دراسة قضية تصور الحيوانات للحياة بعد الموت بافكار ابن سينا وملا صدرا، باستخدام القضايا الفلسفية والكلامية والثقلين

محمود صنيعي طهراني
دكتوراه في مجال الأسس النظرية في الفلسفة والكلام ، كلية المعارف والفكر الإسلامي،
جامعة طهران، إيران
sanietehrani@gmail.com
Mahmoud.sanie1414@ut.ac.ir

Studying the issue of animals' perception of life after death according to the ideas of Ibn Sina and Mulla Sadra, using philosophical, theological and theological issues

Mahmoud Sanieitehrani
PhD in Theoretical Foundations of Philosophy and Theology , Faculty of Islamic Knowledge and Thought , University of Tehran , Iran

الملخص:-

يتناول هذا المقال قضية الإدراك الحيواني وعلاقته بإمكانية الحياة بعد الموت بافكار ابن سينا وملا صدرا، مع التركيز على النصوص الفلسفية واللكلامية والدينية. لقد بني فكر المؤلف على قاعدة متينة من التعاليم السامية لصدر المطلاع، واعتمد على النصوص القديمة، فقام بتحليل مسائل مثل الإدراك، والخيال، والنفس الحيوانية، وأخيراً قضية البعث الحيواني. يهدف هذا البحث إلى فتح نافذة جديدة على مستقبل الفكر الفلسفي. يبدأ النقاش بتعريف الإدراك وتصنيفه لإظهار أن الحيوانات أيضًا لديها مستوى من الإدراك يتناسب مع وجودها. ثم بحث نظرية تجريد الخيال وعدم تجريديته حسب آراء ابن سينا والملا صدرا الشيرازي، وأخيراً جاء الرأي المختار وهو تجريد الخيال وهو من أهم إنجازات الملا صدرا الفلسفية ويستخدم لإثبات تجريد النفوس الحيوانية. وأخيرا، فإن المسألة تتلخص في قضية القسوة على الحيوان. ورغم أن هذا الجزء من البحث لا يمكن أن يكون يقينيا تماما أو فلسفيا بحتاً بسبب طبيعته، إلا أنه تم تقديم أسباب قوية وبعض الأدلة الموثقة في هذا الصدد. تعتمد منهجية البحث في هذه الدراسة على تحليل النصوص الدينية والفلسفية، والاستفادة من المصادر المكتبية المتخصصة، وإجراء المقابلات مع خبراء في مجالات اللاهوت والفلسفة.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، صدر المتألهين، النفس الحيوانية، إدراك الخيال، الحشر.

Abstract:-

This article deals with the issue of animal perception and its relation to the possibility of life after death in the thoughts of Ibn Sina and Mulla Sadra, focusing on philosophical, theological and religious texts. The author's thought is built on a solid foundation of the lofty teachings of Sadr al-Mutla', and relies on ancient texts, analyzing issues such as perception, imagination, animal soul, and finally the issue of animal resurrection. This research aims to open a new window on the future of philosophical thought. The discussion begins with defining and classifying perception to show that animals also have a level of perception commensurate with their existence. Then, the theory of abstraction and non-abstraction of imagination is discussed according to the views of Ibn Sina and Mulla Sadra Shirazi. Finally, the chosen opinion, which is abstraction of imagination, is one of Mulla Sadra's most important philosophical achievements and is used to prove the abstraction of animal souls. Finally, the issue is summed up in the issue of cruelty to animals. Although this part of the research cannot be completely certain or purely philosophical due to its nature, strong reasons and some documented evidence are presented in this regard. The research methodology in this study is based on analyzing religious and philosophical texts, making use of specialized library sources, and conducting interviews with experts in the fields of theology and philosophy.

Key words: Ibn Sina, Sadr al-Muta'allihin, animal soul, imagination perception, resurrection.

المقدمة:

يعد موضوع القيامة من أكثر القضايا الفلسفية والدينية إثارة للدهشة والغموض، والتي جذبت انتباه البشر على الدوام. وتشير الأدلة مثل اكتشاف المجوهرات وأدوات الحياة في قبور القدماء والجثث المحنطة إلى الجهود الهادفة التي بذلها الإنسان عبر التاريخ لتحقيق السلام بعد الموت. لقد اعتبر الأنبياء الإلهيون الإيمان بالآخرة أحد مبادئ الدين التوحيدي، وحاولوا، بالاعتماد على الوحي، كشف هذه الحقيقة. لكن العقل البشري يظل عاجزاً عن فهم كثير من تفاصيلها، بما في ذلك القيامة الجسدية. ومن الجوانب الغامضة في هذا الموضوع قضية قيامة الحيوانات وعلاقتها بالفلسفة الأخروية. أسئلة مثل: إذا كان وجود الحيوانات في الحياة الآخرة له تفسير موضوعي، فما هي الفلسفة الوجودية وهدف بعثهم؟ هل الحياة الآخرة للحيوانات دائمة أم متقطعة؟ وأيضاً ما هي آلية نوع الحيوانات التي سيتم بعثها؟ تتطلب هذه الأسئلة إجابات ذات مقاربات فلسفية أو حتى لاهوتية. تسعى هذه المقالة إلى معالجة هذه القضية من وجهة نظر ابن سينا وصدر المتلاهين. وبما أن الرأي المفضل هو رأي صدر الدين، فسوف نقارن أفكاره بآراء شخصيات عظيمة مثل ابن سينا والشيخ إشراق لنبين كيف قدم ملا صدرا نظرية أكثر شمولاً وتفوقاً بناءً على أفكار الفلاسفة السابقين.

أ. الإدراك الحيواني): لفهم قضية حشر الحيوان، يجب علينا أولاً أن نتناول حقيقة الإدراك الحيواني واختلافه عن الإدراك البشري. فإذا كانت الحيوانات خاضعة لسيطرة غرائزها فقط ولا تفهم شيئاً أبعد من ذلك، فما هو الغرض من بعثها في الآخرة؟ وإلى أي مدى يكون الاختلاف بين الخيال البشري والإدراك الحيواني جوهرياً؟ وكيف يستخدم العقل البشري الذي لديه القدرة على التركيب والتحليل قوة التجريد، ولكن هل يمتلك الحيوان أيضاً مثل هذه القدرات؟ أولاً، يجب تقديم تعريف دقيق لـ "الإدراك"، ثم ندرس أنواع الإدراك عند التقاطع بين الإنسان والحيوان. ونظراً لمركزية فكر صدرا في هذه المقالة، فلا شك أن الرأي النهائي في جميع المناقشات سيعود إلى ملا صدرا.

تعريف الإدراك:

في اللغة، الإدراك يعني القدرة على إدراك شيء ما وإيجاده؛ كأنه ادركته أي لحقته (مثلاً: الطريحي، بيطاء (٥/٢٦٥))، فيبدو أن المراد بالفهم هو المعرفة نفسها؛ لأن بمعرفة

الشيء تدركه (حسن زاده آملي، ٢٠١٠، المجلد الأول، ص ٢٧٨ و ٤٦٦) ابن سينا في تعريف الإدراك: إدراك شيء ما هو عندما يتم تمثيل حقيقته من قبل المتلقي، الذي يراه من خلال الإدراك. (ابن سينا، ١٣٧٥، المجلد ٢، ص ٣٠٨)

إن إدراك الشيء هو أن حقيقته ممثلة بالدليل، أي أن المثال والصورة الحقيقية لذلك الشيء ممثلة دائماً بالدليل مع ملاحظة تلك الحقيقة كشيء يُدرك بسبب ذلك الشيء المعروف. فمثلاً إذا كان ذلك الشيء المعروف محسوساً فهو إدراك بالحواس، وإذا كان خيالياً فهو خيال. وهكذا يرى ابن سينا:

لا يمكن تحقيق الإدراك إلا إذا كان الشيء الخارجي (الدليل) موجوداً بشكل طبيعي في الروح. فإذا كانت النفس دليلاً على صور كمية، فلا بد أن تكون النفس محلاً للكم. فالجوهر الواحد (النفس) لا يمكن أن يكون مجرداً، يشمل الكليات، ومادياً، يشمل الصور الكمية. - أن يكون بطيئاً وحساساً في التعامل مع الأشكال الملموسة (ابن سينا، ١٣٧١، ج٨، ص٢٢٧).

وبحسب هذا التفسير فإن إدراك الروح هو أن صورة مطابقة لصورة الكيان الخارجي تطبع في إحدى قدرات الروح بمساعدة إحدى الآلات الخمس. ثم بسبب تلك القوة تدرك النفس الصورة المذكورة. وبطبيعة الحال، في جميع الإدراكات، لا حاجة إلى الآلات، بل إن جميع الأشكال العقلية تحصل في جوهر النفس وتنطبع فيها، مثل انطباع صورة الشيء في المرآة..

في المقابل، يرى صدر الدين الشيرازي أن الأشكال المحسوسة لا يمكن إدراكها من قبل الروح بأي حال من الأحوال؛ "بل إن النفس بعد أن تتغلب على المحسوسات بمساعدة الآلات، وتصبح المحسوسات حاضرة في إحدى القوى الظاهرة، تدرك صورة مجردة منها (مصلح، ١٣٤٠، ص ٤٧). ونتيجة هذا الرأي عند ملا صدرا هو أنه من الممكن أن يدرك آلاف الناس صورة خارجية للموجود المادي، كما قد يرى عدة أشخاص كتابة واحدة، ولكن الصورة المدركة الموجودة بالفعل في النفس هي صورة واحدة ولا يمكن إثباتها إلا بدليلها الخاص (صدرا الدنشي الرازي، ١٩٨١، ج ٣، ص ٣٠١-٣٠٢). "

أنواع الإدراك:

لقد دارت بعض المناقشات حول عدد أنواع الإدراك. صدرا شيرازي في بداية الحديث يرى أن الإدراك أربعة أنواع: الشعور، الخيال والوهم والعقل يحددون كل واحد منهم،

ولكن في النهاية ويعتبر أن الفرق بين الإدراك والوهم والإدراك العقلي فرق عرضي ويعتقد أن الوهم هو العقل الساقط من مستواه وأن الإدراك والوهم مستوى أدنى من الإدراك العقلي. إذن في المكان المناسب. الإدراك هو نوع (المرجع نفسه، ص ٣٦٠-٣٦٥). ٣٦٢) هذا هو ترتيب الأشياء. وفي فهم الطبيعة الثلاثية للإدراك، وافق ملا صدرا على رأي أستاذه ميرداماد (١٣٨٠، ص ١٢٢) ومع تقليد الصوفية كما أشار إليه القيصري (القيصري، ١٣٧٥، ص٤٠٠-٤٠١). ويبدو أن الملا صدرا في خطابه الأول تصرف بطريقة مثالية، إذ قال: ولم يتردد ابن سينا أيضاً في اتباع هذا المنهج (ابن سينا، ١٤١٤، المجلد ٢، ص١١٣). ٥٣) ولكن صدر المطلّع لم يفوّت بعد ذكر القول المشهور أن يذكر القول الصحيح (صدر الدين الرازي: ١٩٨١، المجلد ٣، ص٣٦١-٣٦٢) و (٥١٧، المجلد ٨، ص٢١٥-٢١٨) و (المجلد ٩، ص٨٥، المجلد نفسه، ١٣٦٣، ص ١٣٩، المجلد نفسه، ١٣٦٠، ص٢٢٥)، كما عدّ ابن سينا في مؤلفه العلمي الإدراك ثلاثة أنواع وليس أربعة (ابن سينا، ١٣٧٥، المجلد ٢، ص٣٢٣). ورغم هذا التغيير في منهج ابن سينا، فمن المدهش أن الخواجة الطوسي وفخر الدين الرازي لم يذكراه في شرحهما على الإشارة. بل إن خواجة الطوسي يعزو هذا التغيير في النهج إلى وجهة نظر ابن سينا الخاصة حول موضوع الإدراك. وكلام الشيخ صريح في العد الثلاثي للإدراك حيث يقول: (وقد يكون الشيء محسوساً وقد لا يتصور... وقد يكون معقولاً) ومن العجيب أن يملأ الخواجة الطوسي بداية المسألة دون أن ينتبه إلى تقسيم الشيخ الثلاثي في تفسير النص وتقسيم الإدراك إلى أربعة أجزاء. (نفس المصدر)

الجدير بالذكر أن الشيخ أبا علي سينا يشير إلى أنواع الإدراك بلفظ (أقسام الإدراك) وليس بأنواعه (ابن سينا، ١٤٠٤، ج ٢، ص ٥٠). وتفسير الأمر أن النوع في الاصطلاح المنطقي ينقسم إلى نوعين: حقيقي وإضافي، ومعنى النوع الحقيقي هو النوع الكلي الذي يأتي استجابة للمعلوم، ويشمل أفراداً كثيرين يجمعهم حقيقة مشتركة مع قيود العموم الخاص؛ حيث أن الإنسان يعرف بأنه (حيوان عاقل) وهذا هو نوع الطبقات البشرية. معنى القسمة وهي أنواع (راجع قطب الدين الراوندي ص ٨٤) ومن هذا القول أراد ابن سينا أن يبين أن الإدراك نوع واحد له أنواع؛ لأن إدراك الشيء المادي هو اتخاذ شكل ذلك الشيء مجرداً من المادة، إلا أن فئات هذا التجريد وهو متنوع في هذا الترتيب. وهو سؤال مثير للاهتمام ويستحق البحث، هل كان ابن سينا، مثل ملا صدرا، يعتبر كل أنواع الإدراك مجردة؟

قبل الاستمرار، نقدم تعريفًا بسيطًا للأنواع الأربعة للإدراك:

١. إحساس: إدراك شيء ما في مادة معينة بخصائص وتأثيرات محددة يجب أن يكون الدليل الملموس موجوداً.

٢. الخيال؛ إيجاد الأشكال الجزئية الملموسة للحس السليم للمادة الموجودة سواء كان حاضرا أو غائبا.

٣. الوهم؛ إدراك المعاني الدقيقة والعميقة، مثل إدراك حب الأم لطفلها.

٤. الاستدلال: إن إدراك المفاهيم الكونية والمجردة من المادة يشبه إدراك الإنسان الكوني. (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨٦، المجلد ٣، ص٣٦٠).

نظرة الملا صدرا إلى النظر الحادث:

ومن المعلوم أن الفرق بين الإدراك والوهم والإدراك العقلي ليس فرقاً ذاتياً، بل هذا الفرق أمر خارجي عنهما، وهو إضافة الإدراك إلى الخاص وعدم هذه الإضافة { مثلاً العقل يدرك المفهوم العام للعداوة، ثم إذا انحصر فيه أدرك عداوة أحد } (المصدر السابق، ص٣٦١-٣٦٢). ويؤيد هذا الرأي العلامة حسن زاده آملي الذي يبين الفرق بين مرتبة الوهم والعقل بذكر أمثلة على هذا النحو، مثل أن الرؤية نوع من الإدراك، سواء حدثت من وجهة نظر الإبرة أو من منظور أوسع. على أية حال، إنه نوع من الشعور. إن التعميم والتقييد لا يؤديان إلى نوعين من الإدراك (مقتبس من حسن زاده آملي، ١٩٨٥، المجلد ٢، ص٢٧٦). وباختصار فإن ملا صدرا في المرحلة الأولى يقبل بوجود قوة الخوف حسب رأي الحكماء، وفي المرحلة الثانية يعبر عن رأيه بأن الوهم ليس مستقلاً عن العقل (أنظر: صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، المجلد ٨، ص ٢١٥-٢١٦ و٢٤٠). وهذا الرأي الخاص لملا صدرا ـ والذي لا ينبغي أن يجهل وجود خيوط للنقاش في النصوص التي قبله ـ قد تعرض لانتقادات واسعة النطاق وخلص إلى: ومن بينهم العلامة مصباح اليزيدي الذي يعتبر شهادة الصدر المطلحي من أهم هذه الدعاوى؛ لأن الحيوانات تفتقر إلى العقل. ومن ثم فإن معاني الأوهام الحيوانية لا يمكن أن تكون نتاج مصنع يسمى العقل (مصباح اليزيدي، ١٩٩٧، المجلد الأول، ص٤١٩). هذا النقد، على الرغم من كونه عميقًا، ولكن قد يكون من المقبول أن تتذكر ما

قاله ابن حزم. رشد: « إن قوة الخيال في الحيوان تقوم مقام قوة العقل في الإنسان في طلب ما ينفعه ويسبب صحته، والفرار مما يضره » (ابن رشد، ١٩٩٤، ص١٢٠).

ولكن هذه ليست الكلمة الأخيرة، ففي خضم هذا الجدل وتوتره، أصبحت تعقيداته الفلسفية أكثر وضوحاً من أي وقت مضى. لقد تعلمنا من ملا صدرا أننا نرى العداوة المجاورة للعقل تنتمي إلى الخيال؛ لأن العقل يدرك العداوة العامة، والخيال يدرك صورة الجار، والعقل من الخيال لا من العقل (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، ج ٨، ص٢٤٠) فإذا كان هذا القول صحيحاً في حق الإنسان فماذا يقال في حق الحيوان غير البشري؟ كيف يمكن للخروف، بمجرد الخيال، أن يدرك عداء الذئب الذي يقترب منه، بينما ليس لدى الحيوان فهم واضح للعداء العام؟ أم مجرد ارتباط بين المعاني؟ يكون أم أنها عملية تحدث فقط في ظل الوهم، مثل المشي أثناء النوم أو خوف الشخص من الكابوس، دون أي دعم عقلاني؟ فلنكن أكثر واقعية ونعفي الحيوانات من هذا الحكم الصدري؛ لأنه بلا شك عندما ذكر ملا صدرا مثل هذا الأمر فإنه كان يسعى إلى تفسير كتاب الحكمة في اتجاه السمو الإنساني، وليس في سبيل التعرف على أنواع النفوس، بما في ذلك نفس الحيوان ولكن يبدو أن هذا البلسم لا يكفي؛ لا يوجد مفر. ويعود النقد الذي وجهه العلامة مصباح لأقوال الملا صدرا إلى الواجهة مرة أخرى، ولكن هذه المرة بشكل مختلف بالطبع. المشكلة هي أنه إذا كنت توافق ملا صدرا على أن العقل والروح مستقلان عن العقل، فما هو جوابك لهذا المتشكك: " الحيوان الذي ليس له عقل إذن ليس لديه أوهام"؟ (الأشتياني، ١٣٦٠، ص٦٧، حاشية).

والحقيقة أن الوهم هو جزء من النفس الإنسانية العاقلة، عبدة الإنسان. وهذا صحيح حتى وإن كانت النفس الحيوانية تابعة للنفس الإنسانية، ولكن في الحيوانات أيضاً لا يمكن تجاهل ملك يسمى الخيال، إذ يعتبر ابن سينا أن قوة الخيال هي الحاكمة للقوى الحيوانية (ابن سينا، ١٤٠٤، المجلد ٢، ص١٤٨). وعليه فإن الإدراكات الحيوانية وهمية، والإدراكات الإنسانية عقلية (حسن زاده آملي، ١٣٧٤، ص١٩٤). وهذا يعني أن حكم العقل وإثباته لا يدخلان في نفس الحيوان. والسؤال الصحيح هو كيف يحكم ملك الخيال في نفس الحيوان، بقولنا إن حكم الخيال حكم خيالي، وليس حكماً عقلياً، (المجلد ٢، ص١٤٨)؛ كما أن الإنسان لا يصدر أحكاماً عقلانية عندما يكتب الشعر، بل يستعين بخياله، وكما في الحلم، فإن الخيال إنه الحاكم. إن الخوف من الموت هو مثال بسيط للحكم الخيالي، في حين أن

العقل يملي أن الشخص فانٍ. العبارة التي تم اقتباسها ليست عبارة مبالغ فيها؛ بل هو فلسفي؛ ولكن إذا فكرت مرة أخرى فيما يحدث في عالم الحيوان، فسوف تعترف بأن ما كتب رداً على ذلك ليس كافياً في مواجهة الأسئلة الكثيرة. هذا الحيوان لديه تصرفات غريبة وتحليل عقلي عجيب لا يخفى على أحد؛ومن النحلة التي تخرج قرص العسل على شكل مسدس، والعنكبوت التي أقامت مصنعاً للنسيج، ومن الصقر الذي ينتقد سجود قوم سبأ الشرك (النمل: ٢٢-٢٤)، والنملة التي تعتبر فهمها أعلى من فهم جيش سليمان (النمل: ١٩)، ومن وفاء الكلب ومكر الغراب، ومن كل دابة تحب ذريتها ولا تشرب لبن مرضعتها، ثم الشاة الهاربة من الذئب، إلى أي خلق يمكن أن ننسب مثل هذه الأمور؟ أم يمكن أن يعزى ذلك إلى الطبيعة المادية؟ قصة بسيطة عن خروف يهرب. سوف تفهم الذئب إذا قمت بتحليله مرة أخرى. نتيجة لا يمكن توثيقها بمجرد تذكر صورة من الذاكرة؛ لأنه إذا افترضنا أنه في يوم من الأيام أصيبت شاة بجروح أو هددها ذئب ولكنها نجت من خلال تغيير لون وحجم الذئب، فما المناسبة التي قد تجعل ذكرى الماضي تتكرر في ذهنها وتملي عليها الهروب؟ ومن ثم فإن حكم الوهم وسيادة الخيال لا يمكن أن يكونا الحل لقصة الذئب والخروف. ومن ناحية أخرى فإن الفهم الدلالي العام لا يمكن أن يكون الحل لقصة الذئب والخروف. فهو يتطلب قوة الإدراك، وهي قوة شمولية، ولا يمتلكها العقل. إذن المشكلة لا تزال قائمة.

ويتناول صدر المتالاني في سياق هذه القصة هذا الموضوع فيكتب:

والجواب على الشبهة أن لكل حيوان ملكاً يلهمه ما يحتاج إليه ويرشده إلى أعمال ذات خصائص خارقة، كما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨) (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٠، ص٢٣٧). وبالاستسلام لهذا العامل الميتافيزيقي تكون الإجابة كاملة؛ ولكن تكرار ملا صدرا لخطابه مرة أخرى يلفت الأنظار، فيكتب: " ومع ذلك، فإن نسب بعض تصرفات الحيوانات إلى الانفعالات الجزئية ليس بعيداً عن الحقيقة؛ لا يمكن إنكاره. " يقال إن بعض الحيوانات قادرة على الوصول إلى مرتبة قريبة من أدنى مستوى من الوجود البشري، ونتيجة لذلك، تحتل أدنى مستوى من الحياة الآخرة. " (المصدر نفسه). تتحدث الجملة عن قوة الخيال، وهي نهاية القوة الحيوانية ونقطة بداية الكلام البشري، أي القوة العقلانية. الخيال كما كتب الخواجة الطوسي: قبل قوة العقل فإن المبدأ الأول هو تحريك الجسم (خواجة الطوسي، ١٩٧٥، ج٣، ص٣). ١٧٣) بعبارة أخرى، فإن الرغبات

الخيالية للأطفال وقوة الخيال الحيواني هي المصدر الأساسي للتحفيز. الجثة لها أهمية.

ويتبع الملا صدرا نفس النهج في مكان آخر ويشير إلى كلا الجوابين ويكتب أن الحيوان يفر من عدوه لأنه يتخيل أن ذلك المخلوق سيهاجمه أو لأنه قد أوحي إليه (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، المجلد ٩، ص ٨١). وأخيراً، يوثق الأمر بالفرار من الخطر لدى البشر باعتباره الأمر الحكيم لروح كل إنسان. ولكنه يرى أن هروب الحيوان من العدو هو نتيجة التخطيط الشامل لذكاء الحيوان الخاص (نفسه). كن حذرا.

ب) تجريد الحيوانات

الخطوة الثانية في اكتشاف حقيقة فناء الحيوان هي الاعتراف بفردية الخيال وفردانية النفوس الحيوانية، بحيث يمكننا من خلال استغلال العلاقة بين الفردية والبقاء أن نقدم فرصة مناسبة لفناء الحيوان.

تجريد الخيال:

لا شك أن نتائج مناقشة تجربة الخيال هي أن الروح إذا لم تصل إلى مستوى التجريد الفكري وانفصلت عن الجسد على مستوى الخيال فإنها لا تهلك؛ لأن الجوهر نفسه غير مادي، وانفصاله عن المادة لا يسبب فساده. وأيضاً بإثبات عدم إدراك قوة الخيال، وشروط القبر، والثواب والعقاب، وشروط المطهر، وبعث الأجساد، والبعث الجسدي نجد تفسيراً عقلائياً من سائر مقتضيات القول.

تجريد خيال أرواح الحيوانات التي تمتلك الخيال الفعلي. أنكر معظم الحكماء القدماء عدم قابلية الخيال للتجزئة؛ ابن سينا، لأنه يرى أن العزوبة لها درجات (ابن سينا، ١٣٧٩، ص٣٤٤)؛ ولكنه لم يستطع التخلص من الشكوك حول وجود تعقيدات مادية في الحلم؛ " فقد حكم على مادية الخيال (نقلاً عن: فخر الدين الرازي، ١٤١١، ج ٢، ص ٣٣٥-٣٣٦؛ صدر الدين الرازي، ١٩٨١، ج ٨، ص ٢٢٨-٢٢٩)، وقدم في كتابه " طبائع الشفاء " ثلاث حجج لدحض تجريد الخيال (ابن سينا، ١٤٠٤، ج ٢، ص ١٦٧-١٧١؛ وأيضاً فخر الدين الرازي، ١٤١١، ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠). " النقطة التي فاجأت محللي أفكار أبينسينا هي وجود نوع من الثنائية في إيمانه بتجريد الخيال.فمن ناحية يقدم ابن سينا أدلة لدحض تجريد الخيال، ومن ناحية أخرى يتفق مع القائلين بتجريد الخيال من خلال الإشارة إليه. وفي بعض المقاطع التي استشهد بها فخر الدين

الرازي من كتاب مناظرات ابن سينا، يمكن أن ينسب إنكار طبيعة أدلة الصور الخيالية إلى ابن سينا (الرازي، ١٤١١، المجلد الأول، ص ٣٣٥-١٣٣٦؛ وأيضاً صدر الدين الرازي، ١٩٨١، المجلد الثامن، ص ٢٢٨)، حيث أدرج ابن سينا موضوعات مثل النبوة الخاصة في فصل لا يمكن تفسيره منطقياً إلا بتجريد قوة الخيال. إلى الأبد (ابن سينا، ١٤٠٤، المجلد ٢، ص ١٥٥-١٥٤) وفي تلخيص هذين الرأيين، ربما نستطيع الاعتماد على كلمات العلامة حسن زاده آملي، الذي كتب: " الصحيح أن الشيخ أمر في البداية بالشر ". كانت عزوبة الروح حيوانية واعترف بها في مراحل لاحقة. (حسن زاده أمول ١٩٩٢، ص ١١٤) بالإضافة إلى ذلك، ولم يكن اعتراف ابن سينا بما فهمه صريحاً، بل كان في حالة من الغموض. ويرفع بصيغة الشك. لقد أدرك الملا صدرا هذه الحقيقة واعتبر سببها تناقض هذا الاعتراف مع أسس ومبادئ فلسفة الشيخ (الملا صدرا: ١٩٨١ م، ج ٨). ص٢٤٧) على كل حال، ما هو واضح من العبارات ويرى ابن سينا أن نسبة الأشياء إلى الخيال أمر لا يبدو فلسفيا إلا بالاعتقاد بتجريد الخيال. ألا يجب علينا أن نعترف لأنفسنا بأن ابن سينا، على عكس ملا صدرا، أقام حاجزاً قويًا بين الخيال والخيال، واعتبر التجريد منفصلاً عن قوة الخيال؟

ويرى الشيخ إشراق من المنكرين لتجريد الخيال أن القوى الثلاث الخيال والوهم والتخيل هي في الحقيقة شيء واحد وأن اختلافها هو رأي (السهروردي). (السهروردي ١٣٧٥، المجلد ٢، ص ٢١٠)، ثم اعتبر القوة والخيال شيئان ماديان وشخصيان (السهروردي ١٣٩٣، ص ٥١٨)، ومن ناحية أخرى اعتبر الصورة الخيالية مرآة العالم. " إن النفس هي التي سكرت (قطب الدين الشيرازي، ٢٠٠٤، ص ٢٥١)، ولذلك يرى الشيخ إشراق أن النفس صورة متخيلة، مع اعتبار القوة التخيلية وغيرها من قوى النفس ما عدا القوة العقلية، مادية. ويرى في عالم الأمثلة. ويرى الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني أن هذه الثنائية في الكلام هي نقطة الضعف في علم الكلام الإشراقي. وفي هذا الموضوع يقول ويكتب: « لذلك فإن مادية الخيال المتصل و... ليست ممكنة ». إن النفس في عالم المثل الأعظم تدرك الحقائق الموجودة في العالم المادي من خلال وجود الإدراك. " في العالم، أدرك المادة بإدراك الحضور والحدس المضيء " (أشتياني ٢٠٠٢، ص ٨٧، حاشية سفلية)، ومن العجيب أن العلامة الدواني يعتقد أن الشيخ السهروردي " ويعتقد بتجريد النفوس الحيوانية (المحقق الدواني، ١٤١١، ص ١٢٥). ومجموع هذه التناقضات يخلق عمقاً خاصاً في فكر

السهروردي لا بد من تناوله في موضع خاص. إلا أن صدر المطلين يعتبر تجريد الخيال مبدأ من مبادئ حكمته المتعالية، وقد ذكر ذلك مراراً في سياق خطبه. بما في ذلك هذا: يكتب:

المبدأ الخامس هو المعرفة اليقينية. إن القدرة على الخيال، هذا المكون الحيواني للوجود الإنساني، هي جوهر مجرد من الجسد الحسي والشكل الملموس. وهذه القوة المجردة تبقى حين يتحلل الجسم المكون من عناصر وتختفي أعضاؤه وأجهزته ولا يدخله فساد ولا خلل (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٠، ص ٢٦٤؛ وأيضاً ١٩٨١، ج ٩، ص ١٩١). وقد ناقش ملا صدرا تجريد الخيال في فصل مستقل (ملا صدرا، ١٩٨١، ج ٣، ص ٤٧٥)، وحذر صراحة من أن تجريد الخيال يبدو أنه ينفي بقاء النفوس التي لم تبلغ درجة العقل، ويؤدي أيضاً إلى إنكار البعث الجسدي وبعث الأجسام (نفس المصدر، ص ٤٨٦-٤٨٧).

ومن حجج ملا صدرا في تجريد الخيال:

الحجة الأولى: الخيالات ليس لها مكانة، وكل ما ليس له مكانة لا يمكن تحقيقه في شيء له مكانة؛ لذا فإن القدرة على التخيل مجردة. يقول صدر المطلاع في تعليقه على هذه الحجة: والخلاصة أن الصورة المتخيلة ليس لها حال، وما لها حال. فإذا لم يكن كذلك لم يمكن بلوغه في أمر الحصول على المكانة؛ بعد الحصول على النموذج لا يمكن التخيل بالقوة المادية والفيزيائية، لا بطريقة مقبولة ولا بطريقة مقبولة. ومن ناحية أخرى، فإن تناقض الموقف لا يمكن أن يكون دليلاً على هذا، ولا على القدرة العقلانية؛ لأن دليل العقل كلي لا يتجزأ [ومن ثم فإن قوة الخيال والصورة الخيالية كلتيهما مجردتان (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، ج٣، ص٤٧٨)].

الحجة الثانية: إن سلامة الخيال وصحته عند الشيخوخة والعلل الجسدية دليل على عفته (صدر الدين الشيرازي ١٩٨١ م، ج ٨، ص ٢٩٣-٢٩٤).

وعلى النقيض من صدر المطلاع، يعتقد ابن سينا أن قوة الخيال تضعف في الشيخوخة؛ ورغم أنه يعترف بأن قوة الخيال لدى بعض كبار السن أقوى بشكل غير عادي من قوة الخيال لدى الشباب، فإنه يعزو هذه الحالات الاستثنائية إلى قوة العقل (ابن سينا ١٣٧١، ص ٢٥٨-٢٥٩). ويفسر أتباع ابن سينا أيضًا تفكير ابن سينا بالطريقة التالية: وقد عُزيت قوة الخيال لدى بعض كبار السن إلى زيادة عدد الصور المخزنة في خيال كبار السن وانخفاض أنشطتهم العقلية. (بدوي، ١٩٧٨، ص ٨٨) (فخر الدين الرازي، ١٤١١، ج ٢، ص ٣٦٩)

وبعد أن أبدى صدر المطلعين حجته في تجريد الخيال، اعتبر هذه التفسيرات المعقدة نتيجة لفهم غير واعٍ لنظرية تجريد الخيال. (شيرازي، ١٩٨١، ج ٨، ص ٢٩٤)

٢. تجرد نفوس الحيوانات

إن القليل من التردد الارتباطي يعني أنه من الممكن سد الفجوة بين تجريد الخيال، كقوة هائلة في الحيوان، وتجريد الروح الحيوانية، ولكن الواقع هو أن ليس كل الناس يفكرون بهذه الطريقة.

يرى الفارابي أن النفوس الحيوانية غير مجردة، وذلك لأنه يعتبر العقل هو المعيار لتجريد النفوس. وفي نظر الفارابي، أرواح الحيوانات، الملموسة والخيالية، إنهم يدركون الأسباب والأدوات، في حين أن جوهر النفس يدرك الأمور الكلية والعقلية بلا وسيط. ولذلك يحكم بأن النفس الإنسانية هي الدليل على الأمور الكلية والمجردة، بخلاف النفس الحيوانية (الفارابي، ١٤١٣، ص ٣٨٧).

ولأنه لم يصل إلى حكمة تجريد الخيال، فإن ابن سينا يواجه تحدياً خطيراً في تجريد النفس الحيوانية. لذلك، استجابة لطالبه بهمن يار، تم تكليفه بالمهمة؛ يسأل بهمن يار الشيخ: هل تفهم الحيوانات طبيعتها مثل البشر؟ إذا كان الأمر كذلك، ما هو الدليل؟ فيجيب ابن سينا: إن ما سألت عنه يحتاج إلى فكر، ولعل الحيوان لا يفهم إلا ما هو محسوس وما يتخيله، وليس له فهم لذاته، أو لعلّه يفهم لذاته بالآلات. أو ربما لديهم وعي غامض [وعينا الواعي]. "ويجب علي أن أفكر في هذا الأمر" (ابن سينا، ١٣١٣، ص ١١). وهذا الطريق في إنكار فردية النفوس الحيوانية هو في حين أن معظم الحجج التي يسوقها الشيخ لإثبات فردية النفوس البشرية تثبت أيضاً فردية النفوس الحيوانية، كما بيّن صدر المطلّعين. وبينما يعتبر فخر الدين الرازي، وفقاً لرواية ابن سينا، وذاته الباطنية، النفوس غير الناطقة جوهراً غير مادي (الرازي، ١٤١١، المجلد ٢، ص ١٣٣٧). والأعجب من ذلك أن ابن سينا يرى أن الحب يتدفق في أرجاء الكون (ابن سينا، ١٤٠٠، ص٣٧٤، حمو، ١٣٧٥، المجلد ٣، ص٣٦٣)؛ من المتفق عليه على نطاق واسع أن النمل أيضًا يفهم الحب. كيف يمكن أن يكون لهذا البيان معنى دون الاعتراف بعدم قابلية تجزئة الروح الحيوانية؟ للأبد؟!

مع أن الشيخ إشراق يقدم أدلة على عدم قابلية أرواح الحيوانات للتجزئة، لم يسقط؛

ولكن العلامة دوفان وينسب إليه هذا القول؛ ويرى الشيخ إشراق أن بقاء الجوهر الإنساني رغم تغير الجسد يرتكز على فردية النفس الإنسانية. يقول العلامة الدواني في شرح هذه الحجة: لا يخفى عليك أن المؤلف (الشيخ السهروردي) يشير في كتب أخرى إلى عمليات هذه الحجة في نفوس الحيوانات الأخرى؛ لأنه إذا لم تُترك روح الحيوانات الأخرى، فيمكن الحكم بأن حصان كل " هو " سوف يتحول إلى آخر؛ في حين أن التخمين الذي يقترب من الحقيقة سوف يحكم ضده. وبالإضافة إلى أن الحصان رغم تحول جسمه إلى جسم آخر لا يزال لديه علم، فإنه بسبب بقاء الجوهر أو معرفة الجوهر يتذكر الحصان ما شعر به أو تعلمه من قبل (مغاغيق دواني، ١٤١١، ص ١٢٥).

ذكر الملا صدرا نفسه ثلاثة أسباب لفردية النفوس الحيوانية ويعتقد أنه لهذا السبب سوف تتحقق البعث الجسدي (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، المجلد ٨، ص ٤٢-٤٤؛) بما في ذلك حقيقة أنه طبق حجة الإنسان المعلق في الفضاء التي أقامها ابن سينا بشأن الإنسان (ابن سينا، ١٣٧٥، المجلد ٢، ص ٢٩٢ و ١٤٠٤، المجلد ٢، ص ١٣) على جميع الحيوانات وبالتالي أثبت فردية النفوس. وفي كتاب مينوان يكتب:

إذا افترضنا أن الحيوان قد خلق وحدة وكاملة بالطبع. ولكن حواسه محرومة من مشاهدة الأشياء الخارجية، وهو حر في الفراغ أو في الهواء الذي حرارته تساوي حرارة جسمه، و... ذلك الحيوان يدرك جوهره في هذه الحالة (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، ج٨، ص٤٤).

" وكذلك فإن حجة الشيخ الرئيسي أبو علي سينا في المهديات - وإن كانت لا تتفق مع مبادئ فلسفة ماشا - قد اعتبرت دليلاً آخر على فردية النفوس الحيوانية (المرجع نفسه، ج٨، ص٢٢٧-٢٢٨). وفيما يلي ملخص لهذه الحجج: "

الحجة الأولى: لا شك أن جسم الحيوان يتعرض لتغيرات بسيطة أثناء حياته، مثل السمنة. أو أن فقدان الوزن يحدث من خلال تغيرات خلوية، فإذا كانت الروح موجودة جسدياً وجسدياً وطبيعياً في الجسم، فلابد أن تتغير استجابة للتغيرات التي تطرأ على الجسم، بينما الواقع هو العكس. (المرجع نفسه، المجلد ٨، ص٤٢، والإنسان، ١٣٧٣، المجلد٢، ص٣٤٣) والدليل على هذا الاستقرار في البشر موجود في العلم، ولكن إثباته في الحيوانات صعب ما لم يتم اكتشاف الدليل الثاني المرتبط به فيما يتعلق بسلوك الحيوان؛

لكن المشكلة هي أن الحجة الثانية لم تنجح في إثبات إدراك الحيوان لجوهره.

الحجة الثانية: هي أن كل حيوان يسعى إلى المتعة والوفاء ويتجنب الألم والمعاناة. إن هذا الواقع، بدون علم الحيوان، لا يفسر معاناة وألم " الذات "، وهذا هو مقتضي علم الحيوان نفسه. ومن ناحية أخرى فإن كل كائن واع بذاته فهو مجرد (صدر الدين الرازي ١٩٨١، ٨ ص ٤٣). ولا يرى فخر الدين الرازي أن هذه الحجة كافية لإثبات تجريد النفس الحيوانية؛ لأن الحيوانات لأنها محرومة من إدراك الكليات لا تشعر إلا بألمها ولا تشعر بألم الآخرين، فهذه الحجة تشير فقط إلى التضاد بين الروح والجسد، وليس إلى انفصال الروح (الرازي، ١٤١١، ج ٢، ص ٢٢٦).

الحجة الثالثة: عند ملا صدرا هي حجة الإنسان المعلق في الفضاء التي طرحها ابن سينا وهي فعالة في هذا الصدد أيضا (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، المجلد ٨، ص ٤٤). هذه الحجة هي نوع من النهج الاستبطاني، والوعي الذاتي، والبصيرة العميقة في الروح؛ وبعبارة أخرى، فإن صحة هذه الحجة لا تعتمد على الخبرة العملية؛ بل هو تقوية للتأملات الداخلية ونوع من الممارسة نحو التركيز على الذات، مع فصل علم الحضور للذات عن علم تحقيق محيطها. وبطبيعة الحال، قد يخلق هذا مثل هذه إذا كان الوضع غير ممكن بالنسبة للناس العاديين، فإن هذا لا يقوض بشكل أساسي الحجة الصينية الجديدة؛ ولكن النقطة المهمة في هذا البحث هي عندما نطرح هذا البحث، على غرار ما قاله الملا صدرا، حول فردية النفوس الحيوانية. فهل من سبيل إلى اكتشاف أن الحيوان يدرك جوهره عندما تكون حواسه مغلقة؟ ولا يرى العلامة الطباطبائي أن فرضية الخلق الفوري المتأخر فرضية بعيدة الاحتمال. أو تعليق الحواس، وهو يعمل عند البشر؛ ناهيك عن الحيوانات الأخرى. (المرجع نفسه، المجلد ٨، ص ٤٤، الحاشية رقم ٢) (نقطة واحدة قد تساعد العقل على تجاوز هذا الغموض.) ومن المفيد أن ننظر إلى المشكلة من زوايا أخرى، وربما نقول: إذا ثبت تجريد النفوس الحيوانية بدليل دقيق كدليل تجريد الخيال، فإنه يمكن تصديق معرفة وجود الحيوان في ذاته على أساس مبدأ المعرفة المجردة بذاته، كما يعتقد صدر المطلعين تصديقاً راسخاً بالإدراك الخيالي للحيوانات بذاتها (انظر المصدر نفسه، ج٨، ص٢٧٨، ج٩، ص١١١).

الحجة الرابعة: "ويبدو أن أفضل دليل على تجريد النفوس الحيوانية هو الدليل المبني

على تجريد القوة الخيالية التي يعتبرها ملا صدرا وحياً إلهياً. وباختصار فإن الدليل هو أن النفس الحيوانية لها قوة تسمى القوة الخيالية التي تدرك الصور المثالية، وهذه الصور لن تكون إلا مبنية على كيان مجرد (صدر الدين الشيرازي ١٣٦٠ ص١٩٧). يقول صدر المطلاعين في مناقشته لأدلته على تجريد الصور المثالية: إن النفس الحيوانية لها قوة تدرك بها الأشباح والصور المثالية، والإدراك هو الحصول على الصورة من الدليل - سواء تم الحصول عليها بالجوهر أو بقوة منه، ولكن هذا النوع من الصور المثالية لا يمكن أن يكون إلا من خلال الدليل. " "إنها ليست قابلة للإشارة الحسية، في حين أن الصورة المادية ـ أينما كانت ـ تقبل الإشارة الحسية، ومن هنا يتبين أنه لا توجد صور خيالية في هذا العالم" (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٣، ص ٥١٠-٥٠٩).

ج) الحشر الحيواني

تشير بعض الآيات القرآنية إلى الوجود المستقل للحيوانات بعد الموت وبعثها؛ على سبيل المثال الآية ٣٨ من سورة الأنعام، البداية قضية التشابه بين الإنسان والحيوان وتمتعهما بالحياة الاجتماعية ثم ذكر موضوع حشر الحيوانات واعتبره دليلا على سعة علم الله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في هذا الكتاب من شيء ثم إنهم إلى ربهم يحشرون إنهم يبحثون.

والسؤال هو: بأي وجه يكون للحيوانات كرامة ومساواة مع الإنسان تجعلها من الآيات المؤكدة على قيام الحشر للحيوانات، وهي الحقيقة التي ذكرها القرآن: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾؛ وإذا الدواب حشرت (التكوير: ٥)

فإن الله قادر على جمع كل كائن حي يوم القيامة. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٩).

ويبدو أنه نظراً للاختلافات البنيوية والسلوكية بين الحيوانات والبشر، لا يمكن البحث عن هذه الإنسانية في جميع الاتجاهات؛ ومن ناحية أخرى فإن تلخيص هذه العاطفة في أمور

بيولوجية كالحياة الاجتماعية والقبول الجماعي ـ وهو ما يشير إليه فخر الدين الرازي في بعض هذه الأقوال (الرازي، ١٤٢٠، المجلد ١٢، ص ٥٢٥-٥٢٤) لا يتفق أيضاً مع بنية الآية، بل إنه منسجم معها. ومن أجل تفسير وجود الحيوانات في الآخرة، لا بد من تصور حياة دنيوية هادفة وواعية، وواعية بطبيعة الحال، للحيوانات. مع أن هذا الشعور ليس بمستوى العقل البشري، إلا أن العلامة الطباطبائي ره.

وقد وردت الآية (وإلى ربهم يرجعون) بمعنى أن هذا التشابه لا يقتصر على التشابه في الحاجة إلى الغذاء والزواج وتوفير المأوى، بل يشير أيضاً إلى التشابه في التوجيه الذي جعل الحيوانات تشبه البشر في أمر الرجوع إلى الله. ومعيار رجوع الإنسان إلى الله ليس إلا نوعاً من الحياة المنسجمة مع الوعي الذي يدله على طريق السعادة والعدل وطريق الشقاء والظلم. إن التفكير العميق في أنواع الحياة الحيوانية التي نتعامل معها في كثير من حياتنا اليومية، والنظر في الحالات المختلفة التي يتخذها كل نوع من هذه الحيوانات في رحلة حياته، يقودنا إلى هذه النقطة تجعلنا ندرك أن الحيوانات، مثل البشر، لديها آراء ومعتقدات فردية واجتماعية، وأن الحركات والوضعيات التي تظهرها من أجل البقاء ومنع الانقراض تعتمد جميعها على تلك المعتقدات.مثل الإنسان الذي يعيش في مختلف أنحاء العالم، كل ما يسعى إليه يعتمد على إنها سلسلة من الأفكار والمعتقدات؛ كل إنسان عندما يشعر بالرغبة في الطعام، أو الزواج والأطفال، أو أشياء من هذا القبيل، يقرر على الفور أنه يجب أن ينهض ويبحث عن هذا الطعام. أو إن كان موجوداً فأكله، وإن كان كثيراً فادخره، وكذلك تزوج وأنجب، وكذلك إذا اشمئز الإنسان من الظلم والفقر ونحوهما حكم بالتحريم على الظلم والفقر، وذلك حتى يقوم الإنسان بجميع حركاته وسكناته على وفق هذه الأحكام، ولا يحيد عن الطريق الذي حددته له الأحكام والآراء المذكورة.كذلك فإن الحيوان الفرد كما نرى وهو في طريقه إلى تحقيق أهداف الحياة ومن أجل إشباع حاجاته من ملء معدته وإشباع شهوته وتربيته فإنه يظهر حركات ووضعيات معينة حتى لا يبقى هناك شك لدى البشر في أن هذا الحيوان له وعي وآراء ومعتقدات حول حاجاته وكيفية إشباعها مما يجعله كالإنسان قادراً على جلب المنافع ودفع المضار.بل لعل في نوع أو فرد من الحيوانات أثناء الصيد أو الصيد مكراً وخداعاً لم يستطع العقل البشري أن يدركه إلا بعد مرور قرون من عمر الجنس البشري (الطباطبائي، ١٤١٧، ج ٧، ص ٤٣-٧٤).

ومن أمثلة الفهم والإدراك الحيواني ما ورد في الآيات والروايات:

- يسبح لله ما في السماوات والأرض. الإسراء: ٤٤) وهذا طبعا بناء على أن المراد الثناء اللفظي كما يعتقد العلامة ثابت بن أبي سفيان (١ / ١٣٣). الطباطبائي، ١٤١٧، ج١٧، ص٣٨١) حوار سليمان مع الطير وتناغم الطير مع النبي داود (النمل: ١٦) خبر الهدهد من أرض سبأ (النمل: ٢٢-٢٤) إدراك النمل لهجمة جيش سليمان (النمل: ١٨) الوعي الباطني (الإلهام) للنحل (النحل: ٦٨) كلام الحمار وأخذ الاسم العظيم من بلعام بسبب ظلمه لذلك الحمار (الأعراف: ١٧٥) في الشفرة: قمي، ١٣٦٧، ج ١، ص ٣٤٨) معنى غناء العصافير في حمد الله وطلب الرزق (المجلسي، ١٤٠٤، ج ٦١، ص ١٢ و١٣٠٧) المكانة السماوية للجمل الذي يذهب إلى مكة ثلاث أو سبع مرات (المرجع نفسه، ج ٩٦، ص ٢١) وبعد أن ذكر العلامة المجلسي هذه الرواية عن العلماء المينويين، اعتبر علماء الكلام هذا القول بعيد المنال. لأن الطائر لو كان عالماً بالله لما فهم كلامنا كالبشر الحكماء؛في حين أن هذا ليس هو الحال ونحن على يقين من أن الحيوانات أقل ذكاءً من الأطفال الذين لا يدركون الأشياء من حولهم؟... لذلك فإن تمجيد الله ليس تمجيداً لفظيًا. بل هي لغة الكائنات الحاضرة. على النقيض من الحيل الدقيقة التي تستخدمها الحيوانات والحيل التي يتوقف البشر عن التفكير فيها لقد تم تذكيرهم واستخدامهم للنقاش حول ذكاء الحيوانات وعقلانيتها. ثم قيل: إذا كانت مثل هذه الأمور ممكنة فلماذا لا تعتقدون أن الله أوحى علمه إلى الحيوانات؟ " ولكنه حرم أشياء يعرفها الناس من الشكر عامة (المجلسي، ١٤٠٤، ج ٦١، ص١٢-١٣) ومن ذلك أن الإبل التي تقف عند عرفة سبع مرات في سبع حجات تكون في الجنة، والوصية بدفن الإبل التي ركبها عشرون حاجاً (المصدر السابق). " المجلد ٤٦، ص٧٠).

أربعة أشياء لا تخفى على الحيوان: معرفة الله، ومعرفة الحاجة اليومية، والتمييز بين الذكر والأنثى، ومعرفة الموت (نفس المرجع، ج٦، ص٥٣٩). إن وجوب إطعام الحيوانات وسقيها احتراماً للروح التي بداخلها (نفس المرجع، ج٦١، ص٢١٧)، وكل هذا، بالإضافة إلى المعلومات التي جمعها علماء الأحياء وعلماء الحيوان وعلماء النفس من خلال قياساتهم وحساباتهم للحيوانات، يظهر لنا العالم المذهل للحيوانات. وكأن الله تعالى قد دعا البشر إلى التأمل في هذا الجانب العجيب من حياة الحيوان: (وهل في خلقكم وما يخرج من الدواب من بينة لقوم يوقنون) وفي خلقكم وما نشر في الأرض لآيات لقوم يتفكرون (الجاثية): ٤)

ويمكن أن نجد تفسيراً فلسفياً لبعث الحيوانات من خلال ما ذكره صدر المطلاع في حديثه عن الخيال. ولأن ابن سينا ينكر تجريد الخيال سواء في القوس الصاعد أو النازل، فلا خيار أمامه إلا أن يقول إن الحيوان يفنى بعد الموت وتختفي كل قواه. (ابن سينا، ١٤٠٤، المجلد ٢، ص١١٣). ١٧٨؛ (ولكن صدر المطاليب بإثباته تجريد الخيال (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٠، ص١٩٧) أثبت أن الطريق إلى التجريد هو الطريق إلى التجريد). لقد ترك التفسير مفتوحا لخلق الجسم النموذجي للحيوان (راجع أشتياني، ٢٠٠٣، ص٦٩٨). ورغم أنه يبدو للوهلة الأولى أن كلام الصدرائي في موضوع ذبح الحيوانات يفتقر إلى التماسك اللازم. الحل للالتباس الظاهر في كلام الملا صدرا في كتب زاد المسافر (صدر الدين الرازي، ٢٠٠٢، ص٢٣-٢٤) أسرار الآيات، ٢٠١٨، ص١٤٢)، رسالة الحشر (١٣٦٣: ص٩٢ و ٩٦) وذلك لأن الراحل صدر الدين الرازي قسم الحيوانات تبعاً لأفلوطين إلى فئتين: حيوانات لها إدراك حسي فقط وحيوانات لها أيضاً قوة التخيل، ويعتقد أن الفئة الثانية فقط هي التي تبعث بعد الموت مع احتفاظها بتميزها الفردي، أما الفئة الأولى بفقدانها لتميزها الفردي فإنها تصبح كائناً واحداً ويصبح سيد النوع ومدبر عقله. إنهم متصلون؛ "وكأن مرور الضوء من الفتحات جعله يتحول إلى أشعة، وبزوال الحاجز يزول العدد أيضاً " (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، ج٩، ص٢٩٨-٢٥٠، حمود ١٣٦٠، ص٣٣٢-٣٣٣) (حمو، ١٤٢٠، ص٢٨٥) مع العلم أنه لا يمكن تقسيم الحيوانات إلى أجزاء. لقد فعل.

وهذا هو الوقت المناسب للسؤال: إذا كان الواجب خاصاً بالموجود الحر العاقل أي الإنسان، ونفي الواجب عن الحيوانات لبعدها عن إدراك الأمور العقلية (صدر الدين الشيرازي، ١٣٧٥، ص١١٨ / الشيخ الخطوسي، بيتا، ج ٤، ص ١٣٠٠-١٢٩)، فما الحكمة في جمع الحيوانات؟ ومن الإجابات التي أكد عليها أيضًا أغلب علماء الدين إحياء الحيوانات من أجل التعويض ودفع ثمن المشقات والمتاعب. " وهو ما عانوه من الألم والمعاناة في الدنيا (الشيخ الطوسي، بيتا، ج ١٠، ص ٢٨١؛ الطبرسي، ١٣٧٢، ج ١٠، ص ٦٧٣-٦٧٤؛) كما أبيح أكل لحومها، ودفع أذى الحيوانات المؤذية، وأبيح قتلها، واستخدمت الدواب في حمل الأثقال، ولم يجز لها في الدنيا، كما ورد في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى بعيرا مربوطا على ظهره سرجه، فقال: أين صاحبه؟ " أعد نفسك لشكوى الغد " (المجلسي، ١٤٠٤، ج ٦، ص ٢٧٦) وروي أيضاً أن من قتل عصفوراً عبثاً فإنه ينادي بين يدي

الله يوم القيامة ويقول: فلان قتلني عبثاً ولم ينتفع بقتله ولم يدعني أستفيد من خشاش الأرض وأكلها (المصدر السابق). المجلد ٦١، ص ٤).

ومن الحكمة في جمع الحيوانات أن كل حيوان يطلب العدل من الحيوان الآخر الذي آذاه، كما قال أبو ذر: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ اقتتلت شاتان. قال النبي صلى الله عليه وسلم: أتدرون ما الذي يصيح به هذان؟قال الصحابة: لا ندري، فقال النبي ﷺ: « الله يعلم وسيحكم بينهما قريباً » (المرجع نفسه، ج ٧، ص ٢٥٦). وورد في الرواية أيضاً أن شاة مقرنة تقتص يوم القيامة بقرنها الذي ضرب شاة بريئة (المرجع نفسه، ج ٦١، ص ٤). أما العلامة الطباطبائي، الذي يبدو أنه لم يثق بهذه الروايات المتعلقة بجمع الحيوانات (انظر: الطباطبائي ١٤١٧، ج ٢٠، ص ٢١٤)، فقد شرح الغرض من جمع الحيوانات فلسفياً بطريقة أخرى وحاول إثبات واجب الحيوانات حتى يكون لثواب الحيوانات وعقابها معنى ونتيجة لذلك، سيجد جمع الحيوانات غرضاً شائعاً وكتب:

الزمن يجعلنا على يقين ويقين فيما مضى، وأن الحيوانات، مثل البشر، تتمتع أيضًا بهبة الإرادة الحرة إلى حد ما؛ بالطبع، ليس إلى الحد الذي وصل إليه الإنسان العادي. والدليل الأوضح على هذا الادعاء هو أننا رأينا العديد من الحيوانات، وخاصة الحيوانات، بأعيننا. نرى حيواناً أليفاً، ففي الحالات التي يصاحب فيها الفعل عوائق، فإنه يبدي سلوكاً يفهم منه أن هذا الحيوان متردد في القيام بالفعل، وكأنه يمتنع عن القيام بالفعل مراعاة لصاحبه وخوفاً من التعذيب، أو بسبب التربية التي تلقاها. إذا قام كلب الصيد الجائع، في ظل التدريب والتعليم، بخطف لحم فريسته دون أي توقعات، وسلمه للصياد؛بينما لو كان يتصرف بناءً على الغريزة، فإنه سيضطر إلى أكل الفريسة؛ ولكنه تعلم أن يكون أمينًا ولا يخون الثقة ويتصرف وفقًا لذلك. بمعنى آخر أنه يفهم الخير والشر، ويعلم أن خيانة الأمانة ظلم لمعلمه وصاحبه. فستكون دائمًا ميالًا إلى الخير.

"روي أننا جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل وعليه برد وفي يده شيء قد أدخله في طرف ردائه، فقال الرجل: يا رسول الله، لما رأيتك من بعيد أتيتك، فمررت في الطريق بأشجار كثيفة، فسمعت صوت دجاج يصيح، فقال: يا رسول الله، إني قد رأيتك من بعيد، فقلت: يا رسول الله، إني قد رأيتك من بعيد، فجاءتني شجرة كثيفة،

فسمعت صوت دجاج يصيح، فقال... فجاءت الطيور تخرج منها، فذهبت فأخذتها ووضعتها على ردائي، فلما فعلت ذلك جاءت أمها فدارت حولي، ففتحت لها الرداء، ووضعت الفراخ على الأرض، وطويت الرداء وجمعتهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ضعهم على الأرض، فأدخلهم على الأرض. ولكنهم رأوا أمهم لا تتركهم ولا تدعهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: " أتعجبون من عطف الدجاجة على فراخها؟ "؟ قالوا: بلى يا رسول الله؟ قال: (والذي بعثني بالحق نبيا، لله أرحم بعباده من أم هذه الدجاجات بصغارها، ردها الرجل إلى المكان الذي جاءت منه، فرد بعضها إلى بعض) (صدر الدين الشيرازي ١٣٦٦، ج ٣، ص ١٤٦). كل هذه أسباب لذلك. صحيح أن في نفوس الحيوانات حقيقة تسمى الإرادة الحرة والقدرة على الحكم على ما يستحق وما لا يستحق، وفي بعض الأماكن ضرورة الفعل وفي أماكن أخرى ضرورة الامتناع، وهذا هو المعيار لوجود مبدأ الإرادة الحرة. على الرغم من أن هذه القدرة أضعف بكثير مما نملكه نحن البشر في أنفسنا، لدي فكرة.

وإذا كان من الصحيح أن الحيوانات ليست خالية من الإرادة الحرة إلى حد ما، وأنها تشارك في هذه الموهبة أيضاً، مهما كانت ضعيفة، فلماذا لا يصح أن نفترض أن الله تعالى يجعل الحد المعتدل لتلك الإرادة الحرة الضعيفة هو المعيار لواجبات خاصة تتناسب مع أفق فهمها، ونحن نجهلها؟ أم أنه يتعامل معهم بطريقة أخرى لا نعلمها، وباختصار هل هناك طريقة تصح بها مكافأة الحيوانات المطيعة ومعاقبة الحيوانات العاصية والانتقام منها، ولا يعلم هذه الطريقة إلا الله تعالى؟ (المرجع نفسه، المجلد ٧، ص ٨٠-٨١). وتأييداً لقول العلامة الطباطبائي نستشهد بالآيات التالية من سورة النمل: فسأل سليمان عن الطير فقال: ما لنا لا نرى الطير أم هو غائب؟ " وَلَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَجْزَأَنَّهُ قَلِيلًا " (النمل: ٢٠-٢١).المقصود هو أنه إذا لم يتصرف هدهد بناء على الإدراك والتمييز بين الخير والشر، بل تصرف فطريًا فقط، فإن العقوبة تكون، ولم يكن حمله، وبخاصة من نبي الله، على الوجه الصحيح. ومن ثم يبدو أننا لا نستطيع أن ننسى صحة قولنا الذي يستند إلى الآيات والروايات والأدلة التجريبية، ونتجاهل وعي الحيوانات وإرادتها، بالنظر إلى الطبيعة الغريزية لما يفعله الحيوان. هناك قضية أخرى في مجال إحياء الحيوانات، وهي ما إذا كان وجود الحيوانات في الحياة الآخرة بعد تلقي التعويض لم يعد ضروريًا، أو ما إذا كانت

تستمر في العيش مثل البشر. هل سيستمرون في حياتهم الآخرة؟ ويروي بعضهم أنه بعد أن يقوم العدل بين الحيوانات يقال لها: تحولي إلى تراب، فتتحول إلى تراب: (انظر مثلاً: الطبري، ١٤١٢، ج ٣٠، ص ١٧ و ١٢٠) ويرى بعضهم أن سحب وجودهم في الآخرة وإعادة إخراج الحيوان يوقع على الحيوان حزناً يحتاج إلى تعويض، وهذا التعويض يخلق سلسلة لا نهائية؛فلا يكون الأمر كذلك (مثلا انظر: المجلسي، ١٤٠٤، ج ٧، ص ٩٢؛ الشيخ الخطوسي، بيتا، ج ٤، ص ١٣٠؛ الطبرسي، ١٣٧٢، ج ١٠، ص ٦٧٤). وعلى أية حال، وكما يتبين من بعض الروايات، لا يمكننا أن نتجاهل حقيقة مفادها أن بعض الحيوانات على الأقل، مثل كلاب أصحاب الكهف، سوف تتمتع بنوع من الحياة الأبدية في الآخرة (على سبيل المثال، رق المجلسي، ١٤٠٤، المجلد ١٣، ص ٣٧٨ والمجلد ٧، ص ٢٧٦).

الخاتمة:

١. وفي تعريف الإدراك عند ابن سينا، ورد أن إدراك الشيء يكون بانطباع صورته في النفس، ولكن ملا صدرا لا يرى أن الصور المحسوسة هي التي تدرك، بل يعتقد أن النفس تتقن المحسوسات بمساعدة الآلات. ومن ثم يُنظر إلى الأبدية باعتبارها شكلاً مجرداً منها.

٢. يرى الملا صدرا أن الإدراك على ثلاثة أنواع، وفي هذا الصدد يتفق مع إينيسينا في كلامه. وتحدث الصدر المطلاع عن الاستقلال والعقل في نفس الوقت؛ ومن ثم، لا بد من القبول بأن المعاني الحيوانية وكل ما هو حيواني لا يمكن أن يكون من صنع مصنع العقل؛ لذا فإن الإدراكات الحيوانية متماثلة والإدراكات البشرية متماثلة. في هذه الحالة يجب تفسير العقلانية. ومن المهم أيضًا فهم من يعيش الحيوان وكيف يعيش. جواب ابن سينا بجملة خيالية. مثل هذه الإجابة ليست مقنعة، إذا نظرنا إلى الأفعال المذهلة للحيوانات. حل الملا صدرا مقبول. أحد القولين أنه منسوب إلى الإلهام. أو أنها نتيجة للتخطيط العام لذكاء الحيوان.

٣. أنكر أغلب حكماء الماضي نقاء الخيال. إنهم. والحقيقة في تفسير وجهة نظر ابن سينا أنه أنكر في البداية عدم تجزئة النفس الحيوانية، ثم اعترف بها فيما بعد بنظريته المستنير. والشيخ إشراق أيضاً لديه ازدواجية معينة في آرائه؛ ويعتبر الخيال المتصل

ماديا، بينما يعتقد أن النفس رأت صوراً خيالية في عالم الأمثلة؛ لكن ملا صدرا جعل وعد تجريد الخيال مبدأ للحكمة المتعالية وقدم الأدلة لإثبات ذلك. ومن المدهش أن ابن سينا، مع وعده بحب الوجود كله، لا يقبل عزلة النفس الحيوانية. وينسب العلامة دوفان فكرة عزل هذه النفوس إلى الشيخ إشراق. ويقدم الملا صدرا الأدلة التالية في هذا الشأن: بما في ذلك الحجة القائلة بأن البشر معلقون في الفضاء، فهي تشبه الحيوانات الأخرى.

٤. إن إحياء الحيوانات فريضة دينية، وتشابه سلوك الحيوان والإنسان في الحياة الهادفة دليل على هذا القول، وقد قسم الملا صدرا الحيوانات إلى قسمين: حيوانات لها إدراك حسّي فقط، وحيوانات لها أيضاً قوة التخيل. ويعتقد أن المجموعة الثانية فقط هي التي تبعث بعد الموت مع الحفاظ على نقائها الشخصي. إن العلامة الطباطبائي في تفسيره، باهتمامه بأفعال بعض الحيوانات التي لا تفسير لها إلا بالإرادة، لا يقبل أن هذه الأشياء كلها غريزية وأن الحيوانات حرة الإرادة. فبالنسبة للحيوانات، الاختيار، وبالتالي المسؤولية والمحاسبة، كلها أمور ممكنة.

قائمة المصادر والمراجع

- إن خير مانبتديء به القرآن الكريم

١. ابن رشد؛ ملخص كتاب الذات؛ مقدمة للدكتور إبراهيم مدكور؛ القاهرة: المكتب العربية ١٩٩٤.

٢. ابن سينا حسين بن علي، الدلائل والتحذيرات في شرح الدلائل للمحقق الطوسي، قم: دار البلاغة، ١٩٩٧.

٣. ---------- الشفاء النفس، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.

٤. ---------- المباحث قم، منشورات بيدار، ١٩٩٢

٥. ---------- النجه، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٩٠

٦. ---------- رسائل أخرى لابن سينا، هامش شرح الهداية الروحانية، طهران، ١٣١٣ هـ.

٧. ---------- رسائل الشيخ الريس؛ بيدفورد؛ قم: نشرات بيدار، ١٤٠٠ هـ.

٨. أشتياني، سيد جلال الدين؛ تعليقات على أدلة الربوبية، قم، بستان كتاب، ٢٠٠٣

٩. ---------- شرح زاد المسافر؛ مكتب نشر الاسلام في قم، ٢٠٠٢.

١٠. ---------- السيرة الذاتية والآراء الفلسفية للملا صدرا، طهران، حركة المرأة المسلمة، ١٩٨٨

١١. مجمع الطريحي البحري؛ طهران: دار نشر الثقافة الإسلامية، بيتا.

١٢. بدوي، عبد الرحمن؛ أرسطو عند العرب، وكالة الكويت للنشر، ١٩٧٨. ١٣ البغدادي، أبو البركات، العالم الجليل في الحكمة؛ جامعة أصفهان، ١٩٩٤.

١٣. الجرجاني، السيد الشريف، التعاريف، طهران: ناصر خسرو، ١٩٩١.

١٤. حسن زاده آملي، حسن، البداية والنهاية (الناصر الدين الطوسي)؛ طهران: المنشورات الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٩٥.

١٥. ---------- دروس في شرح العلامات والتنبيهات، النوع الثالث من قم: آية الإشراق

١٦. ---------- دروس في معرفة الذات: طهران، المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٨٣

١٧. ---------- عيون الروح وتفسيرها؛ طهران: منشورات أمير كبير، ١٩٩٢

١٨. ---------- ألف نقطة ونقطة، دار فرهنجي راجا للنشر، ١٩٨٥

١٩. الرازي فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، قم: منشورات بيدار، ١٤١١ هـ.

٢٠. ---------- مفاتيح الغيب بيروت: دارة الذريعة العرب، ١٤٢٠ ق.م.

٢١. الرازي، قطب الدين؛ شرح المطلاع قم، دار الكتب النجفي، بيتا.

٢٢. حكمة الإشراق للسهروردي شهاب الدين؛ تم تحريره بواسطة هنريك كيرين؛ طهران: معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٤

٢٣. مجموعة أعمال الشيخ إشراق، تحرير هنري كيرين؛ طهران: معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٧.

٢٤. شهرزور وشمس الدين ووسائل الشجرة الإلهية؛ طهران: معهد الحكمة والفلسفة إيران، ٢٠٠٤

٢٥. صدر الدين الشيرازي، محمد؛ أجوبة مسائل الجيلانية في مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المطلحين؛ محقق ناجي، أصفهان، طهران: منشورات حكمت، ١٩٩٧

٢٦. ---------- أسرار الأبيات، تحقيق خاجو طهران: جمعية الحكمة والفلسفة ١٣٦٠.

٢٧. ---------- الحكمة السامية، بيروت، دارة الثقافة، ١٩٨١.

٢٨. ---------- العرش؛ فولادكار بيروت: معهد التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ

٢٩. ---------- تفسير القرآن الكريم، المحق الخوئي، قم، بيدار، ١٣٦٦.

٣٠. ---------- رسالة الحشر الخواجو طهران: الن شارت، مولي ١٣ ٦ ٣.

٣١. ---------- مفاتيح الخطأ، تحقيق محمد خاجو، طهران، معهد الدراسات والبحث الثقافي، ١٩٨٤

٣٢. ---------- أدلة التقوى، تحقيق جلال الدين الآشتياني، مشهد: مركز النشر الجامعي، ١٣٦٠هـ.

٣٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: دار النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ.

٣٤. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران: منشورات ناصر خسرو، ١٩٩٣.

٣٥. الطبري، محمد بن جرير، جامع تفسير القرآن، بيروت، دار المعارف. ١٤١٢ هـ.

٣٦. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيت المقدس، ١٤٠٠ هـ.

٣٧. الفارابي، أبو نصر، التعليقات على الأعمال الفلسفية لجعفر الياسين؛ بيروت: دار المناهل، ١٤١٣هـ.

٣٨. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية، قم: منشورات بيدار، ١٤١١ هـ.

٣٩. قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، طهران: جمعية الآثار والمناقب الثقافية، ٢٠٠٤ م.

٤٠. القمي، علي بن إبراهيم؛ شرح دار الكتاب قم، ١٩٨٨

٤١. المجلسي، محمد باقر، بحار أنوار الجماعة، مصدر أخبار الأئمة الطاهرين، بيروت: موسى الوفاء، ١٤٠٤ هـ.

٤٢. محقق الشواكل الحرة في شرح تراكيب النور، مشهد، مؤسسة البحوث الإسلامية في آستان قدس رضوي، ١٤١١ هـ.

٤٣. مصباح اليزيدي، محمد تقي؛ شرح الأسفار الأربعة قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ١٩٩٧.

٤٤. مصلح، جوادي، كتاب الملا صدرا؛ مقالة "الأسس الفلسفية والمعتقدات الشخصية لصدر المطلب"، جامعة طهران، ١٩٦١

٤٥. م. رضاماد، محمد باقر؛ طهران الأوقات والتواريخ، ميرة مكتوب، ٢٠٠١.