

برزخ النزول وبرزخ الصعود

رضا اكبريان^١

تاريخ الوصول: ١٤٢٧/٩/٢٢

تاريخ القبول: ١٤٢٨/٣/٢٧

المراد من البرزخ في هذا البحث ملكة الخيال وعالم الصور الخيالية بوصفه واسطة بين العالم العقلي والعالم الجسماني. وقد كان الخيال من الموضوعات المهمة طوال تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ زمن الفارابي والي يومنا هذا، وله دوره في 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 الفارابي تجرد الخيال في قوس الصعود وقوس النزول، بل يرى كافة القوي الخاصة بغيب النفس ذات طابع مادي ماعدا القوة العاقلة. لذلك يعتقد أن الانسان يبقي بعد الموت على شكل عقل جزئي وحسب، أما سائر قواه فتضمحل وتلاشي. ويجاربه ابن سينا في أن الخيال قوة جسمانية، لهذا يذهب الى عدم بقاء الخيال والصور الخيالية. هذا رغم وجود قرائن تدل على قوله بتجرد الخيال في 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 في جسمانية الخيال، الا انه يؤكد على تجرد الصور الخيالية وبقائها ووجودها في عالم المثال الاكبر أو الخيال المنفصل. لذلك نراه من ناحية يقيم البراهين لصالح وجود مثل هذا العالم الذي يسمى المثال المطلق وعالم البرزخ «البرزخ النزولي»، ومن ناحية ثانية يعتبر قوة الخيال وغيرها من القوي المتعلقة بغيب النفس غير العاقل قوى مادية، ولا يحفظ السنخية بين المدرك والمدرك، ويذهب الى قدرة النفس على رؤية الصور الخيالية في المثال المطلق.

١. قسم الفلسفة في جامعة (تربيت مدرس)

أما صدر المتألهين فإنه بخلاف الفلاسفة الذين سبقوه يعد الخيال قوة مجردة — بالتجرد المثالي — وباقية ببقاء النفس، وبعبارة أدق فهي سبب بقاء النفس بعد مفارقتها للبدن. يعتقد صدر المتألهين أن كافة الصور الخيالية موجودة في موطن النفس أو صقع النفس، أما الصور التي تخرعها النفس وهي من دعايات الوهم وقوة الخيال فلا يمكن اعتبارها موجودة في عالم المثال المطلق. الجنة التي أخرج منها آدم مثلاً مطلق، والجنة التي أعدت للمتقين «برزخ صعودي» وليس نزولياً. إن علاقة الصور الخيالية بقوة الخيال والتخيل كعلاقة العلة بالمعلول، وليس من قبيل علاقة الحال بالحل، وقيام الصور الخيالية بالنفس قيام صدوري وليس حلولياً، والصور العلمية مخلوقة من قبل النفس أي أن النفس مصدر هذه الصور. الغاية التي نرمى إليها في بحثنا هذا هي إثبات أن النظرية المذكورة من إبداع الملاصدرا الذي وجه نقوده في ضوءها لنظريات السهروردي وابن سينا بالنظر للنتائج والآثار الفلسفية المترتبة على كل واحدة من هذه النظريات.

الكلمات الرئيسية: البرزخ النزولي، البرزخ الصعودي، عالم الخيال، قوة الخيال (ملكة الخيال)، السهروردي، الملاصدرا.

١- المسألة في شكلها الأول

طوال تاريخ الفلسفة والعرفان والقرون الفاصلة بين الفارابي والملاصدرا، أدى إثبات عالم الخيال في قوس النزول من قبل السهروردي، وإثبات هذا العالم في قوس الصعود من قبل الملاصدرا إلى إكساب عالم الخيال مكانة وموقعاً مميزاً، بحيث ترتبط به كافة طرق الصعود والنزول، ويمر به كل فيض ينزل من العالم العلوي. ينكر الفارابي وابن سينا عالم الخيال في قوسي النزول والصعود، ويذهب السهروردي إلى القول بعالم الخيال في قوس النزول فقط.

الملاصدرا يعتقد أن ملكة الخيال تمتاز عن سائر القوى والملكات في أنها الحد الفاصل بين المادة والتجرد. الخيال نافذة ذات جانبيين تستقر في نهاية عالم الطبيعة وبداية عالم الآخرة، وتمكّن الإنسان المادي من إلقاء النظرات الأولى على العالم المجرد، وتفسر بقاء نفوس جميع البشر بعد

مفارقتها للابدان. أما من وجهة نظر ابن سينا وشيخ الإشراق فإن قوة الخيال موجود مادي كسائر القوى، وبالتالي فهو يفني بفناء الجسم، والقوة العاقلة هي القوة الوحيدة التي تتصف بالتجرد. من البين أن اتخاذ أيّاً من الموقفين يستدعي أصولاً ومقدمات خاصة، ويستتبع نتائج وآثاراً معينة. ينبغي أن تتضح ما هي المسائل التي تتركها «جسمانية الخيال» بلا أجوبة والتي اضطرت الملاصدرا إلى تغيير مساره نحو «تجريد الخيال» وكيف تأتت لفكرة أن «الخيال مجرد برزخي» الإجابة عن هذه المسائل؟ مهمتنا الرئيسة في هذا البحث كخطوة أولى لتقديم تقرير دقيق لمسار هذه الاشكالية من الفارابي إلى الملاصدرا، لتتضح على أساس ذلك طبيعة التراث الذي وصل الملاصدرا، وما هي إبداعاته في هذا الميدان، وكيف قيّم الفلاسفة الذين أعقبوه آراءه وطروحاته؟ وبماذا يمتاز التبيين والتحليل الفلسفي لقوة

تضعف — تمثل فرصة لتفعيل ملكة الخيال، وقد يرى الانسان اثناء النوم صوراً خيالية لا تتاح له رؤيتها اثناء اليقظة. وقد ادرج الفارابي 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 في اليقظة ايضاً، وقد كان الرسول الاكرم (ص) يرى ملاك الوحي على شكل شخص معين. يعتقد الفارابي ان الرسول يرتبط عن طريق الخيال بالعقل الفعال ويكتسب منه علم الماضي والمستقبل.

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

ساق الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء ادلته لدحض تجرد الخيال المتصل، ولتأكيد أن الإدراك الخيالي قائم بالقوة الجسمانية أي انه غير مجرد (١) (طبيعيات الشفاء، طبعة حجرية، ص ٣٤٢، وراجع: الاشارات والتنبيهات، النمط ٣، الفصل ٩، ص ٢٤٠). فهو يرى ان الخيال قوة جسمانية تُدرك 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

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

٢- انكار برزخي النزول والصعود من قبل الفارابي

وابن سينا

ذكرنا أن الفارابي، وابن سينا تبعاً له، ينكران الخيال في القوس الصاعد وفي القوس النازل، ويريان كافة قوى النفس مادية ماعدا القوة العاقلة (الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٦١). لذلك يعتقدان أن الانسان لا يقي بعد الموت الا كعقل جزئي، أما سائر قواه فتضمحل وتزول. وهكذا يعرض الفارابي نظريته في النبوة على اساس الصور الخيالية ويطرحها ابن سينا بمعونة العقل. يطور الفارابي في هذا المقام نظرية ارسطو حول الرؤيا، ويفسح المجال لأن يحتل الوحي مكانته في الفلسفة. ومع ان ابن سينا يتعامل مع رأي الفارابي هذا بتحفظ، ويحاول ابن رشد في غرب العالم الاسلامي الفصل بين القضايا الفلسفية والعقيدية، الا ان السهروردي يقرر مقاماً جد رفيع وسامق للتخيل وعالم الخيال لا ترتفع فيه بعض مشكلات رأي الفارابي وحسب، انما يمهّد الارضية لتكتسب مسألة المعرفة بفضل طابعاً جديداً. قال ارسطو ان فترة النوم — حيث تعطل الحواس أو

بنحو تام، بيد أن الارتباطات المادية كالوضع والكم والكيف تبقى بصحبة الصور. وظيفة الخيال حفظ الصور المحسوسة الحاصلة في الحس المشترك، وموضعها الجزء الخلفي من البطن المقدم للدماغ، ولاتستطيع ممارسة فعل التخيل إلا إذا ارتسمت الصور الخيالية في الجسم، وهذا الارتسام مشترك بين القوة والجسم (النحاة ٣٤٨-٣٥٠)، وانظر حول جسمانية الخيال: الاشارات والتنبيهات، ٣٢٢-٣٢٣). وفي كتاب النفس من الشفاء (تصحيح حسن زاده آملی ٢٥٩-٢٦٦) يُعرّف الشيخ الرئيس الخيال ويعدد صفاته ثم يقيم الأدلة على جسمانيته وجسمانية الادراكات الخيالية (٢). وفي 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 المثالي وعالم البرزخ، لن يسمح بالاجابة عن بعض المسائل الفلسفية. فبحصر العوالم بعالم المحسوسات وعالم العقول، عجز كلٌّ من العقل والنقل عن تبين بعض مطالبهم وبقي بانتظار 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 في التجرد العقلاني 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 بقي ابن سينا عاجزاً عن اثبات المعاد الجسماني والحشر لأنه انكر تجرد الخيال (٣)، وقد اقام في بعض كتبه براهين على استحالة عودة النفس الى البدن، ورأى ان عودة الروح الى البدن الدنيوي تستلزم اجتماع نفسين

في بدن واحد. ومع ذلك نراه في الشفاء والنجاة (انظر: الشفاء ص ٩٢، وآخر كتاب النجاة) يصدّق المعاد الجسماني (٤). حينما انكر ابن سينا تجرد الخيال بقي حائراً في بقاء النفوس البسيطة غير الواصلة مقام التعقل بالفعل، حتى انه في «المجالس السبعة» (لم نجد هذه الرسالة بين رسائل ابن سينا الموجودة فاكتفينا بنقل الفكرة عن الاسفار ١٤٧/٩ والشواهد الربوبية ٢٢٤/٢٢٥) حكم بطلان مثل هذه النفوس، إلا انه في «رسالة في السعادة» (ضمن رسائل ابن سينا، ٢٧٤-٢٧٥) هبط بملاك البقاء الى مستوى التوفر على الحد الأدنى من الادراك العقلاني أي ادراك الاوليات، واستنتج ان هذه النفوس ايضاً ولتوفرها على هذه المرتبة من الادراك سوف تبقى وترتبط بعد الموت بالاجسام الفلكية التي تعد موضع خيالها (الشفاء، الاهيات ٤٣١، الاشارات ٣٥٥/٣).

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

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

برزخية، وحصر التجرد بالتجرد العقلي اضطر الشيخ الى اعتبار هذه المعانى 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 اجتراف هذا الحل والانطلاق نحو اعتبار الخيال مجرداً، والابتعاد عن القطع بماديته.

يمكن ان نلاحظ في المباحثات برهاناً ينتج عن مقدماته تجرّد الخيال (المباحث المشرقية ٣٥١/٣٤٩ — الأسفار ٢٢٨/٨-٢٣٠، شرح المنظومة ص ٢٩١-٢٩٢ نقلاً عن المباحثات). وملخص البرهان هو ان مُدرك الصور والمتخيلات اذا كان جسماً أو جسمانياً فيجب ان يكون عرضة للتفسخ والذوبان بالحرارة الغريزية، أو التنامي 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 مدركها ليس جسمانياً. وبعبارة اخرى فإن زوال المحل يستلزم زوال الحال، واذا كانت الصور الادراكية في مكان يتعرض دوماً للزوال والتفسخ — وهكذا هي الامور الجسمانية — 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 استدكار هذه الصور والصور المعقولة، فكما ان النفس تستذكر الصور العقلية المغفول عنها عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، تتذكر كذلك هذه الصور بواسطته الاتصال

الرسول(ص)، وتجسم الملائكة بصورة ظاهرة للحس في عالم المادة، لن تكون حليةً 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) يوازي انكار حشر الاجساد. لو كانت النفس موجوداً مجرداً تماماً منذ البداية ولو كانت قواها الجزئية مادية وغير باقية، فإن الموت سيفني 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 الادراكات الجزئية بعد الموت غير متاح الا اذا قلنا ببقاء قوة الخيال، وبقاء قوة الخيال غير ميسور الا في ظل القول بالتجرد المثالي وعالم البرزخ. بتثبيت هذا الرأي لن ينفي 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 إيمانه بتجرد النفس برزخياً: «الخوف والفزع وامثال ذلك معان جسمية تحتاج الى التجريد لكي تصبح عقلية». بيد أن الحق هو أن هذا السنخ من المعانى لا تقبل التجزئة وهي غير جسمانية، بل هي أمور مجردة

بالعقل الفعال: «وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور حتى الصور متى شاءت من المبادئ المفارقة، وحينئذ يكون الأمر في 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 في النفس».

و هكذا يوفر الشيخ كل المقدمات اللازمة لتجرد الخيال ويستنتج ان الصور الخيالية ليست اموراً جسمانية، وحيث انه لا بد من سنخية بين المدرك والمدرك، اذن ففوق ادراك تلك الصور أي الحافظة والذاكرة هي الاخرى مجردة وغير جسمانية. والمشكلة الوحيدة التي تبقى هي مشكلة ارتسام الصور الخيالية في النفس حيث لا يمكن ايضاحها وفهمها وفقاً للاتصال المقبولة لدى الشيخ. ويعتقد صدر المتألهين (الاسفار ٢٢٧/٨) ان هذه المشكلة وليدة مايلي:

اولاً يعتقد الشيخ ان صورة الشي المدرك تنطبع في المدرك عند ادراك الشي المغاير، وفي مثل هذه الحالة اذا ارادت النفس ان تدرك صورةً مقدارية — كالصور الخيالية مثلاً — فيجب ان تكون محلاً للمقادير، والحال ان النفس مجردة ولا يمكن ان تكون محلاً للمقادير.

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

اما الملاصدرا فإنه عالج المشكلة بانحيازه لتجرد النفس برزخياً في مقام الخيال وحافظ كذلك على السنخية بين المدرك والمدرك.

ثانياً: طبقاً لمباني المشائين لا يمكن للجوهر الواحد ان يكون مجرداً ومادياً وعاقلاً وحساساً في نفس الآن. ولكن طبقاً لامكانية التشكيك في الوجود والحركة الجوهرية والحدوث الجسماني للنفس لن تكون ثمة مشكلة في هذا الباب، فالنفس لها في هذه الحالة تجرد برزخي في مقام الخيال، ولا مانع من ارتسام الصور الخيالية فيها. بالتدقيق فيما ذكرناه يلوح ان الجزء الاوسط من هذا الاستدلال والمتعلق بتساوي فعل النفس في استذكار الصور الخيالية والصور المعقولة يتناقض مع استدلال الشيخ لاثبات جسمانية الخيال الذي أورده في المباحثات (٣٠٣) ففي ذلك البرهان يستعين بأسلوب استدكار الصور الخيالية لاثبات جسمانية الخيال، ويثبت: لأن هذه الصور منطبعة في القوى المادية لا في 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 لا يكون محلاً لتمثل الأمور المادية ليمكنه ان يحفظها، والصور الخيالية في نظر الشيخ مادية محسوسة.

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

الاسفهبديّة، والنور الاسفهبدي الذي يدبر الانسان يشاهد تلك الصور في ذلك العالم بمساعدة قوة الخيال. قوة الخيال وهي ظل لقوة من النور المدبر والاسفهبدي في 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 التي تقابل العين (حكمة الاشراق، مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ٢٠٨-٢١٦).

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

الدليل العقلي على وجود عالم المثال يقوم على اساس تعريف السهروردي لإبصار حضور الشيئ النير مقابل

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

٣- السهروردي وبرزخ النزول

يبدأ البحث حول عالم الخيال في قوس النزول مع السهروردي، ففضلاً عن العالم الجسماني وعالم النفس والعقل، يقرر السهروردي عالماً آخر اسمه عالم المثال، وهو (٦) عبارة عن الصور القائمة بذاتها، فيقطع بذلك خطوة مهمة لتنمية وتعميق الفلسفة في العالم الاسلامي (٧) (Spiritual Body and Celestial Earth , tr.p.91:2). لهذه الصور وجود مستقل عن قوة الخيال، فهي في عالم فوق عالم المادة ودون عالم العقول، وان لم تكن اكثر حقيقة من العالم المادي فهي واقعية على كل حال (مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ٢١١ و ٢١٢). لا يرى السهروردي الخيال مخزناً للصور، فلو كان كذلك لكان حاضراً عند النفس ومدركاً من قبلها، والحال اننا لانجد في انفسنا وعند عدم التخيل شيئاً للدراك. يرى السهروردي ان هذه الصور تتحقق في عالم الذكر أي عالم الانوار

العين السليمة. يقدم السهروردي انطلاقاً من آرائه الاشراقية نظرية حول المشاهدة تؤسس لعلم المعرفة في المدرسة الاشراقية (٨). فهو يطرح إطاراً يعلل المشاهدة بمعناها المادي ومعناها العقلاني. ينهض هذا الموضوع — الى جانب انكار مادية الصور المرئية في المرايا، ومشاهدات قوة الخيال والأحلام — على رفض امكانية تموضع صور الشي الكبير في 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 المدرك حاضراً عندنا فعلاً، لا أن يتجلى في ذهننا على شكل صورة في الدماغ. الصور الموجودة في المرآة مع انها مشروطة بوجود المرآة ولكن لايتسنى القول ان محلها في 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 في عالم المثال، وان تكون في التجرد عن المادة واسطة بين عالمي الحس والعقل. ومع انها غير مادية الا انها اشباح قائمة بذاتها وجواهر بسيطة. وكذلك الحال بالنسبة للاعراض الموجودة فيها كالطعم والرائحة (م س، ص ١٨٤-١٨٥) والخلاصة هي: بالرغم من أن لعالم المثال بعداً مكانياً، الا انه لا يستقر في مكان معين، ولا تفصله فاصلة معينة عن عالمنا ولا يتموضع في جهة خاصة بالنسبة لنا، وكأنه يحيط بالعالم كله (م س، ص ١٨٧-١٨٩، ١٨٥-١٨٦).

يشير السهروردي في كثير من رسائله وخصوصاً

في « آواز پر جبرئيل » { نشيد ريشة جبرائيل } الى وجودات مثالية بوسع النفس الانسانية ان تشاهدها. انه يطرح عالم المثال في الغالب كمترلة 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، ولا يرون عالم القدس ذا دور أو تأثير في هذا الأمر. من وجهة نظر المشائين تنطبع صور الرؤيا والاحلام في 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 في هذا المجال هو المشاغبة والعبث. يميل الحكماء المشاؤون الى أن الاشياء الجزئية والعلم بما يحتاج الى المادة. فالشيء غير المادي كالعقل المجرد لا يمكنه العلم بالعوارض المادية. فمثلاً لا يستطيع العقل لوحده تمييز اليسار من اليمين، أو العلم بالشيء الجزئي من دون الاستعانة بأدوات مادية (ابن سينا، علم النفس ص ٤١-٤٥) كما ان المادة ضرورية للموجودات الجزئية في إحدى انواعها. ومع ذلك لا يمكن تفسير بعض الظواهر ضمن هذا الاطار، كالصور التي يمكن رؤيتها في 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

موسیقی باهرة لا يستطيع ان يسمعها الا الواصلون الى الحقيقة والباحثون عنها. والواقع أن جماليات عجائب الهورقليا التي لا يمكن الا اصحاب النفوس المطهرة من رؤيتها بعيون الباطن، هي ممثلة عالم مقدس لصوفيين بلغ سفرهم نقطة الذروة. يقارن السهروردي منزلة هؤلاء الرجال المتكاملين بالله، ذلك أن الشيخ الصوفى يستطيع خلق مثل هذه الصور، وهذه حالة يسميها السهروردي مقام «كن». وفى هذه التسمية اشارة الى آية من القرآن تقول ان الله تعالى قال للكون كن فكان (كن فيكون). وللواصلين الى حالة التجرد في هذا المقام شأن مميز يقدرّون بفضلهم على إيجاد مُثُل 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 في الاقليم الثامن، وهي عالم واقعي لكنه غير متاح الا لعدد محدود من الناس. واذن، فاللامكان (نا كجا آباد) مكان فيما وراء عالم الصور والزمان والمكان، انه أرض لا يصلها الا من اصابهم الضنى في الطريقة، وتفتحت أعين ضمائرهم على العوالم الخفية. (٩)

ماهي علاقتنا بذلك العالم وبمدنه؟ هل ثمة طريق الى هناك، وان كان ثمة طريق فلماذا ينبغي قطعه وكيف؟ المؤمنون بعالم الخيال والصور المعلقة لا يعتبرونه عالماً اجنبياً علينا ومنفصلاً عنا، 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 في عالم الخيال. والتفكير في معناه الحقيقي عبارة عن التفكير في مُثُل لا يمكن مشاهدتها واقعيته الا عن طريق الاستدلال. هذه نقطة

اليباب] و«شهرستان جان» [مدينة الروح] التي يراها جميعاً متطابقة مع الاقليم الثامن (م س، ٢١١). يسمى هنري كوربان هذا المكان [Mundus Imaginalis] ويعده مستوى من مستويات الحقيقة ليس له وجود طبيعي، الا 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 في (حكمة الاشراف) الى عدة مدن في هذا العالم تنتمي كلها الى الاقليم الثامن (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٢/٢٥٤-٢٥٥). يعتقد السهروردي ان المثل المعلقة تختلف عن مثل افلاطون الواقعة في العالم الثابت. المثل المعلقة الواقعة بين عالم البرزخ والانوار القاهرة ليست كثيرة وحسب بل انما غنية عن الزمان والمكان ايضاً، ولهذا لا تقدر الحواس الظاهرية على مشاهدتها (السهروردي، مجموعة المصنفات ٢/١٨٣-١٨٤). عالم الخيال عالم لا يستطيع رؤيته الا المعرضون عن الفهم العادى والمتجئون الى التأويل، وهذه مسألة عميقة ناقشها السهروردي في التلويحات (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٣/٤-٤). وفى اللوح 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. انما مدن ليست في «أي مكان». من رأي السهروردي أن هورقليا هي ممثلة صور عالم الافلاك التي ينتج دورانها

عميقة جداً يثيرها السهروردي، فعملية الاستدلال بحد ذاتها توجب وجود عالم عقلاني 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 فهي معلقة في عالم الاشباح ولا محل لها، إذن من الجدير أن نعتبرها مظاهر في هذا العالم الحسي (م س، ص ٢٣٠-٢٣١).

من الضروري إلقاء نظرة اجمالية على رؤية السهروردي بشأن تجرد قوة الخيال لاجلاء مسار البحث في البرزخ النزولي وتطوراتها. مع ان السهروردي يجاري ابن سينا في مادية النفس الانسانية في مقام ادراك التخيلات، الا 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 في الاعتقاد بعالم المثال لكنه لا يوافق الرأي في تجرد قوة الخيال وامور اخرى. وفقاً لرأي السهروردي في 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 في مكان ولا في زمان وليست منطبعة في النفس، انما هي مستقلة عن النفس وقائمة بذاتها. لا توجد هذه الصور في وجود الانسان وفي ذهنه، إذ من المحال انطباع الصور الخيالية الكبيرة في الذهن الصغير. وهي غير موجودة في العالم الخارجي ايضاً، والّا لشاهد الجميع الصور الخيالية لكل انسان. وهي غير موجودة حتى في عالم العقل لأنها صور جسمانية لا محل لها في عالم العقل. كما انما ليست معدومة لأنها تُتصوّر بشكل متميز

عن بعضها وتصدر بشأنها احكام ثبوتية، بينما الأمور المدعومة ليست متميزة ولا تتقبل الاحكام الثبوتية. واذا كانت الصور الخيالية موجودة بالتأكيد لكنها ليست في عالم الذهن ولا في عالم العين ولا في عالم العقل، اذن فهي في عالم آخر يسميه شيخ الاشراق المثال الاكبر أو الخيال المنفصل (شرح حكمة الاشراق للشهرزوري، تصحيح ضيائي تربتسي، ٥٠٩، والعلامة الشيرازي ٤٤٩-٤٥١). انه عالم مجرد عن المادة الا ان له مقداراً وحجماً، والصور الخيالية معلقة فيه بنحو قائم بالذات، أي انما 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 لا يعتبر قوة الخيال مجردة عن المادة ويعتقد مع ذلك ان النفس في مرتبة الخيال ولأجل ادراك الصور والاشباح الجسمانية تشاهد هذه الصور في عالم المثال الاكبر، ولكن حيث أن السنخية بين المدرك والمدرك شرط للادراك، فكيف سيكون بمقدور قوة الخيال المادية ادراك الصور المجردة، وبأية عين تشاهد النفس هذه الصور في 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 انما تعود الى موطنها بعد ذلك الاتصال من دون أن يبقى فيها شيء من ألوانه. النقطة المهمة التي اغفلت هي أن الصور العلمية — سواء كانت خيالية أو عقلية — اذا أدركت من قبل النفس وتعلق العلم بها، فيجب أن يكون لها وجودها للنفس إضافة الى وجودها الواقعي. فالنفس لاتعلم بصورة من

الدنيا بمقدار ما يحفظ لها جزئيتها بعد الموت، فتتأثر بالاختيلة الطيبة أو المريية بما يتناسب ووضعها المعنوي.

مع ان الذين قطعوا مراتب الكمال على مستوى العقل العملي وعلى مستوى العقل النظري سيدخلون أرض الانوار — عالم العقل — مباشرة، الا أن النفوس التي احرزت نصيباً أقل من التكامل يجب أن تزكى في عالم المثال، يمكن القول أن عدم بلوغ النفوس المتوسطة مرتبة الكمال في الآخرة يتناقض واللفظ الالهي. والحقيقة أن النفوس التي تتمتع من زاوية الفلسفة العلمية أو النظرية أو كلاهما بدرجة متوسطة، تحتاز مراتب عالم المثال المختلفة وتخرج مرحلة بعد أخرى وتتجلى في احدى الافلاك السماوية. وليلة معراج النبي خير شاهد على هذا. وبالتالي ستدخل هذه النفوس أيضاً الى عالم الانوار. يوضح قطب الدين في شرحه لحكمة الاشراق أن الخير في هذا العالم أكثر بكثير من الشر (حكمة الاشراق، ص ٢٣٥، الشرح ص ٥١٩-٥٢٣). النفوس الواقعة في ادنى المراتب والناقصة من حيث العقل العملي والعقل النظري، ستعذب وتعاني الألم بحسب طبيعتها (انظر: م س، ص ١٨٩-١٩٢). فهي لا تلام لجرد 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 لكلي طرفي النقيض. وهكذا، قد تنتقل نفوس الاشقياء عند الموت الى ابدان حيوانات تتناسب معهم. وقد تسير من جسم حيوان الى جسم حيوان آخر لتساقط عنهم ذنوبهم. أياً كان، ستنقل نفوس المسيئين بالتالي الى ابدان شبح الحيوانات في عالم المثال. وحينما تزول ذنوبهم ورذائلهم. مرورهم عبر اجسام الحيوانات التي تزداد ضعة شيئاً بعد شيء وتتناسب مع معاصيهم، عندها

الصور الا اذا كانت تلك الصورة موجودة في صقع النفس وداخله في مساحة وجود النفس، ولا يمكن ان تكون هناك صور خارج وجود الانسان وتكون في الوقت ذاته مدركة 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 غير ممكن 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 — كما يعتقد شيخ الاشراق — اذ لا يوجد معذبٌ أو منعم خارجي بعد الموت وملاك ثواب النفوس الانسانية وعقابها هو الملكات الحاصلة من الاعمال وتجسد النوايا والافعال في عمق وجودها (التلويحات ٨٢ - ٨٣).

القسم الاخير الذي 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 الجنائية والعذابات الجهنمية المذكورة بكل صراحة في القرآن الكريم. مع ان ابن سينا كان يحاول تسويغ معتقده الدينية بالاستدلال القائل انه رغم امكانية التخيل والادراك الجزئي بواسطة البدن المادي في هذا العالم، فإن النفس المجردة تتأثر بالبدن المادي في الحياة

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

٤- ابن عربي وصياغة عالم الخيال على اساس قوسي النزول والصعود

بعد السهروردي، عكف ابن عربي واتباعه على شرح وتطوير نظرية عالم المثال، وطرحوها على اساس قوسي النزول والصعود في كلى القوسين. فأطلقوا على الاول اسم الغيب الإمكانسي وعلى الثاني اسم الغيب المحالي، لأن ظهور الاول ممكن في عالم الشهادة، اما الثاني فلا يظهر الا في الآخرة. يماشي ابن عربي السهروردي ويخالف الملاصدرا في مادية القوة المتخيلة وغيرها من القوى المتعلقة بغيب النفس (ماعداد القوة العاقلة لأنها غير مادية) ويذهب الى ان النفس ترى الصور الخيالية في المثال المطلق. انه يميز بين الخيال المتصل (المقيد) والخيال المنفصل (المطلق) (القيصري)، شرح فصوص الحكم، ص ١٠٢). في عرفان ابن عربي، يسمى عالم المثال (الذي تشاكل الجواهر الموجودة فيه الجواهر الجسمانية من حيث كونها ذات مقدار، وتمثل الجواهر العقلية في النورانية) الخيال المطلق أو المنفصل، ويسمى ظهوره في أي موجود مادي الخيال المتصل، ذلك أن الصور الموجودة في الأول ممكنة الظهور في الآخرة، أما الصور الموجودة في الثاني فيمكن ظهورها في الدنيا. في اطار شرحه لآراء ابن عربي، يقرر القيصري أن اساس عالم المثال هو تخيل النفس الكلية الذي يمكن لاختيلتنا الفردية أن تشارك فيه. وهذا يشبه نظرية التعقل لابن سينا. ويقول اللاهيجي في شرحه للشبستري ان هذا العالم يشتمل على الاعيان الثابتة

للموجودات ونفوس باقي الموتى. ينقل قطب الدين عبارات من الفتوحات المكية يبين فيها ابن عربي تناقضات الصور التي تشاهد في المرآيا، ثم يوضح ان البرزخ بين هذا العالم والعالم الآخر الذي تقوم هذه الصور به، هو ايضاً محل لرؤى الأموات وتجاربهم (انظر: داود قيصرى، شرح فصوص الحكم، بومباي، ١٢٩٩/١٨٨١، ص ٣٠ فما بعد، وكذلك بومباي ١٨٨٢/١٣٠٠، ص ٢٥ فما بعد، ترجمة كوربان في Spiritual Body ص ١٤٤-١٤٧، وكذلك ص ١٧١-١٧٥، وجوهر المراد، طهران ١٣١٣/١٨٩٥، ص ٢٨٧-٢٨٩).

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

لأجل مزيد من الايضاح لهذه النقطة ينبغي الاشارة الى التصور الوجودي الخاص لابن عربي ومدرسته بشأن الحضرات الخمس. في الرؤية الكونية لابن عربي 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 مجموعها كلاً

خلافًا لارسطو الذي كان الوجود بالنسبة له جاذبيةً غالبية، لا يبدأ ابن عربي فلسفته للوجود من مرتبة «الحقيقة العادية» الملموسة. فاشياء العالم المادي عنده مجرد رؤيا. يبدأ علم الوجود ويختتم عنده بتفهم الوجود في أعماق الأعماق، أي الحق تعالى، وهذا التفهم ارقى بكثير من مرتبة الفهم العرفي، ويعد غموضاً لا حل له بالنسبة لفهم الناس العاديين. انه باختصار علم وجود (انطولوجيا) ينتسب على العرفان وينشق عن الكشف. يعتبر ابن عربي في رؤيته الكونية كل الاشياء — سواء كانت روحانية أو جسمانية، مرئية أو غير مرئية — تجلياً للحق المطلق، باستثناء الحق المطلق نفسه الذي ليس تجلياً في اطلاقه وانما هو مصدر كل التجليات.

٥ - الملاصدرا وبرزخ الصعود

يدحض الملاصدرا في ضوء مبانيه واصوله الفلسفية أية ثنائية أو تقدم وتأخر بين الخيال والعقل. ولم يكن بوسع الفارابي قبول مثل هذا الرأي على الاطلاق. ان ملكة الخيال وعالم الصور الخيالية مبحث مهم في 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 في معالجة قضايا المعرفة. (الشواهد الربوبية ص ٣٣٧-٣٥٦، وانظر: الاشارات والتنبهات، النمط العاشر). ان قوة الخيال يتم اثباتها في 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 في العالم، ثمة

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

وكل صفة هي بحد ذاتها أحد ابعاد الذات الالهية في 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، ص ٧٤). لكل الاشياء في هذه المرتبة من الوجود قاسم مشترك مع الاشياء الموجودة في عالم المحسوسات، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى تشابه اشياؤه مع المعقولات المجردة في عالم العقل الصرف. ثمة اشياء خاصة نصفها محسوس ونصفها معقول. انما محسوسة لكن اللطافة فيها تشتد. وهي ايضاً معقولة ولكن ليس بنفس المعقولة التي تتمتع بها المثل الافلاطونية. ما يسمى الخيال عموماً ليس سوى هذا العالم، مع ان عالم المثال قد يظهر احياناً كما هو في ضمير انسان عادي، ووضح مصاديق هذه الحالة هي الرؤيا الصادقة. عالم المثال موجود دائماً وهو يعمل على ضمير الانسان في كل لحظة. بيد ان الانسان لا يشعر به عند اليقظة، لأن ذهنه في 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 في نومه رؤيا صادقة فإنها تنم دوماً عن الامثلة المحسوسة، لكنها ستفتقر لأية اهمية ما لم تؤل.

ستستطيع إيجاد بعض صور عالم الخيال.

٦- المثال المنفصل وعالم البرزخ (برزخ النزول)

اقام شيخ الاشراف في "حكمة الاشراف" وكتبه الاخرى برهانه على وجود عالم المثال المطلق وعالم البرزخ (برزخ النزول)، الا انه وافق ابن عربي على مادية القوة المتخيلة وغيرها من قوى غيب النفس ماعدا القوة العاقلة، وقال أن النفس ترى الصور الخيالية في المثال المطلق. على أن الملاصدرا وخلافاً لشيخ الاشراف يعتبر النفس موطناً وصقلاً لكافة الصور الخيالية. فمن وجهة نظره أن الصور التي تخرعها النفس وهي من دعابات الوهم وقوة الخيال لا يمكن اعتبارها موجودة في عالم المثال المطلق أي عالم الخيال المنفصل، أو بتعبير آخر عالم الخيال في قوس النزول. الجنة التي هبط منها آدم هي مثال مطلق، والجنة التي اعدت للمتقين هي برزخ صعودي وليس نزولياً. يعد الملاصدرا الادراكات الحسية تابعة لمرتبة مثال النفس، ويدلل على ان الصور التي تشاهد في المرآة توجد بسبب انكسار الضوء ولا علاقة لها بعالم المثال. وكان شيخ الاشراف يعتبر صور المرآيا والصور التي تشاهد في 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 التي تشاهد في النوم واليقظة، ينتمي الى مرتبة مثال النفس، والجن موجود جسماني لطيف لا يشعر به الاشخاص العاديون.

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

بينهما مرتبة اخرى. يرى كوربان ان الظاهريات هي التأويل أو كشف المحجوب (كوربان، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١) ويعد الظاهر أو الصورة طريق الوصول الى الذات. انه وفي مقابل الزمن الآفاقي التابع لعالم المادة، يشير الى الزمن القدسي التابع لعالم الخيال، ويعتقد ان كثيراً من الحوادث والامور الدينية وقعت في هذا التاريخ (الزمن) وفي هذه الارض الملكوئية، ولا يمكن فهمها الا في هذا الاطار (الخيال الخلاق، ص ٤٠٣). وهكذا تجد العلاقة بين النفس والبدن تسويقاً افضل. فوجود مرتبة مثالية في الانسان تنقذنا من النفق الذي تخلقه الثنوية بين الروح والجسم أو الفكر والامتداد (كوربان، مجموعة المقالات، ص ٨٢).

وفي ضوء مثل هذه النظرية يمكن ايضاً اثبات المعاد الجسماني 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 براهين عقلية، وبيان كيفية عذاب القبر وسكرات الموت وغير ذلك من الموضوعات المتعلقة بالنفس ومقاماتها، وكذلك اثبات عالم البرزخ في قوس النزول بطريقة غيرطريقة السهروردي و ابن عربي، كلها من الطروحات والآراء الخاصة بالملاصدرا، فتحقيق وتبيين المسائل المذكورة لها صلة مباشرة بمعظم المباني الحكمية التي لم تكن مطروحة في الفلسفات التي 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 في نظر الفلاسفة الاشرافيين صنعة قوة الخيال، انما قوة الخيال مسافرة جوّالة في ذلك العالم تروى مشاهداتها هناك، وطبعاً اذا تحررت من شواغل هذا العالم

مراتب وظهورات مختلفة، إذن ليس ثمة تباين بالذات بحسب الوجود بين انحاء الوجودات المجردة والمادية، والدينيوية والأخروية، والعقل والنفس، ويمكن للحقيقة والماهية الواحدة ان يكون لها افراد مختلفون في 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 مرّ بالوجود العقلي والفرد المثالي ليصل الى الافراد المنتشرين في عالم المادة. ولذلك فالوجود في العقل أتم من الوجود البرزخي والوجود البرزخي أكمل من الوجود المادي.

تحقق هذه القاعدة منوط بأن نعتبر العالم الجسماني شعاعاً من العالم المثالي، وإثبات هذه الفكرة ليس بالأمر البسيط. اذا كان للطبيعة ثلاثة افراد هم: الفرد المجرد العقلي، والموجود المثالي، 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 الذاتي، لذلك تجري فيها قاعدة امكان الاشرف. غير ان المشكلة تكمن في عدم امكانية اثبات تشكيك خاص على نحو حاسم بين الجوهر العقلي والجوهر المثالي والجوهر الجسماني، بحيث يتسنى اعتبار العالم الجسماني شعاعاً وقبساً من عالم المثال واعتباره واسطة في ايجاد عالم الاجسام. يعتقد البعض ان اثبات عالم المثال عن طريق قاعدة امكان الاشرف أمر متعذر، لأن هذه القاعدة تبتني على وجود علاقة عليّة بين عالم المثال والمادة، وهذا أمر غير مبرهن، وليس من الضرورة لأى شئ مجرد أن يكون له موضع في سلسلة علل العالم المادي.

وقلما يسير شخص في 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، والذي نصل بواسطته من الظاهر الى الذات والباطن (كوربان، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١). يوزع الملاصدرا الموجود المثالي الى قسمين: مثال منفصل ومثال متصل. المثال المنفصل عبارة عن الفرد المثالي لكل نوع من الانواع المحققة.

و مثل هذا الوجود غير مسبوق بمادة جسمانية، لأن له امكاناً ذاتياً، والإمكان الذاتي يكفي لفيضان الشئ عن علته. يأتي الجوهر المثالي من حيث مرتبة الوجود بعد الجوهر العقلاني وقبل الجوهر الجسماني 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 لإثبات انواع الجواهر العقلانية، واثبتوا العقول العشرة على اساس فرضية الافلاك التسعة. فحوى قاعدة امكان الاشرف هي ان الموجود الاشرف ينبغي ان يتحقق قبل الموجود الأخس. إذن، وجود الأخس يكشف عن تحقق الاشرف في مرتبة متقدمة.

من رأي الملاصدرا، لأن الموجود في الخارج، والاصيل في الاعيان، والفائض عن مبدأ الوجود، هي مراتب ما دون الوجود، والماهية بمرتبة ظل وصورة وشبح تنتزع من الحقائق الوجودية، ولأن أصل حقيقة الوجود له

فمثلاً، ليست ادراكاتنا المجردة علة للأمور المادية (مصباح يزدى، التعليقات، عدد ٤٦١ و ٤٧٢)

٧- المثال المتصل والتجرد البرزخي لقوة الخيال

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

بادر الملاصدرا انطلاقاً من مباني الحكمة المتعالية كأصالة الوجود، ووحدة الوجود التشكيكية والحركة الجوهرية، الى اثبات تجرد قوة الخيال (الاسفار، ج ٨، ص ٢٢٦-٢٢٧) وعرض بياناً فلسفياً جديداً لعالم الخيال في قوس الصعود، فهو يعتقد ان هذه الصور ليست في عالم المادة ولا في عالم المثل الافلاطونية (شواهد الربوبية، ص ٢٦٣). ان هذه الصور معلولة للنفس لذلك فهي تقع في خيالنا المتصل لا في الخيال المنفصل كما تصور السهروردي. لذا فالإبصار ليس رؤية عالم المثال من قبل القوى الادراكية المادية (الاسفار ج ١، ص ٣٠٣). وعليه، فكل ما يراه الانسان في هذه الدنيا والآخرة اما يراه في ذاته وفي عالمه، أي انه يرى دائماً الصورة الادراكية المتحدة باحدى مراتب نفسه (شواهد الربوبية،

ص ٢٤٤).

انه يثبت ان عالم المثال في قوس الصعود هو حسيلة الحركة الجوهرية، وفي هذا العالم تتجسد الملكات الاخلاقية للانسان، وتوجد نفسه بدنّها المثالي (الاسفار، ج ٩، ص ١٣١)، 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، ص ٣٥٥).

وهكذا يكون الملاصدرا اول من قدم ادلة لاثبات تجرد قوة الخيال (الاسفار، ج ٣، ص ٤٧٥-٤٨٧) ورفض نظرية ابن سينا في مادية الخيال، ولم يوافق السهروردي الا في مبدأ وجود العالم المتوسط بين الطبيعة والعقل. فهو على اساس مباني الحكمة المتعالية وخصوصاً الحركة الجوهرية، يقدم تبيناً جديداً لعالم المثال في قوس الصعود يختلف عن تبين العرفاء على اساس تجدد الامثال. انه يروى في الاسفار (٢٣٤/٨-٢٣٩) ادلة الشيخ الرئيس على اثبات جسمانية الخيال وينقدها، ويعتبر الخيال قوة غير مادية.

وبالاضافة الى رفضه الاستدلالات التي 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 ٢٢٦/٨-٢٢٧) ويعتقد ان بعض الادلة التي 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 في عالم المثال، انما هي معلولة النفس وموضعها المثال المتصل للفرد الانساني (الاسفار، ج ١،

تجرد قوة الخيال، والتجرد البرزخي لنفس الحيوان ايضاً من نتائج أحد هذه الأدلة. وبالطبع فقد اثبت الملاصدرا براهين متعددة تجرد نفس الحيوان بصورة مستقلة في عدة مواضع من مؤلفاته كالمبدأ والمعاد (٣٥٢) والاسفار (٤٢/٨-٤٤) وصرح أن نفوس الحيوانات تدرك ذاتها بذاتها على نحو الادراك الخيالي، وهذا الأمر يقتضي تجرد النفس الحيوانية عن البدن الطبيعي المادي. ويشير في 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 وإيجادي" وليس "قياماً حلولياً" والنفس «فاعلة» ادراكها وليس «قابلتها» حتى تنطبع الصور في النفس وتكون النفس محلاً لها وننتهي بالتالي الى جسمانية المحل. المدركات الخيالية هي حصيلة ما تنتجه النفس، ولأن النفس مبدعتها فإن تمايزها وتخصصها في الكم والكيف والجهة ناتج عن الجهات الفاعلية للنفس في مقام الخيال، وهي بالتالي 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 في تعليقه على الهيات الشفاء (تصحیح حبیبی ٥٩٠/١-٥٩١): أولاً الصور المتخيلة تحصل في صقع النفس وداخل وجودنا، لا في عالم المثال الاكبر وبنحو منفصل عن النفس. ثانياً الصور المتخيلة حصيلة النفس وفعلها وليست مستقلة عن فعل النفس وجعلها، فمن شروط أن تكون الاشياء مدركةً قياماً علاقة وجودية بين المدرك والمدرك. ان النفس تدرك حقائق عالم المادة كصور جزئية مثالية لأن لها في باطن وجودها عالماً مثالياً وبرزخياً. أي

ص ٣٠٣) وكل ما يشاهده الانسان في هذا العالم أو بعد الموت انما يشاهده في ذاته (الشواهد الربوبية، ص ٢٤٤) الدليل المهم جداً للشيخ الرئيس في المباحثات (١٥٥-١٥٦) هو الاستدلال بادراكات ذات النفس من قبل النفس، على تجرد النفس. يعتقد الملاصدرا في الاسفار (١١١/٩) وشواهد الربوبية (١٩٢) ان القاعدة الصحيحة التي يعتمد عليها ابن سينا لاثبات تجرد النفس، أي « كل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته » تسرى على النفوس الحيوانية اضافة الى النفوس الناطقة، لأنها تدرك ذاتها بالذات، ولأن الحيوانات ليس لها تجرد عقلائي، اذن لا بد ان يكون لها تجرد برزخي. من الادلة الاخرى التي تجري على قوة الخيال ايضاً، عكسية الضعف والقوة في 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 تنعزز قواه الخيالية (الاسفار ٢٩٣/٨-٢٩٥) هذا في حين لم يستخدم ابن سينا هذا الدليل الا لاثبات تجرد العاقلة. الدليل الثالث يقوم على قاعدة «وكل غنى في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه»، فكما ان النفس في مقام العقل غنية في ذاتها عن المادة والبدن بسبب غناها في فعلها عن البدن، كذلك هي مجردة عن المادة في مقام الخيال، وعلى حد تعبير الملاصدرا «هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة» (الاسفار ٢٩٦/٨). وبالتالي فإن قوة الخيال كالقوة العاقلة وبخلاف قوى البدن المادية، لا تتعب بكثرة الافعال بل تقوى، لذا فهي كالعاقلة مجردة عن المادة (الاسفار ٢٩٧/٩-٢٩٩). هذه بعض ادلة تجرد النفس الناطقة الدالة ايضاً على

أن قوة الخيال وبسبب تجردها البرزخي، تُوجد في صقعها صوراً مطابقة 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 لا تنفي بقاء البدن، وصور الخيال الناتجة عن النفس تبقى مادامت النفس متفطنة لها منتبهة إليها (انظر: رسالة القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تصحيح آشتياني، ٦١).

بعد رفضه لنظريتي ابن سينا و السهروردي، يتوكل 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، ص ١٩٧). ان اسلوب تكوين الصور الخيالية في هذه النظرية هو أن النفس بمشاهدتها للأمور الخارجية توجد في صقعها صوراً مطابقة لهذه الصور. والادراكات الجزئية الناتجة عن الامور الخارجية في هذا الابداع أو الانشاء تلعب دور العلة المُعدة للصور الخيالية وليس العلة الموجدة، فالنفس بسبب تواجدها في 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 مرتبة مرتبة الى ان تصل للتجرد العقلاني. في هذه الحركة يعتري النفس بفضل المعدات الخارجية تحول 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 التي هي في الواقع تجلي النفس وظهورها في مرتبة الخيال.

الملاصدرا وهو من القائلين بتجرد الخيال، يرى علاقة الصور الخيالية بقوة التخيل علاقة معلول بعلته وليست علاقة حال. محل كما هو المطروح في فلسفتي 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، ج ٩، ص ١٣١). توجد النفس عن طريق مشاهدة الامور الخارجية صوراً في صقعها الداخلي، والحاجة الى الامور المعدة انما هي في هذه النشأة فقط، أما في الآخرة فالنفوس تستكفي بذاتها، وتعمل دائماً في ايجاد الصور بمجرد تصور ذاتها ومدركاتها. نفوس السعداء توجد صوراً حسنة ونفوس الاشقياء مخوفة 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 انما ليست علاقة وضعية، انما علاقة عليّة. لو كان تأثير قوة الخيال في الصور الشبكية تأثيراً مادياً، لوجب أن تؤثر بمشاركة الوضع، ولكن لها مع الجسم المتأثر علاقة وضعية، والحال ان الصور الخيالية لا تقع في أية جهة من جهات عالم المادة.

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

وباعتبار خلاقية 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 اتبع الحكماء المشائين وقالوا باستحالة العالم المقداري من دون حلول في المادة. وفي مقام اقامة البرهان على امتناع الوجود البرزخي يشددان على أن التشخيصات والتميزات الفردية مستحيلة من دون المادة، وسيكون التجرد امراً مشتركاً بين جميع الاشياء بالتساوي. ومن بين الحكماء اللاحقين من انكر عالم المثال كاللاهيجي، لأنهم لا يرون امكانية التكثر (أي وجود صور مقدارية تقبل القسمة) من دون وجود المادة (خلاصة جوهر المراد، ص ٣٢٢) في حين يعتقد الملاصدرا ان التكثر يمكن ان يكون من جانب الفاعل (الاسفار، ج ٩، ص ١٩٢).

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 ويوجد على سبيل الابداع نصف ذراع

الذي يحفظ الصور الجزئية يحفظ آلاف الصور، وهذه الصور باعتبار أن الخيال هو حافظها، موجودة بوجود واحد في مخزن الخيال، ولا تراحم بينها اطلاقاً. انه يثبت انه في الصور المادية لا يمكن للجسم الكبير أن يحل في الحل أو المادة الصغيرة، وهذا على خلاف الوجود الادراكي. لو استوعبت النفس جميع السماوات في خيالها لما شعرت بأي ضيق في المكان والحل. ولو تصورنا اكبر مقدار ممكن لادركناه كله وليس جزءاً منه. والسبب في ذلك هو أن النفس لا مقدار 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 ولا تقع في جهات عالم المادة. الصورة الخارجية للموجود المادي قد يدركها آلاف الاشخاص، أي أن كل واحد من هؤلاء المدركين يأخذ صورة لها، لكن صورة المدرك التي حظيت بوجود ادراكي واستقرت في صقع النفس حاضرة لمدركها فقط. قد يتصور الانسان صوراً كثيرة لاشياء لا تحقق لها في الخارج أي انها معدومة فيمنحها الوجود في ذهنه. ليس محل هذه الصور القوة الدماغية، إذ معظم الصور التي نمناها 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 مدركة بالذات بالنسبة لنا، اذ ان المدركات النفسية بالذات هي تلك التي تكون موجودة «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.

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

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

ذكرنا أن بمقدور نظرية التجرد البرزخي لقوة الخيال تبين الكثير من المسائل الفلسفية مثل تبرير بقاء كافة البشر ونيلهم الثواب والعقاب الجسماني، وبقاء النفوس البسيطة الباقية في حدود العقل الهولائي، وتفسير الآيات والاحداث المتعلقة بأحوال ما بعد 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 ودائمة ولا تنزل بالموت، فعالم التجرد غير مقصور على عالم العقل الصرف، وحقيقة الانسان في مقام النفس الحيوانية (وهو نفسه قوة الخيال بجميع فروعها وتشعباتها الى وجود جسماني له تعلقات مادية كالمقدار واللون والحجم والحس) ابدية شأنها شأن القوة العاقلة. إذن فالانسان فضلاً عن مرتبة الحس المادي والمرتبة العقلانية والتجردية، له أيضاً مقام التجرد المثالي وهو وجود حي وباق ومدرِك وله في الوقت ذاته تجسم وتقدير، وبوسعه تبين بقاء النفوس البسيطة والمفتقرة للعقل بالفعل، وحشر جميع الناس وتفسير الآيات والاحاديث الدالة على تجسم وتقدير الصور الأخرية واحوال القبر وامثال ذلك. اضم الى ذلك أن اثبات التجرد البرزخي يسوّغ بقاء النفوس الحيوانية وبعض ادراكاتها نظير المحبة والخوف والهروب، 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 ما يبقى يشترط فيه ان يكون مجرداً وغير مادي، بيد أن مديات مصاديق الأمر المجرد مختلفة بينهما. يرى الملاصدرا أنه ليس القوة العاقلة فقط بل قوة الخيال أيضاً وبسبب تجردها المثالي أمر باق للانسان بعد الموت، وذلك بسبب اعتقاده أن النفس الانسانية ذات مراتب وايضاً لتوسيعه مديات التجرد واشتراط التجرد للبقاء في 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. وفي كتاب النفس من الشفاء ينظم المقدمات اللازمة ليخلص الى فناء كافة القوى غير القوة العاقلة: «لما تبين أن جميع القوى الحيوانية لا تفعل لها إلا 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 توجد منفصلة عن البدن، كما يمكن للشيء الازلي أن ينفصل عن الشيء القابل للفساد (حول النفس، ٤١٣ ب: ٢٥-٣٠، ترجمه ع.م. داودي، ٨٢). ما أورده الشيخ في المبدأ والمعاد (١١٤-١١٥) والشفاء (الاهليات، ٤٢٢-٤٣١) في موضوع بقاء النفوس البسيطة والجاهلة يعاضد بشكل من الاشكال فناء قوة الخيال من وجهة

ببعضها، وحيث أن الإدراك يعود في حقيقته إلى النفس والقوى وسائط للإدراك، فإن الموت يُفنى فقط الأدوات المادية للإدراك كالعيون والآذان، أما أصل القوة والقابلية على الإدراك والمدرِك الحقيقي للمرئيات والمسموعات، وهو النفس فتبقى ولا تنفى.

هذا طبعاً استنباط من كلمات الشيخ لتسويغ بقاء قوى النفس في عبارة العلامة الحائري، والحال أنه لم يقدم أي إيضاح لما ادعاه ولم يشر إلى أي توثيق أو قول من آثار ابن سينا.

بناء على نظرية الملا صدرا في تجرد قوة الخيال، نراه في مبحث المعاد يقدم نظرية لم يقل بها أحد قبله. إن إغفال تجرد الخيال في البرزخ الصعودي أدى إلى إنكار حشر الأجساد، أي الغفلة عن أن أي إنسان في باطن هذا البدن يتصور ببدن حي غير مادي ولا سبيل للفناء إليه، وهو من وجه عين هذا البدن الجسماني ومن وجه آخر غير هذا البدن. إنه بدن يصنعه الإنسان بفعله الاختياري وبالحركة الجوهرية للنفس. وبهذا فإن ما يحشر يوم المعاد هو مجموع النفس والبدن، والذي يحشر في المعاد هو هذا البدن لا بدن آخر مباين للبدن الدنيوي. أما بقية الفلاسفة فلاهم لم يقولوا ببدن يوجد في باطن هذا البدن، لذلك قالوا أن الذي يحشر يوم النشور هو بدن مباين لهذا البدن. والاشراقيون باعتبارهم ينكرون المثال المتصل وتجرد الخيال في البرزخ الصعودي، لذا يرون ملاك حشر الأجساد هو الأبدان المثالية في قوس النزول. في حين يعتقد الملا صدرا أن كل إنسان حي له قوة خيال مجردة وبدن مثالي هو صنيعة نفسه ويتلائم مع ملكاته الأخلاقية ويبقى معه بعد الموت (الاسفار، ج ٩، ص ٢٢١). وبالتالي لا حاجة للجرام السماوية لأجل تبرير حشر النفوس المتوسطة (الاشارات

نظرة، فهذه النفوس المتبقية ضمن حدود العقل الهولاني لا شوق لها إلى المعقولات، ولا تستطيع أن تفعل شيئاً سوى التخيل. إذن لا مبرر لبقائها وسعادتها وشقائها الاخرى سوى التخيل، ولكن حيث أن قوة الخيال تنفى بالموت يوافق ابن سينا رأي الفارابي الخاص بتعلق هذه النفوس بالأجسام الفلكية. وهكذا تكون الأجسام الفلكية بمنزلة البدن لهذه النفوس وآلة وموضع تخيلها، وبهذا تُحفظ جسمانية الخيال وحاجته إلى آلات جسمانية، ويُسوَّغ بقاء النفوس البسيطة المفتقرة للقوة العاقلة. ويؤكد بهمنيار أيضاً على فناء كافة القوى بفناء البدن بحيث لا تبقى منها إلا القوة العاقلة: «... القوى البدنية تفسد بفساد البدن وإنما تبقى معها القوة العقلية» (التحصيل: ٨٣٠-٨٣٢).

من المناسب أن نشير هنا إلى أن العلامة الحائري يعتقد في "حكمة ابن سينا" (٣٠٧/١-٣٠٨) أن الشيخ الرئيس كان يرى النفس باقية مع قواها، ولكن بالنظر لما مر بنا لا نرى وجهاً لهذا الرأي. يقول العلامة الحائري: «لا يفوتنا القول أن من الأمور المنسوبة إلى أرسطو - كما سبق أن بينا ذلك - بقاء النفس ببقاء قوتها العاقلة الناطقة فقط، أما المتخيلة والواهمة وما إلى ذلك فهي صنيعة القوة العاقلة. أما ابن سينا فانه من دون أن ينسب هذا إليه ويطله، اعتبر النفس باقية مع قواها». والحال أننا نرى العكس من ذلك فابن سينا حتى في مسألة بقاء النفوس البسيطة وهي من أحوال المواضع إلى قوة الخيال، لا يشير أدنى إشارة أو كناية تدل على بقاء هذه النفوس، إلا أن نقول: بما أن النفس وقواها مرتبطة ارتباطاً تاماً في الحياة الدنيا، وتتمخض عن فعل القوى آثاراً وهيئة في النفس تبقى مع النفس دائماً، إذن فالقوى باقية عن طريق بقاء آثارها. أو نقول بما أن النفس هي الأصل في نظر الشيخ الرئيس وقواها هي الفروع، والأصل والفرع متحدان

والتنبيهات، النمط ٨، الفصل ١٧، ص ٣٤٩) ولا حاجة كذلك لعالم المثل المعلقة (في قوس النزول) أو البرازخ العلوية التي تعد مظهرها (حكمة الاشراق، ج ٢، ص ٢٣٠).

حيث أن جمهور المتكلمين وفقهاء العامة ينكرون تجرد الروح، ولا يقولون بنشأة للانسان بعد الموت، وحيث انهم ينكرون ماوراء هذا العالم، ولا يؤمنون بالعوالم البرزخية أي برزخ النزول وبرزخ الصعود والنشأة العقلية التي تنطق بها الكتب السماوية وتقوم لصالحها البراهين العقلية، لذلك يمكن القول انهم لاتفصلهم مسافة كبيرة عن منكري الصانع. انهم يرون الروح جسمانية تسري في البدن، وهذا قول ساقط عن الاعتبار في نظر المحققين.

الفلاسفة الذين اتبعوا المدرسة المشائية يعتقدون ان المعاد روحاني فقط لأن هذا البدن العنصري ينعدم بعد انقطاع علاقة الروح به. والنفس الناطقة ايضاً امر مجرد وروحاني، 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 النزولي، ويعتقدون ان عودة الروح للبدن الدنيوي امر مستحيل. الذين يقولون بعودة الروح للبدن لا يقولون بحشر عين البدن الموجود في الدار الدنيا، لأن القول بالعينية من جميع الجهات متعذر. والالتزام به في هذه النشأة ايضاً محال، فالبدن دوماً في حالة تغير واستحالة، وحتى اذا قال أحد بالعينية فإنه لا يقصد العينية الحقيقية.

يقول الملاصدرا ان البدن المحشور يوم القيامة هو عين هذا البدن الدنيوي وليس غيره، ولكن بتبدلات وانتقالات تناسب الآخرة. وفي رأيه أن شيئاً كل شيء في المركبات الخارجية هي صورة نوعية، وعودة الصورة

النوعية في أي مركب هي على نحو خاص من الوجود. وحيث ان الفصل الاخير في الانواع المختلفة يجمع جميع المراتب الحاصلة من الحركات والانتقالات في الصور القبلية وشيئية كل شيء 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 في هذه النشأة بدن مثالي له مقدار وشكل ولون في باطن هذا الجسم المحسوس، وعلاقة البدن الدنيوي به كعلاقة الناقص بالكامل. والفارق بين هذين البدنين هو أن التعدد والتكثر في النوع الواحد لا يحتاج في عالم البرزخ وبين الموجودات البرزخية والصور المثالية سواء في قوس النزول أو في قوس الصعود، لا يحتاج الى مشاركة المادة والجهات القابلة. قد يحصل التكثر والتعدد في النوع الواحد من جانب الفاعل. انه يرى أن نفس الانسان تبدع في صقعها صور اشباحية مجردة عن المادة الجسمانية، ومادتها هي فقط توجه النفس والجهات الفاعلية.

بحسب طريقة الملاصدرا ليس البدن المحشور في المعاد هو البدن العنصري المادي. انه يعتقد ان الانسان بعد الموت يدخل عالم البرزخ وينال بالبدن المثالي نعيم أو عذاب عالم البرزخ، وبعد قيام القيامة الكبرى ينال بالبدن الاخرى النعم الالهية في الجنة ويتعذب بالنقم الالهية في الجحيم. عودة النفس من عالم البرزخ الى هذا العالم وتعلقها بالبدن الجسماني المادي تستدعي اجتماع نفسيين في بدن واحد. فالمادة الجسمانية معدة لحدوث النفس، ومتى ما حصل في البدن مزاج صالح لتعلق النفس ستفاض على هذا البدن بلا أي تأخير أو تراخ نفس مدبرة من الوجود المجرد العقلي وواهب الصور، ذلك ان المجرد تام الفاعلية وليس فيه أي بخل أو تريث في الافاضة، وكل

الناطقة باعتبار اكتساب الاخلاق الفاضلة توجد في 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 في قوة واحدة، وباعتبار الاستكمال الجوهري وارتفاع المادة، تكتسب القدرة على ايجاد كل شيء، ولن تحتاج لايجاد مشتتها الى المادة الجسمانية الواقعة في دار الحركات والاستكمالات، وسيحضر عندها كل ماخطر في لوح النفس.

والنار والجحيم ايضاً على قسمين: نار معنوية روحية عقلية، ونار محسوسة شبيهة جسمانية. مصدر النار العقلية حرمان القوة العقلية من الكمالات النفسانية والعلوم الالهية والمعارف الربانية، ومعاندة المعارف الحققة، ورسوخ العقائد الباطلة. وسبب حصول النار الحسية الانغمار في الشهوات والولع بالدنيا والماديات وزخارف الحياة. بعد أن تستمر النفس في 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 في الحياة والعقارب والسموم. وهكذا انطلق الملاصدرا من مبنى الحركة الجوهرية ففسر تجسم الاعمال والملكات لدى الانسان بحسب الحشر وعودة الانواع المتبانية، وثمة في الكتاب والسنة اشارات دقيقة ولافتة الى حقيقة هذا القول. هناك في القرآن والنصوص الروائية الكثير من الافكار والطروحات حول تمثل الارواح في عالم الخيال ووجود برزخ يحيط بهذا العالم، والقيامة الصغرى وتجسم الاعمال وأمور تتعلق بالجنة والجحيم، كانت رصيداً جد قيم لنظريات الحكماء المسلمين ولاسيما الملاصدرا. إذن،

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

على هذا الأساس ينجح الملاصدرا في اثبات حشر الاجساد والمعاد الجسماني، ويدلل أن البدن المحشور يوم القيامة هو في قوس الصعود عين البدن الموجود في نشأة الدنيا بتغيير خصوصيات البدن من وضع وجهة وغير ذلك، وهذه التبدلات والتحويلات لاتنال شيئاً من تشخص الانسان، لأن البدن والمادة في كل شيء مأخوذان على نحو الابهام، وتعين كل موجود انما هو بصورته النوعية، واذا جاز أن تتحقق الصورة من دون حلول في المادة لكانت هي الصورة والفعلية. فمثلاً جسم الانسان في هذه النشأة مع انه عرضة لتغيرات وتبدلات مختلفة من الطفولة والحداثة والشباب الى الكهولة والشيخوخة، الا ان هذه التغيرات لاتسبب في خروج بدن الانسان عن كونه بدنأ.

يعتقد الملاصدرا أن الافراد الذين يحشرون في الآخرة مختلفون. حشر بعضهم حشر جسد ولا نصيب لهم من ادراك المعاني 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 التفكير في الآفاق والانفس، والتدبر في آيات الحق تعالى، والنظر في كيفية صدور الاشياء عن الحق، والاستدلال بعالم المحسوسات على عالم المجردات وكيفية عودة الموجودات الى مبدأ الوجود وغير ذلك من معارف الحق. النفس

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

قدم علماء نظير آقا علي مدرس الزنوزي تبيناً جديداً للمعاد الجسماني (رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد، مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ١٤٣-١٨٥) نال رضا وقبول اشخاص آخرين كالعلامة رفيعي قزويني (مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص ٨٢). الجسم الأخروي عند هؤلاء ليس مثالياً، انما يتكون من نفس هذه المادة الدنيوية التي تتكامل نتيجة الحركة الجوهرية، ويتصل في القيامة بروحه (بنفسه) التي كان متحداً بها في الدنيا ولايزال يحمل آثارها (مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص ٨٢). ثم هاهنا نقاط لاتزال غامضة: بالنظر للتغيرات المستمرة لاجزاء البدن طوال الحياة، أية الاجزاء ستتحرك بالحركة الجوهرية نحو الروح وتتحدها معها؟ ثم ان الحركة الجوهرية للبدن ينبغي ان تؤدي الى شيء من قبيل عالم المثال ما يتعارض مع هدف الحكيم الزنوزي.

٩- النتيجة

ينكر الفارابي وتبعاً له ابن سينا الخيال سواء في قوس الصعود أو في قوس النزول، ويعتبران كافة قوى النفس مادية ماعدا القوة العاقلة. لذا يعتقدان أن الانسان يبقى بعد الموت كعقل جزئي فقط، أما سائر قواه فتفسد وتفنئ. ومن الواضح ان نفي تجرد الخيال واعتباره جسمانياً، وهو نفي ناتج عن نفي التجرد المثالي وعالم البرزخ، يحول دون الاجابة عن بعض المسائل الفلسفية. فرضت النظرية اعلاه نفسها مدة طويلة على جميع الحكماء فكانوا من اتباعها، وحتى شيخ الاشراف الذي قال بعالم وسيط بين المادية المحضة والتجرد التام، نراه يعتقد بمادية

النفس الحيوانية والنفس الانسانية في مقام ادراك الصور المتخيلة. ورفض فريق منهم الفخر الرازي قوى الباطن كالخيال، فأغفوا انفسهم من مناقشة ما يتعلق بذلك من موضوعات، واعتبروا النفس بديلاً عن هذه القوة.

ما ذكرناه اعلاه كان الموقف المشهور لابن سينا في قوة الخيال. وفي «المباحثات» نواجه برهاناً ينتج عن مقدماته تجرد الخيال، وفي موضع ما يتمادى ابن سينا الى درجة لايفصله معها عن بلوغ تجرد الخيال سوى معالجة مشكلة واحدة هي مشكلة ارتسام الصور في قوة الخيال. إذن فهو يصل الى نتيجة «تجرد الخيال»، ولكن بسبب افتقاره لبعض المباني ونقصان مقدمة برهان، يعجز عن تنظيم الشكل الكامل للبرهان، وبوسعنا أن نطالع رفع هذه النقيصة واستبدال المقدمة الصحيحة في آراء فلاسفة لاحقين. ان نكران اصالة الوجود، والتشكيك في مراتب الوجود، والحركة في جوهر الاجسام، وتحوّل 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 في المادة والصور الجوهرية.

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

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 الجسماني وحشر الاجساد. الا ان الملاصدرا وحسب مبادئه الخاصة به وهي (كون الوجود ذا مراتب، والتشكيك والاشتداد في الوجود، والحركة الذاتية الجوهرية السارية في النفس الناطقة وفي عالم الطبيعة) أكد وجود عالم المثال وقوة الخيال ومرتبة التجرد البرزخي بموازاة بعضها، واعتبر الخيال كقوة مجردة - بالتجرد البرزخي المثالي - برزخاً لوجود الانسان، وعاملاً لبقاء النفس في عالم البرزخ والمثال، ودليلاً على صحة المعاد الجسماني، وتبيناً للآيات والاحاديث الدالة على احوال ما بعد الموت، ورافعاً للمشكلات والشبهات الفلسفية الموجودة في هذا الباب. وهكذا قطع خطوة كبيرة على صعيد تطوير الموضوعات الفلسفية.

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

يتطابق قوسا الصعود والنزول. هذا في حين انكر الشيخ الرئيس اساساً وجود البرزخ سواء في قوس الصعود أو قوس النزول، وفي وجود الانسان أو في العالم الخارجى، وبدل ذلك صنف الوجود الى مادي محض ومجرد محض.

بعد السهروردي، عكف ابن عربي واتباعه على شرح وتطوير نظرية عالم المثال، فطرحوها على اساس قوس النزول والصعود في كلى القوسين. واعتقد ابن عربي مثل السهروردي بمادية القوة المتخيلة وغيرها من قوى غيب النفس (ماعد العاقلة) وذهب الى أن النفس ترى الصور الخيالية في المثال المطلق.

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

و بالتالي فإن كل ما يراه الانسان في هذه الدنيا وفي الآخرة انما يراه في ذاته هو وعالمه هو. أي انه يرى دائماً الصورة الادراكية بإحدى مراتب نفسه. انه يثبت ان عالم المثال في قوس الصعود هي ثمرة الحركة الجوهرية، والملكات الاخلاقية للانسان تتجسم في هذا العالم، وتوجد نفس الانسان بدنها المثالي، لذلك لن نحتاج لتبرير حشر النفوس التي لم تبلغ مرحلة الادراكات العقلية الى التذرع بالاجرام السماوية كما فعل ابن سينا، أو بالابدان المثالية في قوس النزول مثلما رأى السهروردي.

اعتقد كل من ابن سينا و السهروردي ان نفس

الهوامش

١- للنفس من منظار ابن سينا خمس قوى ادراكية هي: أولاً: الحس المشترك الذي يدرك الصور الحسية، ثانياً: الخيال الذي يحفظ الصور، وثالثاً: الوهم الذي يدرك المعانسي الجزئية غير المحسوسة، ورابعاً: القوة المتصرفة التي تركب أو تجزئ الصور، والتي إذا كانت تحت تصرف الوهم كانت متخيلة، وإذا خضعت للعقل سميت المتفكرّة، وخامساً: الذاكرة التي تحفظ هذه الصور مع الحكم. ولكل من هذه القوى ادواتها الجسمانية الخاصة.

٢- محصلة ادلة الشيخ الرئيس لاثبات جسمانية الخيال والادراكات الخيالية في هذا المقام هي أن تمايز الصور الخيالية إما بـ «الجهة» كأن تكون صورة على اليمين وصورة أخرى على اليسار، أو بـ «المقدار» كأن تكون صورة ما أكبر من صورة أخرى. أو بـ «الكيفية» كأن تكون الصورة الخيالية سوداء وغيرها بيضاء. ومثل هذه التمايزات الدالة على ان للصور الخيالية وضعاً وكماً وكيفاً تدل على حصول الصور في المحل الجسماني (كتاب النفس من الشفاء، تصحيح حسن زاده آملی ۲۵۹-۲۶۶، وانظر أيضاً: النجاة ۳۵۱-۳۵۶، والمباحث المشرقية ۳۵۲/۲، والاسفار ۸/۲۳۴-۲۳۷).

٣- في كتاب المباحثات، لايوافق الشيخ الرئيس مادية مبدأ الخيال، ولكن لأنه ينكر التشكيك الخاصي والحركة الجوهرية والعقول العرضية، نراه لا يذعن لتجرد الخيال. ومع انه ظلّ في هذه المسألة متحيراً كما هو في كثير من مباحث علم البارى وتجرد الخيال والمعاد الجسماني (انظر مباحثات الشيخ) ولايستطيع القول مع هذا البرهان القوى بانعدام القوى

الباطنية الانسانية والنفوس الحيوانية ذات الحفظ والذكر، الا انه مع ذلك لايلتزم بهذا المعنى، لأن القول بأن النفس الانسانية وماعدا جهة التعقل وجنبه ادراك الكليات، لها مرتبة أو مراتب أخرى من الوجود التجردى، لايدو صحيحاً في ضوء مبانيه. اصف الى ذلك انه ظل يكابد مسألة تحقق الصور الاشباحية والمقدارية وكيفية هذا التحقق من دون الحلول في الاجسام.

٤- ساق ابن سينا في الشفاء دليلاً ضد تجرد قوة الوهم، بيد أن الملاصدرا اعتبره دليلاً غير تام، لأنه اثبت ان قوة الواهمة المسؤولة عن ادراك المعانى لابد أن تكون مجردة. دليل الملاصدرا على مادية الخيال هو: لأن قوة الخيال جسمانية، كذلك يجب أن تكون قوة الواهمة التي تدرك الافراد الجزئيين قوةً ماديةً. ايضاح هذا البرهان أن مدركات الوهم كالحبة والصدقة والبغض إما مطلقة أو مضافة الى فرد جزئي خارجي. ولا يمكن أن تكون مطلقة كلية لأن العقل هو مدرك الكليات والمعانسي الكلية. إذن، يجب لما يُدرك بواسطة القوى الجزئية أن يكون امراً جزئياً للتناسب التام بين المدرك والمدرك، وقد ثبت في محله أن مدرك الصور الجزئية هو القوة الجسمانية. ص ۹۶ هامش سفر النفس، الاسفار ص ۵۹.

٥- أورد هذا البرهان الفخر الرازي في المباحث المشرقية، وصدر المتألهين في الاسفار، والحاجي السبزواري في شرح المنظومة نقلاً عن المباحثات، ولم نجده في المباحثات، انما اكتفينا بروايته عن تلك المصادر «... إن الانسان عنده صور متخيلة ومذكورة محفوظة... فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال: انما مرة حاضرة ومرة غير حاضرة،

وبعد وقوعه على إنسان العين يترك أثراً هناك وهذا ما نسميه عملية المشاهدة. وللنظرية الثانية موقف مضاد لموقف النظرية الأولى فهي تؤكد أن شعاع الضوء يصدر عن العين ويقع على الجسم فتتم عملية المشاهدة. يرفض السهروردي هذين الرأيين ويقدم نظريته هو كما يلي:

حيث علمت أن المشاهدة ليست عبارة عن انطباع صورة الاشياء في العين ولا تتوقف على خروجه الشعاع من العين، إذن لا تتم المشاهدة إلا بمقابلة الشيء المستنير للعين السليمة... وحصول هذه المقابلة تعود الى عدم وجود حجاب بين الباصر والمبصر (م، س، ١٣٤). يرى السهروردي أن وجود الشيء الموجود له حضوراً بمجرد أن تحيط به النفس الناطقة. وإذن ما يحصل عند رؤية الشيء ليس ان الشخص يرى ذلك الشيء، انما وجود النفس هو الذي يحيط بحضور الشيء. ولأجل حصول هذا الفعل ورد الفعل يجب ان لا يكون ثمة حجاب بين العالم والمعلوم، لأن العالم أي الشخص وهو النفس، وفي رأي السهروردي النور، يلامس الشيء الذي لا بد أن يكون نورانياً هو الآخر، وعندها تشاهد النفس ذلك الشيء. «الأنا» بوصفها العالم و«الشيء» باعتباره المعلوم كلاهما بحاجة الى النور، فالنور الشرط اللازم لـ «الأنا» حتى تتعرف على «الشيء».

٩- يعتقد فريق من اتباع نظرية «الحكمة الخالدة» أن عالم الخيال مصدر تنبع منه حتى صور واشكال الفن الاسلامي. ومن هؤلاء يمكن الاشارة الى: الدكتور حسين نصر، وف.شوان، وت.بوركهارت. لمزيد من المعلومات حول عالم المثال انظر: غلام حسين ابراهيمي ديناني، مديات الفكر والشهود في 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.

ومرةً خاطرة بالبال ومرةً غير خاطرة، فإن الخطور ليس امراً غير حصول بالفعل، فبقي انما في 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 وهي غير الصور الموجودة في الاجسام المادية. ان هذا العالم متجانس مع عالمنا من حيث البنية والعدد المحدود من الانواع، ولكن قد يكون عدد الافراد في كل نوع لا متناهياً. وهذا بسبب أن الانواع المختلفة تنشأ عن تأثير وتأثر الصوارد الالهية. وحيث انه لا توجد بين نور الأنوار والعوالم المادية والمثالية مراتب لا محدودة، فإن عدد مثل هذه التراكيب ونتيجة عدد الانواع المختلفة للاشياء سيكون كبيراً جداً لكنه محدود بالتالي. اضيف الى ذلك أن العالم ليس له مبدأ زمني والافراد في عالم المثال ليس لهم بدن مادي، لذلك ربما يكون هناك عدد لا متناه من الافراد مع بعضهم داخل كل واحد من هذه الاعداد المتناهية للانواع (راجع: حكمة الاشراق، مجموعة المصنفات، ج ٢، ص ١٨٠).

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

٨- يقول السهروردي أن " المشاهدة " لا تتم الا طبقاً لأصول الاشراق. وهو يرفض بداية النظريات التي سبقته حول كيفية حصول المشاهدة، ثم يعرض رأيه الخاص (السهروردي، مجموعة المصنفات، ٢/ ١٣٣-١٣٤). طبقاً للنظرية الاولى يسقط ضوء من الجسم

١٠- في الحقبة المعاصرة حيث بلغت التزعة الذاتية (سويجكتيفيتي) وفلسفة الوعي 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، ص ١٦). ومهما كان هذا الاقتراح فإنه ينم عن اهمية طرح فكرة عالم الخيال لا في نظام الفلسفة الاسلامية وحسب، وانما في دائرة الفلسفة بعمومها. ولا مراء انه من المتعذر أن نجد في الفلسفة الحديثة وفي النظام الديكارتي مكاناً لعالم الخيال، ومن العبث أن نضيف مبحثاً حول الخيال الى فلسفة الفلاسفة في الحقبة الحديثة. أما الفيلسوف الظاهرياتي الذي يرى للطبيعة دوراً في النشاط الادراكي، ويرى للروح آثاراً وبصمات في الجسم والروح، فلن يكون مستغرباً منه أن يقول بعالم الخيال ويوصي معاصريه باللجوء اليه.

لقد تركت هذه المعاني في الفلسفة الحديثة على رفوف النسيان الى درجة يصعب معها حقاً الاقتناع بأن الظروف المتعالية للادراك في فلسفة كانط مثلاً لها منزلة شبيهة بعالم الخيال في الفلسفة الاسلامية. ومن الطريف ان كانط نفسه يرى لقوة الخيال دوراً في تكوين العلم والادراك، بيد أن الصورة الخيالية في 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 في منتهى الغموض وحدير 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 عالم 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 في مراتب الوجود، وهذا الفريق من اهل السعادة يحشرون مع الحق في مقام الواحدية والاسماء والصفات. والفريق الرابع هم من أهل جنة الذات ومظهر التجليات الذاتية بفضل قابليتهم ومواهبهم الذاتية وتحلياتهم الربوبية، ولهم مرتبتان اخريان اضافة الى الحشر الجسمي والحشر العقلي. يختص هذا المقام (أي الحشر بالذات) بالنبي الاكرم محمد(ص)، واهل بيته (ع) ايضاً مختصون بالتجليات الذاتية. وفي حديث الرسول الخاتم (ص): «أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني» اشارة الى هذا المقام.

المصادر

- [١] آشتيانى، جلال الدين، شرح زاد المسافر، قم، بوستان كتاب، ٢٠٠٢م.
- [٢] ارسطو، رسالة حول النفس، ترجمة الى الفارسية على مراد داودى، طهران، انتشارات حكمت، ط ٣، ١٩٩٠م.
- [٣] ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، قم، دفتر نشر كتاب، ط ١، ١٩٩٩م.
- [٤] م س، المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نورانى، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامية في جامعة طهران — جامعة مك كيل، ط ١، ١٩٨٤م.

- [۵] م س، النجاة، طهران، انتشارات مرتضوی، ۱۹۸۵ م.
- [۶] م س، الشفاء، الالهيات، راجعه وقدم له ابراهيم مدكور، القاهرة، بى تا.
- [۷] م س، الشفاء، كتاب النفس، تحقيق حسن زاده آملی، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۹۹۶ م.
- [۸] م س، التعليقات، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوی، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.
- [۹] م س، المباحثات، تحقيق وتعليق بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، ط ۱، ۱۹۹۲ م.
- [۱۰] م س، رسالة النفس، تحقيق موسى عميد، طهران، سلسلة اصدارات اتحاد الآثار الوطنية، ۱۹۵۲ م.
- [۱۱] م س، الرسالة في السعادة، ضمن رسائل ابن سينا، عنى بنشره حلمی ضياء اولكن، اسطنبول، ۱۹۵۳ م.
- [۱۲] م س، الطبيعيات من الشفاء، قم، انتشارات بيدار، طبعة حجرية.
- [۱۳] [۱۳] بمينيار مرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق الشهيد مطهری، اصدارات جامعة طهران، ۱۹۹۶ م.
- [۱۴] حسن زاده آملی، حسن، شرح العيون في شرح العيون، طهران، انتشارات اميركبير، ۱۹۹۲ م.
- [۱۵] م س، معرفة النفس، طهران، مؤسسه انتشارات علمی — فرهنگي، ۱۹۸۳ م.
- [۱۶] حائري مازندرانی، محمد صالحی، حکمة ابن سينا، طهران، انتشارات علمی، ط ۳، ۱۹۸۳ م.
- [۱۷] دوانی، جلال الدين محمد، شواكل الحور في شرح هياكل النور (ضمن الرسائل الثلاث) تحقيق الدكتور تويسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الايرانية، ط ۱، ۱۴۱۱ هـ.
- [۱۸] الرازی، فخرالدين محمد، المباحث المشرقية، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ۱، ۱۹۹۰ م، ۱۴۱۰ هـ.
- [۱۹] السبزواری، الملاهادی، شرح المنظومة، قم، انتشارات علامه، ۱۹۹۰ م.
- [۲۰] السهروردي، شهاب الدين يحيي، حکمة الاشراق، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المجلد الثاني، تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، الجمعية الايرانية للفلسفة، ۱۳۹۷ هـ.
- [۲۱] م س، التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المجلد الاول، تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، الجمعية الايرانية للفلسفة، ۱۹۷۹ هـ.
- [۲۲] م س، الألواح العمادية، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المجلد الثالث، تصحيح وتحشية وتقديم الدكتور حسين نصر، طهران، الجمعية الاسلامية للفلسفة، ۱۹۹۳ م.
- [۲۳] م س، رسالة سبيل الرشاد في اثبات المعاد، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المجلد الثاني، تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، الجمعية الايرانية للفلسفة، ۱۳۹۷ هـ.
- [۲۴] قيصري، داود، شرح فصوص الحكم، بومباي ۱۲۹۹/۱۸۸۱، وكذلك بومباي ۱۳۰۰/۱۸۸۲.
- [۲۵] قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق، تحقيق عبدالله نورانی ومهدی محقق، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامية، ۲۰۰۱ م.
- [۲۶] الشهرزوري، شمس الدين محمد، تصحيح وتقديم ضيائي تربتي، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ۲۰۰۰ م.
- [۲۷] صدر المتألهين، صدر الدين محمد بن ابراهيم، الحكمة

- [۳۵] كوربان، هنرى، التخیل الخلاق فى عرفان ابن عربى، ترجمة انشاء الله رحمتى، طهران، انتشارات جامى، ط ۱، ۲۰۰۵ م.
- [۳۶] م س، مجموعة المقالات، جمع والتدوين محمد امين شاهجوئى، طهران، انتشارات حقيقت، ط ۱، ۲۰۰۵ م.
- [۳۷] م س، الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة، ص ۲۱.
- [۳۸] اللاهيجى، عبدالرزاق، جوهر المراد، طهران، ۱۳۱۳/۱۸۹۵
- [۳۹] مصباح يزدى، محمد تقى، تعلیقة على نهاية الحكمة، قم، در راه حق، ط ۱، ۱۴۰۵ هـ.
- [۴۰] ابراهيمى دينانى، غلام حسين، مديات الفكر والشهود فى فلسفة السهروردي (طهران، انتشارات حكمت، ۱۹۸۵ 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.
- المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۰ هـ.
- [۲۸] م س، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين آشتيانى، مشهد، مركز النشر الجامعى، ط ۲، ۱۹۸۱ م.
- [۲۹] م س، العرشية، تصحيح غلام حسين آهني، طهران، مولي، ۱۹۹۰ م.
- [۳۰] م س، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتيانى، الجمعية الايرانية للفلسفة، ۱۹۶۶ م.
- [۳۱] م س، المسائل القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تعليق وتقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتيانى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ط ۲، ۱۹۸۳ م.
- [۳۲] م س، تعلیقة على الهيات الشفاء، تصحيح وتحقيق وتقديم نجف قلى حبيبي، طهران، مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية، ۲۰۰۳ م.
- [۳۳] م س، رسالة الشواهد الربوبية، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجى اصفهانى، طهران، حكمت، ۱۹۹۶ م.
- [۳۴] م س، مفاتيح الغيب، تصحيح وتقديم محمد خواجوى، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ط ۱، ۱۹۸۴ م.

برزخ نزولی و صعودی

دکتر رضا اکبریان^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۷/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۱/۲۷

منظور از برزخ در این مقاله قوه خیال و عالم صور خیالی بعنوان واسطه‌ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است. در تاریخ فلسفه اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر بحث از خیال از مباحث بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و توانسته است که به حل مسائل غامض تری چون مسأله شناخت، ربط حادث به قدیم و بحث 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 و چه 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 و سایر قوای او از بین می رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور خیالی ملتزم می شود، گرچه نشانه‌هایی از گرایش به تجرد خیال در بعض آثار او به چشم می خورد.

سهروردی با استناد به عالم خیال به حل بسیاری از مسائل و مخصوصاً به جمع میان دین و فلسفه؛ و مشاهده و برهان؛ و نقل و عقل نائل می شود. وی علیرغم پیروی از شیخ‌الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می شمارد. از اینرو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود چنین عالمی که از آن به مثال مطلق و عالم برزخ «برزخ نزولی» تعبیر می شود، اقامه نموده است و از سوی دیگر قوه متخیله و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می داند و سنخیت بین مدرک و مدرك را حفظ نکرده و قائل به رؤیت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می شود.

در این میان صدرالمتالهین بر خلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد- به تجرد مثالی- و باقی به بقاء نفس و به تعبیر دقیق‌تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می داند. از نظر او جمیع صور خیالیه در موطن و صقع نفس اند و صوری را که نفس اختراع می نماید و از دعابات و هم وقوه خیال است، نمی توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده اند، «برزخ صعودی» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل نسبت علت به معلول است نه حال به محل و قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشأ صور است. اثبات اختصاص این نظریه به ملاصدرا و نقد نظریه سهروردی و ابن سینا بر اساس آن با عنایت به نتایج و آثار 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