

## بَرْزَخُ النَّزُولِ وَبَرْزَخُ الصَّعُودِ

رضا اکبریان<sup>١</sup>

١٤٢٨/٣/٢٧ تاريخ القبول:

١٤٢٧/٩/٢٢ تاريخ الوصول:

المراد من البرزخ في هذا البحث مملكة الخيال وعالم الصور الخيالية بوصفه واسطةً بين العالم العقلاني والعالم الجسماني. وقد كان الخيال من الموضوعات المهمة طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ زمن الفارابي وإلي يومنا هذا، وله دوره في معالجة العديد من القضايا والمسائل الغامضة نظير اشكالية المعرفة، وربط الحادث بالقديم، والحياة الأخرى، إلى درجة أن بعض الباحثين اعتنوا الاهتمام بهذا الموضوع من ميزات الفلسفة الإسلامية. ينكر الفارابي تجرد الخيال في قوس الصعود وقوس النزول، بل يرى كافة القوي الخاصة بغير النفس ذات طابع مادي ماعدا القوة العاقلة. لذلك يعتقد أن الإنسان يبقى بعد الموت على شكل عقل جزئي وحسب، أما سائر قواه فتضمحل وتتلاشي. ويقاريه ابن سينا في أن الخيال قوة جسمانية، لهذا يذهب إلى عدم بقاء الخيال والصور الخيالية. هذا رغم وجود قرائن تدل على قوله بتجرد الخيال في بعض اعماله.

ويتوكأ السهروري على عالم الخيال ليعالج به الكثير من القضايا المهمة كالتوافق بين الدين والفلسفة، والمشاهدة والبرهان، والنقل والعقل. ورغم اتباعه للشيخ الرئيس في جسمانية الخيال، إلا أنه يؤكّد على تجرد الصور الخيالية وبقائها ووجودها في عالم المثال الأكبر أو الخيال المنفصل. لذلك نراه من ناحية يقيم البراهين لصالح وجود مثل هذا العالم الذي يسمى المثال المطلق وعالم البرزخ «البرزخ النزوبي»، ومن ناحية ثانية يعتبر قوة الخيال وغيرها من القوي المتعلقة بغير النفس غير العاقل قوى مادية، ولا يحفظ السنخية بين المدرك والمدرك، ويذهب إلى قدرة النفس على رؤية الصور الخيالية في المثال المطلق.

١. قسم الفلسفة في جامعة (تربیت مدرس)

اما صدر المتألهين فإنه بخلاف الفلاسفة الذين سبقوه يعد الخيال قوة مجردة — بالتجدد المثالى — وباقية ببقاء النفس، وبعبارة ادق فهى سبب بقاء النفس بعد مفارقتها للبدن. يعتقد صدر المتألهين ان كافة الصور الخيالية موجودة في موطن النفس او صقع النفس، أما الصور التي تخترعها النفس وهي من دعابات الوهم وقوة الخيال فلا يمكن اعتبارها موجودة في عالم المثال المطلق. الجنة التي أخرج منها آدم مثالٌ مطلق، والجنة التي اعدت للمتقين «برَزَخ صَعُودٍ» وليس نَزُولِيًّا. ان علاقة الصور الخيالية بقوة الخيال والتخييل كعلاقة العلة بالعلو، وليس من قبيل علاقة الحال بالخل، وقيام الصور الخيالية بالنفس قيام صدورى وليس حلولياً، والصور العلمية مخلوقة من قبل النفس أي أن النفس مصدر هذه الصور. الغاية التي نرمى إليها في بحثنا هذا هي اثبات ان النظرية المذكورة من ابداع الملاصدرا الذى وجه نقوذه في صوتها لنظريات السهروردي وابن سينا بالنظر للنتائج والآثار الفلسفية المترتبة على كل واحدة من هذه النظريات.

الكلمات الرئيسية: البرَزَخ النَّزُولى، البرَزَخ الصَّعُودى، عالم الخيال، قوة الخيال (ملكة الخيال)، السهروردي، الملاصدرا.

مفارقتها للابدان. اما من وجة نظر ابن سينا وشيخ الاشراق فإن قوة الخيال موجود مادي كسائر القوى، وبالتالي فهو يفني بفناء الجسم، والقوة العاقلة هي القوة الوحيدة التي تتصف بالتجدد.

من البين أن اتخاذ أيًّا من الموقفين يستدعي اصولاً ومقدمات خاصة، ويستتبع نتائج وآثاراً معينة. ينبغي ان تتضح ما هي المسائل التي تتركها «جسمانية الخيال» بلا أجوبة والتي اضطررت الملاصدرا الى تغيير مساره نحو «تجريد الخيال» وكيف تأتي لفكرة أن «الخيال مجرد بروزخ» الاجابة عن هذه المسائل؟ مهمتنا الرئيسة في هذا البحث كخطوة اولى تقديم تقرير دقيق لمسار هذه الاشكالية من الفارابي الى الملاصدرا، لتتضاح على اساس ذلك طبيعة التراث الذي وصل الملاصدرا، وما هي ابداعاته في هذا الميدان، وكيف قيم الفلسفه الذين اعقبوه آراءه وطروحاته؟ وعماذا يمتاز التبيان والتحليل الفلسفى لقوة

## ١- المسألة في شكلها الأول

طوال تاريخ الفلسفة والعرفان والقرون الفاصلة بين الفارابي والملاصدرا، ادى اثبات عالم الخيال في قوس النَّزُول من قبل السهروردي، واثبات هذ العالم في قوس الصَّعُود من قبل الملاصدرا الى إكساب عالم الخيال مكانة وموقعًا مميزًا، بحيث ترتبط به كافة طرق الصَّعُود والنَّزُول، وير بـ كل فيض ينزل من العالم العلوى. ينكر الفارابي وابن سينا عالم الخيال في قوسى النَّزُول والصَّعُود، ويدعُو السهروردي الى القول بعالم الخيال في قوس النَّزُول فقط.

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

تضعف — تمثل فرصة لتفعيل ملکة الخيال، وقد يرى الانسان أثناء النوم صوراً خيالية لاتتاح له رؤيتها أثناء اليقظة. وقد ادرج الفارابي ضمن نظريته حول الخيال بعض ما لم يشر اليه ارسطو، وثبتت بنحو من الانحاء وجود عالم الخيال، وليس هذا وحسب بل انه لم يقصر ظهور الصور الخيالية على دائرة الرؤيا، وقال: اذا بلغت ملکة الخيال عند أحد ذروة قوتها فسيستطيع ادراك الصور الخيالية في اليقظة ايضاً، وقد كان الرسول الراكم (ص) يرى ملائكة الوحي على شكل شخص معين. يعتقد الفارابي ان الرسول يرتبط عن طريق الخيال بالعقل الفعال ويكتسب منه علم الماضي والمستقبل.

الاشكال الذي يرد على الفارابي خصوصاً من وجهة نظر علماء الدين هو انه ربما رفع مكانة الفيلسوف اعلى 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 للملحدون استطاع في ضوء مبانيه واصوله الفلسفية إلغاء اي شنائية او تقدم وتأخر بين الخيال والعقل.

ساق الشيخ الرئيس في طبيعتيات كتاب الشفاء ادله لدحض تجدر الخيال المتصل، ولتأكيد أن الإدراك الخيالي قائم بالقوة الجسمانية أي انه غير مجرد(١) (طبيعتيات الشفاء، طبعة حجرية، ص ٣٤٢، وراجع: الاشارات والتبيهات، النمط ٣، الفصل ٩، ص ٢٤٠). فهو يرى ان الخيال قوة جسمانية تدرك الصور الجزئية وتمارس نشاطها بمساعدة آلة جسمانية، وحيث أن أيّاً من القوى المدركة للجزئيات ليست بمجردة لذلك فالخيال ايضاً ليس مجرداً. تقوم هذه القوة بتحريك الصور الجزئية المتخيلة عن المادة

الخيال وعالم الصور الخيالية عند الملحدون عن تبيين وتحليل ابن سينا و السهروري و ابن عربي؟ وما هي الابداعات والاضافات التي جاء بها الملحدون فيما يتصل بقوة الخيال وعالم الصور الخيالية؟ هل ان تجدر قوة الخيال والرؤى الجديدة لعالم الصور الخيالية في قوس الصعود، وهي من ثمار المبادئ والقواعد الخاصة بالحكمة المتعالية، هي من ابداعات الملحدون؟ وما هي النتائج الضرورية التي تترتب على هذه النظرية؟ وكيف يمكن تقييم مтанة هذه النظرية في ضوء النقوص الواردة عليها وعلى نتائجها؟

## ٢- انكار بربخى النزول والصعود من قبل الفارابي

### وابن سينا

ذكرنا أن الفارابي، وابن سينا تبعاً له، ينكرون الخيال في القوس الصاعد وفي القوس النازل، ويريان كافية قوى النفس ماديةً ماعدا القوة العاقلة (الاشارات والتبيهات، 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 السهروري يقرر مقاماً جد رفيع وسامق للتخيل وعالم الخيال لا ترتفع فيه بعض مشكلات رأي الفارابي وحسب، انما يمهد الارضية لتكسب مسألة المعرفة بفضله طابعاً جديداً.

قال ارسطو ان فترة النوم — حيث تعطل الحواس أو

في بدن واحد. ومع ذلك نراه في الشفاء والنجاة (انظر: الشفاء ص ٩٢، وآخر كتاب النجاة) يصدق المعاد الجسماني<sup>(٤)</sup>. حينما انكر ابن سينا تجرد الخيال بقى حائراً فيبقاء النفوس البسيطة غير الواعية 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 الروبية ٢٢٥/٢٢٤) حكم ببطلان مثل هذه النفوس، الا انه في «رسالة في السعادة» (ضمن رسائل ابن سينا، ٢٧٥-٢٧٤) هبط عمالك البقاء إلى مستوى التوفّر على الحد الأدنى من الادراك العقلاني أي ادراك الاوليات، واستنتاج ان هذه النفوس ايضاً ولتوفّرها 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 الاولية والمفاهيم البدائية مصدرأً للبقاء والسعادة الاخروية. 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، ولو كان الخيال مادياً كأي شيء آخر لإصابة الفنان والعدم بعد الموت قطعاً (شواهد الروبية ٢٦٠-٢٥٨). ولكن القول بالتجرد البرزخي للخيال، وتوفّر جميع البشر حتى الطفل المولود تواً على مرتبة برزخية سيجعلهم يقولون بعد الموت ويثبتت 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 القيمة، وتجسد الاعمال والنوايا وما الى ذلك، أو أمور اخرى من قبيل معراج

بنحو تام، ييد 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، ولا تستطيع ممارسة فعل التخييل الا اذا ارتسمت الصور الخيالية في الجسم، وهذا الارتسام مشتركٌ بين القوة والجسم (النجاة ٣٤٨-٣٥٠)، وانظر حول جسمانية الخيال: الاشارات والتنبيهات، (٣٢٢-٣٢٣). وفي 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). وفي رسالة النفس (تصحيح عميد ٣١-٣٣) يذكر الأدلة ذاتها ويقول مستنبطاً: 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. فيحصر العالم بعالم المحسوسات وعالم المعقولات، عجز كلٌ من العقل والنقل عن تبيين بعض مطالبيهم وبقىما بانتظار نظرية أشمل تستطيع من ناحية الاجابة عن عدد اكبر من الاسئلة، وتقديم من ناحية ثانية اجابات مناسبة ومتناقة 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 فمحكم علىها بالفناء عند مفارقة النفس للبدن. وقد بقى ابن سينا عاجزاً عن اثبات المعاد الجسماني والحضر لأنه انكر تجرد الخيال<sup>(٣)</sup>، وقد اقام في بعض كتبه براهين على استحالة عودة النفس الى البدن، ورأى ان عودة الروح الى البدن الدنيوي تستلزم اجتماع نفسين

برزخية، وحصر التجرد بالتجرد العقلى اضطر الشیخ الى اعتبار هذه المعانى جسمانية. يبدو أن مثل هذه المشكلات حضرت الشیخ نفسه على التفكير ليجد لها حلًّا يبررها، وما يمكن ان نجده في مطابق کتبه ورسائله بعد الدقة والتلميح يدل على جهده وتحركه صوب اجترار هذا الحل والانطلاق نحو اعتبار الخيال مجردًا، والابتعاد عن القطع بعاديته.

يمكن ان نلاحظ في المباحثات برهاناً ينتجُ عن مقدماته تجربة الخيال (المباحث المشرقة ص ٣٤٩-٣٥١) — الأسفار ٢٩١-٢٩٢، شرح المنظومة ص ٢٢٨-٢٣٠، نقاً عن المباحثات). وملخص البرهان هو ان مدرك الصور والتخيلات اذا كان جسماً أو جسمانياً فيجب ان يكون عرضة للتفسخ والذوبان بالحرارة الغزيرة، أو التنامي والتضخم بواسطة التغذية والأكل. وبالتالي ففي كل عدة سنوات حيث تتغير كل اجزاء البدن لابد أن تزول هذه الصور ايضاً وتبدل. على أنبقاء هذه الصور وعدم تغييرها يدل على أن مدرِّكها ليس جسمانياً. وبعبارة أخرى فإن زوال الحال يستلزم زوال الحال، وإذا كانت الصور الادراكية في مكان يتعرض دوماً للزوال والتفسخ — وهكذا هي الامور الجسمانية — فيجب ان تزول هي ايضاً تبعاً لحلها. الا ان عدم زوال هذه الصور يشير الى عدم جسمانية محلها. بعد ان يذكر الشیخ الرئيس المقدمات اعلاه ويستكمل دليله، يعلن عن نتيجته بما يلي: «الحفظ والذكر ليسا جسمانيين واما يوجدان في النفس».

وتتأكد عدم جسمانية هذه الصور عن طريق شبهاها 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، تذكرة كذلك هذه الصور بواسطته الاتصال

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 كالاحداث 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 سيفني والذي يبقى هو النفس المجردة مع عوارضها القائمة بها والناتجة 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 المثالى وعالم البرزخ. بتبييت هذا الرأي لن ينفي الجانب الجزئي من النفس ابداً — وهو جانب التجرد الخيالي والبرزخي — وسيكون للبدن المثالى حواسٌ جزئية كالسمع والبصر يدرك بواسطتها الثواب والعذاب 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 الشيء الى تجربة الخيال؟ يقول الشیخ في جواب سؤال حول الخوف والغضب وامثال ذلك، وانطلاقاً من عدم ايمانه بتجربة النفس ببرزخياً: «الخوف والفرج وامثال ذلك معان جسمية تحتاج الى التجريد لكي تصبح عقلية». ييد أن الحق هو أن هذا السنخ من المعانى لا تقبل التجزئة وهي غيرجسمانية، بل هي أمور مجردة

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

ثانياً: طبقاً لمباني المشائين لا يمكن للجوهر الواحد ان يكون مجردً ومادياً وعاقلاً وحساساً في نفس الان. ولكن طبقاً لامكانية التشكيك في الوجود والحركة الجوهرية والحدث الجسماني للنفس لن تكون ثمة مشكلة في هذا الباب، فالنفس لها في هذه الحالة تجرد ببرَّخ في مقام الخيال، ولا مانع من ارتسام الصور الخيالية فيها. بالتدقيق فيما ذكرناه يلوح ان الجزء الاوسط من هذا الاستدلال والمتصل بتساوي فعل النفس في استذكار الصور الخيالية والصور المعقولة يتناقض مع المباحثات (٣٠٣) ففي ذلك البرهان يستعين باسلوب استذكار الصور الخيالية لاثبات جسمانية الخيال، ويثبت: لأن هذه الصور منطبعة في القوى المادية لا في النفس، لذلك قد تنسى 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 ملأاً لتمثيل الأمور المادية ليتمكنه ان يحفظها، والصور الخيالية في نظر الشيخ مادية محسوسة.

يؤيد هذا الرأي ما يقوله الخواجة نصير الدين الطوسي في الاشارات لدحض فرضية الفخر الرازى 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.

بالعقل الفعال: «وتكون للنفس هيئة بما يمكنها استرجاع تلك الصور حتى الصور متى شاعت من المبادئ المفارقة، وحييند يكون الأمر في المدركات والمخيلات على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال، فاذا انفتحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاعت من العقل الفعال، كذا هاهنا الا ان المشكل انه كيف ترسم الاشباح الخيالية في النفس».

و هكذا يوفر الشيخ كل المقدمات الازمة لتجرد الخيال ويستنتج ان الصور الخيالية ليست اموراً جسمانية، وحيث انه لابد من سنخية بين المدرك والمدرك، اذن فقوة 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 ايضاً اسماحها وفهمها وفقاً لاصول المقبولة لدى الشيخ. ويعتقد صدر المؤلفين (الاسفار ٨/٢٢٧) ان هذه المشكلة ولidea مايلي: اولاًً يعتقد الشيخ ان صورة الشيء المدرك تنطبع في المدرك عند ادراك الشيء المغایر، وفي مثل هذه الحالة اذا ارادت النفس ان تدرك صورة مقدارية — كالصور الخيالية مثلاً — فيجب ان تكون ملأاً للمقادير، والحال ان النفس مجردة ولا يمكن ان تكون ملأاً للمقادير.

يعالج صدر المؤلفين هذه المشكلة برفض انطباع الصور في المدرك، والقول بقيام الصدورى للصور الخيالية بالنفس (أى قيام الصور الخيالية بالنفس على شكل صدورها عنها). و يؤكّد المرحوم السبزوارى (ره) لو أن الشيخ كان قد قال بـ «إنشاء» الصور المدركة من قبل النفس، لما واجه هذه المشكلة (م س، المامش ٣). وبكلمة ثانية حيث ان الشيخ لا يرى التجرد الا للقوه، اي انه لا يراه لمقام خيال النفس، لذلك لم يستطع توسيع ارتسام الصور الخيالية المجردة في هذا المقام الذي يعتبره مادياً.

الاسفهبية، والنور الاسفهبي الذي يدبر الانسان يشاهد تلك الصور في ذلك العالم بمساعدة قوة الخيال. قوة الخيال وهي ظل لقوة من النور المدبر والاسفهبي في الجسم مظهر تلك الصور وليس محلاً لأنطباعها. 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 السهوروبي في حكمة الاشراق وفي غيره من كتبه البراهين على وجود هذا العالم الذي يسميه عالم المثال المطلق وعالم البرزخ النزولى (م س). ومع انه يرى القوة التخيالية 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 السهوروبي الصور المرئية في المرايا من قبل الاشباح المجردة، والصور التي ترى في النام وكذلك الجن مما يتميى الى هذا العالم، بل انه يرى الادراك الحسي عبارة عن مشاهدة الصور المثالية للموجود في هذا العالم. اما صدر المتألهين فيعتقد ان الادراكات الحسية تنتمى 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 جسمانى 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 العقلى على وجود عالم المثال يقوم على اساس تعريف السهوروبي لإبصار حضور الشيء التير مقابل

والمحضية هي ان الشيخ رغم انه يبدأ بجسمانية الخيال ويقيم لصالحها ادلة عدة، ييد ان المشكلات التي تنجم عن جسمانية الخيال وتحول دون نموذج نظرياته، ونظراً للشواهد والمؤيدات التي تعزز تجرد الخيال، تتظاهر كلها لتجربة الشيخ عن دائرة اليقين، فنراه يتحدث عن تجرد الخيال احياناً بلغة الشك واحياناً بلغة الظن، بل انه يتقدم في أحد الموضع 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 يتبع علينا التقنيب عن رفع هذه النقيصة وصياغة المقدمة الصحيحة في آراء فلاسفة لاحقين.

### ٣- السهوروبي وبرزخ النزول

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

في «آواز بير جيرئيل» {نشيد ريشة جيرائيل} إلى وجودات مثالية يوسع النفس الإنسانية إن تشاهدها. انه يطرح عالم المثال في الغالب كمتلة ماورائية تؤسس لقيمة المشاهدات العينية. يصدق السهوروبي أن الحكماء المشائين أيضاً يعدون الرؤيا الصادقة عبارة عن احاطة عالم القدس بالنفس الإنسانية، 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 أولاً وثانياً يعتقدون أن مصدر صور الرؤيا هو احياناً عالم القدس بواسطة النفس، واحياناً القوة المتخيلة. ييد أن شيخ الاشراق يقرر ان محل ظهور صور الرؤيا هو النفس ومصدرها الصور العينية المثالية. أي انه لم يكن يرى المتخيلة مصدرًا لصور الرؤيا، إنما دورها الوحيد في هذا الحال هو المشاغبة والعبث. يميل الحكماء المشائون إلى أن الأشياء الجزئية والعلم بما يحتاج إلى المادة. فالشيء غير المادي كالعقل مجرد 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 أحدي انواعها. ومع ذلك لا يمكن تفسير بعض الظواهر ضمن هذا الإطار، كالصور التي يمكن رؤيتها في المرأة أو الذكرة، أو ثواب وعقاب النفس الجزئية بعد الموت.

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

العين السليمة. يقدم السهوروبي انطلاقاً من آرائه الاشراقية نظرية حول المشاهدة تؤسس لعلم المعرفة في المدرسة الاشراقية<sup>(٨)</sup>. فهو يطرح إطاراً يعلل المشاهدة بمعناها المادي وبمعناها العقلاوي. ينهض هذا الموضوع إلى جانب انكار مادية الصور المرئية في المرايا، ومشاهدات قوة الخيال والأحلام – على رفض امكانية توضع صور الشيء الكبير في الشيء الصغير، مع ان من المفروغ منه أن الشبكية والتخيلة والمرأة هي مجال ظهور هذه الصور وكذلك شروط هذا الظهور. بينما ندرك الشيء يجب ان يكون المدرك حاضراً عندنا فعلاً، لا أن يتجلّى في ذهتنا على شكل صورة في الدماغ. الصور الموجودة في المرأة مع أنها مشروطة بوجود المرأة ولكن لا يتمنى القول ان محلها في داخل المرأة. 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 .... لابد ان يكون لهذه الصور وجودها المستقل في عالم المثال، وان تكون في التجرد عن المادة واسطة بين عالمي الحس والعقل. ومع أنها غير مادية الا أنها اشباع قائمة بذلك وجوهات بسيطة. وكذلك الحال بالنسبة للاعراض الموجودة فيها كالطعم والرائحة (م س، ص ١٨٤-١٨٥) والخلاصة هي: بالرغم من أن عالم المثال بعداً مكانياً، إلا أنه 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 ١٨٦-١٨٧، ١٨٥-١٨٩).

يشير السهوروبي في كثير من رسائله وخصوصاً

موسيقى باهرة لا يستطيع ان يسمعها الا الوالصلون الى الحقيقة والباحثون عنها. الواقع أن جماليات عجائب المورقلية التي لا يمكن الا اصحاب النفوس المطهرة من رؤيتها بعيون الباطن، هي مثلاً عالمٌ مقدسٌ لصوفيين بلغ سفرهم نقطة الذروة. يقارن السهوروبي متلة هؤلاء الرجال المتكاملين بالله، ذلك أن الشيخ الصوفي يستطيع خلق مثل هذه الصور، وهذه حالة يسميها السهوروبي مقام «كن». وفي هذه التسمية اشاره الى آية من القرآن تقول ان الله تعالى قال للكون كن فكان (كن فيكون). وللواصلين الى حالة التجرد في هذا المقام (كن فيكون). يعتقدون بفضلهم على ايجاد مُثُلٍ قائمة بذاتها... وهذا مقام يسمى «كن» (م س، ص ٢٥٢-٢٥٤). يختتم السهوروبي بحثه بنقطة فحواها أن الجنور الوجودية للجماليات هي الاشكال والصور الظاهرية لهذا العالم في الاقليم الثامن، وهي عالمٌ واقعيٌ 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 اصحابهم الضئي في الطريقة، وفتتحت أعين ضمائرهم على العالم الخفية.(٩)

ما هي علاقتنا بذلك العالم وبمنه؟ هل ثمة طريق الى هناك، وان كان ثمة طريق فلماذا ينبغي قطعه وكيف؟ المؤمنون بعالم الخيال والصور المعلقة لا يعترونه عالماً اجنبياً علينا ومنفصلًا عنّا، اما يعتقدون ان حقيقة وجودنا كامنة هناك. ففي رأيهم انه ليست انفسنا فقط تتنمي لذلك العالم، بل وحقيقة جسمنا ايضاً تتنمي اليه.

يعتقد السهوروبي أن الاستدلال نوع من المشاهدة يرى من خلالها الانسان المُثُلَ في عالم الخيال. والتفكير في معناه الحقيقي عبارة عن التفكير في مُثُلٍ لا يمكن مشاهدته واقعيتها الا عن طريق الاستدلال. هذه نقطة

الباب] 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، الواقع انه اكثر حقيقة من عالم الطبيعة الذي يبدو انه طبيعي (مزيد من المعلومات راجع كتاب هنري كوربان حول التخييل

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

يشير السهوروبي في (حكمة الاشراق) الى عدة مدن في هذا العالم تنتهي كلها الى الاقليم الثامن (السهوروبي، مجموعة المصنفات، ٢٥٤-٢٥٥). يعتقد السهوروبي ان المثل المعلقة تختلف عن مثل افلاطون الواقع في العالم الثابت. المثل المعلقة الواقع بين عالم البرزخ والانوار القاهرة ليست كثيرة وحسب بل اثنا غنية عن الزمان والمكان ايضاً، ولهذا لا تقدر الحواس الظاهرة على مشاهدتها (السهوروبي، مجموعة المصنفات ٢-١٨٣/٢-١٨٤). عالم الخيال عالم لا يستطيع رؤيته الا المعرضون عن الفهم العادي والملتجئون الى التأويل، وهذه مسألة عميقة ناقشها السهوروبي في التلبيحات (السهوروبي، مجموعة المصنفات، ٤-٣/١) وفي اللوحة العمادية (السهوروبي، مجموعة المصنفات، ١٩١/٣). ان رؤية المثل بحاجة الى تجاوز كافة الموانع لتخطي نقطة يسميها السهوروبي رمزاً جبل قاف. وعندما يصل الشخص الى المدن الغامضة لعالم المثل المعلقة وهي اماكن هذه الوجودات الروحانية. و هذه المدن هي حابلتها، وجابرها، وهورقلية. اثنا مدن ليست في «أي مكان». من رأي السهوروبي أن هورقلية هي مثلاً صور عالم الافلاك التي ينتاج دورانها

عن بعضها وتصدر بشأنها احكام ثبوتية، بينما الأمور المدعومة ليست متمايزة ولا تتقبل الاحكام الثبوتية. وإذا 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 ضيائى ترتىى، ٥٠٩)، والعلامة الشيرازي اشار عليه في عالم آخر يسميه شيخ الاشراق المثال الاكبر أو الخيال المنفصل (٤٤٩-٤٥١). انه عالم مجرد عن المادة الا ان له مقداراً وحجماً، والصور الخيالية معلقة فيه بنحو قائم بالذات، أي أنها واقعة بين التجرد والمادية، والتخيل عبارة عن إضافة اشراقية للنفس إلى هذا العالم ومشاهدة الصور المعلقة الخيالية الموجودة فيه.

ترد على نظرية السهوروبي جملة من الاشكالات، منها انه لا يعتبر قوة الخيال مجرد 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 للأدراك، فكيف سيكون بمقدور قوة الخيال المادية ادراك الصور المجردة، وبأية عين تشاهد النفس هذه الصور في مرتبة الخيال؟ ثم ان الاتصال والاضافة الاشراقية للنفس إلى عالم المثال الاكبر، سواء عند الصعود من عالم المادة إلى ذلك العالم أو عند الرجوع إلى عالمها تستلزم تكامل النفس، ولا يمكن القبول بأن النفس تتصل بذلك العالم العلمي الواسع من دون الاصطدام بلومنه، أو أنها تعود إلى 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 اضافةً الى وجودها الواقعي. فالنفس لاتعلم بصورة من

عميقة جداً يشيرها السهوروبي، فعملية الاستدلال بحد ذاتها توجب وجود عالم عقلاني تسكنه المثل. وكما ذكرنا، يميز السهوروبي بين هذه المثل أي المثل المعلقة والمثل الافتراضية: ليست هذه المثل المعلقة كالمثل الافتراضية لأن المثل الافتراضية وجودات نورية ثابتة، أما هذه المثل المعلقة فهي معلقة في عالم الاشباع 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 السهوروبي بشأن تجدد قوة الخيال لاجلاء مسار البحث في البرَزَخ النَّزُولِي وتطوراته. مع ان السهوروبي يجاري ابن سينا في مادية النفس الإنسانية في مقام ادراك التخيلات، الا انه يتعد عن ابن سينا حين يخرج عن نظرية ثنائية العالم، ويقول بعالم متوسط اسمه «المثال الاكبر» أو الخيال المنفصل.

من جهة ثانية، رغم تناقضه مع الملاصدرا في الاعتقاد بعالم المثال لكنه لا يوافقه الرأي في تجدد قوة الخيال وامور اخرى. وفقاً لرأي السهوروبي في حكمة الاشراق (٢١٠-٢١٢) فإن الخيال والوهم والتخيلة قوة واحدة اخذت ثلاثة اسماء مختلفة لثلاثة اعتبارات. مكان قوة الخيال البطن وسط الدماغ، اما الصور الخيالية فليست في مكان ولا في زمان وليس منطبعة في النفس، انما هي مستقلة عن النفس وقائمة بذاتها. لا توجد هذه الصور في وجود الانسان وفي ذهنه، إذ من الحال انطباع الصور الخيالية الكبيرة في الذهن الصغير. وهي غير موجودة في العالم الخارجي ايضاً، والا لشاهد الجميع الصور الخيالية لكل انسان. وهي غير موجودة حتى في عالم العقل لأنها صور جسمانية لا محل لها في عالم العقل. كما أنها ليست مدعومة لأنها تُتصوَّر بشكل متمايز

الدنيا بعقدر ما يحفظ لها جزئيتها بعد الموت، فتأثر بالاخيلة الطيبة أو المريء بما يتاسب ووضعها المعنوي.

مع ان الذين قطعوا مراتب الكمال على مستوى العقل العملي وعلى مستوى العقل النظري سيدخلون أرض الانوار — عالم العقل — مباشرةً، الا أن النفوس التي احرزت نصيباً أقل من التكامل يجب أن ترتكى 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 وتدرج مرحلة بعد اخرى وتحل 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، ص ٢٣٥، الشرح ص ٥١٩-٥٢٣). النفوس الواقعه في ادنى المراتب والناقصة من حيث العقل العملي والعقل النظري، ستتعذب وتعاني الألم بحسب طبيعتها (انظر: م س، ص ١٨٩-١٩٢). فهي لا تلام بحد نقص العقل، ولا وجودها في مراتب أعلى يمكن له ان ينقذها، اثما ينقذها السلوك الناجم عن العقل. وهنا لا ينفي قطب الدين احتمال التناصح، رغم قوله ان الاستدلال غير مسلم به لكل طرف في النقض. وهكذا، قد تنتقل نفوس الاشقياء عند الموت الى ابدان حيوانات تتاسب معهم. وقد تسير من جسم حيوان الى جسم حيوان آخر لتساقط عنهم ذنوبهم. أياً كان، ستنتقل نفوس المسينين وبالتالي الى ابدان شيخ الحيوانات في عالم المثال. وحينما ترول ذنوبهم ورذائلهم بمرورهم عبر اجسام الحيوانات التي تزداد ضعة شيئاً بعد شيء وتتناسب مع معاصيهم، عندها

الصور الاً اذا كانت تلك الصورة موجودة في صفع النفس وداخلة في مساحة وجود النفس، ولايمكن ان تكون هناك صور خارج وجود الانسان وتكون في الوقت ذاته مدركةً من قبل الانسان. ويعتقد السهروردي ايضاً ان القوى الخيالية للنفوس الانسانية تلتحق بعد الموت بالاجسام الفلكية، فتكون تلك الاجسام موضعَاً لخيالها. ينبغي التسليم الى أن نقل قوة الخيال من البدن في ضوء آراء السهروردي الى جانب القول بماديتها أمر 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 معدّ او منعم خارجي بعد الموت وملاك ثواب النفوس الانسانية وعقابها هو الملكات الحاصلة من الاعمال وتجسد النوايا والافعال في عمق وجودها (التلويمات ٨٢ - ٨٣).

القسم الاخير الذي يصف فيه السهروردي عالم الخيال يتعلق بالحياة الأخرى حيث يقع هناك (انظر: م س، ص ١٨٨). انه يعتبر المعاد جسمانياً كباقي الحكماء الاشراقين، لكنه يرى متعلق النفس الجسم البرزخي النزولى، 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 فكرةبقاء النفس الجزئية بعد الموت، وعرض أسس ماورائية متينة للذات الجنائية والعدايات الجهنمية المذكورة بكل صراحة في القرآن الكريم. مع ان ابن سينا كان يحاول توسيع معتقداته الدينية بالاستدلال القائل انه رغم امكانية التخيل والادراك الجزئي بواسطة البدن المادي في هذا العالم، فإن النفس المجردة تتأثر بالبدن المادي في الحياة

للموجودات ونفوس باقي الموتى. ينقل قطب الدين عبارات من الفتوحات المكية بينها 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 قيسري، 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، وجوه الراد، 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 اكبر من خيال وامور ظاهرية غير حقيقية. ولكن من جهة ثانية لا يعني هذا الكلام ان عالم المحسوسات هو مجرد وهم وحصيلة ذهنية محضة. فيرأى ابن عربي، لو كانت الحقيقة وهمًا فهي ليست وهمًا ذهنياً، ائماً وهمًا خارجياً أي «غير حقيقي» يقوم على مبان وجودية. وهذا يعادل قولنا ان تلك الحقيقة ليست وهمًا في ذاتها، 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 الحضارات الخمس. في الرؤية الكونية لابن عربي يمكن تشخيص خمسة عوالم أو خمسة حضارات وجودية. حضرة الذات، وهي عالم الغيب المطلق أو غيب الغيوب، وحضور الاسماء والصفات أو حضرة الالوهية، وحضور الأفعال أو حضرة الروبية، وحضور المثال والخيال، وحضور الحواس والمشاهدة. كل واحدة من هذه الحضارات تمثل كيفية خاصة لتجلي الحق، وتشكل بمجموعها كلاً

يمكنهم الرقى الى عالم النور المغض. وهناك آيات قرآنية واحاديث نبوية واقوال بعض الحكماء القدماء تؤيد تناصح ارواحهم الى ابدان الحيوانات.

#### ٤- ابن عربي وصياغة عالم الخيال على اساس قوسى النزول والصعود

بعد السهوروبي، عكف ابن عربي واتباعه على شرح وتطوير نظرية عالم المثال، وطرحوها على اساس قوسى النزول والصعود في كل القوسين. فأطلقو على الاول اسم الغيب الإمكانى وعلى الثاني اسم الغيب الحالى، لأن ظهور الاول ممكن في عالم الشهادة، أما الثاني فلا يظهر الا في الآخرة. يماشى ابن عربي السهوروبي ويختلف الملاصدرا في مادية القوة التخييلية وغيرها من القوى المتعلقة بغيق النفس (ماعدا القوة العاقلة لأنها غير مادية) ويدعى 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 تشكل الجوادر الموجودة فيه الجوادر الجسمانية من حيث كونها ذات مقدار، وتماثل الجوادر 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 إطار شرحه لآراء ابن عربي، يقرر القيصري أن اساس عالم المثال هو تخيل النفس الكلية الذي يمكن لخيالنا الفردية أن تشارك فيه. وهذا يشبه نظرية التعقل لابن سينا. ويقول اللاهيجي في شرحه للشيشترى ان هذا العالم يشتمل على الاعيان الثابتة

خلافاً لارسطو الذي كان الوجود بالنسبة له جاذبية غالبة، لا يبدأ ابن عربى فلسفته للوجود من مرتبة «الحقيقة العادلة» الملموسة. فاشياء العالم المادي عنده مجرد رؤيا. يبدأ علم الوجود وينتظم عنده بتفهم الوجود في أعمق الأعماق، أي الحق تعالى، وهذا التفهوم ارقى بكثير من مرتبة الفهم العرفي، ويعد غموضاً لا حل له بالنسبة لفهم الناس العاديين. انه باختصار علم وجود (انطولوجيا) يتنسى على العرفان وينبثق عن الكشف. يعتبر ابن عربى في رؤيته الكونية كل الاشياء — سواء كانت روحانية أو جسمانية، ميرية أو غيرميرية — تجلياً للحق المطلق، باستثناء الحق المطلق نفسه الذي ليس تجلياً في اطلاقه وإنما هو مصدر كل التجليات.

## ٥ - الملاصدرا وبرزخ الصعود

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

بقبول عالم الخيال يمكن تفسير ظواهر كاللوحي والمكاشفات بصورة افضل، وتفسير امور كالمعجزة بطريقه فلسفية. وعلاوة على المرتبة المادية والعقلية في العالم، ثمة

متكملاً. 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 إنما هو مثال للشيء الموجود في حضرة المثال. وكل ما في عالم الامثال إنما 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 الحضرة. ان هذا العالم عبارة عن « عالم حقيقي تقع صور الاشياء فيه ما بين اللطافة والكتافة أي بين الروحانية الحضرة 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 تتشابه اشياؤه مع المقولات المجردة في عالم العقل الصرف. ثمة اشياء خاصة نصفها محسوس ونصفها معقول. إنما محسوسة لكن اللطافة فيها تشتد. وهي ايضاً مقوله ولكن ليس بنفس المقولية 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، واوضح مصاديق هذه الحالة هي الرؤيا الصادقة. عالم المثال موجود دائماً وهو يعمل على ضمير الانسان في كل لحظة. ييد ان الانسان لا يشعر به عند اليقطة، 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 صادقه فإنها تم دوماً عن الامثلة المحسوسة، لكنها ستفتقر لأية اهمية مالم تؤل.

ستستطيع ايجاد بعض صور عالم الخيال.

## ٦- المثال المنفصل وعالم البرزخ (برزخ النَّزُول)

اقام شيخ الاشراق في "حكمة الاشراق" وكتبه الاخرى برهانه على وجود عالم المثال المطلق وعالم البرزخ (برزخ النَّزُول)، الا انه وافق ابن عربى 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 الاشراق يعتبر النفس موطنًا وصقعاً لكافة الصور الخيالية. فمن وجهة نظره أن الصور التي تخترعها 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 النَّزُول. الجننة 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 المرأة توجد بسبب انكسار الضوء ولا علاقة لها بعالم المثال. وكان شيخ الاشراق يعتبر صور المرأة 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 وجها نظر الملاصدرا فإن صور المرأة 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 تؤيدتها الآيات القرآنية الكريمة.

بينهما مرتبة اخرى. يرى كوربان ان الظاهرات هي التأويل او كشف المحجوب (كوربان، الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١) وبعد الظاهر أو الصورة طريق الوصول إلى الذات. انه وفي مقابل الزمن الأفافي التابع لعلم المادة، يشير إلى الزمن القدسي التابع لعلم الخيال، ويعتقد ان كثيراً من الحوادث والامور الدينية وقعت في هذا التاريخ (الزمن) وفي هذه الأرض الملكوتية، ولا يمكن فهمها الا في هذا الاطار (الخيال الخالق، ص ٤٠٣) وهكذا تجد العلاقة بين النفس والبدن تسويغاً افضل. فوجود مرتبة مثالية في الإنسان تن Cedna من النفق الذي تخلقه الشووية بين الروح والجسم أو الفكر والامتداد (كوربان، مجموعة المقالات، ص ٨٢).

وفي ضوء مثل هذه النظرية يمكن ايضاً إثبات المعاد الجسماني فلسفياً، والتتوفر على فهم عميق للتأويل. أن إثبات تحرد الخيال والصور القائمة به، وإثبات حشر جميع العوالم الوجودية وبيان ضرورة عودة جميع الأشياء إلى مبدأ أعلى براهين عقلية، وبيان كيفية عذاب القبر وسكنات الموت وغير ذلك من الموضوعات المتعلقة بالنفس ومقامتها، وكذلك إثبات عالم البرزخ في قوس النَّزُول بطريقة غير طريقة السهروري و ابن عربى، كلها من الطروحات والأراء الخاصة بالملاصدرا، فتحقيق وتبين المسائل المذكورة لـهما صلة مباشرة. معظم المباني الحكمية التي لم تكن مطروحة في الفلسفات التي سبقت الملاصدرا. لكن الملاصدرا وبفضل احاطته بكافة جوانب المباحث العقلية واعداد وتنظيم المقدمات الالازمة، استطاع النهوض بمثل هذه التحقيقات الفذة غير المسبوقة. ليس عالم الخيال في نظر الفلسفه الاشراقين صنيعة قوة الخيال، إنما قوة الخيال مسافرة حواله في ذلك العالم تروى مشاهداتها هناك، وطبعاً اذا تحررت من شواغل هذا العالم

مراتب وظهورات مختلفة، إذن ليس ثمة تباين بالذات بحسب الوجود بين أنحاء الوجودات المجردة والمادية، والدينوية 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 بربختين، وافراداً عقليين، وافراداً مجردين تامين. وطبقاً لقاعدة امكان الاشرف لابد ان يكون الوجود الفائض عن الحق قد مرّ بالوجود العقلي والفرد المثالى 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 المثالى، واثبات هذه الفكرة ليس بالأمر البسيط. اذا كان للطبيعة ثلاثة افراد هم: الفرد المجرد العقلي، والوجود المثالى، والوجود المادي، يمكن الاستدلال بوجود الفرد المادي وفقاً لقاعدة امكان الاشرف على وجود ذلكما الفردين. وأن الوجودات المجردة لا تحتاج الى شروط ولوازم واعدادات مادية، ويكونها 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 المثالى والجوهر الجسماني، بحيث يتسعى 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 متذر، لأن هذه القاعدة تبنت على وجود علاقة علية بين عالم المثال والمادة، وهذا أمر غير مبرهن، وليس من الضرورة لأى شيء مجرد أن يكون له موضع في سلسلة علل العالم المادي.

وكلما يسير شخص في طريق السير والسلوك ولا يشاهد شيئاً من هذه الوجودات. كل مرتبة من مراتب العالم هي بحسب الحكمة المتعالية مثال لمرتبة أعلى، واذن باطن عالم المادة هو عالم المثال، وباطن عالم المثال عالم العقل، وباطن عالم العقل عالم الاسماء والصفات، وباطن الاسماء هو ذات الحق تعالى (مفاسيد الغيب، ص ٨٧) من شأن هذا المنحى تقديم معنى عميق للتأويل يعده كوربان الظاهريات الحقيقة وكشف المحجوب، والذي نصل بواسطته من الظاهر الى الذات والباطن (كوربان، الفلسفة الایرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١). يوزع الملاصدرا الموجود المثالى الى قسمين: مثال منفصل ومثال متصل. المثال المنفصل عبارة عن الفرد المثالى لكل نوع من الانواع الممكنة.

ومثل هذا الوجود غير مسبوق بمادة جسمانية، لأن له امكاناً ذاتياً، والإمكان الذاتي يكفى لفيضان الشيء عن علته. يأتي الجوهر المثالى من حيث مرتبة الوجود بعد الجوهر العقلاني وقبل الجوهر الجسماني ولهذا يسمى بربخاً. يستخدم شيخ الاشراق هذه المفردة للتعبير عن الموجود المادي. والجوهر المثالى أو المثل المعلقة غير المثل الافتلاطونية. استعان ابن سينا واتباعه بقواعد من قبيل قاعدة الواحد وقاعدة امكان الاشرف لاثبات انواع الجوهر العقلانية، واثبتو العقول العشرة على اساس فرضية الافلاك التسعة. فحوى قاعدة امكان الاشرف هي ان الموجود الاشرف ينبغي ان يتحقق قبل الموجود الأحسن. إذن، وجود الاحسن يكشف عن تتحقق الاشرف في مرتبة متقدمة.

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

فمثلاً، ليست ادراكاتنا المجردة علة للأمور المادية (مصباح يزدي، التعليقات، عدد ٤٦٢ و ٤٧٢)

انه يثبت ان عالم المثال في قوس الصعود هو حصيلة الحركة الجوهرية، وفي هذا العالم تتجسد الملوكات الاخلاقية للإنسان، وتوجد نفسه بدئها المثالى (الاسفار، ج ٩، ص ١٣١)، وبهذا لن تكون بنا حاجة لأن نخوض حذو ابن سينا الذي استعان بالاجرام السماوية لتبرير حشر النفوس غير الوالصلة الى مرحلة الادراكات العقلية (الاشارات والتبيهات، 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 السهوروبي على مبدأ وجود العالم المتوسط بين الطبيعة والعقل. فهو على اساس مبنيي الحكمة المتعالية وخصوصاً الحركة الجوهرية، يقدم تبييناً جديداً لعالم المثال في قوس الصعود يختلف عن تبيين العرفاء على اساس تجدد الامثال. انه يروى في الاسفار (٢٣٩-٢٣٤/٨) 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 الروبية، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، تحقيق حامد ناجي ٣٢٨، والاسفار ٢٢٦-٢٢٧/٨) ويعتقد ان بعض الادلة التي تثبت تجرد النفس الناطقة والقوة العاقلة، ثبتت 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 الاسانى (الاسفار، ج ١،

٧- المثال المتصل والتجرد البرزخي لقوة الخيال  
في المثال المتصل تتلبّس النفس بصورة برزخية لاعتبار قوة الخيال ذات التجرد البرزخي. الصورة الاخروية هي هذه الصورة التي تتصور بها النفس لهذا الاعتبار. الصور البرزخية تتوجّد طبقاً للمواعظ الحاصلة في النفس. وهذه الصور طابع استكمال النفس وخروجها من القوة الى الفعل. والنفس التي تُنفَض حسب شروط المواعظ على البدن المادي الجسماني، ستكتسب في قوس الصعود شتى انواع الاستكمالات، ومنها استكمالات حصول الصور البرزخية في مكمن وباطن وجود النفس، ومن جملة الصور الصور المجردة العقلية أي الصور الاخروية، فالنفوس الكاملة والافراد المميزون يتتصورون في الاستكمال الطبيعي بالصور العقلانية.

بادر الملاصدرا انطلاقاً من مبنيي الحكمة المتعالية كأصلّة 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 الروبية، ص ٢٦٣). ان هذه الصور معلولة للنفس لذلك فهي تقع في خيالنا المتصل لا في الخيال المنفصل كما تصوّر السهوروبي. 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 انما يراه في ذاته وفي عالمه، أي انه يرى دائماً الصورة الادراكية المتحدة باحدى مراتب نفسه (شواهد الروبية،

تُجَرِّد قوَّةُ الْخَيَالِ، وَتُجَرِّدُ الْبَرْزَخُ لِنَفْسِ الْحَيَّانِ أَيْضًاً مِنْ نَتَائِجِ أَحَدٍ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ. وَبِالطَّبِيعِ فَقَدْ اثْبَتَ الْمَلَاصِدِرَا بِإِرَاهِينَ مُتَعَدِّدَةً تُجَرِّدُ نَفْسَ الْحَيَّانَ بِصُورَةٍ مُسْتَقْلَةٍ فِي عَدَّةِ مَوَاضِعٍ مِنْ مَوْلَفَاتِهِ كَالْمُبْدَأِ وَالْمَعَادِ (٣٥٢) وَالْإِسْفَارِ (٤٤-٤٢/٨) وَصَرَحَ أَنَّ نَفْسَوْنَ الْحَيَّانَاتِ تَدْرِكُ ذَاهِنَهَا عَلَى نَحْوِ الْاَدَرَاكِ الْخَيَالِيِّ، وَهَذَا الْأَمْرُ يَقْتَضِي تُجَرِّدَ النَّفْسِ الْحَيَّانِيَّةِ عَنِ الْبَدْنِ الْطَّبِيعِيِّ الْمَادِيِّ. وَيُشَيرُ فِي الْعَرْشِيَّةِ (٢٨٤-٢٨٥) إِلَى بَقَاءِ نَفْسَوْنَ الْحَيَّانَاتِ وَحَشَرَهَا. وَمُحَصَّلَةُ نَقْدِهِ لِأَرَاءِ ابْنِ سِينَا حَوْلَ جَسْمَانِيَّةِ الْخَيَالِ هِيَ أَنَّ قِيَامَ الصُّورِ الْاَدَرَاكِيَّةِ بِالنَّفْسِ اِنَّمَا هُوَ "قِيَامٌ صَدُورِيٌّ وَاجْبَادِيٌّ" وَلَيْسَ "قِيَامًا حَلُولِيًّا" وَالنَّفْسُ «فَاعِلَّةٌ» اَدَرَاكَاهَا وَلَيْسَ «قَابِلَتَهَا» حَتَّى تُنْطَبَعَ الصُّورُ فِي النَّفْسِ وَتَكُونَ النَّفْسُ مَحْلًا لَهَا وَنَتْتَهِي بِالْتَّالِيِّ إِلَى جَسْمَانِيَّةِ الْمَحْلِ. الْمَدْرَكَاتُ الْخَيَالِيَّةُ هِيَ حَصِيلَةُ مَا تَنْتَجُهُ النَّفْسُ، وَلَأَنَّ النَّفْسَ مُبَدِّعَتُهَا إِنَّ تَمايزَهَا وَتَخَصُّصَهَا فِي الْكَمِّ وَالْكِيفِ وَالْجَهَةِ نَاتِجٌ عَنِ الْجَهَاتِ الْفَاعِلِيَّةِ لِلنَّفْسِ فِي مَقَامِ الْخَيَالِ، وَهِيَ بِالْتَّالِيِّ مِنْ لَوَازِمِ وَجُودِهَا.

عَلَى صَعِيدِ الْمَقَارِنَةِ بِآرَاءِ السَّهْرُورِيِّ، مَعَ اَنَّ الْمَلَاصِدِرَا يَوَافِقُ أَصْلَ وَجُودِ عَالَمِ الْمَثَالِ وَخَصْوصِيَّاتِهِ كَالْتُجَرِّدُ عَنِ الْمَادِ وَالْتَّقِيَّدُ بِالْعَلَقَاتِ الْمَادِيَّةِ، بِيَدِ أَنَّ هَنَاكَ اختِلَافَاتٌ مُهِمَّةٌ بَيْنِ الْفِيلِسُوفِينَ يَعْدُدُهَا الْمَلَاصِدِرَا فِي تَعْلِيقِهِ عَلَى الْهَيَّاتِ الشَّفَاءِ (تَصْحِيحُ حَبِيبِي ١/٥٩٠-٥٩١)؛ أَوْلًاً الصُّورُ الْمُتَخَلِّيَّةُ تُحَصِّلُ فِي صَقْعِ النَّفْسِ وَدَاخِلَ وَجُودَنَا، لَا فِي عَالَمِ الْمَثَالِ الْأَكْبَرِ وَبِنَحْوِ مُنْفَصِلٍ عَنِ النَّفْسِ. ثَانِيًّاً الصُّورُ الْمُتَخَلِّيَّةُ حَصِيلَةُ النَّفْسِ وَفَعْلُهَا وَلَيْسَ مُسْتَقْلَةً عَنِ فَعْلِ النَّفْسِ وَجَعْلِهَا، فَمِنْ شُرُوطِ أَنْ تَكُونَ الْأَشْيَاءُ مَدْرَكَةً قِيَامٌ عَلَاقَةٌ وَجُودِيَّةٌ بَيْنِ الْمَدْرَكِ وَالْمَدْرَكِ. أَنَّ النَّفْسَ تَدْرِكُ حَقَائِقَ عَالَمِ الْمَادِ كَصُورٍ حَرَّيَّةٍ مَثَالِيَّةٌ لَأَنَّهَا فِي بَاطِنِ وَجُودَهَا عَالَمًا مَثَالِيًّا وَبَرْزَحِيًّا. أَيْ

ص٣٠٣) وَكُلُّ مَا يُشَاهِدُهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَوْ بَعْدِ الْمَوْتِ إِنَّمَا يُشَاهِدُهُ فِي ذَاهِنِهِ (الْشَّوَاهِدُ الرِّبُوبِيَّةُ، ص٤٤ ٢٤) الدَّلِيلُ الْمُهِمُّ جَدًّا لِلشِّيخِ الرَّئِيسِ فِي الْمَبَاحِثَ (١٥٥-١٥٦) هُوَ الْإِسْتِدَالَالُ بِادْرَاكَاتِ ذَاتِ النَّفْسِ مِنْ قَبْلِ النَّفْسِ، عَلَى تُجَرِّدِ النَّفْسِ. يَعْتَقِدُ الْمَلَاصِدِرَا فِي الْإِسْفَارِ (٩٢/١١١) وَشَوَاهِدُ الرِّبُوبِيَّةِ (٩٢) أَنَّ الْقَاعِدَةَ الصَّحِيحَةَ الَّتِي يَعْتَمِدُهَا ابْنُ سِينَا لِأَثَابَاتِ تُجَرِّدِ النَّفْسِ، أَيْ «كُلُّ مَا ذَاهِنُهُ حَاسِلَةٌ لِذَاهِنِهِ كَانَ قَائِمًا بِذَاهِنِهِ، وَكُلُّ حَسْمٍ وَجَسْمَانِيٍّ غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاهِنِهِ» تَسْرِي عَلَى النَّفْسِ الْحَيَّانِيَّةِ اِضَافَةً إِلَيْهَا النَّفْسُ النَّاطِقَةُ، لِأَنَّهَا تَدْرِكُ ذَاهِنَهَا بِالْذَّاتِ، وَلَأَنَّ الْحَيَّانَاتِ لَيْسَ لَهَا تُجَرِّدُ عَقْلَانِيَّ، اذَنْ لَابَدَ أَنْ يَكُونَ لَهَا تُجَرِّدُ بَرْزَحِيٌّ. مِنَ الْأَدَلَّةِ الْأُخْرَى الَّتِي تُجَرِّي عَلَى قَوَّةِ الْخَيَالِ أَيْضًاً، عَكْسِيَّةُ الْعَسْفِ وَالْقُوَّةِ فِي الْقُوَّى الْجَسْمَانِيَّةِ مَقَارِنَةً بِعَسْفِ وَقَوْةِ الْعَاقِلَةِ، فَبِحَسْبِ هَذَا الدَّلِيلِ تَقوِيُّ الْعَاقِلَةِ كَلَمَا ضَعَفَتِ الْقُوَّى الْبَدْنِيَّةِ وَاذَنْ فَالْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ بِجَرْدَةِ وَغَيْرِ مَادِيَّةِ، فَكُلُّمَا اتجَهَ الْإِنْسَانُ نَحْوَ الْعَسْفِ وَالشِّيَخُوخَةِ تَتَعَزَّزُ قَوَاهُ الْخَيَالِيَّةِ (الْإِسْفَارُ ٨/٢٩٣-٢٩٥) هَذَا فِي حِينِ لَمْ يَسْتَخْدِمَ ابْنُ سِينَا هَذَا الدَّلِيلَ إِلَّا لِأَثَابَاتِ تُجَرِّدِ الْعَاقِلَةِ . الدَّلِيلُ الْثَّالِثُ يَقُومُ عَلَى قَاعِدَةَ «وَكُلُّ غَنِيٍّ فِي فَعْلِهِ عَنِ الْمَحْلِ فَهُوَ غَنِيٌّ فِي ذَاهِنِهِ»، فَكُلُّمَا انْفَسَ فِي مَقَامِ الْعُقْلِ غَنِيَّةُ فِي ذَاهِنِهِ عَنِ الْمَادِ وَالْبَدْنِ بِسَبِّبِ غَنَاهَا فِي فَعْلِهَا عَنِ الْبَدْنِ، كَذَلِكَ هِيَ بِجَرْدَةِ الْمَادِ فِي مَقَامِ الْخَيَالِ، وَعَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ الْمَلَاصِدِرَا «هَذَا الْبَرْهَانُ دَالٌ عَلَى تُجَرِّدِ النَّفْسِ عَنِ الْبَدْنِ سَوَاءً كَانَتْ قَوَّةُ عَاقِلَةِ بِالْفَعْلِ أَوْ كَانَتْ مُتَخَلِّيَّةً» (الْإِسْفَارُ ٨/٢٩٦). وَبِالْتَّالِيِّ إِنَّ قَوَّةَ الْخَيَالِ كَالْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَبِمُخَلَّفِ قُوَّةِ الْبَدْنِ الْمَادِيَّةِ، لَا تَتَعَبُ بِكَثِيرِ الْأَفْعَالِ بِلَ تَقْوِيُّ، لَذَا فَهِيَ كَالْعَاقِلَةِ بِجَرْدَةِ الْمَادِ (الْإِسْفَارُ ٩/٢٩٧-٢٩٩). هَذِهِ بَعْضُ اَدَلَّةِ تُجَرِّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الدَّالِلَةِ أَيْضًاً عَلَى

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 التخييل علاقة معلوم بعلته وليس علاقه حال بمحل كما هو المطروح في فلسفتي ابن سينا والشهوردي. من وجهة نظره أن قيام الصور الخيالية بالنفس قيام صدوري وليس حلولياً، والصور العلمية مخلوقة للنفس والنفس هي منشئة هذه الصور (الاسفار، ج<sup>٩</sup>، ص ١٣١). توجد النفس عن طريق مشاهدة الامور الخارجية صوراً في صفعها الداخلي، وال الحاجة الى الامور المعدة اما هي في هذه النشأة فقط، أما في الآخرة فالنفوس تستكفي بذاتها، وتعمل دائمًا في ايجاد الصور بمجرد تصور ذاتها ومدركتها. نفوس السعداء توجد صوراً حسنة ونفوس الاشقياء محفوفة بالصور القبيحة. بعبارة اوضح، ثمة علاقة بين قوة الخيال والصور الخيالية، وهذه العلاقة اما علاقة وضعية كالمحاورة والمحاذاة وغيرها من العلاقات الموجودة بين الاجسام، او اما ليست علاقة وضعية، اما علاقة عملية. لو كان تأثير قوة الخيال في الصور الشبيهة 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 تزاحماً بين الصور والاشكال والهيئات والألوان والكيفيات المادية. فإذا اتخد 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

أن قوة الخيال وبسبب تجردها البرزخي، تُوجَد في صفعها صوراً مطابقة للخارج بعد المشاهدة الجزئية وادراك الأمور الخارجية بالحواس الظاهرية. ثالثاً: قوة الخيال قوة جوهريه وليس مادية، مع أن تجردها تجرد برزخي وليس تجرداً تاماً عقلياً. لذلك لاتفنى بفناء البدن، وصور الخيال الناتجة عن النفس تبقى مادامت النفس متقطنة لها منتبهه اليها (انظر: رسالة القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تصحيح آشتيني، ٦١).

بعد رفضه لنظرتي ابن سينا والشهوردي، يتوأِ الملاصدرا على مبنائه 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 بصورة (شاهد الروبية، ص ١٩٧). ان اسلوب تكوين الصور الخيالية في هذه النظرية هو أن النفس بمشاهدتها للأمور الخارجية تُوجَد في صفعها صوراً مطابقةً لهذه الصور. والادراكات الجزئية الناتجة عن الامور الخارجية في هذا الاجداد أو الانشاء تلعب دور العلة المُعدَّة للصور الخيالية وليس العلة الموجدة، فالنفس بسبب تواجدها في عالم المادة لازالت بحاجة الى جهات إعدادية، ولا يمكنها انشاء الصور بنحو مستقل ومن دون الاستمداد من الخارج. وطبقاً لحركة الاستكمال الذاتية، تتحرك المادة المستعدة من المادة المضبة الى التجرد مرتبةً مرتبةً الى ان تصل للتجرد العقلاً. في هذه الحركة يعتري النفس بفضل المعدات الخارجية تحولً ذاتي وتنقل من مرتبة وعالم الحس الى مرتبة وعالم التجرد البرزخي، وبحسب الاستعداد الذي حصلت عليه من المعدات توفر لها صورة هي عين وجود النفس وقائمة بجهة تخيلها وبر ZXها. إن هذه الصور تمثل الشيء الخارجي مصدر الانتفاع وتطابق معه، وثمة

وباعتبار خلائقية 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. وفي مقام اقامة البرهان على امتناع الوجود البرزخي يشددان على أن الت الشخصيات والتميّزات الفردية مستحيلة من دون المادة، وسيكون التجدد 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 الحق 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 إلى وجود المادة. اذن وجود الصور المقدارية مستحيل من دون المادة». وهذا الكلام غير صالح لأن التخصيص في حالات أن الموجود لا يحتاج إلى المادة الجسمانية، يعود إلى الفاعل وثمة في كل عقل عرضي جهات متكثرة تكفي لصدور الموجودات البرزخية. للملاصدرا في مقام اثبات تجد الخيال رأي يرتبط ببرهان الحق اللاهيجي، وحصيلته أن الوهم حينما يريد تقسيم موجود ما إلى جزئين أو عدة اجزاء كأن يقسم النراع الواحد إلى ذراعين، فإنه يصرف اهتمامه عن النراع الواحد ويوجِد على سبيل الابداع نصفي ذراعٍ

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 لا يمكن للجسم الكبير أن يحل في محل أو المادة الصغيرة، وهذا على خلاف الوجود الادراكي. لو استواعت النفس جميع السماوات في خيالها لما شعرت بأي ضيق في المكان والمحل. ولو تصورنا اكبر مقدار ممكن لادركتناه 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 لأنواع 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 صنع النفس حاضرة لمدرِّكها فقط. قد يتصور الانسان صوراً كثيرةً لأشياء لاتتحقق لها في الخارج أي أنها معدومة فيمنتها الوجود في ذهنه. ليس محل هذه الصور القوة الدماغية، إذ معظم الصور التي تمنحها الوجود دائماً في ذهتنا اكبر بكثير من القوة الدماغية. لو كانت هذه الصور موجودة في القوة الدماغية للزم انطباع الكبير في الصغير، وإذا كانت بعض هذه الصور موجودة في الهواء لما كانت مدرِّكةً بالذات بالنسبة لنا، اذ ان المدرِّكات النفسية بالذات هي تلك التي تكون موجودة «لنا». وعلى هذا الاساس تتعدد الصور الخيالية مع النفس في مواطنين: احدهما موطن الوجود الجماعي للخيال وهو مقام وجودها الاجمالي، والثاني موطن ظهور الصور الخيالية.

ان وجهة نظر الملاصدرا والشيخ الرئيس بشأن قوة الخيال متأثرة على نحو مباشر بتصورهما عن المرتبة الوجودية لهذه القوة. ومن البديهي أن هذين الفيلسوفين متفقان على أن الأمر المادي يفني وكل ما يبقى يتشرط فيه ان يكون مجرداً وغيرمادي، بيد أن مديات مصاديق الأمر مجرد مختلفة بينهما. يرى الملاصدرا أنه ليس القوة العاقلة فقط بل قوة الخيال أيضاً وبسبب تحردها المثالى أمر باق للإنسان بعد الموت، وذلك بسبب اعتقاده أن النفس الإنسانية ذات مراتب وايضاً لتوسيعه مديات التجرد، واستمرار التجرد للبقاء في أية مرتبة من المراتب سواء كان تحرداً مثالياً أو تحرداً 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 إنما هي قوى مادية جسمانية تقنى بفناء الجسم. وفي كتاب النفس من الشفاء ينظم المقدمات الالازمة ليخلص إلى فناء كافة القوى غير القوة العاقلة: «لما تبين أن جميع القوى الحيوانية لا فعل 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 والمعد (١١٤-١١٥) والشفاء (الالميات، ٤٢٢ - ٤٣١) في موضوع بقاء النفوس البسيطة والجاللة يعارض بشكل من الاشكال فناء قوة الخيال من وجهة

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

#### ٨- الصلة بين رأى الملاصدرا (في تجد الخيال في بروز الصعود) وموضوع المعد

ذكرنا أن بمقدور نظرية التجد البرزخي لقوة الخيال تبيين الكثير من المسائل الفلسفية مثل تبرير بقاء كافة البشر ونيلهم الشواب والعقاب الجسماني، وبقاء النفوس البسيطة الباقية في حدود العقل الميولائي، وتفسير الآيات والاحاديث المتعلقة بأحوال ما بعد الموت، وطرح كل هذا بطريقة متطابقة مع الشريعة وأفضل بكثير من باقي المدارس الفلسفية، وقطع خطوة واسعة باتجاه حل بعض المشكلات المعقّدة. تؤكد الحكمة المتعالية أن القوى الباطنية - سواء كانت قوى جزئية أو كلية - غير مادية وباقية ودائمة ولا تزول بالموت، فعالم التجد غير مقصور على عالم العقل الصرف، وحقيقة الإنسان في مقام النفس الحيوانية (وهو نفسه قوة الخيال بجميع فروعها وتشعباتها إلى وجود حسماً له تعلقات مادية كالمقدار واللون والحجم والحس) ابديةً شأنها شأن القوة العاقلة. إذن فالإنسان فضلاً عن مرتبة الحس المادي والمرتبة العقلانية والتتجردية، له أيضاً مقام التجد المثالى وهو وجود حي وباقٍ ومدركٍ له في الوقت ذاته تجسم وتقدر، وبوسعه تبيين بقاء النفوس البسيطة والمفتقرة للعقل بالفعل، وحشر جميع الناس وتفسير الآيات والاحاديث الدالة على تجسم وتقدر الصور الأخرى وأحوال القبر وامثال ذلك. اضف إلى ذلك أن إثبات التجد البرزخي يسوّغ بقاء النفوس الحيوانية وبعض ادراكها نظير الحبة والخوف والهرب، والأهم من كل ذلك ادراكها لذواها.

بعضها، وحيث أن الادراك يعود في حقيقته إلى النفس والقوى وسائل للادرارك، فإن الموت يُفني فقط الادوات المادية للادرارك كالعيون والأذان، أما اصل القوة والقابلية على الادراك والمدرك الحقيقى للمرئيات والسموعات، وهو النفس فتبقى ولا تنفي.

هذا طبعاً استنباط من كلمات الشيخ لتسویغ بقاء قوى النفس في عبارة العلامة الحائرى، والحال انه لم يقدم أي ایضاح لما ادعاه ولم يشر الى 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 ادى الى انكار حشر الاجساد، أي الغفلة عن أن أي انسان في باطن هذا البدن يتصور بيده حي غير مادي ولا سبيل للفناء اليه، وهو من وجه عين هذا البدن الجسماني ومن وجه آخر غير هذا البدن. انه بدن يصنعه الانسان بفعله الاختياري وبالحركة الجوهرية للنفس. وبهذا فإن ما يحشر يوم المعاد هو جموع النفس والبدن، والذي يحشر في المعاد هو هذا البدن لا بدن آخر مباین للبدن الدنیوی. اما بقية الفلاسفة فلأنهم لم يقولوا بيده يوجد في باطن هذا البدن، لذلك قالوا أن الذي يحشر يوم النشور هو بدن مباین لهذا البدن. والاشراقيون باعتبارهم ينكرون المثال المتصل وتجرد الخيال في البرزخ الصعودي، لذا يرون ملاك حشر الاجساد هو الابدان المثالية في قوس النزول. في حين يعتقد الملا صدرا أن كل انسان حي له قوه خيال مجردة وبدن مثالى هو صناعة نفسه ويتلازم مع ملكاته الاخلاقية ويبقى معه بعد الموت (الاسفار، ج ٩، ص ٢٢١). وبالتالي لاحاجة للاحرام السماوية لاجل تبرير حشر النفوس المتوسطة (الاشارات

نظره، وهذه النفوس المتبقية ضمن حدود العقل الميولاني لاشوق لها الى المعقولات، ولا تستطيع أن تفعل شيئاً سوى التخيل. إذن لا يمرر لبقائها وسعادتها وشقائها الاحروي سوى التخيل، ولكن حيث ان قوة الخيال تفنى بالموت يوافق ابن سينا رأي الفارابي الخاص بتعلق هذه النفوس بالاجسام الفلكية. وهكذا تكون الاجسام الفلكية بمترلة البدن لهذه النفوس وآلاتها وموضع تخيلها، وبهذا تُحفظ حسماًانية الخيال وحاجته الى آلات جسمانية، ويُسوّغ بقاءً النفوس البسيطة المفتقرة للقوة العاقلة. ويؤكـد بـمنـيـار ايـضاً على فـنـاء كـافـة الـقوـى بـفـنـاء الـبـدـن بـحيـث لاـتـقـيـ منـها الـقوـة الـعـاقـلـة: «... الـقوـى الـبـدـنـية تـفـسـد بـفـسـاد الـبـدـن وـاـنـما تـبـقـى مـعـها الـقوـة الـعـاقـلـة» (التحصيل: ٨٣٢-٨٣٠).

من المناسب أن نشير هنا الى أن العلامة الحائرى يعتقد في "حكمة ابن سينا" (٣٠٧-٣٠٨) ان الشيخ الرئيس كان يرى النفس باقية مع قواها، ولكن بالنظر لما مر بنا لانرى وجهاً لهذا الرأي. يقول العلامة الحائرى: «لـا يـفـوتـنا القـوـل أـنـ مـنـ الـأـمـرـاتـ الـمـسـوـبـةـ إـلـىـ اـرـسـطـوـ - كـمـاـ سـبـقـ أـنـ يـبـيـنـاـ ذـلـكـ - بـقـاءـ النـفـسـ بـيـقـاءـ قـوـكـاـ الـعـاقـلـةـ النـاطـقـةـ فـقـطـ، أـمـاـ الـمـتـخـيـلـةـ وـالـوـاهـمـةـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ فـهـيـ صـنـيـعـةـ الـقـوـةـ الـعـاقـلـةـ. اـمـاـ بـنـ سـيـنـاـ فـانـهـ مـنـ دـوـنـ أـنـ يـنـسـبـ هـذـاـ إـلـيـهـ وـيـطـلـهـ، اـعـتـبـرـ النـفـسـ باـقـيـةـ مـعـ قـوـاـهـاـ». والحـالـ أـنـاـ نـرـىـ العـكـسـ مـنـ ذـلـكـ فـابـنـ سـيـنـاـ حـتـىـ فـيـ مـسـأـلـةـ بـقـاءـ النـفـسـ الـبـسـيـطـةـ وـهـيـ مـنـ اـحـوجـ المـاـسـعـةـ إـلـىـ قـوـةـ الـخـيـالـ، لـاـ يـشـيرـ اـدـنـ اـشـارـةـ أـوـ كـنـايـةـ تـدـلـ عـلـىـ بـقـاءـ هـذـهـ النـفـوسـ، إـلـاـ انـ نـقـولـ بـمـاـ أـنـ النـفـسـ وـقـواـهـاـ مـرـتـبـطـةـ اـرـتـيـاطـاـ تـامـاـ فـيـ الـحـيـاةـ الـدـنـيـاـ، وـتـتـمـخـضـ عـنـ فـعـلـ الـقـوـىـ آـثـارـ وـهـيـةـ فـيـ النـفـسـ تـبـقـىـ مـعـ النـفـسـ دـائـماـ، اـذـنـ فـالـقـوـىـ باـقـيـةـ عـنـ طـرـيـقـ بـقـاءـ آـثـارـهـ. اوـ نـقـولـ بـمـاـ أـنـ النـفـسـ هـيـ الـاـصـلـ فـيـ نـظـرـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ وـقـواـهـاـ هـيـ الـفـروعـ، وـالـأـصـلـ وـالـفـرعـ مـتـحـدـانـ

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 وشبيهة كل شئ اما هي على شكله وصورته، فإذا تبدل الصور الطبيعية الى صور مثالية أو صور أخرىوية فإن اخاء التبدلات والانتقالات لن تزال 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 والتكرر في النوع الواحد لا يحتاج في عالم البرزخ وبين الموجودات البرزخية والصور المثالية سواء في قوس النزول أو في قوس الصعود، لا يحتاج إلى مشاركة المادة والجهات القابله. قد يحصل التكرر والتعدد في النوع الواحد من جانب الفاعل. انه يرى أن نفس الانسان تبدع في صفعها صور اشباهية مجردة عن المادة الجسمانية، ومادتها هي فقط توجه النفس والجهات الفاعلية.

بحسب طريقة الملاصدرا ليس البدن المحسور 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 القيمة الكبرى ينال بالبدن الانحراف النعم الالهية في الجنة ويتعدب بالنقم الالهية في الجحيم. عودة النفس من عالم البرزخ إلى 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 ستُفاض على هذا البدن بلا أي تأخير أو تراخيٍ نفسٌ مدبرة من الوجود المجرد العقلي وواهب الصور، ذلك ان المجرد تمام الفاعلية وليس فيه أي بخل أو ترثٍ في الافاضة، وكل

والتنبيهات، النمط ٨، الفصل ١٧، ص ٣٤٩) ولا حاجة كذلك لعلم 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 بالعالم البرزخية أي بـبرَزَخ النَّزُول وَبَرَزَخ الصَّعُود والنَّشَأَة العقيلة التي تنطق بها الكتب السماوية وتقوم لصالحها البراهين العقلية، لذلك يمكن القول انهم لافتصلهم مسافة كبيرة عن منكري الصانع. انهم يرون الروح جسمانيةً تسرى في البدن، وهذا قول ساقط عن الاعتبار في نظر الحفظين.

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، ولأنما مجرد إذن فهي لا تفنى. من وجهة نظرهم أن عودة النفس إلى الدنيا وارتباطها بالبدن الدنيوي يستلزم التناصح. والحكماء الاشراقيون يرون المعاد جسمانياً، ييد أن متعلق النفس عندهم هو الجسم البرزخي النزولي، ويعتقدون ان عودة الروح للبدن الدنيوي أمر مستحيل. الذين يقولون بعودة الروح للبدن لا يقولون بحشر عين البدن الموجود في الدار الدنيا، لأن القول بالعينية من جميع الجهات متذرع. والالتزام به في هذه النشأة ايضاً محال، فالبدن دوماً في حالة تغير واستحالة، وحتى اذا قال أحد بالعينية فإنه لا يقصد العينية الحقيقة.

يقول الملاصدرا ان البدن المحسور يوم القيمة هو عين هذا البدن الدنيوي وليس غيره، ولكن بتبدلاته وانتقالاته تناسب الآخرة. وفي رأيه أن شيئاً كل شئ في المركبات الخارجية هي صورة نوعية، وعودة الصورة

الناطقة باعتبار اكتساب الاخلاق الفاضلة توجّد في صقعها الداخلي صوراً تكون مصدراً لفعالية النفس وسبباً لخروجها من القوة الى الفعل. ولاريب أن النفس تتصور بتلك الصور، وبعد الخروج من هذه النشأة وزوال الشواغل المادية والجسمانية تحشر جميع قواها في قوة واحدة، وباعتبار الاستكمال الجوهرى وارتفاع المادة، تكتسب القدرة على ايجاد كل شيء، ولن تحتاج لايجاد مشتهراتها الى المادة الجسمانية الواقعه في دار الحركات والاستكمالات، وسيحضر عندها كل ما ينطر في 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 الاهمية والمعارف الربانية، ومعاندة المعرف الحقة، 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 متناسبة مع اعمالها السلبية هذه، وبسبب كثرة ممارسة الاعمال الشيطانية المتغطرسة تصبح مظهراً للصور المثالية والابدان البرزخية في الحياة والعقارب والسموم. وهكذا انطلق الملاصدرا من مبني الحركة الجوهرية ففسر تجسم الاعمال والملكات لدى الانسان بحسب الحشر وعودة الانواع المتباعدة، وثبت في الكتاب والسنة اشارات دقيقة ولافتة الى حقيقة هذا القول. هناك في القرآن والنصوص الروائية الكثير من الافكار والطروحات حول تمثيل الارواح في عالم الخيال وجود برزخ يحيط بهذا العالم، والقيامة الصغرى وتجسم الاعمال وأمور تتعلق بالجنة والجحيم، كانت رصيداً جديماً 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 مذكور التناصح في نظر ابن سينا واتباعه.

على هذا الأساس ينبع الملاصدرا في اثبات حشر الاجسام والمعاد الجسماني، ويدلل أن البدن المحسور يوم القيمة هو في قوس الصعود عين البدن الموجود في نشأة الدنيا بتغيير خصوصيات البدن من وضع وجهه وغير ذلك، وهذه التبدلات والتحولات لاتزال شيئاً من تشخيص الانسان، لأن البدن والمادة في كل شيء مأخوذان على نحو الابهام، وتعين كل موجود انا هو بصورته النوعية، واذا حاز أن تتحقق الصورة من دون حلول في المادة لكان هي الصورة والفعالية. فمثلاً جسم الانسان في هذه النشأة مع انه عرضة للتغيرات وتبدلاته مختلفة من الطفولة والحداثة والشباب الى الكهولة والشيخوخة، الا ان هذه التغيرات لا تنسحب في خروج بدن الانسان عن كونه بدنأ.

يعتقد الملاصدرا أن الأفراد الذين يمحشرون في الآخرة مختلفون. حشر بعضهم حشر جسد ولا نصيب لهم من ادراك المعاني الحالصة، 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، والتدارب في آيات الحق تعالى، والنظر في كيفية صدور الاشياء عن الحق، والاستدلال بعلم المحسوسات على عالم المجردات وكيفية عودة الموجودات الى مبدأ الوجود وغير ذلك من معارف الحق. النفس

النفس الحيوانية والنفس الإنسانية في مقام ادراك الصور المتخيلة. ورفض فريق منهم الفخر الرازي قوى الباطن كالخيال، فأغفوا أنفسهم من مناقشة ما يتعلّق بذلك من موضوعات، واعتبروا النفس بديلاً عن هذه القوّة.

ما ذكرناه أعلاه كان الموقف المشهور لابن سينا في قوّة الخيال. وفي «المباحثات» نواجه برهاناً ينبع عن مقدماته تجرد الخيال، وفي موضعٍ ما يعتمد ابن سينا إلى درجة لا يفصله عنها عن بلوغ تجرد الخيال سوى معالجة مشكلة واحدة هي مشكلة ارتسام الصور في قوّة الخيال. إذن فهو يصل إلى 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. إن نكران اصالة الوجود، والتشكيك في مراتب الوجود، والحركة في جوهر الأجسام، وتحوّل الناقص إلى كامل عن طريق الحركة التدرجية، نكران كل هذه الأمور جعل هؤلاء الفلاسفة غير قادرين على استساغة أن تكون للحقيقة الواحدة الشخصية مراتب متعددة مادية ومحردة غير تامة (أو مجردة بروزخية) ومحردة تامة، كلها حصائل الحركة التدرجية الاستكمالية في المادة والصور الجوهرية.

مع ان السهروردي يماثل ابن سينا في اعتقاده بمادية النفس الإنسانية في مقام ادراك التخيلات، الا انه يتعد عنه بقوله عالماً اسمه المثال الاكبر أو الخيال المنفصل. ومن جهة ثانية رغم اتفاقه مع الملاصدرا في الاعتقاد بعلم المثال الا انه يفترق عنه في تجرد قوّة الخيال وأمور أخرى. 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

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

قدم علماء نظير آقا على مدرس الزنوزي تبييناً جديداً للمعاد الجسماني (رسالة سبيل الرشاد في ثبات 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 مثاليّاً، إنما يتكون من نفس هذه المادة الدنيوية التي تتكامل نتيجة الحركة الجوهرية، ويتصل في القيمة بروحه (بنفسه) التي كان متحدة بها في الدنيا ولا يزال يحمل آثارها (مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص ٨٢). ثمة هاهنا نقاط لازالت غامضة: بالنظر للتغيرات المستمرة لاجزاء البدن طوال الحياة، أية الاجزاء ستتحرّك بالحركة الجوهرية نحو الروح وتتحدّ معها؟ ثم ان الحركة الجوهرية للبدن ينبغي ان تؤدي الى شيء من قبيل عالم المثال ما يعارض مع هدف الحكم الزنوزي.

## ٩ - النتيجة

ينكر الفارابي وتبعاً له ابن سينا الخيال سواء في قوس الصعود او في قوس النزول، ويعتبران كافة قوى النفس مادياً ماعدا القوة العاقلة. لذا يعتقدان أن الإنسان يبقى بعد الموت كعقل جزئي فقط، أما سائر قواه ففسد وتفنى. ومن الواضح ان نفي تجرد المثالى واعتباره جسمانياً، وهو نفي ناتج عن نفي التجرد المثالى وعالم البرزخ، يحول دون الاجابة عن بعض المسائل الفلسفية. فرضت النظرية اعلاه نفسها مدة طويلة على جميع الحكماء فكأنوا من اتباعها، وحتى شيخ الاشراق الذي قال بعام وسيط بين المادية المضمة والتجرد التام، نراه يعتقد بمادية

الانسان مجرد تامة الوجود منذ بداية وجودها، وهذا تبقى بعد الموت. أما القوى الجزئية للنفس ومنها قوة الخيال وهي قوة مادية فتفني بعد مفارقة النفس للبدن. وهذا كان من الصعب عليهما جداً قبول المعاد الجسماني وحشر الاجساد. الا ان الملادر وحسب مبانيه الخاصة به وهي (كون الوجود ذا مراتب، والتشكك والاستدلال 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 - بالتجدد البرزخي المثالي - بربحاً لوجود الانسان، وعانياً لبقاء النفس في عالم البرزخ والمثال، ودليلًا على صحة المعاد الجسماني، وبياناً للآيات والاحاديث الدالة على احوال ما بعد الموت، ورافعاً للمسكلات 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 أكثر غموضاً كربط الحادث بالقديم، أما أن يتاح ايجاد مكان له في الفلسفة المعاصرة فقضية ليس من السهل استيعابها. الذين قالوا أن اقصاء اقليم الروح عن جغرافيا الوجود كان له دائمًا آثار مهمة في مسار التاريخ الغربي، وحتى تشريح العالم (جعله شبحاً) هو ايضاً من نتائج وآثار هذا الاقصاء، يمكن فعلاً التريث عند قولهم هذا والتذير فيه. فلامراء انه لو عاد للخيال ولباطنه (أي روح العالم) موقعهما في جغرافيا العلم والمعرفة، لتغيرت نظرية الانسان عموماً، ولا بثقت تحليات جديدة للعالم وال موجودات في انتظار البشر.

يتطابق قوساً الصعود والنزول. هذا في حين انكر الشيخ الرئيس اساساً وجود البرزخ سواء في قوس الصعود أو قوس النزول، وفي وجود الانسان أو في العالم الخارجي، وبدل ذلك صفت الوجود الى مادي محض وب مجرد محض.

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

و يقدم الملادر نظرية ثالثة اطلاقاً من مبانيه، بوسعها الاجابة عن المسائل والمشكلات السابقة بنحو أنساب وأشجار. اسلوب تكوين الصور الخيالية في هذه النظرية هو أن النفس تشاهد الأمور الخارجية فتوجد في صفعها صوراً مطابقة لها. ومن وجهة نظر الملادر لاتقع هذه الصور لا في عالم المادة ولا في عالم المثل الافتلاطونية ولا في الخيال المنفصل. إنما صور معلولة للنفس وناتجة عنها لذلك تقع في خيالنا المتصل.

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

اعتقد كل من ابن سينا و السهروردي ان نفس

### الهوامش

الباطنية الانسانية والنفوس الحيوانية ذات الحفظ والذكر، الا انه مع ذلك لا يلتزم بهذا المعنى، لأن القول بأن النفس الانسانية وماعدا جهة التعلق وجنبة ادراك الكليات، لها مرتبة او مراتب اخرى من الوجود التجريدي، لا يليدو صحيحاً في ضوء مبنائه. اضف الى ذلك انه ظل يكابد مسألة تحقق الصور الاشباعية والمقدارية وكيفية هذا التتحقق من دون الحلول في الاجسام.

٤- ساق ابن سينا في الشفاء دليلاً ضد تجرد قوة الوهم، ييد أن الملاصدرا اعتيره دليلاً غير تمام، لأنه أثبت 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 كالمحبة والصداقة والبغض إما مطلقة أو مضافة إلى فرد جزئي خارجي. ولا يمكن أن تكون مطلقة كثيرة لأن العقل هو مدرك الكليات والمعانى الكلية. إذن، يجب لما يدرك بواسطة القوى الجزئية أن يكون امراً جزئياً للتناسب التام بين المدرك والمدرك، وقد ثبتَ في محله أن مدرك الصور الجزئية هو القوة الجسمانية. ص ٩٦ هامش سفر النفس، الاسفار ص ٥٩.

٥- أورد هذا البرهان الفخر الرازي في المباحث المشرقية، وصدر المتألهين في الاسفار، والحادي السبزواري في شرح المنظومة نقاً عن المباحثات، ولم نجد في المباحثات، انا اكتفيت بروايتها عن تلك المصادر «... إن الإنسان عنده صور متخيلاً ومذكورة محفوظة... فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال: إنها مرةً حاضرةً ومرةً غير حاضرة،

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

٢- محصلة ادلة الشيخ الرئيس لاثبات جسمانية الخيال والادرادات الخيالية في هذا المقام هي أن تميز الصور الخيالية إما بـ «الجهة» لأن تكون صورة على اليمين وصورة اخرى على اليسار، أو بـ «المقدار» لأن تكون صورة ما اكبر من صورة اخرى. أو بـ «الكيفية» لأن تكون الصورة الخيالية سوداء وغيرها بيضاء. ومثل هذه التمايزات الدالة على ان للصور الخيالية وضعاً وكيفاً تدل على حصول الصور في المخل الجسماني (كتاب النفس من الشفاء، تصحيح حسن زاده آملي ٢٥٩-٢٦٦، ايضاً النجاة ٣٥٦-٣٥١، والباحث المشرقي ٣٥٢/٢، والاسفار ٢٣٧-٢٣٤/٨).

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

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 يلى: حيث علمت أن المشاهدة ليست عبارة عن انطباع صورة الأشياء في العين ولا توقف على خروجه الشعاع من العين، إذن لا تتم المشاهدة إلا بمقابلة الشيء المستثير للعين السليمة... وحقيقة هذه المقابلة تعود إلى عدم وجود حجاب بين البصر والمبصر (م س، ١٣٤). يرى السهروردي أن وجود الشيء الموجود له حضور بمجرد أن تحيط به النفس الناطقة. وإن ما يحصل عند رؤية الشيء ليس أن الشخص يرى ذلك الشيء، إنما وجود النفس هو الذي يحيط بحضور الشيء. ولأجل حصول هذا الفعل ورد الفعل يجب أن لا يكون ثمة حجاب بين العالم والمعلوم، لأن العالم أي الشخص وهو النفس، وفي رأي السهروردي النور، يلامس الشيء الذي لابد أن يكون نورانياً هو الآخر، وعندها تشاهد النفس ذلك الشيء. «الأنما» بوصفها العالم و«الشيء» باعتباره المعلوم كلاهما بحاجة إلى النور، فالنور الشرط اللازم لـ «الأنما» حتى تعرف على «الشيء».

٩- يعتقد فريق من اتباع نظرية «الحكمة الخالدة» أن عالم الخيال مصدر تنبع منه حتى صور وأشكال الفن الإسلامي. ومن هؤلاء يمكن الاشارة إلى: 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، ١٩٨٥)

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

ومرة حاطرة بالبال ومرة غير حاطرة، فإن الخطور ليس أمراً غير حصول بالفعل، فبقي أهنا 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 الأجسام المادية. إن هذا العالم متجانس مع عالمنا من حيث البنية والعدد المحدود من الانواع، ولكن قد يكون عدد الأفراد في كل نوع لامتناهياً. وهذا بسبب أن الانواع المختلفة تنشأ عن تأثير وتأثير الصوارد الالهية. وحيث انه لا توجد بين نور الأنوار والعالم المادية والماثلة مراتب لامحدودة، فإن عدد مثل هذه التراكيب ونتيجة عدد الانواع المختلفة للاشياء سيكون كبيراً جداً لكنه محدود بالتالي. اضف إلى ذلك أن العالم ليس له مبدأ زمني والافراد في عالم المثال ليس لهم بدن مادي، لذلك ربما يكون هناك عدد لامتناه من الأفراد 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 وضح الصور الابتدائية في نظرية السهروردي في باب عالم المثال.

٨- يقول السهروردي أن "المشاهدة" لا تتم إلا 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 يسطع ضوء من الجسم

بالعقل والنفس والمثال ليس حسراً عقلياً يقوم على النفي والاثبات. وكما اضاف الاشراقيون عالم المثال الى العالم الاخرى، فإن احتمال وجود عالم أو عوالم اخرى لستنا نعرف شيئاً عن خصائصها ليس بالاحتمال المتعارض مع العقل.

١٢- بعض ذوي الاستعداد والموهبة لهم صفات اهل الجنة بفضل ما لهم من مكافآت وسلوك معنوي في مراتب الوجود، وهذا الفريق من اهل السعادة يخشرون مع الحق في مقام الواحدية والاسماء والصفات. والفريق الرابع هم من أهل جنة الذات ومظهر التجليات الذاتية بفضل قابلياتهم وموهبيهم الذاتية وتجلياتهم الربوبية، ولهم مرتبان اخرى بجانب اضافة إلى الحشر الجسمى والحضر العقلى. يختص هذا المقام (أي الحشر بالذات) بالنبي الاكرم محمد(ص)، واهل بيته (ع) ايضاً مختصون بالتجليات الذاتية. وفي حديث الرسول الخاتم (ص): «أَيْتُ عِنْ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيُسْقِينِي» اشارة الى هذا المقام.

### المصادر

- [١] آشتيني، جلال الدين، شرح زاد المسافر، قم، بوستان كتاب، ٢٠٠٢ م.
- [٢] ارسسطو، رسالة حول النفس، ترجمة الى الفارسية على مراد داودى، طهران، انتشارات حكمت، ط٣، ١٩٩٠ م.
- [٣] ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الاشارات والتبيهات، قم، دفتر نشر كتاب، ط١، ١٩٩٩ م.
- [٤] م س، المبدأ والمعاد، تحقيق عبدالله نوراني، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامية في جامعة طهران — جامعة مك گيل، ط١، ١٩٨٤ م.

١٠- في الحقبة المعاصرة حيث بلغت الترعة الذاتية (سوبيجكتيفيتى) وفلسفة الوعى طور الأزمة، بجأ امثال هنري كوربان واتباعه والفلسفه الظاهرياتيون عموماً الى عالم الخيال كطريق اقتراحه لتجاوز ازمة الفكر وملء الفراغ بين الادراكات الحسية والعقلية (كوربان، ارض الملوك، ص٦). ومهما كان هذا الاقتراح فإنه ينم عن أهمية طرح فكرة عالم الخيال لا في نظام الفلسفه الاسلامية وحسب، وإنما في دائرة الفلسفه بعمومها. ولا مراء انه من المتذر ان نجد في الفلسفه الحديثة وفي النظام الديكارتي مكاناً لعالم الخيال، ومن العبث أن نضيف مبحثاً حول الخيال الى فلسفة الفلسفه 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 الفلسفه الحديثة على رفوف النسيان الى درجة يصعب معها حقاً الاقتناع بأن الظروف المتعالية للادراك في فلسفة كانت مثلاً لها مترلة شبيهة بعالم الخيال في الفلسفه الاسلامية. ومن الطريف ان كانت نفسه يرى لقوة الخيال دوراً في تكوين العلم والادراك، ييد 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 وجدير بكل تأمل وتدقيق.

١١- تقسيم الموجود الى مادي وغيرمادي تقسيم عقلي يقوم على النفي والاثبات، لكن حصر العالم غيرالمادية

- [۱۸] الرازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیة، بیروت، دار الكتاب العربي، ط ۱، ۱۹۹۰ م، ۱۴۱۰ هـ.
- [۱۹] السبزواری، الملہادی، شرح المنظومة، قم، انتشارات علامه، ۱۹۹۰ م.
- [۲۰] السهروری، شهاب الدین یحیی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، الجلد الثاني، تصحیح و تقدیم هنری کوربان، طهران، جمعیة الایرانیة للفلسفه، ۱۳۹۷ هـ.
- [۲۱] م س، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، الجلد الاول، تصحیح و تقدیم هنری کوربان، طهران، جمعیة الایرانیة للفلسفه، ۱۹۷۹ هـ.
- [۲۲] م س، الألواح العمادیة، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، الجلد الثالث، تصحیح و تحسیح و تقدیم الدكتور حسین نصر، طهران، جمعیة الاسلامیة للفلسفه، ۱۹۹۳ م.
- [۲۳] م س، رسالة سبیل الرشد فی اثبات المعاد، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، الجلد الثاني، تصحیح و تقدیم هنری کوربان، طهران، جمعیة الایرانیة للفلسفه، ۱۳۹۷ هـ.
- [۲۴] قیصری، داود، شرح فصوص الحكم، بومبای ۱۳۰۰ / ۱۸۸۲، و كذلك بومبای ۱۲۹۹ / ۱۸۸۱.
- [۲۵] قطب الدین الشیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، طهران، مؤسسه الدراسات الاسلامیة، ۲۰۰۱ م.
- [۲۶] الشهربوری، شمس الدین محمد، تصحیح و تقدیم ضیائی تربتی، طهران، مؤسسه الدراسات والتحقیقات الثقافیة، ۲۰۰۰ م.
- [۲۷] صدر المتألهین، صدر الدین محمد بن ابراهیم، الحکمة [۵] م س، النجاة، طهران، انتشارات مرتضوی، ۱۹۸۵ م.
- [۶] م س، الشفاء، الالهیات، راجعه وقدم له ابراهیم مذکور، القاهره، بی تا.
- [۷] م س، الشفاء، کتاب النفس، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۹۹۶ م.
- [۸] م س، التعليقات، حققه وقدم له عبدالرحمٰن بدوى، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.
- [۹] م س، المباحثات، تحقیق وتعليق بیدارف، قم، انتشارات بیدار، ط ۱، ۱۹۹۲ م.
- [۱۰] م س، رسالت النفس، تحقیق موسی عمید، طهران، سلسلة اصدارات اتحاد الآثار الوطنية، ۱۹۵۲ م.
- [۱۱] م س، الرسالة فی السعادة، ضمن رسائل ابن سینا، عنی بن شهره حلمی ضباء اولکن، استنبول، ۱۹۵۳ م.
- [۱۲] م س، الطبیعت من الشفاء، قم، انتشارات بیدار، طبعة حجریة.
- [۱۳] بهمنیار مرزبان، التحصیل، تصحیح وتعليق الشهید مطهری، اصدارات جامعه طهران، ۱۹۹۶ م.
- [۱۴] حسن زاده آملی، حسن، سرح العيون فی شرح العيون، طهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۹۹۲ م.
- [۱۵] م س، معرفة النفس، طهران، مؤسسه انتشارات علمی — فرهنگی، ۱۹۸۳ م.
- [۱۶] حائری مازندرانی، محمد صالحی، حکمة ابن سینا، طهران، انتشارات علمی، ط ۳، ۱۹۸۳ م.
- [۱۷] دوانی، جلال الدین محمد، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور (ضمن الرسائل الثلاث) تحقیق الدكتور تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الایرانیة، ط ۱، ۱۴۱۱ هـ.

- [٣٥] كوربان، هنري، التخييل الخلاق في عرفان ابن عربي، ترجمة انشاء الله رحمتى، طهران، انتشارات جامى، ط١، ٢٠٠٥ م.
- [٣٦] م س، مجموعة المقالات، جمع والتدوين محمد امين شاهجوي، طهران، انتشارات حقيقة، ط١، ٢٠٠٥ م.
- [٣٧] م س، الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة، ص ٢١.
- [٣٨] اللاهيجي، عبدالرازاق، جواهر المراد، طهران، ١٨٩٥/١٣١٣
- [٣٩] مصباح يزدي، محمد تقى، تعليقة على نهاية الحكم، قم، در راه حق، ط١ ١٤٠٥ هـ.
- [٤٠] ابراهيمى دينانى، غلام حسين، مدیات الفكر والشهود في 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.
- [٢٨] م س، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين آشتیانی، مشهد، مركز النشر الجامعی، ط٢، ١٩٨١ م.
- [٢٩] م س، العرشية، تصحيح غلام حسين آهنی، طهران، مولی، ١٩٩٠ م.
- [٣٠] م س، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتیانی، الجمعية الإيرانية للفلسفة، ١٩٦٦ م.
- [٣١] م س، المسائل القدسية، ضمن الرسائل الفلسفية، تعليق وتقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتیانی، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ط٢، ١٩٨٣ م.
- [٣٢] م س، تعليقة على المبادئ الشفاء، تصحيح وتحقيق وتقديم نجف قلی حبیبی، طهران، مؤسسة صدرا للحكمة الاسلامية، ٢٠٠٣ م.
- [٣٣] م س، رسالة الشواهد الربوبية، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهین، تحقيق وتصحيح حامد ناجی اصفهانی، طهران، حکمت، ١٩٩٦ م.
- [٣٤] م س، مفاتيح الغيب، تصحيح وتقديم محمد خواجهی، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ط١، ١٩٨٤ م.

## برزخ نزولی و صعوّدی

دکتر رضا اکبریان<sup>۱</sup>

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 می‌داند، لذا قائل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. ابن سينا همگام با اوی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور 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 و مخصوصاً به جمع میان دین و فلسفه؛ مشاهده و برهان؛ و نقل و عقل نائل می‌شود. وی علیرغم پیروی از شیخ‌الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود 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 عالم برزخ «برزخ نزولی» تعبیر می‌شود، اقامه نموده است واز سوی دیگر قوه متخلیه و همین طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می‌داند و ساختی بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده و قائل به رویت صور خیالی در مثال مطلق توسط نفس می‌شود.

در این میان صدرالمتألهین 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 می‌داند. از نظر او جمیع صور خیالیه در موطن و صفع نفس اند و صوری را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابتات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین مهیا نموده‌اند، «برزخ صعوّدی» است نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخلی 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 سينا بر اساس آن با عنایت به نتایج و آثار فلسفی مترتب بر هر یک، هدف اصلی این مقاله است.

واژه‌های کلیدی: برزخ نزولی، برزخ صعوّدی، عالم خیال، قوه خیال، سهروردی، ملاصدرا

۱. گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس