

الفلاسفة وتعدد أطروحات المعاد

يحيى محمد

يجمع الفلاسفة على ان النفس لها اصل الهي سابق على البدن، وهم من هذا المنطلق اعتقدوا بضرورة مفارقتها له بعد اكتمال مهمتها من بلوغ الحد الذي يجعلها قابلة للانفصال عنه كلياً. مما يعني ان النفس لا بد لها ان تعود الى عالمها الالهي الذي تنزلت منه. اي فكما ان هناك تنزلاً، فهناك عود وصعود. وهنا نجد عدداً من المسائل المتعلقة بهذه العودة. فاولاً ان النفس لها قوى ودرجات متباينة من الادراك والتجرد، وعلى هذا التعدد والاختلاف لا بد ان نعرف اي هذه القوى مؤهلة للعودة، وايها يندثر وينمحي مع هلاك البدن؟ ثم كيف جرى تفسير العودة لدى الرؤية الوجودية؟ كذلك ما هو مصير النفوس الشريرة والجاهلة؟ فهذه المسائل وغيرها سنتعرف عليها كالآتي:

يؤكد الفلاسفة بان النفس التي تفارق البدن هي تلك التي تتصف بالتجرد وتكون موضعاً للعلم العقلي. فهم يتفقون كما ينقل ابن رشد على ان النفس المخالطة للهولي، والتي توصف بانها مخلقة لانواع الاجسام والابدان الارضية ومصورة لها، تعود الى مادتها الروحانية الالهية. أما النفس التي لا تخالط الهولي والتي ليس لها علاقة بتخليق البدن وتصويره، فان الفلاسفة يختلفون في حدود ما هو قابل للتجرد والرجوع الى الأصل الالهي. فعند ارسطو ان جميع قوى النفس تبطل سوى العقل المكتسب المسمى بالعقل المستفاد، بخلاف العقليين المتبقين، وهما العقل الهولاني والعقل بالملكة. فالعقل الهولاني هو عقل بالقوة، اي محض استعداد لقبول وادراك المعقولات، فهو بالتالي خال من الصور. أما العقل بالملكة فهو العقل الذي تحصل فيه المعقولات وكان من الممكن استحضارها متى شاءت النفس من غير جهد ولا تكلف. في حين ان العقل المستفاد فهو ذلك الذي تكون فيه المعقولات حاضرة عند العقل من غير غياب. فهذه هي القوى الثلاث للعقل، وكلها داخرة عند ارسطو باستثناء العقل الاخير.

لكن اتباع ارسطو من المشائين القدامى وجدوا ان العقل الهولاني هو ايضاً يعد باقياً لا يقبل الفساد والاندثار.

وان ابن رشد له اكثر من موقف، فهو في (تهافت التهافت) وقف مع سائر المشائين في عدم التسليم بفساد العقل الهولاني، حيث وصفه بأنه يعقل اشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هولياني اصلاً، كما انه ليس مجرد محض قوة واستعداد فحسب. (لكنه في) تفسير ما بعد الطبيعة (لم يخالف ارسطو في فساد هذا العقل، انما خالفه حول العقل بالملكة الذي رأى ان فيه ما هو فاسد وما هو غير فاسد، فمن حيث فعله فهو فاسد، لكنه من حيث ذاته فهو باق غير مندثر باعتباره داخلياً علينا من الخارج. أما لدى غير ابن رشد من الفلاسفة المسلمين، فالمعول عليه هو ان العقل الهولاني وكذا العقل بالملكة كليهما يعدان غير مندثرين، ومن ذلك ما يؤكد عليه ابن سينا.

وتتخذ كيفية المعاد وفق الرؤية الفلسفية الوجودية عدداً من الاطروحات نجملها بأربعة كما يلي:

الاطروحة الاولى:

وهي تلك التي قال بها اغلب الفلاسفة، وهو ان المعاد ليس جسمانياً، وانما يجب ان يكون محلاً للعلم بما لا ينقسم ولا يمكن الاشارة اليه حسيّاً . وهو ما قال به الفارابي واتباعهما . فابن سينا -

مثلاً - صرح بنفي المعاد الجسماني في رسالة (الاضحية في امر المعاد) (بما لا مزيد عليه، كما انه لوح الى نفيه في رسالة) (دفع الغم من الموت)، وفي كتاب (المبدأ والمعاد) (ذكر عنواناً اوّماً فيه الى ذلك المعنى، حيث كان نصح) : في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة دون الحقيقة). (وإحدى في كتاب) (نفس الحال من التلويح، وإن كان في موضع من كتابه صريحاً في) (الهيئات الشفاء)، ذكر نصّاً حاول ان يظهر فيه مظهر المعتقد بالمعاد الجسماني، وكما قال: «يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى البتة الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البحث... ومنه ما هو مدرك بالمغل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو المعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس الثابتان للانس».

واهم ما في الامر هو ان الشيخ الرئيس قام بتقديم بعض التبريرات التي دفعته الى نفي المعاد الجسماني، حيث انها مستلهمة من الغاية التي حصر الفلاسفة عنايتهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالادراك المعرفي المجرد . باعتبار ان المادة تصبح معيقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة.

وقد اختلف الفلاسفة حول النفوس الساذجة عن العلوم كلها ان كانت تعدم او تعاد . فابن سينا حيث انه لم يتمكن من اثبات تجرد القوة الخيالية للانسان؛ فقد صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة بعد الموت، فتارة اضطر الى أن يقول بطلانها كما في رسالته (المجالس السبعة)، وأخرى قال إنها باقية لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات . وهو لم يقطع باستخدام النفس للجرم السماوي بعد مفارقة البدن، فهو وإن كان يبدو عليه شيء من الميل الى هذا الاعتقاد في شرحه لكتاب (اثولوجيا)، إلا أنه اعترف في (المباحثات) (بالقصور عن ادراك مثل هذا الأمر، دون أن يجزم إن كان فعلاً يمكن للنفس أن تستخدم الجرم السماوي بعد مفارقة البدن ام لا).

كما ظهر لدى شيخه الفارابي بعض التردد حول النفوس الجاهلة والشريرة . ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) (اعتقد بان النفوس الشريرة تبقى بعد الموت في الام ابدية لا نهاية لها، مقرأً إن ما يهلك ويصير الى عدم إنما هي فقط النفوس الجاهلة على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعي . لكنه في) (السياسة المدنية) (اعتبر النفوس الشريرة التي لا تصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم تنحل وتعدم لأنها تظل نفوساً هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة او البدن، فإذا بطل البدن بطلت هي معه، وبالتالي لا بقاء الا للنفوس الكاملة . بل رغم ان هذا المعلم أقر - في مجمل ما كتبه - بجوهرية واستقلالية النفس عن البدن، ورأى أنها تفارقه كلياً دون أن تعود اليه، لكن كما ذكر ابن طفيل، انه في شرحه لكتاب) (الأخلاق) (وصف) «شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه) : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز .. (إذ جعل مصير الكل الى العدم . وهذه زلة لا تقال».

الاطروحة الثانية:

وهي التي تعود الى ابن رشد في تبنيه لموقف الفلاسفة الاغريق من المشائين، حيث انكر المعاد النفساني في صورته الجزئية، مثلما انكر الحشر الجسماني حيث مآله الفساد والتحلل، واعتقد ان النفوس بعد مفارقة الابدان لا بد ان تكون واحدة بالعدد. وبالتالي فالخلود الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس فردياً، حيث تتحد النفوس البشرية بعقل الانسانية الشامل والمعبر عنه بالعقل الفعال. وقد شبه ذلك بالضوء حيث ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الاجسام، وكذا الامر في النفوس مع الابدان، اذ تتحد بانتفاء الاخيرة.

لكن لابن رشد رأياً اخر تجاوز فيه الرأي المشائي الانف الذكر. فقد تبني القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابي حسب نظرية التمثيل. واكثر من هذا اشار الى معنى اخر قد يكون مختلفاً عما سبق، ففي بعض كتبه - كما في التهافت والمناهج - اقر ببعث الاجسام، لكن لا بهذه الاجسام الطبيعية وانما بامثال لها. فالعائد انما هو امثال هذه الاجسام الدنيوية وليس عينها، فالمعدوم يحال ان يعاد نفسه. وهو لم يحدد ان كان يقصد بذلك نفي المعاد الجسماني كلياً على طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما من جمهور الفلاسفة المشائين، ام كان يرى المعاد الجسماني على صورة المثل المعلقة كما هو الحال عند الاشراقيين كالشيخ السهروردي، او لا هذا ولا ذاك، بل شبه بما لجأ اليه صدر المتألهين، كالذي سيمر علينا عما قريب؟

الاطروحة الثالثة:

وهي تعود الى السهروردي القائل بان المعاد الجسماني يعبر عن عالم وسيط وجامع بين العالمين الحسي والعقلي، وهو عالم الخيال والمثل المعلقة، فهو يجمع صور جميع الموجودات العقلية والحسية. وتتصف هذه المثل بأنها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد والآخرة، على شاكلة ما كان يقوله افلاطون مع بعض الفوارق، حيث ان المثل الافلاطونية نورية ثابتة، بينما المثل المعلقة على صنفين، فمنها المستنيرة للسعداء، كما منها الظلمانية للأشقياء. وفي جميع الاحوال ان المثل المعلقة ليست حالة في قوام مادي، كما إنها ليست خيالات نفسية داخلية كالذي عليه نظرية الفارابي وغيرهما. وهو امر يتسق مع نظريته النورية في الشهود والحضور، حيث في هذه الحالة تكون النفس مدركة لتلك «البرازخ» من المثل إدراكاً حضورياً بالشهود.

الاطروحة الرابعة:

وهي تعود الى صدر المتألهين، الذي عدّ مشكلة القول بنفي المعاد الجسماني هي من اهم المسائل التي دفعت الفلاسفة الى ان يعتبروا الشرع خطأً جاء ليقنع عوام الناس¹، الامر الذي أثار حفيظة هذا العارف فرد عليهم بنقل المقياس الذي شيدوه لفهم النص، فذكر في رده بأنه لو كان من المسحوق ان الشارع جاء ليقنع الناس بالايهام، للزم ان يصل الصالحين ويفضي بهم الى العذاب المؤبد، نتيجة الجهل بحقيقة علم المعاد. وإن كان هذا العارف هو ايضاً لم يراع هذا التحذير الذي نبه عليه. ومن ذلك انه اعتبر معصية ادم التي شهد لها النص القرآني والكتب السماوية الاخرى لا تفيد المعنى الحقيقي للنص، وانما هي من التجوزات والرموز، مداراة لضعفاء العقول من الناس. وكأنه بهذا اعاد الصورة التي نادى لها الفلاسفة، وبرر لها بعضهم ضمن تصويره الخاص في

حكايته الرمزية (حي بن يقظان).

وعلى رأي صدر المتألهين فإن هناك أنواعاً متعددة من المعاد للممكنات الوجودية حسب مراتبها؛ تصل الى ستة انواع. وهو يعترف بان من ضمنها المعاد الجسماني، لكنه صوري يخلو من العنصر الطبيعي المادي، وبالتالي فإن له وجوداً متوسطاً بين عالمنا المادي والعالم العقلي المجرد، فلا هو من هذا العالم، ولا انه من ذاك، بل وسط او بين بين. وهو ما فصلنا الحديث عنه في دراسة مستقلة.

¹ تهافت التهافت، ص. 579-578

² لدى الفلاسفة المسلمين كثيراً ما حسبوا ان قوى العقل عبارة عن اربع، هي العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد، وهناك تقارب بين العقلين المتوسطين، فقد قيل عن العقل بالملكة انه عبارة عن العلم بالمعقولات الاولى او الضرورات، وان له استعداداً لاكتساب سائر المعلومات الاخرى. بينما الحال في العقل بالفعل هو ان تحصل فيه النظريات وتختزن، بحيث يمكن للنفس ان تستحضرها متى شاءت >> من غير تجشم كسب جديد >> كالذي جاء في تعريفات الجرجاني (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص. 85) وكذا جاء في تعريف السهروردي ان صفة العقل بالملكة هو ان يحصل للنفس المعقولات الاولى او الضرورات، كما ان لها تحصيل سائر المعقولات بالفكر او الحدس، في حين ان العقل بالفعل هو ان يكون للنفس ملكة على استحضار المعلومات الحاصلة متى شاءت من غير كسب جديد (جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الاولى، 1998م، ص. 496) فالفارق بين هذين العقلين، هو ان العقل بالملكة عبارة عن عقل كسبي، بينما العقل بالفعل عبارة عن عقل استحضاري.

³ تهافت التهافت، ص. 579-578

⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص. 1490-1489

⁵ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م، ص. 209 كما انظر مقدمة كتابه المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص. 120

⁶ نصير الدين الطوسي: رسالة قواعد العقائد، وهي منشورة خلف تلخيص المحصل، انتشارات

مؤسسة مطالعات اسلامي، 1980م، ص.465

⁷ ابن سينا :رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الاولى، 1368هـ - 1949 م، ص 51-50 و 57-55 كذلك :المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص.423-424

⁸ رسالة في دفع الغم من الموت، ص.50

⁹ المبدأ والمعاد، ص.114

¹⁰ اذ ذكر في (النجاة، ص (712بانه يجب على النبي ان يقرر عند البشر امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه. واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امراً مجملاً.

¹¹ انظر النجاة، ص 682. والهيئات الشفاء، ص.423

¹² ابن سينا :كتاب النفس من الشفاء، ص. 220

¹³ مفاتيح الغيب، ص.590

¹⁴ الطريحي :ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، 1949م، ص.175-176 والاسفار، ج9، ص.115

¹⁵ المباحثات، في :أرسطو عند العرب، ج1، ص.197-198

¹⁶ آراء اهل المدينة الفاضلة، ص.118

¹⁷ السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1961م، ص 83.

¹⁸ رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص.10

¹⁹ انظر مقدمة حي بن يقظان.

²⁰ تهافت التهافت، ص.93-84

²¹ تهافت التهافت، ص.586

²² تهافت التهافت، ص.586

²³ انظر مثلاً ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الاولى، 1368هـ - 1949 م، ص.51-50

²⁴ يقول صدر المتألهين: «إن الذي صرف النصوص الواردة في اخبار الآخرة عن ظاهرها ومؤداها وحول الآيات الدالة على احوال القبر والبعث عن منطوقها وفحواها، وزعم أنها عقلية او وهمية محضة، وليس لها وجود عيني؛ جهل او تجاهل انه لو كان الأمر كما توهم وأوهم، لزم أن يكون تشريع الشرايع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية، ولم يعلم ان اولئك الهداة الصادقين المعصومين عن الغلط والخطأ قرروا، إن الذي قرر في نفسه العقائد الفاسدة ورسخ في ذاته العلوم الباطلة، كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة أبداً، إذ هي لا يزول عنها أبداً ولا يزول الملكات التي هي آثار الأفعال والأعمال قطعاً... فلو لم يكن مفهوماتها الظاهرة ومعانيها الأولية حقة، لكانت ضلالات وجهالات، ومن اعتقدها كان معذباً لما قرروه، فيلزم ان يكون ما اكتسبه الصلحاء والأتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات واللذات وأن لا يكونوا في الجنة أبداً ولم يكن لهم لذات قطعاً» «المبدأ والمعاد، ص. (413-414)

²⁵ الاسفار، ج8، ص.364

²⁶ هناك من يرى وجود اثنتي عشرة قيامة، صورية ومعنوية، بحكم التطبيق بين عالمي الافاق والانفس، كالذي يذهب اليه حيدر الاملي في رسالته: المعاد في رجوع العباد (تصدير عام لكتاب الاملي: جامع الاسرار، ص. 4)