

# **نظريّة اتحاد النّفوس بعد الموت**

دراسة تحليلية في آراء:

**الفارابي - ابن سينا - وصدر الدين الشيرازي**

الدكتور علي أرشد رياحي

تعرّيف: محمد حسن زرّاقط



من المسائل التي طرحت في الفلسفة الإسلامية مسألة بقاء النّفوس بعد الموت، وتساءل الفلاسفة حول كيفية بقاء هذه النّفوس وحول اتحادها في نفس كليّة واحدة؟ وللبحث حول هذين السؤالين حاولنا في هذه المقالة استعراض آراء ثلاثة من أبرز فلاسفة الإسلام ومقارنة آقوالهم وتحليلها للخروج بخلاصات واضحة ونتائج محددة حول مواقفهم من هذه المسألة.

## المقدمة

يحظى البحث حول بقاء النفس بعد الموت باهتمام بالغ في الفلسفة الإسلامية بالنظر إلى الصلة ما بين هذه المسائل وبين فكرة المعاد والحياة بعد الموت، التي تمثل ركناً أساساً ومهماً من أركان الأديان السماوية ومنها الإسلام. وقد طرح الفلاسفة أسئلة عده على هذا الصعيد منها السؤال حول النفوس الباقية بعد الموت، وهل تحظى كل النفوس الإنسانية بالبقاء، أم لا تزال جميعها هذه المكرمة. ثم إن النفوس التي تبقى بعد الموت هل تبقى على حالها من تعين شخصي، أم أنها تفقد تعينها وتتحدد في نفس واحدة كليلة؟

ويتمثل هذا السؤالان محور مقالتنا هذه على ضوء آراء وأفكار ثلاثة من فلاسفة الإسلام هم: الفارابي، وابن سينا، وصدر الدين الشيرازي. وقد ظهر لنا خلال تحليل آرائهم وأفكارهم أن لا أحد منهم يتبنى نظرية اتحاد النفوس. كما أثنا وجدنا أن الفارابي لا يؤمن ببقاء النفوس جمياً بعد الموت، بخلاف الفيلسوفين الآخرين.

ولستنا ندعى في هذه المقالة عدم سبق معالجة هذه الفكرة، بل نعترف بأن عدداً من الكتاب عالجوا نصوص هؤلاء الفلاسفة وحلوها ولكننا مع ذلك حاولنا أن يكون تجديداً في طريقة المعالجة والنتائج التي توصلنا إليها.

### آراء الفارابي:

ربما كان من المناسب قبل الخوض في تفاصيل هذه المقالة، الإشارة إلى اعتقاد الفلاسفة المسلمين ببداية وجود النفس وعدم حاجة وجودها إلى إثبات؛ وذلك أن الإنسان يعلم بوجود نفسه بالعلم الحضوري الذي لا طريق للخطأ إليه، بينما يعلم بوجود جسمه بالعلم الحصولي عن طريق الحواس. وبناء على هذا الوضوح، لا نرى حاجة إلى البحث عن تعريف النفس أو إثبات وجودها.

ويعتقد الفارابي بأن النفس الإنسانية تبقى في حالة التعين بالقوة ما لم تكتسب كمالاتها الثانوية، وفي هذه الحالة هي صورة للبدن. ومن المعروف في اصطلاح الفلاسفة أن الصورة تتطبع في الجسم أو تحل فيه، وبالتالي تنزول

وتعدم بزواله. وعليه فما دامت النفس على حالتها الأولية فإنها تفني بفناء البدن، ولكنها عندما تكتسب كمالاتها الثانوية وتعقل مفهوماً كلباً تصل إلى مرحلة التجرد ولا يصيبها الفناء الذي يصيب البدن<sup>(٤)</sup>. والنفس الإنسانية عند الفارابي تخرج من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال، وهذا الأخير هو الذي يفيض المعقولات على النفوس. وعلى الرغم من تساوي النفوس في علاقتها به ونسبتها إليه إلا أنها لا تتساوى في قبول ما يفيض عليها واكتسابه<sup>(٥)</sup>. فالمجانين لا ينالون حظاً مما يفيض عليهم ولا تناول ذلك بالحد الأعلى إلا النفوس التي لم تتلوث بالأعمال التي لا تليق.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول: إن الفارابي لا يؤمن ببقاء جميع النفوس بعد موت البدن، وهو يقسم النفوس إلى أقسام ثلاثة، يتمتع بعضها بالبقاء دون بعضها الآخر، وهذه الأقسام، هي:

١- النفوس التي تبقى وتصل إلى السعادة وحدها، وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهم الذين أدركوا المعقولات بوضوح وعملوا بالفضيلة<sup>(٦)</sup>.

٢- والقسم الثاني من النفوس هي النفوس التي تبقى في العذاب، وهم أهل المدينة الفاسقة، الذين يدركون المعقولات ولكنهم لا يعملون بالفضيلة كلهم، وبالتالي يتحولون بآراء أهل المدينة الفاضلة ولكنهم عاطلون من أفعالهم<sup>(٧)</sup>. وهذه النفوس لا تفني بفناء البدن وهي مجرد بسبب اكتسابها وتحليها بآراء أهل المدينة الفاضلة. ولكنهم يتعرضون للعذاب نتيجة ما اكتسبوه من الأفعال الرذيلة ويلحق نفوسهم من مضادة الأفعال للأراء أذى عظيم<sup>(٨)</sup>.

٣- القسم الثالث: هو النفوس التي يطأ عليها الموت وتُفني بفناء البدن، وتتقسم هذه الطائفة من النفوس إلى أقسام ثلاثة هي:

أ- **أهل المدينة الجاهلية**: وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيارات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات مما يظن غاية في الحياة وليس كذلك في الواقع كسلامة الأبدان واليسار والتمنع باللذات، وأن يكون المرء منهم مخلٍّ وهواء وأن يكون مكرماً ومعظماً<sup>(٩)</sup>. ونفوس هؤلاء تبقى بالقوة ولا تصل إلى الفعلية والكمال. ولا تتجرد عن المادة، وبالتالي تفني بفناء البدن كما

تفني البهائم والسباع والأفاغعي<sup>(٧)</sup>.

بـ- أهل المدينة الضالة: وهي المدينة التي ضلت وبذلت آراءها، ومن هذه المدينة لا يبقى ويعذب، إلا الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة؛ لأجل شيء من أغراض أهل المدينة الجاهلية بعد أن عرف السعادة فهو وحده دون أهل المدينة شقي. وأما سائر أهل المدينة فإنهم يهلكون وينحلون ويكون مصيرهم كمصير أهل المدينة الجاهلية<sup>(٨)</sup>.

جـ- أهل المدينة المبدلة: والمدينة المبدلة هي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها بذلت أفعالها وآراءها تأثراً بسائر المدن. ومن أهل هذه المدينة لا يُعذب ويُشقق، إلا الرئيس الذي بدل وغير على أهل المدينة الأمر. وأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون أيضاً مثل أهل المدينة الجاهلية. وكذلك من عدل عن السعادة سهواً وغلاطاً<sup>(٩)</sup>.

## تحليل ونقد

يستفاد من نصوص الفارابي المشار إليها أعلاه، أن أكثر الناس يهلكون ويفنون بالموت؛ وذلك أن أكثر من يخالفتهم الإنسان ويراهم في حياته هم من يرجحون هوى النفس على أي شيء آخر، ولا يرون شيئاً أفضل من الحياة المادية، ولا حظ لهم من معرفة السعادة. فهذا الغرب المسمى عالماً متحضرأ يدير ظهره لتعاليم الأنبياء ولا يعترف بشيء منها وما له بحسب الفارابي إلى الفناء وعدم، وهذا مخالف لمبادئ الأديان السماوية وبخاصة الإسلام. كما أن الإسلام يحكم على المرتدين وأهل المدينة الضالة والمبدلة جميعاً بالعذاب ولا يخص الرئيس وحده بالعذاب والشقاء.

## الفارابي واتصال النفوس

بعد الاطلاع على رأي الفارابي في بقاء النفوس وعدم بقائها، ومعرفة موقفه فمن يبقى أو لا يبقى، نعود إلى موقفه من اتصال النفوس بعد الموت واتحادها في نفس واحدة. يقول الفارابي في فصل بعنوان: «القول في اتصال النفوس بعضها ببعض»: وإذا مضت طائفة فبطلت أجسادهم، وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلصت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين واتصل كل

واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست ب الأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما يبلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها؛ إذا كانت ليست في أمكنة أصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام... أبل اتصالها على جهة اتصال معقول بمعقول»<sup>(١٠)</sup>.

## تحليل ونقد

قد يبدو أن مكمن الخلل في نظرية الفارابي حول اتصال النفوس هو في أن عقيدة المعاد في الإسلام وغيره من الأديان لا تسجم مع اتصال النفوس واتحادها في كلية واحدة؛ لأن من لوازم المعاد محاسبة المحسنين والمسئين كلا منهم على حدة، وهذا لا يتيسر ولا يتحقق مع اتحاد النفوس واتصالها. ولكن التدقيق في كلام الفارابي يكشف عن معنى مختلف لا يتنافى مع عقيدة المعاد من هذه الجهة. إلا أن الفارابي نفسه يرفع هذا التوهم بإقراره بعقيدة المعاد حيث يقول: «... إذا كانت ليست في أمكنة أصلًا فتلاقيها، واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً. وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذة الماضين؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل...»<sup>(١١)</sup>.

والامر الآخر الذي يستفاد من عبارة الفارابي هو أن النفوس لا تفقد تعينها وتشخصها، بل يبقى بينها على الرغم من اتصالها تميز، وهو يصرّح في محل آخر بقوله: «... وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام. ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت، أنفساً كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن هيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون معايرة لأجل التغير الذي فيها كان. ولما كان تغير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغيرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة»<sup>(١٢)</sup>.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح أن الدكتور محمد قاسم قد أخطأ في فهم

الفارابي عندما نسب إليه نظرية اتحاد النفوس بعد الموت في نفس كافية واحدة وفقدانها بذلك تعيّنها وتشخيصها الذي كان لها قبل الموت<sup>(١٣)</sup>.

## آراء ابن سينا

يرى ابن سينا كفاية تعلق النفوس بال المادة قبل الموت لتحقق كثرتها بعد مفارقة المادة بالموت<sup>(١٤)</sup>. فهو وبالتالي يوافق الفارابي في أن الارتباط السابق للنفس بالبدن يؤدي إلى تغيرات النفوس وعدم اتحادها في نفس واحدة كافية.

ولكنه يخالف الفارابي في اعتقاده ببقاء بعض النفوس دون بعضها الآخر، ويستند في حكمه ببقاء النفوس جميعاً إلى أدلة عدة، نعرضها في ما يأتي:

### ١- الدليل الأول:

يؤدي فناء البدن إلى فناء النفس أو التلازم بين هنائهما في حالات هي: أن يكون بين النفس والبدن تكافؤاً في الوجود أو أن يكون البدن علة للنفس أو معلولاً لها. والاحتمالات الثلاثة باطلة، وبالتالي لا تلازم بين فناء البدن وفناء النفس، وعليه فالارتباط بينهما عرضي ولا يؤدي فناء البدن إلى فناء النفس.

ويدل على بطلان الاحتمال الأول أن الارتباط وتعلق النفس بالبدن إما ذاتي أو عرضي على الأول تكون إضافة كل منهما إلى الآخر ذاتية، وعليه لن يكون أيُّ منها بحد ذاته جوهراً مستقلأً، وقد ثبت في محله أن النفس والبدن جوهران مستقلان أحدهما عن الآخر. وإذا كان الارتباط بينهما عرضياً، فإن فناء البدن لا يلازمه سوى زوال الإضافة بين الطرفين.

ويدل على بطلان الاحتمال الثاني أن البدن ليس علة للنفس بائيًّا معنى من المعاني الأربع للعلة: أما العلة الفاعلية فلأن النفس مجردة والبدن مادي ولا يمكن أن يكون المادي علة للمجرد. وكذلك لا يمكن أن يكون البدن علة صورية أو غائية للنفس وربما كان العكس أقرب، وكذلك ليس البدن علة مادية للنفس؛ لأنها ليست صورة منطبعة في المادة.

ويدل على بطلان الاحتمال الثالث أن النفس أمر بسيط ولو كانت علة تامة للبدن؛ لكان فناء البدن تابعاً لها وحدها دون غيرها، والحال أننا نرى فناء البدن

وموته نتيجة تبدل المزاج أو تركيبه.

وقد اعرض صدر المؤلفين (صدر الدين الشيرازي) على هذا الدليل السينوي بأن بين البدن والنفس علاقة ذاتية؛ وذلك بالنظر إلى كون البدن علة مادية للنفس، ولا يترتب على ذلك، باعتقاده، كون النفس منطبعة في المادة، والنفس ما دامت نفسها فهي متعلقة بالبدن وبفناء البدن وانقطاع صلتها به تزول «نفسيتها» ويبقى وجودها العقلي البسيط. وبعبارة أخرى: أن النفس ترتفق بموت البدن من حال إلى حال نتيجة الحركة الجوهرية التي تطرأ عليها<sup>(١٦)</sup>.

## ٢- الدليل الثاني

يعتقد ابن سينا بأن الموجودات المركبة هي الموجودات التي يعرض لها الفناء. وأما الأشياء البسيطة، فلا يعرض لها الفساد والنفس من الأشياء البسيطة، ويشرح هذا الدليل بما ملخصه: إن الموجود الذي يقبل الفناء هو المركب وحده، وذلك أنه قبل الفناء هو موجود بالفعل فان بالقوة. والشيء الواحد لا يمكن أن يكون بالفعل وبالقوة في آن واحد؛ لأن الفعلية تلازم الوجودان والقدرة تلازم الفقدان؛ وبالتالي يجب أن يكون ما يتصف بالفناء منه شيئاً أو جهة غير الشيء أو الجهة التي تتصف بالبقاء. أو فقل: إن قوة الفناء يجب أن تكون غير فعلية الوجود، ولما كانت النفس بسيطة ليس فيها جزءان وجب أن لا تتصف إلا بصفة واحدة هي البقاء<sup>(١٧)</sup>. لا تستعمل ولا تبطل، وأقول أيضاً: إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما فيه قوّة أن يفسد قبل الفساد فيه فعل أن يبقى وتهيؤ للفساد بفعله أن يبقى، فإن معنى القوة مغایرة لمعنى الفعل وإضافة هذه القوة مغایرة لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء فإذاً لأمرین مختلفین يوجد في الشيء هذان المعنيان فنقول: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذا الأمران. وأقول بوجه مطلق إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذاتي هذان المعنيان وذلك لأن كل شيء يبقى؛ وله قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى لأن بقاءه ليس بواجب ضروري وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى؛ وقد بان أن فعل أن يبقى، منه لا محالة

ليس هو قوة أن يبقى فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لا أنه حقيقة ذاته فيلزم من هذا أن تكون ذاته، مركبة من شيء إذا كان كان به ذاته موجوداً بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا بالفعل وفي طباعه قوته به وهو مادته، فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم ت分成 إلى مادة وصورة فإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول إلى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول: إن المادة إما أن ت分成 هكذا دائماً وثبت الكلام دائماً وهذا محال، وإنما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والنسخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو النسخ والأصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر، فتبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب ونسخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم فتبين إذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

وأما الكائنات التي تفسد، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة أن تفسد أو تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين، فليس إذن في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم تجتمعا فيه، وإنما المادة فاما أن تكون باقية لا بقوة بها للبقاء كما يظن قوم، وإنما أن تكون بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تُفسد شيئاً آخر يحدث فيها، والبساطة التي في المادة فإن قوة فسادها في جوهر المادة لا في جوهيرها والبرهان الذي يجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوى البقاء والبطلان، إنما يجب فيما هو كائن من مادة وصورة وتكون في مادته قوة إلى أن تبقى فيه تلك الصورة وقوة أن يفسد هي منه كما قد علمت فقد بان إذن أن النفس الإنسانية لا تفسد البتة وإلى هذا سقنا كلامنا والله الموفق»<sup>(١٨)</sup>.

### الدليل الثالث:

إن العلة المباشرة للنفس الإنسانية هي العقل الفعال الذي هو جوهر باقٍ. وما دامت علة النفس باقية، فإن المعلول أيضاً لا بدّ من أن يبقى؛ لأن المعلول لا ينعدم مع بقاء عنته<sup>(١٩)</sup>.

هذا ولا يقنع دليلاً ابن سينا هذان صدر الدين الشيرازي؛ ولذلك يعلق عليهما بأنهما يصدقان ويدلان على استحالة فناء الموجود المجرد عن المادة بالكامل، وأما الموجود المرتبط بالمادة فلا يصدق في حقه هذا القول والنفس الإنسانية كما هو معلوم ليست مجردة عن المادة تجرداً كاملاً.

## تحليل ونقد

يبدو لنا أن اعتراض صدر المتألهين على الدليل الأول من أدلة ابن سينا ليس وارداً عليه؛ وذلك لأنّ البدن لا يكون علة مادية للنفس إلا إذا كانت هذه الأخيرة صورة منطبعة في المادة، ولا يكفي في علية البدن تعلق النفس به بأي نحو من أنحاء التعلق.

وما تعلق النفس بالبدن إلا تعلق تدبيري بمعنى أن النفس تدبر البدن وتدير شؤونه وتتصرف فيه وتؤثر. ومن هنا، فلا مانع من أن تكون النفس موجوداً مجرداً فاقد لأي قوة ومع ذلك تؤثر في البدن وتنأثر به. وعليه فإن قول ملا صدرا عن أن النفس ما دامت نفسها فهي متعلقة بالبدن لا يعدو كونه وقوفاً على حد اللفظ. فإن النفس التي تتولى تدبير بدن بعينه تبقى على حقيقتها بعد أن تقطع صلتها به، سواء سميت نفسها أم أطلقت عليها تسمية. وبعبارة أخرى: تطلق كلمة نفس على الموجود المجرد الذي يتولى تدبير البدن والتصرف فيه، وعندما تقطع الصلة بين هذا المجرد وبين البدن ربما يفقد اسمه، ولكنه لا ينعدم ولا يخسر وجوده.

## الاعتراض على ابن سينا

وعلى أي حال ورغم عدم موافقتنا على اعتراض صدر الدين الشيرازي على الدليل الأول من أدلة ابن سينا، إلا أن هذا الدليل يواجه إشكالاً آخر.

وتوضيع الاعتراض هو أن ابن سينا وفي مقام إبطال أحد الاحتمالات التي يطرحها يقول: «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكان في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عارض عليه، كل واحد منها مضاد الذات إلى صاحبه وليس لا النفس ولا البدن بجوهره؛ لكنهما جوهران...»<sup>(٣)</sup>.

وفي مقابل هذا البرهان السينيوي نعتقد أنه لا مانع من تحقق الإضافة الذاتية

بين جوهرين، وقد آمن الفلسفه بأن كلاً من الصورة والمادة جوهر على الرغم من الارتباط بينهما، بحيث لا يوجد أحدهما دون الآخر، بل يوجد من اتحادهما جوهر ثالث.

وأما الدليل الذي يذكره ابن سينا لإبطال الاحتمال الثالث فهو برأينا ناقص يحتاج إلى تتميم؛ وذلك أنه لا بد من إثبات تجرد النفس ليقال بعد ذلك بناء على تجردها: إن التغير في مزاج البدن المادي لا يؤدي إلى فناء النفس لتجردتها. ومن دون هذا التتميم يمكن أن يقال: إن التغير في مزاج البدن أو تركيبه قد يؤدي إلى تغير في النفس، يؤدي بها إلى الفناء فيفني البدن تبعاً لفنائها.

ولا بد من الالتفات إلى أنه يتربت على الدليل الثاني من أدلة ابن سينا أن النفس لا قدرة لها على التكامل، والحال أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن ومرتبطة به، يمكنها أن تتكامل أو تت sapiل. وعليه فما المانع من انعدام النفس وفنائها ما دام يؤدي ارتباطها بالبدن إلى طروء التغير عليها.

### **آراء صدر الدين الشيرازي**

يرى صدر الدين الشيرازي وانطلاقاً من موقفه من الحركة الجوهرية: أن النفس الإنسانية خلال حركتها الجوهرية تلك تعبر مراحل عدة، بعضها في عالم الماديات وبعضها في عالم المجرّدات. والتعدد والحدث والتغير يحصل في العالم الأول والمراحل الأولى من مسيرة النفس الإنسانية أثناء قطعها المراحل المادية. وعندما يفني البدن يضر بالنفس من حيث تلقيها به ولا يضر بأصل وجودها، ولذلك فهي تتبع مسيرتها وحركتها الجوهرية بعد موته وانفصالها عنه<sup>(٢١)</sup>.

ويعتقد صدر الدين الشيرازي بأن موت البدن يمثل بداية اتحاد النفس بالعقل الفعال ويغرس عن هذه المرحلة بصيغتين: فتارة يستخدم تعبير الاتحاد وأخرى يعبر بكلمة «اتصال»<sup>(٢٢)</sup>. ويبدو أنه يستخدم كلمتي الاتصال والاتحاد في معنى واحد.

وتتجدر الإشارة إلى أن ما يقصده ملا صدرا من الاتحاد والاتصال، ليس مجرد الاتصال بين شيئين فحسب، بل بالنظر إلى أن عالم المجرّدات بعيد عن الاتصال المكاني، فإن مراده من الاتصال هو الوحدة. وبعبارة أخرى: إن

الحركة الجوهرية للنفس تؤدي بها إلى الوصول إلى مرحلة تكون فيها وجوداً ربطياً للعقل الفعال.

## تحليل ونقد

في مقام تحليل كلمات صدر الدين الشيرازي تخطر في الذهن مجموعة من الأسئلة نعرض لبعضها في ما يأتي:

١- إذا كانت النفس الإنسانية معلولة للعقل الفعال، فكيف تصل إثر الحركة الجوهرية إلى مرحلة الاتحاد به؟

٢- إن العقل الفعال واحد، ويؤدي اتحاد النفوس به إلى زوال تعينها وتشخصها ويتنافي هذا مع ما تقرره الأديان السماوية حول ابتلاء بعض النفوس بالعذاب، ونيل بعضها الآخر الثواب.

٣- يؤمن ملا صدرا بنظرية العقول الفرضية، وبناء على هذه النظرية يجب أن تتحد النفوس برب نوعها (العقل العرضي الخاص بها) لا بالعقل الفعال مباشرة.

و قبل إبداء الرأي في هذه النقاط الثلاث لا بد من الإشارة إلى أن قضية الاتصال بالعقل الفعال عند ملا صدرا لا تطرح في مجالبقاء النفوس بعد الموت فحسب، بل إنه يرى حصول الاتحاد قبل الموت وذلك خلال تعقل النفس وتفكيرها وليس التفكير في حقيقته عنده سوى هذا الاتحاد المذكور. والفرق بين الحالتين هو دوام الاتصال بعد الموت بخلاف ما قبله<sup>(٣)</sup>.

تبيني نظرية ملا صدرا في اتحاد النفوس بالعقل الفعال على مجموعة من المبادئ والأسس، لا بد من إثباتها كلاماً على حدة في محله الخاص، وسوف نعرضها تباعاً على أنها أصول موضوعة يتبني عليها البحث.

١- اتحاد العاقل بالمعقول: إن النفس الإنسانية عندما تتعقل شيئاً تتحدد بصورته العقلية.

٢- بسيط الحقيقة كل الأشياء: لا يراد من هذا المبدأ أن جميع موجودات هذا العالم موجودة في بسيط الحقيقة مع الحفاظ على حدودها الوجودية. بل المقصود منه أن العقل الفعال الذي هو موجود بسيط مشتمل على سائر

الكمالات الوجودية موجودات هذا العالم، دون أن يلامسه أي حد من حدودها العدمية. وقد أثبتت الفلسفه المؤمنون بهذا المبدأ نظريتهم هذه في محلها. وأهم أدلةهم التي استندوا إليها هي أن العقل الفعال علة موجودات هذا العالم، ولا بد أن توفر العلة على جميع كمالات المعلول.

٢- وحدة العقل الفعال ليس وحدة عدديه، بل هي «وحدة حقة» لا يمكن فرض ثان لها؛ وذلك لكونه وجوداً صرفاً وصرف الوجود لا حد عدمي له ولا يترك محلًا لثان.

ومن الأسس والمبادئ المطروحة أعلاه استنتج ملا صدرا الآتي: عندما تتعقل النفس الإنسانية وتدرك مفهوماً عقلياً كلياً، فإنها تتحدد به، وبالتالي تتحدد بالعقل الفعال الذي توجد فيه هذه الصورة؛ وذلك لأن المفهوم العقلي لا تعدد فيه من حيث المعنى والحقيقة. والصور العقلية في العقل الفعال.

بالنظر إلى ما تقدم تتضح أجوبة الأسئلة المطروحة أعلاه. وأبرز الأسئلة التي طرحتها هو حول كيفية التوفيق بين فكرة الاتحاد بالعقل الفعال، وبين الحقيقة الدينية التي تقضي بضرورة تميز النفوس وتشخصها لتعاقب أو ثبا. وقد اتضح عدم وجود ملازمة بين الاتحاد الذي يؤمن ملا صدراً أو بين فقدان النفوس لتعيينها وتشخصها؛ وذلك لأن النفوس في الدنيا متشخصة ولكنها مع ذلك تتصل بالعقل الفعال نوع اتصال. فالاتصال المقصود هو كون وجود النفس رابطاً وربطياً بالقياس إليه. ومن هنا، يمكن ملا صدراً الجمع بين تشخيص النفوس وبين اتحادها بالعقل الفعال.

وأما السؤال الثاني فقد كان محوره استغراب أو استبعاد اتحاد المعلول (النفس) بالعلة (العقل الفعال)، ويرتفع الاستغراب عندما يلقيت إلى أن الاتحاد يتم بالصورة العقلية بحسب نظرية الإدراك المطروحة في فلسفة الحكمة المعالية.

وأخيراً يبقى السؤال الثالث وهو حول العقول العرضية، فإن مقصود صدرا من كلامه أن كل نفس تتحدد مع مثيلها، والمثل أو العقول العرضية هي معلومات للعقل الفعال.

## **الخلاصة والنتائج**

حاولنا في هذه المقالة الإضاءة على موقف ثلاثة من الفلسفه المسلمين حول

اتحاد النفوس بعد الموت وعدم اتحادها، بل حول مواقفهم من بقائهما.

وقد تبين لنا أن الفارابي لا يؤمن ببقاء جميع النفوس الإنسانية، وأشارنا إلى عدم انسجام هذه الرؤية مع الاعتقاد الديني بالحياة بعد الموت. وقد خالفنا أحد الباحثين حول الفارابي نسبته إلى الفارابي القول بزوال تعين النفوس وتشخصها بعد الموت.

وابن سينا بدوره يوافق الفارابي في الاعتقاد ببقاء تشخيص النفوس وتعينها بعد الموت وعدم اتحادها في نفس كلية، ولكنه يختلف عنه في الاعتقاد ببقاء النفوس جمِيعاً وعدم فنائتها ببناء الجسد. وقد شرحنا أدلة ابن سينا على بقاء النفس ودفعنا اعتراض ملا صدرا عليه. ولكننا بعد ذلك أثبتنا تمامياً أحد أدله دون الدليلين الآخرين.

وأخيراً عرضنا لنظرية ملا صدرا في مسألتي اتحاد النفوس وبقائهما، وحاولنا طرح مجموعة من الأسئلة التي لا بد من الإجابة عنها لتكامل عناصر نظريته وتدافع عن نفسها في وجه التفسيرات التي تبدو مخالفة لمباني ملا صدرا أو مرتكزاته الفلسفية، أو معارضة للحقائق الدينية الثابتة حول المعاد والنفس.

## الهوامش

- (١) - علي مراد دلودي، عقل در حکمت مشاء (العقل في الفلسفة المثلية)، ط١، طهران، انتشارات هدایا، ١٣٤٩ هـ، ص ٢٣٤.
- (٢) - جوزيف الهاشم، الفارابي دراسة ونصوص، ط١، بيروت، دار الشرق الجديد، ١٩٦٠، ص ١٢٩ - ١٣٠.
- (٣) - أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، ط١، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ، ص ٧٥.
- (٤) - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفلسفية، تحقيق: أليبر نادر، ط٢، دار الشرق، بيروت، ١٣٣.
- (٥) - مـ، ص ١٤٣.
- (٦) - أنظر: مـ، ص ١٣١.
- (٧) - أنظر: مـ، ص ١٤٢ - ١٤٣.
- (٨) - أنظر: مـ، ص ١٤٤.
- (٩) - أنظر: مـ، ص ١٤٤.
- (١٠) - مـ، ص ١٣٧.
- (١١) - مـ، ص ١٣٧ - ١٣٨.
- (١٢) - مـ، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٣) - أنظر: محمود قاسم، في النفس والعقل عند فلسفة الإغريق والإسلام، ط٤، مكتبة الإنجليز، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٦٦.
- (١٤) - ابن سينا، الشفاء (الطبائع)، الفن السادس)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٩٥ هـ. ص ٢٠٠.
- (١٥) - من هذا الموضع من المقالة فنصل أسوأ نكتي بنقل الآقوال بالمعنى حرفاً من التطويل ومراعاة للاختصار. (المغرب).
- (١٦) - صدر الدين الشيرازي، الأسطر، ج٨، ص ٣٧٥ و ٣٨٢ - ٣٨٣.
- (١٧) - في كلام ابن سينا شيء من التعقيد والتطويل حاولنا تلخيصه بدل نقله حرفيأ. وطلبنا للثقة نقل نص كلامه أيضاً للمقارنة.
- (١٨) - ابن سينا، مـ، ص ٢٠٥.
- (١٩) - أنظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعدل، الترجمة الفارسية: محمود الشهابي، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٢٢ هـ، ص ١٢٠.
- (٢٠) - ابن سينا، مـ، ص ٢٢٤.
- (٢١) - المصدر نفسه.
- (٢٢) - ملا صدرا، الشوادر الربوبية في المناهج السلوكية، ط٢، مركز نشر دانشگاهی، ١٣٦٠ هـ، ص من ٢٤٦، و ٢٥٠، و ٢٥٥. والمبدأ والمعدل، تجمن حکمت وفلسفة، ١٣٥٤ هـ، ص ٣٦١.
- (٢٣) - المصدر نفسه، ص ٣٥١.