

A Novel Analysis of Imagination and Its Role in the Formation of Affections from the Perspective of Transcendental Philosophy

Massoud Zeinolabedin¹ | Abdullah Salavati²

1. Corresponding Author, PhD, Department of Islamic Philosophy and Theology, School of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: massoudzz@yahoo.com
 2. Professor, Department of Theology and Islamic Studies, School of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: a.salavati@sru.ac.ir

Abstract

The study of human affections is a significant and practical issue within both psychology and epistemology. This research aims to elucidate the process by which affections are formed and regulated within the realm of human imagination, drawing upon Mulla Sadra's philosophical innovations. Employing an analytical methodology, we demonstrate that Mulla Sadra elevates imagination from a passive faculty of perception to an active and dynamic dimension of the soul—one capable of generating forms, comprehending meanings, storing and possessing these forms and meanings, whether in conjunction with Reason or independently. The imaginative realm thus plays a crucial role in the management of human affections and enjoys a unity and integrity with the soul at the level of imagination. Consequently, it synthesizes and integrates both the perceptual and desiderative components of affection. Human affections, as conceived here, possess both cognitive and conative dimensions, and the imaginative faculty shapes affections by mediating and managing these two domains. Ultimately, in Sadra's philosophical system, the imaginative faculty is endowed with the threefold functions of perception, preservation, and possession, enabling it to create, sustain, and regulate human affections.

Keywords: affections, soul, imagination, Mulla Sadra.

Introduction

Mulla Sadra did not explicitly address the topic of affections in his works. However, drawing upon his philosophical innovations, it is possible to construct an analysis of the nature of affections and elucidate the role of the imagination in their formation and management. This study aims to explain Mulla Sadra's novel account of imagination and, on this basis, examine how imagination contributes to the emergence and regulation of human affections. Three key conceptions of imagination can be discerned. First, imagination is understood as a level of the world itself. Second, it is viewed as one of the soul's perceptual faculties—traditionally regarded as a passive faculty responsible for preserving and maintaining forms. Third, and most innovatively in Mulla Sadra's philosophy, imagination is recognized as a realm of human existence in its own right. According to Sadra, in the act of perceiving sensory objects, the human rational soul becomes identical with the senses, and in apprehending intelligible realities, it becomes identical with the intellect.

Research Findings

Affection, as analyzed here, consists of both perceptual and conative (tendency-related) elements. Mulla Sadra introduces transformative innovations regarding the faculty of imagination. He elevates it from a passive perceptual function to an active realm of the soul, capable of creating forms, comprehending meanings, and storing and possessing them—either with the assistance of reason or independently. For Sadra, the imagination is not a passive recipient but an active creative force, enabling the soul to invent and generate imaginary forms. Beyond this, the capacity to preserve and sustain esoteric or revelatory perceptions is also attributed specifically to the imaginative faculty. In Sadra's view, the soul evolves from one existential level to another through the process of perception, ultimately attaining the highest—rational—level.



University of Tehran

Conclusion

In Mulla Sadra's philosophy, imagination is not merely one perceptual faculty among others; it constitutes a realm of the soul that forms, understands, stores, preserves, and possesses forms and meanings, either in conjunction with reason or autonomously. Imagination, therefore, is not only the perceiver of perceptions but also the activator of stimuli. This imaginative realm directs human affections, such that, according to the characteristics of each level of the soul, corresponding affections are formed. The perceptual aspect of affections is shaped by an individual's beliefs, while their conative dimension arises from their tendencies and inclinations. Imagination produces personal affections by integrating these beliefs and tendencies, resulting in emotions distinctive to each individual. Furthermore, the imaginative realm undertakes the planning and management of affections at its own level, remaining unified and integrated with the soul, and thereby facilitating the synthesis of the perceptual and conative principles underlying affections. From this perspective, affections are the artistic synthesis of perceptions (beliefs) and tendencies within the human soul, shaped according to one's existential state and level of imaginative development, and in turn, they create personal emotional environments or "ecosystems." Thus, the existential level of the soul determines the nature of one's affections. Varying degrees of abstraction and development in the soul and imagination correspond to different lifestyles, each characterized by affections fitting its nature, with imagination playing an active and decisive role in their formation. In individuals who do not ascend to the rational realm, the formation of affections falls mainly to the imagination, and it is these affections that influence lifestyle, personality, and broader aspects of identity.

Cite this article: Zeinolabedin, M., & Salavati, A. (2025). A Novel Analysis of Imagination and Its Role in the Formation of Affections from the Perspective of Transcendental Philosophy. *Philosophy and Kalam*, 58 (1), 131-152. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2025.385375.523558>



Article Type: Research Paper

Received: 14-Nov-2024

Received in revised form: 18-Jan-2025

Accepted: 3-Mar-2025

Published online: 19-Aug-2025

تحلیلی نو از خیال و نقش آن در شکل‌گیری عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه

مسعود زین العابدین^۱ | عبدالله صلواتی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: massoudzz@yahoo.com
۲. استاد، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: a.salavati@sru.ac.ir

چکیده

تحلیل ساحت عواطف انسانی از موضوعات مهم و کاربردی است و هدف ما از این پژوهش، ارائه تصویری از نحوه پیدایش و مدیریت عواطف توسط ساحت خیالی انسان است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی، به این نتیجه رسیدیم که ملاصدرا خیال را از یک قوه ادراکی منفعل، به یک مرتبه وجودی تحول داده که فعال و دارای قدرت آفرینندگی صور است و نه یک قوه بلکه یک ساحت وجود انسانی است که هم صورتگری میکند، هم معانی را می‌فهمد، هم صور و معانی را ذخیره و انبار و حفظ میکند، هم در آنها یا به مدد عقل و یا مستقلاً تصرف میکند. بر اساس قاعده «النفس کل القوی»، ساحت خیال در مرتبه خود به ایجاد، تدبیر و مدیریت عواطف انسانی نیز می‌پردازد و به ترکیب و تجميع مبادی ادراکی و گرایشی عواطف پرداخته، عاطفه‌های فرد را با تلفیق باورها و گرایشها شکل می‌دهد. عواطف در این نگرش، تلفیقی هنرمندانه از ادراکات و گرایشهای موجود در نفس آدمی هستند که مبتنی بر درجه وجودی نفس آدمی و مرتبه ساحت خیالی ساخته شده، زیست بوم‌های انسانی را شکل می‌دهند. عواطف انسانی، هم ماهیت شناختی و هم ماهیت گرایشی دارند و ساحت خیالی انسان، میتواند با مدیریت این دو ساحت، عواطف را شکل دهد. در خوانش صدرایی، ساحت خیالی قادر است سه کار قوای ادراکی یعنی ادراک، حفظ و نگهداری، و تصرف را بعلاوه ابداع و ترکیب فعالانه صور و معانی انجام دهد و کارکرد سه قوه واهمه، متخیله، متصرفه در خوانش مشائی را ایفاء کند.

کلیدواژه‌ها: عاطفه، نفس، خیال، عواطف.

استناد: زین العابدین، مسعود، و صلواتی، عبدالله (۱۴۰۴). تحلیلی نو از خیال و نقش آن در شکل‌گیری عواطف از دیدگاه حکمت متعالیه. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۱)، ۱۳۱-۱۵۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳

انتشار: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2025.385375.523558>



مقدمه

عواطف یکی از مهم‌ترین ساحت‌های شخصیت انسانی محسوب می‌شوند و علاوه بر نقشی که خودشان به صورت مستقیم بر شخصیت وجودی انسان دارند، از طریق تأثیری که بر سایر ساحت‌های شخصیت انسانی هم‌چون رفتارها و باورهای فرد می‌گذارند، به صورت غیرمستقیم نیز نقش‌آفرینی می‌کنند. از این رو تحلیل عواطف انسانی از اهمیت بسزایی برخوردار است و می‌توان از ظرفیت‌های منحصر به فرد حکمت متعالیه در این راستا بهره‌مند شد. ملاصدرا تعریفی نو با کارکردهایی وسیع‌تر و متفاوت‌تر برای خیال طرح کرده‌است که کارکردی مهم در تبیین ماهیت عواطف در نفس انسانی دارد و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و ابتکارات او، می‌توان تبیینی دقیق‌تر از عواطف انسانی و نقش خیال در شکل‌گیری آن ارائه کرد. در این مقاله تلاش خواهیم کرد پس از بیان چستی عواطف انسانی و تمایزهای خیال در حکمت متعالیه، به اثبات اصل تأثیر خیال بر عواطف انسانی و نحوه این اثرگذاری بپردازیم. از این رو، پس از معناشناسی عواطف و معناشناسی خیال از دیدگاه حکمت متعالیه، خوانش ویژه ملاصدرا از خیال به مثابه یک ساحت و نشئه انسانی را تشریح خواهیم کرد و مبتنی بر آن، ویژگی‌های خیال به مثابه ساحت را در شبکه معرفتی ملاصدرا تحلیل خواهیم کرد و مبانی، فروع و کارکردهای این خوانش را در این شبکه معرفتی بررسی خواهیم کرد. در انتها با استفاده از این مقدمات، نحوه تأثیر خیال در عواطف انسانی را تبیین خواهیم کرد. از این رو، بخشی از تحلیل نحوه تأثیر قوه خیال در شکل‌گیری عواطف، از رهگذر تبیین دیدگاه ویژه ملاصدرا نسبت به قوه خیال بیان می‌شود و لذا برخی مبانی او در این زمینه، با تفصیل بیش‌تری بیان شده تا بخش نتیجه‌گیری مقاله را تسهیل و تلخیص نماید.

۱. پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌های دیگری هم نزدیک به موضوع این مقاله انجام شده‌است که گزارشی مختصر از آنها ارائه می‌شود:

در مقاله «نسبت خیال با عواطف در فلسفه ملاصدرا» (میرهادی، ۱۳۹۸) عواطف صرفاً از بُعد گرایشی مورد توجه قرار گرفته‌اند و نتیجه گرفته شده‌است که عواطف، نوعی عمل قلبی محسوب می‌شوند. این مقاله گرچه به نقش خیال در عواطف اشاره کرده و آن را ذیل گرایش‌های انسان تبیین کرده‌است ولیکن به ماهیت‌شناختی عواطف توجه زیادی نداشته و بررسی سازوکار تأثیر خیال بر عواطف، جزو اهداف این پژوهش نبوده‌است.

مقاله «عواطف به چه معناشناختی هستند؟» (میرشمسی، ۱۳۹۲) پژوهش دیگری است که نزدیک به موضوع مقاله ماست. در این مقاله به تاسی از نوسبام^۱، عواطف به عنوان مولفه‌ای انسانی،

^۱. Nussbaum Martha

زیربنای اخلاق دانسته شده است. این پژوهش مدعی است که عواطف نه آگاهانه هستند و نه معقول، بلکه حاصل فعالیت اموری ناخودآگاه در اندیشه بشر هستند و ملاصدرا نیز در این اندیشه، با نوسبام همدل و همراه است. این مقاله توجهی به جایگاه خیال در شکل‌گیری عواطف ندارد و نتایج آن در زمینه ناآگاهانه بودن خیال محل تامل است.

این دو مقاله با وجود اینکه فی‌نفسه ارزشمند هستند، از منظری که ما به عاطفه داشته‌ایم، این موضوع را بررسی نکرده‌اند. ما در مقاله‌ی خود، به بازخوانی عواطف از دریچه نگرش وجودی پرداخته‌ایم و نگاه مبتکرانه ملاصدرا در زمینه خیال را مبنای پژوهشمان قرار داده‌ایم. ابتکار ملاصدرا این است که خیال را به مثابه یک ساحت وجودی دانسته است و از این منظر، خیال را فراتر از یک قوه دانسته و آن را به عنوان یک ساحت نفسانی معرفی کرده است و توضیح آن در ادامه خواهد آمد. این موضوع از این منظر، یک بررسی ابتکاری بوده و در سایر مقالات و کوشش‌های علمی، به این صورت بدان توجه نشده است.

۲. معناشناسی عواطف انسانی

روان‌شناسان از منظرهای مختلف و متفاوتی به موضوع عاطفه توجه کرده‌اند و این نکته، ارائه تعریف واحد را دشوار کرده است. برخی از آنها عاطفه را کل طیف احساسات؛ اعم از ترس، شادی، احترام، تنفر و ... معرفی کرده‌اند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۲). در فرهنگ تعلیم و تربیت آمده است: «حالت هیجانی شخص که اندیشه‌ی او را همراهی می‌کند، عاطفه خوانده می‌شود» (حسینی‌نسب، ۱۳۷۵). در فرهنگ توصیفی علوم تربیتی آمده: «برخی توضیحات حالت هیجانی شخص که اندیشه او را همراهی می‌کند، عاطفه خوانده می‌شود» (فرمی‌فراهمی، ۱۳۷۸، ذیل واژه affect). بر اساس نظر ربر در فرهنگ روان‌شناسی توصیفی، عاطفه اصطلاحی است که کم و بیش با هیجان، تهییج‌پذیری، احساس و مانند آن مترادف است. هم‌چنین به معنای میل و رغبت و گرایش نیز به کار رفته است. تحقیقات، نشان‌گر گستره وسیعی از واژه‌های مصطلحی است که به عواطف اشاره می‌کنند. این اصطلاح دربرگیرنده طیف گسترده‌ای از واژگان از «خشم» و «اضطراب» تا «خون‌سردی و بی‌علاقگی» و «رغبت» و نیز تا «عزت نفس»، «خجالت» و «تعجب» می‌شود. از این رو در زبان انگلیسی برای بیان پیچیدگی و انواع هیجانات، حدود ۲۰۰ کلمه وجود دارد (سانتراک، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۹). در مجموع می‌توان چند ویژگی خاص را در مورد مفهوم عاطفه با توجه به تعاریف گفته‌شده، بیان کرد: ۱. حالت روانی؛ ۲. انفعال و انجذاب‌داشتن که شامل حالت ممدوح و مذموم است؛ ۳. نیروی برخاسته از کشش‌های درون و محیط، که واکنشی است نشئت‌گرفته از جاذبه‌های پیرامون انسان؛ ۴. معمولاً همراه با هیجان هستند. بسیاری از روان‌شناسان واژه‌های عاطفه و هیجان و انگیزش را با هم آمیخته‌اند و در تعریف هر یک از این عناوین، از دیگری کمک گرفته‌اند (دهقان‌کلور و نجفی، ۱۴۰۰: ۵۵). افلاطون، عواطف را به عنوان یکی از سه بخش بنیادین نفس انسان برشمرده است. هیوم،

عواطف را مرکز منش و عاملیت انسان می‌داند. از نظر اسپینوزا عواطف، انفعالات نفس هستند که میان بهترین و بدترین زندگی تمایز ایجاد می‌کنند و توانایی نفس برای عمل کردن را افزایش یا کاهش می‌دهند. هابز، عواطف را همان میل‌ها و بیزاری‌های خاص می‌داند و کانت، عواطف را پدیدارهایی می‌داند که اراده را به سوی عمل بر طبق انگیزه، می‌کشاند (دسوسا، ۱۳۹۶: ۱۸-۱۷).

ملاصدرا در الاسفار، چهار قسم کیفیت را مطرح می‌کند که سومین قسم یعنی کیفیاتی که در ذوات نفوس یافت می‌شوند می‌تواند با مباحث ما درباره عواطف هم‌خوانی داشته باشد: برخی کیفیات که تابع انفعالات هستند بر نفس عارض می‌شوند و به خاطر امور نافع و مضرّی که در بعضی قوای نفس ترسیم می‌شود، بر نفس حادث می‌شوند. برخی از این کیفیات نفسانی از این قرار هستند: «فرح (شادی) یک کیفیت نفسانی است که به دنبال آن، روح در خارج از بدن برای رسیدن به لذت به حرکت در می‌آید. غم (اندوه)، یک کیفیت نفسانی است که به دنبال آن، روح در بدن به دلیل ترس از آسیب حرکت می‌کند. شهوت، یک کیفیت نفسانی است که به دنبال آن، روح به ظاهر برای جذب ملائم و طلب لذت حرکت می‌کند. غضب، یک کیفیت نفسانی است که به دنبال آن، روح برای دفع امور منافر و طلب انتقام به بیرون حرکت می‌کند. فزع (وحشت) حرکت روح به درون، از ترس آسیب؛ خواه واقعی و یا خیالی را به دنبال دارد. حزن (اندوه)، حرکت روح به درون به صورت کم‌کم (تدریجی) را به دنبال دارد. به دنبال هم (نگرانی)، حرکت نفس به درون و برون، بابت تصور خیری که اتفاق می‌افتد یا شری که در انتظارش است، اتفاق می‌افتد. هم از بیم و امید تشکیل شده است و هر کدام بر فکر غالب شود، نفس را بدان سو حرکت می‌دهد. به دنبال خجالت (شرم)، حرکت نفس به داخل و خارج اتفاق می‌افتد، زیرا مرکب از فزع و فرح است، بدین نحو که روح را به سمت داخل منقبض می‌کند و سپس بدان خطور می‌کند که ضرر زیادی هم ندارد و لذا مجدداً منبسط می‌شود و...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۵۹-۲۵۷).

ملاصدرا هم‌چنین مباحثی را در زمینه عشق و عواطف در مرتبه نفس حیوانی و انسانی مطرح کرده که قابل تطبیق بر عواطف است. از دیدگاه او، عشق در تمامی موجودات عالم سریان دارد زیرا خداوند در نهاد و ذات هر یک از موجودات عقلی، نفسی و طبیعی، عشق و اشتیاق به کمال خاص آنها و هم‌چنین حرکت و تلاش در جهت تکمیل و تنمیم آن کمال را قرار داده است. در حکمت متعالیه، عشق یک وصف نفسانی و کمال و فضیلت انسانی است و نه یک وصف بدنی؛ امری معقول است نه حیوانی. مبدا فاعلی عشق، لطافت روح است. ملاصدرا در الاسفار، عشق را یک اوضاع الهی دانسته که غایت‌های شریفی دارد: «من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضلة لأجل غايات شريفة» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷: ۲۳۰). او معتقد است شرط بقای آدمی، وجود عشق الهی در نهاد اوست و هیچ موجودی نیست که بهره و نصیبی از این عشق نداشته باشد (همان: ۲۰۰-۱۹۸). صدرالمتألهین عشق حیوانی را در ضمن بحث از قوای نفس مطرح می‌کند و به پیروی فیلسوفان پیش از خود، آن را قوه شوقیه (باعثه) می‌نامد.

قوه شوقیه، قوه‌ای است که انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند و به این جهت، علت غایی حرکت محسوب می‌شود. این قوه با قوه متخیله، همکاری نزدیک دارد؛ هرگاه صورت شیء مطلوب یا منفور، در خیال نقش بندد، این صورت خیالی موجب می‌شود که قوه محرکه به کار افتد و تحریک کند. قوه شوقیه دارای دو بخش است: **یک**. قوه شهوی که بعد از تخیل، منشأ تحریک نفس برای نزدیک شدن به اموری می‌شود که برای بقای بدن، ضروری یا مفید است. **دو**. قوه غضبی که پس از تخیل اموری که برایش زیان‌آور است، منشأ ایجاد حرکت برای دفع آنها از نفس می‌شود.

ذکر این ویژگی نیز ضروری است که از دیدگاه ملاصدرا عواطف، هم ماهیت گرایشی دارند و هم از ماهیت شناختی برخوردارند. او معتقد است علاوه بر شناخت محض، ادراکاتی وجود دارد که همان لذت و ألم هستند. این ادراکات، حاصل شناسایی ملایمت یا عدم ملایمت پدیده‌ها با نفس هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۱۳-۲۱۲) و به همین دلیل، ادراک محض را به عمل منتهی می‌کنند. حالات عاطفی؛ یا نوعی لذت هستند یا نوعی ألم، پس عواطف واسطه عمل و نظر هستند. لذا لذت، ألم، شوق، عشق و ترس واژه‌هایی هستند که در ادبیات ملاصدرا با معنای عاطفه، نزدیکی زیادی دارند. ملاصدرا لذت و ألم را ادراک امر ملایم یا غیرملایم می‌داند به همین ترتیب، عواطف نیز نوعی ادراکند (میرشمسی، ۱۳۹۹: ۱۶۴-۱۶۳). توضیح این که آلام و دردها مربوط به نفس و روح انسانی است، وقتی صحنه دردناکی را می‌بینیم، در اثر زمین خوردن متحمل ضربه‌ای می‌شویم، خبر مرگ یکی از نزدیکان را می‌شنویم و ...، این روح و نفس ماست که با صورت‌های ادراکی، پیوند و اتحاد برقرار می‌کند و از آنها متأثر و متألم می‌شود. لذا آلام و دردها نوعی ادراک هستند. اکثر فلاسفه هم چون ابن سینا نیز در تعاریفی که برای ألم ارائه کرده‌اند، آن را «ادراک امر منافی/منافر طبع» معرفی کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳). لذا اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز نخواهد بود. ملاصدرا نیز لذات و آلام را تابع ادراکات می‌داند یعنی اگر ادراکی اتفاق نیفتد و نفس انسان با آن صورت ادراکی اتحاد نیابد، عملاً لذت و ألم محقق نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۴۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۱۶). لذا تعریف ألم به ادراک امر منافی/منافر طبع، تقریباً پذیرفته شده است و بزرگانی هم چون ابن سینا، سهروردی، غزالی و ملاصدرا در این رأی مشترکند. وجدان آدمی نیز چنین گزاره‌ای را تأیید می‌کند که نفس ادراک یک امری که طبع ما از آن تنفر دارد یا نافی آن است، ألم نامیده می‌شود و این طور نیست که ألم محصول این ادراک باشد، بلکه خود این ادراک را ألم می‌نامیم (زین العابدین و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۸-۱۷۶). ماهیت شناختی عواطف، امروزه مورد توجه بسیاری از پژوهشگران به ویژه معرفت‌شناسان قرار گرفته است. پس عواطف، هم ماهیتی شناختی دارند و هم ماهیتی گرایشی دارند.

۳. معناشناسی خیال در اندیشه ملاصدرا

دامنه مباحثی که درباره خیال صورت گرفته است، بسیار گسترده است و لذا ما در این مقاله، حسب موضوع پژوهش، صرفاً به بررسی خوانش ملاصدرا می‌پردازیم و جز به ضرورت، به بررسی سایر اقوال نمی‌پردازیم. خیال در فلسفه ملاصدرا، در چند معنا و کارکرد به کار رفته است:

نخست. خیال به مثابه یکی از مراتب عالم: ملاصدرا به تأسی از برخی فلاسفه پیشین، هستی را به سه مرتبه یعنی عوالم عقل، خیال (مثال) و ماده تقسیم می‌کند و لذا خیال در معنی نخست، یکی از این عوالم سه‌گانه محسوب می‌شود و عالم خیال منفصل نام دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۴: ۲۲۶). البته ابن سینا، منکر وجود عالم خیال (مثال) است چرا که از نظر او تحقق صورت، شکل و مقدار بدون ماده محال است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۰۲-۵۰۱). اما شیخ اشراق عالم خیال یا مثال را مرتبه‌ای از هستی می‌داند که از ماده مجرد است، ولی از آثار آن برکنار نیست؛ یعنی مرتبه‌ای که مابین محسوس و معقول یا مجرد و مادی است، و به همین دلیل برخی از خواص هر دو حوزه را داراست و معلق بوده در مکان و محل نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۲-۲۱۱). ملاصدرا بر این اعتقاد است که، عالم خیال، جوهری مجرد از بدن و این عالم است، ولی مجرد عقلی نیست. ساختار وجودی انسان نیز به منزله جسم و نفس و روح، منطبق با این سه عالم است. عالم مادی محسوس (ملک)، عالم نفوس (ملکوت) و عالم عقول محض، سه عالم در نظام فلسفی ملاصدرا هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۷۱؛ همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۴: ۲۲۶).

دو. خیال به مثابه یکی از قوای ادراکی نفس: بر اساس آنچه فلاسفه مشاء مطرح کرده‌اند، نفس انسانی پس از ادراک حسی، صورت‌ها را به وسیله قوه خیال در نفس ذخیره می‌کند. از این جهت، قوه خیال یک قوه انفعالی است که حافظ و نگهدار صور است. ابن سینا در طبیعیات الشفاء، حس مشترک را مرکز حواس معرفی می‌کند که شعبه‌هایی از آن انشعاب می‌شود و حواس به آن می‌ریزند و لذا در حقیقت، حس مشترک است که حس می‌کند. ولی نگهداری آن‌چه که حس مشترک ادراک کرده است، بر عهده قوه دیگری است که قوه خیال یا مصوره یا متخیله نامیده می‌شود: «إمساک ما تدرکه هذه هو للقوة التي تسمى خيالا و تسمى مصورة و تسمى متخیلة» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۱۴۷).

ملاصدرا ادراکات را بر سه قسم یعنی ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی تقسیم کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۱۰۸) و با استفاده از مطالب المباحث المشرقیة، سه استدلال درباره تفکیک حس مشترک و خیال ذکر کرده و پس از ذکر استدلال‌ها، اثبات مغایرت این دو را موضوع مهمی که إهمال در آن باعث اختلال در اصول فلسفی بشود نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۵۳). گویی ملاصدرا این دو را قوه‌ای واحد می‌داند که در جهت شدتش امکان دارد قوه‌ی ادراک‌کننده‌ی صورت‌های محسوس (= حس مشترک)، و در جهت ضعفش قوه‌ی نگهداری آن صورت‌ها باشد.

ملاصدرا قوه خیال را این‌گونه تعریف می‌کند: «قوة الخيال و يقال لها المصورة؛ هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن» (همان: ۲۵۱)؛ کار قوه خیال، حفظ و بایگانی صور است که در مواقع نیاز، صور را در اختیار قوه مورد نظر قرار می‌دهد. او قوه خیال را صورت باقیمانده در نفس، بعد از غیب شیء محسوس متعلق به آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۱-۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۱-۵۶۰).

پس در معنای دوم، خیال یکی از قوای ادراکی نفس است (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۷۸). ذکر این توضیح ضروری است که ملاصدرا حداقل در دو جهت از ابن سینا فاصله می‌گیرد؛ اولاً به خیال، کارکردهای مختلفی غیر از حفظ صور می‌دهد بنابراین که از دیدگاه ابن سینا، خیال غیر از متخیله بوده و صرفاً حافظ صور است نه مُدرک آنها. از دیدگاه او حس مشترک ادراک می‌کند و خیال، نگهداری صور را بر عهده دارد. به عقیده او حس مشترک حکم می‌کند ولی خیال وظیفه حفظ را بر عهده دارد و لذا از آنجا که حفظ غیر از حکم است، پس خیال غیر از حس مشترک است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۴۷). اما ملاصدرا خیال و حس مشترک را به مثابه یک قوه واحد تلقی می‌کند و به کارکرد خیال توسعه می‌دهد و وظایفی فراتر از نگهداری برای آن قائل است. اختلاف دوم ملاصدرا با ابن سینا این است که ملاصدرا خیال را یک ساحت وجودی قلمداد می‌کند و توضیح آن در ادامه می‌آید.

سه. خیال به مثابه مرتبه وجود انسانی: ابتکار ملاصدرا این بود که معنای سومی هم برای خیال مطرح کرد. در این معنا هم‌چون جهان هستی، انسان نیز علاوه بر مرتبه مادی و عقلی، از ساحتی خیالی (مثالی) برخوردار است. مصداق این ساحت در دنیا، عالم خواب و در جهان پس از مرگ، مرتبه برزخی و مثالی انسان است (میرهادی، ۱۳۹۸: ۲۴۴-۲۴۳). تلقی خیال به عنوان یکی از مراتب وجودی انسان، که ملاصدرا آن را از سهروردی اخذ، اصلاح و تکمیل کرده است، مبتنی بر نگرش وجودی صدرایی است و از نقاط تمایز و امتیاز او محسوب می‌شود. این تمایز رهاوردهای مفیدی برای موضوع مقاله ما دارد که در ادامه تشریح می‌شود.

در تلقی ابتکاری ملاصدرا از خیال، این نشئه، حد واسط بین حس و عقل و درجه‌ای از درجات نفس است نه صرفاً یک مرتبه از ادراک. از آنجا که نفس در هر مرتبه‌ای با صور ادراکی خود متحد می‌شود، در این مقام نیز صور خیالی با نفس در مقام خیال یکی می‌شوند و مجرد به مجرد برزخی می‌شوند. لذا مبتنی بر مبانی ملاصدرا در علم النفس و دیدگاهی که او در قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» دارد، ادراک، منتسب به نفس ناطقه انسانی است و این ادراکات، بخشی از وجود نفس ناطقه در مراتب مختلف آن است.

سه نشئه‌ی نفس انسانی از دیدگاه ملاصدرا عبارتند از: نشئه عقلی، نشئه خیال و نشئه حسی. نفس در این سه نشئه، با عقل و خیال و حس اتحاد دارد و لذا هنگام ادراک محسوسات، نفس ناطقه انسانی عین حواس می‌شود و هنگام ادراک معقولات عین عقل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۷۸) و این تبیین جز با قواعد ابتکاری ملاصدرا به‌ویژه «النفس فی وحدتها کل القوی»، «اتحاد عقل و عاقل و معقول» و «حرکت اشتدادی وجودی» امکان‌پذیر نیست. ما با یک هویت یک‌پارچه برای نفس

مواجهیم که متناظر با عوالم سه‌گانه و ادراکات سه‌گانه، سه مرتبهٔ نفسانی را در حرکت اشتدادی وجودی می‌تواند تجربه کند و نه تنها با این عوالم و ادراکات متحد شود، بلکه خودش تدبیرکننده و خلاق باشد.

۴. ویژگی‌های خیال به مثابهٔ ساحت، در شبکه معرفتی ملاصدرا

ملاصدرا تفسیری نو از خیال ارائه کرد که در آن، خیال صرفاً یک قوه نفسانی در عرض سایر قوا نیست، بلکه یک ساحت و نشئه نفسانی است. این دیدگاه نو مبتنی بر برخی مبانی است که ملاصدرا ابتدا آنها را اثبات می‌کند و سپس از کارکردها و ظرفیت‌های این دیدگاه برای سایر ابتکاراتش در حل مسائل پیچیده فلسفی همچون تبیین وحی و معاد جسمانی (حداقل در برزخ) بهره می‌برد. برخی از مبانی، فروع و کارکردهای تبیین ابتکاری ملاصدرا از خیال که در محدوده مرتبط با پژوهش ماست، از این قرار می‌باشد:

۴-۱. تجرد خیال

اکثر حکما و حتی ابن سینا، صورت خیالی را مادی می‌دانستند اما ملاصدرا در الاسفار (سفر اول، مرحله ۱۰، طرف دوم، فصل ۶) به اثبات تجرد خیال می‌پردازد. ملاصدرا در آثار دیگر خود همچون جلد سوم الاسفار، مفاتیح الغیب، شرح اصول الکافی، رساله عرشیه نیز بر تجرد خیال تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۷۲؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۳۸) و در الشواهد الربوبیه، اثبات تجرد خیال را جزو الهامات مشرقی خداوند بر قلب خود می‌داند و می‌نویسد: «خدا با فضل و انعامش به من برهانی مشرقی مبنی بر تجرد نفس حیوانی را الهام کرد که عاری از ماده و عوارض آن است و دارای قوه درک اشباح و صور مثالی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۷). علت این اهمیت و توجه، این است که با اثبات تجرد خیال، برخی مشکلات پیچیده حل می‌شود. مثلاً بر خلاف فلاسفه مشاء که رابطه صورت و نفس را همچون رابطه حال و محل می‌دانستند، ملاصدرا نفس را در مواجهه با مدرکات حسی و خیالی فعال و پویا می‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۶۸؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۳۸) و لذا می‌تواند در مسئله معاد، به محذور تناسخ پاسخ بدهد چون اگر خیال را مجرد دانستیم و معتقد به حلول نفس در ماده نبودیم و معتقد شدیم که بعد از مفارقت از بدن باقی می‌ماند، در این صورت معضل چگونگی اعاده روح به جسم حل می‌شود و جایی برای اعتقاد به تناسخ باقی نمی‌ماند.

یکی از مهم‌ترین فروع اثبات تجرد خیال، «قیام صدوری صور خیالی به نفس» است. البته از دیدگاه شیخ اشراق قوه خیال واجد صور خیالی، به گونه‌ای که آن صور قائم به آن باشند، نیست، بلکه صور خیالی در عالم مثال و قائم به خودند و خیال صرفاً واسطه مشاهده این صور در عالم مثال است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۳۸) اما ملاصدرا خیال یا مرتبهٔ خیالی نفس را واسطه‌ای برای ایجاد یا ظهور

صور موجود در عالم مثال در خود نفس می‌داند و این مطلب در نفوس ضعیف و قوی نیز تفاوت نمی‌کند. ملاصدرا قائل به ضعف و قوت خیال در انسان‌ها است اما در هر دو، جهان خارجی معدّ و زمینه‌ساز خلق این صور در خود نفس است. نفوس ضعیف از جهان مادی اثر می‌پذیرند و نفوس قوی، که قوت ارتباط با عالم مثال منفصل را یافته‌اند، از آن عالم متأثر می‌شوند و نهایتاً به مشاهده صوری می‌نشینند که خود خلق کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۷). لذا صورت‌های خیالی چون فعلِ نفسند، ارتباط آنها با نفس مانند قیام فعل به فاعل است، نه قیام مقبول به قابل؛ به عبارت دیگر رابطه علی و معلولی بین نفس و صورت‌ها برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۶۹-۲۶۸) پس ادراکات نمی‌توانند به نفس قیام حولی داشته باشند و نظریه انطباع در ابصار (دیدن) نیز از این طریق قابل نفی است (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۲۱-۲۱۹). و همان‌گونه که در مفاتیح‌الغیب و الاسفار بیان شده، بر خلاف دیدگاه فلاسفه مشاء که می‌گفتند خیال در تجویفِ اول مغز مرتسم می‌شود، خیال در هیچ‌یک از قوای بدن مرتسم نمی‌شود و نیز بر خلاف آن‌چه اشراقیون اعتقاد داشتند، خیال، منفصل از نفس نیست و در عالم مثال مطلق قرار ندارد، بلکه خیال در نفس انسانی موجود است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۱-۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۶۱-۵۶۰؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۸-۲۳۷). ملاصدرا در الشواهد الربوبیه در این زمینه استدلال می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۷). با این تبیین از خیال که کارکردهایی فراتر از خوانش سینمایی دارد، می‌توان برای آن، کارکردهایی فعالانه از قبیل ایجاد و مدیریت عواطف را اثبات کرد. تجرد خیال، قیام صدوریِ صور خیالی به نفس را نتیجه می‌دهد و با پذیرش وجود چنین ارتباطی بین صور با نفس (که خیال به عنوان یک نشئه نفسانی مطرح شده‌است)، می‌توان ساحت خیال را در شکل‌گیری عواطف، فعال و اثرگذار دانست. عواطف قیام صدوری به ساحت خیالی نفس دارند و از این رهگذر ایجاد و مدیریت می‌شوند.

۴-۲. منفعل نبودن خیال در ادراک

خیال متصل از منظر ملاصدرا جایگاه صور خیالی، صور منامیه و صور جزئی دریافتی از عالم غیب است. خیال از نظر ملاصدرا دارای توانایی‌های خاص است از جمله این که نفس با کمک آن، در مرتبه خیالی خود، صور خیالی را ابداع و خلق می‌کند. علاوه بر این، توانایی حفظ و نگهداری دریافت‌های غیبی و وحیانی نیز ویژه خیال است.

ابن سینا ادراک را اخذ صورت از اشیای محسوس خارجی می‌داند، به گونه‌ای که آن صورت، نحوه‌ای تجرد از ماده داشته باشد. مراتب ادراک بر اساس مراتب تجرید این صور ادراکی تحقق می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۵۱-۵۰). ملاصدرا از این نظریه به نظریه «انطباع» تعبیر کرده‌است و آن را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۳-۳۱۰ و همان: ۳۲۱-۳۲۰) و مادیتِ صور خیالی و به طور کلی ادراک را قبول ندارد. زیرا علم را از سنخ مفهوم یا صورت مجرد نمی‌داند (همان، ۳۱۰-۳۰۹)؛ بلکه از دیدگاه او، علم نحوه وجود است: «العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما

لا يمكن تصوّره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة» (همان، ۳۲۱-۳۲۰). اگر علم را نحوه وجود بدانیم (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۸۸)، در این صورت متناسب با مراتب وجود و متناسب با مراتب نفس، ادراک صورت می‌گیرد. پس نفس صرفاً منفعل و پذیرنده تأثرات حسی نیست، بلکه این تأثرات، نفس را مستعد خلق صور ذهنی می‌کند. همان‌طور که هر فعلی به فاعل ایجاد می‌خویش قائم است، این صور ذهنی نیز به نفس انسان قیام دارند و به وجود او موجودند: «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية - لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة. و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها و تكوين الصور الكونية القائمة بالمواد» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۱: ۳۱۴). نفس انسانی صرفاً از صور ذهنی که برایش ایجاد می‌شود منفعل نمی‌شود بلکه خودش فعال است و صورت‌ها را می‌سازد و لذا نفس در مرتبه ادراک حسی و خیالی فاعل است (همان: ۳۵۳).

از دیدگاه ملاصدرا، بر اساس حرکت جوهری، نفس در فرایند ادراک از مرتبه‌ای وجودی به مرتبه دیگر متحول می‌شود و اندک‌اندک به بالاترین مرتبه، یعنی عقلانیت می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۲) به عبارت دیگر نفس، حدودی جسمانی دارد، اما به تدریج متحول می‌شود و به وجودی مجرد تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۴۰۲) و در هر مرحله، افعال یا آثار صادر از نفس، سبب استكمال آن می‌شود. مراتب مختلف ادراک از حیث تجرید و استكمال تابع تحول نفس است، یعنی مدرک و مدرک با هم دیگر تجرید حاصل می‌کنند و از وجودی به وجود دیگر تبدیل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹۸). بنابراین ادراکات خیالی انسان یکی از مراتب وجودی یا نشئه‌ای از نشئات نفس است که نفس، در یکی از مراتب سیر استکمالی خود از جسمانیت به تجرد محض عقلانی، واجد آن می‌شود. در چنین سیری، نفس فعال است و متناسب با هر مرتبه، صور را فعالانه ایجاد می‌کند.

این تبیین از خیال به مثابه یک ساحت نفسانی، کارکردهایی در فلسفه ملاصدرا دارد، یعنی ملاصدرا با استفاده از مبانی بدیع خود در زمینه خیال، دیدگاه‌های جدید دیگری را تبیین می‌کند و به عنوان مثال، معاد جسمانی و وحی را بر این اساس تبیین می‌کند و خیال را کاملاً فعال ترسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۸). و همچنین ابصار را به مثابه اختراع صورت‌های خیالی دانسته، در مورد حقیقت ابصار، نظر حکمای طبیعی، ریاضی و اشراقی را نمی‌پذیرد و حقیقت ابصار را با استفاده از اتحاد عاقل و معقول تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۲۸-۲۱۶). او همچنین ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده را مطرح می‌کند که بر اساس آن، صورت‌های مقداری و اشکال دارای جرم، همان‌گونه که توسط فاعل با مشارکت ماده قابل ایجاد هستند، بدون مشارکت ماده نیز قابل ایجاد هستند. صورت‌های خیالی که از قوه مصوره نفس صادر می‌شوند و مجرد از ماده هستند، نیز از همین نوعند و نفس در مرتبه تجرد خیالی، خالق آن صور است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۶۹-۲۷۰؛ حسین‌زاده، کاوندی و جاهد، ۱۳۹۹: ۵۵-۵۲). لذا نفس انسان با کمک خیال، حقایق را در ذات خود تصور می‌کند و صورت‌های غایب از حواس را در عالم خود بدون مشارکت ماده، انشاء و ایجاد می‌کند.

هر کدام از این تمایزهای فلسفی مبتنی بر نگاه متمایز ملاصدرا، قرائنی مبنی بر قدرت ساحت خیال انسان در آفرینش و خلق عواطف انسانی است؛ چرا که اگر خیال مجرد است، صور خیالی نیز قیام صدوری به نفس دارند و اگر خیال ساحت و نشئه‌ای از نفس انسانی است، بر محصولات نفس تسلط دارد. عواطف انسان نیز یکی از این محصولات نفس ناطقه انسانی است. همچنین اگر ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده امکان‌پذیر است و صورت‌های خیالی بدین منوال خلق می‌شوند، چرا خلق عواطف انسانی از بستر آمیزش جنبه‌های ادراکی و گرایشی آنها که در نفس یکپارچه انسانی قرار دارند و ذیل مدیریت خیال در ساحت خیالی قرار می‌گیرند، امکان‌پذیر نباشد؟ ساحت خیال به صورتی هنرمندانه به تلفیق و ترکیب باورها (که تامین‌کننده ماهیت ادراکی عواطف هستند) و گرایش‌ها (که تامین‌کننده ماهیت گرایشی عواطف هستند) می‌پردازد و عواطف را می‌سازد.

حال این پرسش مطرح می‌شود که خیال چگونه بر عواطف تاثیر می‌گذارد؟ نحوه این تاثیر در بخش بعدی تبیین خواهد شد.

۵. نحوه تاثیر خیال بر عواطف

خیال، عنصری کلیدی و تأثیرگذار در فرایند فعالیت‌های ادراکی و گرایشی انسان است. لذا اکنون می‌خواهیم پس از تبیین مبانی صدرایی در زمینه خیال، جایگاه آن را در مدیریت ساحت عواطف انسانی بررسی کنیم و البته بخشی از این مطالب در خلال مباحث فوق بیان شد:

خیال در نظام معرفتی ملاصدرا دستخوش تغییرات بنیادین در تعریف، ماهیت و کارکرد شد و صرفاً یک قوه در بین سایر قوای نفس انسانی نیست بلکه یک نشئه و ساحت وجودی است. در خوانش صدرایی، خیال صرفاً منفعل نیست و همان‌گونه که شرح و تبیین آن گذشت، کاملاً فعال و پویا عمل می‌کند و صرفاً حافظ و نگهدار نیست بلکه خودش به خلق و ابداع می‌پردازد. این خلق و ابداع از رهگذر ابتکار دیگر ملاصدرا در زمینه خیال ناشی می‌شود که تجرد آن را به اثبات رساند و از قیام صدوری صور خیالی به نفس (و نه قیام حلولی آن) دفاع کرد. لذا او از مفاهیم و گزاره‌های جدیدی هم‌چون توانایی خیال در خلق و ابداع و ایجاد صور و خلق و ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده سخن می‌گوید.

اگر این ابتکارهای ملاصدرا در زمینه خیال را به رسمیت بشناسیم، نیازمند بازشناسی تعاریف خود در دیگر موضوعات و مفاهیم علم النفس صدرایی هستیم و می‌توانیم بررسی‌های گذشته خود را، این بار از این منظر و با این مبانی بازتعریف کنیم. این مهم در سایر بخش‌های فلسفه صدرایی نیز وجود دارد و استخراج نظر نهایی ملاصدرا در آثارش، نیازمند دقت نظر مجدد بر اساس نگرش وجودی اوست. لذا با خوانش جدید از خیال، می‌توان به موضوع عواطف نگرست و تبیین وجودی مبتنی بر تعریف صدرایی از ساحت خیال ارائه داد. در خوانش جدید، ساحت خیال می‌تواند خالق صور باشد. لذا این سوال پیش می‌آید که این خلق و ابداع به چه نحوی و با چه سازوکاری انجام می‌شود؟

ملاصدرا قاعده «النفس کل القوى» را این گونه معنی می‌کند: «أن النفس كل القوى بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة و هي أيضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية و هذا مطلب شريف و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك و بعضها من جهة التحريك» (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۶۱). نفس در این خوانش، بر همه ادراکات و تحریکات، مُشرف است و خواستگاه و مقصد همه آنهاست؛ هم ادراکات را درک می‌کند و هم محرک تحریکات است. پس اگر خیال در نظام معرفتی ملاصدرا به مرتبه‌ی یک ساحت و نشئه نفسانی ارتقاء پیدا کرده‌است، در این صورت مدرک ادراکات و محرک تحریکات نیز هست؛ این در حالی است که در خوانش سینیایی، خیال یک قوه نفسانی است و حتی وظیفه ادراک را نیز بر عهده ندارد چرا که کارش صرفاً حفظ است و ایفای نقش «حفظ» غیر از ایفای نقش «ادراک» است و قوه خیال در خوانش سینیایی حتی وظیفه ادراک را نیز بر عهده ندارد. حال در خوانش صدرایی با این ارتقای کارکردها و ماموریت‌ها مواجهیم که خیال نه یک قوه بلکه یک ساحت نفسانی است و مبتنی بر قاعده «ان النفس کل القوى»، ادراک و تحریک را توأمان بر عهده دارد.

ملاصدرا بر این باور است که نفس آدمی با خلاقیت خدا گونه‌اش، صور خیالی را همانند صور حسی اشیاء، انشاء و ابداع می‌کند و مشاهده عالم مثال و مُثُل مَعْلَقَه، نفس آدمی را مهیای خلق صور خیالی می‌کند. نفس با افعال و قوایش اتحاد دارد و بر این اساس، افعالش را انجام می‌دهد. بر اساس حکمت متعالیه، علاوه بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن علوم و ملکات نفسانی نیز می‌توان سخن گفت. اثبات جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن علوم و اوصاف نفسانی صعب و دشوار نیست، زیرا نفس انسانی با تحول در قوس صعود، مدارج آگاهی و نیز اوصاف نفسانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند. نفس در مراحل ابتدایی، حاس و حس و محسوس است؛ و در مراحل بالاتر، خیال، متخیّل و متخیّل؛ و در مرحله بعد، وهم، متوهم و متوهم است؛ و پس از آن، هنگامی که به مرحله ادراکات عقلی می‌رسد عقل، عاقل و معقول می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۱: ۲۹۸). به اعتقاد صدرالمتألهین نفس با تمامی قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب مذکور، منشأ انتزاع قوه خاصی می‌شود. مثلاً در مرتبه‌ی اعلای نفس ناطقه؛ قوه عاقله، در مرتبه‌ی پایین‌تر؛ خیال، و در نهایت؛ ادراک حسی است که مرتبه‌ی نازل‌تری از نفس ناطقه را تشکیل می‌دهد. بنابراین هر ادراک یا حرکتی که از حیوان (و انسان) سر می‌زند مدرک حقیقی و محرک حقیقی آن-چه در حرکات طبیعی و چه در حرکات ارادی-همانا نفس است.

وقتی خیال را یک مرتبه‌ی نفسانی لحاظ می‌کنیم، با مدرکات خود اتحاد می‌یابد و متناظر با عالم خیال منفصل، به تصرف در قوای نفس می‌پردازد. ساحت خیال با فرض فعال‌بودگی در ضمیر نفس، این قابلیت را دارد که عواطف انسانی را جهت دهد و مبتنی بر ویژگی‌های آن مرتبه از نفس، عواطفی متناسب شکل می‌گیرد.

از دیگر سو همان‌گونه که در بخش معناشناسی خیال در همین مقاله تبیین شد؛ عواطف انسانی، هم ماهیت ادراکی دارند و هم ماهیت تحریکی؛ هم از جنس ادراک هستند و هم جزو گرایش‌های انسانی محسوب می‌شوند. عواطف انسان به لذت و الم مستند می‌شوند که ماهیتی ادراکی دارند و از نوعی علم و آگاهی به موافقت یا منافرت طبع ناشی می‌شوند. لذت و الم آدمی بر اساس علم او به این واقعیت تحقق می‌یابد که آیا فلان واقعه به وفق طبع او هست یا نه؛ «أَنَّ اللذات تابعة للإدراکات» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۴۰) و ملاصدرا لذت و الم را به حسب قوه مدرکه به چهار دسته عقلی، وهمی، خیالی و حسی تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۳۰). از دیگر سو، عواطف آدمی همچون عشق، ترس و ... گرایش‌هایی در او هستند که از طریق قوای شهوی و غضبی بر شناخت‌ها و باورهای فرد اثر می‌گذارند. در تعاریفی نیز که برای برخی عواطف در بخش معناشناسی عاطفه بیان کردیم بر تحریک و ورود و خروج روح در اثر حالت مختلف تاکید شده بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۵۷-۲۵۹). ماهیت ادراکی عواطف می‌تواند از ساحت باورهای فرد تامین شود و نظام ارزشی انسان می‌تواند در شکل‌گیری عواطف تعیین‌کننده باشد و از دیگر سو، انسان بر اساس ضعف و قوت اراده و پسند و ناپسندی که دارد واجد برخی گرایش‌ها و علاقمندی‌هاست. ساحت خیال که در جایگاه نفس قرار دارد، با تلفیق این باورها و گرایش‌ها عواطف فرد را می‌سازد و مبتنی بر آن عاطفه هر فردی با فرد دیگر تفاوت دارد؛ یکی ترسو و دیگری شجاع و دیگری متهور است. یکی اهل مهر و دیگری اهل کینه است. اگر فردی به مرتبه عقل ارتقا پیدا کند، این مدیریت توسط ساحت عقلی او انجام می‌شود ولیکن این واقعیت غیرقابل تردید است که بسیاری از انسان‌ها نمی‌توانند در این درجات وجودی، به مراتب بالاتر ارتقا پیدا کنند و در ساحت خیالی (که آن هم ذومراتب و ذودرجات است) قرار دارند و عواطفشان مبتنی بر ظرفیت وجودی ساحت خیالشان شکل می‌گیرد و مدیریت می‌شود.

خیال به مثابه یک ساحت نفسانی و در مقام یکپارچگی با نفس انسانی، مواد و لوازم ادراکی و تحریکی را از طریق قوای نفسانی تجیمع و ترکیب می‌کند و صور و معانی مختلفی را متناسب با مرتبه وجودی خود خلق و ابداع می‌کند. نشئه خیال آدمی، با این توانمندی‌ها دست به کار می‌شود و ساحت خیال می‌تواند با ادراک، حفظ، خلق، تصرف و ترکیب صور و معانی، عواطفی هم‌چون غم، شادی، شهوت، غضب، اندوه، نگرانی، عشق و ... را متناسب با معانی و صورتی که در اختیار دارد، ایجاد، ترکیب و پرورش دهد. به عنوان مثال، خیال هر فرد متناسب با درجه وجودی او و مبتنی بر صورتی که در نفس خود دارد و حالات و مقاماتی که در آن قرار دارد، خروجی‌ها و ابداعات متنوع و متفاوتی پیدا می‌کند. اگر فرد در سیر وجودی نفس در مرتبه‌ای بالا قرار دارد، عاطفه ترس و مهر در او تجلی متفاوت‌تری نسبت به کسی خواهد داشت که در مراتب وجود در سطوح پایین‌تری محصور است. لذا قوت نفس او تعیین می‌کند که ساحت خیال چگونه تصویرگری کند و عواطف او را تنظیم نماید. نفسی که مبادی علمی و ادراکی او مبتنی بر جهان‌بینی دینی و الهی است، نسبت به ابتلائات و اتفاقات زندگی برخوردار از عاطفه اطمینان و سکینه و آرامش کامل است و به تعبیر قرآنی، در سخت‌ترین

شرایط ضعف و در مقابله با دشمن تا بن دندان مسلح، مصداق آیه «لَيَزِدَّادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴) است اما فردی دیگر در شرایط پس از فتح و ظفر جنگ احد دچار ضعف و ترس و فریب است و مصداق آیه «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا» (آل عمران: ۱۵۵) هستند. اینکه دو عاطفه مختلف در دو فرد شکل می‌گیرد و یکی در شرایط عسر و سختی، ایمانی بر ایمانش افزوده می‌شود و دیگری در شرایط پس از پیروزی، قافیه جنگ را می‌بازد و در اثر عملیات روانی دشمن با ترس مفرط، فرار از جنگ را انتخاب می‌کند، متأثر از تصویرسازی ساحت خیال است که در او عواطف مختلفی را از قبیل ترس و شجاعت می‌سازد و تصویری از آینده برای او ترسیم می‌کند که او را به مقاومت و یا فرار تشویق و تحریک می‌کند. تصویرسازی خیال برای این دو فرد، بر اساس مبادی ادراکی و گرایشی آنها به نحو متفاوتی صورت می‌گیرد؛ یکی با جهان‌بینی توحیدی، خود را در میدان عمل به تکلیف الهی می‌داند و شجاعانه با موضوع مواجه می‌شود و یکی از دو سرانجام فتح یا شهادت را برای خود متصور می‌داند و لذا ایمانی بر ایمان قبلی‌اش افزوده می‌شود و دیگری با تصویرسازی ساحت خیالش، وضعیتی را ترسیم می‌کند که دچار ابتلائات و سختی و اسارت و شکنجه و یتیمی فرزندان و ... شده‌است و عاطفه ترس بر او غلبه می‌نماید. تصویری که خیال به صورت فعالانه در فرد ایجاد می‌کند، مبتنی بر این مبانی ادراکی و گرایشی در فرد است و در خوانش صدرایی، ساحت خیال با این کارکرد فعال، عواطف آدمی را از تلفیق هنرمندانه مبادی ادراکی و گرایشی می‌سازد و مدیریت می‌کند.

یا به عنوان مثال در عاطفه عشق، ساحت خیال آدمی در آمیزش بین مبادی ادراکی و گرایشی انسان اولاً حُسن و ملاحظاتی از معشوق را که لذتبخش بوده، علم به موافقت با طبع را در خود دارد، اخذ می‌کند و از دیگرسو، گرایش‌های انسانی هم‌چون زیبایی‌طلبی و کمال‌طلبی را مبتنی بر نظام ارزش‌های فرد و جهان‌بینی او تدارک می‌بیند و از تلفیق این ادراک و کشش، عاطفه عشق را متولد می‌کند که در سطوح مختلف مراتب وجودی فرد، مصادیق متعددی را از عشق مادی و نفسانی تا عشق الهی و ملکوتی را شامل می‌شود. یک نفس ناطقه انسانی مبتنی بر مرتبه وجودی‌اش، واله و شیدای عشقی زمینی می‌گردد و ساحت خیال فردی دیگر در اثر ارتقا به مرتبه عقل، عشقی ابدی و سرمدی به حقیقتی بی‌کران را تجربه می‌کند.

ساحت خیال آدمی همچنین با استفاده از این مبادی و مواد ادراکی و گرایشی، دست به ترکیب و تلفیق صورت‌ها نیز می‌زند. مثلاً فردی را تصور کنید که از بیماری پدرش اندوهناک است. خیال با استفاده از مدرکات خود که در اختیار دارد، این عاطفه کوچک را تصور می‌کند، صورت‌های دیگری بدان می‌افزاید و آن را توسعه می‌دهد؛ به عنوان مثال از اندوخته‌ای که از معانی و صور در اختیار دارد، به آینده سفر می‌کند و تبعات استمرار و تشدید این بیماری را برای پدر و برای اطرافیان به تصویر می‌کشد. نفس از این عاطفه متأثر می‌شود و حالات عاطفی دیگری هم‌چون فزع و وحشت نیز در او ایجاد می‌شود. این نوع فعال‌بودگی درباره بیماری پدر را، با عملکرد ساحت خیال در فردی دیگر مقایسه

کنید که از مشاهده بیماری پدر، عاطفه‌ای به نام غم در او ایجاد و تقویت می‌شود؛ او انسانی است دین‌مدار، مثبت‌نگر و اهل توکل به خدای متعال. لذا این عاطفه را به نحوی توسعه می‌دهد که فراخوانی و ترکیب صور و معانی، تصاویری از جشنِ صحت و سلامتی پدر و بازگشت شور و نشاط خانوادگی را خلق می‌کند و از این مسیر بر نفس و سایر عواطف انسانی تأثیر می‌گذارد. ده‌ها تصویرگری دیگر از این قبیل را می‌توان برای این واقعه واحد ترسیم کرد که هر کدام از این تصویرسازی‌ها مبتنی بر مرتبهٔ نفسانی و حالات، روحیات، جهان‌بینی و انگاره‌های ذهنی و پس‌زمینه‌هایی است که در نفس فرد جریان دارد. اگر بخواهیم این موضوع را مبتنی بر مبانی نهایی حکمت متعالیه تبیین کنیم می‌توان گفت که عواطف کیفیت نفسانی نیستند بلکه حالت، کیفیت و نحوه وجود هستند و بر این اساس، نحوه وجود فرد، که ما از آن به مرتبهٔ نفسانی و ساحت وجودی فرد تعبیر کردیم، عواطف او را شکل و جهت می‌دهند و لذا این مرتبهٔ نفسانی و مرتبهٔ وجودی فرد است که عواطفی متناسب با همان مرتبه را ایجاد می‌کند و لذا در مثال بالا، عاطفه غم ناشی از بیماری پدر، برای یک فرد جلوه‌ای خانمان‌سوز و افسرده‌ساز دارد و در فردی دیگر، مواجهه‌ای امیدوارانه و مثبت‌نگرانه را در پی دارد. پس این عواطف، نحوه‌ای از وجود فرد هستند و از این طریق، به سبک زندگی او جهت می‌دهند و در همه این موارد، ساحت خیال انسان است که فعالانه وارد عمل می‌شود و برای او تصویرسازی می‌کند و عاطفه‌هایش را می‌سازد و مدیریت می‌کند.

نفس در این تلقی، سه نشئه دارد که عبارتند از نشئه عقلی، نشئه خیال و نشئه حسی. نفس در نشئه خیال، با خیالات اتحاد دارد و این خیالات، جزئی از نفس است. پس در نگرش وجودی صدرایی، خیال مرتبه‌ای از مراتب نفس انسانی است که متناسب با آنچه که در دسترس دارد، به تصویرسازی و خلق و ایجاد عواطف می‌پردازد. لذا متناسب با مراتب نفسانی و درجه تجرد خیال، به عدد نفوس انسانی، زیست‌نوع‌های متفاوتی داریم که هر زیست‌نوع، عواطف متناسب با خودش را دارد و خیال در بر ساخت این عواطف، نقش فعال و تعیین‌کننده ایفاء می‌کند. بنا بر حرکت وجودی ارادی، انسان مقام معلومی مانند سایر موجودات هستی ندارد، بلکه نفس انسان مقامات و درجات متفاوتی دارد و دارای نشئات پیشین و پسینی است که در هر مقام و عالمی، صورتی دیگر دارد (صلواتی و لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۸). لذا این زیست‌نوع‌ها متناسب با مرتبهٔ وجودی هر نفس، قابل تمییز هستند و در این میان، کسانی که توانسته باشند خیال خود را به حد اعلای تجرد برزخی برسانند و از عالم خیال به عالم عقل منتقل شوند، عواطفشان افزون بر ریشه‌شناختی خیال، ریشه‌شناختی عقلی خواهد یافت و طبیعی است که تفاوت این دو مرتبه از زمین تا آسمان است. عواطف، ماهیت‌شناختی دارند ولی کسانی که از عوالم سه‌گانه در عالم تجرد برزخی محصورند، مبتنی بر این مرتبه، مبادی‌شناختی عواطفشان را تمهید خواهند کرد و کسانی که به مرتبهٔ عقل ارتقاء یافته‌اند، مبادی‌شناختی عواطفشان را بر پایه‌هایی مستحکم‌تر، وزین‌تر و مجردتر یعنی عقل بنا نهاده‌اند و طبیعی است که مرتبهٔ عقل نیز تشکیکی و ذومراتب است. این تفاوت‌ها، زیست‌نوع‌های مختلف انسانی را می‌سازند و می‌توان این اختلاف را نه

صرفاً اختلاف به عوارض انسان‌های نوع واحد، بلکه به اختلاف‌هایی نوعی مستند کرد؛ انسانی که عواطفش را با مبادی ادراکی عقلی تمهید می‌کند، عالمی دیگر و زیست‌نوعی دیگر دارد و انسانی که در نازل‌ترین مرتبه خیال و صرفاً در دایره محسوسات، مبادی شناختی عواطفش را تأمین می‌کند، انسانی دیگر و نوعی متفاوت و زیست‌نوعی مختلف دارد.

در این نوع نگرش به عواطف و نفس ناطقه انسانی، می‌توانیم تجارب عاطفی را دارای سه جزء بدانیم:

یک. تجربه ذهنی؛ دو. پاسخ فیزیولوژیکی؛ سه. پاسخ رفتاری یا بیانی. زیست‌نوع انسانی و منزلت وجودی هر فرد، در شکل‌گیری و کیفیت این سه بخش به ایفای نقش می‌پردازد و لذا هر کس مبتنی بر زیست‌نوع انسانی‌اش و مرتبه وجودی‌اش در مراتب تشکیکی وجودی، تجربه ذهنی متفاوتی از عواطف دارد و پسند و ناپسندش بر این اساس تعیین می‌شود و پاسخ فیزیولوژیکی و پاسخ رفتاری یا بیانی او نیز متأثر و موثر از این مولفه‌ها است. انواع مختلف مواجهه با مسائل که در مثال‌های فوق مطرح گردید، در قالب این تجارب ذهنی از عواطف مختلف مبتنی بر درجه ساحت خیال فرد قابل تحلیل است.

در ساحت گرایشی نیز غضب و شهوت فرد از طریق قوه وهم و عقل عملی، زیست‌نوع متناسب انسانی را می‌سازند و خیال فرد متأثر از گرایش‌های غضبی یا شهوی، عواطف متناسب با این قوا را می‌سازد.

در این صورت هر مرتبه از نفس و به تبع آن هر مرتبه از ساحت خیال، می‌تواند متناسب با درجه وجودی خودش، منشأ اثر باشد و نظام عواطف و هیجانات آحاد مختلف انسانی نیز متناسب با مرتبه نفسانی ساحت خیال فرد تنظیم می‌شود. در این رویکرد، هر نفس انسانی بر اساس درجه وجودی‌اش، خیال متفاوتی دارد و متناسب با آن، عواطف و هیجاناتش نیز متفاوت خواهد بود. لذا تفاوت‌های روحیات و عواطف افراد را می‌توان به تفاوت مرتبه نفس انسانی و درجه وجودی ساحت خیال آنها منتسب کرد. لذا افرادی که خیال مجردتری دارند و قوای شهوانی و غضبی آنها نیز به میزانی در ذیل عقل عملی آنها مهار و تربیت شده‌است، عواطفی متناسب با همین مرتبه دارند و به عنوان مثال، درجه عفت و غضب هر فردی متناسب با همین مرتبه بوده، عواطف و هیجاناتش متناسب با این درجه شکل می‌گیرد؛ برای فردی، غضب و انتقام یک اصل حیاتی و ضروری در زندگی است و این فرد، هیچ کنترلی بر هیجانات ناشی از غضب ندارد و در مقابل، فردی دیگر، متصف به حلم و صبر و خوشتن‌داری است. این عواطف از فعالیت خیال و ایجاد صور مختلفی ایجاد می‌شود که مبتنی بر احوالات نفسانی‌اش نسبت به آن مبادرت می‌کند. خیال یک فرد، به مقتضای عوامل مختلف هم‌چون محیط و تربیت و وراثت و باورها و تعالیم دینی، عواطف والای انسانی هم‌چون فداکاری را برایش ایجاد می‌کند و هنگام مواجهه با صحنه‌ای که فردی را نیازمند کمک می‌بیند، هیجان و عاطفه شفقت را مبتنی بر محبت و

دلسوزی در او زنده می‌کند ولی فردی دیگر به مقتضای نحوه دیگری از همین عوامل، بی‌تفاوتی و یا حتی سببیت بیشتر را برایش جلوه‌ساز می‌کند.

کوتاه سخن این که در اکثر انسان‌ها که توان ارتقاء به عالم عقل را ندارند، صورت‌بندی عواطف بر عهده ساحت خیال است و این عواطف او هستند که زیست‌نوع او را می‌سازند و به صورت متقابل، از زیست‌نوع او و سایر ساحت‌های شخصیت او اثر می‌پذیرند. پیامبر اعظم (ص) نیز در مناجاتی که با خداوند داشته‌است، خیال خود را نیز در سجده به پروردگار متعال توصیف می‌کند و می‌فرماید: «سَجَدَ لَكَ سَوَادِي وَ خَيَالِي» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۳۲۴)؛ یعنی من خیالم را طوری مهار کردم که سجده کرده و تسلیم شده‌است. در این تلقی از نفس انسانی، نقش نشئه خیال در ساحت عواطف انسان، مبنایی، سازنده و اثربخش است و عواطف ما به صورت مستقیم و غیرمستقیم متأثر از نشئه خیالی هستند.

نتایج

در این پژوهش ابتدا به معناشناسی عواطف و خیال از دیدگاه ملاصدرا پرداختیم و بیان شد که گرچه ملاصدرا به صورت مستقیم و در قالب یک سرفصل مستقل به تبیین چیستی و کارکردهای عاطفه نپرداخته‌است ولیکن با استفاده از ظرفیت‌های حکمت متعالیه و نگرش وجودی ملاصدرا می‌توان عاطفه را دارای دو رکن ادراکی و گرایشی به صورت توامان دانست. از دیگرسو به تحلیل ابتکارات ملاصدرا در زمینه خیال پرداختیم و بیان شد که او به اثبات تجرد خیال پرداخته‌است و مبتنی بر آن، کارکردهای جدیدی را برای خیال ترسیم کرده‌است که فعال‌بودن خیال و توانایی آن بر خلق و ایجاد صور (و نه صرفاً منفعل بودن قوه خیال و حفظ و نگهداری صور) از مهم‌ترین این تمایزهاست. مبتنی بر تجرد خیال، او دست به ابتکاری مهم زده و خیال را نه به مثابه یک قوه بلکه به مثابه یک ساحت نفسانی مطرح می‌نماید. خیال از دیدگاه ملاصدرا صرفاً یک قوه در کنار سایر قوا محسوب نمی‌شود، بلکه یک نشئه، یک عالم و یک ساحت است که قادر است همه کارهای نفس حیوانی را که برای تک‌تک قوای مذکور در نظر می‌گیریم، انجام‌دهد؛ ساحت خیال انسانی می‌تواند کارهای قوه متصرفه، متخیله و حافظه را انجام‌دهد و قادر به انجام افعالی که به خیال در خوانش صدرایی نسبت دادیم نیز هست. نشئه خیال، هم صورت‌گری می‌کند، هم معانی را می‌فهمد، هم صور و معانی را ذخیره و انبار و حفظ می‌کند، هم در آنها یا به مدد عقل و یا مستقلاً تصرف می‌کند. پس ساحت خیال انسانی در خوانش صدرایی قادر است سه کار قوای ادراکی یعنی ادراک، حفظ و نگهداری، و تصرف را در ساحت خیال انجام‌دهد و خودش به تنهایی کارکردی سه قوه واهمه، متخیله، متصرفه در خوانش مشائی را ایفاء کند. از این مهم می‌توان برداشت کرد که بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، ساحت خیال در مرتبه خود به تدبیر و مدیریت عواطف انسانی نیز می‌پردازد و اگر صرفاً یک قوه نیست و با نفس در مرتبه خیالی اتحاد و یکپارچگی دارد، خواهد توانست به ترکیب و تجمیع مبادی ادراکی و

گرایش عواطف پردازد و عاطفه‌های فرد را شکل دهد. عواطف در این نگرش، تلفیقی هنرمندانه از ادراکات (باورها) و گرایش‌های موجود در نفس آدمی هستند که متناسب با این مواد خام و مبتنی بر درجه وجودی نفس آدمی و مرتبه ساحت خیالی او عواطف فرد را می‌سازند و این عواطف، زیست‌بوم‌های انسانی را شکل می‌دهد و یکی ترسو و دیگری شجاع، یکی اهل مهر و دیگری اهل کینه و عداوت است. عاطفه به عنوان محصولی مشترک از ادراکات و گرایش‌های انسانی، در تلاقی قوای ادراکی و تحریکی نفس انسانی توسط ساحت خیال، ایجاد و مدیریت می‌شوند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی).
- _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء (الطبیعیات). جلد‌های ۱ و ۲، تحقیق: سعید زاید و تصحیح: مدکور ابراهیم بیومی، قم: نشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰). روان‌شناسی دین. ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه). ج ۱۱، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
- حسین‌زاده، مرتضی، و کاوندی، سحر، و جاهد، محسن (۱۳۹۹). «تبیین کارکرد تجرد قوه خیال در معاد جسمانی از نگاه ملاصدرا». دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۶۲-۴۷.
- حسینی نسب، داود (۱۳۷۵). فرهنگ تعلیم و تربیت. تهران: نشر احرار.
- دسوسا، رونالد. (۱۳۹۶). عاطفه (دانشنامه فلسفی استنفورد). ترجمه مهدی غفوریان، تهران: نشر ققنوس.
- دهقان‌کلور، حسن و نجفی، حسن (۱۴۰۰). «روش‌های اصلاح‌گرایانه عاطفه‌مدار در تربیت اخلاقی از دیدگاه آیت ا... مصباح»، نشریه معرفت، سال سی‌ام، شماره هشتم، پیاپی ۲۸۷، آبان ۱۴۰۰، صص ۶۴-۵۳.
- زین‌العابدین، مسعود، و منصوری، امیرحسین، و پوشیان، عارفه، و خادمی، عین‌الله سربخشی (۱۳۹۹). «بیماری کووید-۱۹ (کرونا) به‌مثابه شر ادراکی و مواجهه با آن بر اساس باور به خدا». مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۴، شماره ۳۱، تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۹۴-۱۶۹.
- سائتراک، جان (۱۳۸۸). زمینه روان‌شناسی. ترجمه مهرداد فیروزبخت، جلد ۲، تهران: نشر رسا.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات، جلد ۲، مشتمل بر حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کوربن و حسین نصر، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صلواتی، عبدالله، و لطفی، زهرا (۱۳۹۹). «تبیین متافیزیکی زیست‌نوع‌های انسانی از دیدگاه ملاصدرا». دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۳۰-۱۱۹.

- فرمی‌ه‌نی‌ف‌را‌ه‌انی، م‌ح‌سن (۱۳۷۸). ف‌ر‌ه‌ن‌گ ت‌وص‌یف‌ی ع‌ل‌وم ت‌ر‌ی‌ب‌ی‌تی. ق‌م: ن‌ش‌ر اس‌ر‌ار د‌ان‌ش.
- ک‌ل‌ی‌نی، ا‌ب‌ی ج‌ع‌ف‌ر م‌ح‌مد ب‌ن ی‌ع‌ق‌وب (۱۴۰۷ق). ک‌اف‌ی. م‌ح‌ق‌ق و م‌ص‌ح‌ح: ع‌لی اک‌ب‌ر غ‌ف‌اری و م‌ح‌مد آ‌خ‌ون‌دی، ت‌ه‌ر‌ان: د‌ار‌ال‌ک‌ت‌ب ال‌اس‌لام‌یه، چ‌اپ چ‌ه‌ار‌م.
- ک‌ور‌ب‌ن، ه‌ان‌ری (۱۳۶۹). ف‌لس‌فه ا‌ی‌ر‌انی و ف‌لس‌فه ت‌ط‌ب‌ی‌قی. ت‌ر‌ج‌مه س‌ید ج‌واد ط‌ب‌اط‌ب‌ایی، ت‌ه‌ر‌ان: ن‌ش‌ر ت‌وس.
- م‌لا‌ص‌د‌را (۱۳۴۱). ر‌س‌اله ع‌ر‌ش‌یه. م‌ص‌ح‌ح و م‌ت‌ر‌ج‌م: غ‌لام‌ح‌س‌ین آ‌ه‌نی، ا‌ص‌ف‌ه‌ان: د‌ان‌ش‌ک‌ده اد‌ب‌ی‌ات و ع‌ل‌وم ان‌س‌انی د‌ان‌ش‌گ‌اه ا‌ص‌ف‌ه‌ان.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. م‌ص‌ح‌ح: ج‌لال ال‌ید‌ن آ‌ش‌ت‌ی‌انی، م‌ح‌ش‌ی: م‌لا‌ه‌ادی س‌ب‌ز‌واری، ت‌ه‌ر‌ان: م‌ر‌ک‌ز ن‌ش‌ر د‌ان‌ش‌گ‌اه‌ی.
- _____ (۱۳۶۳). م‌ف‌ات‌ی‌ح الغ‌ی‌ب. ت‌ه‌ر‌ان: ن‌ش‌ر م‌وس‌سه م‌ط‌ال‌عات و ت‌ح‌ق‌ی‌قات ف‌ر‌ه‌ن‌گ‌ی. ان‌ج‌م‌ن ح‌ک‌مت و ف‌لس‌فه ا‌ی‌ر‌ان.
- _____ (۱۳۶۶ الف). ت‌ف‌س‌یر الق‌ر‌آن ال‌ک‌ر‌یم. ج‌لد ۷، م‌ص‌ح‌ح: م‌ح‌مد خ‌وا‌ج‌وی، ق‌م: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌ید‌ار.
- _____ (۱۳۶۶ ب). ش‌ر‌ح ا‌ص‌ول ک‌اف‌ی (ال‌ک‌ل‌ی‌نی، م‌ح‌مد ب‌ن ی‌ع‌ق‌وب). ج‌لد‌ه‌ای ۱ و ۳ و ۴، ن‌ش‌ر و‌زار‌ت ف‌ر‌ه‌ن‌گ و آ‌م‌وز‌ش ع‌الی. ت‌ه‌ر‌ان: م‌وس‌سه م‌ط‌ال‌عات و ت‌ح‌ق‌ی‌قات ف‌ر‌ه‌ن‌گ‌ی (پ‌ژ‌وه‌ش‌گ‌اه).
- _____ (۱۳۹۷). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۱، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ د‌وم.
- _____ (۱۳۸۳). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۳، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ اول.
- _____ (۱۳۸۳). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۴، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ اول.
- _____ (۱۳۸۰). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۷، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ اول.
- _____ (۱۳۹۸). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۸، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ د‌وم.
- _____ (۱۳۸۲). الح‌ک‌مة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. ج‌لد ۹، ت‌ه‌ر‌ان: ان‌ت‌ش‌ار‌ات ب‌نی‌اد ح‌ک‌مت اس‌لام‌ی ص‌د‌را، چ‌اپ اول.

میرشمسی، زینب‌السادات (۱۳۹۹). «بررسی نقش عاطفه به عنوان واسط عمل و نظر از منظر ملاصدرا». دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۷۳-۱۶۳.

میرهادی رنانی، سیدمهدی (۱۳۹۸). «نسبت خیال با عواطف در فلسفه ملاصدرا». دوفصلنامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، شماره ۲ (پیاپی ۲۹)، صص ۲۵۸-۲۴۱.

References

- Corbin, Henry (1980). *Iranian Philosophy and Comparative Philosophy*. Translated by Seyyed Javad Tabatabaei, Tehran: Toos Publication. (in Persian)
- Dehghan-Kulour, Hassan and Najafi, Hassan (2011). "Emotional-oriented Reformist Methods in Moral Education from the Perspective of Ayatollah Mesbah", Marifat Magazine, Volume: 30 Issue: 8, 2022 , pp. 53-64. (in Persian)
- Desouza, Ronald. (2017). *Emotion (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*. Translated by Mehdi Ghafourian, Tehran: Qoghnous Publishing. (in Persian)
- Farmihani Farahani, Mohsen (1999). *Descriptive Dictionary of Educational Sciences*. Qom: Asrar Danesh Publishing. (in Persian)
- Hosseini-Nasab, Davood (1996). *Dictionary of Terms, Definitions, Information in Education*. Tehran: Ahrar Publishing House. (in Persian)
- Hossein-zadeh, Morteza, and Kavandi, Sahar, and Jahed, Mohsen (2010). "The Function of Abstractness of the Imagination Faculty in Physical Resurrection from Viewpoint of Mulla Sadra". Hekmat Sadraei, Year 9, Issue 1, Serial 17, Fall-Winter 2010, pp. 47-62. (in Persian)
- Ibn, Sina. (1984). *Al-Shefa*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. (in Arabic)
- (2000). *Al-najat*. Tehran: Tehran University Press. (in Arabic)
- (2002). *al-Isharat va al-Tanbihat*. Qom: Bustan Kitab Institute. (in Arabic)
- Javadi Amoli, Abdollah. (20۱۹). *Rahig makhtum*. Vol. 11. Qom: Asra press. (in Persian)
- Kulayni, Abi Ja'far Muhammad ibn Ya'qub (1986). *Al-Kafi*. Researcher and editor: Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, fourth edition. (in Arabic)
- Mir Shamsi, Zeinab Al-Sadat (2019). "Investigating the Role of Emotions as the Interface between Action and Opinion". Hekmat Sadrai Scientific Journal, Year 9, Issue 1, Serial 17, Fall-Winter 2019, pp. 173-163. (in Persian)

Mirhadi Ranani, Seyyed Mehdi (2019). "The relationship between imagination and emotions in Mulla Sadra's philosophy". Hekmat Moaser, Institute for Humanities and Cultural Studies, Year 10, Fall-Winter 2019, Issue 2 (Serial 29) , pp. 258-241. (in Persian)

Mulla Sadra (1987a). Tafsir al-Quran al-Karim. Volume 7, edited by: Mohammad Khawaji, Qom: Bidar Publications. (in Arabic)

----- (1962). *Resala Al'arshia*. Isfahan: Isfahan University press. (in Arabic)

----- (1981) *Al-shavahed Al-robubiat*. Tehran: Academic Publishing Center. (in Arabic)

----- (1984). *Mafatih Al-qaib*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)

----- (1987b). *Sharh Al-osul Al-kafi*. Vol. 1,3,4. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)

----- (2001). *Alhikmat Almotaalia*. Vol 7. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)

----- (2003). *Alhikmat Almotaalia*. Vol 9. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)

----- (2004). *Alhikmat Almotaalia*. Vol 3& 4. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)

----- (2019). *Alhikmat Almotaalia*. Vol 8. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)

----- (2024). *Alhikmat Almotaalia*. Vol 1. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Arabic)

Salavati, Abdullah, and Lotfi, Zahra (2019). "Mulla Sadra on Metaphysical Explanation of Human Biotypes «Hekmat Sadra'i, Year 8, Issue 2, No. 16, Spring-Summer 2019, pp. 119-130. (in Persian)

Santrock, John W. (2009). *Psychology*. Translated by Mehrdad Firoozbakht, Volume 2, Tehran: Rasa Publishing. (in Persian)

Spilka, Bernard. (2011). *The psychology of religion: an empirical approach*. Translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Roshd. (in Persian)

Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1993). Collection of Works, Volume 2, including Hikmat al-Ashraq, edited and introduced by Henry Corbin and Hossein Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

Zeinoabedin, Masoud, and Mansouri, Amir-Hossein, and Poushian, Arefeh, and Khademi, einollah (2019). "Covid-19 (Coronavirus) as a cognitive evil and facing it based on the believe in GOD «Journal of Philosophical Research of Tabriz University, Vol. 14, No. 31, Summer 2019, pp. 194-169. (in Persian)