ISSN: 1812-0512 (Print) 2790-346X (online)

Wasit Journal for Human Sciences

Available online at: https://wjfh.uowasit.edu.iq

OPEN ACCESS

Original article

The Role of the Imaginal World in Proving Bodily Resurrection in the Philosophy of Mulla Sadra

Sadiq Hassan Sadiq

College of Technical Engineering, Ilm al-Kalam, Imam Ja'far al-Sadiq University, Iraq

ABSTRACT

Mullah Sadra, the Iranian philosopher, utilized the world of imagination to demonstrate the corporeal resurrection as part of his comprehensive philosophical vision. He regarded the "fantasy world" as a crucial element connecting the spiritual and material realms. Sadra aimed to reconcile Islamic teachings with philosophical concepts, viewing imagination as a bridge that allows the soul to transition from the spiritual to the material world, thereby enhancing the understanding of the body-soul relationship. In his philosophy, the body is recreated in the afterlife based on the principle of unity between body and soul. The fantasy world serves as a space where images are formed, enabling the conceptualization of the body's reconstruction as a real event. Through the concept of intrinsic motion, Sadra argues that everything in the universe is in constant evolution toward perfection, reflecting his pursuit of harmony between religion and philosophy within Islamic culture.

***Correspondence author*:** sadiq_hassan@ijsu.edu.iq

Received:13 **October** 2025
Accepted: 22 **January** 2026
Published: 01 **May** 2026

***DOI*:** https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss2.1404

1812-0512 /© 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

***Cite*:**
Sadiq, S. H. (n.d.). The Role of the Imaginal World in Proving Bodily Resurrection in the Philosophy of Mulla Sadra. Wasit Journal for Human Sciences, 22(2). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss2.1404

Keywords: The physical antagonist, The World of Imagination, Mulla Sadra, Islamic Philosophy, and The Unity between Body and Soul.

دور عالم الخيال في إثبات المعاد الجسماني في فلسفة ملا صدرا

صادق حسن صادق
الكلية التقنية الهندسية، ، جامعة الامام جعفر الصادق (ع)، العراق

المُستخلص

ملا صدرا، الفيلسوف الإيراني، استخدم عالم الخيال لإثبات المعاد الجسماني كجزء من رؤيته الفلسفية المتكاملة. يعدّ "عالم الخيال" عنصرًا محوريًا يربط بين العوالم الروحية والمادية. يسعى ملا صدرا إلى التوافق بين تعاليم الإسلام والمفاهيم الفلسفية، إذ يعد الخيال جسرًا يسمح للروح بالانتقال من العالم الروحي إلى المادي، مما يُعزز فهم العلاقة بين الجسد والروح. في فلسفته، يُعاد خلق الجسد في الآخرة بناءً على مبدأ الوحدة بين الجسد والروح. عالم الخيال هو فضاء تتشكل فيه الصور، مما يتيح تصور إعادة بناء الجسد كحدث واقعي. من خلال مفهوم الحركة الجوهرية، يجادل ملا صدرا بأن كل شيء في الكون في حركة مستمرة نحو الكمال، مما يعكس سعيه لإثبات التوافق بين الدين والفلسفة في الثقافة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: المعاد الجسماني، عالم الخيال، ملا صدرا، الفلسفة الإسلامية، الوحدة بين الجسد والروح

اولا: مقدمة

تعدّ فلسفة ملا صدرا من أبرز التيارات الفلسفية في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث امتازت بعمقها وتنوع موضوعاتها، خاصة فيما يتعلق بمسألة المعاد الجسماني. فقد تناول ملا صدرا في أعماله موضوع المعاد بشكل موسع، مسلطًا الضوء على العلاقة بين الروح والجسد، ودور عالم الخيال في فهم هذه العلاقة.

عالم الخيال، في فلسفة ملا صدرا، ليس مجرد مساحة وهمية أو تجربة ذاتية، بل يعدّ أداة مهمة لفهم الحقائق الروحية والجسدية. فهو يمثل جسرًا بين العالم المادي والعالم الروحي، مما يتيح للفيلسوف استكشاف كيفية استمرار وجود الإنسان بعد الموت.

في هذا السياق، يسعى البحث إلى دراسة كيفية استخدام ملا صدرا لعالم الخيال في إثبات المعاد الجسماني، وكيف ساهمت هذه الرؤية في تقديم تفسير متكامل يربط بين الجوانب العقلية والروحية للإنسان. سنستعرض في هذا البحث أيضًا تأثيرات هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي والعربي، وكيف شكلت رؤى ملا صدرا حول المعاد الجسماني تحديًا للتيارات الفلسفية الأخرى.

ثانيا: أهمية الدراسة

تعدّ فلسفة ملا صدرا من أبرز الفلسفات الإسلامية التي تعالج قضايا الوجود والمعاد، حيث يقدم رؤية متكاملة عن العلاقة بين الجسم والروح. يلعب عالم الخيال دورًا محوريًا في فهم المعاد الجسماني، مما يستدعي دراسة عميقة لهذا المفهوم:

- يساعد البحث في توضيح كيفية استخدام ملا صدرا لعالم الخيال كأداة لفهم المعاد الجسماني، مما يساهم في تطوير الفلسفة الإسلامية.
- يسلط الضوء على كيفية تفاعل الروح والجسد في عالم الخيال.
- يعكس البحث أهمية عالم الخيال في تشكيل الأفكار والمعتقدات حول المعاد، وكيف يمكن أن يؤثر هذا على السلوك الأخلاقي للفرد.

ثالثا: منهج الدراسة

ولإعداد هذا البحث في إطار من الوضوح والسهولة والبساطة وتحقيق الاستفادة الكاملة بما يحقق غرض البحث، فقد اتبعت المنهج الاستقرائي، الذي يقوم على الرجوع إلى الكتب الأصلية، واستخراج الأدلة منها، وربط بعض معلوماتها، وفحصت أقوال بعض المذاهب والفلاسفة، مع مراعاة النقل من النصوص الأصلية التي يُعتد بها، وعرضت أقوال المذهب الواحد، وتوثيق أقوال الفلاسفة المعاصرين للشيرازي، واختيار ما أفضل الاعتماد عليه عند المقارنة، مع مراعاة الصدق والصحة، مع إجراء مناقشة حول ما ورد في هذه البحث.

رابعا: أهداف الدراسة

- يسعى البحث إلى تقديم رؤية متكاملة عن فلسفة ملا صدرا، وتحديد مكانة عالم الخيال في سياق أفكاره حول المعاد الجسماني.
- يُهدف إلى استكشاف كيفية تأثير عالم الخيال على فهم العلاقة بين الروح والجسد، وكيفية تعبير ملا صدرا عن هذه العلاقة.
- يهدف إلى توضيح الآليات التي يستخدمها ملا صدرا لإثبات المعاد الجسماني من خلال الخيال، مما يعزز من فهمنا لمفاهيم الحياة بعد الموت.
- يساهم في إغناء النقاشات الفلسفية المعاصرة، من خلال تسليط الضوء على الجوانب التي قد تكون مغفلة أو غير مستكشفة.
- يسعى إلى وضع فلسفة ملا صدرا في سياق أوسع من خلال مقارنة آرائه مع فلاسفة آخرين، مما يعزز من تقدير الفلسفات المختلفة.

خامسا: مشكلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الإيمان بالتوحيد والآخرة كركن أساسي أُرسل الأنبياء من أجله، حيث إن إنكاره يتنافى مع الإيمان. يتناول البحث غموض "عالم الخيال" واستخدامه في الفلسفة وتأثيره على فهم المعاد الجسماني، مع اختلاف الآراء بين الفلاسفة حول دور الخيال في إثبات المعاد. يستدعي ذلك البحث في كيفية التوفيق بين رؤية ملا صدرا وآراء فلاسفة مثل ابن سينا والغزالي. كما تبرز الحاجة لاستكشاف المناهج البحثية المناسبة لدراسة هذه المفاهيم، ودور العقل والنقل في فهم الخيال والمعاد، وما إذا كانت الرؤى العقلانية تتعارض مع النصوص الدينية، مما يمثل محاور رئيسية في هذا البحث.

سادساً: حياة ملا صدرا وأفكاره الفلسفية

صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، المعروف بلقب "صدر المتألهين" أو "الملا صدرا"، وُلد في شيراز عام 979 هـ (1571م) في عائلة نبيلة ذات تأثير سياسي كبير. كان والده وزيرًا في شيراز، مما ساهم في توفير بيئة تعليمية مميزة له. منذ صغره، اهتم والده بتعليمه وتوجيهه نحو طلب العلم والمعرفة. وقد حصل على قدر كبير من المعارف في شيراز، حيث ساعده طموحه الكبير وشغفه بالعلم في التفوق. بعد وفاة والده، انتقل إلى أصفهان ليواصل سعيه لزيادة ثقافته ومعرفته (آل ياسين، 1955، ص. 3-4).

لقد أمضى الشيرازي خمسة عشر عاماً تقريباً منعزلاً عن المجتمع، يعيش في منطقة جبلية نائية بعيدة عن شيراز، وذلك بسبب رغبته العميقة في التأمل والتفكر. وقد ترسخت أفكاره، وتوسعت فلسفته، وأخذ في الاعتبار معتقدات وتعاليم الآخرين للمساعدة في إنشاء موسوعته الفلسفية الهائلة طيلة تلك الفترة.

وترك صدر الدين آثارًا فكرية قيمة في مختلف فنون المعرفة، حيث ألف في علوم القرآن والحديث وعلم الكلام والأخلاق والفلسفة والتصوف. وكانت أغلب مؤلفاته باللغة العربية. وتوفي رحمة الله تعالى عام 1050هـ / 1640م، ودفن بالبصرة.

المبحث الاول

الفلسفة الإسلامية وعالم الخيال

المطلب الأول: تعريف عالم الخيال

اولا: الخيال لغة

يعرفه ابن منظور: خيل: خال الشيء يخال خيلا ظنه، وفي المثل من يخل أي يظنن، وتخيل الشيء له أي تشبه، الخيال: الطيف. وتخيل الشيء أي تشبه له، أو تصورته (أبن منظور، 1993، ص. 191–193).

ويعرف الرازي: الخيال والخيالة، الشخص والطيف، وخيل اليه انه كذا على مالم يسمَ فاعله من التخيل والوهم، وتخيل له انه كذا او تخايل أي تشبه يقال: تخيله فتخيل له كما يقال تصور له (الرازي، 2006، ص. 147 – 148).

ثانيا: الخيال اصطلاحا

ما تراه في اليقظة والنوم هو وهمٌ من صنع عقلك؛ ما تراه هو الظل، صورة الشيء المنعكس في المرآة، أداةٌ ذهنيةٌ تُمكّنك من تخيّل الأشياء. كما تُستخدم قطعةٌ من الخشب الأسود لتخويف الذئاب والطيور، وتُوضع في حظائر الأغنام لتخويف العجول. (جيران، 2006، ص. 370).

والخيال هو تلك العملية التي تؤدي الى تشكيل مصورات ليس لها وجود بالفعل او القدرة الكامنة على تشكيلها (مجدي، 1974 م، ص. 166).

وفقا لكولريدج، الخيال هو القدرة السحرية التي توحد العناصر المتباينة وتحول المألوف والقديم إلى شيء جديد ومختلف؛ بمعنى آخر، هو اندماج حالة عاطفية استثنائية مع حالة غير عادية من النظام. (غريب، 1971، ص. 86).

بالإضافة إلى ذلك، يصفها بأنها طاقة تركيبية توحد القدرات وتدمجها، ناشرةً الموسيقى والروح. إنها حالة عاطفية نادرة وتنسيقٌ رائع، إذ تتجلى هذه القوة بنشر الانسجام بين الجوانب المتنافرة وموازنتها. (مكليتس، 1963، ص. 53).

بحسب بودلير، "الخيال قوة إبداعية وتحليلية وتركيبية غرست في البشرية المبكرة الروح الأخلاقية والشعرية من خلال الأساطير، ولعبت دورًا رئيسا في تعليمهم معنى رموز الطبيعة". في هذا الصدد، يتفق بودلير مع كانط في أن الخيال أساسي للعلم وله السيادة على جميع المجالات الأخرى." (عبد المحسن، 1992، ص. 383).

عرف النقاد الخيال تعريفات متعددة قديما وحديثا، وبعد كولردج من الذين وضعوا تعريفا للخيال يكاد يتفق عليه أغلب الدارسين، إذ عرفه بأنه: القوة السحرية التي توفق بين صفات متنافرة، تظهر أشياء قديمة مألوفة بمظهر الجدة والنضارة إنه ... اجتماع حالة غير عادية من الانفعال بحالة غير عادية من النظام. (منعم، 2019، ص. 106)

المطلب الثاني: مفهوم الخيال في التراث الفلسفي الإسلامي

لا بدّ من مناقشة المفاهيم النظرية التي تُبسّط وتُوضّح مفهوم الخيال في الفلسفة اليونانية القديمة. وكما هو الحال مع المحرك العقلي للعملية الإبداعية، فإنّ الخيال استجابة عقلية لا واعية تستخدمها الروح إما للهروب من موضوع الصور الفنية أو للبحث عنه..

عندما قسم أفلاطون (ت. 347 ق.م) الكون إلى عالم مرئي وعالم منطقي، كان أول من ناقش الخيال في جمهوريته من خلال سقراط. لقد وضع الخيال في أسفل العالم المرئي أو الملموس الذي ندركه بحواسنا. يمكن العثور على ما يتوافق مع هذه التقسيمات الأربعة في الحالات العقلية الأربع الآتية: "فالعقل أرفعها والفهم هو التالي له والاعتقاد أو الإيمان هو الثالث، والتخيل هو الأخير" (أفلاطون، 2004، ص. 402).

اعتقد أفلاطون أن الكون المجرد هو أسمى أنواع المعرفة، لكن الروح تستخدم الخيال كإحدى حواسها لخلق واقع يتحدى ذلك. وهذا يوضح كيف نظر أفلاطون إلى الخيال كنوع من المصور أو الرسام الذي يستحضر تمثيلات ذهنية للأشياء التي تدركها الحواس ويستخدمها لاستخلاص مواد تثير الفكر. يقول عثمان نجاتي إن للخيال هنا وظيفتين مهمتين: إحداهما استعادة صور الأشياء المحسوسة، وهذا ما يقصده أفلاطون بتصوير صور الأشياء المحسوسة في الروح، والثانية استخدام الصور المحسوسة في التفكير." (نجاتي، 1946، ص. 179).

تكلم أرسطو (ت 322 ق م) ايضاً عن الخيال في كتابه "النفس" واعتبره: "شيء متميز عن الإحساس والتفكير" (أرسطو، 2015، ص. 103)، لكنه موجود بينهما، فهو ليس إحساساً وليس ظناً، وليس ظناً مصحوبا بالإحساس، فهو إذاً: "ولأن البصر هو الحاسة الأولى، فإن الخيال يشتق اسمه من الضوء أو فاوس، لأنه بدون الضوء لا نستطيع أن نرى. ثم أطلق على الخيال اسمًا آخر، وهو الخيال، الذي يتشكل بفعل الفعل" (أرسطو، 1015، ص. 104–107).

ويرى شاكر عبد الحميد: "ان الخيال يختلف عن فنطاسيا ففنطازيا الإغريقية القديمة توحي بالإبداع واللعب العقلي، مع تضمين محتمل يتعلق بها خاص بالوهم أو الخداع الحسي والحرية في اللعب بالصور" (عبد الحميد، 2009، ص. 46).

كان الكندي (ت. ٢٥٢ هـ) أول فيلسوف عربي تناول موضوع النفس وقدراتها. وقد ميّز الكندي في كتاباته الفلسفية بين ثلاثة أنواع من القوى الروحية: العقلانية، والتخيلية، والحسية. وقد أطلق على الأخيرة اسم الوهم أو قوة التخيل. وفي هذا الصدد، يتفق الكندي مع أرسطو. ويضيف الكندي: "وظيفة القوة التخيلية إدراك صور الأشياء كما هي، دون أن تكون في صورتها المادية". فبدون الحامل المادي الموجود في الحواس الخارجية، تشعر بها." (الكندي، 1950، ص. 284).

أما قوى النفس عند الفارابي (ت 339هـ) فهي: "القوة الغاذية والقوة الحاسة أو الحسية والقوة الناطقة والقوة المتخيلة وهذه الأخيرة يحفظ بها ما رسم في النفس من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وتركب هذه المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة، بمعنى أن القوة المتخيلة تقوم بعملية حفظ المحسوسات بعد غيابها عن المشاهدة، ثم تركب من صور هذه المحسوسات ما تشاء وتفصل منها ما تشاء مع احتمالية الصدق والكذب فيها، وهنا نجد أن القوة المتخيلة عند الفارابي يصدر منها التخيل ويكون صادقاً لأنه أقرب إلى العقل، كما يصدر منها التوهم ويكون كاذباً لأنه أقرب إلى الإحساس" (الفارابي، 1906، ص. 48).

يُنسب إلى ابن سينا (ت. 428 هـ) الفضل الكبير في تطوير الدراسات الفلسفية الإسلامية ودعمها، لا سيما في مجال علم النفس. تحدث عن النفس الحيوانية التي يمتلكها جميع البشر والحيوانات، وميّز بين الوهم والوهم والخيال، وذلك بحسب موقع كل منها في الدماغ ووظيفتها. يقول ابن سينا: "تشمل القوى الإدراكية الداخلية في الكائنات الحية عدة قوى عقلية". وتُعد "قوة الحس السليم"، الموجودة في الفص الجبهي من الدماغ، أولى هذه القدرات. وتُرسل جميع المحفزات من الحواس الخمس إلى هذه القوة. ويليها "قوة

التخيل".، تُخزَّن الصور والذكريات في القشرة المخية، الواقعة في الجزء الخلفي من المنطقة نفسها. تحتوي المنطقة الوسطى من الدماغ على القوة الفكرية، المرتبطة بالنفس البشرية، والقوة التخيلية، المرتبطة بالنفس الحيوانية. تستخدم هاتان القوتين الخيارات لإنشاء وفصل التمثيلات المتخيلة. تُدرك القوة التخيلية، الواقعة قرب نهاية الجزء الأوسط من الدماغ، المعاني غير الحسية المرتبطة بالأشياء الحسية. وأخيرًا، يُخزَّن ما تراه القوة الإبداعية في القوة الحفظية، المعروفة أحيانًا بالذاكرة، والتي توجد في الجزء الخلفي من الدماغ. " (ابن سينا، 1938، ص. 162–163).

في عمله "الروح"، يُحقق المؤلف توازنًا بين مفهومي الخيال – المُتخيَّل أحيانًا والمُصوَّر أحيانًا أخرى – والحس السليم. ويضيف أنه على الرغم من إمكانية التمييز بينهما من خلال التسمية، إلا أنه يُمكن اعتبار قدرات الخيال، المُمثَّلة والمُتخيَّلة، قوةً واحدة. نعتقد أن الحس السليم والخيال والحس السليم نفسه يعملان كقوة واحدة، وأن الفرق الوحيد بينهما هو الصورة. فالموهبة المعروفة باسم المُمثَّل أو الخيال تحافظ على الصورة التي تُبدعها الحواس." (ابن سينا، 2021، ص 229–230). فابن سينا هنا نجده يتفق مع الكندي في أن الخيال هو المصورة، ونراه يتفق مع الفارابي في أن الخيال هو المتخيلة.

وسنتوقف هنا لنتأمل الفيلسوف الذي أدخل الفلسفة الإسلامية وأفكاره حول الخيال الأوهام وهو الفيلسوف ابن رشد (ت 595 هـ) الذي لخص بلا شك أطروحة أرسطو "النفس". فوفقاً له، فإن الخيال: " ضرورة إما قوة من القوى التي هي الحس أو الظن أو العقل أو العلم، وإما قوة أخرى غير هذه القوى" (ابن رشد، 1994، ص116).

وفي تلخيصه لكتاب النفس يقترح ابن رشد نوعين من الاستعداد: الأول عقلي ويقابله العقل المادي، والثاني حسي ويقابله الخيال، ويربط بين هذين النوعين من الاستعداد وعمل العقل الفعال، مما يؤدي إلى ظهور عقل جديد يعرف بالعقل النظري، وهو يرمز إلى الذات العاقلة للإنسان (المصباحي، 1998، ص. 22).

المطلب الثالث: أنواع الخيال وأهميته في الفكر الفلسفي

وفقاً للدكتور علي محمد الربيعي، فإن الطريقة الوحيدة للتعامل مع الخيال الغريزي، المعروف أيضاً باسم طائر الخيال، هي: "الخيال السلبي، سواء أكان فطرياً أم لا، على سبيل المثال، يؤدي إلى وضع خطط خبيثة أو قمعية أو هدامة، ويشكل السيناريو السلبي المستخدم في الأبحاث اللاحقة". والنتيجة النهائية هي ضعف القدرة على التقدم، وتجاوز عقبات الحياة، والتوقف عن الانغماس في الأوهام. الخيال حيوي لأنه يمنح المرء طريقة لرؤية الأشياء والأحداث، وفهم المستقبل وإمكانياته، ويخلق كياناً جديداً يسمح له بالتعمق في الأفكار والأحداث. وذلك لأن الخيال يعمل كحدود بين الوهم والواقع وكذلك الإمكانيات والإدراكات التي يمكن تقديمها للحقائق" (الربيعي، 2014، ص. 94–95).

يقول اناتول فرانس: " لولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديما، عراة أشقياء في الكهوف، لقد كان إنشاء أول مدينة خيالا من أخيلة المفكرين فالخيال هو مبدأ التقدم وفيه محاولة إيجاد المستقبل الحسن " (عزام، 1994، ص. 27).

يحاول الإنسان، من خلال قواه الخيالية، التحرر من حدود المكان والزمان، وهو يتمتع بعقل خصب يسمح له بالسفر عبر مسافات كبيرة بحثًا عن الحقائق – الحقائق التي تؤدي، في نهاية المطاف، إلى التغييرج (ولسون، 1981، ص. 240).

تبرز اهمية دراسة الخيال أنه يشجع على التسامح كما يقول نورثروب فراي: " فهو طريق لتقنيين التزمت" (فراي،1995، ص. 47). ربما نظرًا لأهميته في الوظائف المعرفية، بما في ذلك التفكير والذاكرة والانتباه، فقد كان الخيال موضوعًا للعديد من الأبحاث. في عام ١٨٠٠ ميلادي، أُجريت أول دراسة حول الخيال وعلاقته بعمليات التفكير في جامعة ميتزجر. لاحقًا، أثار هذا الموضوع اهتمام علماء النفس التجريبيين، الذين درسوا كيفية تأثير الخيال على الذاكرة والاحتفاظ بها. ثم ازداد الاهتمام بعلم النفس المعرفي بشكل كبير مع ازدياد شهرة هذا المجال وأهميته. (الزغول، 2003، ص. 198).

الاهمية الإبداعية للخيال هي القدرة على خلق وبناء صور غير موجودة في الواقع، في حين تعتمد الاهمية التخيلية على قدرة الشخص على استرجاع الصورة الحسية التي هي موضوع الفكر (عبد الكريم، 1997، ص. 69).

الفن والشعر وتفنيد المعتقدات حول الأشياء كلها جوانب من التأليف الموسيقي، الذي يعني بالتالي إبداع الأشياء وتأليف الأغاني. وفيما يتعلق بالإبداع عمومًا وفي هذه الحالة تحديدًا، يقول هيجل: "الخيال هو أهم القدرات، ويجب أن نحرص على التمييز بين الخيال الإيجابي والسلبي". يستطيع الفنانون تطبيق الواقع من خلال عملية الخيال الإبداعية، التي تدمج الحواس. وهذا ما يُسمى بالخيال الإبداعي. لكن الخيال لا يكتفي بهذه النظرة المحدودة للواقع الداخلي والخارجي؛ بل يجب أن يصور الواقع كما هو." (هيجل، 1988، ص. 440، 447).

وفي تصور عام وأساسي يرتبط بتشغيل الخيال الفلسفي يقول باشلار: " إن بإمكاننا التعبير عن أفكارنا الفلسفية من خلال نمطين من الخيال الأول خيال يولد العلة الصورية وآخر يولد العلة المادية عبر عنهما بالخيال الصوري والخيال المادي" (باشلار، 2007، ص. 14).

وهناك من يقسم الخيال إلى قسمين: النوع التركيبي البنائي، والنوع الاستحضاري الاسترجاع، والنوع الأول مسئول عن استرجاع الصورة الحسية واستعادة ما تعلمته الروح وما بقي حين تذهب الحواس، أما النوع الثاني فيقوم بربط الصور ببعضها البعض من أجل ربطها ببعضها، ولأن النوع الثاني يقوم بتأليف الصور بدلاً من إنشائها من الصفر، فإن الاختلاف بين النوعين ليس مطلقاً تماماً (صليبا، 1984، ص. 74).

لقد قسم المفكر جيلبرت دوران الصور والتعبيرات المختلفة للخيال إلى نوعين من الأنظمة: النهار والليل. والخيال هو ما ينتج عن التوتر بين هذين النظامين، وما ينتج عن التعارض المميز بين الصور المختلفة (نور، 1993، ص. 27).

المبحث الثاني

الخيال في فلسفة ملا صدرا

المطلب الأول: دور الخيال في نظرية المعرفة الصدرائية

قسم صدر الدين الشيرازي " النفس إلى ثلاثة أقسام النفس النباتية والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية وهذه الأخيرة هي التي تعنينا في هذا البحث" (الشيرازي، 1981، ص. 53 – 54).

يرى الفيلسوف الشيرازي، أن النفس البشرية هي قوة قادرة على إدراك الكليات وتعمل كوسيلة للإيمان والخيال. وهناك عشر حواس في هذه القوة الإدراكية: خمس حواس خارجية (التذوق والشم والسمع والبصر واللمس) وخمس حواس داخلية (الحس السليم). وكما يشير الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، فإن الحواس الداخلية الثلاث هي حاسة التفكير والذاكرة والوهم، مع اعتبار الوهم مكونًا من

حاسة التفكير وليس كيانًا منفصلاً. لقد أدرك الفلاسفة منذ فترة طويلة هذا الانقسام في النفس؛ كما أشار أرسطو إليه بشكل عابر (أرسطو، 2015، ص. 49)، والفارابي (الفارابي، 2020، ص. 72 –73).

لكن ابن سينا سبق إليه، وتوسع كثيرا في دراسة الوظائف النفسية وقواها (ابن سينا، 1975، ص. 32–33).

وقد تأثر به الغزالي في ذلك المضمار، (الغزالي، 1988، ص. 34 – 50)، وقام فخر الدين الرازي معارضة ابن سينا في العديد من آرائه حول قوى النفس.

وقد اختلف الشيرازي مع ابن سينا في تقسيمه للنفس وبحثه في قواها، مع أنه كان متأثراً به، ولكن في هذه الحالة يبدو أن فخر الدين الرازي كان له تأثير أكبر على الشيرازي.

ونظراً للعلاقة القوية بين الإدراك والحواس الظاهرة والباطنة، فمن الأهمية بمكان أن نستكشف مفهوم صدر الدين الشيرازي حول "كيفية حدوث الإدراك" قبل الانتقال إلى خياله، فهو يرى أن الإدراك: " عبارة عن حصول الصورة عند المدرك" (الشيرازي، 2016، ص. 128).

ومن هنا، يتبين أن مفهوم الشيرازي عن "اتحاد المحسوسات" أو "اتحاد العقلي والمعقولات" يعكس حقيقة الإدراك، أي أن النفس تتحد مع ما يناسبها على جميع المستويات. فبجمعها المحسوسات على مستوى الحواس، والمعقولات على مستوى العقل، والمتخيلات على مستوى التخيل، تسعى إلى الارتقاء من النقص إلى الكمال. وتجدر الإشارة إلى أن الشيرازي يتميز عن غيره من الفلاسفة، كابن سينا، الذي خالفه بشدة في قوله بتشابك العقلي والمعقول. (ابن سيناء، 1975، ص. 212).

عند التطرق إلى مفهوم الخيال نجد أن صدر الدين الشيرازي يعرفه على النحو الآتي: ((فهو القوة التي تختزن الصور الموجودة في الحس المشترك، ونبرزها وقت الحاجة))، وربما أطلق عليها لفظ "المصورة (الشيرازي، 1935، ص. 244).

ولم يذكر أرسطو هذه القوة الخيالية، ولكن الفارابي سبق أن تحدث عنها، ورأى أنها توجد في مقدمة الدماغ، وأنها مسؤولة عن التحقق من تصورات الحواس بعد زوالها (الفارابي، 2020، ص. 73).

وقد ذكر الشيرازي عدداً من الأمثلة لبيان وجود القوة الإبداعية واختلافها عن الحس السليم، ومنها:

- بينما تُفيد قوة الحس السليم في "القبول"، تُفيد قوة الخيال في "الحفظ". فالإبداع يُفيد في "الحفظ"، والحس السليم يُفيد في "القبول". هذا يعني أنه عندما يُقرّ الحس السليم بشرعية المُدخلات الحسية كاللمس والسمع، فإن الخيال يُخزّن. والجدير بالذكر أن القبول قائم على الإمكانية والاستعداد، بينما الخيال قائم على الضرورة والواقع. وبعبارة أخرى، القبول هو قبول ما لم يوجد بعد، بينما الحفظ هو حفظ ما هو موجود بالفعل. هذا ما قاله الشيرازي.. (الشيرازي، 1981، ص. 213).
- بينما تحفظ صور المحسوسات بالخيال، فإن العقل السليم يتقدم على المحسوسات. ففي مشهد معين ومن منظور واحد لا يمكن أن يكون أي شيء حاكماً وغير حاكم في الوقت نفسه. ويتفق الشيرازي مع ابن سينا في أن صورة المحسوسات محفوظة بقوة الخيال وليس لها أي قوانين على الإطلاق، على النقيض من العقل السليم الذي يتبع مساراً أو مجموعة من المبادئ المحددة مسبقاً، كما يمكن التعبير عن ذلك في المثل القائل: "هذا الشيء المتحرك أسود، وهذا الشيء الأحمر حامض" (ابن سينا، 1938م، ص. 167).

ولكن ابن سينا يقترب من مادية الخيال، ولكن الشيرازي يسلط الضوء على تناقض قدرة الخيال على المادة، فيقول: "إن إثبات أن الخيال قوة داخلية مهمة غير العقل والحواس الظاهرية" هو المهمة الأساسية" (الشيرازي، 1981، ص. 214).

المطلب الثاني: الخيال كوسيلة لتجاوز حدود العقل المجرد

العقل هو أحد الأدوات الأساسية للإنسان، حيث يلعب دوراً محورياً في اكتساب المعرفة. يتمتع العقل بقدرات تمكنه من إجراء نشاطات معرفية متنوعة. يُستخدم مصطلح "العقل" في معانٍ مختلفة؛ فقد يشير أحياناً إلى القدرة على التمييز بين الأمور الجيدة والسيئة، وهو المعنى الذي يفهمه الناس عادةً. فعندما يُقال إن شخصاً ما عاقل، فالمقصود أنه يمتلك القدرة على إدراك ما يجب فعله من خير وما ينبغي اجتنابه من شر، كما يُستخدم العقل أيضاً للإشارة إلى المقدمات التي تُستند إليها الأحكام حول الأمور الحسنة والقبيحة، وهو ما يعبّر عنه الفلاسفة والمتكلمون. عندما يُقال إن شيئاً ما يتقبله أو يرفضه العقل، فإن ذلك يعني أنه يتوافق أو لا يتوافق مع المقدمات والأفكار السليمة (الشيرازي، 1981، ص. 180).

تبنى علماء الأخلاق فكرة أن "العقل" قد يشير أيضًا إلى سلوكيات إما جيدة أو سيئة. فهم يشيرون إلى التفاني في سلوكيات معينة تُسهم في تشكيل طبيعة الإنسان وسلوكه. أما الحكماء، فيعطون مصطلح "العقل" أحد معنيين: إما القدرة المعرفية أو إدراكات هذه القدرة. يساعد سياق الملاحظة والمعلومات الداعمة لها على إدراك معناها المقصود. ما لم يُثبت أن المعنى المقصود هو الإدراك، يعدّ "العقل" في هذا السياق عادةً إشارةً إلى القدرة المعرفية.. (الشيرازي، 1981، ص. 418–419).

من ميزتي معرفة أقسام العقل القدرة على تقييم كل قسم على حدة، والاعتراف بوجود هذه الأداة المعرفية. هذا يُتيح تنوعًا في التعبيرات المعرفية، مما يؤثر على عمليات التسجيل والتقييم المعرفي. يُميز صدر المتعالين بين الجانبين النظري والعلمي للعقل. تُعرف القدرة على التمييز بين الأفكار والمعتقدات بالعقل النظري، وهو المسؤول عن فصل الحقيقة عن الخيال، والحكم على الصواب والخطأ بناءً على الإدراك والفهم. العقل البراغماتي هو المحرك الرئيسي للأعمال البشرية، سواءً أكانت جيدة أم سيئة، جميلة أم قبيحة، فهو العقل الذي يؤمن بما هو مُنجز وما هو غير مُنجز.. (الشيرازي، 1967م، ص. 202–206)

ويشرح صدر المتألهين في بعض الأحيان بعض مقتضيات الإدراكات وكيفية الحصول عليها باستخدام مصطلح التجريد، والتجريد هو عملية إزالة معالم الصورة واحدة تلو الأخرى حتى تكتمل الصورة وتزول جميع المعالم، فيقول في موضوع من الأسفار: (ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد)). (الشيرازي، 1981، ص. 306).

وأما في نظرية صدر المتألهين في الإدراك فإن التجريد لا يتعلق بمعناه الفني بقدر ما يتعلق بإدراك النفس للأشياء الحسية والخيالية عن طريق الخلق والابتكار، والأشياء العقلية عن طريق الفيض النوراني، وهو اتصال بالعقل الفعال واتحاد به وبإدراكاته، فهو يقول في مورد الإحساس: ((إن الإحساس ليس كما قال عنه الحكماء الاخرون: إن الحس يواجه الشيء المحسوس بالحوادث المحيطة به ويجرده من صورته عن جوهره، في حين أن الخيال يجرده أكثر من ذلك. بل إن الإحساس يأتي من الصورة المضيئة المدركة التي يرسمها المعطي، والتي تؤدي أيضاً إلى الإدراك والشعور. وهو عقلاني وحس في العمل)). (الشيرازي، 1981، ص. 316–317).

كما يقول في موضع آخر : ((معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد بل المدرك والمدرك يتجردان معاً، و وينسلخان . معاً من وجود إلى وجود)). (الشيرازي، 1981، ص. 366).

ولكن يبدو أن هنا مشكلة تحتاج إلى حل. وتنبع هذه المشكلة من الأفكار التي سبق ذكرها والتي تقول بأن النفس هي مصدر وخالق الإدراك الخيالي والحسي، وكذلك هي مدركة للعقل من خلال الفيض المضيء. والوجود الحسي متميز عن الوجودين الخيالي والعقلي، وكذلك عن الوجود العقلي عن الوجود الحسي، وبعبارة أخرى، فإن كل من هذين الوجودين فريد من نوعه عن الآخر، لأن معنى إحساس النفس هو حدوث وجود حسي. ثم يحدث وجود خيالي آخر إذا تخيلت النفس، فإذا عقلت بعد ذلك، سيكون هناك وجود منطقي آخر، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحاجة إلى الوجود الوجودي الآخر لا يمكن أن تكون إلا من خلال وجود العقل، ومقتضى الحصول الوجودي الآخر هو غيرية الوجود اللاحق للوجود السابق.

وربما يظهر من بعض عبارات صدر المتألهين ذلك، فيقول في الأسفار: ((إن التعقل يحصل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل، ثم إلى المعقول))، وظاهر الإنتقال كون المنتقل منه غير المنتقل إليه. (الشيرازي، 1990، ص. 289).

شرح الحكيم ملا هادي السبزواري المسألة بوضوح في تعليقه على "الأسفار"، حيث قال: ((إن هدفه من هذا الشرح هو تقديم توضيح لما قد يُقال: إذا كانت الوجود البسيط تشمل كل الوجود، فلماذا لا يعدّ جوهرها صحيحًا بالنسبة له؟ لذا، يُمكن القول إنها إنسان أو كرة أو ملاك أو أي شيء آخر، لأن الجوهر هو الذي يُحدد بالتعريف الشامل والحصري. هذه المجموعة من القيود تشير إلى أن هناك اعتبارات تُؤخذ بعين الاعتبار فقط بسبب ضيقها وضيق وجودها. فإذا أُضيف وجود آخر إلى وجود جوهرها، فإن ذلك الجوهر لن يعدّ صحيحًا بالنسبة له)). (الشيرازي، 1981، ص. 100)

إن الحجة تثبت اختلاف الوجود الذهني عن الوجود المثالي والحسي، وأوضح هذه الحجة ما ذكره مرتضى مطهري في تحليله الموسع للنظام: ((إن الصورة الحسية تبقى منه بعد أن يلتقط الخيال من هذه الصورة الحسية صورة أعلى وأرقى، تتناسب مع مستوى وجوده". والشيء نفسه ينطبق على هذه الصورة الذهنية؛ فهي لا تستطيع أن تصل إلى مستوى الصورة الذهنية عندما يواجه العقل الصورة والمتخيلة، وعلى النقيض من ذلك، فإن العلاقة القائمة بين العقل والصورة المتخيلة موجودة أيضًا بين الحواس والعالم الخارجي)). (الشيرازي، 1990، ص. 316–317).

وقد أوضح صدر المتألهين ذلك بقوله في أحد كتبه: ((إن المدرك والمدرك كلاهما مجردان من وجود إلى وجود". ولا يمكن للاكتساب الوجودي أن يفسر التجريد الوجودي للنفس، والذي لا يتم إلا من خلال اكتمالها الوجودي. وذلك لأن التجريد الوجودي للنفس واحد لا متعدد، في حين أن التجريد الوجودي الذي يتطلب تغيير الإدراك متعدد بسبب تعدد المدركات)). (الشيرازي، 1981، ص. 237).

المبحث الثالث

المعاد الجسماني في فلسفة ملا صدرا

المطلب الأول: شرح مفهوم المعاد الجسماني في سياق الفلسفة الإسلامية.

اولا: المعاد لغة

المعاد مصدر ميمي، أو اسم مكان، وهو مشتق من العود أي الرجوع، وهو توجه الشيء إلى ما كان عليه، أو الحال الذي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه. المعاد كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد الناس، والله تعالى المبدئ المعيد، وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم. (أبن فارس، د. ت، ص. 181)

يذكر هذا المفهوم في معاجم اللغة على أنه المعاد في الحياة الآخرة، وهو المرجع والمصير، ويعني عودة الإنسان بعد الموت. (الزواوي، 1971، ص. 339–٣٣٩) ويستخدم لفظ المعاد أو الحشر أو البعث، وكلها ألفاظ مترادفة تطلق بالاشتراك اللفظي على العودة بعد الموت.

ثانيا: المعاد اصطلاحا

أما التعريف الاصطلاحي، فهو تابع في الأصل إلى ما يتبناه المتكلم أو الفيلسوف من رأي في هذه المسألة:

يرى الاعتزالين: ((هي أن الأجسام إذا أفناها الله – تعالى يصح أن يعيدها كما صح أن يحدثها)). (عبد الجبار، 1965، ص. 455)

أما الأشاعرة: ((فيجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن، ويردون في النشأة الثانية النفس في البدن الذي كان)). (البغدادي، 1928، ص. 234)

وليس الأشاعرة وحدهم في تعريفهم، بل يوافقهم على ذلك عدد من المعتزلة والصوفية والماتريدية: ((إن قيام الله بالبعث من القبر يسمى القيامة، ولهذا فهو آخر مراحل الخلق)). (ابن الهمام، 1317، ص. 214)

وفي هذا السياق فإن العودة إلى الوجود بعد الفناء، واجتماع أجزاء الجسد بعد الانفصال، وعودة الحياة بعد الموت، واجتماع الأرواح بأجسادها بعد الانفصال، كلها تعدّ صوراً من صور العودة الفعلية. ويفسر الفلاسفة البعث على أنه عودة الأرواح إلى حالتها الروحية الأصلية المحضة بعد حرمانها من ارتباطها بجسدها وقدرتها على استخدام الأدوات، أو رفضها للظلام الذي أصابها. (التفتازاني، 2001، ص. 338)

إلا أن الفلاسفة قد اختلفوا عن المتكلمين في مفهوم المعاد:

هناك درجات تعادل ما فعلوه وهم في أجسادهم السجينة، فنفس الفيلسوف مثلا لم تتأثر بالنجاسة في الحياة، لذلك ستتجه نحو ما هو إلهي وأبدي، أي نحو ما يجمعها. يرى أفلاطون أن الجسد بعد الموت مقدر له أن يتحلل ويتبدد، ويشبهه بالدخان. إلا أنه يعتقد أيضا أن الروح لا تفنى وأنها عندما تخرج من الجسد تذهب إلى موطن هاديس، عالمها الأصلي، حيث النقاء والحقيقة، أما بعد خروج الروح النجسة من الجسد، تبقى قريبة منه، مثقلة به، مسحوبة إليه، ومحاطة بالمنطقة المرئية خوفًا من أنها تحتوي على ما هو غير مرئي، والمعروفة أيضًا باسم منزل هاديس. تتخبط في وسط المقابر والأضرحة، حيث تشعر ببعض الوجودات الشبحية القريبة، إن هذه هي العقوبة التي تنزل بالأرواح الشريرة. ونظراً لإيمان أفلاطون بعقيدة التناسخ، فإنه يلاحظ أن مصير هذه الأرواح الملوثة عند قيامتها الثانية ليس أفضل من الأولى، بل أسوأ كثيراً، حيث إن أولئك الذين انخرطوا في الفجور والسكر في شرورهم . أولئك الذين لم يتمكنوا من ممارسة ضبط النفس . يجدون أنفسهم بطبيعة الحال متجسدين في هيئة حمر أو حيوانات أخرى مماثلة، في حين أن أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسرقة . فإن أرواحهم تتخذ بطبيعة الحال هيئة ذئاب وصقور. (أفلاطون، 1974، ص. 48)

ويذهب الكندي إلى: ((أن النفس جوهر روحاني بسيط غير فان، وهي مستقلة عن الجسم، (دي بور، 1988، ص. 120) ويكرس لذلك رسالة عنوانها في إنه توجد جواهر لا أجسام، (الكندي: 1980، ص. 265–٢٦٦) إنها تحتوي على أدلة يكررها بإيجاز في مكان آخر. ويقرأ النص على النحو التالي: إذا كانت الحياة متأصلة في الأحياء، فإذا خرجت من الأحياء فسد الأحياء، وكذلك إذا خرجت الحياة من الأحياء فسدوا. وعلاوة على ذلك، إذا وجدنا جسدًا حيًا ولم نجده حيًا وكان جسدًا، فقد خرجت منه الحياة ولم تفسد

مادته، ومن الواضح أن الوجود في الجسم هو نتيجة لشيء آخر، وأن ما نسميه جوهر الجسم المائي هو في الواقع الروح. ومن الطبيعي أن يتبع الكندي هذا الدليل ليستنتج أن الروح روحانية وأن الجسم والروح ثنائيان. وبعد أن حسم أمره في هذه المسألة سارع إلى تقديم الأدلة والحجج عليها، وكأنه يتعامل معها كمسألة حسابية)). (الموسوي، 1980، ص. 67)

فالنفس عند الكندي بسيطة: ((ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها جوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس)). (الكندي، 1950، ص. 273)

اما بالنسبة الى ابن سينا يقدم تعريفاً يتوافق مع موقفه من البعث قائلا: ((أن النفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد)). (ابن سينا، 1949، ص. 111)

ورغم أن الشيرازي يعرض في نصوصه تصورين فلسفيين ودينيين للبعث، فإنه يعرض تعريفه الخاص الذي يختلف عن الأفكار السابقة، فيقول: ((إن ذلك يرجع إلى أن النفوس تتجسد في أخلاق أصحابها وعاداتهم، وأن تحول النفس من أصل الدنيا إلى الآخرة، وتحولها حسب قواها وأحوالها إلى صورة آخروية حيوانية أو غير حيوانية، أمر تثبته الأدلة لا ما يخالف البحث)). ((الشيرازي، 1981، ص. 4).

المطلب الثاني: الفرق بين المعاد الجسماني والمعاد الروحي

"إن العقائد الخمسة الرئيسية في عقيدة البعث هي التي ذكرها الفخر الرازي على النحو التالي: اعلم أن الأقوال المحتملة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة، لأن الحق إما أن البعث هو بعث جسدي فقط، وهو رأي أكثر المتكلمين، وإما أنه بعث روحي فقط، وهو رأي أكثر الفلاسفة الإلهيين، وإما أن كل منهما حق وصواب، وهو رأي: ((أكثر المحققين، وإما أنهما باطلان، وهو رأي الفلاسفة الطبيعيين القدماء، وإما أن الحق هو التوقف في جميع هذه الأقسام، وهو ما نقل عن جالينوس))". (الرازي، 1986، ص. 55)

مذهب القائلين بالمعاد الجسماني

"يذهب أغلب أتباع هذا المذهب إلى أن الإنسان مكون من جسمين متميزين في ذاتهما وجوهرهما.

1- الجسم الكثيف، أو الجسم، أي هذا الجسم المادي المرئي المكون من أجهزة وأعضاء داخلية وخارجية.

2- النفس، أو الروح، كما يطلق عليها أغلب المسلمين، هي جسم رقيق مضيء ينفذ إلى الجسم كما ينفذ الماء إلى الورد أو كما ينفذ الزيت إلى الزيتون. ولأن اسمها واحد، فإن استمرار وجود الروح في الجسم هو الذي يديم الحياة، وخروجها منه هو الذي يسبب الموت. وعلى ضوء هذا فإن الجسم الذي يقوم منه الإنسان مكون من هذين النوعين من الأجسام ولذلك قالوا إن المعاد جسماني، وهم يريدون البدن والروح لأن حقيقتهما من حيث الجسمية واحدة. (التفتازاني، 1998، ص. 89)

قال ابن قيم الجوزية: ((الذي عليه جمهور العقلاء إن الإنسان هو البدن والروح معا وقد يطلق اسمه على أحدهما دون الآخر بقرينة)). (ابن قيم الجوزية، د. ت، ص. 178)

وأما الرازي فمن الواضح من كلامه في كتاب الأربعين أن حقيقة الإنسان هي جسده اللطيف المتوهج الذي هو تعبير عن ذاته وعن الأجزاء الأصلية من جسده التي تبقى إلى الموت. (الرازي، 1986، ص. 59)

هناك تعريفان شائعان للنفس البشرية: التعريف الذي يفضله غالبية أتباع هذه المدرسة، والتعريف الذي يقبله باحثوها. ورغم اتفاق الجميع على أن النفس جسد وليست جوهرًا مجردًا، إلا أن التعريف الأول هو الأكثر شيوعًا، لدرجة أن كثيرًا من الكُتّاب لا يناقشون

حقيقة النفس إلا عند الحديث عن البعث، ولا يذكرون التعريف الثاني إطلاقًا. (الفخر الرازي في كتابة الأربعين). (الرازي، 1986، ص. 27)

بالنسبة لمعظم علماء الدين، أي أغلب أتباع هذه المدرسة الفكرية، فإن النفس البشرية هي جسد يختلف جوهريًا عن الجسد الحسي المكون من أنسجة وأعضاء، إنها جسد رقيق، خفيف، مشرق، سامي، حي في حد ذاته؛ تتحرك بطريقة تتحرك من خلال الأعضاء، وتخترقها كما يخترق الماء الوردة والنار الفحم، دون أن تتغير أو تذوب.

اما مذهب القائلين بالبعث الروحاني

كان الفلاسفة الإلهيون يعتقدون بالبعث الروحاني فقط واعتنق هذا المذهب عدد من الفلاسفة المسلمين كما ذكر الفارابي في كتابه (آراء المدينة الفاضلة). (الميناوي، 2010، ص107) وابن سينا ذكر ذلك في رسالة أضحوية في أمر المعاد. (أبن سينا،1962، ص. 91)

إن الإنسان عند الفارابي مركب من جوهرين: جسمه وهو جزء من عالم الخلق أو عالم المحسوسات والملموسات، ونفسه وهي جزء من عالم الأمر أو العالم الإلهي أو عالم المجردات والروحانيات، ولكل منهما صفات تميزه عن الآخر. فالنفس ليست جسماً، بل هي مكون روحي أساسي لا يخلق ولا يتطور، ولا تمليه علامة، ولا يتناوب بين الحركة والسكون. أما الجسد فهو جوهر مادي متحيز يتشكل ويتكيف، فهو يحتمل بعض الانقسام والتذبذب بين الحركة والسكون، وهو يحدد النفس والروح معًا فيقول: ((إنك مكون من جوهرين، الأول متشكل، مشروط، مقيس، متحرك، ساكن، موضعي، مقسم، والثاني يختلف عن الأول في هذه الجوانب، فلا يشاركه في تحقيق الذات الذي يرفضه الخيال ويحققه العقل، ولأن روحك تأتي من أمر ربك، وجسدك يأتي من خلق ربك، فقد جمعت من عالمي الخلق والأمر)). (الفارابي، 2020، ص. 145)

وبحسب اعتقاده فإن الروح كيان موجود مستقل عن الجسد، وهي جوهر روحي فحسب. كما دحض فكرة انتقال الأرواح بعد فساد الأجساد، قائلاً: ((لا فكرة التكاثر بأن الروح يمكن أن تنتقل من جسد إلى آخر، ولا فكرة أفلاطون بأن الروح يمكن أن توجد قبل الجسد)). (الفارابي، 1910، ص. 18)

ويرى أن النفوس حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله فيه وهو البدن، ورفض وجود نفسين لبدن واحد، وقال: ((وإنها مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد)). (محمود، د. ت، ص. 74)

هذا الموضوع عام في جميع النفوس، لكنه يتضمن وجهة نظر أخرى تناولها في "عيون المسائل"، حيث أشار إلى أن النفس تستمر في الوجود بعد موت الجسد، حيث تواجه سعادات وشقاوات تتفاوت بحسب طبيعتها. هذه الحالات تتطلب العدل والإنصاف، يوضح هذان المقطعان بوضوح تام أن جميع الأرواح الجزئية مشمولة بالخلود. لكن في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، توجد مقاطع تؤكد خلود أرواح من وجدوا السعادة وسعى وراء مصادرها، وكذلك أرواح من وجدوا النعيم ولم يصلوا إلى أسبابه. على العكس، تعدّ الأرواح الجاهلة فانية. وهكذا، كما هو الحال مع الحيوانات المفترسة والثعابين، فإن النوع الأول من الأرواح يكون في سعادة أبدية، والنوع الثاني في شقاء أبدي، والنوع الثالث، الجاهل، ضائع ويعود إلى العدم.. (الفارابي، 1906، ص. 99–١٠٠)

أما ابن طفيل فيرى: ((هذه النفوس الثلاث خالدة، ويرى أن النفس واحدة وإن تعددت قواها)). (ابن طفيل، 1992، ص. 118)

المطلب الثالث: الأسس الفلسفية للمعاد الجسماني

اولا: الأدلة العقلية والنقلية التي يقدمها ملا صدرا

من المعتقدات الشائعة الخاطئة هي فكرة أولئك الذين يرون أنه من المستحيل أن تُبعَث الأرواح والأجساد، أو أن أيًا منهما يمكن أن يحقق القيامة. هؤلاء هم الملحدون والماديون وبعض الطبيعيين والأطباء الذين لا يُعتمد عليهم في الأمور الدينية والقانونية، ولا يُؤخذ برأيهم من حيث العقل والحكمة، يعتقدون أن الإنسان ليس سوى هذا الهيكل المادي، محملاً بالخصائص المزاجية وما يتبعها من قوى وعلامات، وأن كل هذا يزول مع الموت وينتهي مع اختفاء الحياة، ولا يبقى سوى المواد العنصرية المتناثرة، (الشيرازي، 1935، ص. 373) في هذه الحياة الدنيا، تقتصر سعادة الإنسان وحزنه على أفراح حواسه وآلامها. وينتهي وجود الإنسان بموته، مثله في ذلك كمثل سائر الحيوانات والنباتات. وهذا الرأي، كما يتفق عليه علماء الدين النبوي، إنكار للعقل والقانون. ويتجلى هذا بشكل خاص في أعمال الفلاسفة الإلهيين. وفيما يتعلق بالبعث، فإن ما كتبه جالينوس يشير إلى حالة من الشك في طبيعة النفس، أي ما إذا كانت جوهرًا مجردًا يبقى بعد الموت حتى يبعث، أو ما إذا كانت مزاجًا يزول بالموت ولا يبعث، ويضيف أولئك الذين يتبعون العلماء إلى هذا الرأي أن ما لا وجود له لا يمكن أن يُبعَث، وبالتالي إذا كان الإنسان غير موجود بجسده، فلا يمكن إعادته، ويصبح الجمع غير ممكن. (الشيرازي، 1935، ص. 374)

اتفق الباحثون من الفلاسفة والعلماء الدينيين على حقيقة تلك القيامة، لكنهم اختلفوا في كيفية حدوثها. حيث رأى غالبية المتكلمين وكثير من الفقهاء وأهل الحديث أن القيامة هي جسدية فقط، بناءً على اعتقادهم بأن الروح هي جسم تتدفق في الجسد مثل النار في الفحم، أو الماء في الورد، أو الزيت في الزيتون، بينما اعتقد معظم الفلاسفة وأتباع المشائين أن القيامة هي روحية بحتة، لأن الجسم يتلاشى مع شكله وأعراضه، وبالتالي لا يمكن إعادته، في حين أن الروح جوهر دائم لا يمكن تدميره، مما يجعلها تعود إلى عالم المجردات لتقطع ارتباطها بالموت الطبيعي. (الشيرازي، 1935، ص. 375)

وبناء على الاعتقاد بأن الروح مجردة وتعود إلى الجسد، ذهب كثير من الحكماء الكبار ومشايخ الصوفية وعلماء الكلام، منهم حجة الإسلام الغزالي والكعبي والحليمى والراغب الأصفهاني والقاضي أبو يزيد الدبوسي وعدد كبير من علماء الإمامية ومشايخنا الإثني عشرية، منهم الشيخان المفيد وأبو جعفر والسيد المرتضى والعلامة الطوسي وغيرهم "رضوان الله عليهم أجمعين"، إلى أن هناك بعثين: جسدي وروحي.

يبدأ الشيرازي موقفه ببيان مدى صعوبة قضية المعاد وغموضها على أهل الأديان الحكماء فيقول: ((اعلم أن اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر – المعاد وكيفيته إنما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقتها، حتى أن الحكماء كالشيخ الرئيس، ومن في طبقته أحكموا على المبادئ، وتبلدت أذهانهم في كيفية المعاد)). (الشيرازي: 1957، ص. 126)

ويؤكد الشيرازي على وجود اتفاق بين جمهور مفكري الإسلام – سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين أو متصوفة – على وجوب المعاد، إلا أن الخلاف بينهم ينحصر في كيفيته فقط. (الشيرازي، 1981، ص. 165)

ويقبل الشيرازي الأحاديث والآيات الشرعية الدالة على المعادين الروحي والجسدي، ولكنه لا يقبل ما يقوم به علماء الكلام من تفسير وتطبيق لهذه الأدلة تعسفاً وفقاً لتصوراتهم، فهو نفسه يستخدم الأدلة الشرعية لدعم وجهة نظره من دون الاعتماد على التفسير أو التعبير:((والحق عندنا... في مسألة المعاد هو بعينه ما يدل عليه ظواهر الكتاب والسنة، وما ورد به الشريعة الحقة، وأن كل ما ورد

به الكتاب والسنة حق بظاهره من غير صرف عن الظاهر إذ لا باعث عندنا للتأويل عن الظاهر ... ولا يجوز التأويل لعدم ضرورة داعية إليه)). (الشيرازي، 1935، ص. 507– 508)

لقد أدان الشيرازي علماء الكلام لتفسيرهم نصوص القرآن على أنها تؤيد البعث الجسدي، كما أدان الفلاسفة لتفسيرهم نصوص القرآن على أنها تؤيد البعث الروحي فقط، ورأى في ذلك إفراطاً يفصل بين المعنى الحقيقي للنصوص وبين معناها الظاهري.

النقل والرد: يرى بعض الفلاسفة أن الآيات التي تتحدث صراحة عن الحشر الجسدي لا تقرأ في الأمور المادية، بل في الأمور الروحانية، ويقولون إن ذلك لأن اللغة العربية مليئة بالمجازات والتشبيهات، وأن الخطاب موجه إلى عامة الناس، وإلى جهلة العرب والعبرانيين الذين لا يعرفون الأمور الروحانية. أقول: إن العجيب في هذا أنه لم يدرك أن هناك عالماً مادياً ثانياً، فيه أجساد وأمراض وكائنات مادية في الآخرة وكائنات أخرى من عالم آخر، ثم يطبق آيات القرآن وغيره من الكتب عن الآخرة على الأمور الروحانية، وإن كانت تحتوي على تناقضات ومبالغات لا يمكن معها التهرب من تطبيقها على الأمور المادية، وكيف يستطيع مع كل ما يملك من قدرات وعواطف أن يبلغها ويدرك حقائقها وهو عاجز عن فهم القصص والأوصاف والأفراح، وقد فقدها وجرد منها؟ ومن كان أعمى في هذا فهو أعمى وأضل في الآخرة. ثم لو كانت أحداث القيامة كما تصورها بالضبط لكان الداعي إلى الحق والخالق نفسه مصدقاً للأباطيل. (الشيرازي، 1935، ص. 518)

قال إن العرب والعبرانيين السذج وحدهم من يفهمون هذه الأحداث، وهي خدع. وكما ترون، فإن قبول هذا يتعارض مع الادعاءات بصحة القرآن والسنة النبوية، لأنه يخالف التوجيه والهدى. حاشا لله أن ينكر الشيخ الرئيس وجود البعث الجسدي، فقد كرر في مؤلفاته أن هناك نوعين من البعث: روحي وجسدي. بل قال إنه لم يُفسر أو يُثبت شيئًا. أما مضمونه، فقد جعلته الشريعة الأصيلة لنبينا ومعلمنا محمد صلى الله عليه وسلم من الأمور التي لا تُصدق. بل إن هذه الشريعة هي التي شرعها الله لنا. (الشيرازي، 1935، ج2. 520)

أما تصوره الذي يتبناه فهو التصور الذي ينبني على عودة الإنسان بأجزائه فيقول: ((الظاهر أن الآيات واردة لبيان إمكان عود بدن الإنسان بأجزائه، وهذا الذي نحن بصدد إثباته)). (الشيرازي، 1981، ص. 28).

وسواء كانت القيامة للجسد فقط أم للروح فقط، فقد اتبع علماء الدين والفلاسفة منهجًا منطقيًا وقدموا الأدلة لدعم نظرياتهم. وكان على الشيرازي أن يهاجم هاتين الفكرتين قبل أن يحدد موقفه العقلي من القيامة لأنهما كانتا تتعارضان مع موقفه.

ويخالف الشيرازي نظرية المعاد الجسماني فقط، لأنها تحصر الوجود الإنساني في الجسد، في حين يرى أن الإنسان يتكون من روح وجسد، وبالتالي فهو يهاجم من ينكر وجود الروح ككيان منفصل، ويعتقد أنها حادثة جسدية أو تصرف ملوث بالفساد الجسدي، ويقدم أمثلة أخرى لدعم مزاعمه.. (ابو زيد، 1994، ص. 337)

ورغم أن الشيرازي من الذين يرون أن هناك بعثين – جسدي وروحي – إلا أنه لديه تصوره الخاص عما يؤخذ من جسد الإنسان في الآخرة، وهو يلقي باللوم على كل من يخالفه الرأي بناء على هذا الرأي. وقد اعتقد البعض أن عملية الإعادة تتضمن إعادة المكونات الأصلية وإعادة التقاط الصورة في نفس الوضع الأصلي. وجاء أنصار هذا الرأي من مؤيدي نظرية الجوهر الفردي، (الشيرازي، 1990، ص. 153) القائلين بأن بدن الإنسان يتكون من جواهر وأعراض عند الموت تتفرق، وعند البعث يتم جمعها مرة أخرى.

(الرازي، 1986، ص. 59) وينسب الشيرازي هذا القول إلى فخر الدين الرازي، وإن كان الصحيح أنه ليس رأي الرازي وحده، وإنما رأي مجموعة من القائلين بالجوهر الفرد.

ويكشف الشيرازي عن فساد هذا الاتجاه فيشير إلى أن أصحابه لم يدركوا أن هذا بعث في الدنيا لا في الآخرة، وأنه عودة إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل لا إلى دار الآخرة التي هي دار الإنجاز والجزاء، فبعيداً عن وجود الإنسان وخلقه في الدنيا، هناك نوع آخر من الوجود: ((الآخرة والعناصر التي يتكون منها الإنسان هي الطين والماء والتراب، أما الموت والقيامة، من ناحية أخرى، فهما يمثلان حركة العودة إلى الله والقرب منه، وليس العودة إلى الخلق المادي والجسد الترابي الكثيف)). (الشيرازي، 1990، ص. 158) يرى الشيرازي أن موقف الرازي أقرب إلى معتقدات من ينكرون البعث منه إلى من ينكرونه، ولا يقر البعث والبعث. ويستند موقف الرازي إلى مذهب الأشاعرة القائل بأن الله يعلم كل ذرة في جسم الإنسان ويستطيع إعادتها إلى حالتها الأولى. في المقابل، عندما يؤكد المذهب الأشعري القدرة الإلهية، تُبطل الحكمة وتُنكر العلية. ويضطر هؤلاء العلماء إلى إبطال صفات الطبائع التي وضعها الله فيهم كلما حاولوا إثبات مفهوم ديني، كقدرة الله المطلقة، أو نبوته، أو بعثه. (الشيرازي، 1935، ص. 498)

مع ذلك، كباحث، توصلتُ إلى استنتاج مختلف عن استنتاج الشيرازي بعد دراسة فكرة التعيين. هذا المفهوم، الذي يؤكد أن المكونات البشرية ستُبعث في الآخرة، يدعمه كلٌّ من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة. مع أن المعتزلة لم ينكروا البصيرة الروحية أو السببية، إلا أن كليهما يُقرّ بالقدرة الإلهية التي تتخلل كل ذرة في الكون. وكثيرًا ما يُشبَّه البعث في الآخرة بجسد الإنسان لا بالجسد المادي. وينسب هذا الرأي إلى الغزالي عن طريق الشيرازي، حيث يقول إن الفيلسوف "استبعد رجوع أجزاء الجسد الأول" وصرح في مواضع كثيرة من كتبه بأن من انفصل عن جسد فقد تعلق بجسد آخر كأساس للبعث الجسدي. (الشيرازي، 1935، ص. 498)

ويرفض الشيرازي هذا الرأي أيضا، لأنه مخالف لما يعتقده، ويذكر اتجاهه قائلا: ((إن طريقتنا ومذهبنا في الحشر الجسماني عود البدن بعينه مع نفسه، كما يحكم به العقل الصريح من غير تعطيل، ويدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل)). (الغزالي، 1990، ص. 184) ويتهم القائلين بهذا الرأي بأنهم وقعوا في التناسخ.

وأنا كباحث لا أتفق مع الشيرازي في نقده للغزالي لأنه لم يكتف بهذا الرأي بل تناول رجوع الأجزاء المبعثرة عند البعث في عدة مؤلفات له. ففي حديثه عن الإيمان في كتابه إحياء علوم الدين أشار الغزالي إلى ما يلي: ((ولا تحسبن أن موضع الإيمان لا يأكله التراب، وإنما التراب يأكل الأعضاء كلها ويفرقها حتى يبلغ الكتاب أجله، فحينئذ تجتمع الأجزاء المبعثرة وترد إليها الروح التي هي موضع الإيمان)). (الشيرازي، 1990، ص. 166)

وينتهي الشيرازي إلى أن المعاد هو: ((هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا. فالنفس هي النفس بعينها، والبدن هو هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلانا الذي كان في الدنيا ومن أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقض للحكمة، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية)). (ابن سينا، 1938، ص. 296)

ومن الغريب أن الشيرازي بعد أن نسب إلى ابن سينا الاعتقاد بالبعث الروحي وحده يعود فيقول إن ابن سينا لم ينكر البعث الجسدي جملة وتفصيلا، بل ذكره في مواضع، وأن الشريعة تثبته، أما البعث الروحي فهو الذي يحتاج إلى إثبات.

إن ابن سينا لم يذكر البعث الجسدي في واقع الأمر، على حد علمي من خلال بحثي، وإذا كان قد أشار إلى الشريعة كما قال في كتابه "النجاة"، فإنه يكون مخادعاً. وإذا كان قد سكت عن ذلك كما زعم في كتابه "الإشارات". ووفقاً لمنطقه، فقد يكون هناك بعث

جسدي، وهو ما يستدعي تقييد المدخلات الحسية، لأنه يقول: ((وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية، وسائر القوى البدنية صارفه لها عن فعلها، ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما، فاذا وصل إليه، ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا)). (ابن سينا، 1938، ص. 402)

أي أن الإنسان يسعى إلى المعرفة من خلال جسده المادي، وهذا الجسد سوف يقف حائلاً أمام التواصل الكامل، إن حدث ذلك على الإطلاق. لذلك، لكيلا يعيق الجسد قدرة الإنسان على التواصل الكامل، لابد أن يموت ولا يقوم مرة أخرى في الحياة الآخرة.

كذلك يرى ابن سينا أن الإنسان ما دام موجودا في البدن، فلا تتحقق له اللذة الكاملة: ((فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا، وقد صارت عالما عقليا مطلعا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول)). (الشيرازي، 1935، ص. 506)

وقد اعتادت الفرق المختلفة التي تدرس القيامة أن تتعامل معها بطرق مختلفة بحسب المنهج الذي تتبعه. فالعلماء يستخدمون أساساً الكتابات الدينية، كالآيات والأحاديث، للوصول إلى فكرة ما، ثم يؤيدونها عقلياً. ثم يحاولون تفسير كل ما يجدونه يتعارض مع مفهومهم. أما الفلاسفة فقد بنوا أفكارهم على العملية المنطقية وحاولوا تفسير أي نص ديني يخالف هذا الاتجاه بطريقة معقولة في ضوء تصوراتهم المعقولة.

"وقد فسدت الطريقتان الأولى التي اقتصرت على النصوص الدينية والثانية التي اعتمدت على الأساليب البرهانية، حسب قول الشيرازي، الذي يرى أن أدق الطرق هي التي تجمع بين الوحي والنقل والعقل"، قائلا: ((هذه المسألة من أعظم المسائل الإلهية.. قل من يهتدي إليها من العقول، ولم يجد إليها سبيلا إلا أهل الكشف والوصول.. وأدراك أسرار الآخرة لا يمكن إلا بنور النبوة)). (الشيرازي، 2001، ص. 198)

وفي موضع آخر يشير إلى منهجه قائلا: ((طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة الممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والماليين من العرفاء)). (الشيرازي، 1935، ص47)

يرى الشيرازي أن مسألة المعاد من أكثر المسائل الدينية والفلسفية غموضا، لذا احتارت العقول في فهمها ووصفها ويذكر: ((أنها من أغمض المسائل دقة وأعظمها شرفا ورتبة، قل من يتهدى إليها من كبراء الحكماء)). (الشيرازي، 1935، ص. 539)

يبني الشيرازي تصوره للمعاد على عدة أصول: (الشيرازي، 1935، ص. 476-٥٠٠)

الأصل الأول: أن كل حقيقة نوعية فإنها بصورتها لا بمادتها، فالشيء بصورته لا بمادته، وفي حالة المعاد فإن الإنسان إنسان بنفسه المديرة لا ببدنه.

الأصل الثاني: إثبات الحركة الجوهرية للنفس التي تحول الإنسان من طور الطفولة إلى الشباب والشيب، وما دامت هذه النفس باقية يكون الإنسان باقيا وان تبدلت الأعضاء جميعا.

الأصل الثالث: أن تشخص كل شيء عبارة عن نمو وجوده الخاص به مجردا أو ماديا.

الأصل الرابع: أن الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة، بخلاف وجود الجوهر النطقي للإنسان، فإن الوحدة الشخصية جامعة للتجسيم والتجرد، وهي تكون في وقت واحد في أعلى عليين، وتكون أيضا في أسفل سافلين.

الأصل الخامس: لا فرق بين الصور التي يراها الإنسان بمشاعره الباطنة، والصور التي يدركها بالحواس الظاهرة إلا بعدم ثباتها، وضعف وجودها

الأصل السابع: النفس على ضربين: منها ما يتعلق بالأبدان المستحيلة الكائنة، ومنها ما لا يتعلق بالأبدان المستحيلة المادية، وهذا القسم من النفوس عندما تتجرد عن النفس تنتقل إلى الخيال وعندما تتجرد عن الخيال تصير عقلا صرفا في الآخرة. وهذا التجرد قد يحدث للإنسان في الدنيا عند النوم، فيرى خيالات سعيدة أو شقية، وعند الموت تتجرد النفس مرة ثانية لترى موقعها من الشقاء أو الهناء، وإذا تجردت أكثر من هذا وصلت إلى العالم القدسي، وصارت عقلا. (الشيرازي، 1935، ص. 476-٥٠٠)

ثانيا: العلاقة بين الخيال والمعاد الجسماني

- **كيف يساعد الخيال في تشكيل تصورات المعاد الجسماني.**

الكواكب والنجوم رموزٌ أساسية للإبداع، فوجودها يُظهر كيف تعمل بدون مادة، إذ لم تكن المادة موجودة قبل خلقها. إضافةً إلى ذلك، يُمكننا مناقشة الرؤى السامية – الأمم العظيمة والجبال الشامخة – التي تستحضرها الروح بقوتها الإبداعية. تتجاوز هذه الرؤى الكائنات والأشكال المادية. وكما رأينا، توجد هذه الصور في عالم الروح، وهو عالمٌ منفصلٌ عن العالم المادي، لا في الدماغ أو القدرة التخيلية. (الشيرازي، 1935، ص. 502)

الصور التي تتخيلها النفس في عقلها وتدركها بالخيال البصري، لا شك أنها محسوسة لدى كل إنسان؛ وإلا لما كانت موجودة على الأرض. عادةً ما نُشير إلى هذا العالم بالعالم الغيبيّ، والواقع الحالي بالعالم المرئيّ. وكما لا يُمكن وصف النفس بالجسد، أو العقل بالمادة، فإن هذين العالمين مختلفان في طبيعتهما وتكوينهما، ولا يُمكن وصف أحدهما بالآخر. تختلف الصور التي يدركها الإنسان من خلال حواسه الداخلية والخارجية، إلا أنها ليست متطابقة، إذ لا تُحدث نفس آثار الحواس.، فإنها تختلف في كونها غير مستقرة وضعيفة. وقد تصبح النفس أقل قدرة على التخيل عندما تركز على التجارب التي توفرها الحواس، ولكن إذا تمكنت من تعلم الانفصال عن تأثيرات الحواس، فسوف تتمكن من التعرف على قدرتها الداخلية لأنها ستكون قادرة على رؤية الأشياء والصور بشكل أقوى من الحواس. (الشيرازي، 1935، ص. 503)

في هذا الكون، يُركّز الاهتمام الأساسي على تنمية الجسد والحواس، وتنشغل النفوس بحواسها أكثر من عقولها وملكاتها الفكرية. ولذلك، نلاحظ أن قلّة من الناس، بمن فيهم العاملون في المجالات العلمية والمعرفة، يُركّزون على طلب المعرفة الحقيقية والرضا. في المقابل، نجد أن الكثيرين منهم ينشغلون عادةً بالعبادة العملية. فالإنسان مدفوعٌ بالنوايا الحسنة مهما بلغ من الإخلاص وتمييز نواياه عن مقاصد الدنيا. ومع أن همّ الإنسان الأكبر في هذه الحياة هو عالم الحواس، إلا أنه مُتجذّر في الواقع المادي، يزداد يقينًا برؤية ملذات الدنيا، لكنه لا يثق ولا يصدق ما يختبره الإنسان في نومه أو ما يتخيله في ذهنه، وإن كان أعظم صدقًا. عالم الخداع والكذب، الذي سماه الله تعالى عالم الغيب، هو عالم يستطيع الإنسان دخوله إذا تحسنت قواه الباطنية، لأن ما فيه من صور وأحداث، كما ذكر كتابه الكريم مرارًا، يعدّ لعبًا وتسلية ولذة عابرة. (الشيرازي، 1935، ص. 506)

- **كيف يمكن أن يسهم الخيال في تحقيق الإيمان بالمعاد الجسماني.**

الصورة هي ما يُعرّف حقيقة الجنس البشري ظاهريًا، وهي تُعدّ المبدأ، والفصل الأخير، والفصل المباشر إذا كان الهدف هو معرفة الحقيقة. وإذا وُجدت فصول أخرى، فهي ضرورية لهذه الحقيقة الإنسانية. أما فيما يتعلق بمتطلبات الجوهر الخارجي، فهي دائمًا جزء من الصورة، ولا يمكن فصلها إلا بتحليل نقدي ومنطقي لكليهما.. (المظفر، د. ت، ص. 74 . 78)

والتي يعبر عنها بحسب هذا التحليل بالجنس القريب للنوع ، لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه ، فإن المادة هي القوة الحاملة لحقيقة وذات الشيء ، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام ، فإن أعضاء الشخص وبدنه أبداً في التحول والتبدل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة ، الماهيات والأجناس العالية ماهيات بسيطة لا جنس لها فوقها، وإن كان مركباً من نفس، وإن كان الفرد يبقى على حاله من الولادة إلى الموت نفساً واحدة، وإن كان الجسد وجميع أعضائه محفوظة في وحدتها أجساماً، وإن كان صحيحاً أن أمزجتها وأمزجتها تتغير بحسب جاذبيتها، فقد قالوا: فكل مركب يكون واحداً في صورته لا في مادته، فالسرير سرير في صورته لا في مادته، والسيف سيف في حدته لا في حدته، فالمادة تحتاج إلى الصورة لا إلى الشكل، لأنها تمثل النقص والصورة هي التمام، والتمام لا يحتاج إلى النقص. (الطباطبائي، 1957، ص. 95 – 97)

وقد ذكر صدر المتألهين هذه الفكرة باعتبارها من أهم الأفكار في فصل الأدلة على البعث الجسدي، بل لعلها تكون المبدأ الأساسي في رأيه العظيم، وذلك لأهمية القدرة الإبداعية في إثبات البعث الجسدي. وقد ذكر هنا الفقرة التالية في شرحه لهذه الفكرة: (إن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين، عالم المفارقات العقلية، وعالم الطبيعيات المادية، وقد تفردنا بإثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة). (الشيرازي، 1981، ص. 186–187)

سعى صدر المتألهين إلى توضيح أن الخيالات التي يظنها البعض محسوسة هي في الواقع مجرد رغبات. وقال إن هذه الصور، أو ما يُسمى بالصور المُدركة، ليست حالة في النفس نفسها ولا توجد خارجها، بل تتشكل فيها عند قيام الفاعل بالعمل، لا عند قبوله من المتلقي. كما يرى أن الرؤية لا تنشأ عن خروج الشعاع، كما يقول علماء الرياضيات، ولا عن انطباع الصورة المرئية في عضو الإبصار، كما يعتقد علماء الطبيعة.، وليس، خلافًا لما يعتقده أهل الاستنارة، إضافةً علميةً تحدث في النفس في ظروفٍ خاصة. وأوضح أن جميع هذه الآراء خاطئة. فالفوارق بين الخيال والشعور التي كانت قائمةً عند ارتباط النفس بالجسد تزول بخروجها من هذا العالم. فعندما تُرفع قيود الجسد، تقوى القوة الخيالية – التي تعدّ مخزن الإحساس – إذ لا يعود يضعفها أو ينقصها شيء. وتستطيع النفس استخدام قوتها الإبداعية كما تستخدم القوى الأخرى، إذ تتحد القوى وتعود إلى أصلها المشترك. فتستطيع النفس أن ترى ما لاحظته عين الحواس من خلال ما يُسمى عين الخيال، فيصبح لديها قدرة واحدة على الإدراك، ويرتبط رغبتها بمعرفتها. وفي الجنة، لا يوجد شيء إلا ما ترغب فيه النفس وتريد تحقيقه. (الشيرازي صدر الدين، 1967، ص. 264) كما قال تعالى: {فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ}، (فصلت، الآية 31)

تنقسم العوالم والمخلوقات إلى ثلاثة أنواع: العوالم العقلية، والحسية، والطبيعية، مما يعكس التصنيف الفلسفي. النفس البشرية تبقى فريدة في تنقلها بين هذه العوالم، حيث تبدأ في الطفولة وتتطور من العالم الطبيعي إلى عالم العقل، الإنسان، بصفته كائنًا عاقلًا،

يتميز بهذه التغيرات الساعية نحو الغاية. يُعتقد أن الأرواح البشرية كانت تعيش في عالم عقلي قبل وجود الأجساد، مما يشير إلى وجود جزئي منفصل يسبق الوجود الطبيعي. (الشيرازي، 1981، ص. 192)

تتجلى حقيقة كل شيء في صورته، وتتميز هذه الصورة من خلال وجوده الخاص. إن وجود الشيء يعدّ تعبيرًا آخر عن صورته وجوهره، حيث يُستمد منه جوهره الفريد، أما بالنسبة لحقيقة الإنسان، وهو محور نقاشنا هنا، فإنها تتمثل في ذاته العقلانية، التي تمثل، كما أشرنا في الفصل الأول، نهايتها النهائية. ومع ذلك، تحتوي هذه الذات الواحدة في وحدتها على جميع القوى والمراتب، بما في ذلك مرتبة القوة الخيالية والوهمية، بالإضافة إلى مرتبة العقل وفي ختام ما ذكره صدر المتألهين، يتضح أهمية هذه الرؤى في فهم الطبيعة الإنسانية: (الشيرازي، 1981، ص. 395) عند النظر إلى المبادئ والعوامل العشرة، التي تم تطويرها استنادًا إلى أسس قوية مدعومة بأدلة واضحة، يمكن للفرد أن يكتسب فهمًا عميقًا لقضية القيامة وجمع الأرواح والأجساد. بشرط أن تكون طبيعته خالية من معوقات مثل الحسد والعناد، وكذلك من التعصب والفخر، سيصبح لديه يقين بأن جمع الأجساد في يوم القيامة أمر حتمي.

سيتبين له أن القيامة تعني اتحاد النفس والجسد في هيئتهما الأصلية، وأن الشخص الذي يُبعَث في ذلك اليوم هو نفس الشخص، وليس جسدًا آخر كما اعتقد بعض الفلاسفة أو التيارات الإسلامية. هذا الاعتقاد يتوافق مع الشريعة ويعتمد على الأدلة العقلية والنقلية. من يؤمن بهذه الحقيقة بصدق يصبح مؤمنًا حقيقيًا بيوم القيامة، بينما نقص هذا الإيمان يعكس قصورًا في الفهم ويشير إلى أن القدرات العقلية والروحية قد تعجز عن الوصول إلى كمالها. (الشيرازي، 1981، ص. 395).

الخاتمة

لا يقتصر حديثي على الشعور، بل أؤمن أيضًا بضرورة توجيه الفلسفة نحو التطبيق العملي. أرى أن الحكمة التي لا تسهم في تحسين المجتمع تعدّ ضائعة. قد يبدو للبعض أن هذه الفكرة متناقضة، لكن الواقع يؤكد أهمية الخيال في بناء الواقع والجوانب التطبيقية.

الخيال ليس مجرد تصورات أو أحلام، بل هو نظام أساسي يتداخل مع الروح والإبداع. إنه يمثل القوة التي تسمح للأمم بتطوير معارفها وفهمها للعالم. في استكشاف العلاقة بين الخيال والفلسفة والمجتمع، نجد أن الخيال يلعب دورًا مهمًا في تشكيل التاريخ من خلال أفكار منطقية وبديلة.

الحضارة اليونانية قبل أفلاطون وأرسطو لم تحتوي على أفكار واضحة حول البعث، لكن مع ظهور هذين الفيلسوفين، تشكلت نظرية عقلانية تركت أثرها على الفكر الإسلامي. الفلاسفة المسلمون تناولوا موضوع البعث الروحي، مؤكدين أن الإنسان يتمثل في "الذات الحقيقية" أو الروح، بينما الجسد يعدّ مكانًا له.

الفيلسوف الكندي اعتبر إمكانية البعث الجسدي، حيث يعتقد أن الأجزاء المتبقية من الجسد ستجمع في يوم البعث، بينما الفارابي أكد خلود الروح بشكل عام. ابن سينا أشار إلى وجود حياة روحية بعد الموت، بينما ابن طفيل شارك في هذه الأفكار.

أما الشيرازي، فقد أفرد مساحة كبيرة لموضوع البعث للدفاع عن الفلاسفة ضد التهم الموجهة إليهم، متجنبًا الكثير من الأخطاء السابقة من خلال فلسفة نقدية..

الاستنتاج

– الخيال يعدّ وسيلة معرفية فعّالة تمكن الفرد من تصور المعاني المجردة. في فلسفة ملا صدرا، يساعد الخيال في تجسيد المفاهيم الروحية والمعنوية، مما يسهل فهم العلاقة بين الروح والجسد.

– الخيال يلعب دورًا مركزيًا في تشكيل التجارب الوجودية، حيث يقوم بتوسيع أفق الإدراك لدى الفرد ويساهم في فهم كيفية تفاعل الروح مع الجسد في سياق المعاد.

– فلسفة ملا صدرا تستند إلى تداخل العقل والخيال، حيث يعدّ الخيال وسيلة لجسر الفجوة بين المعرفة العقلانية والتجارب الروحية، مما يساهم في إثبات المعاد الجسماني.

توصيات

– يُوصى بإجراء دراسات متعددة التخصصات تربط بين الفلسفة، علم النفس، وعلم الأعصاب لاستكشاف دور الخيال في الإدراك الروحي والمعاد الجسماني. يمكن أن تسهم هذه الدراسات في تقديم رؤى جديدة حول كيفية عمل الخيال كأداة معرفية.ج

– ينبغي تصميم برامج تعليمية تعتمد على الدمج بين الخيال والتفكير الفلسفي، مما يساعد على تعزيز الفهم العميق لمفاهيم مثل المعاد الجسماني في سياق فلسفة ملا صدرا.

– تنظيم مؤتمرات فكرية تجمع بين الفلاسفة، العلماء، وعلماء الدين لمناقشة دور الخيال في إثبات المعاد الجسماني، مما يسهم في تبادل الأفكار وتعزيز البحث العلمي في هذا المجال.

المصادر والمراجع

اولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب

1. الرازي، محمد بن أبي بكر، (2006). مختار الصحاح. دار الرضوان.
2. الربيعي، علي محمد هادي، (2014). الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح. دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
3. ابن الهمام، كمال الدين. (1938). المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام. القاهرة: المطبعة الأميرية، ط1.
4. ابن سينا، (1975). الشفاء الطبيعيات (النفس). تحقيق: جورج قنواتي. وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط1.
5. ابن سينا، (1938). النجاة في الحكمة الإلهية. محي الدين صبري الكردي. القاهرة: مطبعة السعادة. ط2.
6. ابن سينا، (2021). النفس من كتاب الشفاء. تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الأمالي. إيران: مكتب الإعلام الإسلامي.
7. ابن سينا، (1949). رسالة أضحوية في أمر المعاد. تحقيق: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار الفكر العربي.
8. ابن طفيل، (1992). حي بن يقظان. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
9. ابن قيم الجوزية، (د.ت). الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء. ج1. بالدلائل من الكتاب والسنة. بيروت: دار الكتب العلمية.
10. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت 711هـ)، (1993). لسان العرب. الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر.
11. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (د.ت). معجم مقاييس اللغة. ج4. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الكتب العلمية.
12. أبو الوليد ابن رشد، (1994). تلخيص كتاب النفس. تحقيق: الفرد ل عبري. القاهرة: دار الكتب، القاهرة.

13. أبو نصر الفارابي، (1906). آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق: مصطفى فهمي الكتبي. مصر: مطبعة السعادة، ط1.
14. أرسطو طاليس، (2015). كتاب النفس. تر: أحمد فؤاد الأهواني. مصر: المركز القومي للترجمة.
15. أفلاطون، (2004). الجمهورية. دراسة وتر: فؤاد زكريا. مصر: الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
16. أفلاطون، (1974). فيدون. ترجمة: علي سامي النشار وعباس الشربيني. القاهرة: دار المعارف. ط3.
17. آل ياسين (جعفر)، (1955). صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية. بغداد: دار المعارف. ط1.
18. اوشيبلت مكليتس، (1963). الشعر والتجربة. تر: سلمى الخضراء. بيروت. دار اليقضة العربية.
19. البغدادي (عبد القاهر)، (1928). أصول الدين. من الأصل الحادي عشر. بإستانبول: مطبعة الدولة.
20. ابن سينا، حسين، (1962). الأضحوية في المعاد. شمس تبريزي، إيران، ط1.
21. التفتازاني، مسعود بن عمر، (1984). شرح المقاصد. ج5. بيروت: عالم الكتب. ط2.
22. جميل صليبا، (د.ت). علم النفس. بيروت، ط3.
23. جيران مسعود، (2006). رائد الطلاب. بيروت: دار العلم للملايين.
24. حسام الألوسي، (1985). فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. ط1. بيروت: دار الطليعة.
25. دي بور، (1988). تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
26. الرازي، محمد بن عمر، (1986). الأربعين في أصول الدين. بيروت: دار التضامن ج2.
27. رافع النصير الزغول، عماد عبد الرحيم الزغول، (2003). علم النفس المعرفي. الأردن: منشورات دار الشروق.
28. روز غريب، (1971). تمهيد في النقد الأدبي. بيروت: دار المكشوف. ط 1.
29. الزواوي (الظاهر أحمد)، (1971). ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير. طبع عيسى الحلبي، القاهرة، ج3، ط2.
30. سعد الدين التفتازاني، (2001). شرح المقاصد. قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه: إبراهيم شمس الدين. بيروت : دار الكتب العلمية، ط1.
31. شاكر عبد الحميد، (2009). الخيال من الكهف إلى الواقع الاقتراضي. عدد 360. الكويت: عالم المعرفة.
32. الشيرازي (صدر الدين)، (1981). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ج3، ج4، ج9، ج10، ط 3.
33. الشيرازي (صدر الدين)، (1990). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج1، ج3، ج4، ط 4.
34. الشيرازي (صدر الدين)، (2016). مفاتيح الغيب. طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.
35. الشيرازي، (2001). أجوبة المسائل الكاشانية ضمن رسائل فلسفية. بيروت: دار إحياء التراث العربي ط1.
36. الشيرازي، (1974). المبدأ والمعاد. طهران: جمعية الحكمة والفلسفة الإيرانية. ط1.

37. الشيرازي، (1995). المظاهر الإلهية. تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني. إيران: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
38. الشيرازي، (1967). الشواهد الربوبية. تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني. تعليق: سيد جلال الدين أشتياني. المساعد: سيد جلال الدين آشتياني. مقر الثورة الثقافية – مركز النشر الأكاديمي.
39. عبد الجبار (قاضي القضاة)، (1965). المغني في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق: محمد النجار، و د. عبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف. ج11.
40. عبد الفتاح عبد المحسن، (1992). عبد الرحمن شكري ناقدا وشاعرا. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.
41. غاستون باشلار، (2007). الماء والأحلام – دراسة عن الخيال والمادة. تر: د. علي نجيب إبراهيم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1.
42. الغزالي (أبو حامد)، (1988). معارج القدس في مدارج النفس. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
43. الغزالي، (1990). إحياء علوم الدين. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. ج 4.
44. الفارابي، (1948). آراء المدينة الفاضلة. القاهرة: مطبعة حجازي. ط2.
45. الفارابي، (2020). شرح فصوص الحكم. تركيا: المطبعة العامرة.
46. الفارابي، (1910). عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة. القاهرة: مطبعة المؤيد.
47. قاسم محمود، (د.ت). النفس والعقل الفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
48. الكندي، (1980). رسالة الحدود والرسوم. ضمن: د. عبد الأمير الأعسم. المصطلح الفلسفي عند العرب. المؤسسة العربية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت، بيروت: دار القلم. ط2.
49. الكندي، (1950). رسالة القول في النفس. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة : دار الفكر العربي.
50. الكندي، (1950). رسائل الكندي الفلسفية. د.ت. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مصر: دار الفكر العربي.
51. كولن ولسون، (1981). المعقول واللامعقول في الأدب الحديث. تر: أنيس زكي حسن. بيروت: منشورات دار الآداب. ط5.
52. مجدي عبد الكريم حبيب، (1997). التفكير الذاتي والسمات الابتكارية المصاحبة للتفكير متعدد الأبعاد لدى طلاب المرحلة الجامعية. مجلة علم النفس، القاهرة: منشورات الهيئة المصرية للكتاب، العددان 40 و 41.
53. مجدي وصبه، (1974). معجم مصطلحات الأدب. بيروت: مكتبة لبنان.
54. محمد المصباحي، (1988). الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. بيروت: دار الطلعة. ط1.
55. محمد حسين الطباطبائي، (1996). كتاب بداية الحكمة. المرحلة السادسة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، جماعة المدرسين.
56. محمد رضا المظفر، (د.ت). كتاب المنطق. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين.
57. محمد عثمان نجاتي، (1946). الإدراك الحسي عند ابن سينا. مصر: دار المعارف.
58. محمد عزام، (1994). الخيال العلمي في الأدب. دمشق: دار طلاس للدراسات. ط1.
59. محمد نور الدين الفاية، (1993). المتخيل والتواصل – مفارقات العرب والغرب. دار المنتخب العربي، ط 1.
60. منى احمد ابو زيد، (1994). التصور الذري. بيروت: المؤسسة الجامعية العاملات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

61. موسى الموسوي، (1982). من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زدني علماً). بيروت: منشورات عويدات. ط3.

62. الميناوي، حمد، (2010). جمهورية أفلاطون. بيروت: دار التراث العربي.

63. نورثروب فراي، (1995). الخيال الأدبي. تر: حنا عبود. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

64. هاني (إدريس)، (2000). ما بعد الرشدية. ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية. بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية ط1.

65. هيجل، (1988). المدخل إلى الجمال. ترجمة: جورج طرابيشي، ط3.

ثانيا: الأبحاث العلمية

1. منعم، مشتاق طالب م.، (2019). الخَيَالُ البَصَرِيُ فِي لَوْحَةِ الطَّيْفِ الجاهلية عطش الغياب وحلم الوصال دِرَاْسَةٌ تَحْلِيْلِيَّةٌ. Journal of Education College Wasit University. 1(35). 103-124،
https://doi.org/10.31185/eduj.Vol1.Iss35.828