

النفس الإنسانية عند صدر المتألهين دراسة تحليلية مقارنة لأبرز التدايعات المعرفية

أ. كمال نزيق^(١)

مدخل:

كانت النفس الإنسانية^(٢) - ولا زالت - مجالاً رحباً للدراسة من قبل أرباب العقول؛ حيث يشهد بذلك تاريخ الفكر الإنساني، والفلسفي منه على وجه الخصوص، والذي حاول تلمس الإجابات حول ماهية هذه النفس وحقيقتها ومصدرها ومآلها وكيفية ارتقائها في المعارف والعلوم، وغيرها من الأبحاث الرئيسية.

لقد شكّل علم النفس الفلسفي في العصور الإسلامية المتلاحقة مادةً غنيّةً لحلّ الكثير من الألغاز والإشكالات المعرفية التي أثارها أصحاب المدارس المادية والعقلية على حد سواء. كما كشف النقاب عن حقائق وموضوعات لم يشهدها التفكير الفلسفي من قبل، وأبدع أيّما إبداع في تفسير حقيقة المعاد والحشر وتأويلها، وخصوصاً على ضوء الأسس والأصول التي وضعها صدر الدين الشيرازي المؤسس لنهج الحكمة الإلهية المتعالية، والذي وضع نظرية جديدة في النفس الإنسانية استطاع على ضوئها ابتكار قضايا ومساءل عالجت من خلال

(١) كاتب وباحث إسلامي من لبنان.

(٢) البشرية تتعلّق بمراتب النفس النازلة، في حين أنّ الإنسانية من خصائص النفس العالية.

ثلاثية البرهان والقرآن والعرفان تداعيات معرفية في مجال الأفكار والمفاهيم وكيفية تشكيلها، وصيرورتها من الجزئية إلى الكلية، وكيفية نشوء الذهن الإنساني وفاعليته الذاتية الوجودية وإبداعه المعقولات الثانية على وجه الاتحاد، بالإضافة إلى حل إشكالية المعاد الجسماني.

لذا سيكون المنطلق الأساس في هذه المقالة هو إبراز معالم نظرية الحكمة المتعالية المنسوبة إلى صدر الدين الشيرازي، وذلك في مسألة النفس الإنسانية القائلة: إن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث (مادية)^(١) روحانية البقاء، وما يتفرع عنها من اقتراح حلول معرفية لكثير من التداعيات الفكرية في مجال نظرية المعرفة، مشيراً إلى نقاط عدة:

- إن الاختلاف في النظريات حول النفس الإنسانية ليس نوعاً من الترف الفكري، بل هو أمر يستدعي رؤى مختلفة حول الكثير من المسائل المعرفية والسلوكية (مثال: قدم النفس أو حدوثها).

- إن اقتراح الحلول المعرفية والسلوكية على ضوء نظرية الملا صدرا، هو فتح جديد في عالم المعرفة الإسلامية، بعد أن كانت الأمور المعرفية مقتصرة على النظرة التقليدية السينوية للنفس الإنسانية، القائمة على الثنائية بين النفس والبدن؛ باعتبار كل منهما جوهر قائم بنفسه، في حين أنهما جوهر واحد ذو مراتب وشؤون مشككة عند الملا صدرا (وهذا اختلاف جوهري وأساس).

- لن يكون البحث، كما هو عادة الأبحاث الجامعية، لإثبات نظرية الملا صدرا في النفس الإنسانية وإقامة البراهين عليها؛ فيكون البحث إعادة كتابة للنظريات والبراهين عليها، بل سيتم أخذ نتائج النظرية كأصول موضوعية، والإنطلاق منها لتناول قضايا معرفية شغلت العقل في الشرق والغرب.

(١) الحدوث المادي للنفس هو بالمعنى الفلسفي، لا الفيزيائي، للكلمة. فالمادة بالمعنى الفيزيائي هو Matter، أي تكس الطاقة، أما بالمعنى الفلسفي، فهي الاستعداد والقابلية مقابل الصورة والفعلية؛ حيث تبدأ النفس خالية من الفعل والصور، ثم تتطوّر بحركتها التكاملية النوعية باكتساب هذه الفعلية؛ أي تتطوّر من عالم الاستعداد إلى عالم التحقق والفعلية.

- أولت النصوص الإسلامية، بشقيها القرآني والأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام، بالغ الأهمية لمعرفة النفس الإنسانية، والغوص في معالجتها، والرقي بها في مدارك الصعود إلى بارئها، فالنفس محور فلسفة العروج إلى الواجب تعالى، ومعرفتها أنفع المعرفتين كما يقول الإمام علي عليه السلام (إشارة إلى معرفة الآفاق والأنفس)^(١).

الأفكار والحقائق الفطرية:

للفطرة معان عديدة:

١. الفطري هو المنسوب إلى الفطرة وهو مقابل المكتسب، والفطرة هي الجبلة التي يكون عليها كل موجود في أول الخلقة.
 ٢. الفطريات هي قسم من المقدمات الضرورية وهي القريبة من الأوليات.
 ٣. الفطري بمعنى البديهي.
 ٤. الأفكار الفطرية: بمعنى أنّ في العقل البشري أفكاراً ومبادئ فطرية سابقة على كل تجربة حسية أو عقلية.
- إذن للفطرة معانٍ عديدة، ومقصودنا هنا هو المعنى الرابع: الأفكار والتصورات السابقة لكل تجربة حسية أو عقلية، وهي ليست من قبيل التصورات البديهية؛ كالوجود، أو التصديقات البديهية؛ كالتضايأ الأولية.
- يقول ديكارت بتأملاته: «تنقسم الصور الذهنية أو الأفكار إلى: فطرية، وعرضية، وحركية - التي يؤلفها فكري - فأنا من أول نشأتي أدرك معنى الشئئية والحقيقة والفكر دون أدنى عناء. ولكن هناك أموراً اسمعها أو أنظر إليها وأشعر بها فأنتزع لها صوراً تحاكيها. وأخيراً يؤلف فكري أشياء كثيرة منها: سيرن (Siren)، الهيبوغريف (Hippogrif)، وأمثالها»^(٢).

(١) يُراجع: الأمدي، ناصح الدين: غرر الحكم، ح١٦٧٥.

(٢) Descartes, R., Discourse on Method and Meditation on First Philosophy. Fourth Edition, Translated by Donald A. Cress, USA, Hachett Publishing Company, 1998, p72.

إذن الأفكار عند ديكارت على أنواع ثلاثة هي: الأفكار الفطرية أو الغريزية، وهي التي تسبق أيّة معرفة حاصلة عند الذهن، سواء أكانت حسية أو عقلية، وتمتاز هذه الأفكار بالوضوح والتميّز والبساطة، على ما يعبر ديكارت نفسه، وهي من قبيل أفكار: الله، الشئئية، الحقيقة، الفكر، الحركة، الامتداد. ثانياً: الأفكار العرضية التي لها مسميات أخرى: الغامضة أو الطارئة، وهي التي تحدث في الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج، فينتزع لها الذهن صوراً ومفاهيم حاكية عنها، وهي المفاهيم التي تحتمل الخطأ والصواب. ثالثاً: الأفكار الحركية وهي المتولدة ممّا تركّبه المتخيّلة.

أمّا الأفكار الفطرية عند عمانوئيل كנט فهي ليست من قبيل التصورات الحاكية، بل هي قوالب فكرية جاهزة عند العقل المحض، والتي يسميها كنت بـ"صور الفكر".

والعقل المحض هو الذي يشكّل المنظومة المعرفية القبلية، ومقتضيات العلم السابقة؛ التي بفضلها تتمّ المعرفة العلمية والواقعية عبر الذهن. وهذه المنظومة المعرفية القبلية عند كنت صيغت بشكل أحكام تركيبية، ليست تجريبية ولا تحليلية عُرِفَتْ باسم مقولات كنت: الزمان، المكان، الكم، الكيف، بالإضافة والجهة. ومعروف أنّ المعرفة عند كنت تتشكّل من مادة المعرفة؛ وهو الواقع الموضوعي، وصورة المعرفة؛ وهي المقولات. وبذلك تنتج المعرفة الذاتية؛ فما يتبلور في الذهن من أفكار يمرّ عبر قنوات المقولات، ولذلك فإنّ المعرفة لديه ليست معرفة موضوعية.

إذن، الأفكار والحقائق الفطرية ثابتة لدى كلّ من ديكارت وكنت.

حلُّ إشكالية المعارف الفطرية عند الهلا صدرا:

كتب صدر الدين الشيرازي في أسفاره: «إنّ النفس في أول تكوّنها كالهيوولي الأولى، خالية عن كل كمال صوري، وصورة محسوسة، أو متخيّلة أو معقولة»^(١)، وهذا القول هو أول تجلّي لنظريّته في النفس الإنسانية: إنّها مادّية

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد: الأسفار الأربعة، ط٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٠م، ج٨، ص٢٢٨.

الحدوث. فالنفس في بداية تشكلها المعرفي خالية من كل التصوّرات الذهنية: الحسية والخيالية والعقلية، ولكنّها في الوقت عينه حاضرة ومستعدة لقبول الصور جميعاً؛ على وجه التدرّج والاستكمال؛ لأنّ ما له مادّة لا يتكامل دفعة. لذا فالنفس المستعدّة بمحض الاستعداد لا يمكن لها أن تكون متحقّقة بأيّ فعلية في بدايتها، ولا فعلية لها على الإطلاق سوى فعلية الاستعداد والقابلية. وعليه فلا وجود لما يسمّى بالأفكار الفطرية السابقة على كل تجربة حسية أو عقلية.

إنّ هذا العرض يتوافق مع ابن سينا القائل في الإشارات: «ومن قواها - أيّ النفس - ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل: فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسمّيها قوم عقلاً هيولائياً»^(١).

إذن ينكر كلّ من ابن سينا والملا صدرا مسألة الأفكار الفطرية بالمعنى السالف، وهو أمر متعلّق ببوّابات تشكّل المعرفة عند النفس.

إنّ هذا التوافق بينهما يرتبط بالطريق المعرفي - أيّ طريقة استكمال المعرفة من الحسي إلى الخيالي فالعقلي، أمّا في الكيفية فيختلف الاثنان اختلافاً جوهرياً، وهذا لازم الاختلاف في نظرية كلّ منهما للنفس الإنسانية.

الأفكار الفطرية وحدوث النفس:

تؤكّد مدرستا الحكمة المتعالية والمشائية مسألة حدوث النفس، والقول بعدم قدمها. وأمّا الفرق بينهما فهو في مادية الحدوث عند الحكمة المتعالية وروحانيّته عند المشاء. وهذا الاتّفاق من جهة، والاختلاف من جهة أخرى يؤسّس لنظرية الإدراك عند كلّ منهما؛ حيث يؤدّي القول بحدوث النفس مطلقاً إلى نفي كلّ أنواع المعارف القبلية الفطرية، كما هو الحال عند ديكارت والمقولات عند كنت؛ إذ الإقرار بقدم النفس قبل تعلقها بالبدن، ينتج عنه أنّ للنفس نوعاً من المعارف القبلية.

وأمّا الاختلاف في مادية الحدوث وروحانيّته، فإنّه يستتبع الاختلاف في

(١) الطوسي، نصير الدين: شرح الإشارات والتنبيهات، قسم الحكمة، تحقيق حسن زاده الأملي، لا.ط، قم، إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤٢٥ هـ.ق، ج ٢، ص ٤٤٧.

الكيفية التي تستكمل النفس بها رحلة صعودها وارتقائها في المعارف. وبناءً عليه، تتفق المدرستان في بدايات تكون المعرفة، وتختلفان في الكيفية التكاملية والنهايات.

الأفكار الفطرية وتقسيّمات العلم:

القائلون بالأفكار الفطرية أو المعارف القبلية لم يكن في حسابهم التفريق بين التصوّر والتصديق، أو بين الحسولي والحضور، وذلك بعكس ما دأب عليه الفلاسفة المسلمون، وهذا الأمر كان فيصلاً في حسم العديد من المسائل المعرفية.

يورد صدر الدين الشيرازي نصّاً في أسفاره يقول فيه: «وإذ لا يمكن لها - أي للنفس - في ابتداء النشأة التفتّن بالمعارف إلا بواسطة الحواس، ولهذا قيل: من فقد حساً، فقد علماً. فالحاسة نافعة في الابتداء، عاقبة في الانتهاء، كاشبكة للصيد، والدابة المركوبة للوصول إلى المقصود، ثم عند الوصول يصير ما كان شرطاً ومعيناً شاغلاً ووبلاً»^(١). فالنافذة الأولى للإنسان على المعارف هي الحواس، فيبدأ الإنسان بداية حسية؛ حيث تتشكّل لديه التصوّرات الحسية الجزئية فحسب. وأمّا هذا الاتصال نفسه فلا يسمح للنفس بإصدار الأحكام أو التجريد أو التصحيح وتشكيل المفاهيم الكلية الأولى والثانية، وبالتالي، فإنّ حدوده هي التصوّرات الجزئية التي تشكّل النواة الأساسية وحجر الزاوية والشرط المُعدّ لبقية المعارف. ومن هنا يبدأ الافتراق مع الآخرين في دور العقل في مجال التصوّرات، حيث يصبح دور الحسّ عائقاً، ويصبح دور العقل تشكيل الكليات بفاعلية ذاتية؛ بالإتكاء على الإدراكات الجزئية الحسيّة. وأمّا في التصديقات، فلا محلّ للحسّ فيها البتة؛ ذلك أنّ ملاك التصديق هو القضايا. يقول الملا صدر في رسالة التصوّر والتصديق: «إنّ الحكم فعلٌ من أفعال النفس، غير داخل تحت العلم التصوّري الانفعالي، وإن كان علماً فعلياً»^(٢).

(١) الشيرازي، الأسفار، م، س، ج، ٩، ص ١٢٦.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد: مجموعة رسائل فلسفية، رسالة التصوّر والتصديق، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١ م، ص ٥٦.

ولذا فإنَّ تحصيل الموضوع والمحمول يكون عادة بالمعلوم التصرّوي، سواء أكان بديهياً أو نظرياً، وإنَّ الظفر به يكون بالحسّ مباشرة أو بالواسطة، وأمّا تحصيل النسبة بينهما، فلا دور للحسّ فيها، بل هي من فعل النفس، وإن كان الحكم في نهاية المطاف ناظراً إلى الواقع الموضوعي؛ الحسيّ منه وغيره. ومن هنا يتأكد تقدّم التصرّوات على القضايا، فلا يمكن للباحث أن ينظر في القضايا قبل التحقق من أجزائها: الموضوع والمحمول، التي هي بمثابة المقدمة الضرورية لإقامة الحكم. ولذلك فإنَّ القضايا عموماً ليست لوناً من ألوان المعرفة القبلية، ولا هي سابقة للتجربة والملاحظة، على أنّ القضايا نوعين: بديهية ونظرية، ومأل الكلّ إلى البديهية: «فلا سبيل إلى إدراك غير الحاصل إلا من حاصل»، كما يقول الملا صدرا في كتابه «التنقيح في المنطق»^(١).

إذن، تشكّل القضايا البديهية العامود الفقري للعلوم العقلية النظرية، ولكن ليس على أساس أنّ القضايا البديهية هي بمثابة العلوم القبلية، كما تمّ توضيح ذلك، إذ إنّ المفاهيم التصرّوية الحصولية لها دور المقدمة الضرورية اللازمة لحلّ أنواع القضايا حتى البديهية منها، وفي ذلك يقول جوادي آملي: «إنّ كون القضايا البديهية أو الأولوية فطرية ليس بمعنى أنّ هذا النوع من القضايا الحصولية قد خلقت مع البشر»^(٢).

بقي أن نشير في هذا المجال إلى أنّ الأفكار الفطرية المنظور فيها في السياق هي من نوع العلم الحصولي المفهومي، وأمّا المعرفة الفطرية الشهودية القبلية فقد وافقت عليها الحكمة المتعالية في فضاء النفس الإنسانية منذ بداية حدوثها بحدوث البدن، وقبل تحقّقها بالتجربة، إلا أنّ وجودها هو على سبيل القوة، لا الفعل، وتحتاج النفس إلى تفعيلها والتحقّق بها من خلال حركتها الجوهرية الإنسانية النوعية. فهي معرفة قبلية شهودية بالقوة قبل الحركة، ولكنها تتكامل وتكسب فعليّتها بالفعل بعد الحركة.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد: مجموعة رسائل فلسفية، رسالة التصور والتصديق، م، س، ص ٢٤٦.

(٢) آملي، جوادي: نظرية المعرفة في القرآن، ط ١، بيروت، دار الإسراء، ١٩٩٦ م، ص ٢٢.

كيفية الوصول إلى الكلّي المفهومي:

ويتضمن ذلك بيان أمور ثلاثة:

١. الحركة التكاملية للنفس من الجزئي إلى الكلّي.
٢. بيان اتحاد العقل والعقل والمعقول.
٣. المعقولات الثانية.

١- الحركة التكاملية للنفس من الجزئي إلى الكلّي:

يقول الملا صدرا في الأسفار: «جعل الله مقامات الحواس والتخيّلات والتعلّقات درجات ومراقي يرتقي بها السالك إليه تعالى، فلا بد أن ينزل أولاً في عالم المحسوسات المادية، ثمّ في عالم المحسوسات المجرّدة عن المادة المرئية بعين الخيال؛ لصيرورة الحسّ خيلاً، ثمّ في عالم الصور المفارقة؛ لصيرورة الخيال عقلاً بالفعل»^(١). أمّا كيف يحصل هذا الارتقاء فهو من خلال عبور النفس في المدارك؛ بالانتقال من نشأة إلى نشأة مع احتفاظها بوحدها الوجودية في جميع النشآت، ولها بهذا الاعتبار منازل معرفية وشهودية؛ حيث يشكّل كلّ منزل أدنى نقطة انطلاق وسير نحو المنزل الأعلى؛ حتى تبلغ المقصود النهائي لحركتها الفكرية والقبلية، والذين هما في علاقة طولية.

إنّ الحركة الإدراكية الطولية تجعل النفس تنتقل من عالم المفاهيم الجزئية؛ التي هي نشأة دونية، إلى عالم المفاهيم الكلية؛ والتي هي نشأة عليا، عبر السير في حركة جوهرية ذاتية نوعية متكاملة، وفي ذلك يقول الملا صدرا: «إنّ معنى التجريد في التعلّل وغيره من إدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفة والمدركات متنقلة من موضوعها المادي إلى الحسّ، ومن الحسّ إلى الخيال، ومنه إلى العقل، بل المدرك والمدرك يتجرّدان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود»^(٢).

إذن، المفهوم الكلّي ليس لونا من المفاهيم الذهنية التي تتحقّق بوصف الكلية

(١) الشيرازي، الأسفار الأربعة، م.س، ج.٩، ص.٢٣٥.

(٢) م.ن، ج.٢، ص.٣٦٦.

في مرتبة معينة من الذهن؛ عن طريق حذف المفاهيم الجزئية وتقسيرها من الزوائد والعلائق، والإبقاء على الخصائص المشتركة للجزئيات، وبالتالي يكون تشكّل الكلّي بعامل خارجي، ليس ذاتياً في النفس. وهنا يكمن الخلاف الكيفي في ارتقاء المعرفة داخل النفس الإنسانية بين الملا صدرا وابن سينا، الذي يعتبر أنّ الارتقاء المعرفي من الجزئية إلى الكلّية هو كيفية من خارج النفس، الذي يجد طريقه إلى التحقق عبر تجريد المادة عن الزوائد والعلائق من الأعراض والأوصاف الخارجية، وتعميم ما هو مشترك من الذاتيات؛ لكي يصح انطباقها على الأفراد جميعاً، فالتجريد الكلّي هو التفسير والتعريف للمعلوم الجزئي عن جميع لواحقه المادية. يقول ابن سينا: «لا سبيل لشيء من هذه القوى - الحسيّة والخياليّة - أن يتصوّر ماهية شيء - المفهوم الكلّي - مجردة عن علائق المادة وزوائدها إلا النفس الإنسانية، فإنّها التي تتصوّر كلّ شيء بحده كما هو منقوص عن العلائق المادية؛ وهو المعنى الذي من شأنه أن يقع على كثيرين»^(١).

فالمفهوم الكلّي بحسب الملا صدرا هو نتيجة حركة ذاتية بين الجزئيات داخل النفس. يقول جوادى أملي: «النسبة بين الكلّي والجزئي نسبة طولية وتكاملية... وبما أنّ النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء فإنّها تبدأ الحركة إلى عالم المثال باصطياد الأمور الشخصية من قناة الحواس واستعداد السير الجوهري من الداخل؛ لتنتهي بالتجرّد العقلي، الذي هو مقام تحقّق الكلّي نفسه»^(٢).

٢- اتحاد العقل والعقل والمعقول:

يقول الملا صدرا في الأسفار: «إنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاسّ شيء

(١) ابن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دمشق، دار الينابيع، ١٩٩٦، ص ٨١.

(٢) أملي، جوادى: نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة وتحقيق: دار الإسراء للتحقيق والنشر، ط١، بيروت، دار الصفوة،

١٩٩٦م، ص ٢٥-٢٦.

واحد بلا اختلاف جهة»^(١). وهو يبرهن على مدّعاه ببرهانين: أحدهما: برهان التضايف. والآخر: البرهان العرشي.

وعليه فإنّ العاقل والمعقول، والحاسّ والمحسوس هما وجود واحد، فما معنى ذلك؟ إنّ العلاقة بين العالم والمعلوم (وهو أعم من المعقول والمحسوس) شبيهة بالعلاقة القائمة بين المادة والصورة؛ حيث إنّ التركيب بينهما تركيب اتحادي، وليس انضمامياً، وهذا التركيب بين المادة والصورة ينتج واقعية جديدة غير واقعية المادة والصورة. فإنّ الاتحاد بين النفس، كمادة قابلة للفعليّات، ومدركاتها؛ باعتبارها الصور الفعلية، ينتج عنه واقعية ووجود مستحدث، لا هو النفس القابلة أو الصورة الفاعلة، بل فعلية جديدة تتّصف بها النفس العالمة، ولذلك فإنّ حصول الصور الإدراكية، عقلية كانت أو حسية، للجوهر المدرك ليس كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار أو المال والأولاد، فإنّ ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لدى ذات أخرى، بل إنّما ذلك حصول إضافة، كما يقول الملا صدرا، ومن هنا فإنّ الذهن البشري ليس طرفاً أو وعاءً أو محلاً توضع فيه المعلومات، بل هو عينها؛ بمعنى أنّ تشكّله هو عين تشكّل المفاهيم ولا ثنائية في البين.

وعليه، فإنّ كون موجود ما في مرتبة القبول والاستعداد - إذ الذهن هو قابلية النفس لقبول الإدراكات - ثمّ صيرورته موجوداً في مرتبة الفعلية، لا يعني أنّ هذا الوجود قد استحال موجوداً آخر، بل هو وجود واحد ذو مراتب على سبيل الاستكمال والاتّحاد في السلسلة الطولية التكاملية للنفس العالمة.

ولذلك ليس هناك عالم يحتوي علماً، ولا ذهن يمتلئ ذهنيات؛ على قاعدة الظرف والمظروف، بل «إنّه كان ناقص الجوهراً فاشتدّ في تجوهره»^(٢)، كما أورد الملا صدرا.

والمشهور عن ابن سينا إنكاره قضية اتحاد العاقل والمعقول، وهو يورد ذلك صراحة في كتابيه «الشفاء» و«الإشارات والتبیهات». وينقل الملا صدرا تعجّبه

(١) الأسفار الأربعة، م.س، ج.٢، ص ٢١٢.

(٢) م، ن، ص ٢٢٨.

من رأي ابن سينا هذا، مع أنّ كثيراً من عباراته - ابن سينا - توحى أو تستلزم الوصول إلى النتيجة ذاتها التي حققها الملا صدرا في مسألة الاتحاد. ولعلّ تعجّب الملا صدرا هو ما أوحى للعديد، وخصوصاً العلامة حسن زاده آملي في كتابه «شرح العيون في شرح العيون»؛ بأنّ ابن سينا لم ينكر مسألة الاتحاد في كلّ الأحوال، وسأنقل شاهداً واحداً من الشفاء يؤكّد إنكار ابن سينا لمسألة الاتحاد: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من حملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون، فإن كان بأن يخلع صورة ثمّ يلبس صورة أخرى، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً، ومع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني، بل الشيء الأول قد بطل، وإنّما بقي موضوعه أو جزء منه»^(١).

٣- المعقولات الثانية:

وهي تصوّرات الكلّيّة التي لا تقع في جواب ما هو؟ وبالتالي هي ليست صوراً ومفاهيم ذهنية حاكية بشكل مباشر عن الخارج، وإن كانت في نهاية المطاف ناظرة إليه بنحو من الأنحاء، ومثالها: الوجود والعدم، الوحدة والكثرة، الكلية والجزئية. وهي تنقسم إلى المنطقية والفلسفية، وتتميّز عن المعقولات الأولى بعدة أمور ذُكرت في محلها. والحديث عن المعقولات الثانية يدفعنا لذكر الوجود الذهني المرتبط بحقيقة العلم وماهية الإدراك؛ إذ إنّ العلم نحو وجود هو الوجود الذهني. كما أنّ بحث الوجود الذهني بالنسبة لعلم الوجود وأحكامه، يقابله بحث قيمة المعرفة في علم نظرية المعرفة. يقول الشيخ جوادي آملي: «وإنكار الوجود الذهني مانع أولاً؛ لأيّ تحقيق وفحص حول الظواهر الذهنية، وثانياً؛ قطع الطريق أمام تمايز المعقول الأولي والثانوي المنطقي والثانوي الفلسفي، وثالثاً؛ يزول أيّ نوع من الابتكار والتجريد والتصحيح والتعالّي»^(٢). فإنّ إنكار

(١) ابن سينا، الشفاء، قسم الطبيعيات، الفن السادس في النفس، تحقيق: محمود قاسم، قم، المدرسة الجامعية للدراسات الإسلامية، ١٤٠٤هـ.ق، ج٢، ص ٢١٢.

(٢) نظرية المعرفة في القرآن، م.س، ص ٢٢-٢٣.

الوجود الذهني يترتب عليه القول بمحدودية عمل الذهن؛ بوصفه فقط انعكاساً للخارج، الأمر الذي يمهد الطريق أمام عدم فاعلية الذهن الذاتية بالابتكار والإبداع المعرفي. إلا أنّ المعاينة الوجدانية للنفس تؤكد هذا الابتكار للوجود الذهني، وصوره كثيرة، منها: قدرة الذهن على مباشرة المفاهيم الحاضرة لديه، وإقامة العلاقة بينهما، وفاعلية الذهن الذاتية بانتزاع المعقولات الثانية دون الرجوع إلى الخارج، وإمكانية الذهن في التجريد والتصحيح والوصول إلى الكلّي المفهومي عبر الجزئي المفهومي.

المعاد الجسماني:

ترتكز نظرية صدر المتألهين في المعاد الجسماني على أسس ومباني ذكرها في الباب الحادي عشر من السفر الرابع من أسفاره العقلية، والمتعلق بعلم النفس، وقد أقام البراهين العقلية لإثبات هذه الأسس في أنحاء مختلفة من كتابه المذكور، وهذا الأمر من إبداعات صدر الدين الشيرازي، ومن إخفاقات ابن سينا الذي ذكر في إلهيات الشفاء: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث»^(١). وهذا الإخفاق يعود إلى أخذ ابن سينا بأسس المشائين:

١. البدن والنفس مستقلان في الذات.
 ٢. الوجود حقائق متباينة.
 ٣. إنكار الحركة الجوهرية التصاعدية الطولية الهوية الإنسانية.
 ٤. إنكار الاتحاد بين العاقل والمعقول.
 ٥. النفس روحانية الحدوث والبقاء.
- إنّ الأسس التي قامت عليها مسألة المعاد الجسماني عند الشيرازي تستند بشكل رئيس لنظريته في النفس؛ وأنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء،

(١) ابن سينا: الشفاء، قسم الإلهيات، الفصل الثاني من المقالة التاسعة.

والمعاد عنده استمرار لرحلة النفس الوجودية التصاعدية في قوس الصعود، وهي عند الموت تنتقل من نشأة إلى أخرى محتفظة بالهوية الشخصية الوجودية، والتمايز بين النشأتين هو تمايز رتبي في الوجود. فالنفس تشترك في حقيقة الوجود والتشخص، إلا أنها تختلف وتتمايز في المرتبة، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز. وعليه، ذهب الملا صدرا إلى أنّ البدن الأخرى هو بعينه البدن الدنيوي على أساس القاعدة التي تقدّمت، وهي أنّ لكلّ بدن خصائصه الخاصة به، التي تفرضها طبيعة النشأة، ولذلك فإنّ البدن الأخرى ليس من قبيل البدن العنصري المادي.

ماهية البدن الأخرى:

فرّقت الحكمة المتعالية بين أنواع ثلاثة من الأبدان هي: البدن الدنيوي العنصري، البدن البرزخي، والبدن الأخرى، وهي في طول بعضها من حيث الارتقاء. وإنّ ما يجمع هذه الأبدان هي وحدة الهوية الشخصية في جميع النشآت: الدنيوية، البرزخية، والأخرى، مع احتفاظ كلّ نشأة بالخصائص والمميزات التي تتعلق ببدنها.

ونلفت هنا إلى أنّه يُستعمل مصطلح البدن الأخرى بالمعنى العام، ويُقصد به ما عدا البدن الدنيوي، فيشمل البرزخي والأخرى. وإنّ البدن الأخرى بالمعنى العام للمصطلح، هو بعينه الدنيوي وبشخصه، والامتياز إنّما يكون بينهما بالكمال والنقص، ولا تتسلخ النفس عن بدنها مطلقاً في أي مرتبة وكمال كان في النشآت كافة. «فالفرق بين الجسد البرزخي والأخرى (والدنيوي أيضاً)، بل جميع الأمور البرزخية والأمور الأخرى بالشدة والضعف والصفاء والكد. وحكم البرزخ لا يكون في الصفاء مثل الصور الأخرى، ولذا كان البرزخ مناماً بالنسبة للأخرة، والدنيا كانت مناماً في منام»^(١).

إنّ البدن البرزخي والأخرى هو هذا البدن الدنيوي بعينه، ولكن لا بوصف

(١) السبزواري، هادي: شرح السماء، تحقيق نجفقلي حبيبي، طهران، انتشارات دانشكان طهران، ١٣٧٥هـ.ش، ص

العنصرية والدينيوية الطبيعية، وإنما بعد أن انسلخ من مادّيته؛ بفعل الحركة الجوهرية الاستكمالية الصعودية الطولية، وتلبّس بالصور والفعليّات التي تشتدّ وتتجوهر بحسب النشآت الآتية: البرزخية والأخروية.

ولذا فإنّ البدن الدينوي هو في مقام القوّة والاستعداد لقبول النفس للصور الخاصة بالنشآت الدينيوية، وبعد أن يستوفي أوانه، تنتقل النفس الحافظة لهويتها الشخصية، على سبيل الاتصال الوجداني، إلى بدنها البرزخي؛ الذي يشكّل لها مادّة العالم البرزخي، وبعدها تنتقل بهويّتها الواحدة نفسها إلى بدنها الأخروي، الذي هو بمثابة المادّة لها في العالم الأخروي، مع الإشارة إلى أنّ مادّة كلّ عالم تختصّ به.

ولذلك قال صدر الدين الشيرازي: «إنّ المُعادَ في المعادِ هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه؛ بحيث لو رأيتَه بعينه فلان الذي كان في الدنيا، وإن وقعت التحوّلات والتقلّبات»^(١). ولتقريب المعنى، أقول إنّ زيداَ الطفل هو بعينه زيدُ الشاب، والفارق بينهما الفعلية والشئيئية على مستوى الذات الإنسانية المكتملة، إذ إنّ فعلية الشيء بصورته، لا بمادّته. وصحيح أنّ الوجود المادي الفيزيائي بين زيد الطفل، والشاب قد تغيّر، إلّا أنّه على مستوى الذات قد حافظ على هويته الواحدة مع اشتداد في التجوهر والفعلية، الأمر الذي يميّز كلاً من النشأتين لزيد. وضمن هذا السياق يتابع الإنسان سيره نحو الآخرة مع فارق اختلاف النشآت.

ولذا فإنّ معنى «البدن الأخروي هو عين الدينوي»؛ حيث إنّ وجود البدن محفوظ في جميع المراتب والنشآت، وهو ليس حصراً في النشأة الدينيوية؛ وهذه نتيجة ضرورية للأصلين: التشخّص هو الوجود، والوجود يختلف بالشدّة والضعف. فإذا كان التشخّص هو الوجود، والوجود ذات حقيقة واحدة محفوظة في كلّ المراتب، فالتشخّص كذلك. وينتج عنه أنّ وجود البدن محفوظ، وله حقيقة واحدة هي هويّته الشخصية، التي تتبدّل في المراتب والأحوال والنشآت؛ حيث

تكون لها في كل نشأة من القوانين والامتيازات الخاصة بها: فإذا كانت نشأة مادية، فلها خصائص الطبيعة والعناصر الفيزيائية المشكّلة بها؛ وإذا كانت نشأة أخروية؛ بالمعنى العام للمصطلح، فلها بدنها الخاص بها، غير المكوّن من العناصر الفيزيائية، ويسمّى بالبدن الأخروي؛ على أنّ امتياز كل نشأة عن الأخرى لا يلغي التشخيص والوجود الواحد لهذه النشآت، بل هو محفوظ في كل المراتب.

وبناءً على ما تقدّم، يتبيّن الفرق بين الفهم المتعالى لعينيّة البدنين: الدنيوي والأخروي، والفهم الكلامي المنقول عن علماء الكلام، والذي يقارب الفهم العامي البسيط لمسألة العينيّة؛ حيث إنّ الوجود بحسب الفهم المتعالى مرتّب طولياً من الأدنى إلى الأعلى في قوس الصعود على سبيل التدرّج، ومن الأعلى إلى الأدنى في قوس النزول على سبيل التنزّل الدفعي، وإنّ المرتبة الدنيا هي عين العليا، ولكن بوجود أضعف، وإنّ المرتبة العليا هي عين الدنيا، ولكن بوجود أشدّ، وإلى ذلك أشار الملا السبزواري في كتابه «شرح الأسماء»: «الحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى، والرقيقة هي الحقيقة بوجه ضعيف، فكينونة الرقيقة في نشأة سافلة عين كون الحقيقة فيها، بلا تجاف للحقيقة عن مقامها؛ وهي هبوط الحقيقة، وكينونة الحقيقة في مقام شامخ إلهي عين الرقيقة فيه، بلا انتقال أيّني، وحمل ونقل لأعباء خصوصيات النشأة السافلة على كاهلها إلى النشأة المقدّسة العالية، وهذا عروج الرقيقة»^(١).

ويردّ ههنا إشكال، حلّ لغزه الملا صدرا في طيّات أسفاره، ومفاده: كيف يكون البدن الأخروي هو بعينه البدن الدنيوي، ونحن نشاهد عياناً فساد البدن الدنيوي عند الموت؟ يقول صدر المتألهين: «وليس الأمر كما ظنّه الجمهور؛ أنّ النفس عند تبدّل وجودها الدنيوي إلى وجودها الآخروي، تنسلخ عن بدنها وتصير كعريان يطرح ثوبه، وذلك لظنّهم أنّ البدن الطبيعي الذي تديره وتتصرّف فيه تدبيراً ذاتياً وتصرفاً أولياً هذه الجثّة الجمادية التي تطرح بعد الموت،

(١) شرح الأسماء، م.س، ص ٧٥٢.

وليس كذلك، بل هذه الجثة المميّنة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير... فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحسّ والحياة فيه بالذات لا بالعرض^(١). والتأسيس لهذه الإشكالية مرده إلى افتراق جوهرى وأساس بين الملا صدرا وجمهور المتكلمين؛ الذين قصدهم بكلامه: ففي حين أنّ شيئية الشيء عند الملا صدرا هي بصورته لا بمادّته، يعتبر المتكلمون أنّ شيئية الشيء بمادّته، لا بصورته. وعندما نُسقط هذا الكلام على المسألة الواردة، نستنتج أنّ البدن المقصود عند الملا هو فعليّته المتحقّقة بالحركة الجوهرية، وهو ما أسماه سريان الحياة فيه بالذات، وهو غير الجثة الهامدة المادّية التي قصدتها المتكلمون، والتي اعتبروها محلّ الفعلية والتحقّق. وإذا عدنا إلى قول الملا صدرا «النفس مادّية الحدوث روحانية البقاء» يتبيّن أنّ البدن الفاني بعد الموت؛ هو البدن المادي والجثة الهامدة، وليس الصوري الروحاني الباقي في نشأة أخرى؛ أطلقنا عليها النشأة الأخروية. وبكلام آخر وضع أسسه الملا هادي السبزواري في كتابه «شرح الأسماء»، وملخصه وتحليله على الشكل الآتي: إنّ الصورة لا تقبل صورة أخرى، وبالتالي لا تستحيل صورة أخرى، بل المادّة هي التي تقبل الصور. فصورة البدن لا تقبل صورة التراب أو صورة الدود عند حصول الموت، بل إنّ مادة البدن وهي الجثة الهامدة هي التي تصير تراباً؛ أي تأخذ صورة التراب، بمعنى أنّ مادّة البدن قد خلقت صورة البدن؛ أي الفعلية الحاصلة له عبر الحركة الاستكمالية في نشأة الدنيا، فاكتمل بها صورة التراب أو صورة الدود. ولذلك، عندما يقال إنّ البدن تحوّل إلى التراب، وبالتالي إنّ البدن الدنيوي انحلّ، فهو غير باقٍ، ويكون معناه أنّ مادّته بالمعنى الفيزيائي للكلمة هي التي انحلت إلى التراب، وأمّا صورته فهي باقية غير فانية تتمتع بالثبات والبقاء، وهو ما نطلق عليه اسم «البدن الأخروي».

وعليه يتشكّل البدن الأخروي من مجموع الصور والفعليات التي حصّلتها النفس الإنسانية بهويّتها الجامعة ووجودها الواحد؛ بواسطة الحركات والإدراكات

العلمية والعملية على وجه الاتّحاد، فهو إذن يُمثّل الإطار الجامع الشامل لكلّ الملكات النفسانية العلمية والعملية؛ من جرّاء علمه وعمله؛ حيث اتّحاد العالم بالمعلوم، والعامل بالمعمول، بل هو عينها.

وعليه فإنّ البدن الأخروي بمثابة المادّة الأولى والهيولى لعالم الآخرة؛ حيث يستكمل حركته من فعلية إلى أخرى لبلوغ القيامة الكبرى والحشر للحضرة الإلهية، بعد أن كان البدن الدنيوي مادّة تستكمل النفس طريقها عبره من القوّة إلى الفعل، يقول الملا صدرا: «إنّ الإنسان نوع واحد متّفق الأفراد في هذا العالم، وأمّا في النشأة الآخرة فأنواعه متكثّرة لا تُحصى؛ لأنّ صورته النفسانية هي مادّة قابلة لصور أخروية شتى؛ بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها؛ فيحشر إليها»^(١).

إذن هذه الصور النفسانية أو الملكات التي تشكّل الهيئات الراسخة المنقوشة على كتاب النفس، هي المادّة لعالم الآخرة، وأسميناها البدن الأخروي؛ حيث تختلف الصور النفسانية الأخروية عن تلك الدنيوية بالشدّة والضعف، والكمال والنقص، وعندما تفارق النفس هذه النشأة وتسلخ عن المتعلّقات الدنيوية، يحصل لها الاستقرار والتجرّد الأتمّ؛ فتصبح إدراكاتها عين وجودها، ووجودها عين إدراكاتها، ولذلك قيل: «إنّ في الجنّة سوقاً تباع فيه الصور».

حقيقة الآخرة:

تُعتبر مسألة المعاد عند الملا صدرا بفرعيها الروحاني والجسماني أحد أهمّ النتائج القائمة على مقولته في مادّية حدوث النفس وروحانية بقائها، حيث تشكّل الآخرة حلقة في القوس الصعودي، ضمن سياق الحركة الاستكمالية الجوهرية النوعية للإنسان؛ فلا انفصال بين الآخرة والأولى، بل انتقال على سبيل الاتّصال الوجداني؛ حيث إنّ النفس الإنسانية تتطوّر وترقى في المعارف والعلوم ابتداءً من محضّ القوّة، إلى إبداع الجزئيات، وصولاً إلى الكليّات العقلية على اختلاف

(١) الأسفار الأربعة، م. س، ج ٩، ص ٢٢٥.

أقسامها، ثم تتابع ارتقائها واستكمالها الروحاني عبر إفاضة العقل الفعال؛ حين تتحد به في نهاية المطاف، وهذه الحركة الجوهرية التحويلية التجديدية الاتصالية الوجودية للنفس الإنسانية، تتابع سيرها ورحلتها ضمن السياق نفسه وهي تنتقل إلى عالم الآخرة، مع فارق الضعف والشدة، والنقص والكمال، والقوة والفعل بين نشأتها الدنيا والآخرة. يقول الملا صدرا: «إذا استوفى الإنسان جميع مراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية؛ من الجمادية والنباتية والحيوانية، وبلغ أشده الصوري، وتم وجوده الدنيوي الحيواني، فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة، ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى، ثم المولى وهو غاية الغايات، ومنتهى الأشواق والحركات، وهو المراد»^(١).

نعم، تتمايز الحركة النفسانية الإنسانية بين النشأة الدنيوية والنشأة الأخروية بالتدرج في الأولى، والدفعة في الثانية، إذ إن الوجود واحد، ولكنه يتميز بالمرتبة. ولذلك قال صدر المتألهين إن: «إيجاد المكوّنات الدنيوية... وتبليغها إلى كمالها حاصل بالتدرج، وهي أيضاً تدرجية الوجود حدوثاً وكمالاً، والأخرويات أمور دفعية الوجود حدوثاً وكمالاً»^(٢).

ولذلك فإنّ للإنسان وآلاته الإدراكية نشآت كثيرة غير هذه النشأة المادية الهيولانية، فهو يدرك بآلات الحسّ العنصرية هذا العالم، ولكنه يملك حواساً أخروية يدرك بها أيضاً؛ وكذلك الأمر بالنسبة لآلات الخيال والعقل. وإذا كانت الصور الإدراكية في هذا العالم يشوبها التعلّق بالبدن ويضعفها، إلا أنّها بعد مفارقة البدن تمتاز بشدّة الوجود والصفاء، فهي صور عينية موجودة لا في العالم الهيولاني، بل كاملة الفعلية، وهي أيضاً محسوسة ومتخيّلة، ولكن ليس بحواس الطبيعة؛ فبرجوع الإنسان إلى الآخرة تصبح «النفس مخترعة للصورة، مشاهدة إياها بحواسّها التي في ذاتها، بلا مشاركة البدن. فإنّ لها في ذاتها سمعاً وبصراً وشمّاً وذوقاً ولمساً بحواسّها؛ إذ لو لم تكن لها في ذاتها هذه

(١) الأسفار الأربعة، م.س، ج.٩، ص ١٥٩.

(٢) م.ن، ص ١٦٣.

الخمسة، فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر ويسمع ويشم ويزوق ويلمس؛ مع أن حواسه الظاهرة معطّلة عن إدراكها»^(١).

أختم هذا الباب بقول جامع للملا صدرا يصف فيه رحلة النفس الإنسانية منذ بدئها حتى معادها، كما سبقت الإشارة إليها في سياق هذا البحث:

«إِنَّ لِلنَّفْسِ مَقَامَاتٍ وَنَشَأَاتٍ ذَاتِيَّةً، بَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢) وَبَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَالتَّصْوِيرِ ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ﴾^(٣). فَالْحُدُوثُ وَالتَّجَدُّدُ إِنَّمَا يَطْرَءَانِ لِبَعْضِ نَشَأَاتِهَا، فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَتْ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَرْقِيَّاتٌ وَتَحَوُّلَاتٌ مِنْ نَشْأَةٍ أَوْلَى إِلَى نَشْأَةٍ أُخْرَى، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٤)، فَإِذَا تَرَقَّتْ وَتَحَوَّلَتْ وَبُعِثَتْ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ إِلَى عَالَمِ الْأَمْرِ يَصِيرُ وَجُودُهُ وَجُوداً عَقْلِيّاً لَا يَحْتَاجُ حَيْثُوداً إِلَى الْبَدَنِ وَأَحْوَالِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ. فَزَوَالَ اسْتِعْدَادِ الْبَدَنِ إِيَّاهَا لَا يَضُرُّهَا ذَاتاً وَبَقَاءً، بَلْ تَعَلَّقاً وَتَصَرِّفاً؛ إِذْ لَيْسَ وَجُودُهَا الْحُدُوثِيَّ هُوَ وَجُودُهَا الْبَقَائِيَّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مَادِيٌّ وَهَذَا مُفَارِقٌ عَنِ الْمَادَّةِ. فَلَيْسَ حَالُهَا عِنْدَ حَدُوثِهَا كَحَالِهَا عِنْدَ اسْتِكْمَالِهَا وَمَصِيرُهَا إِلَى الْمَبْدَأِ الْفَعَالِ. فَهِيَ الْحَقِيقَةُ، جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ، وَمِثَالُهَا كَمِثَالِ الطِّفْلِ وَحَاجَتُهُ إِلَى الرَّحْمِ أَوَّلًا، وَاسْتِغْنَاؤُهُ عَنْهُ آخِرًا لِتَبَدُّلِ الْوُجُودِ عَلَيْهِ»^(٥).

خاتمة:

تبيّن بنتيجة البحث مدى الاختلافات الفكرية المتعدّدة في مجال نظرية المعرفة؛ استناداً إلى المدارس المتنوّعة حول النفس الإنسانية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التنوّع ليس ترفاً فكرياً، تبقى تأثيراته في إطار الحكمة النظرية، بل تتعداها لتشمل الحكمة العملية. ولقد أبدع الملا صدرا نظرية

(١) الأسفار الأربعة، م.س، ص ١١٧.

(٢) الإسراء، ٨٥.

(٣) طه، ٥٥.

(٤) الأعراف، ١١.

(٥) الأسفار الأربعة، م.س، ج ٨، ص ٢٩٢.

في النفس الإنسانية مؤدّاهها «النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء». وقد أدّت هذه النظرية، وبالاستناد إلى الأصول الفلسفية والقواعد البرهانية التي أنتجها الملا صدرا، إلى العديد من المسائل الفلسفية والمعرفية، والتي يمكن تلخيصها بسياق هذا البحث وفق النقاط الآتية:

١. لا تتوافر النفس الإنسانية في بداية نشوئها على أيّة معرفة حصولية فطرية سابقة على التجربة الحسيّة والعقليّة؛ بل يمثلّ الحسّ بداية الطريق المعرفي، ثمّ تتطوّر إلى الخيالية فالعقلية. فلا طريق إلى المعرفة الفطرية الحصولية بالفعل؛ كما هو حال قول بعض الفلاسفة العقليين الأوروبيين، أمثال: ديكارت وكنط. ويشار إلى أنّ كلاً من الملا صدرا وابن سينا قد توافقا في هذه النقطة.
٢. تبدأ النفس الإنسانية وهي مستبطنة لبعض المعارف الشهودية، كالإيمان بالخالق والبارئ تعالى، وعلم الإنسان بنفسه؛ وهي معارف متحقّقة لازمة لكلّ أفراد بني البشر، وهي لا تحتاج إلى اكتساب ونظر؛ نعم تخضع للتنمية والتربية في مجال الاشتداد والاكتمال.
٣. لا بدّ لكلّ معلول من علّة، فإنّ حصول المعرفة الإنسانية بكلّ مراتبها معلولة لإفاضة العقل الفعّال وتوجّه النفس. ويشترط في المعرفة الجزئيّة الاتّصال بالعالم الخارجي المحسوس، وهذا أيضاً مورد اتّفاق بين ابن سينا وصدرا الدين الشيرازي.
٤. تتشكّل المعرفة الكلّيّة بعد الجزئيّة بواسطة حركة تجرّديّة جوهريّة تصاعديّة ذاتيّة؛ عبر ارتقاء النفس الداخلي، وأمّا الاتّصال مع الخارج فيلعب دور الشرط اللازم، ولكنّه غير كاف. وأمّا ابن سينا فهو يرى أنّ التحقّق بالمفاهيم يحصل عن طريق التجريد والتعميم للجزئيات الخارجية عن جميع لواحقها وأعراضها وأوصافها المادّية، وبالتالي فهي عمليّة من خارج.
٥. العلم نحو وجود، وهو حضور مجرّد لأيّ مجرّد، خلاف ما تسالم عليه عموماً المناطقة والفلاسفة؛ الذين اعتبروا أنّ العلم هو حصول صورة

الشيء لدى العقل. فالإدراك عين الوجود. فلا ثنائية بين العالم والمعلوم أو العامل والمعمول، بل العلم عين المعلوم، والعمل عين المعمول، وبالتالي يرتبط العالم والمعلوم بعلاقة اتحاد، فالمدرِك عين المدرك والعلاقة بينهما ليس علاقة ظرف ومظروف أو محلّ وحال، والذهن عين الذهنيّات.

ويتلخص ما أوردناه بالنظرية المشهورة عن الملا صدرا بـ «اتّحاد العاقل والمعقول»، التي رفضها ابن سينا في سياق فلسفته.

٦. يتميّز الذهن البشري بفاعلية ذاتية داخلية في إبداع المعقولات على أنواعها: الأولى والثانوية، بالإضافة إلى قدرته على الحكم في القضايا، والحكم على الممتنعات والمعدومات. وكلّ ذلك بفضل نظرية الملا صدرا في الوجود الذهني.

٧. تُشكّل مسألة المعاد الجسماني أهمّ إبداعات الملا صدر الدين الشيرازي في سياق بحوثه حول علم النفس الفلسفي. فقد برهن بالدليل العقلي هذه المسألة، بالإضافة إلى الأخذ بالنصّ الديني والشهود الذوقي، الأمر الذي لم يقبل به ابن سينا؛ الذي قبل المعاد الجسماني تصديقاً لقول النبي ﷺ. والآخرة عند الملا صدرا هي تتابع للحركة الجوهرية النوعية للنفس الإنسانية في انتقال وجودي اتّصالي بين نشأتين، فالوجود ذات حقيقة واحدة لها شؤون ومراتب؛ والبدن الأخرى هو بعينه البدن الدنيوي؛ من حيث وحدة الهوية الشخصية الوجودية، رغم تشوّونه في المراتب التي تتمايز كلّ واحدة منها عن الأخرى. وهكذا يتّضح أنّ المعاد الجسماني لديه ليس على قاعدة إعادة المعدوم المادّي العنصري بعينه، كما قال به المتكلّمون، ووقع في شركه ابن سينا.