنی بر انتزاع عقلی هستند. ملاصدرا نیز با اینکه بر مبنای قیام صدور تصورات به نفس، به نظریهٔ انتزاع قائل نیست و به فرایندهای طبیعی حواس فقط در حد علت معدۀ ادراک اهمیت می‌دهد، در نهایت منشأ همهٔ تصورات ذهن را حس می‌داند. اما در نظر کانت، مفاهیم ذهنی حاصل خودبه‌خود و من‌عندی قوهٔ تخیل است که بر حسب شاکله‌ای که خود به‌وجود می‌آورد عمل می‌کند و هیچ ارتباطی با حواس ندارد.

ملاصدرا و کانت، هر دو حس را آغازگاه معرفت بشر می‌دانند اما برخلاف سنت‌های تجربه‌گرایانه، در سطح حس و تجربه نمی‌مانند و برای عقل اصالت قائل هستند. دربارهٔ عقل و مراتب آن نیز با یکدیگر همانندی دارند؛ یعنی همان‌گونه که کانت میان عقل و فاهمه، دست‌کم از حیث کارکرد، تمایز قائل است ملاصدرا نیز برای عقل و تعقل مراتبی قائل است

که شاید بتوان عقل تفصیلی را با فاهمه کانت مقایسه کرد؛ چراکه هر دو، این سطح ادراکی را مبتنی بر قوه خیال می‌دانند و به زمانی بودن و تفصیلی بودن آن اذعان دارند. اما آنچه مسلم است اختلاف بنیادینی است که این دو اندیشمند بر سر عقل بشر و توان‌مندی‌های شناختی آن دارند؛ درحالی که ملاصدرا با هم‌سنخ دانستن علم و وجود، توان‌مندی معرفتی انسان را در هر سه ساحت وجود مادی، خیالی، و عقلانی می‌گستراند کانت برای عقل انسان چنین توان‌مندی‌هایی قائل نیست و اگرچه فاهمه را منشأ مفاهیم محض می‌داند اذعان می‌کند که نهایت شناخت بشر در حد پدیدارهای شهود حسی است و از حد عالم طبیعی فراتر نمی‌رود.

ملاصدرا و کانت هر دو به نقش واسطه‌گری قوه خیال در میان دو قوه حس و عقل واقف‌اند و هر کدام بر اساس مبنایی که درپیش گرفته است به آن توجه می‌کنند. اما درحالی که کانت قلمرو بسیار محدودی برای خیال قائل است و آن را فقط از حیث معرفت‌شناختی تحلیل می‌کند. ملاصدرا قلمرو بسیار گسترده‌ای برای خیال در نظر می‌گیرد و از هر دو حیث معرفتی و وجودی به آن توجه می‌کند. کانت که توان‌مندی‌های ذهن خود را بر علم جدید و به‌ویژه فیزیک نیوتن متمرکز کرده است به شهود عقلانی و خیالی قائل نیست و درباره الهامات قلبی چیزی نمی‌داند. به‌همین دلیل، نقش اصلی خیال را ایجاد شاکله‌هایی می‌داند که فقط در توجیه اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات شهود حسی کاربرد دارند؛ یعنی همان‌گونه که ارزش معرفت‌شناختی مقولات فاهمه را محدود به شهود حسی می‌داند کارکرد معرفتی خیال را نیز که در میان حس و فاهمه قرار گرفته است محدود به نمودهای شهود حسی می‌داند. اما از نظر ملاصدرا، انسان دارای شهود خیالی و عقلانی است؛ ادراکات انسان با عوالم وجودی متناظر است و همان‌گونه که حواس با عالم محسوس متناظر دارد، خیال و عقل هم با عوالم مثالی و عقلانی متناظر است و بر آن دلالت دارد. افزون بر همه این‌ها طریق اکتساب و تفکر نیز در اصل فیضان صور علمی، محل قابل صور و فاعل افاضه‌کننده صور، هیچ فرقی با طریق الهام ندارد و یگانه تفاوتشان در چگونگی زوال حجاب و جهت آن است.

مابعدالطبیعه همچون علم به موجود بماهو موجود، علمی کلی درباره وجود است که همه ساحت‌های وجود و واقعیت را دربرمی‌گیرد؛ ملاصدرا با قائل شدن به اصالت وجود و بحث درباره همه فروع آن، جایگاه خاصی به این علم می‌بخشد و قلمروهای گسترده‌ی آن را می‌کاود؛ بحث درباره خیال و گستره معرفتی آن نیز بر این اساس مطرح می‌شود. خیال، از حیث معرفت‌شناختی در مقایسه با عقل و حس حوزه وسیع‌تری را دربرمی‌گیرد و جمع‌کننده هر دو ساحت است. از این رو، نقش و جایگاه بنیادینی در مباحث مابعدالطبیعی برعهده دارد؛ چراکه

عاملی که نفس انسانی را از ساحت وجود مادی به ساحت وجودهای فراحسی و مفارق از ماده، تعالی می‌بخشد خیال است؛ اما کانت مابعدالطبیعه را عمدتاً علمی درباره مسائل فراحسی و وجود خداوند می‌داند و هرگز از موضوع خاص آن یعنی موجود بماهو موجود، سخنی به میان نمی‌آورد. در حالی که مابعدالطبیعه علم درباره وجود است و در این باره، فرقی میان وجود مادی و مجرد نیست. چه احکام وجود بر همه مراتب آن جاری است. بنابراین، از نظر کانت، قوه خیال نیز همچون فاهمه، فقط دارای کارکردی استعلایی است و گستره معرفتی آن، محدود به نمودهای شهود حسی است که همین محدودیت موجب می‌شود تا ارتباطی با موضوع خاص علم مابعدالطبیعه یعنی موجود بماهو موجود، نداشته باشد و در حد پدیدارهای وجود مادی بماند.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا (۱۳۸۸). *الهیات از کتاب شفا*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ادوارز، پل (۱۳۷۹). *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر شهرام پازوکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۹۰). *ابن عربی*، ترجمه داوود وفایی، تهران: نشر مرکز.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۹). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.
- ارسطو (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- خسروپناه، عبدالحسین، پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۸). *تجرد خیال در حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۵). *محمی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*، تهران: نشر علم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر برزگمهر، جلد ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). *الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۹۱). *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.

Ewing, A. C. (1967). *A short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, United States of America: The University of Chicago Press.

Kalin, Ibrahim (2010). *Knowledge In Later Islamic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, CAMBRIDGE.

Kemp smith, Norman (1962). *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, second edition, United States of America: Humanities Press. Inc.