

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴، صص ۶۷-۹۴

تخیل در اندیشه ریکور و ملاصدرا

محمد کاظم علمی سولا*

سیده اکرم برکاتی**

چکیده

پژوهش حاضر، به بررسی دیدگاه‌های ریکور و ملاصدرا در مبحث خیال و نقش مؤثر تخیل به‌ویژه در حوزه معرفت می‌پردازد. گرچه مبادی دو فیلسوف در این باره متفاوت است، در حوزه‌های خاصی شباهت‌های قابل توجهی در اندیشه‌های این دو ظاهر می‌شود. ریکور که یکی از فیلسوفان معاصر حوزه هرمنوتیک است از مباحثی نظیر نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، ساختارگرایی، و معرفت‌شناسی رایج در فلسفه تحلیلی، برای غنی‌ساختن هرمنوتیک استفاده بسیار کرده است. بدین سبب، مسئله زبان در اندیشه وی نقشی محوری دارد. تفاوت مبنایی اندیشه ریکور با ملاصدرا در مبحث تخیل، به این جهت است که در اندیشه ریکور، «زبان»، مبنای تبیین تخیل است. وی نقش تخیل در شناخت را از طریق زبان توضیح می‌دهد. اما ملاصدرا عمل تخیل در ایجاد معرفت را عمل قوه‌ای از قوای نفس می‌داند و مستقیماً به زبان نمی‌پردازد. اما به رغم این تفاوت مبنایی، هر دو فیلسوف تخیل را واسطه‌ای میان جهان اعیان و دنیای درون ذهن، می‌دانند و هر دو، این امکان را با مفهوم اجتماع دو امر متباین توضیح می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: تخیل، استعاره، خلق، معرفت، فعل انسانی، ریکور، ملاصدرا.

۱. مقدمه

تخیل به مثابه فرایندی ذهنی، در تبیین کیفیت مواجهه انسان با جهان و کسب معرفت، همواره مورد توجه فلاسفه غربی و اسلامی بوده است؛ ریکور در تبیین این رابطه، مبحث

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) elmi@ferdowsi.um.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی abarakati@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲۵

۶۸ تخیل در اندیشه ریکور و ملاصدرا

تخیل را در پیوند با زبان و استعاره توضیح می‌دهد، ملاصدرا نیز عمل تخیل را عاملی ضروری در تحقق این رابطه می‌داند.

ریکور و ملاصدرا، هر دو به ارتباط پیشینی وجود انسان با وجود مطلق و هستی قائل‌اند. این دو فیلسوف علی‌رغم تصدیق پیوند وجودی میان ذهن و عین، به تبیین عقلانی چگونگی این پیوند می‌پردازند و سیر وجودی انسان را از مراتب نازل تا مراتب والا در پیوند با روند تدریجی ایجاد معرفت تبیین می‌کنند، و نقش تخیل در این سیر، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در این جا این سؤالات مطرح می‌شود که نحوه عملکرد تخیل به مثابه میانجی میان ذهن و عین چیست؟ چگونه تخیل می‌تواند در روند ایجاد معرفت تأثیرگذار باشد و میان این تضادها، وحدت برقرار کند؟ آیا تخیل صرفاً در ایجاد معرفت نقش دارد یا در حوزه عمل نیز کاربرد دارد؟ تخیل چگونه می‌تواند در حوزه عمل تأثیرگذار باشد؟ هدف این مقاله بررسی این مسائل از دیدگاه ریکور و ملاصدرا است.

۲. تخیل در دیدگاه ریکور

ریکور با بررسی جایگاه تخیل^۱ در فلسفه معاصر، موانع، تناقض‌ها، شکست‌ها، و گره‌هایی را که در مبحث تخیل وجود داشته است، آشکار می‌کند و سپس به تدوین دیدگاه خود می‌پردازد. او آشکار می‌کند چگونه نظریه‌اش درباره فرایند استعاری می‌تواند ما را با نگاهی جدید به مسئله تخیل مجهز کند. وی به بررسی ماهیت این فرایند می‌پردازد و حتی به نحوی استعاری از استعاره (metaphor) سخن می‌گوید.

به‌کاربردن اصطلاحاتی نظیر «انتقال» (transfer)، «جانشینی» (displacement)، «تنش» (collision)، «بارقه معنایی» (spark of meaning)، «شوک» (shock)، «براندازی ناگهانی» (abolition)، و «تجدید رابطه» (rapproachment)، در تبیین ماهیت استعاره، به خوبی نشانه این مطلب است. او بدین وسیله ما را به سوی ایجاد پیوندی میان تخیل و کاربرد خاصی از زبان سوق می‌دهد.

۱.۲ تخیل در نسبت با زبان و استعاره

طبق دیدگاه سنتی، استعاره نوعی مجاز شناخته می‌شود؛ صنعتی بلاغی که به وسیله آن

محمد کاظم علمی سولا و سیده اکرم برکاتی ۶۹

کلمه‌ای مجازی بر اساس شباهت معلومی، جانشین کلمه‌ای حقیقی می‌شود. اما از نظر ریکور این نظریه قادر به توضیح فرایندی نیست که توسط آن استعاره‌ای جدید به وجود می‌آید؛ او مدعی است که فقط زمانی می‌توان بر این مشکل فائق آمد که واحد استعاری اصلی را به جای «کلمه»، «جمله» بدانیم؛

معنای استعاری معلول کل عبارت است، اما بر یک کلمه تمرکز دارد که می‌توان آن را کلمه استعاره نامید. به همین دلیل باید گفت که نوآوری معنایی در مرتبه اول به نظام گزاره‌ای (ارتباط جدید مفهومی) و در مرتبه دوم به نظام واژگانی (عدول در جانشینی) تعلق دارد (Ricoeur, 1977: 156).

ریکور در جای دیگر نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر استعاره شامل نوعی عدول (deviance) است، این ویژگی نفی نمی‌شود بلکه به شیوه‌ای جدید توضیح داده می‌شود. این کاربرد غیر عادی، به خود ساختار گزاره‌ای مرتبط است. بنابراین استعاره باید به عنوان کاربرد غیر عادی گزاره (یا عدولی در گزاره) توصیف شود و نه به عنوان نام‌گذاری (denomination) به شیوه‌ای غیر معمول (Ricoeur, 1978: 145).

با این توصیف، در استعاره، معنایی مجازی جانشین معنایی حقیقی می‌شود. این دو معنا با یک‌دیگر متفاوت بوده و دور از هم به نظر می‌رسند؛ اما معنای دوم به دلیل وجود شباهتی قابل درک با معنای اول، می‌تواند جانشین آن شود. این اجتماع دو متباین امری است که در استعاره محقق می‌شود. عمل استعاره یافتن شباهت در میان تفاوت است که به استفاده از گزاره‌های غیر معمول می‌انجامد و توسط آن، معانی جدید خلق می‌شود. به اعتقاد ریکور،

یافتن شباهت، نوعی برقراری مجدد رابطه است که در آن فاصله منطقی میان حوزه‌های معنایی دور از هم، ناگهان از بین می‌رود و یک شوک معنایی (semantic shock) به وجود می‌آید که به نوبه خود، معنای استعاره را ایجاد می‌کند (Ricoeur, 1994: 122).

استعاره، ما را از معنای تحت‌اللفظی و ظاهری به معنای دیگری هدایت می‌کند؛ از این جهت به فهم ما عمق و وسعت می‌بخشد. ریکور، مبحث تخیل را در پیوند با این ویژگی استعاره توضیح می‌دهد. تخیل از نظر او در ناگفته‌ها جایی ندارد و از این رو تخیل کردن، امری زبانی است و ویژگی استعاری دارد. به این معنا که ذهن ما توسط تخیل، از سطحی به سطح دیگر، یعنی از سطح واقعیات جهان خارج به سطح معانی منتقل می‌شود. پس از آن‌که این واقعیات، در ذهن، وجود زبانی پیدا می‌کنند و به واژه‌ها و گزاره‌ها تبدیل می‌شوند، تخیل کار خود را آغاز می‌کند. تخیل در اندیشه او «دیدن ناگهانی یک تناسب

گزاره‌ای جدید است که می‌توان آن را شباهت گزاره‌ای نامید تا بر این نکته تأکید شود که یافتن شباهت از همین نوع مربوط به گزاره است» (ibid). از نظر او همین که معنای جدید از میان آشفتگی‌های گزاره لفظی (literal) سر برآورد، تخیل نقش واسطه‌گری خاص خود را ایفا می‌کند و با عملی استعاری یعنی با یافتن شباهت‌ها در درون تفاوت‌ها، ما را وارد سطح جدیدی به نام سطح معنایی می‌کند: «تخیل کردن، در درجه اول شامل بازسازی حوزه‌های معنایی است» (ibid).

تخیل، با زبان حوزه‌های معنایی را بازسازی می‌کند؛ زیرا زبان، قدرت خلق و آفرینندگی معنا را در ذات خود دارد. این قدرت آفرینندگی زبان، ناشی از ماهیت استعاری آن است. زبان نه تنها دارای استعاره‌های بی‌شمار است خود، ذاتاً استعاری است. ماهیت استعاره، منشأ چندگانگی معنا و پرمایه‌گی زبان است و موجب خلق معانی جدید و ایجاد روابط جدید میان معانی می‌شود.

زبان در ارجاع به اعیان، آن‌ها را به بیان می‌آورد، اما عیناً خود آن‌ها نیست. به طور مثال واژه کتاب، گرچه به یک کتاب و نه چیزی دیگر اشاره دارد، عیناً خود کتاب نیست و با آن متفاوت است. شباهت در عین اختلاف، خاصیت بنیادین معنای استعاری است. بنابراین زبان در ارجاع خود به بیرون از خویش، از حیث این‌که ذاتاً این شباهت در عین تفاوت را رقم می‌زند، ماهیت استعاری دارد.

استعاره، سوئه آفریننده زبان است. ریکور معتقد است که کار عبارات استعاری و طرح‌های روایتی، فقط عمل آفرینندگی نیست (H. Smith, 1997: 24)، بلکه «تجربه و شیوه زندگی و بودن در جهان را وارد زبان می‌کنند، جهانی که مقدم بر آن‌هاست و می‌خواهد به بیان درآید» (Ricoeur, 1991: 15).

این ویژگی آفرینندگی زبان و استعاره‌ها، ما را به سوی نظریه تخیل زایا (productive imagination) به مفهوم کانتی آن سوق می‌دهد؛ مفهومی که ریکور در نظریه خود درباره تخیل، از آن سود می‌جوید. ویژگی استعاره همچون شاکله، ایجاد وحدت در اختلاف است؛ از این رو قرابتی نوعی با شاکله‌مندی (schematism) کانتی دارد: «تخیل، توانایی تولید انواع جدید به کمک همگون‌سازی (assimilation) است» (Ricoeur, 1978: 148). اما در اندیشه ریکور عمل همگون‌سازی، برخلاف شاکله‌های کانتی، در زبان روی می‌دهد. تخیل آفریننده، به تولید معانی جدید می‌پردازد و در بستر زبان و در فرایندی استعاری این کار را می‌کند. از این جهت زبان، استعاره، و تخیل در پیوند با هم، در آفرینش معنا مشارکت دارند.

۲.۲ نقش خیال در سیر از محسوس به معنا

از یک سو، تخیل به کمک زبان و به طور خاص، ماهیت استعاری آن و نیز وجود استعاره‌ها در آن می‌تواند در ایجاد معنا مشارکت کند، از سوی دیگر بدون ارجاع به جهان واقع، معنا محقق نخواهد شد. بنابراین تخیل در ایجاد رابطه میان معنا و محسوس، نقش خود را با استمداد از زبان و کارکرد استعاری آن و در پیوند ناگسستنی با آن، ایفا می‌کند؛ زیرا چنان‌که ریکور تأکید می‌کند، زبان به سوی چیزی جهت می‌گیرد؛ هم دارای یک معنای ذهنی (ideal sense) است، یعنی بیان‌کننده چیزی است، و هم به جهان واقعیت (real reference) ارجاع می‌دهد، یعنی از چیزی سخن می‌گوید (B. Thompson, 1981: 48) و «بدین‌سان، واقعیت را در عرصه تفکر به بیان می‌آورد» (Ricoeur, 1974: 84).

ریکور با اشاره به ارسطو، که استعاره را بازنمود حس می‌داند، به جنبه‌ای دیگر از استعاره توجه می‌دهد؛ نوعی جنبه تصویری (pictorial dimension) یا کارکرد شمایل‌ی (iconic function) معنای استعاری (Ricoeur, 1995: 128).

او با اشاره به شاکله‌های کانتی، یکی از کارکردهای شاکله در نظام معرفتی کانت را ایجاد انگاره‌ها برای یک مفهوم می‌داند، اما آن‌چه مدنظر اوست «پیش‌روی از شاکله‌مندی (schematization) به نمود شمایل‌ی (iconic presentation) است» (Ricoeur, 1978: 149). معمای نمود شمایل‌ی، شیوه‌ای است که در آن، تجسم (depiction) در همگونی گزاره‌ای تحقق می‌یابد. چیزی ظاهر می‌شود که ما بر مبنای آن ارتباط جدید را درمی‌یابیم. آن‌چه در این‌جا در ذهن مجسم می‌شود یک انگاره (image) است. از نظر ریکور «انگاره انطباق ضعیفی نیست که از ادراک بر جای می‌ماند، بلکه انگاره، یک معنای در حال ایجاد است و باید آن را وجودی در نسبت با زبان دانست» (ibid). ریکور آن را به تبع استفاده کانت از شاکله‌ها، به عنوان شاکله‌مندی نسبت استعاری توصیف می‌کند؛ از این جهت تخیل، دو جنبه دارد: یکی جنبه حسی و نیمه‌دیداری (quasi-optic) و دیگری جنبه نیمه‌زبانی (quasi-verbal). اما دومی شرط اولی است. ریکور با اشاره به بُعد تصویری تخیل، در این جنبه بر ویژگی بازنمایی (figurative) استعاره تأکید می‌کند؛ «تخیل در سطح ارجاع، با پویایی برون‌فکنانه خود، در توصیف مجدد واقعیت ایفای نقش می‌کند و توسط افزونه شمایل‌ی (iconic augmentation) که ویژگی این توصیف مجدد است، می‌توان برای نخستین بار، به معنای کامل، از کارکرد تصویری (pictorial function) تخیل سخن گفت» (Ricoeur, 1995: 138). اما اگر ما انگاره را یک تصویر ذهنی، یعنی کپی یک شیء غایب،

تلقی کنیم معما حل نشده باقی می‌ماند. در این صورت انگاره، از فرایند همگونی گزاره‌ای بیرون است. باید فرایندی را که توسط آن، تولید خاص انگاره‌ها به سمت شاکله‌مندی همگونی گزاره‌ای سوق داده می‌شود شناخت؛ «این فرایند خاص تولید انگاره‌ها، همان به انعکاس درآمدن آن‌ها [در زبان] (reverberation) است (Ricoeur, 1994: 122).

بدین ترتیب تخیل از سطح ارجاع به سطح معنا گسترش می‌یابد؛ تخیل در سطح معنا، منشأ پویایی‌ای است که پیدایش یک ارتباط گزاره‌ای جدید را از **ویرانه‌های گزاره‌ای اصلی** تضمین می‌کند. ریکور با اشاره به نقش گفتمان در برقراری این ارتباط می‌گوید: «گفتمان، با آشکارشدن جریانی از انگاره‌ها، تغییرات فاصله منطقی را آغاز می‌کند و میان این فاصله آشتی برقرار می‌کند» (Ricoeur, 1978: 150). بنابراین انگاره‌سازی یا تخیل کردن، محیطی عینی است که ما در آن و از طریق آن شباهت‌ها را می‌بینیم. در نتیجه تخیل کردن (ibid)، به معنای داشتن یک تصویر ذهنی از چیزی نیست بلکه به معنای آشکارکردن نسبت‌ها در حالت تجسم کردن آن‌هاست. خواه این تجسم، به شباهت‌های ناگفته و ناشنیده مربوط شود خواه به کیفیت‌ها، ساختارها، موضع‌یابی‌ها، موقعیت‌ها، نگرش‌ها یا احساس‌ها ارجاع دهد، در هر بار ارتباط مورد نظر جدید به عنوان آنچه یک شمایل، توصیف یا تجسم می‌کند، درک می‌شود. آنچه در این جا نمودار می‌شود، معناست و معنا همان نمود است و فرایند شاکله‌مند کردن و «فرایند انگاره‌های پیوند یافته‌ای که توسط شاکله‌مندی ایجاد و کنترل می‌شوند، رمز میان امر زبانی و غیر زبانی را آشکار می‌کنند» (ibid).

شاکله‌مندی کانت، روشی است که انگاره را به یک مفهوم تبدیل می‌کند. فرایند استعاری در دیدگاه ریکور نیز انگاره را به یک معنای در حال ایجاد تبدیل می‌کند؛ با این تفاوت که از نظر ریکور، انگاره قبل از این که یک ادراک ضعیف باشد باید به مثابه معنایی در حال ایجاد مورد نظر قرار گیرد.

۳.۲ متخیله به مثابه خالق و حافظ صور

در دیدگاه ریکور تخیل، انگاره‌های برگرفته از شمایل را، به عنوان صورت‌های انعکاس یافته در زبان، در خود حفظ می‌کند و تحت این شاکله‌مندی، شباهت‌ها و تفاوت‌های گزاره‌ای را درمی‌یابد و در این جا است که معنا ایجاد می‌شود. خلق انگاره‌ها، به معنای در زبان آوردن آن‌ها، عمل تخیل است. عمل تخیل، خلق استعاری است و عمل استعاره، یافتن شباهت در دل تفاوت است. و لازمه تولید استعاره‌ها و دریافتن شباهت در درون تفاوت، حفظ این

صور و انگاره‌هاست. ریکور دربارهٔ حفظ انگاره‌ها در تخیل و نسبتی که تخیل با زبان دارد، چنین اظهار می‌دارد: «به همان ترتیب که معنای استعاری در عین این‌که معنای ظاهری را کنار می‌زند آن را حفظ نیز می‌کند، ارجاع استعاری نیز تصور متداول را همراه با تصور جدیدی که نمایان‌گر آن است حفظ می‌کند» (ibid: 154).

ریکور عمل تخیل را تولید انواع جدید در ورای (above) تفاوت‌ها، همچون در مفهوم کانتی نمی‌داند بلکه بر این باور است که تولید انواع جدید، به رغم تفاوت‌ها، در درون آن‌ها ایجاد می‌شود. تخیل در این مرحله «به تولید انواع، در رساندن آن‌ها به سطح آرامش مفهومی نمی‌پردازد بلکه در جنگ میان دوری و نزدیکی باقی مانده، در همین حین عمل زایایی خود را به انجام می‌رساند» (ibid: 148). بنابراین همهٔ انگاره‌ها در هر مرتبه‌ای که هستند حفظ می‌شوند.

ریکور همچنین دربارهٔ خلق معنا توسط تخیل، به عنوان خالق استعاره‌ها، با استناد به نظر گادامر، از استعاری بودن بنیادین تفکر سخن می‌گوید: «ما می‌توانیم عبارت استعاره را به عنوان توصیف چکیده‌ای از کل عمل تولید مفهوم به کار ببریم» (ibid: 149). بدین ترتیب ریکور با پذیرفتن نقش تخیل در خلق و حفظ صور بر جایگاه آن در نظام معرفتی تأکید می‌کند.

۲.۴ نقش خیال در ایجاد وحدت در اختلاف

عمل تخیل، خلق استعاره است و خود این فرایند انعکاس‌یافتن چیزها در زبان فرایندی استعاری است. ریکور استعاره را انتقالی از عدم تناسب ظاهری به تناسب استعاری میان دو حوزهٔ معنایی می‌داند؛ در این فرایند، نوعی نزدیکی معنایی که ناگهان از میان واژگان به رغم فاصله‌شان به دست می‌آید، محقق می‌شود؛ چیزها یا ایده‌هایی که از هم دور بودند اکنون به گونه‌ای مرتبط با هم ظاهر می‌شوند. شباهت، در نهایت چیزی نیست جز این تجدید رابطه، آشتی‌ای که نمایان‌گر یک همانندی کلی میان ایده‌های نامتجانس است. این عمل همگون‌سازی، نوعی وحدت‌بخشی (unification) و ترکیب‌بندی (configuration) تحت شاکله‌های زبانی است.

ریکور بر این باور است که برای فهم درست نوآوری که ویژگی این جابه‌جایی از دور به نزدیک است، باید از مفهوم کانتی تخیل زایا کمک بگیریم که عمل ترکیب را شاکله‌مند می‌کند (Ricoeur, 1995: 131). با این تفاوت که شاکله‌های کانتی، زبانی نیستند.

۵.۲ نقش تخیل در ایجاد معرفت

ریکور در توضیح نقش تخیل در معرفت، به تبیین ویژگی شاکله‌ها و چگونگی عملکرد و اهمیت آن‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که آن‌ها همچون شاکله‌های کانتی، در نظام معرفتی نقش مهمی دارند. او می‌گوید: «دیدن همچون (seeing as) به طور کاملاً دقیق، نقش شاکله‌ای را ایفا می‌کند که مفهوم بی‌محتوا و تأثر نابینا را وحدت می‌بخشد» (ibid: 213). ویژگی شاکله این است که نیمه فکری و نیمه تجربی است و به موهبت این ویژگی، پرتو معنا با تمامیت انگاره به هم ملحق می‌شوند. بدین ترتیب آنچه زبانی است با آنچه غیر زبانی است، در هسته کارکرد تخیلی زبان با استواری متحد می‌شوند.

زبان استعاری، حامل این اتحاد استعاری است، زیرا این وحدت در عین اختلاف را در خود دارد، زبانی که به واقعیت ارجاع می‌دهد و امکان معرفت ما به جهان را میسر می‌سازد. ریکور این اتحاد استعاری را چنین توضیح می‌دهد: «در استعاره، یک لمحۀ منطقی و یک لمحۀ حسی و به عبارتی یک لمحۀ زبانی و یک لمحۀ غیر زبانی، به شیوه‌ای واحد همکاری می‌کنند» (ibid: 208). در این فرایند است که معرفت ایجاد می‌شود تخیل توسط زبان و استعاره‌ها، نقش خود را در ایجاد معرفت ایفا می‌کند.

تخیل امری حاشیه‌ای نیست، بلکه تمام تفکر و فرایند مفهوم‌سازی را فرا می‌گیرد. ریکور با اشاره به کانت می‌گوید تخیل (برخلاف نظر هیوم) به هیچ‌وجه جانشین ادراک نیست، بلکه جزء سازنده ادراک است (H. Taylor, 2006: 94). از سوی دیگر بنا بر نظر ریکور درباره تخیل زایا، دیگر حقیقت برحسب مناسبت یا سازگاری میان دآوری و حقیقت موجود، تعریف نمی‌شود، زیرا نمایان کردن واقعیت جدید، بیش‌تر با مفهوم حقیقت تجلی در ارتباط است. او با ایجاد پیوند میان زبان و تخیل، معرفت را نحوه‌ای کشف معنا می‌داند و از این جهت به واقعیات جهان نگاه متفاوتی دارد.

از نظر او می‌توان استعاره را مدلی برای تغییر شیوه نگاهمان به چیزها و تغییر شیوه ادراکمان از جهان، دانست. اما روایت و از این جهت داستان، نقشی مهم‌تر از استعاره دارد. انگاره به مثابه داستان، قدرت نظام‌های نمادین در بازسازی واقعیت را نشان می‌دهد. داستان در تخیل معرفت‌شناختی، همچون مدل نظری است در علم؛ هنگامی که مدلی نظری در علم به‌کار می‌رود، توصیف تازه‌ای از واقعیت را ارائه می‌دهد. به همین ترتیب، تخیل شاعرانه ابعاد تازه‌ای از واقعیت را آشکار می‌کند و به ما کمک می‌کند تا به فراسوی جهان اعیان برویم. استعاره برای زبان شاعرانه همچون یک مدل نظری برای معرفت‌شناسی است و هر

دو می‌توانند واقعیت را تغییر دهند؛ «ویژگی مشترک هر دو مدل، نیروی اکتشافی آن‌هاست؛ یعنی توانایی آن‌ها برای آشکار کردن ابعاد تازه‌ای از واقعیت برای ما، با به تعلیق درآوردن اعتقاد ما به توصیف اولیه» (Ricoeur, 1994: 124).

درواقع تخیل با ساختن طرح‌ها، استعاره‌ها، و روایت‌هاست که به تجربه انسانی شکل می‌دهد. ویژگی تخیل، طرح‌ریزی مناسبات جدید است و این کار را از طریق زبان و قدرت خلاقیت و آفرینندگی آن‌که ناشی از ماهیت استعاری است می‌کند. زبان به علت وجود استعاری‌اش به سوی گونه‌ای تابیدگی پیش می‌رود و می‌تواند چیزی بگوید که در زبان معمولی نمی‌تواند گفته شود. فرارفتن زبان از صرف توصیف اولیه و درواقع تعلیق (Epoche) آن، همان فرایندی است که ریکور با تخیل پیوند می‌زند. از نظر او «تعلیق یا اپوخه، کار تخیل است. تخیل همان اپوخه است و میان اپوخه و قابلیت فرا افکندن امکانات جدید، وحدت برقرار است» (Ricoeur, 1978: 154).

به اعتقاد وی، استعاره سبب پرمایگی زبان و چندگانگی معانی می‌شود. رسالت شعر نیز که سرشار از استعاره‌هاست و خود، نمود بارز عملکرد استعاری زبان است، افزودن توان معنایی زبان است. در شعر و تخیل نیز همچون در استعاره، حرکت از معنای حقیقی و ظاهری به سوی معنای جدید و پنهان است. هر سه در بستر زبانی، در روند ایجاد معانی جدید و بنابراین در ایجاد معرفت نقش ایفا می‌کنند.

ریکور، عمل روایت، شعر، استعاره و تخیل را گونه‌ای بازآفرینی واقعیت می‌داند؛ زیرا از نظر او راه دیگری جز از طریق زبان نیست که بتوان گفت واقعیت چیست و تجربه کدام است. وی برای تبیین این نقش معرفت‌شناختی، باید نشان دهد که ما چگونه حتی در بیان استعاری، با کلمات به فراسوی کلمات و به واقعیت جهان، ارجاع می‌دهیم.

یاکوبسن^۲ ارجاع شعر را به خود شعر می‌داند و معتقد است این زبان متداول یا زبان علمی است که به بیرون از خودش ارجاع می‌دهد. از نظر بارت^۳ نیز، زبان شاعرانه و زبان ادبی به سوی خودش هدایت می‌کند. ریکور نظرات یاکوبسن و بارت را خطا ندانسته، بلکه آن‌ها را تصویر ناقصی از کل فرایند ارجاع در گفتمان شاعرانه می‌انگارد.

از نظر ریکور عبارت «ارجاع دوگانه» (split reference)، به شایستگی درک کاملی از کارکرد ارجاعی استعاره منتقل می‌کند. زبان شاعرانه همچون هر کاربرد دیگری از زبان، به واقعیت ارجاع دارد، جز این‌که این ارجاع به شیوه‌ای پیچیده صورت می‌گیرد. این روش مستلزم تعلیق و ظاهراً لغو ارجاع متداولی است که وابسته به زبان توصیفی است.

ارجاع مرتبه دوم فقط با توجه به ارجاع اولیه زبان متداول، که تحت سلطه علاقه ما به کنترل، بهره‌برداری و فعالیت‌های عمل‌گرایانه است، این‌گونه ظاهر می‌شود. این ارجاع مرتبه دوم، در واقع ارجاع اصلی و مرتبه اول ماست و نمایان‌گر تعلق هستی‌شناختی ما به زندگی، به موجودات، به جهان و به وجود مطلق است (Ricoeur, 1995: 133). ریکور مدعی است که یکی از کارکردهای تخیل، دادن بُعدی عینی به تعلیقی است که ویژگی ارجاع دوگانه است:

تخیل صرفاً همانندی گزاره‌ای میان واژگان را با بینش ترکیب‌کردن در شباهت‌ها، شاکله‌بندی نمی‌کند، همچنین تخیل صرفاً معنا را با بازنمایی انگاره‌هایی که توسط فرایند شناختی ایجاد و کنترل می‌شوند، به تصویر نمی‌کشد؛ بلکه در تعلیق ارجاع متداول و فراافکندن امکانات جدید بازتوصیف جهان، مشارکت می‌کند (Ricoeur, 1978: 154).

ریکور با استناد به قول گاستون باشلار^۴ می‌گوید:

انگاره شاعرانه سرچشمه فعل روانی است. از آن‌جا که انگاره شاعرانه یک وجود جدید در زبان است، می‌تواند وجود جدیدی در روان ایجاد کند و در نتیجه باعث افزایش آگاهی و رشد وجود (growth of being) شود (Ricoeur, 1977: 215).

دیدگاه ریکور درباره نقش تخیل، در عین حال موجب بازسازی وظیفه هرمنوتیک می‌شود. ریکور برای نشان دادن خلاقیت پویای تخیل بر مبحث استعاره متمرکز می‌شود. با این کار او به هرمنوتیک دامنه گسترده‌تری می‌بخشد و آن را بخشی از طیف گسترده عمل خلاق معرفت‌معرفی می‌کند؛ معرفتی که ما به واسطه آن خود را در قلمرو وجود مطلق و در پهنه «تجربه شاعرانه» درمی‌یابیم (S. Strong, 1987: 108).

او معتقد است که ما به واسطه تخیل، به شیوه‌های بودن در جهان پی می‌بریم و آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهیم. بنابراین تخیل علاوه بر توانایی تولید معنا، این قدرت را دارد که جهان را، یعنی جهان تجربه‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم و آن را می‌فهمیم، تغییر دهد و نیز می‌تواند به درک ما از رازهای ایمان، عمق بیش‌تری بخشد.

۶.۲ نقش تخیل در ارتباط با عمل انسانی

آیا می‌توان تخیل را در حوزه‌ای ورای استعاره و نوآوری معنایی به‌کار برد؟ به عبارتی، از حوزه زبان فراتر رفته، به حوزه عمل وارد شد. ریکور در پاسخ، از پیوند میان استعاره و نوآوری معنایی آغاز می‌کند.

او ویژگی همه نمونه‌های ادبی (بیان خاطرات، روایت داستان‌های مطابق واقع، داستان‌های ساخته ذهن نویسنده و نظایر آن را) را بازتوصیف فعل بشری می‌داند و بر این باور است که همه آن‌ها به مشخصه زمانی، تاریخی تجربه بشری ارجاع می‌دهند.

ارسطو کارکرد حکایت را تقلید (mimesis) فعل انسانی می‌داند؛ تقلید، بدلی همچون یک کپی نیست؛ صرف بازتوصیف واقعیت نیست؛ بلکه واقعیت را بازسازی می‌کند و زندگی روزمره را تغییر شکل می‌دهد. مارکس نیز معتقد است که فلسفه نباید صرفاً جهان را بفهمد بلکه باید آن را تغییر دهد. اما اگر به تغییر شکل بر حسب نیروی کار یعنی کار و مهارت‌های تکنیکی، فکر کنیم ریکور می‌تواند بگوید که به عقیده او عمل خطیر فلسفه، تغییر شکل دادن جهان است و برای این منظور نه تنها به قوه تشخیص، بلکه به تخیلی فوق‌العاده نیاز است (Ricoeur, 1995: 134).

از نظر ریکور تخیل، کارکردی فرافکنانه دارد که بخشی از پویایی خود عمل است. هیچ فعلی بدون تخیل صورت نمی‌گیرد و این مطلب به چند دلیل درست است: ۱. از دیدگاه طرح‌ها (projects)؛ ۲. از دیدگاه انگیزه؛ ۳. از دیدگاه قابلیت انجام عمل (Ricoeur, 1994: 126).

ریکور در بیان نسبت تخیل با طرح، عمل تخیل را طرح‌ریزی مناسبات جدید می‌داند و بر این باور است که عمل (pragma) یعنی چیزی که باید توسط فرد انجام شود و به عبارتی طرح، دارای محتوای اندیشه‌ای است که شاکله عمل نامیده می‌شود و شامل شاکله‌مندی شبکه خاصی از اهداف و نیت است. درحقیقت با تصور پیشین عمل می‌توان راه‌های ممکن گوناگون انجام عمل را امتحان کرد و سپس با استفاده از امکانات عملی ایفای نقش کرد. این جاست که «ایفای نقش» عملی با ایفای نقش روایتی هم‌پوشانی پیدا می‌کنند. از نظر او «عملکرد طرح رو به سوی آینده است و عملکرد روایت رو به سوی گذشته؛ اکنون بین آن دو، شاکله و چهارچوب معاوضه می‌شود. طرح، قابلیت سازمان‌دهی داستان را وام می‌گیرد و داستان، قابلیت طرح برای مواجهه با آینده را» (ibid).

به عقیده وی طرح‌اندازی، هسته روایت است و تخیل آفریننده علاوه بر ساختن استعاره، به آفرینش طرح نیز می‌پردازد. روایت کردن درواقع ساختن یک طرح است و مانند فرایند استعاره، کنشی هم‌نهادساز (synthesist) است؛ به این معنا که در روایت، تمامی موقعیت‌ها، مقاصد، نگون‌بختی‌ها، دستاوردها و ... که مستقل و جدا هستند در یک نظام، ترکیب و سازمان‌دهی می‌شوند. بدین ترتیب تخیل آفریننده با آفرینش روایات، به تجارب

انسانی شکل و نظام می‌بخشد؛ سپس با ارائه طرح‌های بررسی شده در شاکله عمل، امکانات گوناگون انجام اعمال را پیش رو قرار می‌دهد.

در مورد دوم، ریکور با پرداختن به نقش تخیل در روند انگیزشی (motivational process)، تخیل را محیطی می‌داند که ایجادکننده وضوح قابل فهمی است که در آن ما می‌توانیم انگیزه‌ها را مقایسه کرده، به تناسب تفاوت آرزوها و مطالبات اخلاقی، آن‌ها را در تقابل قرار دهیم. از نظر او انگیزه از سوی تخیل به عنوان فضای میانجی و نیروی رانش (pushing force) از پشت و جاذبه (attraction) به عنوان نیروی کشش از روبه‌رو، در تحقق فعل تأثیرگذارند؛

عامل تمایل (disposition)، به شکل تخیل است که به طور عملی نمایان می‌شود و تمایز میان علت محدودکننده فیزیکی و انگیزه از یک سو و تمایز میان انگیزه و دلیل محدودکننده منطقی از سوی دیگر را آشکار می‌کند. این شکل از تخیل عملی را می‌توان در زبان این‌گونه نشان داد: من اگر می‌خواستم، می‌توانستم این یا آن کار را انجام دهم (ibid).

در نهایت ریکور به موضوع قابلیت انجام عمل و نقش تخیل در آن می‌پردازد و بر این باور است که انسان در قلمرو تخیل می‌تواند قابلیت خود را برای انجام کاری امتحان کند و از این ابزار سنجش در زبان استفاده کرده، بگوید: «من می‌توانم». بدین ترتیب قابلیتش را به خودش، به عنوان عامل عمل خویش، نسبت دهد؛ و این کار را صرفاً با به تصویر کشیدن آن برای خودش برحسب اشکال تخیلی موضوع توانستن انجام می‌دهد. عباراتی نظیر «من می‌توانستم»، یا «من می‌توانستم اگر ...» از این جمله‌اند. به نظر ریکور این جا زبان، راهنمای خوبی برای ماست؛ «در مجموع، کارکرد کلی تخیل این است که نشان می‌دهد در عمل، چه چیزی امکان‌پذیر است» (ibid: 127).

۳. مبحث تخیل در ملاصدرا

ملاصدرا با استفاده از «نظریه خیال» خود سعی داشت به رفع برخی شبهات وارد بر فلسفه اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی و باورهای دینی بپردازد. او قوه خیال در نفس را عاملی می‌داند که توسط آن امکان معرفت عقلی نفس مجرده به اعیان خارجی (امور مادی) در قوس نزول و امکان معرفت به حضرت احدیت در قوس صعود به وجود می‌آید. این اجتماع دو امر متباین در قوه خیال صورت می‌گیرد که با حفظ صور اعیان، مقایسه آن‌ها، تداعی صور گذشته و تصور صور در آینده، زمینه تفکر، مقایسه و استنتاج را فراهم می‌کند. وی این قوه را خیال متصل می‌نامد که در مقایسه با عالم خیال منفصل که عالم مثال است

چنین نام می‌گیرد. قوه خیال به شرط تزکیه و تصفیه می‌تواند به شهود حقایق در عالم مثال نائل شود و این همان شناخت حقیقی است.

پیش از ملاصدرا، ابن سینا به بحث درباره قوه خیال و نیز ارتباط آن با سایر قوا پرداخته است؛ ملاصدرا به تأسی از او بر این باور است که خیال، نگهدارنده و متخیله متصرف است، پس دو قوه‌اند نه یکی (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/۳۳۲). اما برخلاف ابن سینا که قوه خیال را مادی می‌دانست، ملاصدرا به مجرد قوه خیال قائل بود. در هر صورت ملاصدرا خود معتقد است که رأی او درباره قوه خیال و دلایل تجرد آن بی‌سابقه است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۹/۱۹۱).^۵

۱.۳. تخیل به عنوان حد واسطی در سیر از محسوس به معقول

قوه خیال به منزله قوه‌ای از قوای ادراکی نفس، امکان ادراک عقلی نفس از اعیان جهان خارج (محسوسات) را فراهم می‌کند؛ اما پیش از عمل قوه خیال و پس از آن مراحل حلّی در ادراک وجود دارند. از نظر ملاصدرا ادراک چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم^۶، و تعقل. نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود. ادراک حسی پایین‌ترین مرتبه ادراک است و به عبارتی نقطه آغاز ادراک اعیان، مشروط به سه چیز است: ۱. حضور ماده نزد آلت ادراک؛ ۲. داشتن هیئت و شکل؛ ۳. جزئی بودن مدرک. ادراک خیالی به شرط اول نیاز ندارد. ادراک وهمی به شرط اولی و دومی و ادراک عقلی به هیچ‌کدام از این شروط نیازمند نیست (همان: ۳/۳۶۰-۳۶۱).

در اندیشه ملاصدرا، ادراک حسی از مواجهه حواس ظاهری با ماده موجود نزد مدرک، کار خود را آغاز می‌کند؛ حس مشترک، تمام صوری که در حواس ظاهری منطبق می‌شوند را می‌پذیرد. پس حس مشترک همچون حوضی است که پنج نهر در آن بریزند. وی در مرتبه بعد به وجود قوه خیال قائل است که آن را مصوره نیز می‌نامد؛ تمام محسوسات بعد از غیبت از حواس ظاهری و غیبت از حس مشترک، در قوه خیال جمع می‌شوند. این قوه، خزانه حس مشترک است و حس مشترک، خزانه حس ظاهر است. حس ظاهر وابسته به وجود شیء خارجی نزد خود است، اما در ادراک خیالی نیازی به حضور شیء نزد مدرک نیست. پس از قوه خیال، قوه وهمیه وارد عمل می‌شود که در خدمت متخیله است؛ قوه وهمیه، معانی غیر محسوس را که در محسوسات موجود است درک می‌کند و به احکام جزئی، حکم می‌کند. چون مدرکات آن محسوس نیستند، پس آن قوه، غیر از حس مشترک است و جزئی بودن آن مدرکات از نظر ملاصدرا دلیل بر مغایرت آن قوه با نفس مجرده

است. این قوه باطنی (وهمیه) غیر از قوه عقلیه است؛ زیرا به طور مثال هنگامی که عقل حکم به ایمنی از فرد مرده می‌کند باز احساس ترس غالب می‌شود. اما قوه حافظه، معانی جزئی را که به واسطه قوه وهمیه ادراک می‌شود در خود حفظ می‌کند. نسبت آن به وهم مانند نسبت خیالیه است به حس مشترک. به عقیده وی: «تصور جزئی به عهده حس مشترک و متخیله است، یکی به منزله مبدأ و دیگری به منزله خازن؛ و حکم جزئی و درک معانی، به عهده وهم به عنوان مبدأ و حافظه به عنوان مخزن است» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۲). پس ادراک معانی جزئی مرتبط با محسوسات، بر عهده وهم است.

وهم، در واقع قوه عقلیه متعلق به خیال است. وهم، معانی کلی را به صورت‌های شخصی و جزئی خیال اضافه می‌کند. وهم، کلی مفید به قید جزئی را درک می‌کند. مفهوم دشمنی و حب توسط وهم درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۲۱۷-۲۱۵).

بدین ترتیب، قوه خیال دارای دو بعد است؛ از یک سو در مراحل قوس صعود، بعد عقلانی پیدا می‌کند و وهم نامیده می‌شود و بنابراین به ادراک معانی می‌پردازد و از یک سو در قوس نزول نقش خود را در مورد صور اعیان ایفا می‌کند و بعد حسی دارد. وحدت این دو بعد متفاوت در قوه خیال صورت می‌گیرد و خیال مبدأ و مقدمه‌ای برای درک معانی کلی (معقول) است. این اجتماع دو امر متباین در تخیل صورت می‌گیرد و تخیل محل تلاقی این دو بعد متفاوت، یعنی محسوس و معقول است.

قوه دیگری نیز به نام متصرفه وجود دارد که آنچه در خیال و حافظه از صور و معانی وجود دارد را با هم ترکیب یا از یک‌دیگر جدا می‌کند. عملش منتظم نیست و نفس آن را به نحوی که می‌خواهد به کار می‌گیرد: «هنگامی که نفس قوه متصرفه را به واسطه وهم استعمال نماید، آن را متخیله می‌نامند و هنگامی که نفس آن را به واسطه قوه عقلیه اش استعمال نماید، این قوه را مفکره می‌نامند» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۱۸-۲۹۳). بنابراین متخیله در صور محفوظ در قوه خیال تصرف می‌کند و به عمل ترکیب، تجزیه، مقایسه و نظایر آن می‌پردازد.

صور موجود در قوه خیال از ویژگی تجرد برخوردارند، زیرا ملاصدرا قائل به تجرد خیال و قوای ادراکی است و مدعایش را با دلایلی اثبات می‌کند؛ یکی از این دلایل، تجرد صور خیالی است: «زیرا اگر مجرد نباشند و در محل مادی حلول کنند، انطباق کبیر بر صغیر لازم می‌آید و این محال است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۸/۲۰۸ و ۲۲۶ و ۲۳۰؛ ۳/۴۷۵).

اما صور متعلق به موجودات مادی، چگونه مجرد از ماده می‌شوند؟ این تجرد، به تدریج در سیر از محسوس به معقول صورت می‌گیرد؛ «صورت محسوس، متنوع از ماده است،

انتزاعی که ناقص و مشروط به حضور ماده می‌باشد؛ صورت خیالی، انتزاعی متوسط است [میان انتزاع ناقص و انتزاع کامل است و در این انتزاع به حضور ماده نزد مدرک نیاز نیست] بنابراین در عالمی میان محسوسات و معقولات واقع می‌باشد و صورت عقلی انتزاعی کامل از ماده است» (همان: ۳/ ۳۶۲).^۷ این مطلب درباره صورت مأخوذ از ماده صادق است اما صورت ذاتاً عقلی و ذاتاً خیالی نیاز به این‌گونه تجرید ندارد و در سیر نفس به عالم مثال و عقل، قابل شهود است (همان: ۳/ ۳۶۲).

از نظر ملاصدرا قوه خیال رابط بین محسوسات و معقولات است. اگر این پیوند قطع شود هیچ محسوسی معقول و هیچ معقولی (در قوس نزول) محسوس نمی‌شود. اما وی این تجرید را به معنای انتزاع امر مجرد از عوارض مادی نمی‌داند بلکه به عقیده وی، حقایق اشیاست که از قالب اجسام و مواد منتزع می‌شود: «کل ادراک یحصل به نزع لحقائق الاشیاء و ارواحنا عن قوالب الاجسام و هیاکل المواد» (همان)؛ و نیز در جای دیگر می‌گوید: «همانا تجرید برای مدرک عبارت از کنار زدن بعضی صفات و نگه داشتن بعضی دیگر نیست بلکه تجرید عبارت است از تبدیل وجود ناقص و نازل به وجود اعلی و اشرف» (همان: ۹/ ۹۹). محسوسات پس از تجرید به صورت صور به ذهن راه می‌یابند و به کمک قوه خیال که در غیبت اعیان، حافظ آنهاست این امکان فراهم می‌شود تا قوه عقلیه به تصرف در این صور پردازد و با ترکیب و نظام‌بخشی میان آنها به ایجاد مفاهیم کلی و معقولات پردازد. قوه خیال در این تجرید از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا مفاهیم کلی و معقول مجرد، مستقیماً به امور مادی قابل اطلاق نیستند؛ طبق نظر ملاصدرا، «در ادراک صور کلی، نیاز به حضور شیء و وساطت آلات نیست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۸/ ۱۷۹). به اعتقاد وی تجرید، تدریجی و طی مراحل صورت می‌گیرد؛ تخیل به جهت کارکرد دو سویه‌اش در خلق و حفظ صور، در این میان نقش میانجی دارد.

از نظر وی، نفس نیز به همراه این مدرکات در هر مرتبه تجرید می‌یابد؛ نفس به کمک قوه خیال، هم در ادراک، وهم در سیر وجودی از محسوس به معقول، از حس به عقل، و در نهایت به عقل فعال منتقل می‌شود؛ نفس به مدرکاتی که از موضوع مادی به حس منتقل می‌شوند و از حس به خیال و از خیال به عقل، آگاه می‌شود و با آن مدرکات تجرید می‌یابد و به عبارتی «از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شود تا این که پس از آن که زمانی کاملاً بالقوه بود، عقل و عاقل و معقول بالفعل می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۶۶).

۲.۳ نقش تخیل در خلق و حفظ صور

در اندیشه ملاصدرا قوه خیال به مثابه قوه‌ای از قوای ادراکی، خزانه صورت‌هایی است که از طریق حس مشترک وارد نفس می‌شوند. صورت همه محسوسات پس از غیبت از حواس ظاهری و حس مشترک، در این قوه جمع می‌شود. قوه خیال، خزانه حس مشترک است و خزانه حواس ظاهری نیست و دلیل خازن‌بودن این قوه این است که ما صورتی را در خواب یا بیداری مشاهده می‌کنیم، سپس از آن غافل می‌شویم، و چون بار دیگر آن را مشاهده کنیم حکم می‌کنیم که این همان صورت است که ما آن را پیش از آن مشاهده کرده‌ایم، پس اگر آن صورت محفوظ نباشد، این حکم نیز ممکن نخواهد بود.

از جمله دلایلی که ملاصدرا بر مغایر بودن قوه خیال با حس مشترک می‌آورد این است که: ۱. قوه خیال حافظ صور است و حس مشترک پذیرنده صور و قوه قبول غیر از حفظ است. همانند آب که صورت‌ها را می‌پذیرد اما آن را حفظ نمی‌کند؛ ۲. حصول صورت و عدم فراموشی آن در قوه خیال است در مقابل حس مشترک که با ناپدید شدن موضوع، صورت از بین می‌رود (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۹۶-۲۹۷).

صور محفوظ در قوه خیال، در عالم نفس انسانی موجود بوده و متصل و قائم به آن است؛ تا زمانی که نفس آن‌ها را حفظ کند، محفوظ می‌ماند و چون از آن‌ها بی‌خبر شود پنهان می‌شوند و چون آن‌ها را دوباره بازگرداند، آن‌ها را در حضور خویش خواهد یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۸).

قوه خیال با حفظ صور در غیبت وجود مادی، امکان ایجاد علم به اعیان و برقراری نسبت‌ها و مقایسات میان آن‌ها را فراهم می‌کند؛ زیرا وجود مادی شایسته نیل نفس نیست؛ وجود مادی فقط از علل معده است که نفس را آماده تجلی و خلق صورت نورانی می‌کند و نفس مجرد، فقط می‌تواند به صورت مجرد، علم پیدا کند.

از نظر ملاصدرا نفس به جهت وجود قوه خیال، نه تنها قادر به حفظ صور اعیان است، می‌تواند صوری را در خود خلق و ایجاد کند. او علت خلاقیت نفس را فیض از سوی خداوند متعال می‌داند و بر این عقیده است که خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که بر ایجاد صورت اشیای مجرد و مادی قدرت دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت است. این صور، قائم به نفس هستند و بنا بر نظر ملاصدرا، قیام نفس به آن‌ها حلولی نیست بلکه صدوری است؛ «همان طور که صور کلیه موجودات، حاصل برای واجب

الوجود و قائم به او هستند بدون آن که در وی حلول کنند و یا این که او به آن صور متصف گردد» (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۱/ ۲۶۵-۲۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۴-۳۴۵).

ملاصدرا، قدرت خلاقیت نفس را صرفاً محدود به درون نفس نمی‌داند، بلکه معتقد است که نفس می‌تواند در عالم بیرون از ذات خویش نیز صوری را خلق و ایجاد کند. این قدرت در دار دنیا خاص اولیای خداست و ویژه اصحاب کرامات است، اما برای اهل آخرت عمومیت دارد. بدین معنا که علاوه بر پاکان و اولیای الهی، اشقیای نیز می‌توانند صوری را ایجاد کنند؛ با این تفاوت که اشقیای فقط می‌توانند صور زشت و قبیح صادر کنند اما اولیا و پاکان صور زیبا و نیکو خلق می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۴ و ۳۴۵).

۳.۳ نقش تخیل در عمل ترکیب و ایجاد وحدت در عین اختلاف

از نظر ملاصدرا، قوه خیال می‌تواند امور متکثر در حس مشترک را وحدت بخشد و با عمل مقایسه میان صور و یافتن شباهت‌ها در میان تفاوت‌ها، در عمل ترکیب و ایجاد مفاهیم کلی نقش ایفا کند، بدین ترتیب که انسان در ذهن خویش صورتی خیالی از یکی از افراد ماهیت، مثلاً ماهیت انسان را تصور می‌کند و هنگامی که با فرد دیگری روبه‌رو شود «مابه‌الاشتراک» این دو فرد را از «مابه‌الاختلاف» آن دو جدا و حیثیت اشتراک و اتحاد آن دو را به نحو ادراک خیالی درک می‌کند؛ آن چه در این میان به دست می‌آید صورتی خیالی است که بین دو یا چند فرد از نوع واحد مشترک است (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۱/ ۲۷۱-۲۷۲).

ملاصدرا در پاسخ به این مسئله که چگونه حس مشترک می‌تواند در درجه اول، مبدأ یک امر حسی باشد و ثانیاً مبدأ امور متکثره نوعیه شود، چنین پاسخ می‌دهد که نفس می‌تواند انفعالات متکثر داشته باشد و در عین حال مبدأ امور نوعیه و کلیه باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۹۹).

ملاصدرا معتقد است که مفاهیم کلی حقایقی هستند که در ذهن وجود دارند و در عین نه به این اعتبارات بلکه از حیث طبیعت و ماهیت قابل اطلاقند (ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۱/ ۲۷۴). از این رو مفهوم کلی‌ای که قابل اطلاق بر کثیرین باشد نه در ادراک حسی، بلکه در ادراک خیالی و عقلی وجود دارد. اما ادراک خیالی در سیر ایجاد مفاهیم کلی نقش مبدأ دارد و وجود آن ضروری است زیرا ادراک عقلی نمی‌تواند مستقیماً با صور محسوس ارتباط داشته باشد و به این قوه واسطه برای عمل ترکیب صور و ایجاد وحدت در اختلاف نیاز است. بنابراین قوه خیال که خزانه حس مشترک است، به جهت حفظ صور می‌تواند

این‌همانی‌ها و وجه‌اختلاف‌ها را میان صور مربوط به دیروز، امروز و فردا تشخیص دهد و به ترکیب و اتحاد میان آن‌ها پردازد.

۴.۳ نقش تخیل در ایجاد معرفت

در اندیشه ملاصدرا، آنچه وارد نفس انسان یعنی عالم می‌شود، صورت ذهنی شیء خارجی است. این صورت برای نفس، معلوم بالذات است و شیء خارجی معلوم بالعرض است. معلوم بالذات با عالم متحد می‌شود و نتیجه این اتحاد، فرایند شناخت است. اتحاد میان صورت شیء خارجی با ذهن به واسطه قوه خیال است. قوه‌ای مجرد که قادر است صورت شیء خارجی را که آن نیز مجرد است، حفظ کند تا زمینه شناخت فراهم شود. بدین ترتیب قوه خیال از علل معده شناخت است. البته شایان ذکر است که شناخت حقیقی در نتیجه ارتقای نفس به عالم مثال و خیال منفصل و مشاهده صور حقیقی اشیا در آن عالم محقق خواهد شد.

ملاصدرا به دو نوع صورت ذهنی قائل است: یکی صورت مادی است که قوام وجود آن به ماده و وضع و مکان و غیر آن است و این صورت به حسب این وجود مادی، معقول بالفعل نیست و محسوس نیز نیست مگر به صورت عرضی؛ نوع دیگر، صورت مجرد از ماده و وضع و مکان است که صورت معقول نامیده می‌شود که یا بالفعل است یا ناقص (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/۳۱۳). این انواع صورت‌ها، نمایان‌گر مراحل تجرید و سیر نفس از محسوس به معقول هستند. نفس انسان برای علم یافتن به اعیان و اشیای محسوس، طی مراحل به تجرید آن‌ها می‌پردازد. این صور توسط قوه خیال در نفس حضور می‌یابند و حفظ می‌شوند.

ملاصدرا بر این باور است که صورت‌های ذهنی مجرد، به سه نحو می‌توانند در نفس و برای عالم حضور یابند: ۱. صورت، عین نفس شود مانند علم نفس به ذات خود؛ ۲. حضور صورت به نحو حلول باشد مانند علم نفس به صفات خود؛ ۳. حضور صورت به نحو معلولیت و صدور باشد، مانند علم خداوند به صورت‌های ممکنات. وی علم نفس به صورت‌های خیالی را از قسم سوم می‌داند (همان: ۳/۴۸۰). علم نفس به این صور صادر شده توسط قوه خیال هنگامی تعلق می‌گیرد که این صور‌ها به عنوان مدرکات، با نفس متحد شوند.

اتحاد صورت‌ها با نفس به عنوان مبنای ایجاد علم، در اندیشه ملاصدرا تحت عنوان

نظریه «اتحاد عقل و عاقل و معقول» مطرح می‌شود؛ «در معرفت، قوه ادراک کننده و شیء ادراک‌شونده، مستقل از یکدیگر نیستند و نمی‌توانند باشند» (همان: ۳/ ۳۱۲). البته این اتحاد میان مدرک و مدرک، در جمیع مراتب ادراک صادق است. نفس، مادام که در مرتبه حواس است، مدرکاتش محسوسات هستند، و در این مرتبه با صورت محسوس متحد می‌شود و حاس و محسوس یکی می‌شود. در مرتبه توهّم و تخیل نیز مدرکات نفس، موهومات و مخیلات هستند که نفس با آنها متحد می‌شود و در مرتبه عقل، هنگامی که قوه عاقله متعلق به بدن است و از آثار بدن منفعل است، معقولاتش نیز معقولات بالقوه‌اند؛ مانند معنای انسانیت و حیوانیت، که در وجود خارجی از عوارض جسمانی جدا نیستند، در عین این که به اعتبار ذهنی امکان تجرد دارند. اما هنگامی که قوه عاقله پس از سلوک و تأیید ربانی به عقل فعال متصل شود معقولاتش بالفعل می‌شوند. در این مرحله نیز عقل با صورت عقلیه اتحاد می‌یابد و عقل و عاقل و معقول یکی می‌شوند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۲۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳/ ۳۱۶-۳۱۷).

بنابراین، اتحاد منحصر در عاقل و معقول نیست بلکه در جمیع ادراکات جاری است. در نتیجه این اتحاد نفس نیز به تناسب سیر مدرکات، از مرتبه نازل به مرتبه اعلی سیر کرده، بعد از طی هر مرتبه به کمال نزدیک‌تر می‌شود. نفس می‌تواند به مقام حاس و محسوس تنزل کرده، در درجه حواس قرار گیرد؛ و نیز در سیر صعودی به مقام خیال و سپس به مقامات عقول قدسی صعود کند. به عبارت دیگر، نفس در مرتبه عقل، عقل و در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه حس، حس است و عقل با معقول، و خیال با متخیل، و حس با محسوس متحد است.

در اندیشه ملاصدرا، قوه خیال، به مثابه حد واسطی در سیر از محسوس به معقول، اهمیت ویژه‌ای در روند ایجاد معرفت دارد: ۱. به جهت انجام عمل تجرید و ایجاد و حفظ صور در غیبت ماده؛ ۲. به عنوان مبدأ ایجاد مفاهیم کلی به سبب انجام عمل وحدت‌بخشی و ترکیب صور؛ ۳. به دلیل اتحاد صور خیالی با نفس و زمینه‌سازی برای ایجاد معرفت خیالی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب معرفت.

۵.۳ نقش تخیل در گستره افعال انسان

ملاصدرا قوه خیال را به عنوان مبدایی ذهنی در انجام افعال انسانی معرفی می‌کند. وی در توضیح قوایی که در اتحاد با قوه خیال در عمل انسان مشارکت دارند، قائل به دو قوه

محرکه و مدرکه می‌شود. محرکه نیز از نظر او شامل دو قسم است، باعثه و فاعله. باعثه که به آن شوقیه نیز می‌گویند، قوه‌ای است که به هنگام مرتسم‌شدن صورت مطلوب در خیال، قوه فاعله را برای طلب لذت یا منفعت تحریک می‌کند و یا غضبیه را برای دفع الم یا مضرت به حرکت وامی‌دارد و هر یک از این قوا از قوه متصرفه استمداد می‌جویند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۸۰ و ۳۱۸).

وی در بیان تفاوت شوق با اراده، به این نکته اشاره می‌کند که گاهی شوق هست و اراده نیست و دلیل دیگر تغایر آن دو از نظر وی، تفاوت در شدت و ضعف است: «شوق گاهی ضعیف است و هنگامی که قوی گردد، عزم و اراده می‌شود؛ پس عزم کمال شوق است و دلیل بر تغایر قوه فاعله و سایر مبادی، آن است که گاهی انسان مشتاق عازم، قادر بر حرکت نیستو گاهی قادر بر حرکت هست اما شوق به آن ندارد» (همان: ۲۸۲).

از نظر ملاصدرا همه چیز از مرتسم‌شدن صورت مطلوب یا نامطلوب در قوه خیال آغاز می‌شود. این صور، مبدأ ایجاد شوق برای انجام عمل می‌شوند و شوق در نهایت به اراده، و سپس انجام فعل منتهی می‌شود. شوق و کشش به سمت آنچه موافق طبع است و فرار و گریز از آنچه مخالف طبع است نه تنها در قوه خیال، بلکه در جمیع مراتب مختلف هر یک از قوا، در هر یک در حد ذاتش، وجود دارد. این کشش در قوه احساس و قوه تخیل و قوه ناطقه، شوق و اراده نامیده می‌شود و در مورد قوایی که مادون آن‌ها و تحت نظر آن‌ها واقع شده‌اند، میل نام می‌گیرد و در مورد قوایی که مافوق آن‌ها هستند (به نام عقول کلیه)، غایت نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۱).

قوه خیال در مقام منشأ ایجاد شوق، مبدأ ابعاد برای افعال محسوب می‌شود. برخی از این افعال عبارتند از: افعال عبث، گراف، عادی، طبیعی و مزاجی: فعل عبث، مانند حرکت از مکانی به مکان دیگر، با تخیل آن مکان و صرف شوق به حرکت به سمت آن، هنگامی که با شوق فکری و هدف خاصی همراه نباشد؛ فعل گراف، همچون بازی کودکان که غایت آن صرف لذت خیالی است؛ فعل عادی، مانند عملی که بر حسب عادت و خلق و خو باشد؛ فعل طبیعی نظیر تنفس که در آن طبع به تخیل ضمیمه می‌شود؛ فعل مزاجی، مانند حرکات مریض در بستر، که از آن لذت جزئی خیالی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲/ ۲۵۱-۲۵۲).

اما با توجه به آرای ملاصدرا، می‌توان نقش متخیله در افعال انسان را از جهتی دیگر نیز بررسی کرد. وی مبدأ اصلی شوق و اراده برای عمل را نوعی افاضه از جانب عقل فعال

می‌داند و پیش از آن، مؤثر حقیقی را همان واحد حقیقی، که وجود مستقل و غنی مطلق است معرفی می‌کند؛ و در تبیین حرکت نفس به سوی این مرتبه والا بر نقش افعال فکری، بدنی و اخلاقی تأکید می‌کند. در این میان قوه خیال نقش مهمی به عنوان واسطه دارد، و میان این افاضه و این افعال، میانجی است و سبب‌ساز تعالی نفس در حرکت وجودی‌اش از قوه به فعل می‌شود. از نظر وی، حال و منزلت عقل فعال نسبت به نفوس ما، در افاده نوری است که از آن در نفوس ما می‌افتد، همچون نسبت خورشید به دیدگان ما؛ «به آن نور، رسوم محسوسات که در خیال هستند، معقولات بالفعل می‌گردند، بعد از آن که معقولات بالقوه و صور محفوف به غواشی ماده بودند» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۳۰).

اما به نظر ملاصدرا رسیدن به این مرتبه والا میسر نمی‌شود مگر به افعال ارادی که توسط آن اخلاق جمیله حاصل می‌شود و انسان را به سعادت حقیقی می‌رساند و از رذایل قبیحه و آنچه موجب شقاوت سرمدی می‌شود باز می‌دارد؛ حصول این افعال به رعایت شرع و آداب دینی محقق می‌شود (همان: ۳۳۲). مبدأ این افعال، همان صور موجود در قوه خیال هستند زیرا کمال قوه خیال، تصور محسنات است و صورت‌های نیکو را مطلوب می‌شمارد. همین عامل است که مبدأ شوق، و سپس اراده، و در نهایت عمل می‌شود.

۴. مقایسه دیدگاه‌های ریکور و ملاصدرا

دیدگاه‌های هر دو فیلسوف دربارهٔ مبحث تخیل، هر یک در سنت خویش، بدیع است؛ گرچه این دو فیلسوف، اندیشه خود را بر مبانی متفاوتی استوار کرده‌اند، در برخی قلمروهای اندیشه خود به یک‌دیگر نزدیک می‌شوند و در نتیجه می‌توان شباهت‌ها و تفاوت‌های متعددی در نظرات آن دو ملاحظه کرد.

۱.۴ شباهت‌ها

۱. در هر دو، تخیل جایگاهی برای اجتماع امور متباین است. ریکور این موضوع را در نسبت با زبان و به‌ویژه استعاره که ویژگی‌اش یافتن شباهت در درون تفاوت است، توضیح می‌دهد و ملاصدرا به وجود قوه خیال در مقام حافظ صور، و متخیله در مقام متصرف در این صور، قائل است؛ این تصرف، به منظور یافتن شباهت‌ها در میان اختلاف‌ها و انجام عمل ترکیب، مقایسه، تداعی و نظایر آن است. بنابراین از نظر دو فیلسوف تلفیق دو فضای

نامتجانس و فراافکندن آن به یک فضای متجانس، یکی از سازوکارهای ابداعی ذهن برای فائق آمدن بر محدودیت‌های خود است و این کار را با قوه تخیل انجام می‌دهد.

چنان‌که ریکور می‌گوید او مفهوم تخیل آفریننده را به معنای کانتی آن، یعنی ظرفیت همکاری دو معنا که به طور معمول با هم بیگانه‌اند، در نظر دارد؛ به عبارت دیگر به معنای همانندی آن‌ها به شرط شهود. تخیل، همان دیدن ناگهانی یک تناسب جدید است. ملاصدرا نیز معتقد است که نفس انسان هنگام برخورد با ماهیات، مابه‌الاشتراک آن‌ها را از مابه‌الاختلاف آن‌ها جدا می‌کند و اتحاد آن‌ها را به نحو ادراک خیالی درک می‌کند؛

۲. تخیل در اندیشه هر دو، حد واسطی است میان محسوس و غیر محسوس. در دیدگاه ریکور، غیر محسوس به جهت نسبتش با زبان، معنا نامیده می‌شود، و در تفکر ملاصدرا غیر محسوس، معقول است که می‌تواند بالقوه یا بالفعل باشد. به‌رغم تفاوت این دو مفهوم، به نظر می‌رسد شباهتی میان آن دو وجود دارد؛ زیرا ملاصدرا گرچه به بحث زبان نمی‌پردازد، اما درک معانی جزئی‌ه را توسط قوه وهمیه می‌داند و نیز معتقد است که متخیله همان متصرفه است که به واسطه وهم، عمل ترکیب یا تجزیه صورت و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه را به عهده دارد. به اعتقاد ملاصدرا این معانی، در سیر صعود به معانی کلی، و به عبارتی به مفاهیم کلی و معقول تبدیل می‌شوند. بنابراین نقش تخیل در خلق معانی جدید و کلی، گرچه نه در نسبت مستقیم با زبان، در اندیشه ملاصدرا نیز به نحوی مطرح است؛

۳. آنچه درباره امر محسوس در خیال ایجاد می‌شود، در اندیشه ریکور **انگاره** و در دیدگاه ملاصدرا **صورت** نامیده می‌شود. این دو اصطلاح، به‌رغم تفاوتشان مبنی بر این‌که «انگاره نوعی انعکاس یافتگی در زبان است» اما «صورت نوعی انعکاس عین در نفس است»، وجوه شباهتی با هم دارند: الف) هر دو انعکاسی از عین اشیای محسوس، در ذهن انسان هستند؛ ب) انگاره در نگاه ریکور دو جنبه دارد: یکی جنبه نیمه‌دیداری که مربوط می‌شود به شیء مادی و محسوس و جهان خارج از ذهن و دیگری جنبه نیمه‌زبانی که جنبه ذهنی دارد و می‌توان گفت مجرد است. از نظر ملاصدرا نیز صورت در قوه خیال، هم ویژگی‌های مادی دارند و هم از ویژگی‌های مجرد برخوردارند، دارای مقدارند اما از نوعی مجرد نیز بهره می‌برند، مقید در زمان و مکان نیستند اما شکل و وضع دارند؛ ج) در دیدگاه ریکور تخیل، به سبب ویژگی دوبعدی انگاره، می‌تواند واسطه‌ای میان محسوس و غیر محسوس باشد. در اندیشه ملاصدرا نیز به جهت ویژگی دوبعدی صورت خیالی است که تخیل می‌تواند حد واسطی میان محسوس و غیر محسوس تلقی شود؛

۴. خیال در دیدگاه هر دو، حافظ صور یا انگاره‌ها در غیبت اشیای مادی است تا امکان خلق و آفرینش تناسب‌های جدید فراهم شود. از نظر ریکور این آفرینش، استعاری، زبانی و در سطح گزاره‌ای است و نوعی خلق معناست. از نظر ملاصدرا نیز ترکیب صور، نسبت به صور جزئی متعلق به محسوسات، نوعی خلق مفاهیم جدید کلی‌تر است. علاوه بر آن، تخیل به خلق انگاره‌ها (وجود زبانی) و صور (وجود ذهنی) می‌پردازد؛

۵. تجرد و غیر مادی بودن تخیل و صور خیالی را می‌توان به هر دو فیلسوف نسبت داد. زیرا انگاره‌ها در نهایت پس از شاکله‌مندی زبانی در تخیل، کاملاً زبانی و بنابراین مجرد و غیر مادی می‌شوند. ملاصدرا نیز به طور ویژه دلایلی را برای بحث تجرد خیال مطرح می‌کند. از نظر او، قوه خیال علاوه بر این که خود، مجرد است، در تجرید مقدماتی صور محسوس نیز ایفای نقش می‌کند؛

۶. در دیدگاه ریکور همه انگاره‌ها، شباهت‌ها در کنار اختلاف‌ها، در واحد استعاری و عمل استعاری و در ایجاد معنا، حفظ می‌شوند. در اندیشه ملاصدرا نیز این نکته مطرح می‌شود که در مفاهیم عقلی لزومی ندارد برخی صفات و خصوصیات کنار گذاشته شوند و امر معقول از میان آن‌ها انتزاع شود، زیرا از نظر او مانعی ندارد که عقل، حقیقت انسان را با تمام ماهیت و عوارض آن، اما به‌گونه عقلی ادراک کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۹/۹۵)؛

۷. در اندیشه هر دو فیلسوف، وحدت‌بخشی و ترکیب صور و انگاره‌ها به تخیل نسبت داده می‌شود؛

۸. هر دو به نقش فعال تخیل در ایجاد معرفت اذعان دارند؛

۹. ملاصدرا قائل به اتحاد صورت‌ها با نفس در هر مرتبه از ادراک است، در نتیجه، به اتحاد صورت خیالی با نفس در مرتبه خیال معتقد است. نفس به واسطه این صورت‌های خیالی از مرتبه تعلق به محسوسات به مرتبه بالاتر سعه وجودی پیدا می‌کند و این اتحاد موجب معرفت نفس مدرک به مدرکات می‌شود. از نظر ریکور نیز انگاره شاعرانه می‌تواند یک وجود جدید در زبان و در عین حال وجود جدیدی در روان ایجاد کند و در نتیجه باعث افزایش آگاهی و رشد وجود شود؛

۱۰. به اعتقاد ملاصدرا، در سیر معرفت‌شناختی نفس، صورت‌های خیالی با تصرف متخیله، به مفاهیم کلی تبدیل می‌شوند و از تعلق به مرتبه محسوس بالفعل کاملاً جدا شده، معقول بالقوه می‌شوند. از نظر ریکور نیز به کمک شاکله‌ها که نیمه فکری و نیمه تجربی هستند، پرتو معنا با تمامیت انگاره به هم ملحق می‌شوند و انگاره که

جنبه‌ای نیمه‌زبانی دارد از تعلق به حس (جنبه نیمه‌دیداری) رها شده، به معنا که کاملاً زبانی است مبدل می‌شود؛

۱۱. به نظر ملاصدرا نفس در هر مرتبه از مراتب ادراک نحوه وجودی‌اش تغییر کرده، در هر مرتبه از مرتبه قبل متفاوت‌تر شده و کامل‌تر می‌شود. در این میان، نقش تخیل به جهت حفظ صور و ایجاد ترکیب و وحدت میان آن‌ها برای جداشدن از ارتباط اولیه با جهان اعیان، ضروری است. به عقیده ریکور نیز تخیل به‌واسطه کارکرد استعاری زبان و با تعلیق توصیف اولیه از جهان، در ارجاع مرتبه دوم به «باز توصیف» جهان خارج می‌پردازد و با تغییردادن نگاهمان، به درک ما از جهان عمق بیش‌تری می‌بخشد؛

۱۲. هر دو، به نقش مؤثر تخیل در گستره افعال انسان تأکید دارند؛

۱۳. از نظر ریکور، ابتدا طرح‌ریزی و تصور پیشین عمل در تخیل نقش می‌بندد و محتوای اندیشه‌ای آن شکل می‌گیرد، سپس تخیل در روند انگیزشی و مقایسه‌انگیزه‌ها، نیروی کششی برای انجام فعل ایجاد می‌کند. ملاصدرا نیز معتقد است مبدأ ابعاد در انجام عمل، همان صور خیالی هستند که در خیال نقش می‌بندند و در فکر و تخیل حضور دارند و ایجاد طلب و شوق می‌کنند. همچنین هر دو فیلسوف به مسئله قابلیت انجام عمل و قادربودن بر انجام آن توجه دارند، ضمن این‌که ریکور بررسی این قابلیت را به تخیل نسبت می‌دهد.

۲.۴ تفاوت‌ها

۱. ریکور، تخیل را در نسبت با زبان و استعاره توضیح می‌دهد. اما ملاصدرا به بحث درباره زبان نمی‌پردازد و تخیل را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس ناطقه معرفی می‌کند؛

۲. ریکور آن‌چه از عین در ذهن می‌ماند، را انگاره می‌نامد. به عقیده او، انگاره یک انطباع ضعیف برجای‌مانده از ادراک نیست، بلکه انعکاس عین در زبان است. اما از نظر ملاصدرا آن‌چه از عین در ذهن می‌ماند، صورت محسوس نام می‌گیرد که از طریق آلات حسی، انعکاسی از آن در حس مشترک ایجاد می‌شود؛

۳. ریکور عمل خلق و آفرینش توسط تخیل را فقط در حوزه زبان و ذهن می‌داند. اما از نظر ملاصدرا آفرینش صورت‌های خیالی نه‌تنها در نفس، بلکه در جهان خارج از نفس نیز تحت شرایط خاص خود، ممکن است و برای اولیای خاص در این جهان و برای اهل آخرت نیز در آخرت امکان‌پذیر است؛

۴. در دیدگاه ریکور، ترکیب و وحدت بخشی انگاره‌ها تحت شاکیله‌های زبانی صورت می‌گیرد اما در اندیشه ملاصدرا این اعمال، تحت مفاهیم کلی (که همچون شاکیله عمل می‌کنند)، صورت می‌گیرد؛

۵. به اعتقاد ملاصدرا، سیر معرفت‌شناختی نفس در مراتب ادراک، وجودی است. اما از نظر ریکور حرکت ذهن در مراتب ادراک، زبانی است. گرچه در بحث شباهت‌ها بیان کردیم که ریکور نیز همچون ملاصدرا به گسترش وجود به تناسب میزان آگاهی اعتقاد دارد؛

۶. ملاصدرا در حوزه عمل علاوه بر تأکید بر نقش صور خیالی، مبدأ اصلی شوق و اراده را نوعی افاضه از جانب عقل فعال می‌داند، و مؤثر حقیقی از نظر او وجود مستقل و غنی مطلق است. وی در هر دو حالت، بر نقش میانجی‌گر قوه خیال تأکید دارد. ریکور نیز در مبحث مربوط به نمادها که هسته اصلی‌شان استعاره است بر ندا از سوی امر قدسی که دعوت‌کننده به سوی خویش و به سوی تأمل است، تأکید می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

ذهن انسان در مواجهه با جهان اعیان، درکی از جهان خارج به دست می‌آورد، اما چگونه می‌توان میان اعیان جهان مادی و محسوس، با ادراک به عنوان امری مجرد و نامحسوس رابطه برقرار کرد. به نظر می‌رسد ریکور و ملاصدرا، در تبیین این رابطه و جمع این دو، مبحث تخیل را مطرح می‌کنند. تخیل به عنوان امری ذهنی و به جهت ویژگی حفظ و خلق صور، می‌تواند امکان برقراری نسبت میان امر محسوس و غیر محسوس را ایجاد کند. با تحلیل ماهیت تخیل و بررسی کارکرد آن می‌توان به چگونگی این رابطه پی برد. این ویژگی مشترک تخیل در اندیشه هر دو فیلسوف، عامل مبنایی در شباهت‌های متعدد میان آرای آن دو می‌شود.

اگر بخواهیم به نحو منسجمی رابطه عناصری که مبنای اندیشه این دو فیلسوف را در این قلمرو بیان می‌کند و سیر حرکت اندیشه آنان را با در نظر گرفتن تقدم و تأخرهای ضروری و علی بررسی کنیم، طرح اندیشه این دو اندیش‌مند چنین خواهد شد:

از نظر دو فیلسوف، سیر معرفت‌شناختی از محسوس آغاز می‌شود؛ صور محسوس پس از طی مراحل سرانجام در تخیل و با عمل وحدت‌بخشی و ترکیب به مفاهیم کلی تبدیل می‌شوند؛ مفاهیمی که در اندیشه ریکور، «معانی» و در تفکر ملاصدرا، «معقولات» نامیده

می‌شوند. ریکور و ملاصدرا، این اجتماع دو امر متباین و عمل ایجاد وحدت در اختلاف را عمل تخیل می‌دانند. از نظر ریکور این همان عمل استعاره است و از این جهت عمل تخیل، فرایندی استعاری است. ملاصدرا نیز گرچه مستقیماً به استعاره و مسئله زبان نمی‌پردازد اما به نظر می‌رسد رأی او در قائل شدن به این نحوه عملکرد، با رأی مبتنی بر اذعان به وجود فرایند استعاری در عمل تخیل، در تقابل قرار نمی‌گیرد و به نحوی با آن هم‌سو است. این جاست که زبان در عین این که مبنای تفاوت دو فیلسوف در تبیین مبحث تخیل است، عامل شباهت نیز می‌شود؛ زیرا زبان در دیدگاه ریکور به معنایی غیر از زبان عادی و روزمره به کار می‌رود؛ زبان از نظر او ماهیتی استعاری دارد و از صرف توصیف اولیه واقعات فراتر می‌رود. وجود زبان نیز وجودی استعاری است، یعنی در عین ارجاع به اعیان، با آن‌ها متفاوت است. ذات زبان جامع و وحدت‌بخش این تفاوت است و بنابراین از ویژگی استعاری برخوردار است. در اندیشه ملاصدرا نیز همین ویژگی ایجاد وحدت در اختلاف را می‌توان به تخیل نسبت داد. بنابراین در اندیشه هر دو فیلسوف، موضوع استعاره و زبان در نسبت با مبحث تخیل، هم‌مبنایی برای شباهت آرای آن‌ها قرار می‌گیرد و هم وجه تفاوت میان مبانی آن دو محسوب می‌شود.

ویژگی دیگری که هر دو فیلسوف به تخیل نسبت می‌دهند، فعال بودن آن است. تخیل در دیدگاه هر دو، در عمل خلق (خلق انگاره‌ها/ صور و معانی/ معقولات) و در ایجاد معرفت و انجام عمل، نقشی **فعال** به عهده دارد. به دلیل این که تخیل در سیر از محسوس به غیر محسوس نقش میانجی دارد می‌توان آن را عامل مبنایی در ایجاد امکان خلق، امکان معرفت و سپس امکان عمل دانست.

با خلق معانی و معقولات توسط قوه خیال، امکان معرفت به امور مادی و برقراری نسبت میان محسوس و غیر محسوس فراهم می‌شود. معرفت در نگاه هر دو، نحوه‌ای کشف معنا و کشف حقیقت اشیا است که در سیری تدریجی بر انسان منکشف می‌شود. انسان در گشودگی اشیا، نقش فعال دارد و بدون او این انکشاف صورت نمی‌گیرد. در اندیشه هر دو، انسان به تناسب میزان آگاهی، سعه وجودی پیدا می‌کند و به درک جدیدی از جهان دست می‌یابد و به حوزه امکانات گسترده‌تری در عرصه عمل پی می‌برد. از نظر هر دو فیلسوف میان اندیشه و عمل، به کمک قوه خیال، که بررسی‌کننده امکانات گوناگون عمل و مبدأ ایجاد شوق و انگیزه است، رابطه برقرار می‌شود. بدین ترتیب خلاقیت نفس در ایجاد معرفت، و معرفت در انجام عمل تأثیرگذار است.

پی نوشت

۱. در این مقاله، دو واژه خیال و تخیل در ریکور به یک معنا به کار می روند، اما در ملاصدرا، واژه خیال به عنوان قوه خازن صور و واژه تخیله به عنوان قوه متصرف در صور استفاده می شود. واژه تخیل را در ملاصدرا در اطلاق به هر دو قوه به کار می بریم.
۲. Jakobson (1896-1982): زبان شناس و نظریه پرداز ادبی روسی قرن بیستم
۳. Roland Barthe (1915-1980): فیلسوف و نشانه شناس فرانسوی قرن بیستم.
۴. Gaston Bachelard (1884-1962): فیزیک دان، ریاضی دان، فیلسوف علم، و معرفت شناس فرانسوی قرن بیستم.
۵. «وقد تفرنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعه و حجج قاطعه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۹/ ۱۹۱).
۶. وهم، در واقع همان عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده، ذاتی مغایر با عقل ندارد و فقط از حیث متعلق، با آن متفاوت است. وهم، اضافه ذات عقلی به صور جزئی است.
۷. صورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزاعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، و الصورة الخيالية منتزعة نزاعاً متوسطاً، و لهذا تكون في العالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات، و الصورة العقلية منتزعة نزاعاً تاماً.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، قم: البلاغه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *رسالة سه اصل*، قم: دفتر تربیت اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *رسالة في الحدوث*، ج ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۱ ق). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۲، ۳، ۸، ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ ق). *المبدأ و المعاد*، بیروت: دار الهادی.

B. Thompson, John (1981). *Critical Hermeneutics, A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, New York: Cambridge University Press.

H. Smith, Nicolas (1997). *Strong Hermeneutic, Contingency and Moral Identity*, London and New York: Routledge.

- H. Taylor, George (2006). 'Ricoeur's Philosophy of Imagination', *Journal of French Philosophy*, Vol. 16, No. 1/2.
- Philibert, Michel (1995). 'Philosophical Imagination, Paul Ricoeur as the Singer of Ruins', *The Philosophy of Paul Ricoeur*, By Lewis Edwin Hahn, Vol. XXII, Peru, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Ricoeur, Paul (1974). 'Structure, Word, Event', *The Conflict of Interpretation, Essays in Hermeneutics*, Don Ihde (ed.), Evanston: North Western University Press.
- Ricoeur, Paul (1978). 'The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling', *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1.
- Ricoeur, Paul (1991). 'On Interpretation', *From Text to Action, Essays in Hermeneutic*, Vol. 2, Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, London: Athlone Press.
- Ricoeur, Paul (1994). 'Imagination in Discourse and in Action', *Rethinking Imagination*, Gillian Robinson and John Rundell (eds.), London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (1995). 'Reply to Michel Philibert', *The Philosophy of Paul Ricoeur*, By Lewis Edwin Hahn, Vol. XXII, Peru, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Ricoeur, Paul (1977). *The Rule of Metaphor*, Trans. Robert Czerny and Kathleen McLaughlin and John Costello, Toronto: University of Toronto Press.
- S. Strong, John (1987). 'Images and Imagination', *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan Publishing Company.