

طرق حل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء

المشرف الدكتور يزن علي
الطالب أحمد محمد
الرقم الجامعي: ٩٩١١٩٦٩٨

المستخلص

عزيزي القارئ.. للدراسة التي بين يديك هي بعنوان «طرق حل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء» وهي تتكفل ببيان الإشكاليات الفلسفية الموجودة في نظريتي النفس والمعاد عند الشيخ ابن سينا، وإيجاد طرق جديدة لعلاجها وتتميمها بنفس المنهجية المشائية البرهانية؛ وذلك لتكتمل وتتضح الرؤية الفلسفية إزاء حقيقة المعاد الإنساني. والأهمية العقدية لهذا الموضوع لا تخفى على القارئ العزيز؛ فالمعاد أصل أصيل مقوم لماهية ديننا الحنيف، بل لا يمكن لأي رؤية كونية أن تستقيم ما لم تعط تفسيراً شافياً ووافياً حول غاية الإنسان، وما سيؤول إليه بعد

الممات. وقد ذاع في الأوساط العلمية أن الفلاسفة المسلمين -وبالأخص الشيخ ابن سينا- قد أنكروا ماهو المعلوم بالضرورة من المعاد، وقصرت عقولهم ومبانيهم الفلسفية عن فهم صريح ما جاءت به النصوص الدينية بشأن المعاد؛ فنفوا اللذائذ الحسية من الحور والقصور، وأنكروا عود الأبدان وجسمانية النعيم والعذاب في الآخرة، وبما أن تلك الأمور هي مما تسالم عليه المسلمون؛ فقد توجهت نحوهم سهام الإتهام منذ قديم الأيام. ونحن في هذه الدراسة سنسعى إلى وضع أيدينا على مناشئ الإشكال في نظرية المعاد عند الشيخ ابن سينا؛ فنثبت تجرد المدركات الجزئية عند الإنسان، وامتناع كونها مادية جسمانية كما هي عند الشيخ؛ ليثبت بذلك أنها غير زائلة عن الإنسان بعد موته. وسنثبت أيضاً أن القوة والاستعداد لازمٌ ذاتي للنفس الإنسانية؛ فلا يكون قابلاً للإنفكاك عنها أصلاً؛ فيلزمها أن تبقى متحركة ومتكاملة بالفعل مادامت موجودة، حتى مع انقطاع تعلقها بالبدن الحيواني؛ فهي مادية الحكم وزمانية الوجود، في عين تجردها الذاتي والماهوي. وسيثبت بكلا هذين الركنين: الإمكان العقلي والوقوعي للمعادين الخيالي والجسماني، بل وجوبهما. وكل ذلك سيتم تحقيقه بنفس المباني البرهانية المنقحة في محلها من كتب الشيخ الرئيس.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، النفس، الإدراكات الجزئية، اللذة العقلية، المعاد الروحاني، المعاد الخيالي،

المعاد الجسماني.

المقدمة

سنبين في هذه المقدمة موضوع البحث وأهميته، وما هو محوره الرئيس، ومحاورة الفرعية التي يدور عليها، والغاية التي نهدف إليها من هذا البحث؛ حتى تبين بذلك ماهيته ومميزاته، والأغراض العلمية المرجوة منه.

تبين الموضوع

كثر اللغط حول معتقد الفلاسفة المسلمين في المعاد، وهل أنهم يعتقدون بالمعاد الجسماني أم لا؟ فمن بعض كلمات الشيخ تُشم رائحة التسليم للشريعة المحمدية وظاهر نصوص الدين الإسلامي الحنيف، وأنه معترف بقصور عقله، وضعفه عن إقامة البرهان على إمكان المعاد الجسماني فضلاً عن وجوبه؛ حيث قال:

«يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحق التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن». (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤٦٢)

ولذلك قد يقول قائل أن الشيخ مقلدٌ للدين الإسلامي في مسألة المعاد الجسماني، وإن لم يتمكن من إثباته بحسب البرهان العقلي.

إلا أن هذا القول غير دقيق؛ فلا معنى للتقليد في كليات العقائد؛ لأن المعاد عقيدة من شأن العقل أن يدركها، فإن أثبت العقل وجب الأخذ بها، وأما لو فرضنا أن العقل أثبت امتناعها وبطلانها؛ فلا معنى للتقليد فيها، ولا يقال لمثل الشيخ الرئيس أنه مقلد في العقائد.

وقد يقال أيضاً أن كلام الشيخ الرئيس في هذا الموضوع هو نحو من أنحاء التقية - بل النفاق! - فقد تلفظ بمقولته هذه خوفاً من فقهاء عصره؛ لئلا يكفروه أو يفسقوه، ولئلا يسقط من المقام العلمي والسياسي الذي أعطي له من بين

علماء عصره، وخير دليل على ذلك كلامه الصريح في رسالته الأضحوية التي أرسلها إلى أحد تلاميذه، والتي أنكر فيها المعاد الجسماني بضرر قاطع.

فقد قال الشيخ: «وأما المعرفة الخاصة: فكشفها عند وضوح بطلان مذهب التناسخ، وإثبات امتناع عود الأنفس المتخلصة

إلى الأبدان، ونحن نتكفل ذلك من بعد». (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص ٥٥)

وقال أيضاً: «لكننا نبين بياناً برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن البتة». (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص ٨٩)

إلا أن هذا الكلام ليس بمقبول أيضاً؛ فالشيخ قد استعرض في قسم الإلهيات من كتاب (الشفاء) عقائد لم يعهدها العقل الفقهي والكلامي المعاصر للشيخ الرئيس، ولم يقبلها منه، من قبيل قوله أن الله لا يدرك الجزئيات من حيث أنها جزئية، أو أن الله لا إرادة له بالمعنى الذي يقول به متكلمو العامة؛ فلهذا السبب لا يمكننا أن نقبل كون عقيدة الشيخ الرئيس بخصوص المعاد ناشئة عن تقية أو خوف.

وكذلك لا يمكننا أن نقبل أن الشيخ يكذب أو يُناقض في مسألة عقدية مهمة كهذه؛ فلعله كتب رسالته الأضحوية مستنداً على المباني المشهورة لجمهور المشائين، ومن المعلوم لدى المحققين أن الشيخ كثيراً ما كان يخالف جمهور المشائين في مسائل عديدة، من قبيل قوله بأن النفس الفلكية نفس مجردة، وليست نفساً حيوانية منطبعة في المادة، كما هو المعروف من مذهب أرسطوطاليس ومن تبعه.

بل الجواب الحقيقي بالأخذ هو أن الشيخ لا يعتقد أن المعاد الجسماني -بالمعنى المتعارف- هو الذي جاء به النصوص الدينية أساساً، بل الدين جاء بالفاظ وعبارات ملائمة لأذهان العامة من الناس؛ حتى يفهموها ويأخذوا بها؛ ولتكون لهم دافعاً للإيمان والعمل الصالح؛ رجاءاً للثواب وخوفاً من العقاب، ولو جاءتهم الشريعة بالمعاد الروحاني لما فهموه ولا اشتاقوا إليه؛ ولبطلت الغاية من إرسال الرسل وانزال الشرائع، وهذا ليس من فعل الحكيم العليم.

يقول الشيخ: «يجب على النبي أن يقرر عند البشر أمر المعاد على وجه يتصورون كلفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً». (ابن سينا، ١٩٣٨م، ١: ص

فكما أن القرآن قد امتلأ بالأمثلة والمجازات بخصوص صفات الله الخبرية، وأثبت لله اليدين والوجه والجنب والمجيء والرؤية.. إلخ؛ فكنذك في المقام؛ فالحكيم سبحانه وتعالى قد بين لعباده -وهم الناس بجميع طبقاتهم ومستويات عقولهم- أن المعاد، وما ينتظرهم بعد الموت، هو من قبيل هذه القصور والأنهار والحدور التي يعرفونها ويحبونها ويتمنونها؛ فأخبرهم بذلك ليأخذ بأيديهم ويوصلهم إلى كمالهم الأتم، عن شوق وإرادة ورغبة ذاتية من عند أنفسهم، وتلك هي الحكمة الإلهية بأوضح صورها كما يعتقد الشيخ الرئيس. (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص ٤٤-٥٠)

ونحن في هذه الدراسة التحليلية والنقدية سنتعرف على نظريات الشيخ بخصوص حقيقة الإنسان ونفسه الناطقة، وما يلزم ذلك من معاد وحياة أخرى بعد الموت؛ حتى نتعرف على حقيقة تلك الحياة وكيفيةها وفقاً لتصور الشيخ ابن سينا ورؤيته الكونية، والتي قد بناها بناءً مشائياً عقلياً من الجذور.

وفي آخر المطاف، سنسعى إلى تحديد المباني الأساس التي أدت بالشيخ إلى صياغة نظريته الرسمية والنهائية في المعاد الإنساني بشكل عام، والمعاد الجسماني بشكل خاص؛ لتتفرع على وجه الإشكالات الفلسفية فيها -إن وجدت- ولننشر على طريقة لعلاجها، وفق مباني المدرسة المشائية نفسها.

السؤال الأساسي للبحث

ماهي الطرق لحل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء؟

الأسئلة الفرعية للبحث

(١) ما النفس وأحكامها عند ابن سينا؟

(٢) ما المعاد وأحكامه عند ابن سينا؟

(٣) ما هي الإشكالات وحلولها؟

أهمية البحث

يُعتبر الشيخ ابن سينا المؤسس والمقنن الفعلي للمدرسة المشائية في صورتها الناضجة، وهي تعد من أهم المدارس المعرفية في العصر الإسلامي؛ حيث إنها الرائدة في الأصول الحكمية والاستنتاجات العقلية، وعلى أسسها

-أو بالنظر إليها- بُني كل ما جاء بعدها من نظريات كلامية وفلسفية وعرفانية؛ فالمحققون متوجهون إلى كلمات الفلاسفة -وبالأخص الشيخ ابن سينا- عندما يتكلمون في العقيدة، أو عند إقامتهم للأدلة والبراهين على معتقداتهم الخاصة.

تميزت المدرسة المشائية بمنهج عقلي محض، وهو ما سمح لها بأن ترفع شعار العقل أمام كل مناوئٍ لنظرياتها بحجة أنها استنطاقٌ للعقل الخالص؛ فبما أن العقل حجة بذاته، بل هو الحاكم على جميع الحجج؛ كانت نتائجه - بالنسبة لأتباع هذه المدرسة- حاكمة على ما سواها، سواءً أكان دليل الطرف المقابل آية أو رواية أو شهوداً قلبياً.

ولهذا السبب كانت لنظريات المشاء قيمة علمية خاصة إن قورن نتائجها الفكري مع بقية المدارس؛ فبعض المدارس الفكرية الأخرى كانت متأثرة بوضوح بالعوامل الاجتماعية والسياسية السائدة في زمانها، وكانت بعض نظرياتها متأثرة ومنساقة خلف الآراء الشخصية لروّادها.

فإذا علم ما لنظريات المشاء من قيمة ومكثفة علمية؛ كان العلم بحكمهم على المعاد الجسماني بالامتناع موجباً لقلق الإنسان المسلم؛ فهذا من شأنه أن يوصل الشك والإرتياب إلى الدين الإسلامي نفسه؛ فهل ديننا مخالف للعقل البرهاني إن انتزعنا تعصبنا له ونظرنا إليه بعين حيادية؟ وهل أن أصولنا العقدية لا تصمد أمام العقل البرهاني إن انتقد العقل أسسها؟

فلا محيص إذن من التعرف على هذه الفلسفة، والتدبر في مبانيها التصورية والتصديقية من خلال كتب الشيخ ابن سينا -والذي هو كبير هذه المدرسة ورئيسها- لفهم نظرياتهم وبراهينهم بنحو تحقيقي، وخصوصاً فيما يتعلق بالإنسان والنفس والمصير الأخروي؛ لنكتشف بذلك حقيقة ما ينسب إلى حكماء المشاء منذ قديم الأيام.

فعند ذلك سنرى: هل أن تلك الدعاوى والنسب المنسوبة إلى هذه المدرسة صحيحةٌ ومسنودةٌ أم لا؟ وإذا كانت صحيحة -أي وجدنا أن المشاء قائلون فعلاً بامتناع المعاد الجسماني- فهل ما ذهبوا إليه مصيب بالفعل، ويحكم به العقل البرهاني؟ أم بإمكاننا أن نستكشف موارد الخلل ومناشئ الإشكال فنقوم بمعالجتها بقدر الوسع والمستطاع؟ فذلك ما لهذا البحث من أهمية علمية.

أهداف البحث

(١) التعرف على الأصول النظرية للشيخ الرئيس إزاء حقيقة النفس والمعاد الإنسانيين.

(٢) التعرف على وجوه الإشكال في تلك المباني ونقدها منهجياً.

(٣) التصحيح أو الاستبدال بمباني أدق، بُرهن على صحتها بنفس المنهجية المشائية.

الجوانب الجديدة في الدراسة

لن تكتفي هذه الدراسة بعرض نظرية الشيخ الرئيس في النفس والمعاد وذكر إشكالاتها الفلسفية وحسب، بل إنها تصبو نحو علاج جذور المشكلة بمنهجية يقبلها أصحاب هذه المدرسة؛ فهذه المحاولة ليست من قبيل محاولة صدر المتألهين مثلاً، حينما ابتكر منظومة فلسفية/عرفانية جديدة؛ ليحل من خلالها ما لم يرتضه من أقوال المشائين في مسألة المعاد، بل نحن نعتقد أن جميع الإشكالات يمكن حلها والجواب عنها بنفس المباني العقلية والبرهانية التي يرتضيها أتباع هذه المدرسة؛ فهي في نفسها كافية لإعطاء رؤية قويمه وكاملة للمعاد دون تعارض مع المسلمات الدينية، خصوصاً فيما يتعلق بالمعاد الجسماني.

المنهج المستعمل في الدراسة

سنستعمل في هذه الدراسة المنهج العقلي البرهاني وحده لأجل الإثبات والتفنيد؛ لأنه المنهج المعرفي الوحيد الذي بنت عليه المدرسة المشائية صرحها الفلسفي، واستغنت به عن غيره؛ فلحل المشكلة من جذورها لا بد من استعمال المنهج الذي يقتنع به أصحاب هذه المدرسة، ولا مقلع لهم إلا البرهان.

الدراسات السابقة

(١) حكمت مشاء، يارعلي كرد فيروزجائي.

أشار المصنف في هذا الكتاب إلى حقيقة المعاد عند الشيخ ابن سينا، وبيّن أقسام المعاد، وجاء بأقوال الشيخ، ولكنه لم يتناول -من قريب ولا بعيد- الإشكالات الفلسفية التي يمكن إيرادها على هذه النظرية.

(٢) بحوث في علم النفس الفلسفي، السيد كمال الحيدري.

تعرض المصنف في كتابه إلى معنى المعاد الروحاني، وإلى بطلان انحصار المعاد به، وضرورة المعاد الجسماني، وذكر الإشكالات الواردة على جانبٍ معينٍ من نظرية الشيخ ابن سينا في المعاد، وهو تعلق نفوس البله بالأجرام السماوية، وذكر بأن هذا القول لا يستقيم، وأن النظرية الحقّة في المعاد ليست هي النظرية المشائية بل هي النظرية الصدرائية؛ فلم يتناول المصنف جميع الإشكالات المشائية، ولم يُجب عليها إجابة متوافقة مع مبانيهم حتى تكون مقبولة عندهم، ومقنعة لهم.

٣) الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، يحيى محمد.

بيّن المصنف في هذا الكتاب أن الشيخ ابن سينا رافض تماماً للمعاد الجسماني، وأكد على مخالفة الشيخ - وأتباعه من المشاء - لصريح النصوص الدينية المتعلقة بالمعاد، وأشار إلى عدد من الإشكالات الدينية والفلسفية في نظرية الشيخ في المعاد، وذكر بأنها لا تُحل وفقاً لمباني الفلسفة المشائية، ولكنه لم يتعرض إلى المباني الأساس التي -بحسب رأيه- أوصلت الشيخ إلى ما وصل إليه، فضلاً عن أن يقوم بحلها وعلاجها.

٤) المعاد في الفلسفة وعلم الكلام، محمد حمدان.

تعرض المصنف إلى بيان نظرية المعاد عند الشيخ ابن سينا، وبيان بعض إشكالاته الدينية والفلسفية، إلا أنه لم يتعرض إلى حل هذه الإشكالات بنفس المنهجية المشائية، بل اعتبرها منهجية ناقصة غير قادرة على الإجابة عن هذه الإشكالات؛ ولذلك فقد عمد المصنف في هذا الكتاب إلى بيان نظرية صدر المتألهين في المعاد على أنها هي النظرية الحاسمة والصحيحة، والتي تمكنت من التخلص من جميع إشكالات النظرية المشائية، وأنها أقرب النظريات الفلسفية لما ورد في الشريعة من بيانٍ للمعاد.

نظرة عامة على مصادر البحث

١) كتاب الشفاء للشيخ ابن سينا: هو سفرٌ ضخّم، جمع فيه الشيخ الرئيس علوم زمانه وفنونه، وكتبه على نهج الإطناب والإسهاب، وجاء فيه بالمشهور من نظريات المشاء حسب قوله، ولم يتعرض فيه إلى آرائه الفلسفية المختصة به، ولهذا السفر القيم أهمية كبرى لما فيه من تبيان لمختلف العلوم والفنون الموجودة

في زمان الشيخ، وخصوصاً في فن الإلهيات والطبيعات؛ فكثيرٌ مما جاء بعده من كتب حكمية وكلامية وعرفانية قد جعل هذا الكتاب نصب عينيه، وكُتِبَ كثيرٌ منها على نهجه وهيكلته في الترتيب والتويب. (ابن سينا، ١٣٧٦ ش، ١: ص ٥-٦)

٢) كتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ ابن سينا: هو آخر ما صنفه الشيخ الرئيس في العلم الإلهي والعلم الطبيعي والمنطق، وهو يعتبر خلاصة ما انتهى إليه الشيخ الرئيس من آراء ونظريات، وقد كتبه الشيخ بأسلوب لغوي راق وجذاب، وجرى فيه مجرى التلخيص والإختصار، وركز فيه على المهمات من المسائل والبراهين، وهو المرجع للتعرف على آراء الشيخ الخاصة والنهائية. (ابن سينا، ١٩٥٠ م، ٢: ص ٧-٨)

٣) الرسالة الأضحوية للشيخ ابن سينا: هي رسالة في المعاد، كتبها الشيخ الرئيس إلى تلميذه الشيخ أبي بكر بن محمد، قارن فيها بين الآراء والأقوال، ويبيّن مذاهب المتقدمين والمتأخرين في حقيقة المعاد، وهل أنه جسماني أم روحاني، ثم ذكر فيها رأيه في حقيقة المعاد، وعلّق على النصوص الدينية التي تحدثت عن هذا الأصل الاعتقادي. (ابن سينا، ١٩٤٩ م، ١: ص ٣٠-٣١)

٤) المباحثات للشيخ ابن سينا: هي الأجوبة التي كتبها الشيخ الرئيس رداً على أسئلة تلامذته وطلابه، وبالخصوص تلميذه المشهور بهمنيار، وقد جمعت في كتاب. (ابن سينا، ١٣٩٦ ش، ١: ص ١٠)

٥) التعليقات للشيخ ابن سينا: هي توضيحات وتعليقات من الشيخ على ما جاء في كتابه (الشفاء)، وكذلك لبعض المكتوبات والمطالب التي ذكرها المعلم الأول أرسطوطاليس. (ابن سينا، ١٣٩٦ ش، ١: ص ١٠)

٦) المبدأ والمعاد للشيخ ابن سينا: كتاب صنفه الشيخ هدية لأبي محمد الشيرازي، أوجز فيه ما فصله في كتبه الأخرى، وذكر فيه مسائل الحكمة والطبيعات. (ابن سينا، ١٣٦٣ ش، ١: ص ١٥)

فرضيات الدراسة

١. يعتقد الشيخ الرئيس بأن المعاد هو معاد روحاني، يتلذذ الإنسان فيه أو يتعذب بإدراكات عقلية كلية ثابتة، وليس للإنسان معاد جسماني بالمعنى الظاهر من النصوص الدينية.

٢. التجرد التام للنفس الإنسانية يجعلها عقلاً مستفاداً منقطعاً عن المادة والماديات؛ الأمر الذي يمنعها من إدراك الجزئيات -بمختلف أنواعها- أو العودة إلى النشأة الجسمية.

٣. التجرد التام للنفس الإنسانية ممتنع؛ لأن الاستعداد من لوازمها الماهوية؛ فتبقى النفس زمانية ومتحركة في إدراكاتها العقلية وغير العقلية مادامت موجودة، وسترتفع بذلك إشكاليات المعاد كلها.

تصوير الشيخ للموت والمعاد

يعتقد الشيخ أن النفس ما دامت مرتبطة بهذا البدن فإنها ستبقى على نفسيتها ما لم يفسد، ونفسيته هو كونها مدبرة للبدن، ومتحركة في كیفیاتها النفسانية؛ فما دامت النفس مرتبطة بعالم الطبيعة فإنها تقبل المعقولات والكيفيات النفسانية بإعداد وتهيؤ يحصل لها من جهة البدن؛ فليست المعقولات حاضرة عندها دفعة مذ وجدت كما هو حال العقول، بل لا بد للبدن أن يُعَدَّ النفس لاستقبال المعقولات والكيفيات النفسانية من العقل الفعال عن طريق اتصاله بالمحسوسات الخارجية؛ ولهذا السبب فإن النفس محتاجة إلى البدن في استكمالها مادام موجوداً.

ولكن ما إن يفسد هذا البدن فإن النفس ستكون عقلاً مستفاداً مستغنياً عن أي نحو من أنحاء الإعداد، وستبقى أبداً متصلة بالعقول ومتشبهة بها بقدر ما أعدت نفسها لذلك قبل الموت؛ فتكون النفس حينئذ منفكة عن المادة وآثار المادة تمام الانفكاك، ولن تعود زمانية متدرجة في فاعليتها كما كانت حال اتصالها بالبدن.

ومع عدم زمانيتها؛ فإن جميع علوم النفس ومعقولاتها -التي اكتسبتها أيام حياتها العنصرية- ستكون مشهودة لها بالفعل، وحاضرة عندها بعد الموت بنحو دفعي، دون تدرّج زمني ولا انقضاء مدة، وستبقى النفس ثابتة على ذلك الحال إلى الأبد، حيث يمتنع حينئذ أن يزول عنها شيء من كمالاتها، أو يصل إليها أي نحو من أنحاء التكامل أو التغير؛ فهي قد خرجت -بالموت وفساد البدن- عن عالم المادة والحركة والزمان.

فالنفس بعد الموت ستكون عقلاً من العقول التامة في تجردها، التي لا تفقد شيئاً من كمالاتها حتى تتحرك نحوه أو تستكمل به؛ فالمجردات التامة خارجة عن حريم الحركة والزمان لتجردها المطلق عن المادة والاستعداد، وكذلك ستكون النفس بعد تجردها عن البدن؛ فليست النفس حينئذ نفساً، بل هي عقل من العقول.

وليس ذلك أمراً مستغرباً؛ فإن تعلق النفس بالبدن -عند الشيخ- لم يكن إلا أمراً عرضياً خارجاً عن ذاتها وماهيتها؛ فإذا تخلصت النفس منه؛ رجعت إلى اقتضاءها الذاتي كجوهر عقلي مجرد؛ فتقوى بعد أن كانت ضعيفة، وتستغني عن المادة بعد أن كانت محتاجة إليها في تكاملها؛ فزوال هذا العارض المفارق الغريب -والذي هو من مقولة الإضافة- كان سبباً مُعداً لارتقاء النفس الإنسانية بعد موتها.

فمن ضمن ما استدل به الشيخ على بقاء النفس وعدم فسادها بعد انفكاكها عن البدن، هو كون تعلقها بالبدن من مقولة الإضافة، والتي هي -بحسب ظاهر كلام الشيخ- أضعف الأعراض مطلقاً؛ ولذلك لا يمكن لما كان من مقولة الجوهر -كالنفس- أن يفسد بعد فناء أضعف أعراضه الغريبة.

فارتقاء النفس بعد الموت معلولٌ لزوال الشواغل عنها، والشاغل الذي يزول بالموت هو البدن؛ فتدبر البدن ليس ذاتياً للنفس، بل كان لازماً لوجودها في نشأة الطبيعة، وهو وجودٌ مؤقتٌ بوجود البدن وعدم فساد، وأما إذا فسد البدن، وتخلصت النفس من شواغلها المادية؛ وجب حينئذ اتصالها بالعقل الفعال، وانكشفت لها الحقائق والمعقولات باستفاضتها منه.

فعلقة النفس بالبدن كانت مانعة إياها عن اقتضاءها الذاتي، وهو أن تكون كعقل من العقول المجردة الكاملة -والتي هي المبادئ العليا للوجود أجمع- فتشاهد النفس حينئذ حقائق الوجود كلها بالفعل؛ حيث إن زوال المانع المادي سببٌ مُعدٌ لمشاهدة عالم الملكوت والتجرد، وبمشاهدته تكون النفس -بقدر استعدادها وتحصيلها للملكات العلمية والعملية- عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

والنتيجة هي: إن النفس -بعد ذهاب بدنها بالموت- ستبقى كجوهر عقلي؛ فجنية القوة والاستعداد قد زالت منها بزوال البدن المادي، وإذا انقطعت العلاقة بين النفس والمادة فإن النفس ستكون فعلياً من الفعليات المحضة كالعقول؛ فما كان ذا تعقل زمني صار ذا تعقل دفعي، وما كان محتاجاً إلى الفكر في كسب المعارف صار غنياً عنه.

ولذلك فإن جميع كمالاتها العلمية - التي جمعتها النفس طيلة أيام حياتها الطبيعية واتصالها بالمادة - ستكون حاضرة عندها بعد الموت ومشهودة لها بالفعل، بعد أن كانت جميع تلك العلوم والمعارف حاضرة عندها بالقوة والتدرج.

الإشكالات

حان الوقت لبيان ما استظهرناه من الإشكالات على كلمات الشيخ ونظرياته.

المطلب الأول: انقلاب الماهية

نحن ندعي أن تفسير الشيخ للموت موجبٌ للقول بانقلاب النفس في ماهيتها، وسندعم مدعانا هذا بمجموعة من الإشكالات على تصويره المتقدم.

الإشكال الأول: الاستعداد عارض مؤقت

ما ذكره الشيخ من تبدلٍ في أحوال النفس - قبل الموت وبعده - هي مجموعة من التحولات اللداتية في أصل الماهية، وليست تغيرات عرضية كما هو المدعى؛ فلا معنى لثن تقتضي النفس أحكاماً وجودية متباينة بتمام الذات - كالمادية والتجرد - بسبب زوال علقه عرضية لها بالبدن؛ فالعرض لا يغير معروضه، أي لا يمكن للأعراض أن تغير موضوعاتها الجوهرية؛ لعدم تقوّم الأخيرة بها. (العابدي، ٢٠١٢م، ١: ٤٨)

الإشكال الثاني: انقطاع التكامل خلاف الحكمة

إن فرض توقف مسيرة النفس التكاملية بالموت هو أمر مخالف للحكمة الإلهية؛ بتقرير: إن الناقص الذي له شأنية التكامل تقتضي الحكمة الإلهية أن تكمله تكميلاً لا يقفياً؛ إذ إن قطع التكامل عما يقتضي التكامل مخالفاً لقانون الجود الإلهي الحاكم على تمام العالم الإمكان؛ فالجود الإلهي يقتضي إيصال كل ذي شأنية إلى مقتضى شأنيته.

وبما أن النفس لا تكتمل أبداً، ولا تبلغ حداً يمتنع عليها عقلاً أن تقبل ما يفوقه ويزيد عليه من المعقولات؛ فلا تنتفي الحكمة أبداً من إبقاء قابلية تكاملها بنحو أبدي.

قال الشيخ: «ثم النفس غير متناهي القوة؛ لأن ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير متناهية». (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١:

ص ٩٩)

الإشكال الثالث: الحدوث الزماني مقوم لوجود النفس

النفس مادية في أحكامها الوجودية لزمانيتها وحدوثها؛ فكيف لحادثٍ زماني -كالنفس - مركب العلة من أجزاء كثيرة وفانية، أن يستغني عن المادة ويفارق أحكام الزمان عند ذهاب أضعف أعراضه؛ فيرتقي ليكون من قبيل الجواهر العقلية المبدعة التي هي فوق الكان والمكان، ويشاركها في أحكامها الوجودية؟

فما حكم به الشيخ على النفس من وجوب تجردها التام بعد الموت يلزمه أن يكون من الممكن للحادث الزماني، أن يكون حكمه حكم المجردات التامة الإبداعية، السابقة بذواتها للزمان، بل المفيضة لجميع ما في عالم الطبيعة -من مادة وصور وحركة بإذن بارئها- بسبب انعدام عارضٍ "نسبي"، عرضه وقتاً ما ثم زال.

الإشكال الرابع: النفس فارغة ومعطلة بعد الموت

إن كلام الشيخ صريحٌ في أن النفس تقبل التكامل والازدياد بسبب تعلقها بالبدن؛ حيث قال: «والنفس إنما تطلب لتعلقها بالمادة» (ابن سينا، ١٤٠٤هـ، ١: ص ١٢٨) فكيف للنفس بعد الموت، وبعد أن بطل تعلقها بالبدن، أن تتمكن من استحضار المعقولات من العقل الفعال ومشاهدتها؟ فذلك خلف.

بيان ذلك: إن استفاضة النفس للمعقولات وحصولها لديها هو خروجٌ من القوة إلى الفعل، وهو شأن مادي يحصل للنفس في رتبة عقلية متأخرة عن الرتبة التي كانت متعلقة فيها بالبدن.

فبحسب التحليل العقلي؛ سيكون الإنقطاع عن المادة قد حصل في رتبة عقلية متقدمة على استفاضة المعقولات وخروج النفس من القوة إلى الفعل، والشيخ ينفي خروج النفس من القوة إلى الفعل إلا بالمادة أو معها؛ فذلك خلف.

فإذن حتى لو قلنا بأن النفوس ستنقطع تماماً عن المادة لتكون مجردات تامة -كما ذهب إليه الشيخ- إلا أن ذلك في الواقع سيمنعها من استفادة العلوم والمعارف؛ إذ إن الاستفادة والقبول هي شؤون مختصة بالموجودات المادية، ومع انقطاع النفس عن المادة؛ فليس لها أن تستحضر شيئاً من المعقولات.

وعليه فإن ذهبنا إلى ما ذهب إليه الشيخ؛ لزمنا أن نقول بمفارقة النفس لعالم الأبدان كما جاتته، أي أنها ستكون فارغة من كل كمال فعلي بعد الموت، ومنقطعة كذلك عن أي طريق للتكامل، والحال أن ذلك مخالفٌ للحكمة الإلهية المانعة لأي تعطل في الوجود.

المطلب الثاني: مادية المدركات الجزئية

المدركات الجزئية هي تلك الصور والمعاني الجزئية التي تتعلق بها الإدراكات الحسية والخيالية والوهمية لدى الإنسان، والمعلوم من عقيدة الشيخ هو ماديتها وانطباعها في أجزاء معينة من دماغ الإنسان، وهذا أصل بنى عليه الشيخ رؤيته المعادية؛ فحصر المعاد بالروحاني ونفى الجسماني.

المطلب الثالث: اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية

لقد أثبت الشيخ في كتبه أن اللذة العقلية هي اللذة الأكمل والأتم، وأن ما سواها -من لذات حسية وخيالية ووهمية- هي دون اللذة العقلية شدة ومدة وكماً وكيفاً، بل لا يمكن المقايسة بينها بتاتاً، وفساد البدن سيكون موجباً لاستكمال اللذة العقلية وإيصالها إلى درجتها القصوى، ولن تحتاج النفس بعد ذلك إلى أي لذة غير اللذة العقلية. (ابن سينا، ١٩٣٨م، ٢: ٢٩٢-٢٩٣)

وهذا أصل آخر بنى عليه الشيخ رؤيته الروحانية للمعاد.

المطلب الرابع: المعاد غير الروحاني

لقد خالف الشيخ مبانيه في حقيقة المعاد في عدة مواضع من كتبه؛ فالمعاد بحسب مباني الشيخ يجب أن يكون روحانياً محضاً لا غير، ولكنك تارة تجده يلجأ إلى القول بالمعاد الخيالي (ابن سينا، ١٩٣٨م، ٢: ٢٩٨)، وتارة

تجده يقول حتى بالمعاد الجسماني (ابن سينا، ١٩٥٠م، ١: ١٨٧-١٨٨)، بالرغم من أن كلا هذين المعادين لا يمكن إثباتهما وفق الرؤية الوجودية التي صورها الشيخ في كتبه.

المطلب الخامس: التكامل بعد الموت

على الرغم من تأكيده المتكرر على تجرد النفس بعد الموت تجرداً تاماً، إلا أننا نجد الشيخ يثبت للنفس الاستعداد أيضاً، وأنها باقية على تكاملها حتى بعد الموت، وأقواله هذه تتعارض مع بعض كلماته الصريحة في امتناع التكامل على النفوس بعد الموت، ونظن -والله العالم- أن الكلمات التي خالف بها الشيخ مبانيه في عدم إمكانية تكامل النفوس بعد الموت، إنما كانت للتوفيق بين الظواهر الدينية والأدلة العقلية.

الأجوبة والحلول

قبل أن نشرع في بيان تفاصيل الحل، لا بد لنا أولاً من أن نعيد تحليل ماهية النفس وفقاً للأسس المنطقية الصحيحة التي تقبلها الحكمة المشائية؛ فما لم نتعرف على ماهية النفس وأحكامها الوجودية بنحو دقيق لا يمكننا أن نبني نظرية قادرة على التخلص من إشكالات النموذج القديم.

ولنشرع أولاً في بيان المقصود من لازم الماهية قبل أن نطبق ذلك على النفس.

المطلب الأول: اللازم الماهوي

اللازم الماهوي هو ذلك المعنى الذي يوجد بينه وبين الماهية ارتباطاً ذاتياً وترتباً عقلياً، بحيث لا يكون مقوماً لها ولا مبانياً عنها بالكلية، بل ينتزعه العقل ويكتشفه بعد تعقله للماهية أولاً ثم ملاحظة معنى خارج عن ذاتها ثانياً، دون أن يضيف العقل إلى تلك العملية الذهنية فرضاً زائداً أو تعملاً عقلياً غير واقعي.

فإن اكتشف العقل ثبوت النسبة بين تلك الماهية وذلك المعنى، وامتنع على العقل أن يسلبه عنها؛ فقد اكتشف أن بينهما تلازماً في الواقع ونفس الأمر؛ فعندئذ جاز للعقل أن يحمل ذلك المعنى على الماهية بعنوان كونه حقيقة منتزعة من صميم الماهية وذاتها، لأنه شيء زائد عليها ومباين لها في الخارج حتى ينضم إليها أو يعرض عليها، والمعنى المكتشف بهذه الطريقة هو ما نسميه باللازم الماهوي.

الاستعداد لازمٌ ماهوي للنفس

قد يُعبر عن النفس بتعبيرات كثيرة ومختلفة، إلا أنها جميعاً تصب في مصب واحد وتعطي معنى واحداً؛ إذ إنها جميعاً جاءت لتعبر عن حقيقة واحدة وذات واحدة، وهي النفس الناطقة.

فتارة يُعبر عن النفس الإنسانية بأنها عقلٌ ناقص أو عقلٌ بالقوة؛ لنقصانها من حيث كمالاتها الثانوية، وكونها مستكملة بالبدن، وخارجة به من القوة إلى الفعل، ويعبر عنها كذلك بأنها الجوهر الناطق، من حيث أنها الفصل الاشتقاقي، ومبدأ الناطقية والحركة الفكرية في النوع الإنساني؛ فينتزع منها الفصل المنطقي لحد الإنسان (الحيوان الناطق) (ابن سينا، ١٣٧٦هـ، ١: ص ٢٣٢)، ويعبر عنها أيضاً بالجوهر المدبر للبدن والحافظ لمزاجه وصورته. (ابن سينا، ١٩٥٠م، ١: ٥٣-٥٦)

والأمر الذي لا يخفى أن جميع هذه التعابير تحكي عن خصيصة تمتاز بها النفس عن بقية المجردات، وهي الاستعداد؛ والثمرة الحاصلة من إثبات لزوم الاستعداد لماهية النفس لزوماً ذاتياً، هو إثبات كونها متكاملة بالفعل ما دامت موجودة، أي أن التكامل الفعلي لازمٌ وجوديٌ لها؛ فذلك من قبيل (التناهي) الذي ثبت كونه لازماً ذاتياً لماهية الجسم التعليمي؛ فهو الموجب لثبوت تلازم وجودي بين الجسم التعليمي والسطح في متن الأعيان.

فالنفس يلزمها ذاتاً أن تكون مستعدة للتكامل، ويلزمها وجوداً أن تكون متكاملة بالفعل؛ فالمستعد بالذات - مادام موجوداً - كان المستعد حاصلاً له بالضرورة، وإلا للزم الخلف من كونه مستعداً بالذات.

إشكال وجواب

فإن قال قائل: إن النفس من حيث ذاتها جوهر مجرد كالعقول، ولكن ما عرضها من تعلق بالمادة هو الذي جعلها مادية وزمانية من حيث الأحكام، فليست هذه الأحكام ذاتية لها، بل تلزمها مادامت النفس متعلقة بالبدن وحسب.

قلنا: إن الاستعداد حكم ضروري للنفس من حيث أنها جوهر قابل للتعلق بالبدن، وهذا وصف ذاتي لها؛ فلو لم تكن قابلة ومستعدة بالذات لما قبلت التعلق بالبدن أصلاً؛ فلأن النفس قابلة بذاتها قبلت التعلق بالبدن، وقبلت الكمالات والكيفيات النفسانية العارضة عليها، لا أنها قبلت البدن فصارت قابلة؛ ففي ذلك تقدم للمتأخر وهو محال.

المطلب الثاني: تجرد المدركات الجزئية

إن حاصل التحقيق في أمر المدركات مطلقاً هو وجوب كونها مجردة، لا مادية جسمانية؛ فالمدركات هي ما يكون حضورها عند الإنسان موجباً لحصول العلم بمتعلقها؛ وبما أن النفس مجردة ولا وضع لها؛ فلا بد أن يكون الحاضر عندها مجرداً كذلك ولا وضع له؛ فلو كانت المدركات مادية جسمانية لكان لها وضع وجهة من جهات العالم، وما له وضع وجهة لا يمكن أن يكون حاضراً عند ما لا وضع له ولا جهة.

المطلب الثالث: اللذات عرضية لا طولية

لا إشكال أن ما أثبتته الشيخ -من كون اللذة العقلية أكمل اللذات- صحيح في حد نفسه، إلا أن تلك اللذات ليست في طول اللذة العقلية حتى يُستغنى عنها كل الاستغناء، أي ليست جميعها من سنخ واحدٍ من اللذة حتى تكون اللذة العقلية أشد وأقوى منها في الدرجة والمرتبة؛ فيُستغنى بالشديد عن الضعيف وبالكامل عن الناقص، بل اللذات الأخرى في عرضها؛ ولذلك فإن السعادة الحقيقية والتامة للإنسان، والذي هو موجود متعدد الأبعاد، ومختلف الأهواء والتوجهات، لا يمكن أن تنال بإشباع أكمل أبعاده وأهمها فحسب، وإنما تنال بإشباع تمام وجوده وكامل أبعاده ورغباته؛ حتى لا يبقى لأي شوق باقية مطلقاً، مهما دنى وخس ذلك الشوق من حيث الشدة والأهمية.

المطلب الرابع: المحصلة النهائية

إن لما أثبتنا للتو من أحكام لماهية النفس، وتجرد لمدركاتها الجزئية، وعرضية للذاتها، لوازم ونتائج، وهي:

التكامل بالفعل لازمٌ وجودي للنفس الناطقة

إن القول بذاتية الاستعداد لماهية النفس يلزمه أن تكون النفس متحركة ومتكاملة بالفعل مادامت موجودة، وألا تتخلف عنها هذه الشأنية بفساد البدن وزواله، نعم إن زوال البدن موجبٌ لزوال نحو معين من الإدراكات وهي

الإدراكات الحسية؛ فلا معنى لحصول الإحساس بالفعل من دون وجود حواس عنصرية تتفعل عن المحسوسات الخارجية.

والنفس إنما احتاجت في أول أمرها إلى البدن لأجل تخصيص استعدادها العام؛ فهي وإن كلنت مستعدة بالذات إلا أنها في أول حدوثها خالية عن أي مرجح أو مخصص للاستفاضة؛ فتكون محتاجة إلى البدن وأفعاله حتى يتخصص به استعدادها ويخرج عن عمومته، وإلا لكانت استفاضة للكيفيات النفسانية المختلفة ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال.

وأما بعد اجتماعها للكمالات العلمية والعملية عن طريق البدن؛ فإن تلك الكمالات ستكون هي المخصص لما يفاض عليها من العقل الفعال بعد الموت، وكلما استفاضت أمراً جديداً خصصها ذلك لاستفاضة أمر لاحق، وهلم جزاً؛ فتبقى متكاملة بالفعل -بنفسها ودون بدن- لا إلى نهاية؛ حيث إنها ليست من سنخ ما يفسد أو يتحلل من الجواهر.

المعاد الخيالي والجسماني

بعد أن أثبتنا تجرد المدركات الجزئية، وأنها لا تفسد بفساد البدن وزواله؛ أمكننا أن نثبت للنفس معاداً خيالياً بعد الموت؛ فللنفس بعد الموت أن تتخيل كما لها أن تتعقل، وبما لنا أثبتنا إمكانية تكامل النفس بعد الموت؛ فيثبت بذلك أنها متحركة في خيالاتها ومتكاملة فيها بالفصل والتركيب، مثلما هي متحركة ومتكاملة في معقولاتها ومعارفها الكلية بالتفكير والاستفاضة.

ويثبتنا لإمكانية التكامل بعد الموت يثبت الإمكان العقلي للمعاد الجسماني؛ فالنفس ما دامت قابلة للحركة والتكامل فلن يكون في فرض استرجاعها للبدن وكمالاته الحسية أي محذور عقلي.

فالظن بامتناع المعاد الجسماني كان راجعاً في أساسه إلى القول بتجرد النفس تجرداً تاماً بعد الموت، وخروجها بذلك عن دائرة الزمان والحركة مطلقاً؛ فما كان حاله كذلك -أي كان مجرداً تاماً- امتنع أن يعرضه أي نحو من أنحاء الحركة والتغير.

وأما بعد إثباتنا لذاتية الاستعداد للنفس، وأن الحركة لازمة لها ما دامت موجودة؛ فلا يُعَدُّ المعاد الجسماني - في نفسه - من جملة الأمور الممتنعة، بل يثبت بذلك إمكانه العقلي.

الإمكان الوقوعي للمعاد الجسماني

نعم قد يمتنع المعاد الجسماني بالغير على الرغم من إمكانه العقلي؛ فيكون ممتنعاً وقوعاً لمكان امتناع التناسخ؛ فحتى لو أمكن للنفس أن تتحرك وتتغير - ويُفرض عودها للعناصر مرة أخرى - فقد يقال بأن ذلك مستلزمٌ لمحدور التناسخ.

ولكننا نقول: إن محدور التناسخ يرتفع إن قُدِّر وجود موضوع للنفس العائدة يكون مغايراً لموضوع النفس الحادثة؛ فلا شك أن النفس الحادثة تتعلق بالمزاج العنصري الموجود في رحم الأم بعد اكتماله؛ ولذلك فلو قلنا بأن النفس العائدة ستعلق بنفس هذا المزاج؛ كان ذلك قولاً بالتناسخ المحال؛ للزومه اجتماع أكثر من نفس واحدة على بدن واحد.

وأما إذا قلنا أن النفس العائدة - لاختلاف استعداداتها وكمالاتها المخصصة - من شأنها أن تتعلق بمزاج عنصري آخر، يكون مُعَدَّ لها خصيصاً من قِبَل فاعل إرادي مدبر للنفوس والعناصر والأفلاك؛ فلن تكون العودة الجسمانية للنفس حينئذٍ مستلزماً للتناسخ ولا ممتنعة وقوعاً؛ حيث إننا فرضنا لعودتها فاعلاً مدبراً ومريداً، وهو قادرٌ على أن يخصص للنفس من الأمزجة العنصرية الموجودة في الطبيعة ما يكون مسانحاً لها وحدها دون غيرها من النفوس.

وبما أن النفس ستبقى بعد الموت زمانية؛ فيمكن لذلك الفاعل المختار أن يعيدها في وقت ما بعينه؛ فقد فُرض مدبراً للأفلاك أيضاً، والمدبر للأفلاك مدبرٌ للزمان والزمانيات لا محالة؛ فكينونة الزمان إنما هي بالحركة الاستدارية التي للأفلاك؛ ولا شك أن مثل ذلك الفاعل الإرادي موجود، وقد أثبتته براهين واجب الوجود.

وبما أن حركة الأفلاك سببٌ لتحريك استعدادات الهیولی، واستفاضة الصور والأعراض المشخصة من العقل الفعال؛ كان المحرك والمدبر لأجرام الأفلاك ونفوسها مدبراً أيضاً للأمزجة العنصرية في عالم الطبيعة؛ فيكون قادراً - بالمشیئة والإرادة- على تخصيص مزاجٍ منها ليكون مسانخاً لنفسٍ معیّنة من النفوس.

وبذلك یثبت الإمكان الوقوعي للمعاد الجسماني، وأنه غير ممتنع بالذات ولا بالغير.

وجوب المعاد الجسماني

إذا عادت النفس جسمانياً أمكن لها أن تعاود الإحساس مرة أخرى؛ لعودة البدن المادي وحواسه العنصرية، وأمکن لها بذلك أن تستكمل لذتها النوعية الحقيقية، وهي اللذة الجامعة لجميع الإدراكات والمدرکات عند الإنسان؛ فالنفس وإن كانت بعد الموت متخيلة ومتعلقة بالفعل، إلا أنها كانت منقطعة عن الإدراكات الحسية الانفعالية.

فمن دون وجود بدن عنصري منفعل فإن النفس ستفقد قواها الشهوية والغضبية، ولن تدرك من اللذائذ بعد الموت ما كان من سنخ اللذائذ الجنسية والانتقامية وما يجري مجراها؛ حيث إن الشهوة والغضب حالتان تعرضان النفس من جهة البدن عند استحالته في المزاج؛ فتسترخي بعد أن كانت هائجة، وتطمئن بعد أن كانت متوترة، وتهدأ بعد أن كانت ثائرة.

يقول الشيخ: «والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل؛ فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة؛ فيرجع إلى حال ملائمة فيلتذ، أو ينتقم من محيل له فيغضب». (ابن سینا، ۱۳۷۶ش، ۱: ص ۴۱۷)

فلذائذ الشهوة والغضب تعتمد في وجودها على وجود الجسم المتغير والمنفعل؛ فما لم ترجع النفس رجوعاً جسمانياً إلى بدنها العنصري ذي المزاج المتغير؛ لم تتمكن النفس من استكمال لذتها الجنسية والانتقامية، والحال أن هاتين اللذتين من أكثر اللذات التي يتمناها الإنسان ويرجوها قبل موته، وإن كانتا خسيستين عند مقارنتهما باللذات العقلية المحضة.

فالإنسان لن يشف غليله بعد الموت ممن ظلمه واعتدى عليه إلا مع وجود قوة غضبية ولذة انتقامية ترضيه، ولن يكبح نفسه عن الشهوات الحيوانية اللذيذة قبل موته فيتنزّه عنها إلا مع وجود أمل بالعوض المماثل بعد الموت؛

ولذلك فإن إرجاع النفس إلى بدنٍ عنصري جليد هو مقتضى الحكمة والعناية الإلهية؛ لما فيه من خير ومصلحة دنيوية وأخروية للعباد؛ ولذلك «فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسسها ... ولا [يمكن] أن يكون ما يعلمه [تعالى] في نظام الخير، الممكن وجوده، الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير، لا يوجد». (ابن سينا، ١٣٧٦ ش، ١: ص ٤٨٨)

وهذه العبارة جاءت في سياق إثبات الشيخ للنبوة، إلا أننا طبقناها في المقام لوجود اشتراك بين المطالبين -أي بين النبوة وبين المعاد الجسماني - لتناسبهما مع الحكمة الإلهية والنظام الأصلح.

فإذن اكتشاف العقل لوجود مصلحة عليا وحكمة بالغة في أمرٍ ما دليلٌ على صدوره عن الباري تعالى على نحو الوجوب والضرورة؛ فكل ما كان جامعاً لوجوه الحكمة فهو داخلٌ ضمن النظام الأصلح اللازم لذاته تعالى. (ابن سينا، ١٣٧٦ ش، ١: ص ٤٣٤)

قال الشيخ: «واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا؛ فيجب أن يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت». (ابن سينا، ١٣٧٦ ش، ١: ص ٤٩٠)

وقد علمت أن العودة الجسمانية للنفس هو طريقها الوحيد نحو تحقيق لذتها النوعية واستجماع اللذائد -أو الآلام- برمتها؛ إذ ليس هناك من جملة الإدراكات والمدركات ما من شأنه أن يعطي موجوداً متعدد الأبعاد والأهواء -كالإنسان- لذته النوعية الحقيقية بأتم صورها إلا ما كان مشبعاً لجميع غرائزه ورغباته ومطلوباته بنحو مطلق، سواءً العقلية منها أو غير العقلية، وسواءً الشريفة منها أو الدنية.

فيثبت بذلك -وطبقاً للنظام الأصلح- وجوب تحقق المعاد الجسماني للنفس الناطقة الإنسانية، وإلا لكان تحريك الإنسان نحو غاياته الواقعية وأهدافه النهائية تحريكاً مختلاً ومنقوصاً؛ وذلك محالٌ وقوعه من الحكيم. وهذا آخر ما أردنا أن نبينه في هذا المطلب.

وفي نهاية هذه الدراسة نقول: قد بان -بعد كل ما تقدم- أن إثبات الاستعداد كإلزام ذاتي لماهية النفس الإنسانية، وإثبات تجرد مدركاتها الجزئية؛ كفيلٌ بسد جميع الثغرات الفلسفية الموجودة في النظريات النفسية والمعادية للشيخ الرئيس؛ وقد كان هذا مرامنا منذ البداية، وقد أنالنا الله إياه بجوده وفضله؛ فله الحمد والثناء.

النتيجة

لقد عنونا هذه الدراسة «طرق حل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء»، ووضعتنا على عاتقنا فيها أن نتمم نظريات الشيخ حول النفس والمعاد؛ فتتحرى مواضع الإشكال ونُجيب عنها بنفس الآلية البرهانية والنظرة المنطقية التي يرتضيها الشيخ -ويقنع بها- في معالجة المسائل الفلسفية؛ إذ لا شك أن البحث عن حقيقة الإنسان ومآله بعد الموت بحثٌ حساس وذو أهمية عقدية خاصة؛ فما لم يعرف الإنسان نفسه ومصيره بصورة برهانية، كيف له أن يبني رؤية كونية صحيحة، ويسلك سلوكاً رشيداً يوصله إلى الغاية الحقيقية التي خلقه الله سبحانه وتعالى من أجلها؟

ولأجل هذه الغاية الشريفة استقصينا في هذه الدراسة أقوال الشيخ؛ فتعرفنا أولاً على نظرياته في حقيقة النفس الإنسانية؛ فوجدناه أقام البراهين الساطعة على وجودها وجوهريتها وتجردها وخلودها، وبين ما لها من قوى وإدراكات، وأفعال وانفعالات؛ فأثبت روحانيتها حدوثاً وبقاءً، وأنها تحدث بحدوث الأبدان، وتستكمل بها علمياً وعملياً ما دامت متعلقة بها، وأنها لا تفسد بفساد بالبدن، بل تبقى بعد موته وفساده مجردة فوق الزمان والمكان.

ثم تعرفنا على نظرية الشيخ في حقيقة المعاد؛ فهي تتفرع بنحو طبيعي على ما انتهى إليه في الرتبة السابقة من حقيقة للنفس الإنسانية؛ فوجدناه يعطي للنفس بعد الموت حكم العقول الفعالة والمجردات التامة؛ فرفع عنها بعد الموت ما كان ثابتاً لها من تغير، وإدراكٍ للجزئيات، وتكامل في المعقولات، وجعل منها موجوداً مفارقاً عن المادة كل المفارقة، متلذذة بتعلقها للمبادئ العليا للوجود، وممنوعة من كل لذة مما سواها.

إلا أننا وبعد أن ذكرنا نظرياته تلك، واستقصينا -بقدر الاستطاعة والمُكنة- أقواله وكلماته؛ لاحظنا -في أقل الموارد- خروجاً منه عن الدليل والبرهان، ومحاولاتٍ في غير محلها للجمع بين النتائج الفلسفية والظواهر الدينية؛ فخرجت من رحم تلك المحاولات بعض الأخلال والإشكالات، واضطربت -من هنا وهناك- بعض الأقوال والكلمات.

فقد جعل الشيخ من الموت وانقطاع النفس عن البدن حدثاً مَخْلاً بأصل ماهيتها؛ فقلب النفس بالموت عقلاً من العقول، ومجرداً من المجردات التامة، وقطع بذلك علقته بالزمان وأحكامه، وعلى الرغم من ذلك فقد خالف الشيخ هذه المباني في بعض كلماته، حيث أثبت للنفس تغيراً وتكاملاً حتى بعد الموت والتجرد التام؛ فقال بأن المتوسطين من أصحاب النعيم سيلتحقون بالكمّل بعد مرور أحقابٍ عليهم، وأن أصحاب الجحيم ستزول عنهم هيئاتهم المؤذية شيئاً فشيئاً، ما لم يكونون من أهل الجحود والعناد.

وذهب الشيخ أيضاً إلى جسمانية المدركات الجزئية -من حسية وخيالية ووهمية- فلزمه بذلك انتفاؤها مطلقاً بعد الموت وفناء البدن، وانحصار الإدراك بعد الموت بالإدراك العقلي وحسب؛ فكان المعاد الإنساني عند الشيخ معاداً روحانياً محضاً، وعلى الرغم من ذلك فقد خالف الشيخ هذه المباني في بعض كلماته؛ حيث استحسن إعطاء البُله -وحتى المتوسطين من الناس- معاداً خيالياً، معتقداً بإمكانية تعلق نفوسهم ببعض الأجرام السماوية بعد الموت، واستخدامها كآلة للتخيل؛ فلزمه بذلك القول بالتناسخ من حيث لا يشعر.

وعلى هذا الأساس، وبعد أن أزعنا الستار عن مجموعة من الإشكالات الموجودة في نظريات الشيخ؛ شرعنا في بيان وإثبات التصور الصحيح للنفس الإنسانية، مستندين في ذلك على أسس منطقية برهانية؛ لندخل به إلى تشكيل رؤية جديدة حول المعاد، ونتخلص من الإشكالات والعثرات التي ابتلت بها نظريات الشيخ المتقدمة.

فأثبتنا أولاً أن للنفس الإنسانية لازماً ماهوياً وهو الاستعداد؛ حيث إنها جوهرٌ مجردٌ ناطق؛ فيلزمها لذلك أن تتكامل بالفعل ما دامت موجودة؛ فالنفس -لعدم عنصريتها- ليست من سنخ ما يفسد ويتحلل من الجواهر، وبما أن النفس باقية على أحكامها الزمانية بعد الموت؛ فلها إذن أن تتحرك وتعود في بدنٍ عنصرى جديد دون أن يلزم من ذلك محذور التناسخ؛ فلا تناسخ، ولا اجتماع لأكثر من نفسٍ واحدة على بدنٍ واحد؛ إن كان موضوع النفس العائدة مغايراً لموضوع النفس الحادثة.

ثم أثبتنا أن المدركات مطلقاً مجردة، سواءً العقلية منها أو غير العقلية؛ وعليه فلا ينحصر إدراك الإنسان بعد موته بالإدراك العقلي وحسب، بل له أن يتخيل بعد الموت دون محذور، وقد أكدنا مراراً على أن لذة الإنسان الحقيقية

ليست مساوقة للذات العقلية - وإن كانت أشرف إدراكاته ولذاته - بل كمال الإنسان الحقيقي يكمن في استجماع اللذائذ كلها، وإشباع أبعاده الوجودية برمتها، دون أن يبقى لأي شوق باقية، مهما خس ذلك الشوق، ودنى المشوق إليه. والحاصل بعد كل ذلك: إننا استطعنا - بعون الله وتوفيقه - أن نرمم ما وقفنا عليه من إشكالاتٍ في نظريات الشيخ، وأن نوجد تصوراً جديداً وبرهانياً للنفس الإنسانية ومعادها الجسماني والخيالي، دون أن يلزم من ذلك أي محذورٍ أو إشكالٍ من الإشكالات السابقة؛ وهذا ما أردنا ورجونا أن نوفق إليه منذ البداية، وقد وُفِّقنا لذلك بمنّ الله ورحمته؛ فالحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله الطاهرين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- (١) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٣٧٦ ش)، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الشيخ حسن زاده آملي، إيران، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.
- (٢) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٤٠٤ هـ)، التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، إيران، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
- (٣) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٥٠ م)، الطبيعيات من الإشارات والتنبيهات، شرح المحقق الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، مصر، القاهرة: دار المعارف.
- (٤) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٣٩٦ ش)، المباحثات، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، الطبعة الأولى، إيران، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران.
- (٥) ابن سينا، الحسين بن عبدالله، المبدأ والمعاد (١٣٦٣ ش)، باهتمام عبدالله نوراني، الطبعة الأولى، إيران، طهران: مؤسسة مطالعات جامعة مكييل بالتعاون مع جامعة طهران.

٦) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٣٨م)، النجاة، تحقيق محيي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، مصر: مطبعة السعادة.

٧) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٥٠م)، رسالة أحوال النفس، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مصر: دار إحياء الكتب العربية.

٨) ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٤٩م)، رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، مصر: دار الفكر العربي.

٩) العابدي، فلاح (٢٠١٢م)، مبادئ الرؤية الكونية، الطبعة الأولى، إيران، قم: دار الحجة.