

Sadr al-Din Shirazi and Evolution in Imagination Studies

Ebrahim Bazargani

Assistant, High Institution for Islamic Art and Thought

(ab19277@yahoo.com)

Sadr al-Din Shirazi, a philosopher of the 10th century, have based the cornerstone of his thought on the *Hikmat Mashsha`* and the *Hikmat Ishraq*. In his study of imagination, he was more influenced by Suhrawardi than *Mashshyian*. The fact that he proves the world of imagination and places the soul in the three levels of sense, imagination and intellect, and puts two levels of the small imagination and the great one, is under the influence of *Hikmat Ishraq*. He has identified and fixed the loopholes in Sheikh Eshraq's view of imagination. This essay aims to examine Sadr al-Din Shirazi's view on the meaning of imagination and compare his views with the previous two schools. The method is descriptive and comparative analysis and the final result is that his perspective on fantasy is different from what seen in the schools. We should consider him a neo-Ishraqi in this field. Sadra does not accept the multiplicity of perceptual powers and the distinction between imagination and common sense, despite the views of the *Mashsha`*, and considers the existence of a single power that perceives imaginary immaterial as being sufficient. The forms present in the imaginary world are different in terms of hiddenness and appearance, as well as intensity and weakness. As much as the imaginary soul has more strength and its essence is strengthened and it returns to itself more and is relieved from physical occupations and laboring for bodily powers, and its represented forms find a more complete appearance and their existence also becomes stronger.

Keywords: Imagination, Fantasy, World of Imagination, *Mashsha`*, *Ishraq*.



صدرالدين الشيرازي و التطور في معرفة الخيال

ابراهيم بازرگانی^١

لقد كان الفيلسوف القرن العاشر استفاد من المدرستين المشاء والإشراق و بني فكره عليهما. في موضوع الخيال تأثر صدرا من سهروردي أكثر من المشائين. فنرى انه يصل إلى إثبات عالم المثل و يضع النفس في مراتب ثلاثه وهي الحس و المثل و العقل، و يتحدث عن مرتبة المثل الأصغر و المثل الاكبر و هذا كله تأثير الحكمة الإشرافية عليه.

ولكنه قام بإصلاح بعض الإشكالات في موضوع الخيال عند الشيخ الإشراقي ايضاً، فيدرس هذا المقال رأي صدرالدين الشيرازي في ماهية الخيال و المثل و يقوم بمقارنة فكره مع الحكمتين السابقتين. منهج البحث و صفي مقارن و النتيجة أن رأيه في الخيال يختلف مع المشائين و مع الشيخ الإشراقي أيضاً. و يمكن اعتباره إشراقي حديث في هذه الموضوع.

لا يقبل صدرا خلافاً للمشائين تعدد قوي الإدراكية و تميز الخيال عن الحس المشترك و يعتبر وجود قوة واحدة مدركة للصور المجردة المثالية كافياً. الصور الحاضرة في عالم الخيال تختلف شدة و ضعفاً في الظهور و الخفاً. و كلما تقوي النفس الخيالي و تكون جوهريتها أقوى فترجع الى نفسها و ترتاح من الشواغل البدنية و الاشتغال بها، فتظهر لها الصور المتمثلة بشكل أتم و أقوى.

مفاتيح البحث: المتخيلة، الخيال، عالم المثل، المشاء، الإشراق.



١. أستاذ مساعد و عضو هيئة التدريس في مؤسسة الفن و الفكر الإسلامي للتعليم العالي
(ab19277@yahoo.com).

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال چهاردهم، پاییز ۱۴۰۱، شماره مسلسل ۵۳

صدرالدین شیرازی و ترقی در خیال‌شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۷/۲۵

ابراهیم بازرگانی *

صدرالدین شیرازی، فیلسوف قرن دهم، دو دوره اصلی حکمت یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق را پیش رو داشته و سنگ بنای اندیشه خود را بر آنها گذاشته است. در خیال‌شناسی او بیشتر از سهروردی تأثیر گرفته تا مشائیان. اینکه او به اثبات عالم مثال می‌رسد و نفس را در مراتب سه‌گانه حس، مثال و عقل قرار می‌دهد و دو مرتبه مثال اصغر و مثال اکبر را طراحی می‌کند، تحت تأثیر حکمت اشراقی است. او رخنه‌های موجود در خیال‌شناسی شیخ اشراق را شناسایی و برطرف کرده است. این جستار بر آن است دیدگاه صدرالدین شیرازی در چیستی خیال و مثال را بررسی و آرای او را با دو حکمت پیشین مقایسه کند. روش بررسی توصیفی و تطبیقی و نتیجه نهایی آن است که دیدگاه وی در خیال‌شناسی هم با مشائیان متفاوت است و هم با شیخ اشراق. او را باید یک نواشراقی در این زمینه بدانیم. صدرا به رغم نگاه مشائیان، تعدد قوای ادراکی و تمایز خیال از حس مشترک را نمی‌پذیرد و وجود قوه واحدی را که مدرک صورت‌های مجرد مثالی باشد، کافی می‌داند. صورت‌های حاضر در عالم خیال به لحاظ خفا و ظهور و نیز شدت و ضعف متفاوت‌اند. به هر اندازه که نفس خیالی قوت بیشتری داشته باشد و جوهریت آن تقویت شود و بیشتر به



* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی
(ab19277@yahoo.com)

خود بازگردد و از شواغل بدنی آسوده شود و از کارگری برای قوای بدنی آسوده شود، صورت‌های متمثل نزد آن نیز ظهور تام‌تری پیدا می‌کنند و هم وجودشان قوت بیشتری می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: متخیله، خیال، عالم مثال، مشاء، اشراق.

مقدمه

تطور شناسایی خیال از فارابی تا صدررا قابل پی‌گیری است. می‌توان دیدگاه صدرای شیرازی را مکمل دیدگاه فارابی دانست. صدرالدین شیرازی متخیله را از امر مادی به شیء مجرد مبدل می‌سازد (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۴۷۸). او با این تغییر هستی‌شناختی، معایب موجود در دیدگاه فارابی را برطرف می‌کند. فارابی در عین مادی‌دانستن قوه متخیله (فارابی، ۱۹۹۶م: ۳۰)، آن را در نسبت با عقل فعال قرار می‌داد و معتقد بود متخیله می‌تواند با عقل فعال نسبت یافته، صورت‌ها را از آن اخذ کند (فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۲۱). افزون بر اینکه متخیله واسطه بین دو عقل نظری و عملی تلقی می‌شد؛ در حالی که عقل، مجرد انگاشته شده بود (فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۰۹ و ۱۱۱). پس چگونگی نسبت بین ماده و مجرد جزو خلل‌هایی بود که نظریه فارابی به آن دچار ورد و در نظریه صدرالدین شیرازی با مجرددانستن قوه خیال حل گردید. فارابی متخیله را مبدع می‌انگاشت؛ اما ابداع بر صورت‌های پیشین انجام می‌گرفت (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴)؛ در حالی که صدرالدین شیرازی ابداع را اصالت می‌بخشد و معتقد می‌شود قوه خیال خود مبدع صورت‌هاست (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۸) و این امر تشدید در خلاقیت این قوه را تقویت کرد. نسبت بین صور و قوه خیال هم در فارابی و ابن‌سینا بررسی نشده بود و آنچه مطرح می‌شد، بیشتر قالب انفعال قوه از عالم عین بود؛ در حالی که در نظریه صدرالدین شیرازی این نسبت را مشخص نموده، قوه خیال را فاعل قلمداد می‌کند.

صدر نظریه مثال سه‌وردی را هم تکمیل کرده، آن را از عالم بیرون به عالم درون و نفس انتقال داد. در نتیجه عالم دوگانه مثال اصغر و مثال اعظم رهیافتی می‌شوند برای تکمیل این نظریه و پاسخ به مسائلی که نظریه مثال با آنها مواجه بود. در حقیقت متخیله فارابی در فلسفه

صدرايي تبديل به عالم مثال مي‌شود؛ نتيجه‌اي که مي‌تواند در حوزه‌هاي متعددي از جمله نظريه هنر راهگشا باشد.

توضيح بالا مشخص مي‌کند که صدرا در سه جبهه فعال است. او ابتدا ديده‌گاه مشائيان را بررسي و نقد مي‌کند. پس از آن تفاوت‌ها و اختلاف‌هايش را با سهروردي از نظر مي‌گذراند و نهايتاً به ابتکارات خود مي‌رسد. ضرورت تاريخي او به دليل آنکه در قرارگاه بعدي در مقايسه با فيلسوفان بزرگي چون فارابي، ابن‌سينا و سهروردي ايستاده، ايجاب مي‌کند همين روش را در پيش گيرد. در اين جستار به ديده‌گاه‌هاي درباره‌خيال و عالم مثال مي‌پردازيم و توافق و تقابل او با مشائيان و شيخ اشراق را از زبان خود وي بازگو مي‌کنيم.

ارجاع همه قوا به قوه واحد به نام نفس

مشائيان بر اساس قاعده الواحد، قواي ادراكي را تجزيه نموده، به هر کدام مأموريتي ويژه مي‌دهند. آنان استدلال‌هايي به سود تعدد قواي ادراكي و اثبات هر کدام از آنها اقامه کرده‌اند. از ديده‌گاه ايشان متخيله و قوه وهميه از ديگر قواي ادراكي متمايز است و هر کدام فعاليت جداگانه دارد (فخر رازي، ۱۴۱۱ق: ۲/۳۲۸-۳۲۹؛ شيرازي، ۱۹۸۱م: ۸/۲۱۴-۲۱۵)؛ حال آنکه از ديده‌گاه صدرا وهم، وجوداً با عقل اتحاد دارد و تنها در مقام تعلق جداست. اگر عقل به شخص جزئي موجود در خيال تعلق پيدا کند، همان وهم مي‌شود. مدرکات وهم، معاني کلي در مقابل معقولات کلي‌اند؛ ليکن اين معاني با صورتهاي شخصي موجود در خيال نسبت دارند (شيرازي، ۱۹۸۱م: ۲۱۶-۲۱۷).

همين طور مشائيان حس مشترک را پذيرفته، آن را از قوه خيال تمايز مي‌دهند (فخر رازي ۱۴۱۱ق: ۲/۳۲۳-۳۲۴). صدرا تلاش ايشان را در ايجاد اين تمايز بي اهميت مي‌خواند. به عقیده او تمايز بين اين دو چنان اهميتي ندارد که نبود آن سبب اختلال در اصول حکمي شود. مهم آن است که قوه‌اي واحد با دو جهت نقص و کمال اثبات شود؛ قوه‌اي که جوهری، باطني و متمايز از عقل و حس باشد. اين قوه که هم صورتهاي حسي را جمع‌آوري مي‌کند و هم آنها را به هم ترکيب يا از هم تجزيه مي‌کند، هر چه باشد عالم ديگري جز عالم طبيعت

و عالم حرکت دارد. این قوه که مجرد از بدن و اجزای آن است، اسباب تحقق احوال قبر، ثواب، عذاب، احوال برزخ، بعث اجساد است. قلمرو تصرف آن در کل بدن است و نقطه بدنی آن تجویف اول مغز است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۱۴).

البته صدرا بر آن است نفس تا زمان تعلق به بدن، ایصار و به طور کلی احساسش متمایز از تخیل است؛ زیرا فعل دیدن به ماده خارجی و شرایط مخصوص نیاز دارد، ولی تخیل چنین نیست؛ از این رو پس از آنکه نفس از بدن خارج شد، دیگر تمایز بین احساس و تخیل برچیده می‌شود؛ زیرا قوه خیال که خزانه حس است، قوت می‌یابد و از ضعف و نقص ناشی از بدن رها می‌شود. از سوی دیگر همه قوای نفس اتحاد یافته، به مبدأ مشترک که همان نفس باشد، باز می‌گردند. پس نفس با قوه خیال هر آن چیزی را انجام می‌دهد که با دیگر قوا انجام می‌داد؛ یعنی با چشم خیال می‌بیند آنچه را که با چشم حس می‌دید (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹/۱۹۲).

صدرا همه قوا را در وجه کمالی آنها به یک چیز باز می‌گرداند: نفس. بر خلاف نظر مشائیان، نفس است که مدرک صورت‌های جزئی و معانی کلی است نه قوا. قوا حکم اعداد و آماده‌سازی دارند. ما بر اساس افعالی که نفس انجام می‌دهد، کارهای چندگانه را به او نسبت می‌دهیم (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۱۹). او شواهد متعددی از گفتار مشائیان به‌ویژه شیخ‌الرئیس ابن‌سینا به سود خود می‌آورد که در آنها بر واحد بودن قوه‌ای که مدرک صور خیالی، معانی و حافظ آنهاست، تصریح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۱۹).

از مثال منفصل تا مثال متصل

شیخ اشراق از راه صورت‌های منعکس در آینه و نیز رؤیا، عالم مثال را طراحی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶/۲۱۱-۲۱۲). صدرا مسیر نوآورانه در این نظریه را در گرو نوع‌نگاهی می‌داند که درباره قوه خیال مطرح می‌شد. یک ادعا درباره قوه خیال آن بود که چون خیال ذاتاً مقدار ندارد، می‌تواند هر مقداری را پذیرا باشد؛ همان‌گونه که هیولا چنین است و به دلیل فقدان ذاتی صورت با همه صورت‌ها قابلیت اجتماع دارد. به گفته صدرا هرچند اصل این نظر یعنی نبود مقدار در ذات خیال پذیرفتنی است، فرع نظریه که خیال هر صورت مقداری را بپذیرد،

ناپذیرفتنی می‌نمود؛ چراکه ممکن نیست یک امر جسمانی در آن واحد دو مقدار متخالف در جهت و وضع را بپذیرد یا آنکه دو شکل متباین را در آن واحد قبول کند تا چه رسد به آنکه همه صورت‌ها اعم از متخالف و متضاد و متشاکل را بپذیرد. او پس از نقل این پرسش و پاسخ، جهت‌گیری آرا را به سمت نوآوری در نظریه و ایجاد عالم مثال معرفی می‌کند. به گفته وی وجود اشکال جدی در مادی‌انگاری خیال سبب شد برخی کسان همچون سهروردی عالمی طراحی کنند به نام عالم مثال که نفس با اتصال به آن عالم، صورت‌ها را مشاهده می‌کند. آنچه قوه خیال جسمانی در این فرایند انجام می‌دهد اعداد و آماده‌سازی نفس برای اتصال است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

صدرالدین شیرازی خود را در نظریه عالم مثال با سهروردی هماهنگ می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۳۰۲). وی در عین پذیرش اصل نظریه، در دو مسئله با شیخ اشراق اختلاف نظر دارد:

اختلاف نخست در تفسیر عالم خیال است. به باور صدرای صور خیالی موجودند و در این نظر با شیخ اشراق اختلافی نیست. عدم توافق در محل وجود آنهاست که صدرای آن را صقع نفس می‌داند؛ به نحوی که نفس با استخدام قوه خیال، تصاویر خیالی را ساخته، در عالم مثال خود که همان مثال متصل است، مخزون می‌کند. پس این گونه نیست که ظرفی بیرون از نفس و عالمی بیرون از آن محل، خزینه این صور باشد؛ نیز این ادعا که صورت‌های یادشده تحت تأثیر عامل بیرونی ایجاد شوند، نادرست است. دلیل آن هم، نوع بازی‌های گراف و تصرفاتی است که متخیله انجام می‌دهد و نیز اشکال قبیحی است که می‌سازد. هیچ کدام از این تصرفات و ساخت‌وسازها با فعل حکیمانه سازگار نیستند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۳۰۳).

از دیدگاه صدرای خیال قوه‌ای دارای شیطنت است که معمولاً در اختیار عقل در نمی‌آید؛ از این رو انتساب صورت‌هایی که این قوه در پی شیطنت‌هایش می‌سازد به نظام بالادستی که ارزش وجودی آنها به تبع مرتبه‌ای که دارد، بالاست، از نگاه صدرای درست نیست؛ یعنی نمی‌توان صورت‌های ناشی از شیطنت‌های خیال را که گاه بیهوده و گاه ظلمانی‌اند، به نظامی که ماهیت آن نورانی است، نسبت داد؛ از این رو انتساب روا و عقلانی آن است که به فاعل

متناسب با خودشان باشد. از سوی دیگر عالم مثال، عالم بقا و پایداری است. در نتیجه صورت‌های مخزون در آن، صورت‌های دائمی‌اند؛ در حالی که صورت‌های خیالی به بقا نفس باقی‌اند؛ به محض آنکه نفس توجه خود را از آن صور برگرداند، منعدم می‌شوند. پس نامعقول است که امر ناپایدار به امر پایدار انتساب داده شود (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۰۳/۸).

اختلاف دوم در تحلیل صور مرآت‌ی است. شیخ اشراق در تحلیل آنها این گمان را تقویت می‌کرد که حقیقت‌شان در عالم مثال و نه در نظام ماده، موجود باشد. در نتیجه آینه را مظهر صور مثالی تلقی می‌کرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۱-۲۱۲). صدرا این سخن را نمی‌پذیرد. به باور وی اینها سایه‌های صورت‌های محسوس‌اند؛ بدین معنا که آنها در همین عالم ثابت‌اند و ثبوت ظلی و بالعرض دارند نه آنکه استقلال ذاتی داشته باشند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۰۳/۸؛ ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۰۴/۸، تعلیقه سبزواری).

صدرا در جای دیگر باز به توافق خود با شیخ اشراق در اصل عالم مثال اعتراف می‌کند؛ اما این بار چهار تفاوت می‌شمارد که بین عالم مثال مورد نظر او و عالم مثال اشراقی برقرار است. این تمایزها عبارت‌اند از:

۱. صور خیالی به عقیده صدرا در صقع نفس انسان‌اند و هر انسانی برای خود مثالی دارد که از مثال دیگر انسان‌ها متمایز است. پس به همان دلایلی که در پیش گذشت، چنین نیست که همه صورت‌های خیالی در عالم مثال اعظم موجود باشند.
۲. صورت‌هایی که انسان ادراک می‌کند «فعل» نفس او هستند.
۳. به رغم دیدگاه سهروردی که قوه خیال را مادی می‌دانست و آن را مظهر عالم مثال قرار می‌داد، صدرا قوه خیال را جوهر مجرد از ماده یعنی بدن و قوای آن می‌داند. در عین حال بر این باور است که اولاً تجرد آن، تام نیست و به مرتبه تجرد جواهر عقلی نرسیده است؛ ثانیاً قوه خیال با نفس حیوانی و نفس ناطقی پیش از عقل بالفعل، اتحاد دارد. نفس، قوای ادراکی آن، صورت‌های خیالی و حسی همه از عالم مادیات بیرون‌اند؛ چراکه اجزای عالم ماده مقداری‌اند؛ دارای وضع و اشاره حسی‌اند؛ از همدیگر غائب‌اند؛ بدین معنا که جزء از کل و کل از جزء غایب است، ولی نفس و قوای ادراکی آن، چنین نیستند.

۴. از دیدگاه شیخ اشراق، ایصار (دیدن) نسبت نفس است به خارج، آن هنگام که بین قوه بینایی و شیء دیدنی مقابله ایجاد می‌شود. پس باید شرایط محقق گردد تا ابصار صورت گیرد. این تحلیل از دیدن از دیدگاه صدرا باطل است. به باور صدرا ادراک حسی بدین شکل است که پس از تحقق شرایط، نفس در عالم خود صورتی مطابق با آنچه در خارج موجود است، تصویر می‌کند. همین اتفاق در خیال هم می‌افتد و نفس در برخورد با امور بیرونی، مثالی از آنها می‌آفریند، جز آنکه باید بین خیال و حس تفاوتی باشد. تفاوت آنها به شرایطی باز می‌گردد که هر کدام از آنها برای تصویر نیاز دارند. در ادراک حسی باید ماده موجود باشد، بین قوه حس و ماده مقابله صورت گیرد، حجاب و موانع ادراک مرتفع شوند، قوه حس سالم باشد، نفس آن را به کار گیرد و نیز دیگر شرایطی که برای ادراک حسی نیاز است؛ اما در خیال هیچ کدام از آنها وجود ندارد. این تا زمانی است که نفس با بدن مادی فعالیت می‌کند. به محض آنکه نفس از بدن مفارقت یافت - آن گونه که در آخرت رخ می‌دهد - تخیل شدت و قوت می‌یابد و چشم تخیل با چشم حس یکی می‌شود؛ همان گونه که درباره احوال معاد جسمانی چنین است. در نتیجه هر آنچه از صور خیالی که در عالم مثال متصل دیده می‌شود، گویی به قوای حسی درمی‌آیند.

صدرا بیان چهارم را جزو علوم و دانش‌هایی می‌داند که درک آن با حکمت بحثی به دست نیامده، ادراک آن به دانشمندانی اختصاص دارد که از نور حکمت برتابیده از چراغ نبوت بهره گرفته باشند (شیرازی، بی تا: ۱۳۲). اشاره صدرا به توافق خود با شیخ اشراق و اختلافش با وی درباره عالم مثال به همین جا ختم نمی‌شود. وی در رسائل فلسفی (شیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۳-۲۴۴) هم به این مهم می‌پردازد.

در ادامه این گفتار نکته حاضر جای تذکر دارد که خیال به جهت شیطنت، صورت‌های قبیح و شیطانی نیز می‌سازد. از این جهت صدرا نپذیرفت که صور خیالی در عالم مثال اعظم مخزون باشند؛ ولی او این توجه را می‌دهد که اگر نفس تحت تربیت قرار بگیرد و بتواند بر اثر تربیت با مبادی عالیه پیوند برقرار کند، صورت‌هایی که خیال می‌سازد، مبدل به فعل حقانی می‌شوند؛ یعنی خیال او قوه‌ای الهی می‌شود که جز صورت خیالی حقانی از آن صادر نمی‌شود، همان گونه که در انبیا و اولیا شاهدیم (شیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۳).

صدرا در ضمن پاسخ به شیخ اشراق درباره صورت‌های مرآت، صورت‌های وهمی همچون رنگین‌کمان، هاله دور ماه و نظایر آن را که ناشی از خطای حس اند، موجود می‌انگارد. به عقیده وی برخی تصاویر وهمی با حقیقت شباهت فراوان دارند و انسان را به خطای یگانگی با امر حقیقی دچار می‌کنند. او تذکر می‌دهد که اگر درباره صورت‌های مرآتی و هر صورتی همانند آنها معتقد شویم که آنچه موجود است، اشیای حقیقی است و اشباح آنها ذاتاً معدوم و به تبع و مجازاً موجودند، به گزاف سخن نگفته‌ایم. بر اساس گفته‌های او این صورت‌ها را باید موجود در مثال اصغر دانست که به تبع حقایق عینی وجود تبعی دارند. او همه این نوع تصاویر را سایه‌هایی می‌داند که بالعرض و به تبع صور محسوس خارجی ثابت دارند. همان گونه که دیگر انحای وجودی ماهیات، اعیانی هستند که به تبع خود وجودات ثابت دارند و سایه‌ها و عکس‌هایی هستند که از آنها حکایت می‌کنند (شیرازی، ۱۳۸۷: الف: ۲۴۳-۲۴۴).

نکته مهم در گفتار صدرا که او را از شیخ اشراق و همه فیلسوفان پیشین متمایز می‌کند، تحلیل او از نسبت بین صور خیالی و نفس است. به تلقی وی این صورت‌ها ابداع نفس و قائم به آن‌اند، اما نه قیام اعراض به جوهر، بلکه قیام معلول به علت. به عبارت دیگر نفس پذیرنده این صورت‌ها نیست، بلکه سازنده و خالق آنهاست و این قدرتی است که خداوند در نفس ایجاد کرده و آن را مثالی برای ذات، صفت و افعال خود ساخته است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۶). بر این اساس نفس عالمی جسمانی مخصوص به خود دارد که در ذات اوست؛ به گونه‌ای که نفس نه داخل در این عالم است نه بیرون از آن، بلکه معیت و همزمانی و هم‌رتبگی وجودی با آن دارد؛ شبیه به قیومیتی که ذات حق با ذرات هستی دارد. در این باره بیشتر گفت‌وگو خواهیم کرد.

با توضیحی که گذشت، صدرا در عین تأثیرپذیری از شیخ اشراق، نظریه او را به مراتب پیش برد و نواقص آن را برطرف نمود. به عقیده صدرا سه رخنه نظریه سهروردی را با خطا مواجه می‌کرد:

۱. او پس از طراحی عالم مثال منفصل، نسبت نفس با آن را توضیح نمی‌داد؛ بدین معنا که چگونه همه افراد به صورت‌های موجود در آن عالم دسترسی دارند، در حالی که عالم مثال

به لحاظ مرتبه‌ای وجود اشد و نورانی دارد. مثال متصل صدرا توضیحی روشن بود بر اینکه لزومی به اتصال همگان نیست.^۱

۲. شیخ اشراق قوه خیال را مادی می‌دانست و حقایق مثالی را مجرد؛ از سویی خیال محل ظهور حقایق مثالی مجرد بود. اینکه چگونه امر مجرد در شیء مادی ظهور پیدا کند، جزو ناسازگاری‌های نظریه بود. مجرد دانستن صور خیالی این کاستی نظریه را برطرف کرد.

۳. مرتبه عالم مثال اقتضای صور نورانی را دارد؛ حال آنکه صورت‌های خیالی هم نورانی و هم ظلمانی‌اند. بنابراین چگونگی تطبیق نور و ظلمت در مرتبه نورانی هستی با مشکل مواجه می‌شد که نظریه مثال متصل صدرا این گره را گشود و نشان داد مثال متصل در عین تجرد می‌تواند خزینه صورت‌های ظلمانی و شیطانی هم باشد؛ اما مثال منفصل چنین قابلیت را ندارد و لزوماً صورت‌های نورانی در آنجا مخزون‌اند.

تجرد خیال و صور خیالی

صدرا معتقد است قوه خیال یا همان مدرک صور خیالی، مجرد است. گرچه این حکم با نظر حکمای مشاء تضاد دارد، صدرا برهان را مثبت نظر خود می‌داند و نیک می‌دانیم حق جز به برهان اثبات نمی‌شود. صدرا این باور برخی از مشائیان را گزارش می‌کند که صورت‌های خیالی اعم از کوه‌های بلند، صحراهای گسترده همراه با درختان و پستی و بلندی‌هایش، فلک و ستارگان بزرگ همه در قوه خیالی هستند. این قوه گرچه جسمانی نیست و مقدر به اندازه نیز نمی‌شود، در قوه‌ای است عارض بر بخاری که در سر قرار دارد. وی این ادعا را مستلزم انطباع کبیر در صغیر می‌داند؛ زیرا جرم بطن مقدم مغز بسیار کوچک است و نمی‌تواند صورت‌های بزرگ‌تر از خود را در خود جای دهد. از این رو باید در قوه‌ای دیگر جای گیرند غیر جسمانی و بیرون از بدن (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۹۹).

۱. در ادامه عالم مثال از دیدگاه صدرا توضیح داده خواهد شد.

به عقیده صدرای صورت مُتخیَل، مجرد از ماده است؛ به گونه‌ای که همه قیده‌های مادی و انفعالات آن از صورت خیالی گرفته می‌شود. این صورت در عالمی قرار دارد واسطه بین عالم عقل و عالم حس؛ به نحوی که از ماده و عوارض خاص آن تهی باشد. پس سه عالم در اینجا تصور می‌شود و هر کدام مرتبه‌ای را تشکیل می‌دهند که آثار خاص خود را دارد: عالم حس، عالم خیال و عالم عقل.

اگر در صورت‌ها یا مدرکات، تجرد به مراتب است، قوای ادراکی یا بهتر بگوییم عوالم وجودی انسان هم باید دارای تجرد باشند؛ از این رو قوه حاسه‌ای همچون بینایی در جسم نیست، ولی تعلق به جسم دارد. این قوه مجرد است؛ اما به ماده نزدیکی بیشتری دارد. در مرتبه بالاتر قوه خیال است که از بدن عنصری مجرد است؛ اما نمی‌تواند مجرد از بدن مثالی باشد. جوهر عاقله آن‌گاه که به مرتبه فعلیت رسید و مبدل به عقل بالفعل شد، از هر دو عالم، ماده و مثال، تجرد پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۳). به همین دلیل است که همه مدرکات بر او مکشوف می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۸).

ترقی قوه خیال به عالم مثال

صدرای پس از آنکه نظر مشهور را در اقسام قوای باطنی و تمایز آنها از همدیگر می‌پذیرد، مدعی می‌شود همه آنها به یک حقیقت باز می‌گردند و سربازان یک فرمانده‌اند. این قوا در عین تمایزی که از همدیگر دارند، شئون متمایز و متفاوت یک حقیقت به نام نفس‌اند. این نفس است که مدرک صورت‌های جزئی و معانی کلی است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۱۹؛ ر.ک: شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۸-۲۳۹). او نفس را ذاتاً عالمی می‌یابد مملو از جواهر، اعراض مفارقه، اعراض مادی، افلاک متحرک و ساکن، عناصر، مرکبات و دیگر حقایقی که آنها را به همان حضورشان مشاهده می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۶۵). عالم بودن انسان بر اساس آن است که خداوند نفس آدمی را مثال و نه مثل برای ذات، صفات و افعالش آفرید. انسان هم در ذات و هم در صفات و افعال خود مثالی است برای خداوند تا با شناخت خود نردبانی

برای شناخت خدا باشد. بر این اساس است که خداوند ذات انسان را مجرد آفرید و آن را قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر بخشید و تبدیل به قلمروی کرد که همانند قلمرو الهی هر آنچه انسان می‌خواهد، می‌تواند در این قلمرو بیافریند یا هر چیزی را اختیار کند. پس نفس آدمی از سنخ ملکوت بوده، صاحب قدرت و عظمت است، اما همه اوصاف آن را ندارد و در حقیقت مرتبه ضعیف آن تلقی می‌شود؛ زیرا خود نفس در مرتبه نازل هستی قرار دارد و میان آن و خالقش فاصله بسیار وجود دارد. به گفته صدرا هر چیزی که از چشمه دورتر افتاده باشد، ضعف بیشتری پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۲۶۵).

نفس در عین آنکه قوه واحدی است، مراتب چندگانه دارد و از دیدگاه صدرا به اعتبار هر کدام از قوای ادراکی عاقله، مصوره و حاسه به عالمی مبدل می‌گردد که از عالم دیگر تمایز می‌یابد. به عبارت بهتر هر کدام از بخش‌های ادراکی نفس، عالمی است که حدود و ثغور خود را دارد. با این توضیح، نفس به اعتبار معقولات کلی در عالم عقول قرار دارد که فوق عوالم است. به اعتبار ادراک محسوسات در عالم اجرام و مواد قرار دارد که تحت عوالم است و به اعتبار ادراک مُثُل خیالی در عالمی است میانه آن دو. اهل هر کدام از این عوالم، موجوداتی را که در آن عالم قرار دارند، به نحو مشاهده می‌بینند و صورت‌هایی را که در دو عالم دیگر قرار دارد، به نحو حکایت و استخبار ادراک می‌کنند و امور غایب از نظر را با تعبیر و بیان دنبال می‌کنند. پس شهادت هر عالمی برای دیگری غیب است و عیان هر کدام برای دیگری خبر (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۹). هر کدام از مراتب وجودی نفس در همان مرتبه خودش حضور، علم و آگاهی است به آن عالم به همان نحو که هست؛ اما نسبت به مرتبه پایین دست غیب است. در نتیجه اطلاع مرتبه پایین‌تر از مرتبه بالاتر عوالم نفسانی تنها از راه ساخت صور متناسب با عالم مرتبه بالاست. ویژگی صورت‌های متناسب، محاکات عالم بالاتر است و در بحث حاضر، صورت‌های خیالی‌اند که محاکی صورت‌های عقلانی خواهند بود. حکایت‌گری صور مثالی از مرتبه عقلانی یا به حکایت است یا به تعبیر (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۸-۳۸۹)؛ یعنی صورت‌های مثالی یا محاکی‌اند که لزوماً مطابقت با واقع دارند و به عبارت دیگر همان

که در واقع است در مثال شکل می‌گیرد یا محاکمی نیستند ولی چنان مطابقتی دارند که شخص بتواند از طریق الگوهای تعبیر، آن صورت‌ها را با واقع آنها تطبیق دهد.

صدرا پس از آنکه نفس را عالم صغیر در مقابل عالم کبیر قرار داد، این بستر را فراهم می‌کند که قوه خیال را در یک تغییر هستی‌شناختی، مثال اصغر بشناسد. نفس این قابلیت را دارد که صورت‌های خیالی بسازد؛ ابداع صورت‌های فارغ از ماده، اجرام شکل‌دار بزرگ که گاه از افلاک هم بزرگ‌ترند، صحراها، کوه‌های بزرگ، شهرها، باغ‌ها و درختانی که نمونه‌های این شهرها و باغ‌ها و درختان در هیچ شهری دیده نشده است، از دیدگاه صدرا قدرتی است که خداوند به نفس عطا کرده است؛ اما با این ویژگی که هیچ کدام از این صور، قائم به جرم و ماده مغز نبوده، در آن حلول نمی‌کنند. نیز به رغم شیخ اشراق، در عالم مثال کلی نیستند، بلکه در صقع نفس قرار دارند که بیرون از عالم هیولانی و مجرد است. آنها در عالم دیگری هستند که از این عالم غایب است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹/۱۹۳-۱۹۴؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۸). این عالم که مرتبه خیالی نفس است، عالم مثال متصل گفته می‌شود.

پس از طراحی عالم مثال متصل، لازم است وضعیت قوای ادراکی جسمانی هم معین گردد. شیخ اشراق بر آن بود که این قوا محل ظهور عالم مثال در قالب اشباح مثالی اند. در نتیجه نفس را آماده می‌کنند تا با مثال اعظم پیوند یافته، صور و اشباح موجود در آن عالم را مشاهده کند. صدرا موافق این تفسیر نیست. وی قوای یادشده را ابزارهایی می‌داند که نفس با استفاده از آنها افعال و آثار خیالی را در عالم مثال اصغر خود ایجاد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۹۹).

خلاصیت نفس

نگاه ویژه صدرا بر خلاف همه فیلسوفان پیشین خلاصیت و فعال بودن نفس و توانایی در ایجاد صورت است. نفس تا پیش از صدرا حیث انفعالی داشت؛ صفحه‌ای تلقی می‌شد که از جهان بیرون از خود یا از قوای درون خود منفعل بوده، تصویر می‌پذیرفت. صدرا باوری جدید به وجود آورد و انسان را نمونه‌ای از خداوند دانست که می‌تواند صورت‌های اشیا، خواه مجرد یا مادی، را بیافریند. دلیل آن هم این است که نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است.

ملکوتیان می‌توانند هم صور عقلی قائم به ذات صادر کنند و هم صور کونیه قائم به مواد (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۶۵).

عاملی که این قابلیت را برای قوه خیال ایجاد می‌کند، ویژگی صورت‌های مقداری، اشکال و هیئات جرمی است که هم با مشارکت ماده و هم بدون آن قابل ایجادند. پس هر جا که ماده در ایجاد این صورت‌ها دخالت نکند، ایجاد آنها بر جهت فاعلی و حیثیات ادراکی نفس تکیه می‌کند. گواه بر امکان این فرض، وجود افلاک و ستارگان است که توسط مبادی عقلی و به نحو اختراعی به مجرد تصور ایجاد شده‌اند بدون آنکه مبادی در ایجاد آنها نیازمند ماده باشند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹/ ۱۹۲). نتیجه بی‌نیازی مبادی به ماده در ایجاد، اقتدار آنها در ایجاد است. همین تفکر را می‌توان بر اساس نگاه صدرا درباره نفس ادعا کرد. به عقیده صدرا نفس در مرتبه خیال قادر است با تصور، صورت‌های خیالی را بیافریند. پس وجود صور خیالی در صقع نفس به معنای انفعال از ماده نیست، بلکه نفس به ازای آنچه در عالم ماده می‌یابد، صورتی خیالی می‌آفریند.

از گفته بالا نتیجه می‌شود که نسبت نفس با صورت‌های خیالی نسبت حالّ و محلی نیست. به گفته صدرا تحقیق روشن می‌کند که نسبت نفس با صور خیالی نسبت ایجاد و فاعلی است؛ یعنی نفس در مقام فاعل و موجد صورت و خالق آنهاست. چنین نسبتی به مراتب از نسبت حالّ و محلی قوی‌تر است؛ زیرا نسبت فاعلی، وجوبی است و نسبت محلی، نسبت امکانی و همواره وجوب از امکان شدیدتر است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/ ۴۸۴).

علامه طباطبایی در تعلیقه اسفار و در توضیح این سخن معتقد است صدرا صورت‌های علمی جزئی را که شامل محسوسات و متخیلات اند، قائم به نفس می‌داند، آن هم از نوع قیام فعل به فاعل. به عقیده صدرا این صور، وجودات مثالی‌اند که نفس آنها را در مثال اصغر انشا می‌کند؛ مثال اصغر یا خیال متصل که در مقابل خیال منفصل اعظم قرار دارد. آنچه در خیال اعظم قرار دارد، صورت‌های کلی یا عقول کلی‌اند که نفس به وجود خارجی آنها نایل می‌شود؛ لیکن به دلیل ضعف ادراک، درباره آنها تردید پیدا می‌کند و بر کثیرین منطبق می‌سازد. به خلاف صور خیالی که جزئی‌اند و هستی دوگانه پیدا نمی‌کنند (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۴).

نظریه قیام صور خیالی به نفس ممکن است با دورخنه روبه‌رو باشد:

۱. علیت، معلولیت، تجرد، مادیت و مانند آن از شئون وجود خارجی است؛ در حالی که وجود ذهنی از همه آثار مترتب بر شیء خارجی تهی است. صدرا خود در بحث جعل این نوع آثار را از شئون وجودات خارجی دانسته است.

۲. صدرا خود تصریح نموده که جود ذهنی از وجود خارجی ضعیف‌تر است.^۱ نیز تصریح دارد که مثال و عقل به لحاظ وجودی از امور مادی قوی‌ترند. لازمه این سخن تناقض در صور علمی جزئی و صور کلی منطبق بر انواع و نیز افراد مادی است. صورت زید بر زید خارجی منطبق است و صورت انسان بر افراد خارجی. این دو صورت از یک جهت در مقایسه با مصداق‌شان قوی‌ترند، چون یکی از عالم مثال است و دیگری از عالم عقل و هر دو عالم مرتبه‌ای بالاتر از عالم محسوس دارند. از جهت دیگر ضعیف‌ترند به دلیل آنکه وجود ذهنی‌اند. پس این دو صورت هم ضعیف‌اند و هم قوی و این تناقض است.

در پاسخ باید گفت نتیجه ادله وجود ذهنی اثبات این نکته است که موجودات ذهنی بعینه وجودی دیگر دارند که حقیقت آن وجود را دارد، اما آثار خارجی آن را به دنبال نمی‌آورد؛ یعنی هر آنچه به حمل شایع بر وجود خارجی آن حمل شود، خواه آثار ذاتی باشد یا عرضی، به وجود ذهنی حمل نمی‌شود؛ مثلاً زید ذهنی نه جوهر است، نه جسم، نه نامی، نه حیوان، نه ناطق و نه کمالات ثانیه‌ای که برای زید خارجی وجود باشد. پس این، وجود دیگری است غیر از وجود خارجی که کمالات اولی و ثانوی دارد. دلایل وجود ذهنی بر آن‌اند همه آثار خارجی که ماهیت بدانها هنگام داشتن وجود خارجی متصف می‌شود، از وجود ذهنی جدا گردد، اما نه به این معنا که آثار ذهنی نیز نداشته باشد؛ بلکه احکام وجود ذهنی مثل علیت، معلولیت، تشخیص، تمیز، تجرد و مانند آن بر جای خود باقی می‌مانند. پس وجود ذهنی دو جهت حقیقی دارد: جهت نخست در مقایسه با وجود خارجی است. در این سنجش نه تنها

۱. در ادامه به این ادعا می‌پردازیم.

وجود ذهنی آثار خارجی ندارد، بلکه ماهیتش محاکات است و بس که از خود واقع حکایت می‌کند. جهت دوم لحاظ فی نفسه وجود ذهنی بدون مقایسه آن با وجود خارجی است. از این جهت امری است ثابت و طارد عدم از خود که آثار وجودی مبتنی بر ذهن دارد؛ از این رو ممکن است از محکی خارجی خود قوی‌تر باشد. در این لحاظ دیگر وجود ذهنی نیست، بلکه گونه‌ای از وجودات خارجی است. این جهت دوم به دو بحث منشعب می‌شود:

اول. این موجود فی نفسه از آن جهت که برای انسان است به دو حالت قابل تصور است:

۱. کیفیت نفسانی داخل تحت مقوله کیفیت؛ چراکه تعریف کیفیت بر آن صدق می‌کند و می‌توان درباره آن گفت: «عرضی است که ذاتاً قسمت و نسبت نمی‌پذیرد». این تفسیر راهی است که مشائیان رفته‌اند.

۲. صورت کمالی حاصل برای انسان به عنوان صورت مثالی یا صورت عقلی که نفس با آن به نحو اتحاد مدرک و مدرک متحد می‌شود و نفس با آن صورت، حقیقت می‌یابد؛ همان گونه که ماده با صورت، حقیقت می‌یابد. به تعبیر دیگر نسبت صورت با نفس، نسبت فصل به جنس است. در نتیجه صورت جوهری برای نفس است در صورتی که از جواهر اخذ شده باشد و صورت عرضی و کمال دوم نفس است در صورتی که از اعراض گرفته شده باشد.

دوم. معلوم این علم که همانا عالم خارج است و این علم از آن عالم پرده برمی‌دارد:

۱. طبق نظر مشهور، مصداق مادی است و نفس آن را از عوارض مادی یا تماماً تجرید می‌کند؛ آن گونه که در کلیات است. یا نیمه تجرید می‌کند؛ آن گونه که در مدرکات جزئی است. این نظریه مشاء است.

۲. موجود مثالی یا عقلی تام الوجود قائم بنفسه مجرد از ماده است که نفس هنگام اتصال با خارج مادی استعداد آن را می‌یابد که این موجود مثالی یا عقلی را در عالم خود مشاهده کند و به نحو اتحاد مدرک با مدرک متحد شود و از آن متصور شود، به همان نحو که ماده صورت می‌یابد. این علم، حضوری است و نفس از این راه، عین

معلوم را در خارج می‌یابد و اتصال به ماده ایجاب می‌کند که نفس آن صورت را بر ماده تطبیق کند و اذعان کند که همان، مصداق مادی است بدون آنکه آثار مادی بر آن مترتب شود. سپس از راه این تطبیق علم حصولی حاصل می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۴، تعلیقه طباطبائی).

بر اساس گفتار فوق همه صورت‌های علمی و از جمله صور خیالی را باید دارایی‌های نفس دانست که اولاً کمال انسان را سبب می‌شوند و نفس با آنها متصوّر به حقیقتی می‌شود که صورت داراست؛ ثانیاً قائم به نفس اند به نحو قیام صدوری که از نفس هنگام اتصال به بیرون از خود انشا می‌شوند و نفس آنها را به نحو حضوری دارا می‌شود. این صور از آن جهت که محاکمی واقع بیرون‌اند، ضعیف‌اند؛ اما ممکن است در برخی قرارگاه‌ها قوت و قدرت یابند و حتی به عالم خارج نیز کشیده شوند. نمونه آن، مبدعاتی است که متخیله می‌سازد و در حس مشترک منطبع می‌کند؛ به گونه‌ای که انسان آنها را با قوای حاسه ادراک و باور می‌کند و در برابرشان عکس‌العمل نشان می‌دهد. در این میان عقل تنها عاملی است که ساخته‌ها و اختراعات متخیله را می‌شکند و در مقام تطبیق روشن می‌کند که آنچه شخص می‌بیند، ساخته خیال است، لذا متخیله قوت لازم را پیدا نمی‌کند؛ پس اگر عقل به هر دلیلی از این تردید و تکذیب سست شود و قدرت لازم برای کشف واقع را نیابد، شخص صورت‌هایی را که واقع خارجی ندارند، می‌بیند و باور می‌کند؛ از همین روست که هنگام غلبه ترس و سستی عقل تکذیب‌گر، حس مشترک صورت‌هایی را مشاهده می‌کند که شخص را می‌ترساند (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۵).

آفرینش صور توسط قوه خیال، لزوماً به یک سمت گرایش ندارد، بلکه ویژگی هستی‌شناختی است که قوه خیال آن را در نظام هستی یافته است. این قدرت هم در عالم دنیا و هم در عالم آخرت فعال است و مطابق با طبیعت اشخاص و ملکاتی که دارند عمل می‌کند. اگر شخص صاحب ملکات روحانی باشد، صورت‌های خیالی او حیث‌جمالی دارند، وگرنه آفریده‌هایش صور قبیحه خواهد بود.

به گفتار بالا این را نیز باید افزود که مثال متصل محلی است برای ظهور و تجسم اعمال

در نظام آخرت. در حدیثی از رسول اکرم نقل شده است که فرمود: «کلّ ابن آدم تأکله الأرض إلا عجب الذنب، منه خلق و فیه و منه یرکّب».

«عجب الذنب» ترکیبی است که تفسیرهای گوناگونی را سبب شده است. صدرا آن را به «قوه خیالیه» تفسیر می‌کند. نفس پس از آنکه بدن را ترک نمود، متخیله را با خود به عالم آخرت می‌برد. حال از یک سو متخیله مدرک صور جسمانی است و از سوی دیگر سمع، بصر، ذوق، شامه همه فعل خود نفس‌اند نه بدن؛ لذا پس از مفارقت نیز باقی‌اند. حال، نفس از طریق قوه متخیله خود را مقبور می‌یابد؛ بدین معنا که نفس از راه متخیله عقوبات یا نعمات آخرت را ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۷: ب: ۱۰۳).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گذشت، صدرا به رغم نگاه مشائیان، تعدد قوای ادراکی و تمایز خیال از حس مشترک را نپذیرفت و وجود قوه واحدی را که مدرک صورتهای مجرد مثالی باشد، کافی دانست. به دیده وی این قوه یک جانب نقص و یک جانب کمال دارد. در جانب نقص مدرک محسوسات است و در جانب کمال قوه‌ای است که می‌تواند مغیبات را حاضر سازد. پس این قوه از یک سو با ماده مرتبط است و از سوی دیگر با مجردات. از حیث دوم شدت و تجرد دارد تا قدرت استحضار صور غایب را داشته باشد. این قوه اولاً قوه‌ای است جوهری و باطنی؛ ثانیاً مجزای از عقل و حس. پس، از آن رو که مدرک جزئیات است، عقل نیست و چون مجرد است با حس مغایرت دارد. این قوه که باید آن را مرتبه خیالی نفس دانست، بر اساس برهان مجرد از بدن و اجزای آن است. احوال قبر و ثواب و عذاب و احوال برزخ و برانگیختن اجساد، همه بر اساس این قوه توجیه می‌شوند. محل تصرف این قوه کل بدن است و مرکز تصرف آن، آخر تجویف نخست مغز است و ابزار آن روح غریزی است که در آن بخش مغز قرار دارد. صورتهای حاضر در عالم خیال به لحاظ خفا و ظهور و نیز شدت و ضعف متفاوت‌اند. به هر اندازه که نفس خیالی قوت بیشتری داشته باشد و جوهریت آن تقویت شود و بیشتر به خود بازگردد و از شواغل بدنی آسوده شود و از کارگری برای قوای بدنی آسوده شود،

صورت‌های متمثل نزد آن نیز هم ظهور تام‌تری پیدا می‌کنند و هم وجودشان قوت بیشتری می‌یابد؛ نیز هرچه صورت‌های خیالی قوت بیشتری یابند، نسبت بین آنها و موجودات مادی از لحاظ تأکید و تأصل و ترتب اثر کمتر می‌شود؛ لذا آنها نیز همان تأثیر و تأثر را می‌یابند که موجودات مادی دارند. پس این تصور مشهور نادرست است که صورت‌های خیال اشباح مثالی‌اند که آثار وجود مادی بر آنها مترتب نمی‌شود. اگر در خواب نیز آثار مادی ندارند، به واسطه اشتغال نفس به بدن است. حال، تمام ظهور این صورت‌ها و قوت وجودی‌شان پس از مرگ است که انسان آنها را می‌بیند. پس از مرگ این صورت‌ها قوت می‌گیرند و صورت‌های موجود در این عالم در مقایسه با صور پس از مرگ تبدیل به صور خواب می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء-التفس، تصحیح سعید زائد و ...، بیروت: مؤسسة الجامعية للدراسات الاسلامية.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم: بیدار.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ۳، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۷الف)، سه رساله فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهني، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۲ق) شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۷ب)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ج ۱.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م)، کتاب السیاسیة المدنیة، تصحیح علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، تصحیح علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.

