مجلة العلوم الانسانية الدولية، ١٤٢٩/٢٠٠٨ هـ.ق، العدد ١٥ (٣) ١-٣١

بَرزَخ النـــزول وبرزخ الصعود

رضا اكبريان[١]

تاريخ الوصول: ١٤٢٧/٩/٢٢ تاريخ القبول: ١٤٢٨/٣/٢٧

المراد من البرزخ فـــي هذا البحث ملكة الخيال وعالم الصور الخيالية بوصفه واسطةً بين العالم العقلى والعالم الجسمانـــى. وقد كان الخيال من الموضوعات المهمة طوال تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ زمن الفارابـــي والي يومنا هذا، وله دوره فـــي معالجة العديد من القضايا والمسائل الغامضة نظير اشكالية المعرفة، وربط الحادث بالقديم، والحياة الأخروية، الى درجة أن بعض الباحثين اعتبروا الاهتمام بهذا الموضوع من ميزات الفلسفة الاسلامية. ينكر الفارابـــي تجرد الخيال فـــي قوس الصعود وقوس النـــزول، بل يرى كافة القوي الخاصة بغيب النفس ذات طابع مادي ماعدا القوة العاقلة. لذلك يعتقد أن الانسان يبقي بعد الموت على شكل عقل جزئى وحسب، أما سائر قواه فتضمحل وتتلاشي. ويجاريه ابن سينا فـــي أن الخيال قوة جسمانية، لهذا يذهب الى عدم بقاء الخيال والصور الخيالية. هذا رغم وجود قرائن تدل على قوله بتجرد الخيال فـــي بعض اعماله.

و يتوكأ السهروردي على عالم الخيال ليعالج به الكثير من القضايا المهمة كالتوفيق بين الدين والفلسفة، والمشاهدة والبرهان، والنقل والعقل. ورغم اتباعه للشيخ الرئيس فـــي جسمانية الخيال، الا انه يؤكد على تجرد الصور الخيالية وبقائها ووجودها فـــي عالم المثال الاكبر أو الخيال المنفصل. لذلك نراه من ناحية يقيم البراهين لصالح وجود مثل هذا العالم الذى يسمى المثال المطلق وعالم البرزخ «البرزخ النـــزولـــى»، ومن ناحية ثانية يعتبر قوة الخيال وغيرها من القوي المتعلقة بغيب النفس غير العاقل قوى ماديةً، ولا يحفظ السنخية بين المُدرِك والمُدرَك، ويذهب الى قدرة النفس على رؤية الصور الخيالية فـــي المثال المطلق.

١. قسم الفلسفة فـــى جامعة (تربيت مدرس)

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

أما صدرالمتألهين فإنه بخلاف الفلاسفة الذين سبقوه يعد الخيال قوة مجردة ــ بالتجرد المثالـــى ــ وباقية ببقاء النفس، وبعبارة ادق فهى سبب بقاء النفس بعد مفارقتها للبدن. يعتقد صدر المتألهين ان كافة الصور الخيالية موجودة فـــي موطن النفس أو صقع النفس، أما الصور التـــي تخترعها النفس وهى من دعابات الوهم وقوة الخيال فلا يمكن اعتبارها موجودة فـــي عالم المثال المطلق. الجنة التـــي أُخرج منها آدم مثالٌ مطلق، والجنة التـــي اعدت للمتقين «برزخ صعودى» وليس نزولياً. ان علاقة الصور الخيالية بقوة الخيال والتخيل كعلاقة العلة بالمعلول، وليسَ من قبيل علاقة الحالّ بالمحل، وقيام الصور الخيالية بالنفس قيام صدورى وليس حلولياً، والصور العلمية مخلوقة من قبل النفس أي أن النفس مصدر هذه الصور. الغاية التـــي نرمى اليها فـــي بحثنا هذا هي اثبات ان النظرية المذكورة من ابداع الملاصدرا الذى وجّه نقوده فـــي ضوئها لنظريات السهروردي وابن سينا بالنظر للنتائج والآثار الفلسفية المترتبة على كل واحدة من هذه النظريات.

الكلمات الرئيسية: البرزخ النـــزولـــى، البرزخ الصعودى، عالم الخيال، قوة الخيال (ملكة الخيال)، السهروردي، الملاصدرا.

١- المسألة فى شكلها الأول

طوال تاريخ الفلسفة والعرفان والقرون الفاصلة بين الفارابـــي والملاصدرا، ادى اثبات عالم الخيال فـــي قوس النـــزول من قبل السهروردي، واثبات هذ العالم فـــي قوس الصعود من قبل الملاصدرا الى إكساب عالم الخيال مكانة وموقعاً مميزاً، بحيث ترتبط به كافة طرق الصعود والنـــزول، ويمر به كل فيض ينـــزل من العالم العلوي. ينكر الفارابـــي وابن سينا عالم الخيال فـــي قوسي النـــزول والصعود، ويذهب السهروردي الى القول بعالم الخيال فـــي قوس النـــزول فقط.

الملاصدرا يعتقد أن ملكة الخيال تمتاز عن سائر القوى والملكات فـــي انها الحد الفاصل بين المادة والتجرد. الخيال نافذة ذات جانبين تستقر فـــي نهاية عالم الطبيعة وبداية عالم الآخرة، وتمكّن الانسان المادي من إلقاء النظرات الاولى على العالم المجرد، وتفسر بقاء نفوس جميع البشر بعد مفارقتها للابدان. اما من وجهة نظر ابن سينا وشيخ الاشراق فإن قوة الخيال موجود مادي كسائر القوى، وبالتالـــي فهو يفني بفناء الجسم، والقوة العاقلة هي القوة الوحيدة التـــي تتصف بالتجرد.

من البيّن أن اتخاذ أياً من الموقفين يستدعى اصولاً ومقدمات خاصة، ويستتبع نتائج وآثاراً معينة. ينبغى ان تتضح ما هي المسائل التـــي تتركها «جسمانية الخيال» بلا أجوبة والتـــي اضطرت الملاصدرا الى تغيير مساره نحو «تجريد الخيال» وكيف تأتّي لفكرة أن «الخيال مجردٌ برزخى» الاجابة عن هذه المسائل؟ مهمتنا الرئيسة فـــي هذا البحث كخطوة اولى تقديم تقرير دقيق لمسار هذه الاشكالية من الفارابـــي الى الملاصدرا، لتتضح على اساس ذلك طبيعة التراث الذى وصل الملاصدرا، وما هي ابداعاته فـــي هذا الميدان، وكيف قيّم الفلاسفةُ الذين اعقبوه آراءه وطروحاته؟ وبماذا يمتاز التبيين والتحليل الفلسفي لقوة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

الخيال وعالم الصور الخيالية عند الملاصدرا عن تبيين وتحليل ابن سينا و السهروردي و ابن عربـــي؟ وما هي الابداعات والاضافات التـــي جاء بها الملاصدرا فيما يتصل بقوة الخيال وعالم الصور الخيالية؟ هل ان تجرد قوة الخيال والرؤية الجديدة لعالم الصور الخيالية فـــي قوس الصعود، وهي من ثمار المبادئ والقواعد الخاصة بالحكمة المتعالية، هي من ابداعات الملاصدرا؟ وما هي النتائج الضرورية التـــي تترتب على هذه النظرية؟ وكيف يمكن تقييم متانة هذه النظرية فـــي ضوء النقود الواردة عليها وعلى نتائجها؟

٢- انكار برزخي النـــزول والصعود من قبل الفارابـــي وابن سينا

ذكرنا أن الفارابـــي، وابن سينا تبعاً له، ينكران الخيال فـــي القوس الصاعد وفـــي القوس النازل، ويريان كافة قوى النفس ماديةً ماعدا القوة العاقلة (الاشارات والتنبيهات، ج٢،ص٣٦١). لذلك يعتقدان أن الانسان لايبقي بعد الموت الاّ كعقل جزئى، أما سائر قواه فتضمحل وتزول. وهكذا يعرض الفارابـــي نظريته فـــي النبوة على اساس الصور الخيالية ويطرحها ابن سينا بمعونة العقل. يطور الفارابـــي فـــي هذا المقام نظرية ارسطو حول الرؤيا، ويفسح المجال لأن يحتل الوحى مكانته فـــي الفلسفة. ومع ان ابن سينا يتعامل مع رأي الفارابـــي هذا بتحفظ، ويحاول ابن رشد فـــي غرب العالم الاسلامى الفصل بين القضايا الفلسفية والعقيدية، الاّ ان السهروردي يقرر مقاماً جد رفيع وسامق للتخيل وعالم الخيال لا ترتفع فيه بعض مشكلات رأي الفارابـــي وحسب، انما يمهد الارضية لتكتسب مسألة المعرفة بفضله طابعاً جديداً.

قال ارسطو ان فترة النوم ـــ حيث تعطل الحواس أو تضعف ـــ تمثل فرصة لتفعيل ملكة الخيال، وقد يرى الانسان اثناء النوم صوراً خيالية لاتتاح له رؤيتها اثناء اليقظة. وقد ادرج الفارابـــي ضمن نظريته حول الخيال بعض مالم يشر اليه ارسطو، واثبت بنحو من الانحاء وجود عالم الخيال، وليس هذا وحسب بل انه لم يقصر ظهور الصور الخيالية على دائرة الرؤيا، وقال: اذا بلغت ملكة الخيال عند أحد ذروة قوتها فسيستطيع ادراك الصور الخيالية فـــي اليقظة ايضاً، وقد كان الرسول الاكرم (ص) يرى مَلاك الوحى على شكل شخص معين. يعتقد الفارابـــي ان الرسول يرتبط عن طريق الخيال بالعقل الفعال ويكتسب منه علم الماضى والمستقبل.

الإشكال الذى يرد على الفارابـــي خصوصاً من وجهة نظر علماء الدين هو انه ربما رفع مكانة الفيلسوف اعلي من مكانة النبـــي، فالنبـــي يكسب العلم من العقل الفعال بواسطة الخيال، بينما يتصل الفيلسوف بالعقل الفعال عن طريق العقل. على ان هذا الاشكال تبدد تدريجياً فـــي غمرة التطور والتحول الذى شهدته الفلسفة الاسلامية خصوصاً فـــي موضوع الخيال، وحينما جاء الدور للملاصدرا استطاع فـــي ضوء مبانيه واصوله الفلسفية إلغاء اية ثنائية أو تقدم وتأخر بين الخيال والعقل.

ساق الشيخ الرئيس فـــي طبيعيات كتاب الشفاء ادلته لدحض تجرد الخيال المتصل، ولتأكيد أن الإدراك الخيالـــي قائم بالقوة الجسمانية أي انه غير مجرد(١) (طبيعيات الشفاء، طبعة حجرية، ص ٣٤٢، وراجع: الاشارات والتنبيهات، النمط ٣، الفصل ٩، ص٢٤٠). فهو يرى ان الخيال قوة جسمانية تُدرِك الصور الجزئية وتمارس نشاطها بمساعدة آلة جسمانية، وحيث أن أياً من القوى المدركة للجزئيات ليست مجردة لذلك فالخيال ايضاً ليس مجرداً. تقوم هذه القوة بتجريد الصور الجزئية المتخيلة عن المادة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

بنحو تام، بيد أن الارتباطات المادية كالوضع والكم والكيف تبقى بصحبة الصور. وظيفة الخيال حفظ الصور المحسوسة الحاصلة فـــي الحس المشترك، وموضعها الجزء الخلفى من البطن المقدم للدماغ، ولاتستطيع ممارسة فعل التخيل الاّ اذا ارتسمت الصور الخيالية فـــي الجسم، وهذا الارتسام مشتركٌ بين القوة والجسم (النجاة ٣٤٨-٣٥٠، وانظر حول جسمانية الخيال: الاشارات والتنبيهات، ٣٢٢-٣٢٣). وفـــى كتاب النفس من الشفاء (تصحيح حسن زاده آملى ٢٥٩-٢٦٦) يُعرّف الشيخ الرئيس الخيال ويعدد صفاته ثم يقيم الادلة على جسمانيته وجسمانية الادراكات الخيالية (٢). وفـــى رسالة النفس (تصحيح عميد ٣١-٣٣) يذكر الأدلة ذاتها ويقول مستنتجاً: تبين اذن أن الادراكات الخيالية هي جسمانية بالتأكيد.

و من الواضح أن إلغاء تجرد الخيال واعتباره جسمانياً، تبعاً لالغاء التجرد المثالـــي وعالم البرزخ، لن يسمح بالاجابة عن بعض المسائل الفلسفية. فبحصر العوالم بعالم المحسوسات وعالم المعقولات، عجز كلٌّ من العقل والنقل عن تبيين بعض مطالبيهم وبقيا بانتطار نظرية أشمل تستطيع من ناحية الاجابة عن عدد اكبر من الاسئلة، وتقدم من ناحية ثانية اجابات مناسبة ومتناسقة مع القواعد العقلانية والفلسفية. بناءً على حصر التجرد فـــي التجرد العقلانـــي ورفض التجرد البرزخي، سيكون الحشر والبقاء بعد الموت خاصاً بالذين يبلغون التجرد العقلي التام، اما النفوس البسيطة فمحكوم عليها بالفناء عند مفارقة النفس للبدن. وقد بقى ابن سينا عاجزاً عن اثبات المعاد الجسمانـــي والحشر لأنه انكر تجرد الخيال(٣)، وقد اقام فـــي بعض كتبه براهين على استحالة عودة النفس الى البدن، ورأى ان عودة الروح الى البدن الدنيوي تستلزم اجتماع نفسين فـــي بدن واحد. ومع ذلك نراه فـــي الشفاء والنجاة (انظر: الشفاء ص ٩٢، وآخر كتاب النجاة) يصدّق المعاد الجسمانـــى(٤). حينما انكر ابن سينا تجرد الخيال بقى حائراً فـــي بقاء النفوس البسيطة غير الواصلة مقام التعقل بالفعل، حتى انه فـــي «المجالس السبعة» (لم نجد هذه الرسالة بين رسائل ابن سينا الموجودة فاكتفينا بنقل الفكرة عن الاسفار ١٤٧/٩ والشواهد الربوبية ٢٢٥/٢٢٤) حكم ببطلان مثل هذه النفوس، الاّ انه فـــي «رسالة فـــي السعادة» (ضمن رسائل ابن سينا، ٢٧٤-٢٧٥) هبط بملاك البقاء الى مستوى التوفر على الحد الادنى من الادراك العقلانـــي أي ادراك الاوليات، واستنتج ان هذه النفوس ايضاً ولتوفرها على هذه المرتبة من الادراك سوف تبقى وترتبط بعد الموت بالاجسام الفلكية التـــي تعد موضع خيالها (الشفاء، الالهيات ٤٣١، الاشارات ٣٥٥/٣).

علي ان صدر المتألهين لايوافق ان يكون صرف ادراك الكليات الاولية والمفاهيم البديهية مصدراً للبقاء والسعادة الاخروية. بل انه يعتقد اضافة الى ذلك انه حتى لو وافقنا بقاء هكذا نفوس فإن الاعتقاد بأن الاجسام الفلكية موضعُ خيالها لاينسجم مع رفض تجرد الخيال والقول بمادية قوة الخيال، فلو كان الخيال مادياً كأي شيء آخر لإصابة الفناء والعدم بعد الموت قطعاً (شواهد الربوبية ٢٥٨-٢٦٠). ولكن القول بالتجرد البرزخى للخيال، وتوفر جميع البشر حتى الطفل المولود تواً على مرتبة برزخية سيجعلهم يبقون بعد الموت ويثبت لهم الحشر والمعاد الجسمانـــى.

اضف الى ذلك أن كثيراً من الآيات والاحاديث المتعلقة بعالم ما بعد الموت، كسؤال المنكر والنكير فـــي الرمس، والثواب والعقاب قبل يوم القيامة، وتجسد الاعمال والنوايا وما الى ذلك، أو أمور اخرى من قبيل معراج

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

الرسول(ص)، وتجسم الملائكة بصورة ظاهرة للحس في عالم المادة، لن تكون جليةً ومفهومةً اذا رفضنا عالم المثال والتجرد البرزخي، وحملها على الأمور المعنوية أو المجازية أو على محمل آخر كالابدان والاجسام المثالية في قوس النزول (المراد رأي شيخ الاشراق في هذا الخصوص) يوازى انكار حشر الاجساد. لو كانت النفس موجوداً مجرداً تاماً منذ البداية ولو كانت قواها الجزئية مادية وغير باقية، فإن الموتَ سيُفني قوة الخيال والصور الخيالية بسبب عدم بقاء موضع الادراكات. أي ان مبرر صحة اضافة النفس الى القوى الجزئية سيفنى والذي يبقى هو النفس المجردة مع عوارضها القائمة بها والناجمة عن القوى الجزئية، ولهذا سيكون من الصعب اثبات ما ورد من اخبار واحوال ما بعد الموت على شكل ادراكات جزئية حسية. ان بقاء الادركات الجزئية بعد الموت غير متاح الاّ اذا قلنا ببقاء قوة الخيال، وبقاء قوة الخيال غير ميسور الاّ في ظل القول بالتجرد المثالي وعالم البرزخ. بتثبيت هذا الرأي لن ينفى الجانب الجزئي من النفس ابداً – وهو جانب التجرد الخيالي والبرزخي – وسيكون للبدن المثالي حواس جزئية كالسمع والبصر يدرك بواسطتها الثواب والعقاب الجسماني الموجود.

ما ذكرناه اعلاه هو الموقف المشهور للشيخ الرئيس حول قوة الخيال، ولكن هل كان هذا موقفه الأخير أو موقفه الوحيد؟ وهل شك ابن سينا في جسمانية الخيال، أو هل مال بعض الشي الى تجرد الخيال؟ يقول الشيخ في جواب سؤال حول الخوف والغضب وامثال ذلك، وانطلاقاً من عدم ايمانه بتجرد النفس برزخياً: «الخوف والفزع وامثال ذلك معان جسمية تحتاج الى التجريد لكي تصبح عقلية». بيد أن الحق هو أن هذا السنخ من المعاني لاتقبل التجزئة وهي غيرجسمانية، بل هي أمور مجردة برزخية، وحصر التجرد بالتجرد العقلى اضطر الشيخ الى اعتبار هذه المعاني جسمانية. يبدو أن مثل هذه المشكلات حضت الشيخ نفسه على التفكير ليجد لها حلاً يبررها، وما يمكن ان نجده في مطاوى كتبه ورسائله بعد الدقة والتمحيص يدل على جهده وتحركه صوب اجتراح هذا الحل والانطلاق نحو اعتبار الخيال مجرداً، والابتعاد عن القطع بماديته.

يمكن ان نلاحظ في المباحثات برهاناً ينتجُ عن مقدماته تجردُ الخيال (المباحث المشرقية ٣٤٩/٣٥١ ــ الأسفار ٢٢٨/٨-٢٣٠، شرح المنظومة ص٢٩١-٢٩٢ نقلاً عن المباحثات). وملخص البرهان هو ان مُدرِك الصور والمتخيلات اذا كان جسماً أو جسمانياً فيجب ان يكون عرضة للتفسخ والذوبان بالحرارة الغريزية، أو التنامى والتضخم بواسطة التغذية والأكل. وبالتالي ففي كل عدة سنوات حيث تتغير كل اجزاء البدن لابد أن تزول هذه الصور ايضاً وتتبدل. على أن بقاء هذه الصور وعدم تغيرها يدل على أن مدرِكها ليس جسمانياً. وبعبارة اخرى فإن زوال المحل يستلزم زوال الحال، واذا كانت الصور الادراكية في مكان يتعرض دوماً للزوال والتفسخ ــ وهكذا هي الامور الجسمانية ــ فيجب ان تزول هي ايضاً تبعاً لمحلها. الا ان عدم زوال هذه الصور يشير الى عدم جسمانية محلها. بعد ان يذكر الشيخ الرئيس المقدمات اعلاه ويستكمل دليله، يعلن عن نتيجته بما يلي: «الحفظ والذكر ليسا جسمانيين وانما يوجدان في النفس ».

وتتأكد عدم جسمانية هذه الصور عن طريق شبهها بالصور المعقولة، ويعود الشبه الى تساوي عمل النفس عند استذكار هذه الصور والصور المعقولة، فكما ان النفس تستذكر الصور العقلية المغفول عنها عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، تتذكر كذلك هذه الصور بواسطته الاتصال

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

بالعقل الفعال: «وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور حتى الصور متى شاءت من المبادئ المفارقة، وحينئذ يكون الأمر فـــي المدركات والمتخيلات على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال، كذا هاهنا الا أن المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية فـــي النفس».

و هكذا يوفر الشيخ كل المقدمات اللازمة لتجرد الخيال ويستنتج ان الصور الخيالية ليست اموراً جسمانية، وحيث انه لابد من سنخية بين المدرَك والمدرِك، اذن فقوة ادراك تلك الصور أي الحافظة والذاكرة هي الاخرى مجردة وغير جسمانية. والمشكلة الوحيدة التـــي تبقى هي مشكلة ارتسام الصور الخيالية فـــي النفس حيث لايمكن ايضاحها وفهمها وفقاً للاصول المقبولة لدى الشيخ. ويعتقد صدر المتألهين (الاسفار ٢٢٧/٨) ان هذه المشكلة وليدة مايلي:

اولاً يعتقد الشيخ ان صورة الشي المدرَك تنطبع فـــي المدرِك عند ادراك الشي المغاير، وفـــي مثل هذه الحالة اذا ارادت النفس ان تدرك صورةً مقدارية ـــ كالصور الخيالية مثلاً ـــ فيجب ان تكون محلاً للمقادير، والحال ان النفس مجردة ولايمكن ان تكون محلاً للمقادير.

يعالج صدر المتألهين هذه المشكلة برفض انطباع الصور فـــي المدرِك، والقول بالقيام الصدوري للصور الخيالية بالنفس (أي قيام الصور الخيالية بالنفس على شكل صدورها عنها). ويؤكد المرحوم السبزواری (ره) لو أن الشيخ كان قد قال بـــ «انشاء» الصور المدرَكة من قبل النفس، لما واجه هذه المشكلة (م س، الهامش ٣). وبكلمة ثانية حيث ان الشيخ لايري التجرد الاّ للقوة، أي انه لا يراه لمقام خيال النفس، لذلك لم يستطع تسويغ ارتسام الصور الخيالية المجردة فـــي هذا المقام الذي يعتبره مادياً.

اما الملاصدرا فإنه عالج المشكلة بانحيازه لتجرد النفس برزخياً فـــي مقام الخيال وحافظ كذلك على السنخية بين المدرَك والمدرِك.

ثانياً: طبقاً لمبانـــي المشائين لايمكن للجوهر الواحد ان يكون مجرداً ومادياً وعاقلاً وحساساً فـــي نفس الآن. ولكن طبقاً لامكانية التشكيك فـــي الوجود والحركة الجوهرية والحدوث الجسمانـــي للنفس لن تكون ثمة مشكلة فـــي هذا الباب، فالنفس لها فـــي هذه الحالة تجرد برزخي فـــي مقام الخيال، ولا مانع من ارتسام الصور الخيالية فيها. بالتدقيق فيما ذكرناه يلوح ان الجزء الاوسط من هذا الاستدلال والمتعلق بتساوي فعل النفس فـــي استذكار الصور الخيالية والصور المعقولة يتناقض مع استدلال الشيخ لاثبات جسمانية الخيال الذى أورده فـــي المباحثات (٣٠٣) ففي ذلك البرهان يستعين باسلوب استذكار الصور الخيالية لاثبات جسمانية الخيال، ويثبت: لأن هذه الصور منطبعة فـــي القوى المادية لا فـــي النفس، لذلك قد تُنسى احياناً وقد تعود الى الخاطر احياناً، وهنا يقول أن الذي يحفظ الصور الخيالية هو العقل الفعال، والحال انه من الواضح أن العقل الفعال لايكون محلاً لتمثل الأمور المادية ليمكنه ان يحفظها، والصور الخيالية فـــي نظر الشيخ مادية محسوسة.

يؤيد هذا الرأي ما يقوله الخواجه نصيرالدين الطوسى فـــي الاشارات لدحض فرضية الفخر الرازى الذي اراد اعتبار العقل الفعال حافظاً للصور الموجودة حتى فـــي الحس المشترك: «العقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه، يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة » (الاشارات ٢-٣٣٨). وبالتالـــي اذا كان العقل الفعال حافظاً للصور المتخيلة فلابد ان تكون هذه الصور غير محسوسة.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

والحصيلة هي ان الشيخ رغم انه يبدأ بجسمانية الخيال ويقيم لصالحها ادلة عدة، بيد ان المشكلات التـــي تنجم عن جسمانية الخيال وتحول دون نهوض نظرياته، ونظراً للشواهد والمؤيدات التـــي تعزز تجرد الخيال، تتظافر كلها لتخرج الشيخ عن دائرة اليقين، فنراه يتحدث عن تجرد الخيال احياناً بلغة الشك واحياناً بلغة الظن، بل انه يتقدم فـــي أحد المواضع الى درجة لايقف بينه وبين القول بتجرد الخيال سوى مشكلة واحدة هي ارتسام الصور فـــي قوة الخيال. اذن فهو يصل الى تجرد الخيال ولكن بسبب عدم وجود بعض المبانـــي ونقصان مقدمة برهان يعجز عن تشييد الشكل الكامل للبرهان، لذلك يتعين علينا التنقيب عن رفع هذه النقيصة وصياغة المقدمة الصحيحة فـــي آراء فلاسفة لاحقين.

٣- السهروردي وبرزخ النـــزول

يبدأ البحث حول عالم الخيال فـــي قوس النـــزول مع السهروردي، ففضلاً عن العالم الجسمانـــي وعالم النفس والعقل، يقرر السهروردي عالماً آخر اسمه عالم المثال، وهو(٦) عبارة عن الصور القائمة بذاتها، فيقطع بذلك خطوة مهمة لتنمية وتعميق الفلسفة فـــي العالم الاسلامي(٧) (Spiritual Body and Celestial Earth , tr.p.91:2). لهذه الصور وجود مستقل عن قوة الخيال، فهى فـــي عالم فوق عالم المادة ودون عالم العقول، وان لم تكن اكثر حقيقةً من العالم المادى فهى واقعية على كل حال (مجموعة المصنفات، ج٢، ص ٢١١و٢١٢). لايرى السهروردي الخيال مخزناً للصور، فلو كان كذلك لكان حاضراً عند النفس ومدرَكاً من قبلها، والحال اننا لانجد فـــي انفسنا وعند عدم التخيل شيئاً للادراك. يرى السهروردي ان هذه الصور تتحقق فـــي عالم الذكر أي عالم الانوار الاسفهبدية، والنور الاسفهبدي الذي يدبر الانسان يشاهد تلك الصور فـــي ذلك العالم بمساعدة قوة الخيال. قوة الخيال وهي ظل لقوة من النور المدبر والاسفهبدى فـــي الجسم مظهر تلك الصور وليس محلاً لانطباعها. النور المدبر يرى تلك الصور بواسطة الاشراق على هذه القوة، كما انه حين يشرق على العين يرى الصور التـــي تقابل العين (حكمة الاشراق، مجموعة المصنفات، ج٢، ص٢٠٨-٢١٦).

يقيم السهروردي فـــي حكمة الاشراق وفـــى غيره من كتبه البراهين على وجود هذا العالم الذى يسميه عالم المثال المطلق وعالم البرزخ النـــزولـــى (م س). ومع انه يرى القوة المتخيلة وبقية قوى النفس، ما عدا القوة العاقلة، قوى مادية، الاّ انه لايحفظ السنخية بين المدرَك والمدرِك ويقول برؤية الصور الخيالية من قبل النفس فـــي المثال المطلق. يعتبر السهروردي الصور المرئية فـــي المرايا من قبيل الاشباح المجردة، والصور التـــي ترى فـــي المنام وكذلك الجن مما ينتمي الى هذا العالم، بل انه يرى الادراك الحسي عبارة عن مشاهدة الصور المثالية للموجود فـــي هذا العالم. اما صدر المتألهين فيعتقد ان الادراكات الحسية تنتمى الى مرتبة مثال النفس، وهذا ما سوف نسلط عليه الضوء فـــي موضعه، اما الصور التـــي تشاهد فـــي المرايا فتحصل نتيجة انكسار الضوء ولا صـــلة لها بعالم المثال. وبحسب ظواهر الكتاب والسنة فإن الجن موجود جسمانـــى لطيف يذكر القرآن انه مخلوق من نار وله خصائص جسمانية بل انه يشارك الانسان فـــي ان عليه تكاليف يثاب عليها أو يعاقب. لكنه بسبب لطافته لايُرى ولا يشعر به الافراد العاديون.

الدليل العقلى على وجود عالم المثال يقوم على اساس تعريف السهروردي لإبصار حضور الشي النير مقابل

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

العين السليمة. يقدم السهروردي انطلاقاً من آرائه الاشراقية نظرية حول المشاهدة تؤسس لعلم المعرفة فـــي المدرسة الاشراقية(٨). فهو يطرح إطاراً يعلل المشاهدة بمعناها المادي وبمعناها العقلانـــي. ينهض هذا الموضوع ـــ الى جانب انكار مادية الصور المرئية فـــي المرايا، ومشاهدات قوة الخيال والأحلام ـــ على رفض امكانية تموضع صور الشي الكبير فـــي الشي الصغير، مع ان من المفروغ منه أن الشبكية والمتخيلة والمرآة هي مجال ظهور هذه الصور وكذلك شروط هذا الظهور. حينما ندرك الشي يجب ان يكون المدرَك حاضراً عندنا فعلاً، لا أن يتجلى فـــي ذهننا على شكل صورة فـــي الدماغ. الصور الموجودة فـــي المرآة مع انها مشروطة بوجود المرآة ولكن لايتسنى القول ان محلها فـــي داخل المرآة. لذلك لابد ان يكون لهذه الصور وجودها الواقعي في مكان آخر هو عالم المثال (حكمة الاشراق، ص ٩٩-١٠٣، الشرح، ص ٢٦٧-٢٧٤، حكمة الاشراق، ص ٢١١-٢١٦، الشرح، ص ٤٧٠-٤٧٦).

و مثل هذا الاستدلال يسرى ايضاً على الرؤيا، والإبصار، والصور الخيالية، وبعض انواع الكرامات و... . لابد ان يكون لهذه الصور وجودها المستقل فـــي عالم المثال، وان تكون فـــي التجرد عن المادة واسطة بين عالمى الحس والعقل. ومع انها غير مادية الاّ انها اشباح قائمة بذاتها وجواهر بسيطة.وكذلك الحال بالنسبة للاعراض الموجودة فيها كالطعم والرائحة (م س، ص ١٨٤ـــ١٨٥) والخلاصة هي: بالرغم من أن لعالم المثال بعداً مكانياً، الاّ انه لايستقر فـــي مكان معين، ولا تفصله فاصلة معينة عن عالمنا ولا يتموضع فـــي جهة خاصة بالنسبة لنا، وكأنه يحيط بالعالم كله (م س، ص ١٨٧-١٨٩، ١٨٥-١٨٦).

يشير السهروردي فـــي كثير من رسائله وخصوصاً فـــي « آواز پر جبرئيل » { نشيد ريشة جبرائيل } الى وجودات مثالية بوسع النفس الانسانية ان تشاهدها. انه يطرح عالم المثال فـــي الغالب كمنزلة ماورائية تؤسس لقيمة المشاهدات العينية. يصدّق السهروردي أن الحكماء المشائين ايضاً يعدون الرؤيا الصادقة عبارة عن احاطة عالم القدس بالنفس الانسانية، لكنهم يقولون ان مكان ظهورها الحس المشترك وليس النفس الناطقة. انهم يعدون الرؤيا الكاذبة حصيلة تصرفات القوة المتخيلة، ولايرون عالم القدس ذا دور أو تأثير فـــي هذا الأمر. من وجهة نظر المشائين تنطبع صور الرؤيا والاحلام فـــي الحس المشترك بواسطة الخيال والقوة المتخيلة. هذا اولاً وثانياً يعتقدون أن مصدر صور الرؤيا هو احياناً عالم القدس بواسطة النفس، واحياناً القوة المتخيلة. بيد أن شيخ الاشراق يقرر ان محل ظهور صور الرؤيا هو النفس ومصدرها الصور العينية المثالية. أي انه لم يكن يرى المتخيلة مصدراً لصور الرؤيا، انما دورها الوحيد فـــي هذا المجال هو المشاغبة والعبث. يميل الحكماء المشاؤون الى أن الاشياء الجزئية والعلم بها يحتاج الى المادة. فالشيء غير المادي كالعقل المجرد لايمكنه العلم بالعوارض المادية. فمثلاً لايستطيع العقل لوحده تمييز اليسار من اليمين، أو العلم بالشيء الجزئي من دون الاستعانة بأدوات مادية (ابن سينا، علم النفس ص ٤١ـــ٤٥) كما ان المادة ضرورية للموجودات الجزئية فـــي أحدى انواعها. ومع ذلك لا يمكن تفسير بعض الظواهر ضمن هذا الاطار، كالصور التـــي يمكن رؤيتها فـــي المرآة أو الذاكرة، أو ثواب وعقاب النفس الجزئية بعد الموت.

حينما يصف السهروردي عالم المثال يستخدم عدة مصطلحات تختص به دون غيره، مثل «ناكجا آباد» [اللامكان] و«خراب آباد» [ارض الخراب أو الأرض

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

اليباب] و«شهرستان جان» [مدينة الروح] التـــي يراها جميعاً متطابقة مع الاقليم الثامن (م س، ٢١١). يسمى هنرى كوربان هذا المكان [Mundus Imaginalis] ويعده مستوى من مستويات الحقيقة ليس له وجود طبيعى، الاّ انه حقيقي، والواقع انه اكثر حقيقةً من عالم الطبيعة الذي يبدو انه طبيعي (لمزيد من المعلومات راجع كتاب هنري كوربان حول التخيل

Mundus Imaginalis or the (Ipswich: Golgonooza press, 1976), Imaginary and the Imaginal, trans.Ruth Horine

يشير السهروردي فـــي (حكمة الاشراق) الى عدة مدن فـــي هذا العالم تنتمي كلها الى الاقليم الثامن (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٢/٢٥٤-٢٥٥). يعتقد السهروردي ان المثل المعلقة تختلف عن مثل افلاطون الواقعة فـــي العالم الثابت. المثل المعلقة الواقعة بين عالم البرزخ والانوار القاهرة ليست كثيرة وحسب بل انها غنية عن الزمان والمكان ايضاً، ولهذا لا تقدر الحواس الظاهرية على مشاهدتها (السهروردي، مجموعة المصنفات ٢/١٨٣-١٨٤). عالم الخيال عالم لايستطيع رؤيته الا المُعرضون عن الفهم العادى والملتجئون الى التأويل، وهذه مسألة عميقة ناقشها السهروردي فـــي التلويحات (السهروردي، مجموعة المصنفات،١/٣-٤) وفـــى الالواح العمادية (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٣/١٩١). ان رؤية المثل بحاجة الى تجاوز كافة الموانع لتخطي نقطة يسميها السهروردي رمزياً جبل قاف. وعندها يصل الشخص الى المدن الغامضة لعالم المثل المعلقة وهي اماكن هذه الوجودات الروحانية.

و هذه المدن هي جابلقها، وجابرصا، وهورقليا. انها مدن ليست فـــي «أي مكان».من رأي السهروردي أن هورقليا هي ممثلة صور عالم الافلاك التـــي ينتج دورانها موسيقى باهرة لايستطيع ان يسمعها الاّ الواصلون الى الحقيقة والباحثون عنها. والواقع أن جماليات عجائب الهورقليا التـــي لايتمكن الاّ اصحاب النفوس المطهرة من رؤيتها بعيون الباطن، هي ممثلة عالمٍ مقدسٍ لصوفيين بلغ سفرهم نقطة الذروة. يقارن السهروردي مترلة هؤلاء الرجال المتكاملين بالله، ذلك أن الشيخ الصوفـــى يستطيع خلق مثل هذه الصور، وهـــذه حـــالة يسميها السهروردي مقام «كن». وفـــى هذه التسمية اشارة الى آية من القرآن تقول ان الله تعالى قال للكون كن فكان (كن فيكون). وللواصلين الى حالة التجرد فـــي هذا المقام شأن مميز يقدرون بفضله على ايجاد مُثُلٍ قائمة بذاتها... وهذا مقام يسمى «كن» (م س، ص ٢٥٢-٢٥٤). يختتم السهروردي بحثه بنقطة فحواها أن الجذور الوجودية للجماليات هي الاشكال والصور الظاهرية لهذا العالم فـــي الاقليم الثامن، وهي عالم واقعي لكنه غير متاح الاّ لعدد محدود من الناس. واذن، فاللامكان (نا كجا آباد) مكان فيما وراء عالم الصور والزمان والمكان، انه أرض لايصلها الاّ من اصابهم الضنى فـــي الطريقة، وتفتحت أعين ضمائرهم على العوالم الخفية.(٩)

ماهي علاقتنا بذلك العالم وبمدنه ؟ هل ثمة طريق الى هناك، وان كان ثمة طريق فلماذا ينبغى قطعه وكيف ؟ المؤمنون بعالم الخيال والصور المعلقة لايعتبرونه عالماً اجنبياً علينا ومنفصلاً عنّا، انما يعتقدون ان حقيقة وجودنا كامنة هناك. ففي رأيهم انه ليست انفسنا فقط تنتمي لذلك العالم، بل وحقيقة جسمنا ايضاً تنتمي اليه.

يعتقد السهروردي أن الاستدلال نوع من المشاهدة يرى من خلالها الانسان المُثُلَ فـــي عالم الخيال. والتفكير فـــي معناه الحقيقي عبارة عن التفكير فـــي مُثُلٍ لايمكن مشاهدة واقعيتها الاّ عن طريق الاستدلال. هذه نقطة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

عميقة جداً يثيرها السهروردي، فعملية الاستدلال بحد ذاتها توجب وجود عالم عقلانـــي تسكنه المثل. وكما ذكرنا، يميز السهروردي بين هذه المثل أي المثل المعلقة والمثل الافلاطونية: ليست هذه المثل المعلقة كالمثل الافلاطونية لأن المثل الافلاطونية وجودات نورية ثابتة، أما هذه المثل المعلقة فهى معلقة فـــي عالم الاشباح ولا محل لها، إذن من الجدير أن نعتبرها مظاهر فـــي هذا العالم الحسي (م س، ص٢٣٠-٢٣١).

من الضرورى إلقاء نظرة اجمالية على رؤية السهروردي بشأن تجرد قوة الخيال لاجلاء مسار البحث فـــي البرزخ النـــزولـــي وتطوراته. مع ان السهروردي يجاري ابن سينا فـــي مادية النفس الانسانية فـــي مقام ادراك التخيلات، الاّ انه يبتعد عن ابن سينا حين يخرج عن نظرية ثنائية العوالم، ويقول بعالم متوسط اسمه «المثال الاكبر» أو الخيال المنفصل.

من جهة ثانية، رغم تناغمه مع الملاصدرا فـــي الاعتقاد بعالم المثال لكنه لايوافقه الرأي فـــي تجرد قوة الخيال وامور اخرى. وفقاً لرأي السهروردي فـــي حكمة الاشراق (٢١٠-٢١٢) فإن الخيال والوهم والمتخيلة قوة واحدة اتخذت ثلاثة اسماء مختلفة لثلاثة اعتبارات. مكان قوة الخيال البطن وسط الدماغ، اما الصور الخيالية فليست فـــي مكان ولا فـــي زمان وليست منطبعة فـــي النفس، انما هي مستقلة عن النفس وقائمة بذاتها. لا توجد هذه الصور فـــي وجود الانسان وفـــي ذهنه، إذ من المحال انطباع الصور الخيالية الكبيرة فـــي الذهن الصغير. وهي غير موجودة فـــي العالم الخارجي ايضاً، والاّ لشاهد الجميع الصور الخيالية لكل انسان. وهي غير موجودة حتى فـــي عالم العقل لأنها صور جسمانية لا محل لها فـــي عالم العقل. كما انها ليست معدومة لأنها تُتَصوَّر بشكل متمايز عن بعضها وتصدر بشأنها احكام ثبوتية، بينما الأمور المعدومة ليست متمايزة ولا تتقبل الاحكام الثبوتية. واذا كانت الصور الخيالية موجودة بالتأكيد لكنها ليست فـــي عالم الذهن ولافـــى عالم العين ولا فـــي عالم العقل، اذن فهي فـــي عالم آخر يسميه شيخ الاشراق المثال الاكبر أو الخيال المنفصل (شرح حكمة الاشراق للشهرزوري، تصحيح ضيائى تربتـــى، ٥٠٩، والعلامة الشيرازي ٤٤٩-٤٥١). انه عالم مجرد عن المادة الاّ ان له مقداراً وحجماً، والصور الخيالية معلقة فيه بنحو قائم بالذات، أي انها واقعة بين التجرد والمادية، والتخيل عبارة عن إضافة اشراقية للنفس الى هذا العالم ومشاهدة الصور المعلقة الخيالية الموجودة فيه.

ترد على نظرية السهروردي جملة من الاشكالات، منها انه لايعتبر قوة الخيال مجردة عن المادة ويعتقد مع ذلك ان النفس فـــي مرتبة الخيال ولأجل ادراك الصور والاشباح الجسمانية تشاهِد هذه الصور فـــي عالم المثال الاكبر، ولكن حيث أن السنخية بين المدرَك والمدرِك شرط للادراك، فكيف سيكون بمقدور قوة الخيال المادية ادراك الصور المجردة، وبأية عين تشاهد النفس هذه الصور فـــي مرتبة الخيال ؟ ثم ان الاتصال والاضافة الاشراقية للنفس الى عالم المثال الاكبر، سواء عند الصعود من عالم المادة الى ذلك العالم أو عند الرجوع الى عالمها تستلزم تكامل النفس، ولا يمكن القبول بأن النفس تتصل بذلك العالم العلمي الواسع من دون الاصطباغ بلونه، أو انها تعود الى موطنها بعد ذلك الاتصال من دون أن يبقى فيها شيء من ألوانه. النقطة المهمة التـــي اغفلت هي أن الصور العلمية ـــ سواء كانت خيالية أو عقلية ـــ اذا أُدركت من قبل النفس وتعلق العلم بها، فيجب أن يكون لها وجودها للنفس اضافةً الى وجودها الواقعي. فالنفس لاتعلم بصورة من

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

الصور الاّ اذا كانت تلك الصورة موجودة في صقع النفس وداخلة في مساحة وجود النفس، ولايمكن ان تكون هناك صور خارج وجود الانسان وتكون في الوقت ذاته مدرَكةً من قبل الانسان. ويعتقد السهروردي ايضاً ان القوى الخيالية للنفوس الانسانية تلتحق بعد الموت بالاجسام الفلكية، فتكون تلك الاجسام موضعاً لخيالها. ينبغي التسليم الى أن نقل قوة الخيال من البدن في ضوء آراء السهروردي الى جانب القول بماديتها أمرٌ غيرممكن التصور وبعيد عن الواقع. فمن المتعذر ان يكون ملاك الحشر والبعث والسؤال والجواب في القبر وما الى ذلك من الامور هو الابدان المثالية في الوجود النازل ــ كما يعتقد شيخ الاشراق ــ اذ لايوجد معذَّبٌ أو منعم خارجي بعد الموت ومِلاك ثواب النفوس الانسانية وعقابها هو الملكات الحاصلة من الاعمال وتجسد النوايا والافعال في عمق وجودها (التلويحات ٨٢ – ٨٣).

القسم الاخيرالذي يصف فيه السهروردي عالم الخيال يتعلق بالحياة الأخروية حيث يقع هناك (انظر: م س، ص ١٨٨). انه يعتبر المعاد جسمانياً كباقي الحكماء الاشراقيين، لكنه يرى متعلق النفس الجسم البرزخي النزولي، ويعتبر عودة الروح الى البدن الدنيوي مستحيلاً. الفارابي، وهو الحكيم المسلم الاول الذي اطلق كلاماً مختلفاً عن كلام الماضين بشأن العلاقة بين المعتقدات الاسلامية والفلسفة الكلاسيكية، لم يستطع تعزيز فكرة بقاء النفس الجزئية بعد الموت، وعرض أسس ماورائية متينة للذات الجنائنية والعذابات الجهنمية المذكورة بكل صراحة في القرآن الكريم. مع ان ابن سينا كان يحاول تسويغ معتقداته الدينية بالاستدلال القائل انه رغم امكانية التخيل والادراك الجزئى بواسطة البدن المادي في هذا العالم، فإن النفس المجردة تتأثر بالبدن المادي في الحياة الدنيا بمقدار ما يحفظ لها جزئيتها بعد الموت، فتتأثر بالاخيلة الطيبة أو المريرة بما يتناسب ووضعها المعنوي.

مع ان الذين قطعوا مراتب الكمال على مستوى العقل العملي وعلى مستوى العقل النظرى سيدخلون أرض الانوار ــ عالم العقل ــ مباشرةً، الا أن النفوس التي احرزت نصيباً أقل من التكامل يجب أن تزكّى في عالم المثال، يمكن القول أن عدم بلوغ النفوس المتوسطة مرتبة الكمال في الآخرة يتناقض واللطف الالهي. والحقيقة أن النفوس التي تتمتع من زاوية الفلسفة العلمية أو النظرية أو كلاهما بدرجة متوسطة، تجتاز مراتب عالم المثال المختلفة وتعرج مرحلة بعد اخرى وتتجلى في احدى الافلاك السماوية. وليلة معراج النبي خير شاهد على هذا. وبالتالي ستدخل هذه النفوس ايضاً الى عالم الانوار. يوضح قطب الدين في شرحه لحكمة الاشراق أن الخير في هذا العالم اكثر بكثير من الشر (حكمة الاشراق، ص٢٣٥، الشرح ص٥١٩-٥٢٣). النفوس الواقعة في ادنى المراتب والناقصة من حيث العقل العملى والعقل النظري، ستتعذب وتعاني الألم بحسب طبيعتها (انظر: م س، ص١٨٩-١٩٢). فهي لا تلام لمجرد نقص العقل، ولا وجودها في مراتب أعلى يمكن له ان ينقذها، انما ينقذها السلوك الناجم عن العقل. وهنا لا ينفي قطب الدين احتمال التناسخ، رغم قوله ان الاستدلال غير مسلم به لكلى طرفي النقيض. وهكذا، قد تنتقل نفوس الاشقياء عند الموت الى ابدان حيوانات تتناسب معهم. وقد تسير من جسم حيوان الى جسم حيوان آخر لتتساقط عنهم ذنوبهم. أياً كان، ستنتقل نفوس المسيئين بالتالي الى ابدان شبح الحيوانات في عالم المثال. وحينما تزول ذنوبهم ورذائلهم بمرورهم عبر اجسام الحيوانات التي تزداد ضعةً شيئاً بعد شيء وتتناسب مع معاصيهم، عندها

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

يمكنهم الرقى الى عالم النور المحض. وهناك آيات قرآنية واحاديث نبوية واقوال لبعض الحكماء القدماء تؤيد تناسخ ارواحهم الى ابدان الحيوانات.

٤- ابن عربـــي وصياغة عالم الخيال على اساس قوسى النـــزول والصعود

بعد السهروردي، عكف ابن عربـــي واتباعه على شرح وتطوير نظرية عالم المثال، وطرحوها على اساس قوسى النـــزول والصعود فـــي كلى القوسين. فأطلقوا على الاول اسم الغيب الإمكانـــي وعلى الثانـــي اسم الغيب المحالـــي، لأن ظهور الاول ممكن فـــي عالم الشهادة، اما الثانـــى فلا يظهر الاّ فـــي الآخرة. يماشي ابن عربـــي السهروردي ويخالف الملاصدرا فـــي مادية القوة المتخيلة وغيرها من القوى المتعلقة بغيب النفس (ماعدا القوة العاقلة لأنها غير مادية) ويذهب الى ان النفس ترى الصور الخيالية فـــي المثال المطلق. انه يميز بين الخيال المتصل (المقيد) والخيال المنفصل (المطلق) (القيصري، شرح فـــصـــوص الحكم، ص ١٠٢). فـــي عرفان ابن عربـــي، يسمى عالم المثال (الذي تشاكل الجواهر الموجودة فيه الجواهر الجسمانية من حيث كونها ذات مقدار، وتماثل الجواهر العقلية فـــي النورانية) الخيال المطلق أو المنفصل، ويسمى ظهوره فـــي أي موجود مادي الخيال المتصل، ذلك أن الصور الموجودة فـــي الأول ممكنة الظهور فـــي الآخرة، أما الصور الموجودة فـــي الثانـــى فيمكن ظهورها فـــي الدنيا. فـــي اطار شرحه لآراء ابن عربـــي، يقرر القيصري أن اساس عالم المثال هو تخيل النفس الكلية الذي يمكن لاخيلتنا الفردية أن تشارك فيه. وهذا يشبه نظرية التعقل لابن سينا. ويقول اللاهيجي فـــي شرحه للشبسترى ان هذا العالم يشتمل على الاعيان الثابتة للموجودات ونفوس باقي الموتى. ينقل قطب الدين عبارات من الفتوحات المكية يبين فيها ابن عربـــي تناقضات الصور التـــي تشاهد فـــي المرآيا، ثم يوضح ان البرزخ بين هذا العالم والعالم الآخر الذي تقوم هذه الصور به، هو ايضاً محلٌ لرؤى الأموات وتجاربهم (انظر: داود قيصرى، شرح فصوص الحكم، بومباي، ١٢٩٩/١٨٨١، ص٣٠ فما بعد، وكذلك بومباي ١٣٠٠/١٨٨٢، ص٢٥فما بعد، ترجمة كوربان فـــي Spiritual Body ص١٤٤-١٤٧، وكذلك ص ١٧١-١٧٥، وجوهر المراد، طهران ١٨٩٥/١٣١٣، ص٢٨٧-٢٨٩).

النقطة الرئيسية التـــي تمثل منطلق التفكير عند ابن عربـــي، هي ان الحقيقة ليست سوى رؤيا، تكشف من جهة عن ان العالم كما نجربه نحن فـــي الظروف العادية ليس فـــي حد ذاته اكثر من خيال وامور ظاهرية غير حقيقية. ولكن من جهة ثانية لايعنـــي هذا الكلام ان عالم المحسوسات هو مجرد وهم وحصيلة ذهنية محضة. فـــي رأي ابن عربـــي، لو كانت الحقيقة وهماً فهي ليست وهماً ذهنياً، انما وهماً خارجياً أي «غيرحقيقى» يقوم على مبان وجودية. وهذا يعادل قولنا ان تلك الحقيقة ليست وهماً البته، والوهم هنا ليس بالمعنى المراد غالباً من هذه المفردة.

لأجل مزيد من الايضاح لهذه النقطة ينبغي الاشارة الى التصور الوجودي الخاص لابن عربـــي ومدرسته بشأن الحضرات الخمس. فـــي الـــرؤية الكونية لابن عربـــي يمكن تشخيص خمسة عوالم أو خمسة حضرات وجودية. حضرة الذات، وهي عالم الغيب المطلق أو غيب الغيوب، وحضرة الاسماء والصفات أو حضرة الألوهية، وحضرة الأفعال أو حضرة الربوبية، وحضرة المثال والخيال، وحضرة الحواس والمشاهدة. كل واحدة من هذه الحضرات تمثل كيفية خاصة لتجلي الحق، وتشكل بمجموعها كلاً

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

متكاملاً. الاشياء الموجودة فـــي الحضرة الادنى هي صور وامثلة للاشياء الموجودة فـــي الحضرة الاعلي. لذلك فإن كل ما يوجد فـــي عالم الشهادة وهو ادنى هذه الحضرات انما هو مثال للشئ الموجود فـــي حضرة المثال. وكل ما فـــي عالم الامثال انما هو صورة تعكس حالةً لشؤون حضرة الاسماء والصفات الالهية.

وكل صفة هي بحد ذاتها أحد ابعاد الذات الالهية فـــي عملية التجلي. "عالم المثال" من الناحية الوجودية وسيط بين عالم المحسوسات الصرفة وعالم الروحانية المحضة.

ان هذا العالم عبارة عن « عالم حقيقي تقع صور الاشياء فيه ما بين اللطافة والكثافة أي بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة (شرح الفصوص، ص٧٤). لكل الاشياء فـــي هذه المرتبة من الوجود قاسم مشترك مع الاشياء الموجودة فـــي عالم المحسوسات، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى تتشابه اشياؤه مع المعقولات المجردة فـــي عالم العقل الصرف. ثمة اشياء خاصة نصفها محسوس ونصفها معقول. انها محسوسة لكن اللطافة فيها تشتد. وهي ايضاً معقولة ولكن ليس بنفس المعقولية التـــي تتمتع بها المُثُل الافلاطونية. ما يسمى الخيال عموماً ليس سوى هذا العالم، مع ان عالم المثال قد يظهر احياناً كما هو فـــي ضمير انسان عادي، واوضح مصاديق هذه الحالة هي الرؤيا الصادقة. عالم المثال موجود دائماً وهو يعمل على ضمير الانسان فـــي كل لحظة. بيد ان الانسان لايشعر به عند اليقظة، لأن ذهنه فـــي هذه الحالة يفقد التركيز بسبب القوى المادية للعالم الخارجي، اما عند النوم فيمكن لقوة الخيال ان تعمل بشكل صحيح بسبب توقف القوى المادية للذهن، وبذلك قد تحصل الرؤيا الصادقة. واذا شاهد الانسان فـــي نومه رؤيا صادقه فإنها تنم دوماً عن الامثلة المحسوسة، لكنها ستفتقر لأية اهمية مالم تؤَّل.

خلافاً لارسطو الذي كان الوجود بالنسبة له جاذبيةً غالبة، لايبدأ ابن عربـــي فلسفته للوجود من مرتبة «الحقيقة العادية» الملموسة. فاشياء العالم المادي عنده مجرد رؤيا. يبدأ علم الوجود ويختتم عنده بتفهم الوجود فـــي أعمق الأعماق، أي الحق تعالى، وهذا التفهم ارقى بكثير من مرتبة الفهم العرفـــي، ويعد غموضاً لا حل له بالنسبة لفهم الناس العاديين. انه باختصار علم وجود (انطولوجيا) يبتنـــى على العرفان وينبثق عن الكشف. يعتبر ابن عربـــي فـــي رؤيته الكونية كل الاشياء ـــ سواء كانت روحانية أو جسمانية، مرئيةً أو غيرمرئية ـــ تجلياً للحق المطلق، باستثناء الحق المطلق نفسه الذي ليس تجلياً فـــي اطلاقه وانما هو مصدر كل التجليات.

٥ – الملاصدرا وبرزخ الصعود

يدحض الملاصدرا فـــي ضوء مبانيه واصوله الفلسفية أية ثنائية أو تقدم وتأخر بين الخيال والعقل. ولم يكن بوسع الفارابـــي قبول مثل هذا الرأى على الاطلاق. ان ملكة الخيال وعالم الصور الخيالية مبحث مهم فـــي فلسفة الملاصدرا. وقد استخدم الملاصدرا هذه القوة او الملكة لتبيين امور كالادراك، والنوم، والمعراج، والسحر، ومراتب الوجود، وقيام صدور الصور الادراكية بالنفس والاتحاد بها وهو مسألة مهمة فـــي معالجة قضايا المعرفة. (الشواهد الربوبية ص ٣٣٧-٣٥٦، وانظر: الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر). ان قوة الخيال يتم اثباتها فـــي فلسفة السهروردي الى جانب القوى الحسية والعقلية كأحدى مصادر المعرفة(١٠) (كوربان، ارض الملكوت، ص ١٦).

بقبول عالم الخيال يمكن تفسير ظواهر كالوحي والمكاشفات بصورة افضل، وتفسير أمور كالمعجزة بطريقة فلسفية. وعلاوة على المرتبة المادية والعقلية فـــي العالم، ثمة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

بينهما مرتبة اخرى. يرى كوربان ان الظاهريات هي التأويل أو كشف المحجوب (كوربان، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص٢١) ويعد الظاهر أو الصورة طريق الوصول الى الذات. انه وفـــي مقابل الزمن الآفاقي التابع لعالم المادة، يشير الى الزمن القدسي التابع لعالم الخيال، ويعتقد ان كثيراً من الحوادث والامور الدينية وقعت فـــي هذا التاريخ (الزمن) وفـــي هذه الارض الملكوتية، ولا يمكن فهمها الاّ فـــي هذا الاطار (الخيال الخلاق، ص٤٠٣) وهكذا تجد العلاقة بين النفس والبدن تسويغاً افضل. فوجود مرتبة مثالية فـــي الانسان تنقذنا من النفق الذى تخلقه الثنوية بين الروح والجسم أو الفكر والامتداد (كوربان، مجموعة المقالات، ص٨٢).

وفـــي ضوء مثل هذه النظرية يمكن ايضاً اثبات المعاد الجسمانـــي فلسفياً، والتوفر على فهم عميق للتأويل. أن اثبات تجرد الخيال والصور القائمة به، واثبات حشر جميع العوالم الوجودية وبيان ضرورة عودة جميع الاشياء الى مبدأ اعلى ببراهين عقلية، وبيان كيفية عذاب القبر وسكرات الموت وغير ذلك من الموضوعات المتعلقة بالنفس ومقاماتها، وكذلك اثبات عالم البرزخ فـــي قوس النـــزول بطريقة غيرطريقة السهروردي و ابن عربـــي، كلها من الطروحات والآراء الخاصة بالملاصدرا، فتحقيق وتبيين المسائل المذكورة لهما صلة مباشرة بمعظم المبانـــي الحكمية التـــي لم تكن مطروحة فـــي الفلسفات التـــي سبقت الملاصدرا. لكن الملاصدرا وبفضل احاطته بكافة جوانب المباحث العقلية واعداد وتنظيم المقدمات اللازمة، استطاع النهوض بمثل هذه التحقيقات الفذة غير المسبوقة. ليس عالم الخيال فـــي نظر الفلاسفة الاشراقيين صنيعة قوة الخيال، انما قوة الخيال مسافرة جوّالة فـــي ذلك العالم تروى مشاهداتها هناك، وطبعاً اذا تحررت من شواغل هذا العالم ستستطيع ايجاد بعض صور عالم الخيال.

٦- المثال المنفصل وعالم البرزخ (برزخ النـــزول)

اقام شيخ الاشراق فـــي "حكمة الاشراق" وكتبه الاخرى برهانه على وجود عالم المثال المطلق وعالم البرزخ (برزخ النـــزول)، الاّ انه وافق ابن عربـــي على مادية القوة المتخيلة وغيرها من قوى غيب النفس ماعدا القوة العاقلة، وقال أن النفس ترى الصور الخيالية فـــي المثال المطلق. على أن الملاصدرا وخلافاً لشيخ الاشراق يعتبر النفس موطناً وصقعاً لكافة الصور الخيالية. فمن وجهة نظره أن الصور التـــي تخترعها النفس وهى من دعابات الوهم وقوة الخيال لايمكن اعتبارها موجودة فـــي عالم المثال المطلق أي عالم الخيال المنفصل، أو بتعبير آخر عالم الخيال فـــي قوس النـــزول. الجنة التـــي هبط منها آدم هي مثال مطلق، والجنة التـــي اعدت للمتقين هي برزخ صعودى وليس نزولياً. يعد الملاصدرا الادراكات الحسية تابعة لمرتبة مثال النفس، ويدلل على ان الصور التـــي تشاهد فـــي المرآة توجد بسبب انكسار الضوء ولا علاقة لها بعالم المثال. وكان شيخ الاشراق يعتبر صور المرآيا والصور التـــي تشاهد فـــي النوم، وكذلك الجن من قبيل الاشباح المجردة المنتمية لعالم المثال، بل انه اعتبر مشاهدتها هي التفسير المقبول لعملية الإبصار الحسي.

اما من وجهة نظر الملاصدرا فإن صور المرآيا توجد نتيجة انكسار الضوء، وادراكها كادراك سائر الصور الحسية والخيالية التـــي تشاهد فـــي النوم واليقظة، ينتمي الى مرتبة مثال النفس، والجن موجود جسمانـــي لطيف لايشعر به الاشخاص العاديون.

الدليل الرئيس على وجود مثل هذا العالم هو المكاشفات العرفانية التـــي تؤيدها الآيات القرآنية الكريمة.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

وقلما يسير شخص فـــي طريق السير والسلوك ولا يشاهد شيئاً من هذه الموجودات. كل مرتبة من مراتب العالم هي بحسب الحكمة المتعالية مثال لمرتبة اعلى، واذن باطن عالم المادة هو عالم المثال، وباطن عالم المثال عالم العقل، وباطن عالم العقل عالم الاسماء والصفات، وباطن الاسماء هو ذات الحق تعالى (مفاتيح الغيب، ص ٨٧) من شأن هذا المنحى تقديم معنى عميق للتأويل يعده كوربان الظاهريات الحقيقية وكشف المحجوب، والذى نصل بواسطته من الظاهر الى الذات والباطن (كوربان، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص٢١). يوزع الملاصدرا الموجود المثالـــي الى قسمين: مثال منفصل ومثال متصل. المثال المنفصل عبارة عن الفرد المثالـــى لكل نوع من الانواع المحققة.

و مثل هذا الوجود غير مسبوق بمادة جسمانية، لأن له امكاناً ذاتياً، والإمكان الذاتـــي يكفى لفيضان الشي عن علته. يأتى الجوهر المثالـــي من حيث مرتبة الوجود بعد الجوهر العقلانـــي وقبل الجوهر الجسمانـــي ولهذا يسمى برزخاً. يستخدم شيخ الاشراق هذه المفردة للتعبير عن الموجود المادي. والجواهر المثالية أو المثل المعلقة غير المثل الافلاطونية. استعان ابن سينا واتباعه بقواعد من قبيل قاعدة الواحد وقاعدة امكان الاشرف لاثبات انواع الجواهر العقلانية، واثبتوا العقول العشرة على اساس فرضية الافلاك التسعة. فحوى قاعدة امكان الاشرف هي ان الموجود الاشرف ينبغى ان يتحقق قبل الموجود الأخس. إذن، وجود الاخس يكشف عن تحقق الاشرف فـــي مرتبة متقدمة.

من رأي الملاصدرا، لأن الموجود فـــي الخارج، والاصيل فـــي الاعيان، والفائض عن مبدأ الوجود، هي مراتب ما دون الوجود، والماهية بمنزلة ظل وصورة وشبح تنتزع من الحقائق الوجودية، ولأن أصل حقيقة الوجود له مراتب وظهورات مختلفة، إذن ليس ثمة تباين بالذات بحسب الوجود بين انحاء الوجودات المجردة والمادية، والدنيوية والأخروية، والعقل والنفس، ويمكن للحقيقة والماهية الواحدة ان يكون لها افراد مختلفون فـــي الشدة والضعف والكمال والنقص، بحيث تعود الشدة والضعف والنقص والكمال الى أصل الطبيعة. من هنا فإن للانسان مثلاً افراداً ماديين، وافراداً برزخيين، وافراداً عقليين، وافراداً مجردين تامين. وطبقاً لقاعدة امكان الاشرف لابد ان يكون الوجود الفائض عن الحق قد مرَّ بالوجود العقلي والفرد المثالـــي ليصل الى الافراد المنتشرين فـــي عالم المادة. ولذلك فالوجود فـــي العقل أتم من الوجود البرزخي والوجود البرزخي أكمل من الوجود المادي.

تحقق هذه القاعدة منوط بأن نعتبر العالم الجسمانـــي شعاعاً من العالم المثالـــي، واثبات هذه الفكرة ليس بالأمر البسيط. اذا كان للطبيعة ثلاثة افراد هم: الفرد المجرد العقلي، والموجود المثالـــي، والموجود المادي، يمكن الاستدلال بوجود الفرد المادي وفقاً لقاعدة امكان الاشرف على وجود ذلكما الفردين. ولأن الموجودات المجردة لا تحتاج الى شروط ولوازم واعدادات مادية، ويكفيها مجرد الامكان الذاتى، لذلك تجري فيها قاعدة امكان الاشرف. غير ان المشكلة تكمن فـــي عدم امكانية اثبات تشكيك خاص على نحو حاسم بين الجوهر العقلي والجوهر المثالـــي والجوهر الجسمانـــي، بحيث يتسنى اعتبار العالم الجسمانـــي شعاعاً وقبساً من عالم المثال واعتباره واسطة فـــي ايجاد عالم الاجسام. يعتقد البعض ان اثبات عالم المثال عن طريق قاعدة امكان الاشرف أمر متعذر، لأن هذه القاعدة تبتنـــي على وجود علاقة علية بين عالم المثال والمادة، وهذا أمر غير مبرهن، وليس من الضرورة لأى شئ مجرد أن يكون له موضع فـــي سلسلة علل العالم المادى.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

فمثلاً، ليست ادراكاتنا المجردة علة للأمور المادية (مصباح يزدى، التعليقات،عدد ٤٦١و٤٧٢)

٧- المثال المتصل والتجرد البرزخي لقوة الخيال

فـــي المثال المتصل تتلبّس النفس بصورة برزخية لاعتبار قوة الخيال ذات التجرد البرزخي. الصورة الاخروية هي هذه الصورة التـــي تتصور بها النفس لهذا الاعتبار. الصور البرزخية تتوجد طبقاً للمواهب الحاصلة فـــي النفس. ولهذه الصور طابع استكمال النفس وخروجها من القوة الى الفعل. والنفس التـــي تُفاض حسب شروط المواهب على البدن المادي الجسمانـــي، ستكتسب فـــي قوس الصعود شتى انواع الاستكمالات، ومنها استكمالات حصول الصور البرزخية فـــي مكمن وباطن وجود النفس، ومن جملة الصور الصور المجردة العقلية أي الصور الاخروية، فالنفوس الكاملة والافراد المميزون يتصورون فـــي الاستكمال الطبيعى بالصور العقلانية.

بادر الملاصدرا انطلاقاً من مبانـــي الحكمة المتعالية كأصالة الوجود، ووحدة الوجود التشكيكية والحركة الجوهرية، الى اثبات تجرد قوة الخيال (الاسفار، ج٨، ص٢٢٦-٢٢٧) وعرض بياناً فلسفياً جديداً لعالم الخيال فـــي قوس الصعود، فهو يعتقد ان هذه الصور ليست فـــي عالم المادة ولا فـــي عالم المثل الافلاطونية (شواهد الربوبية، ص٢٦٣).ان هذه الصور معلولة للنفس لذلك فهي تقع فـــي خيالنا المتصل لا فـــي الخيال المنفصل كما تصور السهروردي. لذا فالإبصار ليس رؤية عالم المثال من قبل القوى الادراكية المادية (الاسفار ج١، ص٣٠٣). وعليه، فكل ما يراه الانسان فـــي هذه الدنيا والآخرة انما يراه فـــي ذاته وفـــي عالمه، أي انه يرى دائماً الصورة الادراكية المتحدة باحدى مراتب نفسه (شواهد الربوبية، ص٢٤٤).

انه يثبت ان عالم المثال فـــي قوس الصعود هو حصيلة الحركة الجوهرية، وفـــي هذا العالم تتجسد الملكات الاخلاقية للانسان، وتُوجِد نفسُهُ بدنَها المثالـــى (الاسفار، ج٩، ص١٣١)، وبهذا لن تكون بنا حاجة لأن نحذو حذو ابن سينا الذي استعان بالاجرام السماوية لتبرير حشر النفوس غير الواصلة الى مرحلة الادراكات العقلية (الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص٣٥٥).

وهكذا يكون الملاصدرا اول من قدم ادلة لاثبات تجرد قوة الخيال (الاسفار، ج٣، ص٤٧٥-٤٨٧) ورفض نظرية ابن سينا فـــي مادية الخيال، ولم يوافق السهروردي الاّ فـــي مبدأ وجود العالم المتوسط بين الطبيعة والعقل. فهو على اساس مبانـــي الحكمة المتعالية وخصوصاً الحركة الجوهرية، يقدم تبييناً جديداً لعالم المثال فـــي قوس الصعود يختلف عن تبيين العرفاء على اساس تجدد الامثال. انه يروى فـــي الاسفار (٨/٢٣٤-٢٣٩) ادلة الشيخ الرئيس على اثبات جسمانية الخيال وينقدها، ويعتبر الخيال قوة غير مادية.

وبالاضافة الى رفضه الاستدلالات التـــي اقامها الاسلاف لصالح جسمانية الخيال، نراه يقيم الدليل مباشرة لاثبات تجرد الخيال (رسالة الشواهد الربوبية، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، تحقيق حامد ناجي ٣٢٨، والاسفار ٨/٢٢٦-٢٢٧) ويعتقد ان بعض الادلة التـــي تثبت تجرد النفس الناطقة والقوة العاقلة، تثبت ايضاً تجرد الخيال، ويرى أن القائلين بهذا الدليل كان ينبغي عليهم التفطن الى ان ادلتهم تكفي لاثبات التجرد البرزخي.

وهو يعتقد خلافاً لشيخ الاشراق ان الصور الادراكية لقوة الخيال ليست فـــي عالم المثال، انما هي معلولة النفس وموضعها المثال المتصل للفرد الانسانـــى (الاسفار، ج١،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

ص٣٠٣) وكل ما يشاهده الانسان فـــي هذا العالم أو بعد الموت انما يشاهده فـــي ذاته (الشواهد الربوبية، ص٢٤٤)

الدليل المهم جداً للشيخ الرئيس فـــي المباحثات (١٥٥-١٥٦) هو الاستدلال بادراكات ذات النفس من قبل النفس، على تجرد النفس. يعتقد الملاصدرا فـــي الاسفار (١١١/٩) وشواهد الربوبية (١٩٢) ان القاعدة الصحيحة التـــي يعتمدها ابن سينا لاثبات تجرد النفس، أي « كل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، وكل جسم وجسمانـــي غير قائم بذاته » تسرى على النفوس الحيوانية اضافةً الى النفوس الناطقة، لأنها تدرك ذاتها بالذات، ولأن الحيوانات ليس لها تجرد عقلانـــي، اذن لابد ان يكون لها تجرد برزخى. من الادلة الاخرى التـــي تجري على قوة الخيال ايضاً، عكسية الضعف والقوة فـــي القوى الجسمانية مقارنة بضعف وقوة العاقلة، فبحسب هذا الدليل تقوى العاقلة كلما ضعفت القوى البدنية واذن فالقوة العاقلة مجردة وغير مادية، فكلما اتجه الانسان نحو الضعف والشيخوخة تتعزز قواه الخيالية (الاسفار ٢٩٣/٨-٢٩٥) هذا فـــي حين لم يستخدم ابن سينا هذا الدليل الاّ لاثبات تجرد العاقلة. الدليل الثالث يقوم على قاعدة «و كل غنـــى فـــي فعله عن المحل فهو غنـــي فـــي ذاته عنه»، فكما ان النفس فـــي مقام العقل غنية فـــي ذاتها عن المادة والبدن بسبب غناها فـــي فعلها عن البدن، كذلك هي مجردة عن المادة فـــي مقام الخيال، وعلى حد تعبير الملاصدرا «هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوةً عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة» (الاسفار ٢٩٦/٨). وبالتالـــي فإن قوة الخيال كالقوة العاقلة وبخلاف قوى البدن المادية،لاتتعب بكثرة الافعال بل تقوى، لذا فهي كالعاقلة مجردة عن المادة (الاسفار ٢٩٧/٩-٢٩٩).

هذه بعض ادلة تجرد النفس الناطقة الدالة ايضاً على تجرد قوة الخيال، والتجرد البرزخي لنفس الحيوان ايضاً من نتائج أحد هذه الأدلة. وبالطبع فقد اثبت الملاصدرا ببراهين متعددة تجرد نفس الحيوان بصورة مستقلة فـــي عدة مواضع من مؤلفاته كالمبدأ والمعاد (٣٥٢) والاسفار (٤٢/٨-٤٤) وصرح أن نفوس الحيوانات تدرك ذاتها بذاتها على نحو الادراك الخيالـــي، وهذا الأمر يقتضي تجرد النفس الحيوانية عن البدن الطبيعي المادي. ويشير فـــي العرشية (٢٨٤-٢٨٥) الى بقاء نفوس الحيوانات وحشرها. ومحصلة نقده لآراء ابن سينا حول جسمانية الخيال هي ان قيام الصور الادراكية بالنفس انما هو "قيام صدوري وايجادي" وليس " قياماً حلولياً " والنفس «فاعلةُ» ادراكاتها وليس «قابلتها» حتى تنطبع الصور فـــي النفس وتكون النفس محلاً لها وننتهي بالتالـــي الى جسمانية المحل. المدركات الخيالية هي حصيلة ما تنتجه النفس، ولأن النفس مبدعتها فإن تمايزها وتخصصها فـــي الكم والكيف والجهة ناتج عن الجهات الفاعلية للنفس فـــي مقام الخيال، وهي بالتالـــي من لوازم وجودها.

على صعيد المقارنة بآراء السهروردي، مع ان الملاصدرا يوافق أصل وجود عالم المثال وخصوصياته كالتجرد عن المادة والتقيد بالتعلقات المادية، بيد أن هناك اختلافات مهمة بين الفيلسوفين يعددها الملاصدرا فـــي تعليقه على الهيات الشفاء (تصحيح حبيبـــي ٥٩٠/١-٥٩١): اولاً الصور المتخلية تحصل فـــي صقع النفس وداخل وجودنا، لا فـــي عالم المثال الاكبر وبنحو منفصل عن النفس. ثانياً الصور المتخيلة حصيلة النفس وفعلها وليست مستقلة عن فعل النفس وجعلها، فمن شروط أن تكون الاشياءُ مدرَكةً قيامُ علاقة وجودية بين المدرَك والمدرِك. ان النفس تدرك حقائق عالم المادة كصور جزئية مثالية لأن لها فـــي باطن وجودها عالماً مثالياً وبرزخياً. أي

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

أن قوة الخيال وبسبب تجردها البرزخي، تُوجِد فـــي صقعها صوراً مطابقةً للخارج بعد المشاهدة الجزئية وادراك الأمور الخارجية بالحواس الظاهرية. ثالثاً: قوة الخيال قوة جوهرية وليست مادية، مع أن تجردها تجرد برزخي وليس تجرداً تاماً عقلياً. لذلك لاتفنى بفناء البدن، وصور الخيال الناتجة عن النفس تبقى مادامت النفس متفطنة لها منتبهة اليها (انظر: رسالة القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تصحيح آشتيانـــى، ٦١).

بعد رفضه لنظريتـــي ابن سينا و السهروردي، يتوكأ الملاصدرا على مبانيه فيطرح نظرية ثالثة بوسعها الاجابة عن المسائل والمشكلات السابقة بشكل انسب واشمل. باثباته لتجرد قوة الخيال وصورها الادراكية، يقدم الملاصدرا دليلاً آخر على وجود عالم الخيال واتحاد النفس بصوره (شواهد الربوبية، ص١٩٧). ان اسلوب تكوين الصور الخيالية فـــي هذه النظرية هو أن النفس بمشاهدتها للأمور الخارجية توجِد فـــي صقعها صوراً مطابقةً لهذه الصور. والادراكات الجزئية الناتجة عن الامور الخارجية فـــي هذا الايجاد أو الانشاء تلعب دور العلة المُعِدَّة للصور الخيالية وليس العلة الموجِدة، فالنفس بسبب تواجدها فـــي عالم المادة لاتزال بحاجة الى جهات إعدادية، ولا يمكنها انشاء الصور بنحو مستقل ومن دون الاستمداد من الخارج. وطبقاً لحركة الاستكمال الذاتية، تتحرك المادة المستعدة من المادية المحضة الى التجرد مرتبةً مرتبةً الى ان تصل للتجرد العقلانـــى. فـــي هذه الحركة يعتري النفس بفضل المعدات الخارجية تحولٌ ذاتي وتنتقل من مرتبة وعالم الحس الى مرتبة وعالم التجرد البرزخي، وبحسب الاستعداد الذي حصلت عليه من المعدات تتوفر لها صورة هي عين وجود النفس وقائمة بجهة تخيلها وبرزخها. إن هذه الصور تماثل الشي الخارجي مصدر الانتزاع وتتطابق معه، وثمة اتحاد وجودي بين النفس وصور الخيال التـــي هي فـــي الواقع تجلي النفس وظهورها فـــي مرتبة الخيال.

الملاصدرا وهو من القائلين بتجرد الخيال، يرى علاقة الصور الخيالية بقوة التخيل علاقةَ معلولٍ بعلته وليست علاقة حالٍّ بمحل كما هو المطروح فـــي فلسفتـــي ابن سينا و السهروردي. من وجهة نظره أن قيام الصور الخيالية بالنفس قيام صدوري وليس حلولياً، والصور العلمية مخلوقة للنفس والنفس هي منشئة هذه الصور (الاسفار، ج٩، ص١٣١). توجِد النفس عن طريق مشاهدة الامور الخارجية صوراً فـــي صقعها الداخلى، والحاجة الى الامور المعدة انما هي فـــي هذه النشأة فقط، أما فـــي الآخرة فالنفوس تستكفى بذاتها، وتعمل دائماً فـــي ايجاد الصور بمجرد تصور ذاتها ومدركاتها. نفوس السعداء توجِد صوراً حسنة ونفوس الاشقياء محفوفة بالصور القبيحة. بعبارة اوضح، ثمة علاقة بين قوة الخيال والصور الخيالية، وهذه العلاقة اما علاقة وضعية كالمجاورة والمحاذاة وغيرها من العلاقات الموجودة بين الاجسام، أو انها ليست علاقة وضعية، انما علاقة علية. لو كان تأثير قوة الخيال فـــي الصور الشبحية تأثيراً مادياً، لوجب أن تؤثر بمشاركة الوضع، ولكان لها مع الجسم المتأثر علاقة وضعية، والحال ان الـــصور الخيـــالية لا تقع فـــي أية جهة من جهات عالم المادة.

فـــي مقام اثبات تجرد الخيال، يميز الملاصدرا من عدة جهات بين حضور الصور الادراكية فـــي النفس وحصولها فـــي المواد الخارجية. فهو يعتقد ان ثمة تزاحماً بين الصور والاشكال والهيئات والألوان والكيفيات المادية. فاذا اتخذ الجسم شكلاً أو لوناً خاصاً ثم طرأ عليه شكل أو لون آخر فسيمحو الشكل واللون الثانـــي الشكل واللون الاول. اما الصور الادراكية فلا مزاحم لها فـــي دار الوجود، فالخيال

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

الذي يحفظ الصور الجزئية يحفظ آلاف الصور، وهذه الصور باعتبار أن الخيال هو حافظها، موجودة بوجود واحد في مخزن الخيال، ولا تزاحم بينها اطلاقاً. انه يثبت انه في الصور المادية لايمكن للجسم الكبير أن يحل في المحل أو المادة الصغيرة، وهذا على خلاف الوجود الادراكي. لو استوعبت النفس جميع السماوات في خيالها لما شعرت بأي ضيق في المكان والمحل. ولو تصورنا اكبر مقدار ممكن لادركناه كله وليس جزءاً منه. والسبب في ذلك هو أن النفس لامقدار لها ولا وضع حتى تقبل الاشارة الحسية.

الصور المادية لها وضعها وتقبل الاشارة الحسية، فهي واقعة في جهة من جهات عالم المادة، خلافاً لانواع الصور الادراكية التي ليس لها وضع ولاتقع في جهات عالم المادة. الصورة الخارجية للموجود المادي قد يدركها آلاف الاشخاص، أي أن كل واحد من هؤلاء المدركين يأخذ صورة لها، لكن صورة المدرَك التي حظيت بوجود ادراكي واستقرت في صقع النفس حاضرة لمدرِكها فقط. قد يتصور الانسان صوراً كثيرةً لاشياء لاتحقق لها في الخارج أي انها معدومة فيمنحها الوجود في ذهنه. ليس محل هذه الصور القوة الدماغية، إذ معظم الصور التي نمنحها الوجود دائماً في ذهننا اكبر بكثير من القوة الدماغية. لو كانت هذه الصور موجودة في القوة الدماغية للزم انطباع الكبير في الصغير، واذا كانت بعض هذه الصور موجودة في الهواء لما كانت مدرَكةً بالذات بالنسبة لنا، اذ ان المدركات النفسية بالذات هي تلك التي تكون موجودةً «لنا». وعلى هذا الاساس تتحد الصور الخيالية مع النفس في موطنين: احدهما موطن الوجود الجمعي للخيال وهو مقام وجودها الاجمالي، والثاني موطن ظهور الصور الخيالية.

وباعتبار خلاقيّة النفس في مرتبة الخيال يسمى الأول انطواء الكثرة في الوحدة، والثاني ظهور الوحدة في الكثرة.

وقد انكر الميرداماد في " الجذوات " والمحقق اللاهيجي في "جوهر المراد" هذا القول أي القول بعالم المثال، فقد اتبعا الحكماء المشائين وقالا باستحالة العالم المقداري من دون حلول في المادة. وفى مقام اقامة البرهان على امتناع الوجود البرزخي يشددان على أن التشخصات والتميّزات الفردية مستحيلة من دون المادة، وسيكون التجرد امراً مشتركاً بين جميع الاشياء بالتساوي. ومن بين الحكماء اللاحقين من انكر عالم المثال كاللاهيجي، لأنهم لايرون امكانية التكثر (أي وجود صور مقدارية تقبل القسمة) من دون وجود المادة (خلاصة جوهر المراد، ص٣٢٢) في حين يعتقد الملاصدرا ان التكثر يمكن ان يكون من جانب الفاعل (الاسفار، ج٩، ص١٩٢).

يقول المحقق اللاهيجي في جوهر المراد: «لادليل عند الحكماء المشائين على وجود عالم المثال، وليس هذا وحسب بل ثمة برهان على امتناعه، فقد ثبت أن كل ما يقبل التقسيم يحتاج الى وجود المادة. اذن وجود الصور المقدارية مستحيل من دون المادة». وهذا الكلام غير صائب لأن التخصيص في حالات أن الموجود لا يحتاج الى المادة الجسمانية، يعود الى الفاعل وثمة في كل عقل عرضي جهات متكثرة تكفي لصدور الموجودات البرزخية. للملاصدرا في مقام اثبات تجرد الخيال رأي يرتبط ببرهان المحقق اللاهيجي، وحصيلته أن الوهم حينما يريد تقسيم موجود ما الى جزئين أو عدة اجزاء كأن يقسم الذراع الواحد الى ذراعين، فإنه يصرف اهتمامه عن الذراع الواحد ويوجِد على سبيل الابداع نصفي ذراعٍ

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

فـــي النفس، أو انه يسلب اهتمامه من الذراع الواحد ويوجد نصفي الذراع الذين يكون مجموعهما ذراعاً واحداً (١١).

٨- الصلة بين رأي الملاصدرا (فـــي تجرد الخيال فـــي برزخ الصعود) وموضوع المعاد

ذكرنا أن بمقدور نظرية التجرد البرزخي لقوة الخيال تبيين الكثير من المسائل الفلسفية مثل تبرير بقاء كافة البشر ونيلهم الثواب والعقاب الجسمانـــي، وبقاء النفوس البسيطة الباقية فـــي حدود العقل الهيولائي، وتفسير الآيات والاحداث المتعلقة بأحوال مابعد الموت، وطرح كل هذا بطريقة متطابقة مع الشريعة وافضل بكثير من باقي المدارس الفلسفية، وقطع خطوة واسعة باتجاه حل بعض المشكلات المعقدة. تؤكد الحكمة المتعالية أن القوى الباطنية – سواء كانت قوى جزئية أو كلية – غير مادية وباقية ودائمية ولاتزول بالموت، فعالم التجرد غير مقصور على عالم العقل الصرف، وحقيقة الانسان فـــي مقام النفس الحيوانية (وهو نفسه قوة الخيال بجميع فروعها وتشعباتها الى وجود جسمانـــي له تعلقات مادية كالمقدار واللون والحجم والحس) ابديةٌ شأنها شأن القوة العاقلة. إذن فالانسان فضلاً عن مرتبة الحس المادي والمرتبة العقلانية والتجردية، له أيضاً مقام التجرد المثالـــي وهو وجود حي وباقٍ ومدرِك وله فـــي الوقت ذاته تجسم وتقدر، وبوسعه تبيين بقاء النفوس البسيطة والمفتقرة للعقل بالفعل، وحشر جميع الناس وتفسير الآيات والاحاديث الدالة على تجسم وتقدر الصور الأخروية واحوال القبر وامثال ذلك. اضف الى ذلك أن اثبات التجرد البرزخي يسوِّغ بقاء النفوس الحيوانية وبعض ادراكاتها نظير المحبة والخوف والهرب، والأهم من كل ذلك ادراكها لذواتها.

ان وجهة نظر الملاصدرا والشيخ الرئيس بشأن قوة الخيال متأثرة على نحو مباشر بتصوراتهما عن المرتبة الوجودية لهذه القوة. ومن البديهي أن هذين الفيلسوفين متفقان على أن الأمر المادي يفني وكل مايبقى يشترط فيه ان يكون مجرداً وغيرمادي، بيد أن مديات مصاديق الأمر المجرد مختلفة بينهما. يرى الملاصدرا أنه ليس القوة العاقلة فقط بل قوة الخيال أيضاً وبسبب تجردها المثالـــي أمر باق للانسان بعد الموت، وذلك بسبب اعتقاده أن النفس الانسانية ذات مراتب وايضاً لتوسيعه مديات التجرد، واشتراط التجرد للبقاء فـــي أية مرتبة من المراتب سواء كان تجرداً مثالياً أو تجرداً تاماً، وهو يصوغ بقاء قوة الخيال بشكل منسجم مع اصوله ومبانيه. أما الشيخ الرئيس فلأنه يحصر التجرد بالتجرد التام من ناحية، وبسبب حصره القوة المستغنية عن الجسم والآلات الجسمانية المادية بالقوة العاقلة من ناحية ثانية، نراه يقول أن الخيال وتبعاً له القوة الواهمة انما هي قوى مادية جسمانية تفنى بفناء الجسم. وفـــي كتاب النفس من الشفاء ينظم المقدمات اللازمة ليخلص الى فناء كافة القوى غير القوة العاقلة: «لما تبين أن جميع القوى الحيوانية لافعل لها الاّ بالبدن فوجودها ان تكون بدنية: فلا بقاء لها بعد البدن » (٢٧٥).

وهذا رأي يتماشى مع رأي مشائين وعلى رأسهم ارسطو الذي يعد جنس العقل وقوة النظر مختلفاً عن جنس سائر القوى، ويعتقد أن هذه القوة فقط يمكن أن توجَد منفصلة عن البدن، كما يمكن للشيء الازلـــي أن ينفصل عن الشي القابل للفساد (حول النفس، ٤١٣ ب: ٢٥-٣٠، ترجمه ع.م.داودى، ٨٢). ما أورده الشيخ فـــي المبدأ والمعاد (١١٤-١١٥) والشفاء (الالهيات، ٤٢٢-٤٣١) فـــي موضوع بقاء النفوس البسيطة والجاهلة يعاضد بشكل من الاشكال فناء قوة الخيال من وجهة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

نظره، فهذه النفوس المتبقية ضمن حدود العقل الهيولانـــي لاشوق لها الى المعقولات، ولاتستطيع أن تفعل شيئاً سوى التخيل. إذن لامبرر لبقائها وسعادتها وشقائها الاخروي سوى التخيل، ولكن حيث ان قوة الخيال تفنى بالموت يوافق ابن سينا رأي الفارابـــي الخاص بتعلق هذه النفوس بالاجسام الفلكية. وهكذا تكون الاجسام الفلكية بمنزلة البدن لهذه النفوس وآلةَ وموضعَ تخيلها، وبهذا تُحفَظُ جسمانيةُ الخيال وحاجته الى آلات جسمانية، ويُسوَّغ بقاءُ النفوس البسيطة المفتقرة للقوة العاقلة. ويؤكد بهمنيار ايضاً على فناء كافة القوى بفناء البدن بحيث لاتبقي منها الاّ القوة العاقلة: «... القوى البدنية تفسد بفساد البدن وانما تبقى معها القوة العقلية» (التحصيل: ٨٣٠-٨٣٢).

من المناسب أن نشير هنا الى أن العلامة الحائرى يعتقد فـــي "حكمة ابن سينا" (١/٣٠٧-٣٠٨) ان الشيخ الرئيس كان يرى النفس باقية مع قواها، ولكن بالنظر لما مر بنا لانرى وجهاً لهذا الرأي. يقول العلامة الحائرى:«لايفوتنا القول أن من الأمور المنسوبة الى ارسطو - كما سبق أن بيّنا ذلك - بقاء النفس ببقاء قوتها العاقلة الناطقة فقط، أما المتخيلة والواهمة وما الى ذلك فهى صنيعة القوة العاقلة. اما ابن سينا فانه من دون أن ينسب هذا اليه ويبطله، اعتبر النفس باقية مع قواها ». والحال أننا نرى العكس من ذلك فابن سينا حتى فـــي مسألة بقاء النفوس البسيطة وهى من احوج المواضع الى قوة الخيال، لايشير ادني اشارة أو كناية تدل على بقاء هذه النفوس، الاّ ان نقول: بما أن النفس وقواها مرتبطة ارتباطاً تاماً فـــي الحياة الدنيا، وتتمخض عن فعل القوى آثارٌ وهيئة فـــي النفس تبقى مع النفس دائماً، اذن فالقوى باقية عن طريق بقاء آثارها. أو نقول بما أن النفس هي الاصل فـــي نظر الشيخ الرئيس وقواها هي الفروع، والأصل والفرع متحدان ببعضها، وحيث أن الادراك يعود فـــي حقيقته الى النفس والقوى وسائط للادراك، فإن الموت يُفنـــى فقط الادوات المادية للادراك كالعيون والآذان، أما اصل القوة والقابلية على الادراك والمدرِك الحقيقى للمرئيات والمسموعات، وهو النفس فتبقى ولا تنفى.

هذا طبعاً استنباط من كلمات الشيخ لتسويغ بقاء قوى النفس فـــي عبارة العلامة الحائري، والحال انه لم يقدم أي ايضاح لما ادعاه و لم يشر الى أي توثيق أو قول من آثار ابن سينا.

بناء على نظرية الملا صدرا فـــي تجرد قوة الخيال، نراه فـــي مبحث المعاد يقدم نظرية لم يقل بها أحد قبله. إن إغفال تجرد الخيال فـــي البرزخ الصعودى ادى الى انكار حشر الاجساد، أي الغفلة عن أن أي انسان فـــي باطن هذا البدن يتصور ببدن حي غير مادي ولا سبيل للفناء اليه، وهو من وجه عين هذا البدن الجسمانـــي ومن وجه آخر غير هذا البدن. انه بدن يصنعه الانسان بفعله الاختياري وبالحركة الجوهرية للنفس. وبهذا فإن ما يحشر يوم المعاد هو مجموع النفس والبدن، والذى يحشر فـــي المعاد هو هذا البدن لا بدن آخر مباين للبدن الدنيوي. اما بقية الفلاسفة فلأنهم لم يقولوا ببدن يوجد فـــي باطن هذا البدن، لذلك قالوا أن الذي يحشر يوم النشور هو بدن مباين لهذا البدن. والاشراقيون باعتبارهم ينكرون المثال المتصل وتجرد الخيال فـــي البرزخ الصعودى، لذا يرون ملاك حشر الاجساد هو الابدان المثالية فـــي قوس النـــزول. فـــي حين يعتقد الملاصدرا أن كل انسان حي له قوه خيال مجردة وبدن مثالـــي هو صنيعة نفسه ويتلائم مع ملكـــاته الاخلاقية ويبقى معه بعد الموت (الاسفار، ج٩، ص٢٢١). وبالتالـــي لاحاجـــة للاجـــرام السماوية لاجل تبرير حشر النفوس المتوسطة (الاشارات

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

والتنبيهات، النمط ٨، الفصل ١٧، ص ٣٤٩) ولا حاجة كذلك لعالم المثل المعلقة (فـــي قوس النـــزول) أو البرازخ العلوية التـــي تعد مظهرها (حكمة الاشراق، ج٢، ص ٢٣٠).

حيث أن جمهور المتكلمين وفقهاء العامة ينكرون تجرد الروح، ولايقولون بنشأة للانسان بعد الموت، وحيث انهم ينكرون ماوراء هذا العالم، ولايؤمنون بالعوالم البرزخية أي برزخ النـــزول وبرزخ الصعود والنشأة العقيلة التـــي تنطق بها الكتب السماوية وتقوم لصالحها البراهين العقلية، لذلك يمكن القول انهم لاتفصلهم مسافة كبيرة عن منكري الصانع. انهم يرون الروح جسمانيةً تسري فـــي البدن، وهذا قول ساقط عن الاعتبار فـــي نظر المحققين.

الفلاسفة الذين اتبعوا المدرسة المشائية يعتقدون ان المعاد روحانـــي فقط لأن هذا البدن العنصري ينعدم بعد انقطاع علاقة الروح به. والنفس الناطقة ايضاً امر مجرد وروحانـــي، ولأنها مجردة إذن فهي لا تفنى. من وجهة نظرهم أن عودة النفس الى الدنيا وارتباطها بالبدن الدنيوي يستلزم التناسخ. والحكماء الاشراقيون يرون المعاد جسمانياً، بيد أن متعلق النفس عندهم هو الجسم البرزخي النـــزولـــي، ويعتقدون ان عودة الروح للبدن الدنيوي أمر مستحيل. الذين يقولون بعودة الروح للبدن لايقولون بحشر عين البدن الموجود فـــي الدار الدنيا، لأن القول بالعينية من جميع الجهات متعذر. والالتزام به فـــي هذه النشأة ايضاً محال، فالبدن دوماً فـــي حالة تغير واستحالة، وحتى اذا قال أحد بالعينية فإنه لايقصد العينية الحقيقية.

يقول الملاصدرا ان البدن المحشور يوم القيامة هو عين هذا البدن الدنيوي وليس غيره، ولكن بتبدلات وانتقالات تناسب الآخرة. وفـــي رأيه أن شيئية كل شئ فـــي المركبات الخارجية هي صورة نوعية، وعودة الصورة النوعية فـــي أي مركب هي على نحو خاص من الوجود. وحيث ان الفصل الاخير فـــي الانواع المختلفة يجمع جميع المراتب الحاصلة من الحركات والانتقالات فـــي الصور القبلية وشيئية كل شئ انما هي على شكله وصورته، فإذا تبدلت الصور الطبيعية الى صور مثالية أو صور أخروية فإن انحاء التبدلات والانتقالات لن تنال من انسانية الانسان. لكل انسان فـــي هذه النشأة بدن مثالـــي له مقدار وشكل ولون فـــي باطن هذا الجسم المحسوس، وعلاقة البدن الدنيوى به كعلاقة الناقص بالكامل. والفارق بين هذين البدنين هو أن التعدد والتكثر فـــي النوع الواحد لا يحتاج فـــي عالم البرزخ وبين الموجودات البرزخية والصور المثالية سواء فـــي قوس النـــزول أو فـــي قوس الصعود، لا يحتاج الى مشاركة المادة والجهات القابلة. قد يحصل التكثر والتعدد فـــي النوع الواحد من جانب الفاعل. انه يرى أن نفس الانسان تبدع فـــي صقعها صور اشباحية مجردة عن المادة الجسمانية، ومادتها هي فقط توجه النفس والجهات الفاعلية.

بحسب طريقة الملاصدرا ليس البدن المحشور فـــي المعاد هو البدن العنصري المادي. انه يعتقد ان الانسان بعد الموت يدخل عالم البرزخ وينال بالبدن المثالـــي نعيم أو عذاب عالم البرزخ، وبعد قيام القيامة الكبرى ينال بالبدن الاخروى النعم الالهية فـــي الجنة ويتعذب بالنقم الالهية فـــي الجحيم. عودة النفس من عالم البرزخ الى هذا العالم وتعلقها بالبدن الجسمانـــي المادي تستدعى اجتماع نفسين فـــي بدن واحد. فالمادة الجسمانية معدة لحدوث النفس، ومتى ما حصل فـــي البدن مزاج صالح لتعلق النفس ستُفاض على هذا البدن بلا أي تأخير أو تراخٍ نفسٌ مدبرة من الوجود المجرد العقلي وواهب الصور، ذلك ان المجرد تام الفاعلية وليس فيه أي بخل أو تريّث فـــي الافاضة، وكل

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

ما له دخل فـــي فاعليته هو عين ذاته. وفـــي حال افاضة نفس اخرى من العالم الربوبـــي على البدن يلزم اجتماع نفسين مدبرتين فـــي بدن واحد. ويلزم وجود نفسين فـــي بدن واحد اجتماع صورتين عرضيتين وحلول فعليتين فـــي المادة الواحدة، وهذا هو محذور التناسخ فـــي نظر ابن سينا واتباعه.

على هذا الأساس ينجح الملاصدرا فـــي اثبات حشر الاجساد والمعاد الجسمانـــي، ويدلل أن البدن المحشور يوم القيامة هو فـــي قوس الصعود عين البدن الموجود فـــي نشأة الدنيا بتغيير خصوصيات البدن من وضع وجهة وغير ذلك، وهذه التبدلات والتحولات لاتنال شيئاً من تشخص الانسان، لأن البدن والمادة فـــي كل شئ مأخوذان على نحو الابهام، وتعين كل موجود انما هو بصورته النوعية، واذا جاز أن تتحقق الصورة من دون حلول فـــي المادة لكانت هي الصورة والفعلية. فمثلاً جسم الانسان فـــي هذه النشأة مع انه عرضة لتغييرات وتبدلات مختلفة من الطفولة والحـــداثة والشباب الى الكهـــولة والشيخوخة، الاّ ان هذه التغيرات لاتتسبب فـــي خروج بدن الانسان عن كونه بدناً.

يعتقد الملاصدرا أن الافراد الذين يحشرون فـــي الآخرة مختلفون. حشر بعضهم حشر جسد ولا نصيب لهم من ادراك المعانـــي الخالصة، وتنحصر لذاتهم باللذات الجسمانية. والبعض الآخر نصيبهم من الادراكات العقلية وافر، لذلك يتمتعون باللذات الروحانية علاوة على اللذات الجسمانية(١٢). مصدر الجنة الجسمانية هو التفكر فـــي الآفاق والانفس، والتدبر فـــي آيات الحق تعالى، والنظر فـــي كيفية صدور الاشياء عن الحق، والاستدلال بعالم المحسوسات على عالم المجردات وكيفية عودة الموجودات الى مبدأ الوجود وغير ذلك من معارف الحق. النفس الناطقة باعتبار اكتساب الاخلاق الفاضلة توجِد فـــي صقعها الداخلي صوراً تكون مصدراً لفعلية النفس وسبباً لخروجها من القوة الى الفعل. ولاريب أن النفس تُتصور بتلك الصور، وبعد الخروج من هذه النشأة وزوال الشواغل المادية والجسمانية تحشر جميع قواها فـــي قوة واحدة، وباعتبار الاستكمال الجوهري وارتفاع المادة، تكتسب القدرة على ايجاد كل شئ، ولن تحتاج لايجـــاد مشتهياتها الى المادة الجسمانية الواقعة فـــي دار الحركات والاستكمالات، وسيحضر عندها كل مايخطر فـــي لوح النفس.

والنار والجحيم ايضاً على قسمين: نار معنوية روحية عقلية، ونار محسوسة شبحية جسمانية. مصدر النار العقلية حرمان القوة العقلية من الكمالات النفسانية والعلوم الالهية والمعارف الربانية، ومعاندة المعارف الحقة، ورسوخ العقائد الباطلة. وسبب حصول النار الحسية الانغمار فـــي الشهوات والولع بالدنيا والماديات وزخارف الحياة. بعد أن تستمر النفس فـــي ايجاد الاعمال السيئة القبيحة والافعال الدنيئة والرجس، تتصور بصور متلائمة مع اعمالها السلبية هذه، وبسبب كثرة ممارسة الأعمال الشيطانية المتغطرسة تصبح مظهراً للصور المثالية والابدان البرزخية فـــي الحياة والعقارب والسموم. وهكذا انطلق الملاصدرا من مبنى الحركة الجوهرية ففسّر تجسم الاعمال والملكات لدى الانسان بحسب الحشر وعودة الانواع المتباينة، وثمة فـــي الكتاب والسنة اشارات دقيقة ولافتة الى حقيقة هذا القول. هناك فـــي القرآن والنصوص الروائية الكثير من الافكار والطروحات حول تمثل الارواح فـــي عالم الخيال ووجود برزخٍ يحيط بهذا العالم، والقيامة الصغرى وتجسم الاعمال وأمور تتعلق بالجنة والجحيم، كانت رصيداً جد قيم لنظريات الحكماء المسلمين ولاسيما الملاصدرا. إذن،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

فكرة عالم الخيال مطروحة فـــي الميادين الثلاثة: القرآن، والبرهان، والعرفان، والحكمة المتعالية موضع ظهور هذه الميادين الثلاثة.

قدم علماء نظير آقا على مدرس الزنوزي تبييناً جديداً للمعاد الجسمانـــي (رسالة سبيل الرشاد فـــي اثبات المعاد، مجموعة المصنفات، ج٢، ص١٤٣-١٨٥) نال رضا وقبول اشخاص آخرين كالعلامة رفيعي قزوينـــي (مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص٨٢). الجسم الأخروي عند هؤلاء ليس مثالياً، انما يتكون من نفس هذه المادة الدنيوية التـــي تتكامل نتيجة الحركة الجوهرية، ويتصل فـــي القيامة بروحه (بنفسه) التـــي كان متحداً بها فـــي الدنيا ولايزال يحمل آثارها (مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص٨٢). ثمة هاهنا نقاط لاتزال غامضة: بالنظر للتغيّرات المستمرة لاجزاء البدن طوال الحياة، أية الاجزاء ستتحرك بالحركة الجوهرية نحو الروح وتتحد معها ؟ ثم ان الحركة الجوهرية للبدن ينبغي ان تؤدي الي شيء من قبيل عالم المثال ما يتعارض مع هدف الحكيم الزنوزي.

٩- النتيجة

ينكر الفارابـــي وتبعاً له ابن سينا الخيال سواء فـــي قوس الصعود أو فـــي قوس النـــزول، ويعتبران كافة قوى النفس ماديةً ماعدا القوة العاقلة. لذا يعتقدان أن الانسان يبقى بعد الموت كعقل جزئى فقط، أما سائر قواه فتفسد وتفنى. ومن الواضح ان نفي تجرد الخيال واعتباره جسمانياً، وهو نفي ناتج عن نفي التجرد المثالـــي وعالم البرزخ، يحول دون الاجابة عن بعض المسائل الفلسفية. فرضت النظرية اعلاه نفسها مدة طويلة على جميع الحكماء فكانوا من اتباعها، وحتى شيخ الاشراق الذي قال بعالم وسيط بين المادية المحضة والتجرد التام، نراه يعتقد بمادية النفس الحيوانية والنفس الانسانية فـــي مقام ادراك الصور المتخيلة. ورفض فريق منهم الفخر الرازي قوى الباطن كالخيال، فأعفوا انفسهم من مناقشة ما يتعلق بذلك من موضوعات، واعتبروا النفس بديلاً عن هذه القوة.

ما ذكرناه اعلاه كان الموقف المشهور لابن سينا فـــي قوة الخيال. وفـــي «المباحثات» نواجه برهاناً ينتج عن مقدماته تجرد الخيال، وفـــى موضعٍ ما يتمادى ابن سينا الى درجة لايفصله معها عن بلوغ تجرد الخيال سوى معالجة مشكلة واحدة هي مشكلة ارتسام الصور فـــي قوة الخيال. إذن فهو يصل الى نتيجة «تجرد الخيال»، ولكن بسبب افتقاره لبعض المبانـــي ونقصان مقدمة برهان، يعجز عن تنظيم الشكل الكامل للبرهان، وبوسعنا أن نطالع رفع هذه النقيصة واستبدال المقدمة الصحيحة فـــي آراء فلاسفة لاحقين. ان نكران اصالةِ الوجود، والتشكيكِ فـــي مراتب الوجود، والحركةِ فـــي جوهر الاجسام، وتحوّلِ الناقص الى كامل عن طريق الحركة التدريجية، نكران كل هذه الأمور جعل هؤلاء الفلاسفة غير قادرين على استساغة ان تكون للحقيقة الواحدة الشخصية مراتب متعددة مادية ومجردة غير تامة (أو مجردة برزخية) ومجردة تامة، كلها حصائل الحركة التدريجية الاستكمالية فـــي المادة والصور الجوهرية.

مع ان السهروردي يماثل ابن سينا فـــي اعتقاده بمادية النفس الانسانية فـــي مقام ادراك التخيلات، الا انه يبتعد عنه بقبوله عالماً اسمه المثال الاكبر أو الخيال المنفصل. ومن جهة ثانية رغم اتفاقه مع الملاصدرا فـــي الاعتقاد بعالم المثال الاّ انه يفترق عنه فـــي تجرد قوة الخيال وأمور اخرى. انه يعتقد بحصول مراتب العقل والبرزخ والمادة فـــي أحد قوسي الوجود، لكنه ينكر وجود البرزخ فـــي القوس الآخر أي قوس الصعود، فـــي حين يجب ان

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

يتطابق قوسا الصعود والنـــزول. هذا فـــي حين انكر الشيخ الرئيس اساساً وجود البرزخ سواء فـــي قوس الصعود أو قوس النـــزول، وفـــى وجود الانسان أو فـــي العالم الخارجى، وبدل ذلك صنّف الوجود الى مادي محض ومجرد محض.

بعد السهروردي، عكف ابن عربـــي واتباعه على شرح وتطوير نظرية عالم المثال، فطرحوها على اساس قوس النـــزول والصعـــود فـــي كلى القوسين. واعتقد ابن عربـــي مثل السهروردي بمادية القوة المتخيلة وغيرها من قوى غيب النفس (ماعدا العاقلة) وذهب الى أن النفس ترى الصور الخيالية فـــي المثال المطلق.

و يقدم الملاصدرا نظرية ثالثة انطلاقاً من مبانيه، بوسعها الاجابة عن المسائل والمشكلات السابقة بنحو أنسب وأشمل. اسلوب تكوين الصور الخيالية فـــي هذه النظرية هو أن النفس تشاهد الأمور الخارجية فتوجد فـــي صقعها صوراً مطابقةً لها. ومن وجهة نظر الملاصدرا لاتقع هذه الصور لا فـــي عالم المادة ولا فـــي عالم المثل الافلاطونية ولا فـــي الخيال المنفصل. انها صور معلولة للنفس وناتجة عنها لذلك تقع فـــي خيالنا المتصل.

و بالتالـــي فإن كل مايراه الانسان فـــي هذه الدنيا وفـــي الآخرة انما يراه فـــي ذاته هو وعالمه هو. أي انه يرى دائماً الصورة الادراكية بإحدى مراتب نفسه. انه يثبت ان عالم المثال فـــي قوس الصعود هي ثمرة الحركة الجوهرية، والملكات الاخلاقية للانسان تتجسم فـــي هذا العالم، وتوجِد نفسُ الانسان بدنها المثالـــي، لذلك لن نحتاج لتبرير حشر النفوس التـــي لم تبلغ مرحلة الادراكات العقلية الى التذرع بالاجرام السماوية كما فعل ابن سينا، أو بالابدان المثالية فـــي قوس النـــزول مثلما رأى السهروردي.

اعتقد كل من ابن سينا و السهروردي ان نفس الانسان مجرد تامة الوجود منذ بداية وجودها، ولهذا تبقى بعد الموت. اما القوى الجزئية للنفس ومنها قوة الخيال وهي قوة مادية فتفني بعد مفارقة النفس للبدن. ولهذا كان من الصعب عليهما جداً قبول المعاد الجسمانـــي وحشر الاجساد. الاّ ان الملاصدرا وحسب مبانيه الخاصة به وهي (كون الوجود ذا مراتب، والتشكيك والاشتداد فـــي الوجود، والحركة الذاتية الجوهرية السارية فـــي النفس الناطقة وفـــى عالم الطبيعة) أكد وجود عالم المثال وقوة الخيال ومرتبة التجرد البرزخي بموازاة بعضها، واعتبر الخيال كقوة مجردة – بالتجرد البرزخي المثالـــي – برزخاً لوجود الانسان، وعاملاً لبقاء النفس فـــي عالم البرزخ والمثال، ودليلاً على صحة المعاد الجسمانـــي، وتبياناً للآيات والاحاديث الدالة على احوال ما بعد الموت، ورافعاً للمشكلات والشبهات الفلسفية الموجودة فـــي هذا الباب. وهكذا قطع خطوة كبيرة على صعيد تطوير الموضوعات الفلسفية.

وهكذا نلاحظ أن اكتشاف وطرح عالم الخيال كان له اثر كبير فـــي تعزيز وتطوير الفلسفة الاسلامية، كما كان له بالغ التأثير فـــي حل العديد من المسائل، وكان يمكن أن يُعين فـــي معالجة مسائل اكثر غموضاً كربط الحادث بالقديم، أما أن يتاح ايجاد مكان له فـــي الفلسفة المعاصرة فقضية ليس من السهل استيعابها. الذين قالوا أن اقصاء اقليم الروح عن جغرافيا الوجود كان له دائماً آثار مهمة فـــي مسار التاريخ الغربـــى، وحتى تشبيحُ العالم (جعله شبحاً) هو ايضاً من نتائج وآثار هذا الاقصاء، يمكن فعلاً التريث عند قولهم هذا والتدبر فيه. فلامراء انه لو عاد للخيال ولباطنه (أي روح العالم) موقعهما فـــي جغرافيا العلم والمعرفة، لتغيرت نظرة الانسان عموماً، ولانبثقت تجليات جديدة للعالم والموجودات فـــي انظار البشر.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

الهوامش

١- للنفس من منظار ابن سينا خمس قوى ادراكية هي: اولاً: الحس المشترك الذي يدرك الصور الحسية، ثانياً: الخيال الذى يحفظ الصور، وثالثاً: الوهم الذي يدرِك المعانـــي الجزئية غير المحسوسة، ورابعاً: القوة المتصرفة التـــي تركِّب أو تجزِّئ الصور، والتـــي اذا كانت تحت تصرف الوهم كانت متخيلة، واذا خضعت للعقل سميت المتفكِّرة، وخامساً: الذاكرة التـــي تحفظ هذه الصور مع الحكم. ولكل من هذه القوى ادواتها الجسمانية الخاصة.

٢- محصلة ادلة الشيخ الرئيس لاثبات جسمانية الخيال والادراكات الخيالية فـــي هذا المقام هي أن تمايز الصور الخيالية إما بـــ «الجهة» كأن تكون صورة على اليمين وصورة اخرى على اليسار، أو بـــ «المقدار» كأن تكون صورة ما اكبر من صورة اخرى. أو بـــ «الكيفية» كأن تكون الصورة الخيالية سوداء وغيرها بيضاء. ومثل هذه التمايزات الدالة على ان للصور الخيالية وضعاً وكماً وكيفاً تدل على حصول الصور فـــي المحل الجسمانـــي (كتاب النفس من الشفاء، تصحيح حسن زاده آملي ٢٥٩-٢٦٦، وانظر ايضاً: النجاة ٣٥١-٣٥٦، والمباحث المشرقية ٣٥٢/٢، والاسفار ٢٣٤/٨-٢٣٧).

٣- فـــي كتاب المباحثات، لايوافق الشيخ الرئيس مادية مبدأ الخيال، ولكن لأنه ينكر التشكيك الخاصي والحركة الجوهرية والعقول العرضية، نراه لا يذعن لتجرد الخيال. ومع انه ظلَّ فـــي هذه المسألة متحيراً كما هو فـــي كثير من مباحث علم البارى وتجرد الخيال والمعاد الجسمانـــي (انظر مباحثات الشيخ) ولايستطيع القول مع هذا البرهان القوى بانعدام القوى الباطنية الانسانية والنفوس الحيوانية ذات الحفظ والذكر، الاّ انه مع ذلك لايلتزم بهذا المعنى، لأن القول بأن النفس الانسانية وماعدا جهة التعقل وجنبة ادراك الكليات، لها مرتبة أو مراتب اخرى من الوجود التجردي، لايبدو صحيحاً فـــي ضوء مبانيه. اضف الى ذلك انه ظل يكابد مسألة تحقق الصور الاشباحية والمقدارية وكيفية هذا التحقق من دون الحلول فـــي الاجسام.

٤- ساق ابن سينا فـــي الشفاء دليلاً ضد تجرد قوة الوهم، بيد أن الملاصدرا اعتبره دليلاً غير تام، لأنه اثبت ان قوة الواهمة المسؤولة عن ادراك المعانـــي لابد أن تكون مجردة. دليل الملاصدرا على مادية الخيال هو: لأن قوة الخيال جسمانية، كذلك يجب أن تكون قوة الواهمة التـــي تدرك الافراد الجزئيين قوةً ماديةً. ايضاح هذا البرهان أن مدرَكات الوهم كالمحبة والصداقة والبغض إما مطلقة أو مضافة الى فرد جزئي خارجي. ولا يمكن أن تكون مطلقة كلية لأن العقل هو مدرِك الكليات والمعانـــي الكلية. إذن، يجب لما يُدرَك بواسطة القوى الجزئية أن يكون امراً جزئياً للتناسب التام بين المدرَك والمدرِك، وقد ثُبتَ فـــي محله أن مُدرِك الصور الجزئية هو القوة الجسمانية. ص٩٦ هامش سفر النفس، الاسفار ص ٥٩.

٥- أورد هذا البرهان الفخر الرازي فـــي المباحث المشرقية، وصدرالمتألهين فـــي الاسفار، والحاجي السبزواري فـــي شرح المنظومة نقلاً عن المباحثات، و لم نجده فـــي المباحثات، انما اكتفينا بروايته عن تلك المصادر «... إن الانسان عنده صور متخيلة ومذكورة محفوظة... فهذه الصورة لو كانت منطبعة فـــي النفس لم يجز أن يقال: انها مرةً حاضرةٌ ومرةً غيرحاضرة،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

ومرةً خاطرة بالبال ومرةً غير خاطرة، فإن الخطور ليس امراً غير حصولٍ بالفعل، فبقي انها فـــي حال الغفلة تكون غير حاضرة النفس... فهي موجودة بالفعل عند بعض القوي.» انظر الشفاء، كتاب النفس، ٤٧-٥٤.

٦- يشتمل عالم المثال على الصور الخيالية وهى غير الصور الموجودة فـــي الاجسام المادية. ان هذا العالَم متجانس مع عالمنا من حيث البنية والعدد المحدود من الانواع، ولكن قد يكون عدد الافراد فـــي كل نوع لامتناهياً. وهذا بسبب أن الانواع المختلفة تنشأ عن تأثير وتأثر الصوادر الالهية. وحيث انه لاتوجد بين نور الأنوار والعوالم المادية والمثالية مراتب لامحدودة، فإن عدد مثل هذه التراكيب ونتيجة عدد الانواع المختلفة للاشياء سيكون كبيراً جداً لكنه محدود بالتالـــي. اضف الى ذلك أن العالم ليس له مبدأ زمنـــي والافراد فـــي عالم المثال ليس لهم بدن مادي، لذلك ربما يكون هناك عدد لامتناهٍ من الافراد مع بعضهم داخل كل واحد من هذه الاعداد المتناهية للانواع (راجع: حكمة الاشراق، مجموعة المصنفات، ج٢، ص ١٨٠).

٧- يبدو أن ابن سينا كان اول حكيم مسلم استخدم مفردة الخيال فـــي معالجة القضايا المتعلقة بتسويغ النظرية الدينية للثواب والعقاب الاخروي. راجع: فضل الرحمن «الرؤيا، الخيال، وعالم المثال » الذي وضّح الصور الابتدائية فـــي نظرية السهروردي فـــي باب عالم المثال.

٨- يقول السهروردي أن " المشاهدة " لاتتم الاّ طبقاً لأصول الاشراق. وهو يرفض بدايةً النظريات التـــي سبقته حول كيفية حصول المشاهدة، ثم يعرض رأيه الخاص (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٢/ ١٣٣-١٣٤). طبقاً للنظرية الاولى يسطع ضوء من الجسم وبعد وقوعه على إنسان العين يترك اثراً هناك وهذا ما نسميه عملية المشاهدة. وللنظرية الثانية موقف مضاد لموقف النظرية الاولى فهي تؤكد أن شعاع الضوء يصدر عن العين ويقع على الجسم فتتم عملية المشاهدة. يرفض السهروردي هذين الرأيين ويقدم نظريته هو كما يلى:

حيث علمت أن المشاهدة ليست عبارة عن انطباع صورة الاشياء فـــي العين ولا تتوقف على خروجه الشعاع من العين، إذن لاتتم المشاهدة الاّ بمقابلة الشي المستنير للعين السليمة... وحصيلة هذه المقابلة تعود الى عدم وجود حجاب بين الباصر والمبصر (م س، ١٣٤). يرى السهروردي أن وجود الشي الموجود له حضورٌ بمجرد أن تحيط به النفس الناطقة. وإذن مايحصل عند رؤية الشي ليس ان الشخص يرى ذلك الشئ، انما وجود النفس هو الذي يحيط بحضور الشئ. ولأجل حصول هذا الفعل ورد الفعل يجب ان لايكون ثمة حجاب بين العالِم والمعلوم، لأن العالِم أي الشخص وهو النفس، وفـــي رأي السهروردي النور، يلامس الشي الذي لابد أن يكون نورانياً هو الآخر، وعندها تشاهد النفس ذلك الشيء. «الأنا» بوصفها العالِم و«الشيء» باعتباره المعلوم كلاهما بحاجة الى النور،فالنور الشرط اللازم لـــ «الأنا» حتى تتعرف على «الشيء».

٩- يعتقد فريق من اتباع نظرية «الحكمة الخالدة» أن عالم الخيال مصدر تنبع منه حتى صور واشكال الفن الاسلامى. ومن هؤلاء يمكن الاشارة الى: الدكتور حسين نصر، وف.شوان، وت.بوركهارت. لمزيد من المعلومات حول عالم المثال انظر: غلام حسين ابراهيمي ديننـــي، مديات الفكر والشهود فـــي فلسفة السهروردي (طهران، انتشارات حكمت، ١٩٨٥م)

D.Shayagan , "Henry Corbin: The spiritual Theology of Topography of Iranian Islam ", Iran Nameh X. no2 (Spring 1992): 280-296.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

١٠- فـــي الحقبة المعاصرة حيث بلغت النزعة الذاتية (سوبجكتيفيتـــي) وفلسفة الوعى طور الأزمة، لجأ امثال هنري كوربان واتباعه والفلاسفة الظاهرياتيون عموماً الى عالم الخيال كطريق اقترحوه لتجاوز ازمة الفكر وملء الفراغ بين الادراكات الحسية والعقلية (كوربان، ارض الملكوت، ص١٦). ومهما كان هذا الاقتراح فإنه ينم عن اهمية طرح فكرة عالم الخيال لا فـــي نظام الفلسفة الاسلامية وحسب، وانما فـــي دائرة الفلسفة بعمومها. ولا مراء انه من المتعذر أن نجد فـــي الفلسفة الحديثة وفـــي النظام الديكارتي مكاناً لعالم الخيال، ومن العبث أن نضيف مبحثاً حول الخيال الى فلسفة الفلاسفة فـــي الحقبة الحديثة. أما الفيلسوف الظاهرياتـــي الذي يرى للطبيعة دوراً فـــي النشاط الادراكي، ويرى للروح آثاراً وبصمات فـــي الجسم والروح، فلن يكون مستغرباً منه أن يقول بعالم الخيال ويوصي معاصريه باللجوء اليه.

لقد تركت هذه المعانـــي فـــي الفلسفة الحديثة على رفوف النسيان الى درجة يصعب معها حقاً الاقتناع بأن الظروف المتعالية للادراك فـــي فلسفة كانط مثلاً لها منزلة شبيهة بعالم الخيال فـــي الفلسفة الاسلامية. ومن الطريف ان كانط نفسه يرى لقوة الخيال دوراً فـــي تكوين العلم والادراك، بيد أن الصورة الخيالية فـــي الحقبة الحديثة هي من صناعة قوة الخيال. وبالطبع فإن الفهم السايكولوجي لقوة الخيال ونسبة كل الصور الخيالية اليها أمر يسير جداً، ولكن إذا تأملنا جيداً سنجد أن قوة الخيال بعيداً عن شأنها السايكولوجي أمر فـــي منتهى الغموض وجدير بكل تأمل وتدقيق.

١١- تقسيم الموجود الى مادي وغيرمادي تقسيم عقلي يقوم على النفي والاثبات، لكن حصر العوالم غيرالمادية بالعقل والنفس والمثال ليس حصراً عقلياً يقوم على النفي والاثبات. وكما اضاف الاشراقيون عالم المثال الى العوالم الاخرى، فإن احتمال وجود عالَم أو عوالم اخرى لسنا نعرف شيئاً عن خصائصها ليس بالاحتمال المتعارض مع العقل.

١٢- بعض ذوي الاستعداد والموهبة لهم صفات اهل الجنة بفضل ما لهم من مكاشفات وسلوك معنوي فـــي مراتب الوجود، وهذا الفريق من اهل السعادة يحشرون مع الحق فـــي مقام الواحدية والاسماء والصفات. والفريق الرابع هم من أهل جنة الذات ومظهر التجليات الذاتية بفضل قابلياتهم ومواهبهم الذاتية وتجلياتهم الربوبية، ولهم مرتبتان اخريان اضافةً الى الحشر الجسمي والحشر العقلي. يختص هذا المقام (أي الحشر بالذات) بالنبـــي الاكرم محمد(ص)، واهل بيته (ع) ايضاً مختصون بالتجليات الذاتية. وفـــي حديث الرسول الخاتم (ص): «أبيتُ عند ربـــي يطعمنـــي ويسقينـــي » اشارة الى هذا المقام.

المصادر

[١] آشتيانـــى، جلال الدين، شرح زاد المسافر، قم، بوستان كتاب، ٢٠٠٢م.

[٢] ارسطو، رسالة حول النفس، ترجمة الى الفارسية على مراد داودى، طهران، انتشارات حكمت، ط٣، ١٩٩٠ م.

[٣] ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، قم، دفتر نشر كتاب، ط١، ١٩٩٩ م.

[٤] م س، المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نورانـــى، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامية فـــي جامعة طهران ـــ جامعة مك گيل، ط١، ١٩٨٤م.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

[٥] م س، النجاة، طهران، انتشارات مرتضوی، ١٩٨٥ م.
[٦] م س، الشفاء، الالهیات، راجعه وقدم له ابراهیم مدکور، القاهرة، بـــی تا.
[٧] م س،الشفاء، کتاب النفس، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی،١٩٩٦ م.
[٨] م س، التعلیقات، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤هـــ.
[٩] م س، المباحثات، تحقیق وتعلیق بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ط١، ١٩٩٢ م.
[١٠] م س، رسالة النفس، تحقیق موسی عمید، طهران، سلسلة اصدارات اتحاد الآثار الوطنیة، ١٩٥٢ م.
[١١] م س، الرسالة فـــي السعادة، ضمن رسائل ابن سینا، عنـــی بنشره حلمی ضیاء اولکن، اسطنبول، ١٩٥٣ م.
[١٢] م س، الطبیعیات من الشفاء، قم، انتشارات بیدار، طبعة حجریة.
[١٣] بهمنیار مرزبان، التحصیل، تصحیح وتعلیق الشهید مطهری، اصدارات جامعة طهران، ١٩٩٦ م.
[١٤] حسن زاده آملی، حسن، سرح العیون فـــي شرح العیون، طهران، انتشارات امیرکبیر، ١٩٩٢ م.
[١٥] م س، معرفة النفس، طهران، مؤسسه انتشارات علمی ــ فرهنگی، ١٩٨٣ م.
[١٦] حائری مازندرانـــی، محمد صالحی، حکمة ابن سینا، طهران، انتشارات علمی، ط٣، ١٩٨٣ م.
[١٧] دوانـــی، جلال الدین محمد، شواکل الحور فـــي شرح هیاکل النور (ضمن الرسائل الثلاث) تحقیق الدکتور تویسرکانـــی، مشهد، مجمع البحوث الایرانیة، ط١، ١٤١١ هـــ.
[١٨] الرازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیة، بیروت، دار الکتاب العربـــی، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٤١٠هـــ.
[١٩] السبزواری، الملاهادی، شرح المنظومة، قم، انتشارات علامة، ١٩٩٠ م.
[٢٠] السهروردي، شهاب الدین یحیي، حکمة الاشراق، مجموعة مصنفات شیخ الاشراق، المجلد الثانـــی، تصحیح وتقدیم هنری کوربان، طهران، الجمعیة الایرانیة للفلسفة، ١٣٩٧هـــ.
[٢١] م س، التلویحات، مجموعة مصنفات شیخ الاشراق، المجلد الاول، تصحیح وتقدیم هنری کوربان، طهران، الجمعیة الایرانیة للفلسفة، ١٩٧٩ هـــ.
[٢٢] م س، الألواح العمادیة، مجموعة مصنفات شیخ الاشراق، المجلد الثالث، تصحیح وتحشیة وتقدیم الدکتور حسین نصر، طهران، الجمعیة الاسلامیة للفلسفة، ١٩٩٣ م.
[٢٣] م س، رسالة سبیل الرشاد فـــي اثبات المعاد، مجموعة مصنفات شیخ الاشراق، المجلد الثانـــی، تصحیح وتقدیم هنری کوربان، طهران، الجمعیة الایرانیة للفلسفة، ١٣٩٧هـــ.
[٢٤] قیصری،داود، شرح فصوص الحکم، بومبای ١٢٩٩/١٨٨١، وکذلك بومبای ١٣٠٠/١٨٨٢.
[٢٥] قطب الدین الشیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق، تحقیق عبدالله نورانـــی ومهدی محقق، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامیة، ٢٠٠١ م.
[٢٦] الشهرزوری، شمس الدین محمد، تصحیح وتقدیم ضیائی تربتـــی، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقیقات الثقافیة، ٢٠٠٠ م.
[٢٧] صدر المتألهین، صدر الدین محمد بن ابراهیم، الحکمة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

المتعالية فـــي الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار احياء التراث العربـــى، ١٤١٠ هـــ.
[٢٨] م س، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين آشتيانـــى، مشهد، مركز النشر الجامعى، ط٢، ١٩٨١ م.
[٢٩] م س، العرشية، تصحيح غلام حسين آهنـــى، طهران، مولي، ١٩٩٠ م.
[٣٠] م س، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتيانـــى، الجمعية الايرانية للفلسفة، ١٩٦٦ م.
[٣١] م س، المسائل القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تعليق وتقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتيانـــى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ط٢، ١٩٨٣ م.
[٣٢] م س، تعليقة على الهيات الشفاء، تصحيح وتحقيق وتقديم نجف قلى حبيبـــى، طهران، مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية، ٢٠٠٣ م.
[٣٣] م س، رسالة الشواهد الربوبية، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجى اصفهانـــى، طهران، حكمت، ١٩٩٦م.
[٣٤] م س، مفاتيح الغيب، تصحيح وتقديم محمد خواجوى، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ط ١، ١٩٨٤ م.
[٣٥] كوربان، هنرى، التخيل الخلاق فـــي عرفان ابن عربـــي، ترجمة انشاء الله رحمتـــى، طهران، انتشارات جامى، ط١، ٢٠٠٥م.
[٣٦] م س، مجموعة المقالات، جمع والتدوين محمد امين شاهجوئى، طهران، انتشارات حقيقت، ط١، ٢٠٠٥م.
[٣٧] م س، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١.
[٣٨] اللاهيجى، عبدالرزاق، جوهر المراد، طهران، ١٨٩٥/١٣١٣
[٣٩] مصباح يزدى، محمد تقى، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، در راه حق، ط ١،١٤٠٥ هـــ.
[٤٠] ابراهيمى دينانـــى، غلام حسين، مديات الفكر والشهود فـــي فلسفة السهروردي (طهران، انتشارات حكمت، ١٩٨٥ م).
[41] Corban , Henry , Spiritual Body and Celestial Earth , tr.Nancy Pearson , Bollingen Series. no 91:2 (Princeton University Press , 1977).
[42] D.Shayagan, " Henry Corbin: The Spiritual Theology of Topography of Iranian Islam , Iran Nameh X.no2 (Spring 1992): 280-296.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]

برزخ نزولی وصعودی

دکتر رضا اکبریان[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۷/۲٤ تاریخ پذیرش: ۱۳۸٦/۱/۲۷

منظور از برزخ در این مقاله قوه خیال وعالم صور خیالی بعنوان واسطه‌ای بین عالم عقلی وعالم جسمانی است. درتاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر بحث از خیال از مباحث بسیار مهم بوده ودر حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده وتوانسته است که به حل مسائل غامض تری چون مسأله شناخت، ربط حادث به قدیم وبحث از حیات اخروی مدد برساند، تا جایی که بعضی صاحب نظران این توجه را از ممیزات فلسفه اسلامی دانسته اند. فارابی تجرد خیال را چه در قوس صعود وچه در قوس نزول منکر است، بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس غیر از قوه عاقله را مادی می داند، لذا قائل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است وسایر قوای او از بین می‌رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند وبه تبع، به عدم بقای خیال وصور خیالی ملتزم می‌شود، گرچه نشانه‌هایی از گرایش به تجرد خیال در بعض آثار او به چشم می‌خورد.

سهروردی با استناد به عالم خیال به حل بسیاری از مسائل ومخصوصاً به جمع میان دین وفلسفه؛ ومشاهده وبرهان؛ ونقل وعقل نائل می شود. وی علیرغم پیروی از شیخ‌الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی وموجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. از اینرو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به مثال مطلق وعالم برزخ «***برزخ نزولی***» تعبیر می شود، اقامه نموده است واز سوی دیگر قوه متخیله وهمین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیرعاقله را مادی می‌داند وسنخیت بین مدرک ومدرک را حفظ نکرده وقائل به رؤیت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می‌شود.

در این میان صدرالمتالهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد- به تجرد مثالی- وباقی به بقاء نفس وبه تعبیر دقیق‌تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. از نظر او جمیع صور خیالیه در موطن وصقع نفس اند وصوری را که نفس اختراع می‌نماید واز دعابات وهم وقوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است وجنتی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، «**برزخ صعودی**» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل ومتخیل نسبت علت به معلول است نه حال به محل وقیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی وصور علمیه مخلوق نفس ونفس منشأ صور است. اثبات اختصاص این نظریه به ملاصدرا ونقد نظریه سهروردی وابن سینا بر اساس آن با عنایت به نتایج وآثار فلسفی مترتب بر هر یک، هدف اصلی این مقاله است.

واژه های کلیدی: برزخ نزولی، برزخ صعودی، عالم خیال، قوه خیال، سهروردی، ملاصدرا

۱. گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-04-26]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1429.15.4.2.9]