الحكمة عند الملّا صدرا[1]

روبيرتس آيفنز[2]

ترجمة ديمة المعلّم[3]

المفردات المفتاحيّة: ملّا صدرا؛ أصالة الوجود؛ مراتب الوجود؛ الحركة الجوهريّة؛ الماهيّة؛ الحضور؛ الشهود؛ الخيال الخلّاق.

يعدّ مفهوم الوجود ومبدأ الحركة الجوهريّة من أبرز المباني والمرتكزات الفلسفيّة التي بنى عليها الملّا صدرا فكره الفلسفيّ. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت مراتبها شدّةً وضعفًا، وكمالًا ونقصًا. أمّا الحركة الجوهريّة فهي تطال الأشياء كلّ في هذا العالم، ما خلا تلك التي رُكّب من عقل محض. فكلّ مخلوق يتّخذ صورًا جديدةً إبّان حركته الجرهريّة، لبسًا بعد آخر، فيرتقي، إذ ذاك، إلى مراتب وجوديّة أعلى.

يبسط هذا المقال للعرفان عند ملّا صدرا، وهو اللقب الذي يُطلق، عادةً، على محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (1640)، والمعروف كذلك بصدر المتألّهين. وتعدّ كتبه[4] التي تفوق الخمسين كتابًا،

---

[1] See: R. Avens, "Theosophy of Mulla Ṣadra," *Hamdard Islamicus*, **9**:3 (Pakistan: Hamdard National Foundation, Autumn 1986), pp. 3-30.

[2] يعدّ الراحل روبرتس آيفنز (2006) من أوائل من بسّطوا لفكر هنري كوربان في سرديّات الفلسفة الغربيّة، له الكثير من المقالات عن الفكر الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة، وقد كان أستاذًا للدراسات الإسلاميّة في كلّيّة أيونا، نيو روشيل، نيويورك.

[3] معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

[4] للمزيد عن ترجمة هنري كوربان **لكتاب المشاعر**، وهو أهمّ خلاصة أنطولوجيّة لصدرا، انظر،

H. Corbin, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris: 1964).

وانظر، كذلك،

H. Corbin, "La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophy iranienne," *Studia Islamica*, **18** (Paris, 1962), pp. 81-113;

كتب معظمهما باللغة العربيّة، مزيجًا نادرًا من الهمّة الدينيّة، والحكمة التأمّليّة، والحنكة المنطقيّة. أمّا حكمته المتعالية فمستقاة من مصادر شتّى، منها ما هو إسلاميّ ومنها سابق للإسلام. يقول السيّد حسين نصر

> يلاحظ المرء، على الدوام، في تعاليم الملّا صدرا عنصري الوحي والحدس، أو العلّة الطوليّة التي ما برحت تغيّر جوهر الأفكار المستمدّة من الحكماء والفلاسفة القدماء، لتصنع من هذا الجوهر العناصر التي تدخل في تركيبة نظرة مِتافيزيقيّة جديدة[5].

أوّلًا، سأستعرض، بإيجاز، موضوعَين محوريّيَن في فكر صدرا، هما (1) مفهوم الوجود و(2) مبدإ الحركة الجوهريّة. أمّا ما الوريقات المتبقيّة من المقال فسأخصّصها لشرح هذَين الموضوعَين بإسهاب كما وردا في كتابات هنري كوربان H. Corbin، وفضل الرحمن، وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu، وجايمز موريس J. Morris، وحسين نصر. وقد اضطررت إلى تعزيز تفسير كوربان بآراء غيره من الكتّاب لأسباب توضيحيّة. ففهم كتابات ملّا صدرا ليس بالأمر السهل، كما أنّ تطرّقنا، على عجل، لكتابات هنري كوربان عن صدرا يضع هذا الحكيم الإيرانيّ في سياق إشكاليّة فلسفيّة عامّة.

يعالج صدرا في كتاباته، أكثر ما يعالج، أصالة الوجود لا الماهيّة. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت درجاتها ومراتبها شدّةً، وضعفًا، وكمالًا، ونقصًا. أمّا الماهيّات التي يسمّيها الوجوديّون بـ"الأشياء المختلفة"، فهي ليست إلّا حالات مختلفةً، تتمظهر فيها الحقيقة الواحدة. وليست عمليّة التمظهر

H. Corbin, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi", commentatuer de Sohrawardi, *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Sevntieth Birthday* (Jerusalem, 1967), pp. 71-116.

وانظر تلخيص هذين المقالَين في،

H. Corbin, *En Islam iranien IV* (Gallimard, 1972), pp. 9-123.

[5] S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1987), p. 69. Cf. Nasr's article on Ṣadra in: *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Pub. Co. Inc., 1967), pp. 411-3.

هذه إلّا "هبوطًا" من حالة الصفاء الأوّل إلى مراتب مختلفة من التقيّد والمحدوديّة. يسمّي ابن عربي هذه الحركة بـ"نفس الرحمن"، أي النفس الذي ينفخه الرحمن المطلق في الوجود. وبمعنًى آخر، لا تسبق الماهيّات الوجود ولا المطلق، بل هي تنشأ بفعل الوجود. وبالتالي تمتلك قابليّات لتخوض سلسلة من التحوّلات من مرتبة وجوديّة دنيا إلى مرتبة عليا. ثمّ إنّ العالم لا يتطوّر، بل هو يرقى إلى مراتب مختلفة من الوجود. وهو، إذ ذاك، يبلغ ذروته عندما يصل إلى حضرة، وهي فعل وجود موجود روحيّ. وكلّما اشتدّت الحضرة اشتدّ فعل الوجود[6].

أمّا الموضوع المحوريّ الثاني في كتابات صدرا فهو يتعلّق بمبدإ الحركة الجوهريّة، وهو ما يسمّيه هنري كوربان بـ"اضطراب الوجود". إذ إنّ كلّ الأشياء في العالم، ما خلا تلك التي رُكِّبت من عقل صرف، تطرأ عليها حركة جوهريّة لا تعرف الانقطاع. اعتقد المسلمون من المشّاء (الذين يؤيّدون أرسطو وشرّحه الإسكندريّين) أنّ الحركة لا تطرأ إلّا على الأعراض، كالكميّة، والمكان، والموقع، فلا تصيب جواهر الأشياء. أمّا الملّا صدرا، وبخلافهم، فقائل إنّ الحركة تتضمّن صيرورةً داخليّةً تحدث في عين جوهر الأشياء. فلا

> تصير النطفة البشريّة طفلًا بتخلّيها عن صورتها الأولى، واكتسابها صورةً أخرى جديدة. إنّما يحدث ذلك بسبب تغيّر طال جوهر النطفة وحفظ صورتها، وسبغت على الصورة الجديدة المادّة المكوَّنة من صورة النطفة ومادّتها. وبمعنًى آخر، إنّ كلّ مخلوق يتّخذ صورًا جديدةً في خلال حركته الجوهريّة، لبسًا بعد لبس[7].

وكلّ شيء في الكون عرضة للتطوّر المستمرّ، فينتقل، إذ ذاك، إلى مراتب وجوديّة أعلى. ولا ريب في التطوّر الطوليّ الذي يحدث في الكون البديع، لكن لا يجب فهم هذا التطوّر بروحيّة تيلار دو شاردان Theilhard de Chardin. ففي فكر شاردان، إنّ العناصر الأصغر هي سنخ وجود العناصر الأكبر، وإنّ العقل ينتج عن تطوّر مادّة صمّاء. ولذلك، استسلم لاهوته "لكلّ مجهر، ومقراب، وآلة. وهو لا يعدو كونه "انحطاطًا"[...]"[8] . يرى السيّد حسين نصر أنّ الحركة الجوهريّة والصيرورة تتحقّقان عند صدرا على المستوى

---

[6] H. Corbin, *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79-81; and *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton University Press, 1977), pp. 204-5.

[7] H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), pp. 162-63.

[8] F. Schuon, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1981), p. 32, note 2.

المكانيّ لا الزمانيّ، بمعنى أنّ الموجود يسعى إلى الوصول إلى مرتبة قائمةً بالفعل، لا أنّها مرتبة ستتحقّق في لحظة لاحقة في المستقبل[9].

كما ينطبق مبدأ الحركة الجوهريّة على مفهوم الإنسان عند صدرا، إذ إنّ حالة الإنسان ليست ثابتةً. وبمعنًى آخر، يمكن أن يوجد الإنسان بدرجات متعدّدة، فيمكن له أن يكون من شياطين الإنس، وكذا يمكن أن يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل برفعتها وعظمتها. وذلك لأنّ الجسم يمرّ، وفقًا لشدّة الوجود أو ضعفه، بمراتب كثيرة، بدءًا من جسد دنيويّ فانٍ، فجسم لطيف، أو قدسيّ حتّى. يشرح كوربان المبدأ البديهيّ الكامن خلف هذا التغيّر، فيقول: "لا يمكن أن يصل الجسد إلى كماله في هذا العالم التجريبيّ ذي الأبعاد الثلاثة"[10]. أمّا فضل الرحمن، فيقول

> تصل حركة الوجود الصوريّ إلى ذروتها في الإنسان. لذا، فإنّ الإنسان لهو أرفع صورة من صور الوجود. لكن بما أنّ الوجود الصوريّ هو وجود ناقص، ما يوحي بنوع من الازدواجيّة بين الوجود والجوهر، يجب على الإنسان أن يجتهد لينال، في عالم الملكوت، وجودًا حقيقيًّا وكاملًا قدر الإمكان [...]. وعلى هذه القمّة بالذات، يقف الإنسان الكامل، هو المميّز الذي يختلف عن سواه من موجودات العالم الفينومينولوجيّ[11].

أصل

يحدّد هنري كوربان مسار البحث بقوله إنّ الملّا صدرا "قد أحدث ثورةً في مِتافيزيقيا الوجود عن طريق قلبه أولويّات مِتافيزيقيا الجوهر، على الرغم من عراقتها، رأسًا على عقب". فقد كان الجوهر أو الماهيّة، في المِتافيزيقيا الأرسطيّة، قديمًا وثابتًا، لكنّ صدرا قال بأصالة الوجود. لذلك، يقول كوربان: "إنّ ما يحدّد ماهيّة

---

[9] *Islamic Life and Thought*, op. cit., p. 100.

[10] H. Corbin, "The Question of Comparative Philosophy," *Spring* (1980), p. 15; cf. pp. 11-12.

[11] F. Rahmān, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975), p.266.

الجوهر [عند الملّا صدرا] هو فعل الوجود ومرتبته، إذ لا شكّ في أنّ فعل الوجود يتّصف بدرجات متفاوتة من الشدّة والضعف"[12].

لكن يجب تمييز وجوديّة صدرا عن نظيرتها الغربيّة. ففي الغرب، الوجوديّة، لا سيّما بصيغتها السارتريّة، هي فلسفة انسلاخ الإنسان الذي قُذف به، بلا حول منه ولا قوّة، في غياهب عزلة مستعصية لا دواء لها. وهي العزلة التي نشأت نتيجةً للهجوم المطبِق الذي شنّته قوى العلم والتكنولوجيا الحديثة على الطبيعة. ويرى وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu أنّ

> النظام الحياتيّ الذي نجم عن التكنولوجيا هو، في الواقع، اضطراب، وذلك من حيث أنّه نظام ضخم ومعقّد قوامه محض ترّهات. فالإنسان مجبر على العيش في قلب آلة موحشة هائلة لا يفقه معناها، وما يزيد الأمر سوءًا هو أنّ هذه الآلة ليست إلّا تهديدًا دائمًا يتربّص بفرديّته وشخصيّته[13].

لكنّ الذي يجمع الملّا صدرا وأنصار هايديغر M. Heidegger من الوجوديّين هو اعتقادهم بحقيقة الوجود، في حين أنّ الجواهر والمفاهيم العامّة ليست إلّا أمورًا اعتباريّةً. إذ تحجب هذه المفاهيم الحقيقة ولا تكشفها، ذلك لأنّ الحقيقة ليست عامّةً، بل هي وجوديّة، وخاصّة، وملموسة، وقطعيّة. لكنّ الفلاسفة الوجوديّين كلّهم، باستثناء هايديغر، يخصّون البشر وحدهم بمصطلح الوجود. فلطالما كان الوجود صفةً للإنّيّة غير القابلة للاختزال، ولطالما كان انشغال المرء منصبًّا على وجوده الشخصيّ الذاتيّ، الذي قد ابتُلي بالقلق، والاهتمام، والطموح، والموت، والحرّيّة، والكثير من الصفات السلبيّة الأخرى. فيما يرى صدرا أنّ الحقيقة الفعليّة هي **الموجودة** فعلًا. ولا شكّ في أنّ الإنسان، بفضل الحركة الجوهريّة، يمكنه أن يتّصف بوجود أشدّ من وجود الحيوان. وعلى الرغم من ذلك، يفيد صدرا بأنّ الجمادات، هي الأخرى، تتّصف بالمعرفة والإرادة اللتَين تتوافقان مع درجة وجودها هي[14].

---

[12] "The Question of Comparative Philosophy," op. cit., p. 11.

[13] T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), p. 26.

[14] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 268.

يشرع صدرا والحكماء الإيرانيّون المنتمون إلى مدرسته، كالسبزواريّ (١٨٧٨) مثلًا، بتصنيف الأشياء الحقيقيّة كلّها وفقًا لعنصرَين مفاهيميَّين محوريَّين، هما الوجود والماهيّة. أمّا **الماهيّات**، فهي المفاهيم الذهنيّة، والنماذج، والمعتقدات، ووجهات النظر الواعية واللاواعية التي يُرى العالم من خلالها عادةً، أي هي العدسات الانتقائيّة التي تنكسر عبرها التجارب الإنسانيّة، كما ينكسر الضوء. يبدو الواقع، في مرتبة الماهيّات، مؤلَّفًا من الأجسام المتمايزة القابلة للوصف وصفًا مستقلًّا. لكنّ هذه المرتبة تفوقها عمقًا مرتبة أخرى يمكن تشبيهها بخلفيّة خفيّة لا يقدر الناس على رؤيتها في الأحوال العاديّة، ذلك أنّها كلّيّة الوجود، لا بل لأنّها العدسة التي يرى الناس الأمور عبرها، ويصيرون هم عين ذاتها في نهاية المطاف. يشمل أساس الوجود هذا درجة التجربة الإنسانيّة العاديّة ويعزّزها كذلك. فالوجود واحد وبسيط (وهو يشمل أشكال الكثرة والمادّة كلّها). لكنّه يتجلّى، في الوقت نفسه، بالانعكاسات اللامتناهيّة التي تحدث في ذلك الكلّ: "يظهر الكلّ، في مظاهره جميعها، كليًّا وسرمديًّا"[15].

فلأضرب الجبل مثلًا، هو يختلف عن الطاولة أو عن أيّ شيء آخر، لأنّ له جوهره الخاصّ، أو قل "جبليّته"، وهي ماهيّته. أمّا وجود الجبل، فهو كونه قائمًا في التوّ واللحظة. وبذلك، يكون الجبل القائم في الواقع مركّبًا من ماهيّته ووجوده معًا. لكنّ الفصل بين الماهيّة والوجود يختصّ ببنية الأشياء **المفاهيميّة** وحسب. تتألّف الأشياء من عنصرَين اثنين، هما الماهيّة والوجود، وهما قائمان على مستوى التحليل المفاهيميّ حصرًا، ما لا يفرض قيودًا محدّدةً على بنية الواقع السابقة على المفاهيم. وعليه، يقول المفكّرون الإيرانيّيون المنتمون إلى مدرسة صدرا إنّ الوجود هو كلّ ما هو حقيقيّ بالفعل على المستوى السابق على المفاهيم، فالوجود هو الحقّ الكلّيّ المطلق، الذي يسع موجودات الكون كلّها. أمّا الماهيّات، فهي ليست إلّا ظلالًا يلقيها هذا الحقّ في خلال تغيّره الدائم. وبمعنًى آخر، يتجلّى الحقّ المطلق عبر تغيّرات باطنيّة أو صور فينومينولوجيّة في بعد الوجود البشريّ التجريبيّ المحدود بحدود الزمان والمكان. ولذلك، لا يعني قول إنّ الجبل موجود ما تعنيه النظرة الأرسطيّة من أنّ المادّة الأوّليّة المسمّاة جبلًا والمتّصفة بماهيّة الجبليّة هي موجودة هنا والآن. إنّما يعني وجود الجبل أنّ "الوجود الذي هو الحقّ، المطلق، الكامل، يتجلّى هنا والآن بصورة محدودة

[15] J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton University Press, 1981), p. 68.

هي الجبل. وبذلك، لا يعدو كلّ شيء كونه تغيّرًا باطنيًّا فريدًا من تغيّرات الحقّ المطلق"[16]. ووفقًا لاصطلاح هنري كوربان: الجبل مظهر إلهيّ، والأشياء الموجودة، بل الأشياء الموجَدة، كلّها مظاهر للإله المحتجِب[17].

ولا ريب في أنّ رؤية الواقع بهذه الطريقة لا تُتاح أمام الوعي الإنسانيّ ما دام موجودًا على مستوى التجربة العاديّة. ثمّ إنّ النظرة العرفانيّة تتكشّف للوعي الإنسانيّ بحالة واحدة فقط، وذلك على العكس من المِتافيزيقيا الأرسطيّة التي لا تعدو كونها شرحًا فلسفيًّا يتناول إدراك الأمور بطريقة عاديّة ومنطقيّة. ويحدث هذا التكشّف "عندما يسكر [الوعي الإنسانيّ] من كرم التجربة العرفانيّة"[18]. وقد كانت غاية المراد الذي يسعى الحكماء الإيرانيّيون إلى تحقيقه كامنةً في الجمع الحيويّ بين الرياضة الروحيّة والتفكّر المفاهيميّ الدؤوب، في إطار نظام ابتُكِر ليبلغ كماله في ظلّ تجربة الوجود المباشرة.

لكنّ الوجود، عند الملّا صدرا، ليس صفةً مشتركةً بين الأجسام، بل هو الواقع الفريد الذي لا يُختزَل ولا يحيط به العقل المفاهيميّ. فالعقل لا يدرك إلّا الجواهر والمفاهيم العامّة، في حين أنّ الموجود هو فريد واستثنائيّ. لذا، يشير الوجود الذي لا يوصف إلى العنصر الفريد الذي لا يمكن تحليله، والذي يكمن في كلّ شيء. ومن الناحية الكلاميّة، لا يُثبِت وجودَ الله إلّا الله نفسه، فبما أنّه أساس وجود كلّ ما سواه هو هو الدليل على كلّ ما سواه. وبمعنًى آخر، إنّ الله لهو الدليل على نفسه، وذلك كما ورد في الآية: {شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلّاَ هُوَ}[19]. لكن لا تتكشّف حقيقة هذا الأساس الأوّل الذي لا يحتاج إلى أساس إلّا عن طريق الشهود الباطنيّ، أو التذوّق، أو الحضور، أو الإشراق، وفي خضمّ هذه الحالات، تفنى الذات التجريبيّة. لكن كما تبيّن في خلال مناقشة أفكار ابن عربي آنفًا، تتضمّن تجربة الفناء فناء الفناء، أي غيبة المرء عن فنائه، لأنّ إدراك الفناء يظلّ إدراكًا لشيء غير الحقّ المطلق. لذا، فإنّ لبّ هذه المسألة هو أنّ الفناء ليس تجربةً

---

[16] *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 29.

[17] في الفلسفة العربيّة يعدّ ابن عربي أوّل من نظر إلى هذا الواقع. أمّا في الغرب المعاصر، فقد كان مارتن هايدغر أوّل من ميّز بين **الموجود** (*das Seiende, ens*)، و**الوجود** (*das Sein, esse, actus essendi*).

[18] *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 30.

[19] **سورة البقرة**، الآية 18.

إنسانيّةً صرفةً، إذ إنّ الموضوع الحقيقيّ في هذه التجربة هو ليس الإنسان، بل الحقّ المتعالي بذاته. وكما يقول توشيهيكو إيزوتسو: "إنّ تجربة الفناء، بذاتها، هي إظهار الحقّ لنفسه"[20]. لذا، إنّ الوجود، بمادّته الأصليّة، لا يمكن إدراكه إلّا من حيث أنّه موضوع المعارف التي تظهر في إدراك الإنسان لنفسه، وذلك لأنّ الوجود **بذاته** هو الموضوع المطلق، وهو ما يُعرف في البوذيّة بطبيعة العقل، أو حقيقة العقل[21]. ما يعني، من وجهة النظر الإبستمولوجيّة، أنّ المرء يفهم من الحقيقة أو العالم قدرًا يتناسب مع تهذيبه لنفسه ومعرفته إيّاها. فالحقيقة ليست نتيجةً لتوافق فهم المرء لجسم خارجيّ مع حقيقة الجسم كما هو في الخارج، بل هي نتيجة لتوافق العقل مع ذاته، لأنّ العقل هو الشهيد على نفسه. وبمعنًى آخر، إنّ ما يعرفه المرء وقف على هويّة هذا المرء نفسه.

***

وبالعودة إلى فلسفة صدرا، إنّما لبّها هو مبدأ الحركة الجوهريّة التي تُخضع مجال الوجود بأسره لحركة منهجيّة تشكيكيّة. وعليه، تعدل درجات الوجود عن ثباتها وسكونها إلى الارتقاء المتواصل نحو الصور الوجوديّة المتزايدة في الشدّة. لكن لا رجعة في هذه الحركة، فكلّ مرتبة عليا تشمل المراتب الأدنى، ثمّ تتجاوزها نحو الأعلى. يعبّر عن ذلك قول فضل الرحمن: "كلّ صورة وجوديّة سابقة هي كالنوع الحيّ أو كالمادّة المحتواة في الصورة الوجوديّة اللاحقة التي هي العنصر المميَّز أو الشكل الخاصّ"[22]. وعلى سبيل المثال، صورة الإنسان هي روحه الأرضيّة، وصورة روحه الأرضيّة هي صورة ملك من الملائكة. أمّا القوّة الدافعة لهذه الحركة الكونيّة الشاملة فهي **العشق** الذي يحثّ كلّ شيء على الوصول إلى صورة وجوديّة أشدّ من الصورة السابقة.

يؤمن الملّا صدرا أنّ كلّ فرد، وهو في ذروة كماله الفكريّ والروحيّ، يصبح نوعًا حيًّا بنفسه. فليس هدف التطوّر الذوبان في ذات الله، بل هو الوصول إلى ذات النفس الروحيّة الحقيقيّة الكامنة في الجسم الروحانيّ (*caro spiritualis*). فعلى الرغم من أنّ الوجود هو نفسه في الأشياء كلّها، هو مختلف، ونسيج وحده، في كلّ حالة.

---

[20] *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 9.

[21] Ibid, p. 42.

[22] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 36.

[ف]ليست الموجودات كالبصل الذي يمكن تقشيره بأكمله، من أن تبقى له باقية، بل هي كوجوه أفراد عائلة واحدة، تجمعهم قواسم مشتركة مع كون كلّ واحد منهم فريدًا بنفسه[23].

يرى هنري كوربان أنّ نظام صدرا يشتمل على جانبَين مركزيَّين. أوّلًا، تصل مِتافيزيقيا الوجود عنده إلى كمالها بمِتافيزيقيا الحضور، وهي المِتافيزيقيا التي تلقى كمالها في الفلسفة النبويّة بعد أن تكون قد ارتقت إلى مرتبة مِتافيزيقيا الشهود. ثانيًا، ومن على هذه الذروة، يصل المرء إلى مِتافيزيقيا الخيال الخلّاق، وهي المِتافيزيقيا التي تتكلّل بمِتافيزيقيا القيامة. ومن الجدير بالذكر أنّ صدرا يستقي معارفه من مصادر المذهب الشيعيّ الإماميّ، الذي ينظر إلى الإمام على أنّه حجّة الله، والشهيد الذي يناجي الروح ويشهد لها على وجود الله الذي لا يدركه البشر بغير ذلك. وبمعنًى آخر، يعتنق الملّا صدرا مِتافيزيقيا تقوم على الشهود والشهادة، أي إنّها المِتافيزيقيا التي تعرّف فعل الوجود استنادًا إلى حضرة الروح في كثرة من العوالم، والتي تفترض وحدة الشهيد والمشهود. ثمّ إنّ موضوع تحوّل الجوهر، أي الحركة التي تطال قلب الجوهر، تفتّح الإنسان على "إدراك تحوّلاته الضاربة في القدم، كما ولادته مجدّدًا، [...] ما يشير إلى أفق أوسع بكثير من ذلك الذي يدّعيه دعاة التطوّر في الغرب"[24]. فالانتقال من عالم إلى آخر هو حركة إيقاعيّة توحي بإدراك بنية دائمة، أو لحن لا يتغيّر سلّمه الموسيقيّ، وذلك ليس على الرغم من التغيّرات الحاصلة في الطبقة الصوتيّة بل بسببها هي. وكما أنّ نهر هرقليطس هو نهر **بالفعل** بسبب تغيّره الدائم، لا يُعدِم التغيُّر الجوهريّ الوجود. لا بل إنّ الوجود، بما هو موجود، متغيّر. فالتغيّر الجوهريّ هو وجود من حيث هو حدث، أو وجود من حيث هو الوقت الذي هو في طور المضيّ. ووفقًا للاصطلاح الفلسفة المدرسيّة، يُعرف هذا بثنائيّة الوجود الجذريّة، الأمر الذي يوحي بأنّ الفئة الوجوديّة (*ens*) التي ينتمي إليها البشر لا تشمل إلّا المخلوقات. أمّا الوجود الذي يحمل معنى الواحد الفرد، فهو يعلو على الحدّ والوصف.

وكما ذكرت سابقًا، يسمّي هنري كوربان الحركة الجوهريّة باضطراب الوجود، مشيرًا بذلك إلى القوّة التي تكمن في الجوهر، والتي تمكّنه من المرور بسلسلة من التحوّلات[25]. وعلى سبيل المثال، لا ينحصر مفهوم

---

[23] Ibid, p.37.

[24] Corbin, *En Islam iranien I*, op. cit., p. 302.

[25] Ibid, IV, p. 78.

الجسد بفعل الوجود الذي يختصّ به مجال الوجود المادّيّ القابل للإدراك الحسّيّ. فيمكن أن ينتقل الجسد من المرحلة الجماديّة، فالمرحلة النباتيّة، ثمّ المرحلة الحيوانيّة، ثمّ المرحلة الإنسانيّة التي تتميّز بالنطق والقدرة على فهم الحقائق الروحيّة. وبمعنًى آخر، يبدأ الحراك الوجوديّ النَشِط من عمق المرحلة الجماديّة، ويستمرّ إلى ما بعد ولادة الإنسان بصورته الأرضيّة، فما برح الإنسان، بصورته الأرضيّة، كائنًا وسيطًا. لكن لا بدّ من إعادة تأكيد أنّ الملّا صدرا ليس من دعاة مذهب التطوّر. فبالنسبة إليه، لا تسير حركة الموجودات باتّجاه عرضيّ، بل طوليّ، أي يتحرّك العالم بأسلوب يعود إلى فكرة الأصل والعودة[26]، ويشبه، بتصاعده، الأبنية القوطيّة الشاهقة. ويشبّه جايمس موريس J. Morris ذلك بصعود المرء سلّمًا طويلًا، فيقول

> إذا رمى المتسلّق ببصره إلى أعلى السلّم وأسفله في خلال مراحل معيّنة، فهو إمّا سيشعر بارتباك يصيبه بالدوار، أو بنشوة توهمه بتفوّقه وإنجازه العظيمَين. لكنّه إذا نجح في صعود السلّم وتجاوزه، يكتشف، من حيث هو، أنّ السلّم، وللمفارقة، قد أعاده إلى نقطة البداية[27].

لذا، يعرّف صدرا شدّة فعل الوجود بالنسبة إلى الحضور. لكن لا يمكن أن يوجد شيء من موجودات عالم الظواهر الماديّ، والامتداد، والمسافة، لا يمكن له أن يوجد بالنسبة إلى شيء آخر. فعلى سبيل المثال، ليست قبّة السماء موجودةً بالنسبة إلى الكتلة الأرضيّة المعروفة بكوكب الأرض، إذ إنّ حضور موجود ما بالنسبة إلى آخر ممكن فقط وفقًا لمدى قدرة الموجود الأوّل على فصل ذاته عن خصوصيّات هذا العالم. فكلّما فصل الموجود ذاته عن عالم الامتداد المادّيّ، تحرّر من الحجب، والعدم، والموت. وبالنسبة إلى صدرا وغيره من الحكماء المسلمين، تتناسب شدّة فعل الوجود طرديًّا مع درجة حضور الموجود. ولتوضيح ذلك يشبّه هنري كوربان حضور شيء ما بضوء مصباح، إذ لا يتغيّر هذا الضوء بما يصدر عنه من نور، وجفاف، وحرارة. وعلى الرغم من ذلك، كلّما قرُب شيء ما من المصباح، اشتدّت فيه هذه الصفات التي ما تلبث أن تضعف بمجرّد ابتعادها عنه إلى أن يخبو الضوء كلّيًّا وتنتفي معه الصفات المتّصلة به[28].

---

[26] Ibid, p. 79.

[27] *The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p.265.

[28] *Spiritual Body*, p. 205; cf. *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79- 81; 103, 112.

لكن في مِتافيزيقيا الملّا صدرا، ليس الحضور في هذا العالم ميزةً كما هو في عند هايدغر الذي ابتكر مصطلح الوجود في العالم. فالإنسان يواجه كونًا يقوم على التراتبيّة، ويقبل درجات متفاوتة من الحضور والوجود. وفي ظلّ إطار مماثل، يصبح بإمكان الإنسان أن يحرّر نفسه من قيود العالم الذي يخالف فعل الحضور الحقّ. وكما يذكر كوربان، إنّ الحضور عند صدرا ملتزم في التوّ واللحظة بصيرورة تتجاوز الموت. وبمعنًى آخر، إنّ الالتزام الحقيقيّ لا يكون ممكنًا إلّا إذا تعلّق بالميتاتاريخ، وصدر عن الإنسان المدرِك لبعده القطبيّ، وذلك لأنّ هذا البعد بالذات هو الذي يحوّل فعل وجود الإنسان إلى فعل حضور في عالم يتجاوز الموت[29].

وما من علاقة لأيّ ممّا ذكرته بالمحاججة الفلسفيّة، بل إنّني أتطرّق إلى حقائق ملموسة على أرض الواقع. وبمنتهى الصراحة التي قد تكون جارحةً أقول: إمّا أن يدرك المرء هذه الحقائق ويشهد عليها، أو لا، وذلك لأنّ الحضور ينطوي على الشهود. بعد ذلك، ينبغي أن تتحوّل مِتافيزيقيا الحضور إلى مِتافيزيقيا الشهادة التي تفترض وحدة الشهيد والمشهود والتي تبلغ كمالها في **معرفة الإمام**، لأنّ الأئمّة الإثني عشر هم حجج الله وصفوته المنتجبين. وبمعنًى آخر، إنّ معرفة الإمام، أساسًا، هي حكمة شهاديّة[30].

وإنّ مصطلح الإمام هو مصطلح سائد في المذهب الإسلاميّ الذي يشغل حيّزًا خاصًّا في قلب كوربان، وهو المذهب الشيعيّ المعروف أيضًا بالإسماعيليّ، والمنتشر في إيران الشيعيّة خاصّةً. والجدير بالذكر أنّ إيران هذه هي أرض مجهولة بالنسبة إلى معظم الغربيّين[31]. وفي المذهب الشيعيّ، إنّ الإئمّة هم الإثنا عشر رجلًا من ذرّيّة الرسول، بدءًا من عليّ [عليه السلام] زوج فاطمة [عليها السلام]، وختامًا بالإمام الثاني عشر الغائب عن مرأى الناس إلى أن يحين وقت ظهوره[32].

---

[29] *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 80.

[30] Ibid, p. 81.

[31] في الإسلام السنّيّ، الإمام هو من يؤمّ الصلاة في المسجد فحسب؛ أي إنّ وظيفته لا علاقة لها بصفاته الأخلاقيّة والروحيّة.

[32] إن غيبة الإمام الثاني عشر واحتجابه عن أنظار الخلق يوحيان بقيام أمّة روحيّة الجوهر. ووفقًا لهنري كوربان، تفرض هذه النظرة إلى الآخرة استحالة الترويج للعلمانيّة والتنشئة الاجتماعيّة المغرضة في الدولة الدينيّة (*res religiosa*). فالإمام غائب لأنّ البشر قد تخلّوا بملئ إرادتهم عن إمكانيّة رؤيته بعد أن عطّلوا جوارح إدراك الحكمة في أجسادهم. للمزيد، انظر،

الأئمّة أوصياء النبيّ، "وهم بظاهرهم الدنيويّ، تجلّيات لذات الله، وهداة البشريّة إلى معاني الوحي الباطنيّة المخلِّصة"[33]. ولكن ليس الإمام تجسّدًا لله، وليس كيانه نتيجةً لاتّحاد أقنوميّ، بل هو الحكمة بصورتها البشريّة. وبمعنًى آخر، إنّ الإمام هو التأنُّس القدسيّ، أو الإنسان الملكوتيّ الذي يملأ الفراغ الحاصل بالتوحيد المجرّد. كما أنّ الإمام، في بعده الباطنيّ، هو الحقيقة الملكوتيّة والقدسيّة المختصرة في الإنسان الذي هو الذات الأكمل التي خُصَّت بالشهادة على وجود الله. فلكلّ إمام من الأئمّة الإثني عشر، في فكر صدرا، وظيفتان اثنتان، إذ إنّ الأئمّة هم في حضرة الله الذي يتجلّى عبرهم للناس، كما أنّهم حاضرون أمام الناس الذين يرون فيهم بشرًا وآيات إلهيّة في الوقت نفسه. لذا، يكون معنى الحضور، في هذه الحالة، وحدةً فريدةً بين الذات العارفة والموضوع المعروف: فأن تكون في حضرة الإمام يعني، **بالذات**، أن تحضر أمام الله عبر هذا الإمام الذي هو الشاهد أمام الله. وبذلك، تولّد مِتافيزيقيا الحضور كلًّا من مِتافيزيقيا الشهود والشهادة[34].

لذا، إنّ النقطة المحوريّة، ها هنا، هي أنّ **الله الباطن**، يصبح **ظاهرًا** نتيجةً لفعل الشهود المزدوج هذا. أمّا الإمام، فهو صورة المعرفة بالله ولبّها. لكن إن لم يُدرَك هذا الجانب من وظيفة الإمام، يقع الموحِّد في شرك الشِرْك الخفيّ الذي لا يفرّق بين الشهيد وبين **الله الباطن** الذي يُشهَد على وجوده، والذي لا يُدرك إلّا بهذه الشهادة[35]. وبذلك، إنّ الإمام هو الصورة الحكميّة، أي إنّه الوجه الذي منه يؤتى **الله الباطن**، والذي تدركه المعارف الإنسانيّة كلّها في نهاية المطاف.

وبفضل هذا الحضور المتبادل أو المشترك في فكر صدرا الروحانيّ، يصبح الإمام هو الشهيد والهادي الباطنيّ. ويتّضح هذا الحضور المشترك في حديث: "من عرفنا فقد عرف الله"[36]. ومن جهة أخرى، يردّد عرفاء الإسلام كلّهم، بلا كلل، حديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". وعليه، يقول كوربان، من عرف نفسه

En Islam iranien I, op. cit., p. 35ff.; IV, pp. 274-84.

[33] Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton University Press, 1968), p. 258.

[34] *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 80.

[35] Ibid, p. 82.

[36] الشيخ الصدوق، **الأمالي**، الجزء 1 (قم: مؤسّسة البعثة، 1375 هـ. ش.)، الصفحة 577.

عرف إمامه، ومن عرف إمامه عرف ربّه. وبمعنًى آخر، يُلحظ التناوب أو الاستبدال بين مفهومَي الإمام والنفس: فأن تعرف إمامك يعني أن تعرف نفسك، وأن تعرف نفسك يعني أن تعرف إمامك (الذي هو روح الروح)، ثمّ أن تعرف ربّك[37].

ومن الموضوعات المهمّة والمتكرّرة في روحانيّة صدرا هو كون الإمام القطب الروحيّ الباطنيّ الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها، ما يعني ارتباط حضور الإمام باستمراريّة عالم الإنس ارتباطًا غامضًا هو أشبه بالسرّ المقدّس. ولذا، من تعاليم الإماميّة ما مفاده بأنّ العالم لا يخلو من إنسان هو مستودع الأسرار الإلهيّة حتّى وإن لم يظهر للعوامّ. فإنّ الولاية، وهي النبوّة الخفيّة، مستمرّة، وستسمرّ أبد الدهر. وهذا يعني أنّ الحاجة إلى الإمام هي حاجة مِتافيزيقيّة تعبّر عن القاعدة الوجوديّة الآتية: كلّ درجة وجوديّة أعلى تكون هدفًا تشخص إليه الأبصار، ونهايةً ترجوها الموجودات ذات الدرجة الأدنى، وذلك يعود إلى أنّ كمال الدرجة الأدنى هو في الأعلى منها. ووفقًا لهنرى كوربان

> إنّ الدرجة الوجوديّة الدنيا تستلزم درجةً أعلى منها، لكنّ العكس ليس صحيحًا. وهذا أشبه بقانون صعود الموجود نحو الدرجة الأعلى الكامنة فيه. كما ينطبق القانون نفسه على البشريّة جمعاء، فهي تبحث عن اكتمالها في درجة كمالها القصوى[38].

ومرتبة الإمامة هي مرتبة الإنسان الكامل (*Anthropos teleios*) الذي هو ملِك العالم التكوينيّ. لكنّ مملكته لا علاقة لها بالاعتبارات السياسيّة، ولا بالنجاح السياسيّ الزائل، ولا بالفكرة التي تقول إنّ الأكثريّات هي دومًا على حقّ بذريعة أنّها هي التي تصنع التاريخ. بل إنّ كون الإمام هو الملك يتعلّق بتاريخ يُصنع من غير دراية الأكثريّات أصلًا، وذلك لأنّ ولاية الإمام هي ولاية روحيّة وغير مرئيّة، تُمارَس خفيةً على العالم المادّيّ. وعليه، فإنّ علاقة الشيعيّ المؤمن بإمامه الذي هو قطب وجوده لا يمكنها أن تكون علاقةً تنظيميّةً دنيويّةً، وليس من الضروريّ أن يكون الإمام معروفًا عند عوامّ هذا العالم وسلاطينه. فمن وجهة النظر الشيعيّة

---

[37] *En Islam iranien I*, op. cit., p. 312.

[38] Ibid, p. 305.

إنّ مفهوم الإمام بكونه قطبًا تعتمد عليه لحمة الوجود يعبّر عن حاجة مِتافيزيقيّة ويرتبط بأنثروبولوجيا باطنيّة. وهو مفهوم ضروريّ بسبب وظيفته الابتدائيّة وانفتاحه على وجهة نظر أخرويّة متمثّلة بكون الإمام الثاني عشر هو المهديّ [عجّل الله تعالى فرجه الشريف][39].

وفي الواقع، لم يضطلع أحد من الأئمّة الإثني عشر، باستثناء الإمام الأوّل، بممارسة السلطة الزمنيّة. ولا ريب في أنّ الدنيا باقية لوجود الإمام، لكنّ هذا البقاء يعود إلى سبب مِتافيزيقيّ باطنيّ. فالإمام هو الإنسان الكامل، وبما أنّ الإنسان الكامل هو سبب وجود العالم الدنيويّ وغايته، لا يمكن أن يستمرّ وجود عالم الإنس من دون إمام. وهذا بالتحديد هو معنى الوجود الغامض الذي يتميّز به الإمام الثاني عشر الغائب عن الحواسّ، لكن الحاضر في قلوب المؤمنين، فهو القطب العرفانيّ للوجود[40].

كما يطرح كوربان مسألة التوازي بين دور معرفة الإمام في عودة الأرواح إلى أصلها، وبين دور معرفة الملائكة في ما يتعلّق بالنشكونيّات والكوزمولوجيا. فوفقًا للملّا صدرا، إنّ نظامي الوجود التصاعديّ والتنازليّ يجمعهما تماثل جدّ دقيق. فكما أنّ الملائكة هم العلّة الفاعليّة لوجود المخلوقات بالقوّة، إنّ أولياء الله من الأنبياء والأئمّة هم أيضًا علل وجوديّة ووسطاء، يتصرّفون على أساس حالة الإنسان الملائكيّة الكامنة فيه بالقوّة، ليوصلوه إلى تحقيق حالته الملائكيّة بالفعل. ففي النظام الكونيّ، يعرف الله مخلوقات هذا العالم عن طريق معرفته الملائكة المكلّفين بهم، وفي النظام الأخرويّ، يعرف الله إخلاص المؤمنين به عن طريق معرفته أنبياءهم وأئمّتهم. ولهذا السبب إيّاه، سيكون الأنبياء والأئمّة شهداء على أممهم في يوم القيامة[41].

لذلك، فإنّ معرفة الأئمّة والملائكة لها جذورها في المعرفة الإلهيّة التي تبلغ ذورتها في مفهوم الشهادة، ومِتافيزيقيا الشهود، والحضور الشهوديّ. ثمّ إنّ الإمام هو نقطة التقاء الشهيد والمشهود، فالإمام هو الذي

يشهد للناس بوجود الله. والإمام هو أيضًا من يشهَده الناس عندما يتجلّى الله لهم، فهو عين الله الناظرة إلى الناس، كما أنّه عين الله التي ينظر الناس إليها. وبذلك، يكون الإمام هو العين التي ترعى العالم، والتي

---

[39] Ibid, p. 307.

[40] Ibid, p. 309; cf. pp. 310-3; cf. *Le livre des pénétrations métaphysiques*, op. cit., p. 314.

[41] Ibid, p. 314.

> يتفكّر الناس عبرها بالصفات الإلهيّة بما أنّ الذات الإلهيّة محجوبة عنهم. وبمعنًى آخر، إنّ الإمام هو الشهيد مشهودًا [...]، ومعرفتي بالإمام هي معرفة الله بي[42].

ويشدّد كوربان على استناد قول صدرا إنّ الأئمّة الإثني عشر هم شهداء على وجود الله إلى الحدس القائل إنّ فعل الوجود هو نتيجة تتناسب مع درجة الحضور. كما يجزم كوربان بأنّ مفهوم الحضور يكوّن مفهوم الشهود. لكنّ هذا يدفع إلى إعادة طرح السؤال التالي: ما هي شروط حضور موجود ما بالنسبة إلى موجود آخر؟ فكما تبيّن سابقًا، لا يمكن لبعض الأشياء أن يحضر إزاءها شيء آخر، كما لا يمكنها أن تحضر هي بالنسبة إلى شيء آخر. وللتوضيح، إنّ موجودات العالم المحسوس كلّها تنتمي إلى هذه الفئة، فالعالم الحسّيّ هو دار الغافلين والأموات، لأنّ كلّ شيء فيه غارق في الظلمات والغفلة المرتبطة بحبّ الدنيا والبعد عن عالم النور. أمّا عالم النور، فهو العالم الآخر، ودار الحيوان، حيث يكون كلّ من الوعي والحضور نتيجةً تتناسب مع النور المستقى من عالم الملكوت (*mundus imaginalis*).

ويذكّر بهايديغر قول صدرا إنّ درجة الوجود تتناسب مع درجة الحضور. لكن يشير هنري كوربان إلى أنّ نمط الوجود في هذا العالم عند صدرا والإشراقيّين يختلف اختلافًا جذريًّا عن الوجود الذي تُرك لمصيره القاضي بتوجّهه نحو المحتوم المحتوم. فعند الملّا صدرا

> تعني العلاقة النسبيّة بين الوجود والحضور أنّ الحضور كلّما اشتدّ، يتجلّى حضورًا في عوالم أخرى، ويبتعد الموجود عن علائق الغفلة، والموت، والعدم. وبمعنًى آخر، كلّما تحوّل وجود الإنسان إلى حضور، صار هذا الإنسان شهيدًا على العوالم الأخرى، وابتعد وجوده عن التوجّه نحو الموت وتجاوزه[43].

ولذا، إنّ خلاصة القول هي أن لا مناص، من دون معرفة الإمام، من العمه في السكرة الصوفيّة التي عبّرت عنها الصيحة الشهيرة التي وردت على لسان الحلّاج حين قال: "أنا الحقّ". أمّا المتصوّف الذي يخوض غمار الرياضة الروحيّة، مركّزًا عبادته على إله واحد، فهو يسلم من الوقوع في هذا الغلوّ الشيطانيّ. وتعود سلامته من الغلوّ إلى واقع أنّ ما يمكن أن يقوله هذا المتصوّف قد جاء على لسان المؤمن المذكور في الكتاب

---

[42] Ibid, p. 315.

[43] Ibid, p. 322.

الغنوصيّ المعروف بكتاب **أعمال بطرس**: "رأيته [المسيح أو الله] بقدر استطاعتي على معرفته[44](*talemeum vidi qualem* capere potui)"، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر[45].

المعاد

عرّف أرسطو النفس قائلًا إنّها "كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة"[46]. ووفقًا لهذا الرأي، تكون النفس صورةً يتّخذها الجسد أو وظيفةً يضطلع بها، وهي لا تستطيع أن توجد وجودًا مستقلًّا أو منفصلًا عن الجسد. أمّا الملّا صدرا، فهو يعتبر تعريف أرسطو صحيحًا لناحية أنّ النفس تنشأ من منطلق مادّيّ فحسب. وبمعنًى آخر، إنّ الجسد المادّيّ هو مجرّد أداة، وهو الخطوة الأولى للانتقال من عالم المادّة إلى عالم **الملكوت**. فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

ولذلك، فإنّ مفهوم النفس عند صدرا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدإ الحركة الجوهريّة، وهو المبدأ الذي يوحي بتحوّل جذريّ عن الإبستمولوجيا التي اعتمدها كلّ من أرسطو وابن سينا. فمن المنظور الأرسطيّ، لا يتأثّر جوهر النفس بمعارفها، وفي حين تتغيّر موضوعات المعرفة من كونها محسوسةً إلى كونها مُتخيّلَةً فمعقولةً، تبقى الذات المدرِكة التي هي النفس كما هي. أمّا عند الملّا صدرا، فالنفس هي التي تتحوّل من تعلّقها الأوّل بعالم المادّة، وتصبح من موجودات العالم الروحيّ المعقول. وبمعنًى آخر، تصير النفس الموضوعات التي تعرفها. لكن برأي فضل الرحمن، يذهب صدرا بمبدإ الإدراك المشّائيّ، وهو المبدأ الذي ينصّ على أنّ النفس تصير موضوع ذاتها في خلال فعل المعرفة، إلى أقصى مستوياته، متأثّرًا، بذلك، بالأفلاطونيّة المحدثة. و"ليست هذه

---

[44] لم نعثر على **أعمال بطرس** باللغة العربيّة، فقمنا بترجمة نصّ قول المؤمن عن الإنكليزيّة. المترجم.

[45] Ibid, p. 329.

[46] Aristotle, *De Anima*, II, 412 a 27; 412 b, line 5.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من، أرسطو، **كتاب النفس**، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق جورج شحاتة قنواتي، الطبعة 1 (مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٤٩)، الكتاب الثاني، الصفحة ٤١، السطر السادس، والصفحة ٤٣، السطر الخامس. المترجم.

الصيرورة شأنًا زائلًا يستمرّ باستمرار فعل المعرفة، بل إنّها تدلّ على مستوًى وجوديّ جديد تصل إليه النفس"[47]. فالنفس تقطع درجات ومنازل متعدّدة في ظلّ عودتها إلى أصلها، وهي تكون، في البداية، أي في حالة تعلّقها بالجسد، جوهرًا ماديًّا. لكنّها تصل، كلّما اشتدّت درجة وجودها، إلى مرحلة تصبح فيها قادرة على أن تستمرّ بذاتها. ومن ثمّ، بانتقالها من هذا العالم إلى العالم الآخر، ترجع إلى ربّها. لكنّ هذا العالم الآخر ليس خارج الإنسان حقًّا، بل هو **كثافة روحيّة** وبعد كامن في الإنسان نفسه.

أمّا الأشياء الخارجيّة التي تدركها الحواسّ، فهي الفرصة الوحيدة التي تحظى بها النفس لإيجاد صورة مُدرَكة جديدة من ذاتها. وبمعنًى آخر، هذه الصورة الجديدة هي ذات بعد روحيّ ينبع من النفس. يقول هنري كوربان نقلًا عن صدرا: "لا يُدرَك الجسم الماديّ إلّا **عرضيًّا**، فهو صورة خارجيّة تقلّد الصورة الموجودة في النفس وتتمثّل بها. أمّا النفس، فهي تبلغ كمالها في صورتها الملكوتيّة التي هي، **جوهريًّا**، موضوع الإدراك"[48]. أساسًا، لا يرى الإنسان ولا يدرك إلّا ماهيّته، أي إنّ النظام الإدراكيّ لا ينفصل عن النظام الوجوديّ.

ولا ينكر صدرا أنّ الأعضاء الجسديّة ضروريّة للإدراك الحسّيّ حقًّا، لكنّ هذا لا يعود إلّا إلى الواقع الاتّفاقيّ الذي يفيد بوجود المخلوقات في كون مادّيّ. لكن في الواقع، حين تؤثّر صورة محسوسة خارجيّة في عضو حسّيّ، إنّ النفس هي التي تخلق صورتها الخاصّة استنادًا إلى تلك الصورة المحسوسة. وبمعنًى آخر، "إنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانيّ، مجرّدة عن المادة الخارجيّة، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله"[49]. ووفقًا لهذا القول، يرفض صدرا مبدأ التجريد الذي يطرحه المشّاؤون، فإنّ طبيعة فعل الإدراك الغيبيّة لا تتطلّب التجريد، بل تتطلّب تحوّل موضوع الإدراك نفسه. وبذلك، يحصل الإدراك، لأنّ النفس، وهي مصدر الصور، تسبغ على الجسم المادّيّ صورةً

---

[47] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 234; cf. p. 197, 203-4.

[48] *Spiritual Body*, op. cit., p. 165.

[49] صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء الأوّل من السفر الرابع، الصفحتان ١٧٩ و١٨٠.

إدراكيّةً نورانيّةً غيبيّةً جديدةً. لكن كما يقول فضل الرحمن، هذا لا يعني أنّ الإنسان يعرف عالمًا آخرَ، أو نسخةً أخرى عن العالم الخارجيّ،

> فلا ريب في أنّ الذي يعرفه الإنسان هو العالم الخارجيّ نفسه، أو عالم الإدراك الحسّيّ الحقيقيّ الأصيل، بعلائقه كلّها. وليس واقع أنّ النفس تنشئ صورها الخاصّة إلّا طريقةً أخرى لتأكيد هويّة الفكر والوجود، أي هويّة ما هو وجوديّ وما هو عقليّ. فالعالم كما يعرفه الإنسان هو، بعينه، العالم كما هو موجود، لكنّ مرتبته الوجوديّة تتغيّر وتتّسم بصفة عقليّة لكي تصير المعرفة ممكنة[50].

ويصنّف فضل الرحمن هذه المرتبة على أنّها "نوع من الواقعيّة المثاليّة"، وهو ما يسمّيه كوربان الواقعيّة المعنويّة. ثمّ إنّ قول إنّ الإنسان لا يدرك إلّا ماهيّته يعني أنّ النفس تتلقّى صورها بعد أن تستحضرها من الداخل. وعليه، لا يعود الابتكار متعلّقًا بإنشاء شيء جديد وفريد، بل بتذكّر جزء من النفس كان قد أُغفل ونُسي. أمّا التذكّر، فهو استحضار شيء ما في الذاكرة، وجمع شمله من بعد كونه مشتّتًا ومنسيًّا. فبالنسبة إلى صدرا، كلّ فعل معرفة وإدراك، بما فيه الإدراك الحسّيّ الخارجيّ، هو نوع من الاستحضار أو **التذكّر الأفلاطونيّ** (*anamnesis*).

كما تجدر الإشارة إلى أنّ التذكّر هو من الجذر **ذِكْر** (*remembration*)، الذي هو، في الطرق الصوفيّة، ذكر أسماء الله الحسنى، والتسبيح إخفاتًا أو جهرًا. ويشبه الذكر صلاة القلب في الرهبانيّة المسيحيّة، أو **المانترا** التي تتردّد في خلال ممارسة كثير من أنواع اليوغا. ثمّ إنّ العجز عن التذكّر، عند أفلاطون، هو الذي يتسبّب بسقوط النفس التي جاورت الله في العالم العلويّ، والتي قد أبصرت شيئًا من الحقائق التي لا تقدر على تذكّرها[51].

باختصار، يفيد موقف صدرا بأنّ الموجود المتمتّع بالخيال مستقلّ عن المادّة الطبيعيّة، لكن ليس عن صنف معيّن من المادّة المجرّدة ذات الامتداد والخاصّيّات. أمّا الصور بكونها أجسامًا ملكوتيّة، فهي تنتمي إلى

---

[50] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., pp. 224-5.

[51] See: Plato, *Phaedrus*, 248c; *Plotinus, Enneads*, IV, 4, 7ff.

عالم المثال، وهو العالم الواقع بين العالم الروحيّ المدرَك الذي ينطوي على الأفكار المجرّدة، وبين عالم المادّة الصرف والأجسام المادّيّة.

لكنّ صدرا يفرّق بين عالم الصور الأنطولوجيّ، وهو عالم الصور الموضوعيّة، وبين الصور الذاتيّة التي هي من إنشاء النفس، فإنّ النفس تقدر على إنشاء مختلف الصور المروّعة والزائفة التي لا يمكن نسبتها إلى **عالم المثال** أو عالم الصور العلويّ، بل إلى عالم الصور السفليّ. وهي صور ضعيفة وزائلة مقارنةً مع الأجسام المدرَكة، وذلك لأنّ النفس، في هذه الحياة الدنيا، منغمسة في المادّة. ولذلك، فقط عندما ترتحل النفس عن عالم المادّة تصير قادرةً على إنشاء الصور الحقيقيّة الثابتة. أمّا في الآخرة، فتتمثّل أعمال الإنسان بصورها الحقيقيّة التي يمكن رؤيتها والإحساس بها بالفعل. ووفقًا لقول هنري كوربان، إنّ الصور البرزخيّة في **عالم المثال** هي الصور الروحيّة الحقيقيّة. ولا يعني التجريد عند صدرا أيّ نوع من الخسارة، بل يعني

> مرتبةً وجوديّةً أعلى لا تقصي مستويات الوجود الأدنى، بل تحتويها بطريقة وحدويّة أكمل. وحتّى الجسد لا يُستثنى في هذه المرتبة العليا، لكنّه لا يكون جسدًا مادّيًّا غليظًا، بل يكون ذا طبيعة مختلفة[52].

لذاك، يفيد المبدأ الأساس عند صدرا بأنّ الصور، في حالتها المثاليّة، لا تنفصل عن فعل النفس الخلّاق. ولذا، فإنّ حقائق الأخرويّة التي يتفكّر فيها الإنسان، من قصور، وجنّات، وخضرة، وأضدادها المرعبة في النار، ليست غريبةً عنه أو عن جوهر نفسه. فلا شيء من هذه الحقائق الأخرويّة منفصل عن فعل وجوده. لا بل لأنّ هذه الصور تنشأ في النفس، تكون حقيقتها أشدّ وأثبت من الصور المادّيّة الموجودة في العالم الحسّيّ والخاضعة للتغيّر المستمرّ.

لكنّ العالم الآخر لا يقع ضمن حدود الكون ولا في خارجه، بل هو بعد وجوديّ مختلف كلّيًّا، ينتمي إلى مستوى الوجود الباطنيّ والروحيّ. ولذلك، إنّ الجنّة والنار لا تشيران إلى مكان بكلّ ما لكلمة مكان من معنًى، بل هما تشيران إلى أمر باطنيّ مختف بفعل حجب هذا العالم. لذلك، لا يعود مطروحًا السؤال الإبستمولوجيّ المتعلّق بكيفيّة ارتباط الباطنيّ الروحيّ بالظاهريّ المادّيّ. ففي عالم المثال، يحضر أمام الإنسان ، على الفور، كلّ ما يصبو إليه ويرغب فيه. بل من الأحرى بالمرء أن يقول إنّ تصوّر الرغبات يعني

---

[52] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 227.

الشعور بحضور المرغوب بذاته فعليًّا. فإنّ مجرّد التفكير بشيء ما هو عين حضوره، وذلك لأنّ الأفعال والنوايا تتجسّم، وكلّ سلوك وعادة متجذّرَين في النفس لهما وجود خارجيّ قطعًا. فعلى سبيل المثال، الغضب نار هائجة، والأهواء الخبيثة والشهوات الدنيويّة هي عقارب لادغة وأفاع لاسعة. لذا، وباختصار، إنّ كلًّا من الجنّة، والنار، والخير، والشرّ، أمور "لا مصدر لها إلّا ذات إنيّة الإنسان الجوهريّة التي تكوّنها نواياه، وطموحاته، وتفكّره، وأقدس معتقداته، وسلوكه"[53].

لا تشير كلمة النفس، عند صدرا، إلى جوهر ما، بل هي تشير إلى عالم فريد، وعامّ، وقائم بذاته، أو إلى حيثيّة وجوديّة هي أشمل من الواقع المادّيّ. يشرح صدرا هذا قائلًا:

> [...] ثمّ إنّ كلّ ما يشاهده الإنسان في الآخرة ويراه من أنواع النعيم من الحور، والقصور، والجنان، والأشجار، والأنهار، وأضّداد هذه من أنواع العذاب التي في النار ليست بأمور خارجة عن ذات النفس مباينةً لوجودها، وأنّها أقوى تجوهرًا، وآكد تقرّرًا، وأدوم حقيقةً من الصور المادّيّة المتجدّدة[54].

وعلى العكس من العالم المادّيّ حيث حياة المخلوقات عرضيّة وفانية، إنّ كلّ جسم في العالم الآخر هو حيّ أبدًا. وفي حين أنّ الأجساد الدنيويّة تقبل النفوس عندما تصير جاهزةً لذلك، ف"فإنّ نفوس **العالم الآخر** توجِد أجسادها وفقًا لحاجاتها"[55]. وبمعنًى آخر

> هنا، في هذه الدنيا، تسبق القوّة الفعل زمانيًّا، في حين أنّ الفعل سابق أنطولوجيًّا على القوّة. أمّا في العالم الآخر، فإنّ القوّة سابقة أنطولوجيًّا ووجوديًّا على الفعل. ففي هذا العالم، الفعل أرفع قدرًا من القوّة، لأنّه يتحقّق جرّائها. أمّا في العالم الآخر، فالقوّة أرفع قدرًا من الفعل لأنّها عين تحقُّقه[56].

---

[53] *Spiritual Body*, op. cit., p. 166.

[54] صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، **كتاب العرشيّة**، تصحيح وتعليق فاتن محمّد اللبون (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، 2000)، الصفحة 53.

[55] *Spiritual Body*, op. cit., p. 166.

[56] Ibid, pp. 166-67; cf. R. Avens, *Imaginal Body* (University Press of America, 1982), p. 135.

أمّا نوع المادّة التي تكوّن الأجسام الأخرويّة، أيّ المادّة التي تتجسّم بواسطتها الأعمال والنوايا، فيقول صدرا إنّها ليست إلّا النفس الإنسانيّة بعينها، إذ إنّ النفس التي تبدأ بكونها صورة الجسد الأوّل، تصير **مادّة** الصور الأخرويّة. وفي عالم المثال، إنّ النفس هي مبدأ الجسد. لكنّها لا تتكوّن من المادّة الجامدة الكثيفة التي تبصرها الحواسّ، بل من مادّة روحيّة لطيفة شفّافة لا تفسد، وتقبل الصور اللطيفة التي تفوق الحواسّ إلّا حواسّ عالم الآخرة. ووفقًا لصدرا النفس هي الواقعة بين هذه الحياة والعالم الآخر، لأنّها صورة كلّ قوّة في هذا العالم، ومادّة كلّ صورة في العالم الآخر. ووفقًا **للقرآن الكريم**، النفس هي {مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ}[57]. ما يعني أنّ موضع النفس هو **البرزخ** بين عالمي الوجود المادّيّ والعقليّ ،كلَيهما. وبمعنًى آخر، إنّ النفس الخارجة م القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول نادرة الوجود جدًّا في أفراد الناس، والغالب من أفراد النفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلًا بالفعل[58]. وبالعودة إلى البرزخ، هو مصطلح قرآنيّ[59]، بمعنى الحاجز أو الحدّ الفاصل بين الدنيا والآخرة. أمّا في المعتقدات السائدة، فالبرزخ عالم وسيط توجد فيه الأرواح بعد الموت وقبل يوم الحساب، وهو عالم القيامة الصغرى. يستعمل صدرا مصطلح القيامة الصغرى قبالة مصطلح القيامة الكبرى التي هي حقيقة الحركة الجوهريّة الشاملة، أو حيثيّة الوجود الغيبيّة. لذا، يكون المعنى الباطنيّ للقيامة هو "العدول عن زعم وجود الصور المادّيّة والغيبيّة في واقع منفصل وقائم بذاته، وإدراك أنّ هذه الظواهر هي قائمة في ظلّ الحضور الإلهيّ ومظهرة له"[60].

يعرض صدرا صيرورة الإنسان البرزخيّة من خلال ثلاثة عناصر أنثروبولوجيّة هي الجسم (*soma*)، والنفس (*psyche*)، والروح (*pneuma*). لذا تبدأ النفس، وفقًا لمبدأ الحركة الجوهريّة، نباتيّةً، ثمّ تكتسب الإدراك

---

[57] سورة **الكهف**، الآية ٦٠.

[58] **كتاب العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحة 44.

[59] {**لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**}؛ سورة **المؤمنون**، الآية 100.

[60] Ibid, p. 206, note 221; cf. Corbin, *Spiritual Body*, pp. 160-3.

والحركة عندما تصير حيوانيّة، إلى أن تصير نفسًا إنسانيّةً عاقلةً. لذا، "إنّ النفس موجودة في هذه المراتب كلّها، وهي نفسها لكنّها مختلفة، ذلك لأنّ الموجود يمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر"[61].

ويتّصف تطوّر النفس وارتقائها في هذه المراتب المتتابعة بالوحدة والبساطة المتزايدتَين في كلّ مرتبة، لكن من المفيد إعادة ذكر أنّ المرتبة العليا، وهي مرتبة العقل، لا تنفي الملكات والصور الدنيا أو تستثنيها. يرى الملّا صدرا بأنّ الحركة التطوّريّة حركة تراكميّة، لذا تشمل الوحدة والبساطة الحقيقيّتَين مراتب الوجود الدنيا. لذلك، تشبه النفس، في قمّة تطوّرها، الله لناحية أنّها تدرك كلّ شيء، "وهي تبدأ في العمل مثل الله عندما تنشئ الصور من داخل ذاتها. ففي هذه المرحلة، كما يقول ابن عربيّ، إنّما يصير الإنسان الكامل حاكم العوالم المادّيّة، والغيبيّة، والعقليّة كلّها"[62].

لكن في المدرسة المشّائيّة، لا تعني نهاية الحكمة وصول النفس إلى مرتبة وجوديّة جديدة، بل إلى مرتبة إدراكيّة جديدة. لذا، تتحقّق صور الوجود العليا عن طريق إلغاء كلّ ما هو أدنى منها، لا سيّما المادّة وعروضها من شكل، ولون، وما شابه. وهذا المعتقد بعينه هو الذي أوصل الأرسطيّين إلى استنتاج أنّ المفهوم العقليّ، والإنسان العامّ، وهو الإنسان الكامل، لا يمكن أن يكون لهما جسم، لأنّ الجسم المادّيّ هو الذي يكوّن إنسانًا خاصًّا. ولذلك، عندما تصير النفس عقلًا مجرّدًا، تطرح الملكات الجسديّة كلّها جانبًا. لكن في إطار الحركة الجوهريّة، لا تستثني النفس المكوّن الجسديّ، إذ تشمل مرتبة العقل العليا كلّ ما هو أدنى منها، لكن بطريقة أعلى وأفع. وبمعنًى آخر، إنّ الملكات الحياتيّة، والإدراكيّة، والتخيّليّة، والعقليّة كلّها تستمرّ في الوجود على مرتبة أسمى.

ووفقًا لفضل الرحمن، القول بأنّ مراتب الوجود العليا تشمل المراتب الأدنى ولا تنفيها هو عين معنى التطوّر المتواصل. "وهو يسمّى تطوّرًا لأنّه يشمل عنصرًا مستجدًّا، ويوصَف بأنّه مستمرّ لأنّه يحتوي المراتب

---

[61] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 205.

[62] Ibid, p. 206.

السابقة لكن في "صورة أسمى""[63]. وهذا أيضًا هو معنى أسبقيّة الوجود على الجوهر، ففي حين أنّ الجواهر متعدّدة، وساكنة، وخاصّة، الوجود واحد، وبسيط، وشامل.

وفي ظلّ ما قد قيل حتّى الآن، من غير المفاجئ أن يكون صدرا من رافضي مفهوم التناسخ، إذ يبني حجّته هذه على أساس الحركة الجوهريّة. فبما أنّ حركة النفس والروح نحو الكمال التدريجيّ هي حركة لا رجعة فيها، يكون من العبث افتراض أنّ النفس المتطوّرة تستطيع، بعد أن تترك جسدها، أن تدخل جسدًا جديدًا غير متطوّر، وتبدأ بالتطوّر من الصفر مرّة أخرى. لكنّ **القرآن** قال نصّ على أنّ عددًا من البشر قد مسخهم الله قردةً وخنازير بسبب أفعالهم الفاسدة. يتدارك صدرا هذه المشكلة عن طريق إشارته إلى أنّ النفوس التي لم تبلغ كمالها، أو تلك التي قد ارتكبت الذنوب في هذا العالم سيكون لها في عالم الأشباح أجسادًا تعكس عاداتهم وأحوالهم الغيبيّة التي اكتسبوها في هذا العالم. فإنّ المتعنّت، مثلًا، يصير في ذلك العالم حمارًا. وفي الواقع، يقول صدرا إنّ بعض الأشخاص قد يصلون، حتّى في هذه الحياة، إلى مرحلة يشبه فيها مظهرهم الحيوانات التي يتماهَون معها.

لكنّ الحياة في هذا العالم لا تُعاد على الرغم من أنّ القائلين بالتناسخ يزعمون أنّه يفرض تغيّرًا في المكان والشخص. وهذا يوحي بأنّ النفس قد انفصلت عن جسدها المادّيّ لتتّحد مع جسد آخر يكون وعاءً لها. أمّا مبدأ الحركة الجوهريّة، فهو يدعو إلى تغيّر في شكل الوجود مع بقاء الشخص كما هو. وبمعنًى آخر، يكبر الجنين ليصير رجلًا يحتفظ بهويّته نفسها بعد الموت. لذا، تتّصف حركة النفس التطوّريّة، عدا عن كونها أحاديّة الاتّجاه ولا رجعة فيها، بالاستمراريّة[64]. وبذلك، تعني القيامة الجسديّة بالنسبة إلى صدرا قيامة كلّ فرد هو ظلّ جسد روحيّ، أو صورة غيبيّة تنشأ وفقًا لجوهر شخصيّته. ويسمّي هنري كوربان هذه العمليّة بـ"الانتقال بالنسبة إلى الجوهر"، أو التحوّل الذي في إطاره، إذ تكتسب النفس جسدًا يمثّل شكل الوجود الجديد الذي تنتقل إليه. يتابع كوربان قائلًا إنّ الإنسان ينبغي أن يتخيّل تحوّلات مستمرّة تطرأ على الوجود

---

[63] Ibid, p. 236.

[64] Ibid, p. 248ff.

بطريقة تشبه التطوّر المتناغم من الضعف إلى الشدّة. وبمعنًى آخر، تتلازم فكرتا القيامة والحركة الجوهريّة. وكلّ نفس، بسبب سلوكها، وأهوائها، وعاداتها تنشئ لنفسها أسلوب وجود، وهو فعل وجود مستقلّ عن الجسد المادّيّ الذي يتحلّل ويختفي. لذا، يسمّى شكل الوجود الجديد جسمًا مكتسبًا. وتماشيًا مع الحقيقة البديهيّة التي تقضي بأنّ النفس هي مبدأ التفرّد، يكون الجسم المكتسب في المعاد عين الجسم الحاليّ من ناحية الصورة التي هي النفس، مع كونه مختلفًا من ناحية المادّة. ولذلك، يكون الطرحان صحيحَين: إنّ الجسم المكتسب هو ذاته وليس ذاته في آن[65].

ولألخّص ما قلته، يبدأ تطوّر الوجود كلّه من العامّ وغير المنفصل، أي من القوّة المجرّدة الكامنة في المادّة، ويرتقي في ترتيب تصاعديّ من الأجناس، والخاصيّات، والأنواع إلى أن يصل إلى الإنسان. وفي الآخرة، سيكون جنس الإنسان نوعًا مقدَّرًا له أن يخضع للمزيد من التمايز إلى أن يصل إلى مرحلة يكون فيها كلّ فرد جنسًا بنفسه[66]. لكن يجب التشديد على أنّ الآخرة لا تقع في نقطة زمانيّة ومكانيّة معيّنة، بل هي نشأة جديد، ومرتبة وجوديّة جديدة، وشكل وجوديّ جديد مختلف جذريًّا عن الوجود الدنيويّن أي إنّ الآخرة هي باطن هذا الوجود الظاهريّ، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان.

ويمكن تشبيه مفهوم الآخرة عند صدرا بالحالات الروحيّة التي تُختبر في المنام، فلا شيء هو نظير لما هو موجود في الأحلام وفي الآخرة. لكنّ التجارب الأخرويّة ستكون أشدّ وأثبت، وذلك لأنّ التجسّم الكامل لصور عالم الأرواح لا يحصل إلّا بعد الموت. في هذا الإطار، يقول صدرا:حتّى أنّ [الصور] التي يراها الإنسان بعد الموت تكون هذه الصور التي يراها في هذا العالم كالأحلام بالنسبة إليها، ولذلك قال أمير المؤمنين، عليه السلام: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا""[67]. هذا هو سرّ المعاد، أي القيامة الجسديّة، عند صدرا.

ثَمَّ فرق محوريّ آخر بين الأحلام والحياة بعد الموت، وهو أنّ في حين أنّ الأحلام تأتي في هذه الحياة وتنقضي كما تشاء، يتحكّم فاعل، هو الإنسان ذا الروح، بتجارب الآخرة. هذا الإنسان هو وسيط بين

---

[65] *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 89-90.

[66] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 248.

[67] **كتاب العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحة 37.

العالمين المادّي والعقليّ، وهو يتمتّع بجوارحه، وحواسّه، وقواه. من هذه الناحية، يشبه موقف صدرا موقف أفلوطين الذي قال إنّ "الإنسان ذا الجسد هو مجرّد صورة عن الإنسان المثاليّ الأوّل". لذا، فإنّ قوى الحياة في الإنسان ذي الجسد ضعيفة، في حين أنّ الإنسان المثاليّ يتمتّع "بحواسّ قويّة وثاقبة هي أقوى، وأوضح، وأبين من حواسّ الإنسان ذي الجسد [...]"[68]. ولذلك، يشير صدرا إلى الحركة الجوهريّة التي تتألّف، وفقًا لجايمس لوريس J. Morris، من "الإدراك المتزايد تدريجيًّا بكونه حقيقةً تشمل وتتجاوز الوجود الجسديّ جوهريًّا"[69].

وإنّ المرحلة الأولى بعد الموت، وفقًا لصدرا، هي مرحلة القبر الذي هو المنزلة الوسطيّة بين الموت الجسديّ والقيامة. وتكون الروح، في هذه المرحلة، لا تزال متّصلةً بعالم المادّة. أمّا الحيوان الذي تطوّر خياله وذاكرته يبقى في مرحلة عالم المثال القبريّة إلى الأبد. وأمّا الناس العاديّون الذين يشكّلون معظم البشريّة، بما فيهم الأطبّاء العارفين بأحوال الجسد، فإنّ بقاءهم في عالم المثال يعتمد على مدى انغماسهم في العلائق المادّيّة. وإنّ نفوس هؤلاء الناس ستنشئ لهم، على الفور، أجسامًا صوريّةً، لا أجسامًا مادّيّةً حقيقيّةً، تكون وظيفتها عكس صورة ميول النفس الدنيويّة. وبعد ورود النفوس الطيّبة النار البرزخيّة، تصير قادرةً على الالتحاق بالعالم العقليّ، لكنّها إن لم تستذوق الحياة العقليّة في هذه الدنيا، لن تتمتّع إلّا بالملذّات الحسّيّة الخياليّة. كما ينطبق الأمر نفسه على النفوس الخبيثة التي ستعكس صورًا تثير الرهبة والروع في ناظريها، فهم سيصيرون خنازير أو سباعًا وفقًا لميولهم نحو الجشع، أو العدوانيّة، أو الفجور. لكنّ صدرا لا يقول إنّ هذه النفوس ستصير حيوانات حقيقيّةً ملموسةً، وذلك لأنّ الارتكاس والتناسخ مستحيلَين، بل الذي يعنيه صدرا هو أنّ البشر الفاسدين "سوف يرَون أنفسهم على أنّهم حيوانات حقيقيّة متنوّعة"[70]. وبعد أن يذوق هؤلاء الناس عذاب نار البهيميّة، لابثين فيها أحقابًا، سيعُفى عنهم، إلّا القلائل الذين قد كانوا منهم متأصّلين في الشقاء. لكن في نهاية المطاف، حتّى هؤلاء الأشخاص قد يتحوّلون أو يفقدون رغبتهم في التعقّل من أساسها. لذا، إنّ ما يبقى من الإنسان في العالم الآخر هو قوّة الخيال في النفس. ووفقًا لصدرا، يقول جايمس موريس

---

[68] Ibid, p. 143.

[69] Ibid, p. 138, note 91.

[70] *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 261.

تُحشر الخلائق على أنحاء مختلفة بحسب أعمالهم ونيّاتهم [...] فإنّ تكرار الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النفسانيّة تؤدّي إلى تغيّر الصور والأشكال، فكلّ ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تتصوّر في الآخرة بصورة تناسبها[71].

وكما يذكر هنري كوربان، لم يضطرّ صدرا إلى اختيار واحد من المفهومَين الأخرويَّين: إمّا القيامة الجسديّة المادّيّة أو القيامة الروحيّة. لكنّ صدرا قد رفض الخوض في هذه المعضلة، لأنّه كان يؤمن بأنطولوجيا برزخيّة ترتبط بالعالمين الحسّيّ والعقليّ[72]. وإنّ عالم المثال، أي الأرض الملكوتيّة، هو عالم المادّة الروحيّة اللطيفة والخيال الخلّاق الجوهريّ والمستقلّ عن الجسم المادّيّ. فالخيال ليس ملكةً عضويّةً ترتبط بالجسد المادّيّ وتفنى بفنائه، بل هو ملكة روحيّة تختصّ بها النفس. فحتّى حين تنفصل النفس عن هذا العالم، تبقى متمتّعةً بالإدراكات الفرديّة من سمع، وبصر، وشمّ، وذائقة، ولمس. وبمعنًى آخر، إنّ جميع هذه الملكات تتّحد في ملكة واحدة هي القدرة على التشكيل والتمثيل، فالخيال قد صار إدراكًا محسوسًا بنفسه. فإن كانت الحواسّ خمسًا، ولكلّ منها عضوها الجسديّ ظاهريًّا، فإنّها تشكّل، على الصعيد الباطنيّ، حسًّا مرافقًا فريدًا[73]. ووفقًا لصدرا، تتخلّى ملكة الخيال عن أشكال القوّة، والنقص، والخلل كلّها بمجرّد أن تترك الروح الجسد. أمّا في الآخرة، فالخيال نفسه يصير مبدأ الكمال البصريّ، والسمعيّ، والحسّيّ، ولا تعود تعدّديّة الجوارح ضروريّةً أصلًا. كما يصير إدراك الأشياء المرغوب فيها والقدرة على إيجاد هذه الأشياء شيئًا واحدًا، فتصبح الأمنية هي المِلك المسيطر، لأنّ الخيال الخلّاق لا يعتمد على الظروف الخارجيّة أو على الواقع الموضوعيّ المزعوم، بل إنّ الخيال هو عين الواقع.

وقد ذكرت آنفًا اعتقاد صدرا بأنّ البرزخ يفصل بين القيامة الصغرى، أي عبور الروح من العالم المحسوس إلى عالم البرزخ الذي يعلو على الحواسّ، وبين القيامة الكبرى التي يولد من خلالها الجسد المعاديّ، والتي تعبر الروح عبرها إلى عالمها المنشود. أمّا المدّة الفاصلة المذكورة، فهي المدّة المطلوبة لنموّ الجسد اللطيف

---

[71] **كتاب العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحتان 65 و66.

[72] *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 85-6.

[73] Ibid, p. 98.

الذي تبنيه النفس في خلال حياتها. والجسد اللطيف هو جسد النفس المكتسب الذي يجب أن يصل إلى كمال نموّه. ومن الجدير بالذكر الانتباه إلى أنّ الجسد اللطيف يُكتَسب من النفس وبها بالتوافق مع الحقيقة البديهيّة التي تفيد بأنّ النفس هي مبدأ التفرّد الذي بفضله يستطيع صدرا تأكيد التطابق بين الجسد المادّيّ والجسد المعاديّ. وعلى سبيل المثال، إنّ جسد زيد في الجنّة هو نفس جسد زيد الدنيويّ الذي أفردته روح واحدة. لكن لا ريب في أنّني لم أقصد التطابق بالمعنى المادّيّ، إذ على الصعيد المادّيّ، زيد الذي هو في الجنّة ليس زيدًا الذي كان حيًّا على الأرض، لكنّ الذي يوحّدهما هو بقاء المبدأ الخلّاق الذي هو النفس.

ثمّ إنّ عمليّة التحوّل الجسديّ تشبه تحوّل الرصاص إلى ذهب[74]. وبرأي كوربان، هذا يعني أنّ القيامة لا تحصل في الزمان الكمّيّ القابل للقياس، بل هي تحصل وفقًا للوقت النفسيّ الباطنيّ الذي يصير "شدّةً خالصةً" لا ضعف فيها[75]، أي شدّة الوقت المادّيّ المعيش. وفي المحصّلة الأخيرة، تكون القيامة تقدُّس الصور البشريّة وعودة كلّ موجود إلى أصله. فالبنسبة إلى المخلوق البشريّ، هو يصبح مظهرًا إلهيًّا بالكامل في القيامة، أي إنّه يصير مرآةً صافيةً تعكس صورة **الله** (*Forma Dei*)[76]، ولا يولّثها أيّما عيب.

ووفقًا لكوربان، هذه هي خلاصة رؤية الملّا صدرا، إذ يبقى الجسم اللطيف مصدر الإدراكات الحسّيّة حين ينفصل عن الجسد، لكنّه يكون مصدرًا ذا حالة روحيّة، بحيث يستلزم الإدراك الحسّيّ الإدراك الروحيّ. وبذلك، يكون قول بعض اللاهوتيّين، رجمًا بالغيب، إنّ النفس حين تفارق الجسد تعاني الحرمان والشقاء، مجرّد سوء فهم يطال عرفان صدرا وغيره من الحكماء. كما أنّه قول يتجاهل واقع أنّ هؤلاء الحكماء يعتبرون أنّ الحسّيّ هو روحيّ سلفًا، وأنّ الخيال المتحرّر من القيود المادّيّة كلّها التي تعكّر صفوه في هذه الدنيا يقدر على المشاركة في الحرّيّة الإلهيّة والقدرة الكلّيّة[77].

---

[74] Ibid, p. 110-1.

[75] *En Islam iranien III*, op. cit., p. 235.

[76] Ibid, p. 248.

[77] *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 114; cf. pp. 98, 117.

تكون خلاصة الموضوع، إذًا، كما يلي: أوّلًا، عندما يخرج الجنين من رحم أمّه، يشهد قيامته في العالم الحسّيّ وولادة جسمه. ومن ثمّ، تشهد النفس قيامتها البرزخيّة الصغرى مع كون جسمها اللطيف قد تكوّن جرّاء أعمالها في الحياة الدنيا، هنا تكون ولادة نفس الإنسان في زمن البزرخ، أو زمن مهد الإنسان. وفي النهاية، يصل الجسم اللطيف إلى مرتبة الإنسان الروحيّ الذي يشهد القيامة الكبرى بوقعها المدوّيّ، فينتقل من عالم البرزخ إلى عالم الملائكة. وهذا يعني أنّ النفس، بعد فترة نموّها في عالم البرزخ، تموت موتًا أوّليًّا في ذلك العالم، لتعود وتولد في عالم الروح.

إنّ هذا النظام لهو حقًّا رؤية عظيمة تشمل مراتب الوجود كلّها، بدءًا من العناصر الطبيعيّة والمعادن، وحتّى عالم الملائكة وما وراءه. هو نظام يتحرّك جرّاء اضطراب الوجود الذي يسبّبه فعل الوجود الوحيد والفريد الآخذ بالتصاعد إلى الأبد. من هذه الناحية، تكون فلسفة ملّا صدرا، والفلسفة الشيعيّة عامّةً، ذات طبع غيبيّ وأخرويّ، ولا قاسم مشترك بينها وبين اللاهوت الذي قد "قد استسلم لكلّ مجهر ومقراب". فبالنسبة إلى الملّا صدرا وأتباعه، من المستحيل التحدّث عن البعد الكونيّ، أو الوعي الكونيّ، وما شابه، ما دام المرء ضمن مجال التجارب المحسوسة والوجود المادّيّ. ولذلك، إنّ شيئًا مثل الوعي الكونيّ لا يُفهم إلّا مقترِنًا بفكرتَيِ القيامة في العالم الذي يتجاوز الحواسّ، واتّصال الإنسان في عالم موجود بعد الموت[78].

حاشية: القيامة عند كوربان

"تحدث" القيامة في اليوتوبيا، وهو مصطلح ابتكره توماس مور T. More كمفهوم مجرّد يدلّ على غياب المكان. واليوتوبيا هي بلاد اللامكان، أو "مكان" لا يحتويه مكان. وبذلك، تصير الإجابة عن السؤال "أين؟" ممكنةً. ما يعني أنّ الرحيل عن هذا العالم ليس ارتحالًا إلى مكان آخر، بل هو القدرة على رؤية حقيقة المظاهر الخارجيّة التي تغلّف البواطن الداخليّة، أي إنّه انتقال من الظاهر إلى الباطن. أمّا بالنسبة إلى العارف، إنّما هذا الانتقال هو عودة إلى الوطن. لكن حين يتمّ هذا الانتقال، تنقلب الآية وتصير الحقيقة الباطنيّة هي التي تغلّف الواقع الخارجيّ المرئيّ، وتحتويه، وتحيط به. كما تصير **أين** الأشياء كلّها محاطةً بالواقع الروحيّ، لا بل بالحقيقة

[78] Ibid, p. 117; cf. pp. 118, 121-2.

الروحيّة، فتكون النفس أين الأشياء كلّها. لذلك، إنّ مكان النفس هو اللامكان، فهي ليست موجودةً في أيّ مكان لأنّها موجودة في كلّ مكان[79].

كما يعتقد كوربان بأنّ مفهوم اللامكان الذي هو عالم المثال ضروريّ لفهم التجارب الرؤيويّة وفصلها عن المفردات المعاصرة التي هي بعنوان التخيّلات، أو حالات الهذيان اليوتوبيّ. لكن وفقًا لكوربان، ليست هذه الرؤى ضربًا من ضروب الهذيان، بل إنّ الإنسان المعاصر، بحرمانه قوّة الخيال من وظيفتها العقليّة، وبموازنته الدقيقة بين العقل والحواسّ، أصبح يعاني جراء عدم التوازن، والاختلال، وجنون الارتياب، والهلوسة، والفصام، وغيرها من الأمراض النفسيّة[80].

ومن ناحية فينومينولوجيا التجارب الرؤيويّة، إنّ الهبوط من الجنّة إلى هذا العالم ليس نزوحًا محلّيًا، بل هو تغيّر في الحالة وانتقال من المعنى الظاهريّ إلى المعنى الباطنيّ. وفي المقابل، إنّ ترك هذا العالم وسبر أغوار المعنى الباطني لا علاقة له بظاهرة الموت البيولوجيّة. وليس البقاء مرتبطًا بالوجود المادّيّ المطوّل، بل إنّ المعنى الحقيقيّ الكامن وراء الحياة والموت هو معنًى روحيّ. لذلك، من الخطإ قول إنّ الموت زوال أو ما شاكل. وفي الواقع، إنّ كثيرًا من الناس هم أموات من الناحية الروحيّة من دون أن يغادروا هذا العالم، فأموات الروح لا يستطيعون مغادرة هذا العالم أصلًا. كما أنّ "مغادرة هذا العالم تعني التجدّد عند مصدر الحياة، والتغرّب عن عالم المنفى". وباختصار، "يجب، أوّلًا، أن يكون المرء حيًّا من أجل أن يشهد قيامته في عالم الروح ويذوق الموت بكونه مخرجًا، لأنّ الموت بكونه مخرجًا يعني أنّ النفس تغادر هذا العالم وهي حيّة [...]"[81].

أمّا العالم المعاصر، فقد أضاع محور توجّهه، وفقد ارتباطه بالمشرق الذي يضمن وحده الحفاظ على الوظيفة الإدراكيّة التي يضطلع بها الخيال الحقّ. ولا يشهد البشر انتصار كلّ ما هو وهميّ، ورهيب، وفاحش، ومروّع، ودنيء، ووحشيّ إلّا بسبب استبدال عنصر الخيال بعالم المثال. وعلى أيّ حال، يطلق كوربان تحذيره الأخير ومعتقده الراسخ المقدّس الذي يفيد بأنّ هذا التحليق في الخيال، واليوتوبيات البلاستيكيّة المصطنعة،

---

[79] Ibid, p. 379.

[80] Ibid, pp. 378, 380.

[81] Ibid, pp. 38, 381.

والخيال العلميّ الذي يشمل النقطة أوميغا التي ابتكرها تيلار دو شاردان، لن يفلح في تمكين البشر من مغادرة هذا العالم والوصول إلى بلاد اللامكان. فبمنتهى البساطة، ما من بديل عن يوتوبيا عالم المثال الحقيقيّة.