

جامعة آزاد الإسلامية

كلية الفلسفة والكلام

فرع بيروت

المعاد

بين

ابن سينا والشيرازي

رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في الفلسفة والكلام

الأستاذ المشرف

الدكتور: محمود خضرة

إعداد

الطالب: عوض العباس

العام الدراسي ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ م

المعاد

بين

ابن سينا والشيرازي



الإهداء

إلى أصالة تاريخنا

إلى خلاصة روح هذه الأمة

وحضارتها

وقيمها

وعرفانها

وعنوان رجولتها

إلى السادة

والقادة

وتيجان الرؤوس

ومفخرة الأمة

ورجال الله

إلى عشاق أكسين عليه السلام

إلى الذين أناروا لنا طريق الآخرة بالتضحية والفداء

إلى سماحة الأمين العام كثره الله السيد حسن نصر الله

والمجاهدين بين يديه

إلى الشهداء وعوائلهم

وأجرى والأيتام

أهديكم جميعاً هذا الجهد المتواضع

راجياً من الله تعالى القبول.

شكروامتنان

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان بالجميل إلى الأستاذ الدكتور محمود
حضرة المحترم، الذي أعطى التوجيه والنصح الخالص، فكان نعم المرشد
والموجه المخلص على ما أعطى من وقت وتعب في المراجعة وإبداء
الملاحظات لتهديب الموضوع.

فأرجو من الله العليّ القدير أن يثيبه على تعبته معي طيلة مدة إعداد
هذه الرسالة أفضل ما يثيب معلماً على تعليمه، لأنه كان وبحق نعم
الأستاذ وأرجو من الله أن أكون ممن يستحق اسم الطالب.

كما أنني أتقدم بالامتنان لحوزة الإمام الخميني قده للدراسات
الإسلامية، إدارةً وأساتذةً، والتي تعلمت فيها علوم أهل البيت عليهم السلام،
فأسأل الله عزّ وجلّ أن تبقى منارةً للعلوم والمعارف الحقّة أمام طلاب
علوم أهل البيت عليهم السلام.

مقدمة

تعتبر مسألة المعاد واحدةً من المشاكل التي قد شغلت فكر الإنسان قديماً وحديثاً، فحملها عقيدةً وفكراً، وورثها جيلاً بعد جيل، فيتأمل ويتدبر لمعرفة ما وراء الحس والشهود، فيتطلع من نافذة العقل إلى عالم ما وراء المادة، ويتحسس أفاق معرفته، وفطرته هي دافع آخر للمعرفة، فكان الإنسان وما زال متعطشاً غير روي لمعرفة أبعاد المعاد، يُثيرُ الأسئلة وحتى الشبهات، فتارةً يُنكر وأخرى يؤمن وكل ذلك بحسب عمق فكره وإيمانه بالمعاد.

وإما العقيدة كانت وما زالت واضحة الدعوة للإيمان بالمعاد، فهو ركن من أركانها والإيمان به ضرورة من ضروراته، وإنكاره كفر، ومصير صاحبه العذاب والهوان كما وعد الله في الآخرة كما قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴾ [الروم].

على أن الشريعة أعطت دلالة واضحة على التلازم بين الإيمان بالله والمعاد، أو المبدأ والمعاد كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِن الثَّمَرَاتِ مَن ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة].

وأمام هذه الحقيقة الثابتة «للإنسان معاد» بل لكل الموجودات نرى الشيخ الرئيس صاحب مدرسة المشائية وبعده رائد الحكمة المتعالية، قد بعثا في النفوس المتعطشة، والقلوب الواهة، والعقول الحائرة، أملاً بينير وحشة الطريق، ويضيء ليل الشك والشبهة بنور العقل، ويبدد أوهام المنكرين لأهم مسألة كانت وما زالت وستبقى تدور في خلد الإنسان هل من معاد؟.

فكلاهما أثبت مسألة تجرد الروح وهي أولى بوابات إثبات المعاد ومعها سيأتي السؤال الفطري ما مآلها ومصيرها بعد مفارقتها بدنها؟.

فكانت البراهين قائمة على عدم فنائها، وأنها باقية ولها عالمها البرزخي، وبعده عالمها الآخروي ولكل أحكامه وخصائصه.

وكلا الحكيمين حلا عويص مشكلات المعاد والشبهات التي تثار حوله، وأبقوا الثقة بالعقل في منزلتها دون أن تتزعزع أو تنزلزل.

ومن خلال الإطالة على مسألة المعاد ظهرت عدة أمور:

الأول: كثرة الأقوال في المسائل الرئيسية فضلاً عن الجزئية منها، فالتفريعات كثيرة، والأخذ والرد أكثر، فلو أراد المرء أن يأخذ مسألة واحدة كتجرد النفس مثلاً بكل تفاصيلها لما استوعبتها رسالة واحدة، لأن الإشكالات الواردة على كل قول ورده تحتاج إلى بحث مستقل لا تسعها هذه الوريقات.

الثاني: إن جمع أطراف الموضوع مهمة صعبة إلا من بعيد، وضمن كلياته لأن الدخول في تفاصيله يحتاج إلى بسط مقال ورد أقوال حتى في التعريف. فلذا تعمدنا الاختصار قدر الإمكان لكثير من الموضوعات ذات الصلة بالمعاد، من قبيل إعادة المعدوم لأنه تمت معالجتها في غير موضع وخاصة الفلسفة.

الثالث: عدم البناء على رأي قطعي لدى الفلاسفة، فهم يقولون رأياً يحتمل الكثير من التأويل أو الشبهات أو الشك، وهذا يجعل الوصول إلى خلاصة رأي لأحدهم أمر صعب للغاية.

الرابع: قصر الباع وقلة الإطلاع والتقصير في فهم مراد رئيس المشائية ورائد الحكمة المتعالية، فهذه الأشياء مجتمعة لدي ربما لم تجعل من المعالجة تأخذ مستواها المطلوب.

سبب اختيار الموضوع

إن سبب اختياري للموضوع من ناحيتين:

الأولى: عقائدية.

والأخرى: فكرية وإنسانية.

أما الأولى: فإن أمر المعاد والإيمان به ضرورة من ضرورات دين الإسلام والذي نؤمن به ونسلم بكل ما جاء به، ومع هذا الإيمان وضرورته نجد أن أبحاث المعاد العقائدية في العصر الحديث قليلة جداً، بل نادرة ما خلا كتاباً هنا أو هناك تجود به سنواتٌ عجافٌ متباعدة شحت عن طرح مسائل المعاد ومعالجتها مع احتياج البشرية اليوم للإجابة على أسئلة كثيرةٍ تطرحها وتبقى من دون جواب.

فكتب العقائد الحديثة التي تتناول أمر المعاد وبشكلٍ مناسبٍ لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة نُدرةً هذا إذا لم نقل بأقل من ذلك، فكل المعول عليه هو ما كتبه علمائنا الأبرار في سالف الزمن فتطرح نظرياتهم ولا تناقش نقاشاً محكماً إلا ما ندر، مع العلم أن البعض يجعل ما قاله القدماء أمرٌ يجب التعبد به وعدم الحياد عن طريقتهم، فمن يجيد عن آرائهم فقد حاد عن الملة.

والبعض الآخر أجتنب البحث في مسألة المعاد وخاصة فلسفياً فاعتبر الفلسفة والفلاسفة كفرٌ وإلحاد ويجب الاجتناب عنهما كالاجتنب عن أصنامٍ صنعت بأيدٍ قرشية وجعلتها آلهتها، لذا وجب تكفيرهم والتبري منهم، بل ولعنهم كلماً لاح صبحٌ أو أقبل ليلٌ!!!.

وهذا تجنُّ واضح لأن أولئك لم يطلعوا على ما كتبه فلاسفة الإسلام لمعالجة عويص مشكلات المعاد والإجابة عنها.

وإن كانت بين الفينة والأخرى لا تتلاءم مع الخط العام للمعاد أو مع العقيدة في المعاد على أننا نجد عذراً لهؤلاء الكرام أنهم أرادوا وشمروا عن سواعد الجد واعملوا العقل ولم يجمدوه أو يجعلوه مهملاً لا داخله له في الأمور المشككة، وفي أقل التقادير سعوا بجدٍ لفهم المعاد. فشكر الله لهم سعيهم وأثابهم على ما بذلوه من جهدٍ وتعبدٍ لتوضيح ما خفي عن الأذهان.

وأما الثانية: فإن مسألة المعاد لا تخص عقيدة بعينها فعندما تطرح تأتي الأسئلة ملحةً على الأذهان ، فكل إنسان عاقل يدرك بفطرته أنه أمام حقيقة اسمها المعاد وهي من الحقائق التي لا محيص عنها. وبأقل تفكير وسؤال عن مصيره بعد موته، فحين يسأل هل موتي آخر الشوط ؟ أو أن هناك شيء وراء الموت ووراء هذه الحياة ؟ وتصبح الحقيقة أكثر وضوحاً مع الأسئلة الكثيرة التي تُثارُ لمعرفة النفس وما هو مصيرها بعد خروجها من بدنها ؟ وهل بإمكان العقل أن يقيم أدلة تبرهن على ضرورة المعاد وتحققه وعدم إنكاره ؟ وهذه الأسئلة وغيرها تتجلى في فطرة الإنسان تحركه وتدفعه للبحث عن معاده، فما من مكان وضع الإنسان فيه قدمه إلا وترك أثراً تدل على اهتمامه بالمعاد، حتى أنه توسل لذلك بخرافات كي تجعل منه خالداً لا فناء له بحسب ما وهمه، ففلاسفة اليونان، والفرس والعرب، والشرق والغرب، كل هؤلاء لديهم الاهتمام الواسع بأمر المعاد ومآل العباد، وجذور الفطرة المغروسة في أعماق الإنسان منذ وجوده في هذا الكون تدل على أنه أهتم بأمر المعاد وورث هذا الاهتمام للأجيال، فهو ينشد البقاء والخلود، فأصبح أمر المعاد شيئاً مورثاً بين الأجيال، لا يخبو ضوعه أو يتراجع وهج الاهتمام به على مر الأيام، يتناغم هذا الاهتمام مع جذور الفطرة، ويميل الإنسان للخلود والبقاء، وكرهية الفناء والتلاشي.

فإنسان يُعملُ فكره لإيجاد وسائل تبقى أطول مدة في الحياة الدنيا، فهو يتطلع لحياة طويلة الأمد، كتلك التي عاشها نوح عليه السلام، أو إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام، فتراه يفتش عن ضروريات البقاء، وأدواته ومستلزماته.

فما أُودع في الإنسان من غرائز وطبائع يطلب بها الكمال والتوجه إلى أعلى الدرجات، ستكون عبثاً إذا لم يكن له معاد، والجنس البشري يعيش شغفاً لمعرفة مصيره بعد موته، فيسأل هل من حياة أخرى أوسع واشتمل من هذه الحياة ؟ وهل هي مستمرة وأبدية لا فناء لها ولا زوال، لا تعب فيها أو عناء ؟ فيتوجب عليه أن يسعى إليها حثيثاً ويتزود بالمعرفة عن تلك الدار، وما سبل النجاح للفوز بها ؟ وهل تنتهي هناك آلامه وتحقق آماله ؟.

فتثار لديه مكنونات عقله ودفائنهما، حتى يستطيع أن يجيب عن تلك الأسئلة الخطيرة المرتبطة بمستقبله وخاصة بعد موته وما يتعلق بأمر معاده.

لماذا ابن سينا وصدر الدين الشيرازي؟.

إن كلا العلمين رائداً فلسفةً مختصةً به، نفذاً غبار التعب عن العقول، وأنارا الطريق لمعرفة المعاد، وبتأ الأمل لمعرفة، وأثارا من التساؤلات والإجابة عليها مما جعل ما كتبه محوراً لنقاشٍ طويلٍ بين الفلاسفة المسلمين وغيرهم قبولاً وهداً.

وهما اللذان أسسا صرح معرفة المعاد على أساس عقلي بحت، وبراهين دقيقة تزيل كل الشبهات والشكوك فأثبتا أولاً النفس الناطقة والبراهين على تجردها، والخطوة التالية بقاؤها وعدم فناءها، وما هو مصيرها بعد خروجها من بدنها.

فبرهن ابن سينا رحمه الله على المعاد الروحاني، وأما الجسماني فترك الأمر للشرعية المقدسة وتبعه الشيرازي على ذلك غير أنه أضاف براهين على المعاد الجسماني، فكانت الأدلة كافية وافية لمراد المريدين وبغية الطالبين ومنهل العارفين ودليلاً للمتحيرين، فجزاهما الله خيراً وأثابهما في المعاد أفضل أجر العاملين.

فكان الاختيار لما كتبه موضوع هذه الرسالة فكانت فصولها من بعد ترجمة لكل من الشيخ الرئيس والشيرازي عليهما الرحمة ومقدمة سبقتها، أربعة فصول وهي على الشكل الآتي:

الفصل الأول: ويتضمن:

أولاً: المعاد لغةً واصطلاحاً.

ثانياً: أدلة المعاد.

١. دليل الحق المطلق.

٢. دليل العدل الإلهي.

٣. دليل الرحمة الإلهية.

٤. دليل العقل.

٥. دليل الحكمة.

٦. دليل خلود الروح.

٧. دليل الفطرة.

وقد تم التركيز على دليل الفطرة لما له من أهمية على إثبات المعاد من جهة، ولاشتراك جميع بني البشر بهذا الدليل الراسخ في النفس من جهة أخرى، على أن بقية الأدلة الأخرى التي ذكرت تمت مناقشتها في الكتب العقائدية بشكل دقيق وواسع فوردت هنا بشكل مختصر.

الفصل الثاني: ويتضمن إثبات النفس «الروح» والأدلة على تجردها، وقد أوردنا عشرة أدلة على التجرد وهي المشتركة بين الحكيمين، وخلاصة الأقوال في مسألة الروح وما اختاره ابن سينا والشيرازي، ومن ثم الآراء في المعاد وهي: معاد روحاني فقط، معاد جسماني فقط، إنكار المعادين معاً، إثبات المعادين معاً، والأدلة على ذلك ومناقشتها واختيار ابن سينا والشيرازي، وأين اتفقا وأين اختلفا.

الفصل الثالث: ويتضمن شبهات حول المعاد الجسماني وهي خمسة على النحو التالي: شبهة الآكل والمأكول، قلة الأرض، الجسم الذي لا يشمل المعاد، أين تقام القيامة، التناسخ. على أن أصعبها هي شبهة الآكل والمأكول، وشبهة التناسخ، ولقد تمت البرهنة على إبطال التناسخ على رأي ابن سينا والشيرازي، ومن ثم إبطاله عقلاً.

الفصل الرابع: المعاد على هدى القرآن والسنة النبوية ويتضمن:

أولاً: أسماء المعاد في القرآن الكريم.

ثانياً: طرق إثبات المعاد قرآنياً.

أ. إمكان وقوع.

ب. أدلة وقوع.

ثالثاً: آثار الإيمان بالمعاد وإنكاره وما يترتب على ذلك، وبمختار يتناول المعاد والحركة التكاملية.

وأخيراً خلاصة الرسالة وما نتج عن الأبحاث الواردة فيها، وفهرس ترجمة الأعلام، وذيّلنا بمصطلحات الفلسفية الضرورية، والمصادر والمراجع، والفهرس العام.

ترجمة الشيخ الرئيس ابن سينا و صدر الدين الشيرازي

الشيخ الرئيس ابن سينا.

ترجمة الشيخ الرئيس ابن سينا.

حياته.

أساتذته.

أسلوبه في التأليف.

آثاره ومؤلفاته.

صدر الدين الشيرازي.

ترجمة صدر الدين الشيرازي.

حياته.

أساتذته.

أسلوبه في التأليف.

منهجه العلمي.

آثاره المؤلفة.

الشيخ الرئيس ابن سينا

ترجمته

هو الفيلسوف العالم أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي، الشهير بـ«ابن سينا» والشيخ كدلالة على علو قدره في المعرفة العلمية، وإن لقب «الرئيس» لحق اسمه بعد تقلده الوزارة.

مولده ووفاته: كانت ولادته عام ٣٧٠ للهجرة، ووفاته عام ٤٢٨ للهجرة ودفن في مدينة همدان، قبره معروف حتى اليوم.

حياته

الطفولة والشباب: في بخارى أحضر له والده معلماً للقرآن ومعلماً للأدب حيث كملت له عشر سنين ويقول في ذلك، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى يقضى منه العجب، ثم كان يوجهني إلى رجلٍ يبيع البقل، قِيم بحساب الهند فكنت أتعلم منه ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناطلي، وكان يدعي المتفلسف فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه اشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أحزم السائلين^١.

أساتذته

أول معلميه - يقال - تعلم على يديه حساب الهند وتسميه بعض المصادر (محموداً) ثاني أساتذته في الفلسفة هو أبو عبد الله الناطلي «المتفلسف» وهي صفة يطلقها ابن سينا عليه لا تحمل في تصورنا دلالة إيجابية حسنة^٢.

وقيل الناطلي قد درس الفقه على يد أبي محمد إسماعيل الملقب بالزاهد، ممن عرف بالتصوف والعرفان والانقطاع إلى الله.

١ آل ياسين، د. جعفر، فيلسوف عالم، ط ١، بيروت/لبنان، دار الأندلس، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٢٩٥.

٢ المصدر السابق، ص ٣١.

أسلوبه في التأليف

أسلوبه سهل ممتع تميز بالدقة والمهارة والعمق والطلاوة والتنسيق وجمال التأليف والتركيب^١.

تطرق الشيخ الرئيس في مؤلفاته إلى جوانب متعددة من الفلسفة والعلم، وأثار كثيراً من المشكلات المعقدة خلال دراسات لقضايا الفكر الفلسفي، فقد أَلَّف في علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم النفس.

كتب في الرياضيات والإلهيات (ما بعد الطبيعة) ومشكلاتها المستعصية. انتحى نحو الفلسفة العملية فدون رسائل متفرقة فيها وألَّف أيضاً في العلم وخاصة في الطب وموضوعاته نثراً وشعراً.

اتجه إلى تفسير القرآن الكريم، فدون عليه مجموعة من الرسائل. وكذلك عن اللغة وعلاقتها بالفكر.

واتجه إلى الموسيقى فأبدع فيما دونه عنها وقننه^٢.

آثاره ومؤلفاته

أ. المنطق

١. أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا إلى أبي سعيد بن أبي الخير.
٢. الأجوبة عن المسائل العشرينية (عشرون مسألة في المنطق).
٣. أرجوزة في المنطق (الرجز المنطقي أو القصيدة المزدوجة).
٤. مقالة في الإشارة إلى المنطق.
٥. رسالة في أقسام العلوم العقلية.
٦. رسالة في أنواع القضايا (القضايا في المنطق).
٧. البهجة في المنطق.

١ المصدر السابق، ص ٣٤.

٢ نفس المصدر السابق، ص ٦٤، بتصرف.

٨. رسالة في بيان ذوات الجهة.
٩. مقالة في تعقب الموضوع الجدلي.
١٠. كتاب الحكمة المشرقية.
١١. المختصر الأوسط في المنطق.
١٢. مفاتيح الخزائن في المنطق.
١٣. المنطق الموجز.
١٤. الموجز الصغير في المنطق.
١٥. الموجز في أصول المنطق (جوامع علم المنطق).
١٦. النكت في المنطق (الفصول الموجزة).

ب. علم الطبيعة

١. رسالة في ذكر أسباب الرعد والبرق (بيان أسباب الرعد والبرق).
٢. رسالة في جوهر الأجسام السماوية (الأجرام العلوية).
٣. رسالة في حد الجسم.
٤. رسالة في علة قيام الأرض في حيزها (قيام الأرض وسط السماء).
٥. رسالة في الفرق بين الحرارة الغريزية والغريبة.

ج. علم النفس

١. أجوبة الشيخ الرئيس إلى أبي سعيد بن أبي الخير (القسم الثاني).
٢. الأضحوية في المعاد.
٣. إيضاح براهين مستنبطة في مسائل عويصة.
٤. رسالة في انفساخ الصخور الموجودة في النفس.
٥. مقالة في تحصيل العامة أو مقالة في الحجج العشرة (التحفة).
٦. تعبير الرؤيا (تأويل الرؤيا).

٧. الجمل من الأدلة المحققة لبقاء النفس الناطقة.
٨. رسالة في الحزن وأسبابه (في ماهية الحزن).
٩. القصيدة العينية في النفس (القصيدة الغراء) مطلعها:
هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
١٠. النفس على سنة الاختصار (مبحث عن القوى النفسانية).
١١. رسالة في النفس على طريق الدليل والبرهان (رسالة في النفس الناطقة).
١٢. رسالة في النفس الناطقة.
١٣. رسالة في النفس (جوامع مع كتاب النفس).

د. علم الرياضة

١. في الآلات الرصدية.
٢. في أسباب الآثار العلوية (الأجرام العلوية).

هـ. علم ما بعد الطبيعة (الإلييات)

١. الأجوبة عن المسائل العشرة.
٢. الجمانة الإلهية في التوحيد.
٣. حقائق علم التوحيد (الحكمة الشرعية).
٤. الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأً زمانياً (رسالة في النهاية واللانهاية).
٥. رسالة في خطأ أن الكمية جوهر.
٦. رسالة إلى علماء بغداد يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدعي الحكمة.
٧. رسالة العروس.

و. الفلسفة العملية

١. رسالة في إثبات النبوة.
٢. رسالة في الأخلاق (وهي غير رسالة البر والإثم).

٣. كتاب البر والإثم.
٤. رسالة في تدير المسافرين.
٥. رسالة في الحثّ على الاشتغال بالذكر (الحثّ على تصفية الباطن).
٦. رسالة في السياسة.
٧. رسالة في الصلاة. (في ماهية الصلاة).
٨. كتاب الفيض الإلهي.
٩. كلام لابن سينا في المواعظ.

ز. الكتب الموسوعية

١. كتاب الشفاء.
٢. كتاب الإشارات والتنبيهات.
٣. كتاب النجاة.
٤. كتاب الحاصل والمحصول.
٥. كتاب وانشنامه علاني (حكمة علاني) باللغة الفارسية.
٦. كتاب الهداية في الحكمة.
٧. كتاب التعليقات.
٨. كتاب عيون الحكمة: يتضمن مباحث المنطق والإلهيات والطبيعيات.
٩. كتاب الحكمة العروضية.

ح. الكتب التي تحتوي على موضوعات الطبيعيات والإلهيات فقط

١. كتاب الإنصاف.
٢. كتاب المباحثات.
٣. كتاب المبدأ والمعاد.
٤. الأجوبة عن المسائل الحكمية.

ط. المؤلفات العلمية

١. كتاب القانون في الطب.
٢. أرجوزة في الطب.
٣. أرجوزة في الطب (في حفظ الصحة).
٤. أرجوزة في الطب (الفصول الأربعة).
٥. أرجوزة في التشريع.
٦. أرجوزة في وصايا أبقراط.
٧. أرجوزة في المحربات.
٨. أرجوزة في الوصايا (نصائح طبية).
٩. مقال في الأدوية القلبية.
١٠. رسالة في الباه (مسألة طبية).
١١. تدير سيلان المني.
١٢. رسالة في تدير المسافرين.
١٣. رسالة في حفظ الصحة.
١٤. رسالة في خصب البدن.
١٥. دستور طبي.
١٦. كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية.
١٧. رسالة في الرد على كتاب أبي الفرج بن الطيب.
١٨. رسالة في شراب السكنجين.
١٩. كتاب سياسة البدن وفضائل الشراب ومنافعه ومضاره المعروف بالرسالة الخمرية.
٢٠. رسالة في الفصد (العروق المقصورة).
٢١. فصول طبية.
٢٢. كتاب القولنج.

٢٣. مسائل حنين، أو شرح مسائل حنين بن إسحاق.

٢٤. مقادير الشربات من الأدوية المفردة.

٢٥. مقالة في النص (باللغة الفارسية).

٢٦. رسالة في الهندباء.

٢٧. رسالة في أمر مستور الصفة (في الإكسير والكيمياء).

٢٨. رسالة في الصفة.

ي. كتب في التفسير واللغة

١. تفسير بعض سور القرآن الكريم (سورة الإخلاص، سورة الفلق، سورة الناس، سورة

الأعلى، سورة الدخان، آية النور).

٢. رسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية (فواتح السور).

٣. أسباب حدوث الحروف (في مخارج الصوت).

٤. كتاب الحدود (التعريفات).

٥. كتاب لسان العرب^١.

١ آل ياسين، د. جعفر، فيلسوف عالم، مصدر سبق ذكره، ص ٦١-٨٨.

الشيرازي

ترجمته

هو المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي القوامي المشهور بـ (الملا صدرا) وبـ صدر المتألهين.

مولده: كانت ولادته سنة ٩٧٩ أو ٩٨٠ هـ / ١٥٧١ م وتوفي سنة ١٠٥٠ هـ في البصرة / ١٦٤١ م^١.

حياته

يمكن تقسيم حياته إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: دوره التلمذة وهو دور البحث وتتبع آراء المتكلمين والفلاسفة ومناقشتهم.

المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة في جبال كهك من قرى مدينة قم وبقي خمسة عشر عاماً.

المرحلة الثالثة: وهي دور التأليف والتدريس: صنّف كتاباً إلهياً ويعني به الأسفار وهو أول كتبه بعد تلك العزلة الطويلة^٢.

أساتذته

١. **البهائي:** محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي الهمداني والمشهور بـ بهاء الدين العاملي (٩٥٣-١٠٣١ هـ / ١٥٤٧-١٦٢٢ م) والمدفون في مشهد ومنه أخذ العلوم النقلية.

٢. **الداماد:** السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الآستراآبادي والمعروف بـ الداماد المتوفى سنة (١٠٤١ هـ - ١٦٣١ م) المدفون بالنجف الأشرف وعنه أخذ العلوم العقلية.

١ الشيرازي محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤ م، ص ٩.

٢ الشيرازي محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تحقيق حبيب الموسوي، ط ١، باسدار إسلام، قم، إيران، ١٤٢٠ هـ، ص ٩.

أسلوبه في التأليف

إن الواضح من أسلوبه في التأليف أن له فكرةً واحدةً يسعى إليها جاهداً في كل ما ألف وهي ما تلخصها عبارته من (أن الشرع والعقل متطابقان).

ولهذه الفكرة العميقة جزءان أو طرفان:

الطرف الأول: تأييد العقل للشرع. ووضع فيها كتبه الفلسفية ويستهدف بها ما جاء في الشرع الإسلامي بالفلسفة.

الطرف الثاني: تأييد الشرع للعقل. ووضع فيها كتبه الدينية، ويستهدف بها تأييد ما جاء في فلسفته بالشرع.

فحق أن نعد كتبه الفلسفية كتباً دينية أي كلامية، ونعد كتبه الدينية كتباً فلسفية، وهذا معناه أن كتبه الدينية كانت امتداداً لفلسفته.

وهو بهذا الأسلوب مزج بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما سواء كان مصيباً أو مخطئاً. كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً، وإن كان الواضع لبذرهما الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام.

بل في الحقيقة أن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام^١.

منهجه العلمي

من خلال طرحه للهدف من تأليفاته لكتبه المطولة والمختصرة، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته.

والهدف والغاية هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى الكمال.

ولهذا الهدف ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول، وثلاثة كاللواحق، وركز

مؤلفاته على الدعائم وهي:

١. معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره. وهو فن (الربوبيات).

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، مقدمة الشيخ المظفر، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م،

٢. معرفة الصراط المستقيم، ودرجات الصعود إليه تعالى، وكيفية السلوك إليه.
وهو (علم النفس) الذي هو جزء من (العلم الطبيعي).
٣. معرفة المعاد والمرجع إليه تعالى وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته وهو (علم المعاد)، هذه الدعائم الثلاث هي محور مؤلفاته عليها تدور، ولها تستهدف.
أما (اللواحق) فلم يفرد لها تأليفاً، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون أكثر مؤلفاته، لأنها لواحق تلك الدعائم وهي:
١. معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفس، وهم قواد سفر الآخرة، ورؤساء القوافل يعني الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، بل الأولياء.
٢. حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم، وهم قطاع الطريق في سفر الآخرة.
٣. تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر، وكيفية أخذ الزاد والراحلة له، والاستعداد برياضة المركب، وعلف الدابة^١، وهو الذي يسمى «علم الأخلاق»^٢.

أشاره المؤلفه

١. اتحاد العاقل والمعقول، (وأن العقل الفعال كل الموجودات).
٢. اتصاف الماهية بالوجود.
٣. الأسفار الأربعة ويسميتها أيضاً (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية)، وهي كما يلي:
- أ. في الأمور العامة - وهو كما قال - في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية.
- ب. في العلم الطبيعي.
- ج. في العلم الإلهي، أو المعرفة الربوبية، والحكمة الإلهية.
- د. في علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو (المعاد).
- وقد ألقه في حياة أستاذه الداماد المتوفى سنة (١٠٤٠هـ)، لأنه يدعو له فيه بطول البقاء عند ذكره.

١ يقصد بالمركب والدابة النفس.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، مقدمة الشيخ المظفر، مصدر سبق ذكره، ج ١، ص ١٤ و ١٥.

٤. المبدأ والمعاد: وهو فنين: الربوبيات والمعاد.
٥. الشواهد الربوبية وهو آخر مؤلفاته.
٦. أسرار الآيات وأنواع البينات: وهو معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنابعه وحكمه على الطريقة العرفانية.
٧. المشاعر.
٨. العرشية.
٩. شرح الهداية الأثيرية.
١٠. شرح إلهيات الشفاء.
١١. رسالة الحدوث مبسوطه في مسألة حدوث العالم.
١٢. رسالة التشخيص.
١٣. رسالة سريان الوجود.
١٤. رسالة القضاء والقدر.
١٥. رسالة الواردات القلبية.
١٦. رسالة إكسير العارفين.
١٧. رسالة حشر العوالم.
١٨. رسالة خلق الأعمال.
١٩. رسالته إلى المولى شمس الجيلاني في بعض المسائل العويصة، وهو شمس الدين محمد الجيلاني الأصفهاني أحد تلاميذه ومعاصريه المتوفى ١٠٩٨هـ.
٢٠. أجوبة المسائل الثلاث التي كان وجهها الخواجا نصير الدين الطوسي إلى شمس الدين الخسروشاهي فلم يجب عليها والمعروفة بـ (أجوبة المسائل النصيرية).
٢١. رسالة في التصور والتصديق.
٢٢. كسر الأصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية.
٢٣. جوابات المسائل العويصة.

٢٤. رسالة حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجرافية.
٢٥. حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي.
٢٦. رسالة في الحركة الجوهرية.
٢٧. رسالة في الألواح العمادية.
٢٨. حاشية على الرواشح للسيد الداماد.
٢٩. شرح أصول الكافي.
٣٠. رسالة المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية.
٣١. مفاتيح الغيب.
٣٢. تفسير القرآن الكريم، فسّر فيه بعض السور وليس القرآن كاملاً.
٣٣. تفسير سور الأضحى^١.
٣٤. متشابه القرآن.

١ الشيرازي، الأسفار الأربعة، مقدمة الشيخ المظفر، مصدر سبق ذكره، ج ١، ص ١٧-٢٢ .

تعريف المعاد وأدلة معرفته

المعاد لغةً واصطلاحاً

المعاد فلسفياً

المعاد عند الكيميين

مكانة علم المعاد عند الشيرازي

أدلة المعاد

دليل الحق المطلق

دليل العدل الإلهي

دليل الرحمة الإلهية

دليل العقل

دليل الحكمة

دليل فلود الروح

دليل الفطرة

الفصل الأول

تعريف المعاد وأدلة معرفته

المعاد لغةً واصطلاحاً

لغةً: يطلق على ثلاث معانٍ إحداها المصدرى من العود وهو الرجوع، وثانيها مكان العود، وثالثها زمان العود، ومآل الكل واحد، وهو: جسماني وروحاني والرجوع: رجوع الشيء إلى ما كان أولاً بعد مفارقتة عنه.

والراغب في المفردات قال في مادة عود: «والمعادُ يقال للعودِ وللزمانِ الذي يعود فيه، وقد يكون للمكان الذي يعود إليه» قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ...﴾ [القصص]، قيل: أراد به مكة، والصحيح ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام وذكره ابن عباس أن ذلك إشارة إلى الجنة التي خلقه منها بالقوة في ظهر آدم.

اصطلاحاً: «رجوع الأشياء بتمام ذاتها إلى ما بدأ منها، وهو واجب بالضرورة، فمن الضروري أن يكون ذلك بتمام وجودها، فما وجوده ذو مراتب وجهات متحدة بعضها مع بعض يرجع إلى هناك بتمام وجوده بالضرورة، فلحوق بدن الإنسان بنفسه في المعاد ضروري، غير أن النشأة متبدلة إلى نشأة الكمال الأخير والحياة التامة»^١.

المعاد فلسفياً

المعاد يعني العود، وهو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء كما يقال فلان عاد إلى الأنعام أي أن المنعم باق وترك الأنعام ثم عاد إليه. ومحل الكلام: هو العود والرجوع، والمراد منه: عود الإنسان بعد موته حياً لجزائه على أعماله التي ارتكبها في دار الدنيا باختياره؟.

١ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم/الدارالشامية، دمشق، سوريا، ص ٥٩٤.

٢ الطباطبائي محمد حسين، الإنسان والعقيدة، تحقيق صباح الربيعي وعلي الأسدي، ط ١، دار فندك، قم، إيران، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص ١١١.

المعاد عند الحكمين

الشيخ الرئيس في رسالته الأضحوية في المعاد يقول: «أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود.

وحقيقته: المكان، أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه. ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت»^١.

والشيرازي يقول: «لما علمت أن لكل شيء معاداً ومرجعاً، كما أن له مبدأً ومنشأً، فإن المعاد: بمعنى العود والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها»^٢.

ويقول ابن سينا: «إن ما يصار إليه بعد الموت، منفصل تماماً عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم تجمع على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان وأنها كانت في العالم الذي هو ثانٍ بعد هذا العالم، وأن عودها إليه للسعيد إلى الحيز الأفضل منه؛ وهو الجنة والعيون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه؛ وهو الجحيم والسجين»^٣.

فالمعاد هو: عود النفوس البشرية إلى عالمها الأول الذي صدرت عنه وفارقت مدّة وصاحبها البدن، وهو الذي يوجد في وقت ثانٍ^٤.

مكانة علم المعاد عند الشيرازي

يقول: اعلم أن هذه المسألة هي ركن عظيم في الإيمان، وأصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من أغمض العلوم وألصقها، وأشرفها مرتبة، وأرفعها منزلة، وأسنها قدراً وأعلاها شأنًا، وأدقها سبيلاً، وأخفها دليلاً، إلا على ذي بصيرة ثاقبة، وقلب منور بنور الله، قلّ من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين واللاحقين، ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين.

١ ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: عاصي د. حسن، ط ٢ بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ٨٩.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، ط ٣، بيروت-لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٦١١.

٣ ابن سينا، الأضحوية في المعاد، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩.

٤ شرح المصطلحات الفلسفية، قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، قم، إيران، ب، ت، ن.

فأكثر الفلاسفة، وإن بلغوا جهدهم في أحول المبدأ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات، وسلب النقائص والتغيرات في الأفعال والآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد، لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وعلى آله الصلاة الكبرى، والتقديس الأشرف الأتم الأوفى^١.

وتحليل النص يفيدنا الأمور التالية:

١. إن المعاد علم شريف ودقيق وغامض.
٢. وهو أصل عظيم في الحكمة، والعرفان سواء.
٣. تقصير أكثر الفلاسفة الكبار السابقين واللاحقين، في درك منازل المعاد.
٤. وسبب تقصيرهم: عدم اهتدائهم بالوحي الإلهي، لاسيما مشكاة نبوة الخاتم ﷺ لمن أتى بعده منهم^٢.

ثانياً: أدلة المعاد

١. دليل الحق المطلق

إن من صفات الله سبحانه وتعالى أنه حقٌّ مطلق، ولا حقٌّ سواه وبعبارة أخرى: الوجود الذي لا يتطرق إليه البطلان من ثلاثة جهات.
الجهة الأولى: لا يتطرق البطلان لذاته المقدسة.
الجهة الثانية: لا يتطرق البطلان لصفاته.
والجهة الثالثة: لا يتطرق البطلان لأفعاله.

ونحن نريد التكلم من الجهة الثالثة أي جهة الفعل: أن الفعل لو كان بدون غاية، أو بدون هدف فهذا معناه العبثية وبالتالي لا يكون الحق سبحانه وتعالى حقاً مطلقاً، فالحق المطلق له غاية من فعله، والغاية تتمثل في الحياة الأخروية الأبدية للإنسان على أن هذه الحياة الدنيا غير أبدية.

١ الشيرازي، الأسفار، مصدر سبق ذكره، ج ٩، ص ١٧٩.

٢ الحسن د. نزيه، فلسفة صدر الدين الشيرازي، جامعة دمشق، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٢٧٩.

ويترتب على ذلك: موت الأحياء وإحياء الموتى أي لا بدّ من معاد. فكونه حقاً مطلقاً لا يعتريه الباطل يلازم البعث وإلا لما كان حقاً مطلقاً.

٢. دليل العدل الإلهي

إنّ من أحكام العقل العملي مسألنا التحسين والتقييح العقليتان، فالعمل بالعدل لازم كشيء حسن والاجتناب عن الظلم لازم كشيء قبيح، أي لزوم فعل الحسن واجتناب القبيح، فالعمل بالعدل واجب لكل فاعلٍ مریدٍ مختار.

والعباد ينقسمون إلى قسمين، فهم بين عبدٍ طائعٍ وآخر عاصٍ، والتسوية بينهما في العقوبة والعفو هو خلاف العدل، فلو أن المولى سبحانه أثاب الجميع أو عاقب الجميع أو تركهم سدى من دون حشرٍ في نشأة أخرى فإن ذلك خلاف العدل هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإنه خلاف ما يحكم به العقل من كون فعل المولى سبحانه وتعالى حسناً فالعقل هنا يستقل بأنه لا بدّ من تفریقٍ من حيث المصير، ومن حيث الثواب والعقاب وبما أن هذا غير متحقق في هذه النشأة الدنيوية فلا بدّ أن تكون هناك نشأة أخرى يتحقق فيها التمييز بين الفريقين، ويفرق بين العاصي والمطيع وهذه النشأة هي المعاد، وهي مظهر العدل الإلهي.

٣. دليل الرحمة الإلهية

إن هذا المعيار مأخوذ من القرآن الكريم^١، لأن الله سبحانه وتعالى جعل المعاد فرعاً لرحمته وصورة لتلك الرحمة فجمع الناس إلى يوم القيامة مترتب على أنه سبحانه وتعالى كتب على نفسه الرحمة، وذلك اليوم يوم رحمة للمؤمن ولللكافر على حدٍ سواء، ألا أن الفارق بين الاثنين هو أن الكافر قد خسر نفسه بأن ارتكب المعاصي لأنه ترك الفرائض في الدنيا والتي شروطها متيسرة وباستطاعة كل إنسان أن يأتي بها، فيحرم من الرحمة الإلهية وهذا الحرمان لا يكون إلا بما قدمت وجنت يده لا من الله سبحانه وتعالى الذي منحه الاستعداد لبلوغ الكمال والخلود.

١ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [لقمان].

٢ ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ

خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام].

والمؤمن قد ربح نفسه بأن أتى بالفرائض في دار الدنيا وحقق الشروط والتي هي باستطاعة كل إنسان أن يأتي بها، فهو موضع نوال الرحمة الإلهية، لأنه تحرك وفقاً للاستعداد المودع فيه لنيل بلوغ الكمال والخلود فمن رحمة الله تعالى بعباده أن يكون لهم يوم يجتمعون فيه لنيل الجزاء، وفيض الرحمة الإلهية ولا يكون إلا بالمعاد، لا أن هذه الرحمة والفيض الإلهي ينقطع عن الإنسان بمجرد موته.

٤. دليل العقل

إن معيار العقل يقوم على مقدمة شرعية ومن ثم حكم عقلي مترتبٌ عليها، والمقدمة تقول: بما أن الله سبحانه وتعالى قد وعد من خلال رسالاته وكتبه من أطاعه في دار الدنيا بالثواب في الآخرة، وتوعد من عصاه وخالف أمره بالعقاب أخروياً أيضاً، فهذا إخبارٌ من الشرع المقدس بالوعد والوعيد وهذه هي المقدمة الشرعية.

وبناءً على المقدمة الشرعية فإن العقل حكمه يصبح واضحاً جلياً بلزوم إنجاز الوعد والوعيد، لأن في ذلك الإنجاز فعل حسنٌ والتخلف عنه فعل قبيح، فالوفاء لازمٌ عقلي، وبما أن إنجاز الوعد والوعيد لا يتيسر في هذه الدنيا فلا بد من يومٍ آخر يجمع فيه الناس للوفاء بالوعد والوعيد، وكما قال المحقق الطوسي رحمته: «وجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث»^١. وهذا ما نريده من معيار العقل؛ بأن يحكم بلزوم وجوب المعاد، وهو كافٍ في المقام ولا يحتاج إلى مزيد إيضاح وبيان.

٥. دليل المكمة

ونتناول هذا الدليل من جهتين، جهة الخلق وجهة الفعل. أما من جهة الخلق: فإن الإنسان خلق ليحقق هدفاً وهذا الهدف لا يتحقق فقط بهذه الحياة الدنيا المعدودة الأيام الممتلئة بالمتاعب والهموم والأحزان والآلام، فلو جرد هدف خلقة الإنسان من حياة آخرة أبدية لكان هدف خلخته هدفاً عبثياً، وحاشا للخالق الحكيم أن يخلق بدون هدف وهذا أمرٌ بديهي.

١ الخليلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعليق حسن حسن زاده آملّي، ط ١١، قم- إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٢٧هـ، ص ٥٤٨.

ومن جهة أخرى: إن كل فعل يقوم به الحكيم لا يعود إليه بفائدة لأنه غني وبالذات ومن جميع الجهات، فالنفع مؤداه لما خلق وهم عباده، فلو كانت هذه الحياة القصيرة والتي فيها ألوان المتاعب والمصائب هي هدف أخير ونهائي من خلق الإنسان لكانت حياة ليست ذات قيمة لا بل حياة عبثية، والذي يخرج الإنسان من دائرة العبث وتجعله يتناسق عملاً وقولاً مع فعل الحكيم هو أن تكون لديه حياة لا تنقضي ولا تفتى وليس لها نهاية أمد حتى يعطى لها قيمة فلا بدّ إذن من حياة أخرى ليس فيها نصبٌ ولا تعب ولا باطل، ولا يتحقق إلا بالحياة الآخرة، وهذه الحياة الدنيا تكون مقدمة للحياة الآخرة ليس إلا، كحياة طفل في رحم أمه، والذي ينتقل إلى حياة أوسع وأشمل^١.

٦. دليل فلو الروح

إن الاعتقاد بعدم فناء الروح وبقائها بعد الموت، هو طريق موصلٌ وممهّد للمعاد، وفي مسألة الروح لا بد من الالتفات إلى استقلالها. فلو لم تكن مستقلة وكانت تبعاً لقوانين المادة فإنها سوف تفتى تبعاً لفناء الجسد.

فعلى هذا ينبغي إثبات أن الروح جوهرٌ مستقل وليس أمرًا ماديًا، وبيان علاقتها بالبدن ضمن المقدمات التالية:

أ. العلاقة بين الروح والبدن:

إن تعلق الروح بالبدن لدى الإنسان هو نوع ارتباط واتحاد وعلاقة الحميمية بينهما والتأثر والتأثير إيجابياً، وهذا الارتباط يعطي للروح هيمنة على البدن في التصرف والتدبير.

ب. رأي العلماء الإلهيين في الروح:

الروح حقيقة من الحقائق تتعلق بعالم ما وراء الطبيعة، ولها اختلاف عن عالم المادة من ناحية الوجود والنشاط سوية، ورغم الارتباط والعلاقة التي أشرنا إليها.

ج. وحدة شخصية الإنسان:

١ السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، بقلم العاملي حسن مكّي، ط٧، بيروت، لبنان، دار الأميرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، خلاصة الأدلة على المعاد، ص١٦٧-١٧٩.

كل شيء قابل للشك فيه ما عدا الشك في وجودي، فأنا موجود ولا أشك في وجودي وهذا علم حضوري لا أحتاج فيه إلى اكتساب وتحصيل، فأنا حاضرٌ لدى نفسي ولا أنفصل عنها.

فعلمنا بأنفسنا من أوضح الواضحات ولا يحتاج إلى الدلائل والبراهين. فأنا لها وحدة لا تتبدل من أول العمر حتى نهايته، فالأمس واليوم وغداً وقبل خمسين عاماً، الشخص هو هو ولم يتحول إلى شخص آخر، فهو يحمل شخصية واحدة تمتد عبر الماضي والحاضر والمستقبل، ووجداناً الناس يعتبرونها شخصية واحدة من البداية حتى النهاية لا أن الإنسان يحمل شخصيتين.

فالإنسان حقيقة واحدة ثابتة عبر مراحل حياته كلها وهي حقيقة ليست متغيرة وتمثل الوجود والأساس في وحدة الشخصية.

٧. دليل الفطرة

إن الإنسان لو نظر إلى أعماقه نظر المتأمل فإن سيجد اعتقاداً راسخاً بحقيقة من الحقائق، فالإنسان يشعر من خلال الإيمان بأن هناك وجود آخر غير هذا الوجود، فالإنسان يشعر بوجود عالم الآخرة وهناك يتحقق العدل الإلهي المطلق.

والمسألة الفطرية هي واضحة لا تتأتى بالسمع لأنها إدراكية، والبحث عنها في الأعماق النفسية للإنسان هو مظهرٌ من المظاهر الصادقة للفطرة.

ونتناولها من ثلاثة نقاط هي: حب البقاء، والعادة والتقليد، ومحكمة الضمير، مع مقارنة بينها وبين المحاكم الدنيوية.

النقطة الأولى: حب البقاء

إن الإنسان يتجه دوماً نحو بقاءه خالداً أو أن يكتب له البقاء ويتوسل إلى ذلك بشق الوسائل فهو يريد الامتداد ويكره أن يفنى وأن يموت، فحبه لأولاده لأنه يرى فيهم امتداداً لبقائه وهذا أن دلّ على شيء فإنه يدل على مسألة غريزية معناها حب البقاء.

فلو كان الإنسان يحيا أياماً ومن ثم يكتب له التلاشي والفناء فإن وجود هذه الغريزة في أعماقه ستكون حالة عبثية لا بل شيئاً يضرّ به لا هدف ولا غاية من وراء وجودها في أعماقه.

فإن وجود هذه الغريزة أي حب البقاء تدل وبوضوح على أن هناك طريقاً ممكناً لإشباعها، وفي دار الدنيا لا يتم هذا الإشباع لعدم أبديتها، والله سبحانه وتعالى حينما أودع هذه الغريزة الفطرية والخالدة في أعماق الإنسان لدليل واضح على أن هناك حياة خالدة أبدية ينبغي أن يسعى لها وإليها.

وهذا ما يعبر عنه الفيض الكاشاني رحمته بقوله: كيف تفتنى الروح وقد أودع في طبيعتها محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء، لكون الوجود خيراً صرفاً ونوراً محضاً، وثبت وتيقن أن بقاءها ودوامها في هذه النشأة الحسية أمر مستحيل، فلو لم يكن لها نشأة أخرى تنتقل إليها، لكان ما أرتكز في طبيعتها وأودع في جبلتها من محبة البقاء الأبدية والحياة السرمدية باطلاً ضائعاً عبثاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والنقطة الثانية: العادة والتقليد

إن العادة والتقليد في تغيير دائم وكذا ثقافة أية أمة فلا ثبات للثقافة لأنها تتأثر بالزمن إلا أن الأمور التي لها امتداد في الزمن الماضي والحاضر، فهي في أعماق الإنسان متجزرة فيه فمن يسعى للحفاظ على بقاءه على مر الزمن فبقائه دليل على كونه فطري، وهذا ينطبق على مسألة المعاد والتي أولها الإنسان اهتماماً خاصاً على طوال دهره وحتى أنه يورثها للأجيال القادمة فهي لا تنقل من فؤاده، وجذرها راسخ في وجدانه، فهي شيء لازم لكيانه متأصل فيه.

والنقطة الثالثة: محكمة الضمير

أن الإنسان يحمل بداخله محكمة صغيرة يعبر عنها بضميره، أو وجدانه وهذه المحكمة من الأمور المحسوسة لدى كل فرد إنساني، فهو يفرح عندما يُقدم على عمل فيه دفع ظلم عن مظلومين وتقديم خير لمحتاجين، وبالمقابل يتألم حزناً، لو أنه قدم على عمل فيه ظلم أو حرمان^٢. ومن خلال ذلك كله نستطيع القول: بأن المعاد شيء يعتقد الإنسان في أعماقه لأن ديدن البشرية ذلك، فكيف يقر الإنسان بمحكمة ضميره ولا يقر بمحكمة خالقه، والتي هي أشمل وأدق وأوسع مما يتصوره عقل البشر، فالإنسان من أعماقه يعترف بأن في هذا الكون محكمة عادلة

١ الكاشاني محمد بن المرتضى، أنوار الحكمة، ط ١، بيروت، لبنان، دار القارئ/ دار الأميرة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٢٧٦.

٢ باستثناء من ديدنه الإجرام والقتل.

تشمل جميع البشر موقعها الأنسب معاد الخلائق في يوم المعاد. والإنسان يحاكم على أعماله التي قام بها في عدة محاكم وهي محاكم متباينة ومختلفة فيما بينها تبايناً واختلافاً كلياً وخاصة في الآثار المترتبة عنها.

وأولى المحاكم هي البشرية العادية، وأثرها ضعيفٌ في تخفيض نسب ارتكاب الجرائم، وتمتاز بالضعف والانحراف وبأشياء وأشياء وعلى العموم تتصف بما يلي:

١. إن المحاكم البشرية العادية لا يمكن لها أن تحقق العدالة كاملة، نعم على نحو جزئي وفي مكان محدد وزمن محدد، وربما لو حدث فيه لن تتكرر.

٢. يسود في تلك المحاكم قضاة فاسدون، وتتفشى فيها الرشوة والمحسوبيات الخاصة والعامّة وحتى أن الأمور السياسية لها مدخلية في مجريات محاكم عديدة.

٣. ضعفها ونقصها وانحرافها وهذا يؤدي إلى إضعاف دورها إلى درجة أن العدم خيرٌ من الوجود لأنها تصبح خاضعة لتنفيذ مآرب وأهداف منحرفة... إلخ.

٤. إن المجرمين يستطيعون إخفاء معالم جرائمهم، أو تزييف الأدلة بحيث أن القاضي لا يبصر طريقه بوضوح، فتصبح القوانين عارية عن المحتوى والمضمون.

٥. المدة التي تقتضيها تلك المحاكم طويلة جداً، وتسودها الضوضاء، والخداع... إلخ.

٦. الحكم فيها يأتي على مراحل وقابل للاستئناف وليس حكماً قطعياً.

٧. تردُّ فيها شهادة الشهود أو أن الشهود يتم تزويرهم.

٨. عقوباتها عادية من سجن، وسوط، وأعواد شنق، أو حرق أو... إلخ.

والمحكمة الثانية هي محكمة الضمير: وهي محكمة أدق من سابقتها وتمثل فيها بشكل مصغر محكمة القيامة الكبرى، وأبرز خصائص هذه المحكمة ما يلي:

■ القاضي والشاهد ومنفذ الحكم والمتفرج واحد، فالضمير هو الذي يشهد ويقضي ويصدر حكماً ثم ينفذه.

■ تجري هذه المحكمة بسرعة كبيرة، إلا إذا لفَّها الغموض حين فحص الأدلة، ما لم تزح حجب الغفلة عن القلب فبمجرد التأكد فإن الحكم يصدر قطعياً.

- الحكم يتم في مرحلة واحدة، فلا يمكن أن يستأنف ولا يميز بل هو حكم نهائي قطعي.
- هذه المحكمة تحكم بالجزاء والإثابة أي أنها محكمة تشمل قضايا المجرمين والمحسنين معاً، فالمسيء تعاقبه والمحسن تشيبه.
- عقوباتها ليست عادية، فلا سجن حقيقي، ولا سوط جلد، أو أعواد شنق، أو محرقة، ولكن عقابها أحياناً أفسى وأشد إيلاماً بحيث أن الدنيا وما فيها سعة تضيق على الإنسان.

فهذه المحكمة هي نوع من محكمة يوم القيامة، وهي من حيث العظمة في درجة عالية بحيث أن الباري عز اسمه يقسم بها كما يقسم بمحكمة المعاد الكبرى فيقول عز من قائل:

﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۖ أَتَحْسَبُ الْإِنْسَانَ أَلَّنْ
نُجْمَعُ عِظَامَهُ ۗ﴾ بَلَىٰ قَدَرِينَا عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿١٤١﴾ [القيامة].

وهذه المحكمة أيضاً دنيوية وتشملها نواقص عديدة مما يجعلنا لا نستغني عن محكمة عادلة من حيث السعة لتشمل الجميع ومن حيث الزمان زمانها يوم المعاد وذلك للأسباب التالية:

١. إن نطاق هذه المحكمة (محكمة الضمير) ضيق غير شامل أو مستوعب لكل إنسان، بل تتناسب مع تفكير الإنسان وإدراكه وبحسب نطاق هذا التفكير سعة وضيقاً.
٢. إن في هذه الدنيا أشخاصاً يستطيعون بمكرٍ وخديعةٍ ودهاءٍ عالٍ خداع ضمائرهم وحرفها عن مسيرها الطبيعي.
٣. قد يكون نداء الضمير لدى بعض المجرمين ضعيفاً بحيث لا يصل مسمعه.

والنتيجة لا بد من وجود محكمةٍ ثالثةٍ، وهي محكمة يوم المعاد، محكمة العدل الإلهي، ويصبح الإيمان بوجودها وعدالتها أمراً ضرورياً، تحتمه الأمور التي عرضت في شأن المحاكم السابقة.

وأبرز فصائص مملكة يوم المعاد هي:

١. أنها محكمة عدلٍ إلهي، فلا تتأثر بالوساطة، أو المحسوبيات أو ما شاكلها.
٢. قضائها أو قاضيها لا ينخدع بأدلة مزيفة.
٣. هي محكمة لا تحتاج إلى مراسيم وتشريفات كما في المحاكم الدنيوية.
٤. أحكامها شاملة لا تؤجل ولا تؤخر، وتصدر بدقة متناهية، وبسرعة فائقة.
٥. سند هذه المحكمة أعمال الشخص نفسه، فأعماله حاضرة في ساحة المحكمة ولا يمكن له إنكارها أو التنصل منها.
٦. شهود هذه المحكمة أعضاء الإنسان، من يدٍ ورجلٍ، وعينٍ ولسانٍ، وجلدٍ، وحتى الأرض التي أرتكبت عليها المعصية أو أدت عليها الطاعة، فهؤلاء شهودٌ لا يمكن إنكارهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس].
- وقال عزّ من قائل: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [فصلت].
٧. قاضي هذه المحكمة هو الله العليم بكل شيء، العدل الذي لا يضاهاه عدله عدلٌ عادل، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [يونس].
٨. الجزاء في المحكمة يحدد من خلال الأعمال، فإما أن يتنعم المرء بنعيم الله وإما أن يجر إلى العذاب والعياذ بالله اقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦١﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ

١ الشيرازي، ناصر مكارم، دروس في العقيدة الإسلامية، ط ٢، دار الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ب، ت، ن، ص ٢٨٧، بتصرف وإضافات كثيرة.

رَاضِيَةٌ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾
نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾ [القارعة].

فمع وجود هكذا محكمة فهل ينخدع إنسان له مثل هذه المعرفة والإيمان عن معاده؟ وهل من الممكن له بيع ضميره برشوة؟ أو يجعل الغفلة تسيطر عليه؟.

إن الإيمان بمكذا محكمة في يوم المعاد يجعل الإنسان على درجة عالية من اليقظة والحيطه والحذر بعيداً عن الغفلة، يلتزم طريق الحق، ويجانب طريق الباطل.

بل أن الإنسان مع المحاكم الدنيوية يعيش اليأس والإحباط، فهو لا يصل إلى حقٍ يطلبه ويضيع مع الزمن الطويل، ويبقى الأمل الوحيد والنور الذي يشع على حياة المرء، ويجعلها حياة ذات معنى، بأن هناك في معاده محكمة إلهية، أحكامها تصدر بعدلٍ مطلق، والحق لا يضيع، ويميز فيها الله الخبيث من الطيب، ويكرم فيها امرئاً آمن بربه وبوعده وعدله، ويُهان فيها آخرٌ كفر برؤية ربه وبوعده ووعيده.

فالعقل والفطرة السليمة، يحكمان بضرورة محكمة لا تسعها هذه الدنيا، وإنما مكانها وزمانها هو يوم المعاد.

إثبات النفس وأدلة تجردها

- ما قيل حول الروح
- الأدلة على وجود النفس.
- دليل المدرس.
- دليل الرجل الطائر.
- دليل الومضة.
- دليل التذكر والاستمرار.
- دليل الإدراك.
- الأدلة على تبرد النفس.
- الشواهد السمعية على التبرد.
- الآراء في المعاد.
- الأصول التي ذكرها ابن سينا على المعاد الروهاني.

الفصل الثاني

إثبات النفس وأدلة تجردها

أولاً: ما قيل حول الروح

سنورد هنا أقوالاً لبعض أعلام المسلمين حول الروح استقينها من كتاب الأسفار لحكيم شيراز.

يقول ابن الجنيد رحمته الله: «الروح شيء استأثره الله بعلمه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود».

وأما أبو يزيد البسطامي فيقول: «طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتهما أي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال فيكون من المفارقات العقيلة».

وقال أيضاً: «انسلخت من جلدي فرأيت من أنا، فسمى البدن قشراً وجلداً وهذا تصريح بأن حرية الإنسان وإنيته شيء غير الجسد».

وقال أيضاً: «لو أن العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسَّ بها وظاهر أن هذه السعة ليس لبدنه ولا لجسم آخر».

ويقول ابن عطا: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ

[يعني الأرواح]. ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ... ﴿ [الأعراف].

ويرى الكندي: «إن النفس بسيطة ذات شرفٍ وكمالٍ، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزّ وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس»^١.

وسئل أبو سعيد الخزاز عن الروح أهى مخلوقة؟ قال: نعم لولا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث قالت: بلى، قال: والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحياة، وبالروح ثبت العقل، وبالروح قامت الحجّة، ولو لم يكن الروح كان العقل معطلاً لا حجة عليه ولا له.

١ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، مصر، ب، ت، ن، ص ٢٧٣.

رأي أبي المعالي الجويني أستاذ أبي حامد الغزالي: أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر.

وأبو طالب المكي: في قوت القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد وكذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك.

ويرى أبو سعيد القرشي: الروح روحان، روح الحياة وروح الممات فإذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتاً وروح الحياة ما به مجاري الأنفاس وقوة الأكل والشرب وغيرها.

وبعضهم قال: النفس لطيفة مودعة في القلب منها الأخلاق والصفات المذمومة، كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق والصفات الحمودة ... وصفاتها من أصلين، الطيش والشه، وطيشها من جهلها وشهها من حرصها^١.

الشيرازي: يرى أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء^٢.
ابن سينا: يرى أن النفس روحانية الحدوث والبقاء.
الخلاصة: أن في الإنسان جوهرًا روحانيًا.

والمعتمد في النفس الناطقة أقوال أربعة:

القول الأول: يرى أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء: أي مادتها حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة وأن النفس روحانية أي مجردة.
فالنفس في ابتداء أمرها ووجودها مادية وفي بقائها روحانية أي أنها تصل بالتكامل إلى التجرد والروحانية.

والقول الثاني: يرى أن النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

وهذا معناه أنه لا تجرد للنفس، ولهؤلاء أقوال في النفس:

١. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، مصدر سبق ذكره، ج٨، ص٢٨٠. ٢٢٦.

٢. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ط ١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. لبنان، ص ٢٢٣.

أ. النفس هي الروح البخاري.

ب. النفس هي الدم.

ج. النفس أجرام بسيطة كروية الشكل يستنشقتها الإنسان بالنفس وهؤلاء لم يكن لديهم انتباه إلى أن الروح جنبه مقدسة في الإنسان عرية عن المادية وسيأتي الكلام في تجرد الروح.

والقول الثالث: يرى أن النفس روحانية الحدوث والبقاء.

أي أن النفس عنده تنزه عن كل ما هو مادي وهو قول المشائية، فالروح لديهم تحدث مع حدوث البدن ولديها ارتباط معه وهو ارتباط طارئ.

والقول الرابع: يرى أن النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.

وأصحاب هذا الرأي هم الذين يقولون بالتناسخ وأن النور المجرد الروحاني إنما يصير جسمانياً إذا سكن صيصية، وتلوث بلوث الصفات النباتية والحيوانية^١.

ويتبين لنا من خلال الأقوال التي عرضناها أن حكماء الفلسفة، وعلماء الكلام تتباين آراؤهم، وأحيان تتشابه ويتفقون على إثبات وجود هذه الجنبه المقدسة في الإنسان (الروح)، فإذا استطاعوا إثباتها فإنهم ينطلقون من خلال ذلك إلى الإثبات والبرهنة على مسألة المعاد والتي تقوم على مسألة بقاء الروح وخلودها، فإذا تمّ البرهان على بقاء الروح وخلودها وهو من البراهين القوية والمعتمدة لإثبات المعاد، لم يكن مع هذا معنى للقول بان الإنسان إذا (مات فني) بل هو باقٍ ببقاء روحه خالدٌ بخلودها ولها عود مع بدنها.

والمهم هو قول الحكمة المتعالية: «الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء» وقول المشائية: «الروح روحانية الحدوث والبقاء».

وإن للروح والبدن معادٌ وهذا المعاد لازم لكليهما لا لأحدهما دون الآخر، وسيأتي الكلام لاحقاً في الأدلة على المعادين معاً إن شاء الله تعالى.

١ الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، ط ١، دار فراق، ٢٠٠٣م، ص ٧٥.٩٢.

ثانياً: الأدلة على وجود النفس

«لا يخفى على من لم يهمل نفسه ولم ينسها أن أفضل المعارف هو معرفة الإنسان نفسه فإن معرفتها هي إحدى الطرق بل كلها لإثبات الواجب بذاته، وباب الغيب يفتح لنا بمعرفة النفس الناطقة، والإيقان بالمعاد المفضي إلى تحصيل السعادة الأبدية معلق بإثباتها»^١.

ونختار أدلة ابن سينا في إثبات وجود النفس وهي دليل الحدس، ودليل الرجل الطائر، ودليل الوحدة، ودليل التذكر والاستمرار، ودليل الحركة والإدراك.

دليل الحدس

يعتبر ابن سينا «أن الإنسان يُعبرُّ عن ذاته المغايرة للبدن بقوله: «فعلت كذا»، فالنفس تعي ذاتها وإدراك «الأنا» أمرٌ بديهيٌّ لا يحتاج لإثباته مقدمات ونتائج، وإنما هو نتاج القوة الحدسية فهوية الإنسان تقوم على إدراك الذات وهذا الإدراك يكون بدليل الحدس وهذا ما عبر عنه بقوله: «ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره»^٢.

ووضح مراد الشيخ الخواجه نصير الدين الطوسي بقوله: «يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية، بأن الإنسان الكامل الإدراك وغير كامله الذي يحتل إدراكه إما بالحواس الظاهرة الباطنة جميعاً كالسكران، بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة، لا يغفل عن وجود ذاته»^٣.

دليل الرجل الطائر

وهو عبارة عن مثال ضربه ابن سينا لإثبات أن إدراك «الأنا» يكون بواسطة شيءٍ مغايرٍ للجسد وذلك بتخيل الإنسان أنه خلق دفعةً وهو يهوي في الهواء وفرق بين أعضائه ثم يتأمل هل يستطيع إثبات وجود ذاته، فلا شك ولا ريب في أن الذات موجودة بغض الطرف عن الأعضاء، فبهذا التجريد يستطيع الشخص وبمعزل عما هو محسوس أن يدرك وجوده بقوة مغايرة للجسد هي

^١ آملی، حسن حسن زاده، تعلیقة علی شرح المنظومة، ج ٥، ص ١١٥.

^٢ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملی، ط ١، قم، إيران، بوستان كتاب، ١٤٢٥هـ، ج ٢، ص ٣٧٥.

^٣ ن م، ج ٢، ص ٣٧٦.

قوة النفس. يقول رحمته: «ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظةً ما في هواءٍ طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها»^١.

توضيح الخواجة نصير الطوسي: «ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها غير ذاته، وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً، واشتراط كونه صحيح العقل؛ ليتنبه لذاته، وكونه صحيح الهيئة؛ لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالاً غير ذاته، وكونه بحيث لا يبصر أجزاءه؛ لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي، ولا يلامس أعضاؤه؛ لئلا يحس بأعضائه، بل منفردة ومعلقة في هواء طلق أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه، من حرٍّ أو برد، إلى أن يقول: فإذا ن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه، وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحدٍ أو رسم، أو يثبت بحجةٍ أو برهان»^٢.

دليل الوحدة

أن الإنسان لديه مزاج متنوع ومتباين ولازم ذلك عدم خلوه من المتناقضات والتباين، فلا بد من قوة تجمع ما تناقض وتباين في وحدة منتظمة جامعة وهذه لا تكون إلا في النفس، فالقوى المدركة والحركة والحافظة لها أصل يحفظها ويتصرف في البدن وأجزائه تلك هي النفس.

يقول رحمته: «ولأن المزاج واقع فيه أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج، وكيف؟ وعلّة الالتئام وحافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكون قبل ما بعده، وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك فأصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه بالنفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بدنك»^٣.

١ ن م، ج ٢، ص ٣٧٥.

٢ ن م، ج ٢، ص ٣٧٦.

٣ ن م، ج ٢، ص ٣٨٩/٣٩٠.

وهذا الجوهر الذي أثبتته هو شيء واحد لأنه مصدر الحركة الإرادية في الإنسان وهو الذي إذا أصابه وهن أو ضعف أو عدم ارتباط بالبدن لمرض أو موت فإن البدن سوف ينفك عنه، وهذا ما أشار إليه بقوله: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق»^١.

دليل التذكر والاستمرار

يقول ابن سينا: «تأمل في أنك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه، فإن البدن حار رطب، والحار إذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فُني بكليته! كما يوقد عليه النار دائماً فإنه يتحلل إلى أن لا يبقى منه شيء، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من أجزاء بدنك! وأنت تعلم بقاء ذلك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام، فمن تحقق عنده هذا البرهان، وتصوره في نفسه حقيقياً فقد أدرك ما غاب عن غيره»^٢.

وخلاصة النص السينوي:

الترابط النفسي في الحياة دائم ومستمر ولا ينقطع ماضياً حاضراً ومستقبلاً وفي جميع مراحل العمر.

التذكر للأحوال الماضية والحاضرة فيه دلالة على وحدة النفس.

إن البدن في نقص وتحلل، وهو بصورة دائمة بحاجة إلى الغذاء ليعوض عن تحلله ونقصانه، فأجزاء البدن تتغير وتبديل حتى لا يبقى منه طوال عشرين سنة شيء، بخلاف الذات التي تغاير البدن فلا تضعف أو تهرم.

النفس دائمة الشعور بوجودها، وهي غنية في فعلها عن البدن ولا تفتقر إليه.

دليل الإدراك

١ ن م، ج ٢، ص ٣٩٤.

٢ آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

هذا الدليل قائم على أساس وجود فارق جوهري بين فعل الإنسان من جهة، وبين فعل الحيوان من جهة أخرى، فالإنسان يتميز بنحوين من الانفعال تجاه ما يسره أو يضره، كضحكه وتعجبه، وضجره وبكائه، أو أنه يستطيع أن يفرق بين الأشياء خيرا وشرها، بينما لا يستطيع الحيوان فعل ذلك، لأن الإنسان يمتلك الإدراك النفسي الواعي، والحيوان لا يمتلكه، فضلاً على أن الإنسان يستطيع إدراك الأشياء بتجريدها عن خواصها المادية، كمفهوم الكلبي، لأن من خواص الإنسان تصور المعاني المجردة عن المادة، ونفسه هي التي تمتلك هذه القدرة، لاستعدادها تجاه أفعال لا تكون بألة وهذه علامة بارزة من علامات النفس ووجودها^١.

ثالثاً: الأدلة على تجرد النفس

ما نريده من إيراد هذه الأدلة على التجرد هو وجوب بقاء النفس الإنسانية بعد تجردها وانفصالها عن الأبدان، وأنها لا تفنى بفناء البدن، بل هي باقية لا فناء لها، فلو فقدته لم يضرها ذلك، لأن الجوهر البسيط لا يضره فقدان الآلات، فالموت لا يرد عليها فالموت تفريق لا إعدام ورفع.

والأدلة على تجرد النفس الناطقة الإنسانية^٢ بعضها عقلية وبعضها نقلية.

وأما العقلية:

فبعضها ينطلق من النظر إلى أنها جوهر^٣ غير جسم على الإطلاق. وبعضها ينظر إلى تجردها البرزخي، وهي أدلة قد اعتبر فيها الأشكال والأشباح والمقادير ونظائرها.

١ آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٨.

٢ ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، دار الافاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، يقسم النفس الإنسانية بحسب قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملة هي العقل العملي، والقوة العالمة هي القوة النظرية أو العقل النظري، ص ٢٠٢.

٣ الحفني د. عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط ٣، القاهرة. مصر، مكتبة مدبولي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٠م، الجوهر: أنية الشيء وعينه ذاته، وتخصيص اسم الجوهر أمر اصطلاحى، والاسم منقول من الجوهر عند الجمهور «بالفارسية الكوهر»، وهي الحجارة التي يغالون في أمثالها، ووجه الشبه أن هذه سميت جواهر لشرفها ونفاستها، ومن ثم قيل مقولة الجوهر اشرف المقولات، ص ٢٦٦.

وبعضها ينظر إلى تجردها التام العقلي، بمعنى أن ليس للنفس الإنسانية مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود، وبعبارة أخرى ليس لها حدٌ تقف إليه ومقام تنتهي إليه، ويعبرون عن هذا المعنى أيضاً بأنها ليس لها وحدة عددية، بل لها وحدة حقيقية ظلّية، ويمكن أن نقدم بياناً آخر هو: أن النفس لما كانت ذات أطوارٍ وشؤون فتارة يبحث عنها في مقامها الطبيعي وأحكامها العنصرية من حيث أن البدن مرتبتها النازلة، وتارةً يبحث عنها من حيث تجردها الإطلاقي أي أنها غير جسم على الإطلاق، وتارةً يبحث عنها في مقامها الخيالي وأحكامها البرزخية والمثالية أي يبحث عن تجردها البرزخي، وتارةً يبحث عنها في مقامها العقلاي ومن أحكامها في هذا المقام تجردها العقلي، وتارةً يبحث عنها في مقامها الذي هو فوق التجرد العقلاي ومن أحكامها في هذا المقام أن النفس لا تقف عند حدّ^١.

وهنا نعرض لتجرد النفس الناطقة على الإطلاق وننقلها من كتاب الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة ونعني بذلك الإطلاق أن الدليل يثبت كونها جوهرًا غير جسم فقط. وتلك الأدلة الخمسة على التجرد الإطلاقي ننقلها من كتاب «الفصل بين الروح والنفس» تأليف الفيلسوف «قسطا بن لوقا» حيث قال بعد إثبات كون النفس جوهرًا ما هذا لفظه: وإذ قد بينّا أن النفس جوهر، فلنبيّن أن النفس لا جسم فنقول:

١. إن كل جسم كيميّاته محسوسة، وكيميّات النفس غير محسوسة فهي لا جسم، وكيميّات النفس الفضائل والرذائل غير محسوسة، فإذاً النفس لا جسم.

٢. وأيضاً فإن كل جسم لا يخلو أن يقع تحت الحواس إما كلها وإما بعضها، والنفس لا تقع تحت الحواس لا كلها ولا بعضها، فإذاً النفس لا جسم.

٣. وأيضاً كل جسم إما أن يكون متنفساً أو غير متنفس، فإن كانت النفس جسماً فهي إما متنفسة وإما غير متنفسة، فلا يمكن أن تكون النفس غير متنفسة إذا كانت جسماً لأنه يقع محال، وذلك أن النفس تكون لا نفس، وإن قلنا أنها حيوان أي متنفسة رجع

١ أملي، حسن حسن زادة، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، ط ١، قم، إيران، بوستان كتاب، ١٤٢٣هـ، ص ١٠-١١، بتصرف.

القول علينا في نفس النفس أجسم هي أم لا جسم ؟، فيترقى ذلك دائماً بلا نهاية،
فإذن ليست النفس جسماً.

٤. وأيضاً إن كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلو ذلك الجسم من أن يكون إما روحاً
لطيفة تنتشر في البدن كله، وإما ناراً، فإن كانت كذلك فلا يخلو تلك النار والروح
من أن يكون لهما نوعٌ خاصي وقوةٌ خاصة، وذلك أنه إن لم يكن لهما نوعٌ خاصي
وقوةٌ خاصية لكان إذن كل نار روحاً، أو كل روح نفساً، وإن كان لهما نوعٌ خاصي
فذلك النوع هو النفس.

٥. وأيضاً إن كانت النفس جسماً لا يخلو جسم أن يكون إما بسيطاً وإما مركباً: فإن
كانت جسماً بسيطاً فهي لا محالة نار أو ماء أو أرض أو هواء، وإن كانت النفس
أحد هذه الأركان مجرداً أعني بلا قوة، ولا نوعٌ خاصي يفارق به ما يشاركه في
جنسه، فإن كل ما هو من جنسه نفس، فإن كانت النفس ناراً كان كل نارٍ نفساً وإن
كانت هواءً كان كل هواءٍ نفساً، وكذلك باقي الأركان، فإن كان كذلك فكل
جسم يحوي ذلك الاسطقس^١ فهو متنفس أعني أنه ذو نفس، فإن كان الهواء هو
النفس كانت الرية والعروق والضوارب والزق المنفوخ حيواناً، وإن كانت النفس ماءً
كانت الآنية المملوءة حيواناً، وهذا من القول شنيعٌ قبيحٌ، وإن كانت النفس جسماً
مركباً فالبدن إذن نفس. فإذاً النفس لا جسم^١.

هذا ما نقله صاحب كتاب الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة عن كتاب الفصل بين
الروح والنفس وقوى النفس ومائية النفس تأليف الفيلسوف قسطا بن لوقا السوري معاصر
الكندي وثابت بن قره وبعد عرض هذه الأدلة المطلقة على تجرد النفس نعرض لأدلة الحكيمين
الشيخ الرئيس وصدر الدين الشيرازي وما مختارهما الأخير في مسألة الروح.

^١ الحفني، د. عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣ مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م. النطق
العربي للكلمة اليونانية استويجيون وتعني العنصر،، والفارابي يقول: الاسطقسات أربعة، والاسطقس هو الأصل، والخوارزمي
يسميه الركن، وأفلاطون أول من قال به في محاوره طيماوس، ص٥٨/٥٩.
١ أملي، حسن حسن زادة، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، ص١٦.١٥.

أدلة ابن سينا والشيرازي على التجرد

الدليل الأول: حضور ذاتنا لذاتنا اللازم لدى إدراك ذاتنا لذاتنا

وهو الدليل الثاني من المباحث في بيان تجرد النفس الإنسانية، والشيرازي جعله في كتابه الأسفار الحجة الثانية من الحجج على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً. أننا يمكننا أن نعقل ذواتنا، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذاً لنا ماهية ذاتنا. فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا وإما أن يكون لأجل ذاتنا حاضرة لذاتنا. والاحتمال الأول باطل لأنه يقتضي الجمع بين المثليين، فيتعين الاحتمال الثاني، وكل ما كان ذاته حاصلة لذاته قائماً بذاته. فإذاً النفس جوهر قائم بذاته، وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

الدليل الثاني: تجرد الذوات المرسلّة

إن النفس تدرك الصور العقلية المشتركة بين كثيرين، وهذه تسمى المفاهيم الكلية، والكلّي يدرك ذهنياً أو ما يسمى بالوجود الذهني، فهو ليس له مقدار معين أو وضع، وإلا لا يصدق على كثيرين يختلفون في المقدار والوضع، فهو مجرد عن جميعها، والنفس تدرك هذا الكلّي فينبغي أن يكون مجرداً عن العوارض، ومحلّه كذلك، فالنفس كذلك إذا كان المعقول مجرداً وكان وجوده للعقل فلا بد من أن يكون هذا العقل مجرداً.

الدليل الثالث: كون فعل النفس لا انتهاء له

إن القوة العاقلة تستطيع القيام بأفعال غير متناهية عكس الجسم الذي لا يستطيع أن يقوى على أفعال متناهية، فإدراك الكلّي مثلاً إدراك لأفعال غير متناهية ومما تقوى عليه العاقلة الإعداد أيضاً، بينما الجسم متناهٍ التأثير والتأثر مدة وعدة وشدّة.

الدليل الرابع: درك النفس للصور العقلية البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة

إن النفس تدرك الأمر البسيط الذي محاكٌ عليه القسمة كمفهوم واجب الوجود وهذه المفاهيم الحائلة في النفس، أي وجودها فيها فلو أن النفس كانت جسماً لكانت تقبل الانقسام فإذا انقسمت انقسم ما فيها من مفاهيم حتى البسيطة منها فلا تغدو المفاهيم البسيطة بسيطة بل مركبة والمركب يقبل الانقسام وهو واضح البطلان لأن الحال في النفس بسيط ومجرد فهذا يلزم بساطة المحل وتجرده فالنفس مجردة.

الدليل الخامس: الغناء عن المادة للنفس فعلاً

إن النفس عندما تدرك ذاتها فهي غنية عن المادة في هذا الإدراك، فهي لا تحتاج إلى آلة، بل هي غنية عن المحل، والذي هو غني عن المحل غني في ذاته فيلزم أن يكون مجرداً.

الدليل السادس: لزوم الإدراك دائماً أو عدمه مطلقاً

لو أن النفس كانت منطبعة في جسم فأمامها احتمالان:
الأول: أن تكون عاقلة له دائماً.
الثاني: أن تكون غير عاقلة له أصلاً.

لأن العاقلة التي تنطبع في المادة إما إدراكها للمحل إما بواسطة أو غير واسطة، فإذا أدركت المحل فهي دائمة التعقل له، وهو حتماً باطل لأن العاقلة مرة تدرك المحل وأخرى تغفل عنه.

أما إذا أدركت المحل بواسطة صورة من الصور فهذا يلزم اجتماع المثليين في مادة واحدة فيمتنع تعقلها لمحلها.

يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات: «لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له، او كانت لاتتعقله البتة»^١.

١ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سبق ذكره، ج ٣، ص ٨٧٥.

الدليل السابع: أن النفس مستكفية بذاتها

ومعنى أن النفس مستكفية بذاتها أي أنها لا تحتاج إلى أسباب خارجية، فهي لا تحتاج لاسترجاع العلم الذي اكتسبته إلى كسبٍ جديدٍ تعتمد فيه على سبب خارجٍ عنها، فيما لو غفلت عنه، فقط تحتاج إلى أن تلتفت إلى خازنها وهو غير خارج عنها بخلاف الجسم فهو غير مستكف بذاته بل محتاج لنفس تدبره.

الدليل الثامن: كونها بحت وجود

النفس مجردة عن الماهية.
كل مجرد عن الماهية فهو مجرد عن المادة.
إذاً: النفس مجردة عن المادة.

الدليل التاسع: للنفس بلا تراحم كل الصور

إن النفس مجمع كل صور الموجودات في عالم المادة، المتزاحمة والمتنافرة والمتضادة من دون أن يكون بين هذه الصور تدافع وتراحم.
فلو كانت النفس مادية لما تحقق اجتماع هذه المدركات المتضادة والمتنافرة، لكنها في النفس غير متزاحمة فالنفس ليست مادية.

الدليل العاشر: كلال جسمها كمال فكرها

إن القوى الجسمانية تعي وتكلّ بكثرة الأفعال «إن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية، وخصوصاً إذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور»^١، والنفس لا تعي ولا تكلّ بكثرة الإدراكات والتعقلات «وافعال القوة العاقلة قد كثيراً بخلاف ما وصف»^٢، وسبب ذلك تجردها عن وصف الجسمانية فالنفس ليست بدنًا، لأن كمالها في الفكر، والفكر ليس كمالاً للبدن، فكمال النفس ليس كمالاً للبدن^٣.

^١ المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٦٨.

^٢ ن م، ص ٨٧٠.

^٣ خلاصة هذه الأدلة العشرة من كتاب الحكمة المتعالية للشيرازي، ج ٨ والنجاة لابن سينا ص/٢٢٦.٢١٣، وشرح المنظومة للسيزواري، ج/٥، ص/١٢٦.١٦٢.

والفلاصة كما يراها صدر المتألهين بقوله: «ومما يكشف أن للإنسان قوة مفارقة: يدرك بها الاشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة، ولوجود هذه الامور في النفس يمكننا أن نحكم بأن لاوجود لشيء منها في الأجسام، ولنا أن ندرك أيضاً الحركة والزمان والالاهاية مما استحال أن يكون له صورة في المواد، ومن الشواهد إدراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم أن كل ما في الجسم فهو منقسم»^١.

الشواهد السمعية على التجرد

وإيراد هذه الشواهد كما يقول صدرا رحمته: «حتى يُعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذا المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^٢.

من القرآن الكريم

الشاهد الأول:

قوله تعالى في حق آدم عليه السلام وأولاده: ﴿... وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ [الحجر].

وفي حق عيسى عليه السلام ﴿... وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ [النساء].
فهنا إضافة تدل على شرف وعلو الروح وأنها عريّة عن الأجسام.

وفي حق شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ

مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام].

وقال حكاية عنه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا

وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام].

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٩.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، مصدر سبق ذكره، ج ٨، ص ٢٦١.

ومن المعلوم أن الملكوت ليس أمراً مادياً لأنه متقوم بيده سبحانه التي ليست بجسم ولا جسماني فيكون المدرك الذي يرى الملكوت مجرداً أمراً مجرداً كذلك، فالرؤية للملكوت هي رؤية تتناسب مع نشأة المرئي^١.

وكذلك توجه إبراهيم عليه السلام بوجه الذات لفاطر السماوات.

الشاهد الثاني: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٣٠﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣١﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ [المؤمنون].

إن جملة ﴿ .. ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ .. ﴾ فيها دلالة على أن الإنشاء بدل الخلق يدل على أنه حدث أمرٌ جديد غير الذي كان سابقاً «أي بدل وهو مادة ميتة جاهلة عاجزة موجوداً ذا حياة وعلم وقدرة، فهو تلك المادة السابقة فإنها التي صارت إنساناً وليس بها إذاً لا يشاركها في ذات ولا صفات، وإنما له نوع اتحاد وتعلق بها بما يستعملها في سبيل مقاصدها استعمال ذي الآلة للآلة كالقلم»^٢.

ومن السنة النبوية

قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^٣.

وقوله ﷺ: «أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه»^٤.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه»^٥.

وقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فهو لغيره اعرف»^٦.

١ الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٢.

٢ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ط ١، بيروت. لبنان، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج ١٥، ص ٢١.

٣ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، مصدر سبق ذكره، ج ٦، ص ١٦٩.

٤ المصدر السابق، ج ٦، ص ١٦٩.

٥ شيخ الإسلام، حسين، هداية العلم، ص ٦١٠.

٦ ن م، ص ٦١١.

إن معرفة النفس باب يؤدي إلى تكامل الإنسان ورقية في درجات القرب الإلهي، فمعرفة النفس معرفة الرب جلّ وعلاً، وكلما تعمقت المعرفة بالنفس ازداد الإنسان معرفة لربه وقرباً منه، فهذه النفس لو لم تكن جوهرًا مجرداً لما كانت وسيلة لمعرفة الرب سبحانه، وهذا ما بينه العلامة صاحب الميزان بقوله: «لكون المعرفة النفسانية لا تفك عادة من إصلاح اوصافها وأعمالها»^١ والعلامة الشيخ حسن زاده آملّي يقول: «واعلم أن مبحث النفس في الكتب الحكمية قلب المباحث وقطبها ولا علم اشرف من معرفتها؛ لان معرفتها مرقاة الرب، لأنها مثال فاطرها ذاتاً وصفة وفعلاً، ولا طريق للوصول لمعرفة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله إلا من هذا السبيل. فويل لمن أهمل نفسه ولم يقرأ كتاب إنيته»^٢.

وقوله عليه السلام: «أني اظل عند ربي فيطعمني ويسقيني»^٣ فهذه العنودية التي يحدثناعنها خاتم الأنبياء والمرسلين عليهم السلام قطعاً ليست مادية، لأن الله تعالى منزّه عن المادة ذاتاً وفعلاً وصفة، فالعنودية هنا خاصة معنوية مجردة عن المادة ولوازمها.

أمير المؤمنين عليه السلام وقد سأله ذعلب اليماني، فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: افاعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان^٤ والرؤية العقلية لا يمكن أن تكون بقوة جسمانية لأنها مجردة والمجرد لا يحتاج إلى جسم.

وقوله عليه السلام في دعاء كميل: «وادنو منك دنو المخلصين، واخافك مخافة الموقنين، واجتمع في جوارك مع المؤمنين»^٥ ومعلوم أن الدنو والاجتماع في جوار الرب سبحانه وتعالى ليس مادياً بل هو دنو واجتماع معنوي.

١ الميزان، ص ١٦٩.

٢ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن زاده آملّي، مصدر سبق ذكره ج ٢، ص ٣٧٢.

٣ العاملّي، الحر، وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ب، ت، ن، ج ١٠، ص ٥٢١.

٤ علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ط ١، بيروت. لبنان، دار المرتضى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص ٣١١.

٥ القمي، عباس، مفاتيح الجنان، دعاء كميل، ط ١، بيروت، لبنان، دار القاري، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ١٠٢.

ارتباط المبرر بالمادي

إن مسألة ارتباط الروح مع البدن، أي الشيء الروحاني بالمادي من المواضيع التي حيرت العلماء، على أن رأي أكثر فلاسفة الإسلام وعلمائهم هو: أن الجسد مركب الروح والآلة التي توصل الروح إلى الكمال والهدف المنشود.

والشيخ الرئيس يوضح العلاقة بينهما على أنها علاقة الارتباط على شكل تأثر وتأثير، وليست علاقة العلة والمعلول بقوله: «العلاقة بين النفس والبدن ليس على سبيل الانطباع، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن عن تلك النفس»^١.

أما صدر المتألهين فلديه أن النفس استمرار لوجود البدن، بعد أن ينتقل خلال عوالم الجمادية والنباتية والحيوانية، وبعدها يكون مستعداً لقبول الفيض الإلهي من بعد وصوله إلى مرتبة الاستواء والاعتدال، فيفيض عليه الرب كمالاً من نوع آخر.

فلا تنافي أو تنافر بين النفس والبدن، لأن النفس في أول وجودها غير مجردة، وإنما هي والبدن يتحركان حركة جوهرية تصاعدية لطلب الكمال، إلى أن تصل النفس إلى نهاية حركتها التصاعدية وهي مرحلة النفس الإنسانية أي نفساً بالفعل، فهي في بداية أمرها ضعيفة للغاية أي في مرحلة الجسمانية فلا صور إدراكية أو معنوية، أي أنها في نهاية المرحلة الجسمانية وبداية المرحلة الروحانية، فلها استعداد للتوصل إلى مراتب التكامل العالية من خلال حركتها الجوهرية حتى تكون روحاً بالفعل يقول **رحمته**: «فما يجب أن يعلم أن الإنسان ها هنا مجموع النفس والبدن، وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودات بوجود واحد، فكأنهما شيء واحد ذو طرفين، أحدهما متبدل دائر فانٍ وهو كالفرع، والآخر ثابتٌ باقٍ وهو كالأصل، وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى وألطف، وصار اشد اتصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد»^٢.

نكتفي بهذا القدر من الأدلة العقلية والنقلية على التجرد لننقل الكلام إلى الآراء في المعاد على سبيل الحصر العقلي، ثم نبين موقف الحكمين من هذه الأقوال، أدلتها والاختيار الأخير من الأقوال، والله ولي التوفيق.

١ ابن سينا، النجاة، القسم الثاني في الطبيعيات، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩.

٢ الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الاسفار الاربعة، ج ٩، مصدر سبق ذكره، ص ٩٨.

رابعاً: الآراء في المعاد

بعد التعرف على الأدلة العقلية والنقلية على تجرد النفس الناطقة، لا بد لنا من الدخول والاطلاع على آراء العلماء في المعاد، وبعدها نبين موقف الحكيمين من هذه الأقوال وأدلتها على ذلك.

وأمر المعاد إما أنه يقوم على يقينٍ ودليلٍ لا شك فيه ولا تردد، وكما يقول القرآن الكريم ﴿... لَا رَيْبَ فِيهِ...﴾ [آل عمران]. وهذه المسألة ينبغي للمرء أن يطلبها بكل جهدٍ وجد حتى يتوصل إلى اليقين الكامل وحتى لا ينجرَّ إلى ما وقع فيه الآخرون من إنكار للمعاد أصلاً، وإما لإثبات نوع من المعاد وإنكار آخر، وإما... الخ، أو أن أمر المعاد يعتريه الشك والتردد أو الإعراض عنه ومنشأ ذلك نستخلصه من كلام الشيرازي.

سبب الشك في أمر المعاد والإعراض عنه

إن من شك في أمر المعاد، وأنكر بعث هذه النفوس والأجساد، والقيامة والحشر والنشر والوقوف والحساب، ووضع موازين للحسنات والسيئات، فذلك لشكوك في نفوسهم وحيرة في قلوبهم.

والعلة في ذلك: عدم طلبهم أولاً حقيقة جوهر النفس، وكيفية كونها مع هذا الجسد البالي في التراب^١.

وهو يرى أن أصول العلة هذه أهمها ثلاثة:

- أ. شوائب الطبيعة: كدواعي الشهوة والغضب.
- ب. وساوس العادة: تسويلات النفس الأمارة بالسوء.
- ج. نواميس الأمثلة: متابعة أهل الضلال، واستهواء الشياطين من الإنس والجان (علماء السوء، وأهل الجدال والمرء)^٢.

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢٤.

٢ المصدر السابق، ص ٦٢٢-٦٢١.

وقبل الدخول في نوع المعاد نوضح ناحيتين:

الأولى: سوف نورد أدلة أوردتها العلماء على مسألة إثبات المعاد الروحاني فقط وهذا ليس معناه أننا إذا أثبتناه فقد منعنا المعاد الجسماني أو العكس، وإنما ما نريده هو عدم حصر القول بأحد المعادين ومنع الآخر. بل المراد من خلال عرض الأدلة على المعادين إثباتهما معاً، وأنها أدلة واقعية لازمة لكلا المعادين والله المستعان وهو ولي التوفيق.

الثانية: لا بد من معرفة محل النزاع بين المعاد الروحاني والجسماني.

محل النزاع

محل النزاع بين جمهور الفلاسفة والمتكلمين يكمن في حقيقة الإنسان في هذه النشأة والاعتقادات حول هذه الحقيقة.

أ. فمن اعتقد بأن حقيقة الإنسان تكمن في جسمه ولا شيء أكثر من ذلك، وهو من القائلين بثبوت المعاد، فقد حصر المعاد بالجسماني لا غير وانكر الروحاني.

ب. ومن اعتقد بأن حقيقة الإنسان وهويته هي بروحه لا بجسده، وهو من القائلين بثبوت المعاد، فقد حصر المعاد بالروحاني لا غير وأنكر الجسماني.

ج. ومن اعتقد بأن حقيقة الإنسان واحدة، ذات بعدين: الأول روحاني والثاني جسماني وأن البدن آلة الروح، تنجز أفعاله من خلاله، فلكل من البدن والروح أحكاماً خاصة به، فإنه يقول: «معادٍ يشمل الروح والجسد، أي أنه قائل بالمعاد الروحاني والجسماني معاً وهو لأهل التحقيق من فلاسفة وأهل شريعة».

الرأي الأول: الإنكار لكلا المعادين معاً

أن من ينكر المعاد: قد ادعى باستحالة حشر النفوس والأجساد معاً وأن هذا الإنسان إذا مات فات، فلا عود له ولا معاد، وهؤلاء قلة قليلة تشمل طائفة من الطبيعيين وجماعة الملاحدة والدهرية وقد عبّر عن هؤلاء الملا صدرا رحمته بقوله: «هؤلاء من أرذل الناس رأياً وأسخفهم مذهباً»^١.

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩٠.

ومنهم من أنكر وضمّن إنكاره دعوةً هي أن المعدوم لا يعاد فعلى ذلك يمتنع حشر الموتى فهو وقف عاجزاً أمام هذه الدعوة فحار عقله فاستدل على دعواه بمنع حشر الموتى. فهؤلاء جميعهم يريدون انكار المعاد ونفيه وإن قدموا على أقوالهم بعض السفسطة من الكلام، أو أنهم استخدموا لوناً من ألوان الاستبعاد الظني لأكثر ولا أقل وكان عليهم التحقق من صحة ظنونهم بالبرهان واليقين.

الرأي الثاني: المعاد روحاني مفضل.

والدعوى على هذا النوع من المعاد، أن الروح تنفصل للأبد حين الموت عن الجسم فإذا انفصلت فإنها تذهب إلى عالمها الخاص بها وهو عالم الأرواح. فعلى هذا: لا مفهوم للمعاد لديهم فليس من عودة، فإن الروح تواصل بقائها، مثلها في ذلك مثل فرخٍ داخل بيضة، وجنين في جوف أمه، فإذا ما انفصلا فإنهما لن يعودا أبداً، فلا الفرخ يعود إلى داخل البيضة، ولا الجنين يعود إلى رحم أمه، فالروح كذلك فإذا ما خرجت من البدن فلا عودة لها له أبداً.

ولو سئل هؤلاء عن معنى الثواب والعقاب؟ واللذة والألم؟ لقالوا: أن لجميع ذلك بعددٌ روحي في عالم الآخرة بعد الموت، وهذا مذهب الفلاسفة الذين قالوا بالمعاد الروحاني المحض ومنعوا المعاد الجسماني لأن عودة الجسم مستحيلة بعد تحلله وفناءه.

ويتألف دليلهم من أربع مقدمات:

١. الصورة البدنية مصيرها أن تنعدم وتتلاشى عند مفارقة الروح للبدن، وهي جوهر فإذا انعدمت تنعدم كل الأعراض القائمة بها.
٢. هذه الصورة البدنية حينما تنعدم فإنها لا تعود بعينها وهذا ما عبروا عنه بامتناع إعادة المعدوم بعينه.
٣. النفس جوهر باقٍ لأنه مجرد، وهو مغاير للبدن الفاني، فالذي يكون مجرداً لا يعتريه فناءٌ ولا تلاشٍ.
٤. والنفس بعد فناء البدن أمام خيارات خمسة:

الأول: أن تفتي بفناء البدن، والفناء لا سبيل له للنفس، وذلك لتجردها والمجرد لا يفتي، فهذا احتمال باطل وخاصة عند من يقول بالتجرد بخلاف من ينكره.

الثاني: أن تبقى النفس متعلقة ببدنٍ يعادٍ هو عين البدن الذي فارقته في الدنيا.

الثالث: أن تبقى النفس وتتعلق ببدنٍ عنصري مادي ثانٍ، غير هذا البدن الذي كانت تتعلق به في دار الدنيا.

الرابع: أن تبقى النفس لكنها تتعلق ببدن مثالي.

الخامس: أن تبقى النفس من دون أي تعلق بأي بدن، سواء أكان البدن عنصرياً أو مثالياً.

والأول باطلٌ وكذلك الثلاثة التالية، ما عدا الخيار الأخير حيث تبقى النفس في النشأة الآخرة مجردة عن البدن، وهذا هو معنى المعاد الروحاني.

أما بطلان الأول: فواضح لأننا قلنا بثبوت تجرد النفس.

أما بطلان الثاني: فللزوم إعادة المعدوم بعينه.

وأما بطلان الثالث: للزوم التناسخ.

وأما بطلان الرابع: لاستحالة تعلقها ببدنٍ مثالي لعدم تحقق عالم المثال عند المستدل^١.

نقد وتوضيح: إن الدليل غير تام ويُردُّ من خلال منع المقدمات التي قام عليها:

أما الأولى: أي انعدام صورة البدن، فلا يمكن قبولها.

أما الثانية: تمنع بما ذهب إليه أكثر المتكلمين من قولهم بجواز إعادة المعدوم بعينه، وبعضهم يذهب إلى ضرورة إعادة المعدوم بعينه.

أما الثالثة: فلا ضيرَ في تعلق النفس ببدن عنصري كالذي لها في النشأة الأولى وليس هذا تناسخاً محالاً وإنما هو تناسخ صعودي لم يثبت استحالته لكون البدن من إيجاد النفس بحسب أعمالها.

وأما الرابعة: فإن عالم المثال ثابت، فلا بأس من تعلق الروح ببدن مثالي، على الأقل عند من يقول به.

١ الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٥.

ولو فرض صحة تلك المقدمات وأنها تامة لكن لا يمكن قبول النتيجة التي يخلص إليها الدليل وهي أن تبقى النفس من دون بدنٍ في النشأة الآخرة ليكون معادها روحانياً فحسب وذلك للأمور التالية:

١. أن المعاد بحسب الدليل سيكون معاداً لبعض النفوس وهي النفوس الكاملة دون غيرها كالتوسطة والناقصة، فمع الحصر بالروحاني فلن يكون هناك معاداً للنفوس غير الكاملة وهو خلاف المقطوع به من الأدلة العقلية والنقلية على حشر جميع النفوس.

٢. يلزم منه تعطيل للنفوس غير الكاملة، وقد ثبت بطلان التعطيل وهو خلاف الحكمة الإلهية ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون]، وهل تظنون أننا خلقناكم عبثاً تحيون وتموتون من غير غاية في خلقكم وأنكم إلينا لا ترجعون؟^١.

٣. الدليل يريد القول: أن اللذة هي الروحانية، والمادية لا يعبأ بها العقلاء لكن أكثر الناس لا تناسبهم الغاية الروحية والعقلية، فيلزم من حصر المعاد بالروحاني التعطيل، وثابت أن لا تعطيل، لأن أكثر الناس يرون لذتهم في الجسدية.

٤. واضحٌ من خلال الحصر بالروحاني، عدم معرفة طبيعة الإنسان، وأن له جنبتان واحدة بدنية وأخرى روحية، ولكل منهما كمالٌ وجزءاً فلو توقف أمر المعاد على حصره بالروحاني، فإن العقاب والثواب الماديين على أي شيء يقعان؟.

٥. إن حصر المعاد بالروحاني يخالف الشريعة الحقة التي قالت بالمعاد الجسماني كما ان إنكار الجسماني، إنكاراً للمعاد كلياً، وهو خلاف ما نطق به الشرع المقدس.

٦. ما ذكره الطالقاني: أنه لا معنى حينئذٍ لإطلاق لفظ المعاد على عود النفس خاصة لأن معنى المعاد أن يكون ما فرض متعلق بالإعادة على وجود مخصوص وحالٍ وصفة مخصوصتين، ثم يزول عنه ذلك الوجود وتلك الحالة والصفة ثانياً، ثم يعود إليه ثالثاً وهذا المعنى لا يتحققها هنا، لأن المفروض أن النفس كانت موجودة حين تعلقها بالبدن على حالٍ

١ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، مصدر سبق ذكره، ج ١٥، ص ٧٣.

وصفة مخصوصتين، ثم زال تعلقها عنه، لكنها بعد خراب البدن وزوال تعلقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلق بالبدن، وأنها في الحشر أيضاً تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذات والآلام على حسب ما تقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء^١.

٧. ما صرح به الشيرازي رحمته: والعجب منه كيف غفل عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام وأعراض وأشخاص جسمانية أخروية وناس آخرون، ثم كيف يحمل الآيات والنصوص القرآنية في أحوال المعاد على الأمور الروحانية و... .

ولو كان الأمر كذلك في باب المعاد على ما توهمه، لزم أن يكون الهادي للخلق والداعي لهم إلى الحق مقررراً لأكاذيب، فإن أجلاف العرب لا يفهمون كما قال إلا هذه الظواهر التي يقرر أنها أكاذيب، وهذا مخالف للهداية والإرشاد والاعتقاد به منافٍ لدعوى الإيمان برسالة الأنبياء، والاعتقاد بحقية القرآن^٢.

الأصول التي ذكرها ابن سينا رحمته على المعاد الروحاني:

◆ أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصصها وأذى وشرّاً يخصصها، مثاله لذة الغضب الظفر، والوهم الرجاء، والحفظ التذكر، وأذاها ما يضاده، وتشارك كلها نوعاً من الشراكة في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال هو بالقياس إليه كمال بالفعل فهذا أصل^٣.

◆ هذه القوى تشترك بالمعاني لكن مراتبها مختلفة، فالذي كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً، أفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً، فاللذة التي له هي أبلغ وأوفى لا محالة، وهذا أصل^٤.

١ الطالقاني، محمد نعيم بن محمد تقي، منهج الرشاد في معرفة المعاد، تحقيق رضا استادي، ط ١، مشهد، إيران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية، ١٤١٩هـ، ص ١٩٢.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، ط ١، بيروت، لبنان، دار الهادي، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص ٥٠٢.

◆ قد يكون الخروج إلى الفعل بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ولا تتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاهد ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يشفق إليه ولم ينزع نحوه، مثل العينين، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة والأصم عند الألحان المنتظمة، فلا يجب أن يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عن رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمرٌ في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة.

◆ وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخسيسة، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عدم تخيل اللذة اللحنية، وهو متيقن لطبيعتها، وهذا أصل.

◆ أن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه، كالحائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بهما ولا يستلذهما وهذا أصل.

◆ قد تكون القوة الدراكة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأذت به مثل المرور، وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير، إلا أن الحس مأوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذٍ بالألم العظيم^١.

وبعد أن يقرر هذه الأصول يقول:

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل مبتدئه من مبدأ الكل سالكة إلى:

١. إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة.

٢. ثم الروحانية المتعلقة بالأبدان.

٣. ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها.

١ ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٦. ٤٦٢.

ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق، والجمال المطلق ومتحدة به، ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائره من جوهره، وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها بأن يقال: إنه أفضل وأتم منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه^١.

أما الأنفس الجاهلة:

يقول ابن سينا في المبدأ والمعاد: وأما الأنفس الجاهلة فإنها كانت خيرة ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فإنها إذا فارقت المادة بقيت، لأن كل نفس ناطقة باقية، ولم تتأذ بالهيات المنافية، وحصل لها السعادة الظنية، فإن رحمة الله واسعة والخلاص فوق الهلاك.

وإذا فارقوا البدن، وهم بدنيون، أمكن أن يعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع، ولو تعلق بها لم تكن إلا نفساً لها، فيجوز أن يكون جرمًا سماوياً، لأ أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم ومدبرة له فإن هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لإمكان التخيل^٢.

هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة مقارناً لمزاج الجوهر الذي يسمى روحاً وأضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضاً، ويتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للأشرار.

وكل صنف من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة، ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به، ويكون اتصال بعضها ببعض، لا على سبيل اتصال الأجسام، فتضيق عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحة بالازدحام^٣.

١ المصدر السابق، ص ٤٦٦.

٢ ابن سينا، المبدأ والمعاد، ط ١، طهران، إيران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه مك كيل، ب، ت، ن، ص ١١٥.

٣ المصدر السابق، ص ١١٥.

مسير النفوس المفارقة للأبدان

إن النفوس تتفاوت فيما بينها في المراتب وذلك تبعاً لكمالاتها ودرجة ارتقائها، وإدراكها لحقائق الأمور، والسعادة التي تحصل عليها النفوس إنما تكون بحسب هذه النسبة. فمراتب النفوس حين مفارقة الأبدان منها:

١. نفوس كاملة منزهة:

وتكون لها السعادة المطلقة لحصولها على كمالها الخاص بما قبل مفارقتها للبدن، فهي قد عرفت الوجود ومبادئه وعمله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره»^١.

فهي سعادة لا تقاس بسعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة.

٢. نفوس كاملة غير منزهة:

فهي مجردة تمام التجرد، لوجود مانع يمنعها عن إصابة السعادة المطلقة، لانشغالها بالبدن فنسيت معشوقها كنسيان مريض الطعم الحلو، فإذا فارقت البدن، عرضت لها اللذة التي تستلزم معرفتها بكمالها، وتتألم بسبب فقدان تلك اللذة لأن البدن كان قانعاً من ذلك الإحساس، ولا يدوم أبداً بل يزول، حينما تطهر تلك النفوس.

٣. نفوس ناقصة منزهة:

تلتفت أن لها كمالاً في حياتها لكنها لم تطلبه، بل عاداته واعتقدت بأنه غير حق، فهي سمعت بأمور تكسبها شوقاً إلى كمالها لكنها لم تحصل ذلك فبعد مفارقتها للبدن تقع في الشقاء، فهي مقصرة في اكتساب الكمال وإما لديها عنادٌ وجحود نتيجة تعصب، والجحود أسوأ في الشقاء.

١ ابن سينا، النجاة، ط ١، بيروت، لبنان، دار الأفاق الجديدة، ٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٣٢٨.

٤. نفوس ناقصة منزهة لم يقع عندها أن لها كمالاً أبداً:

أي أنها باقية على فطرتها فهي لم تدنس بعقائد فاسدة، ولم تعرف طريقة كمالها، فإذا سمعت بشيء يذكرها بجنة أو نار حصل لها شوقٌ وألم.

٥. نفوس ناقصة منزهة لم يقع لها كمال ولا خطر بالها أنه يكون لها ذلك ومنها نفوس البله:

فهي لم تكتسب شوقاً ولا تعرفت على كمال فهي مفارقة نفوسهم أبدانهم فإنها تتعذب لفراق البدن، لأنها بدينة ولا تعرف غير البدنيات.

٦. إن كانت شاعرة بأن لها كمالاً ما على الإطلاق ولا زوال لها وإن كان نقصاناً خالياً

من الشعور بأن لها ذلك فلها الألم بحسب الهيئات الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة. وفي كل هذه المراتب التي لها بحسب حالها، أنها لا تفنى ولا تفسد بعد موتها، بل هي باقية، ذلك لأن جوهرها أقوى من جوهر البدن^١.

رأي الشيرازي رحمه الله في المعاد الروحاني: «وأما الروحاني فلكل واحدٍ من عقله ونفسه

وجسمه معراجٌ إلى عالمه ومعاودة إلى معاده،

أما لعقله في عالم العقول. وأما إلى نفسه في عالم النفوس ومأوى الأرواح ﴿... إِلَيْهِ

يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...﴾ [فاطر].

وأما لروحه الجسماني الدخاني في عالم الأفلاك ﴿... أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ

﴾ [إبراهيم].

وأما لجسمه العنصري المستحيل المركب من الأضداد في ما ينحل إليه ويستحيل.

وأما لجسمه الحيواني البرزخي الذي هو صورة نفسه وهيئة ذاته ومثال فعله وكتاب عمله

في دار الحساب والجزاء ومنزل السعداء أو جحيم الأشقياء.

١ قطايا، علي عبدو، المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، رسالة ماجستير، جامعة آزاد الإسلامية، ٢٠٠١م، ص ١٥٢ -

وأما عود الروح إلى قلبه الذي فارقه بعينه أو إلى مثله فالأمر فيه مشتبه غير معلوم لأحدٍ من العقلاء والعلماء إلا لمن أخذ علمه من مصابيح النبوة. ونحن... فحكمتنا بصحة العود إلى هذا البدن بعينه من جهة مع بطلان التناسخ وفساده بحمد الله وحسن توفيقه»^١.

الرأي الثالث: المعاد الروحاني والبسماني على هدي العقل

ومعنى أن للإنسان معاد جسماني وآخر روحاني؛ أن الإنسان في آخرته هو الإنسان الذي في دنياه، ففي الدنيا لذة حسية وأخرى عقلية وكذلك في الآخرة، ينال كلتا اللذتين معاً، والقائلون به هم المحققون من الحكماء والعرفاء وأعظم متكلمي الإمامية وهو الحق «لأن شيئاً الشيء بصورته وصورة الإنسان اثنتان: إحدهما صورته الباطنة، اعني ما به الشيء بالفعل وهي النفس، وثانيتها صورته الظاهرة، وكتاهما باقيتان في الآخرة وهذيته محفوظة»^٢.

والبرهان ضمن مقدمات:

١. علاقة الروح والجسد هي علاقة الارتباط والحميمية.
٢. التأثير فيما بينهما تأثير إيجابي وبصورة تامة.
٣. الموت يقطع العلاقة والارتباط فيما بين الروح والجسد بشكل مؤقت، لأن الموت معناه: انتقال من عالم إلى آخر.
٤. مقتضى العدالة الإلهية عودة الارتباط المذكور، فلكي يتم التوصل إلى ثواب وعقاب تامين فذلك يتوقف على عودة الارتباط فيما بين الروح والجسد حتى ينال الإنسان والنعم المعنوية والمادية الأخروية، أو أنه يتحمل العذاب والعقاب الأخرويين.
٥. عود الروح دون الجسد أو العكس نقص في كمال المعاد، فلو عادت الروح دون الجسد، أو عاد الجسد دون الروح لكان ذلك نقصاً في كمال المعاد، وكمال المعاد لا يتم إلا بإعادتهما معاً.

١ الشيرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠٣.

٢ أملي، حسن حسن زاده، شرح العيون في شرح العيون، ط ٢، قم، إيران، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ، ص ٨٦٥.

والنتيجة من هذه المقدمات:

- أن العقل السليم يحكم باقتران الروح مع الجسد في الآخرة كما كانا في الدنيا ولكن بصورة أتم، حتى لا يكون هناك نقص في المعاد.
- ويكفينا حكم العقل هذا في المقام بإقراره بالمعادين معاً.
- والعقل أيضاً يحكم بأن الجسد الأخرى من حيث الخصوصيات والقابليات لا يطرأ عليه التبدل والتغير أو الفناء والتلاشي لأن تلك الدار دار دائمة أبدية.
- فالمعاد يوم المعاد هو الإنسان بروحه وجسده لكن بما يتلاءم وتلك النشأة الأبدية وبالدرجة التامة دون نقص أو احتياج، فالإنسان يتناسب مع تلك الدار وخصوصياتها، من بقاء ودوام وخلود، والإنسان المعاد إنسان باقٍ ودائم وخالد وفي أعلى درجات التجرد والتمام يتلاءم مع داره التي لا نهاية لها ولا نفاذ لبقائها.

الرأي الرابع: المعاد جسماني مفض

والقائلون به جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء ودعواهم: أن الروح جسمٌ لطيفٌ سارٍ في البدن وأنكروا عالم العقول بل عالم المفارقات مطلقاً فالإنسان ليس سوى هذا البدن وما يتركب منه من لحم وعظم وأعصاب وأن اللذة والألم ينحصر في الحسين، فشيعة الشيء بمادته لا بصورته.

مناقشة قولهم ونقده

١. أن حصر المعاد بالجسماني، يلزم منه تعطيل النفوس الكاملة أن تبلغ غاياتها، حيث أنها في تكامل مستمر وهو الرجوع إلى أصلها كما مر في الروحاني.
٢. إنكار تجرد النفس وعالم الملكوت فمن لم يستطيع إثبات تجرد النفس انجر إلى مسألة عدم الإيمان بعالم الغيب وحصر العوالم في هذا، عالم الحس والشهادة^١.

١ الشيرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩١.

٣. نجد آيات وروايات تحكي عن مآل غير مادي كقوله تعالى ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ

أَكْبَرُ...﴾ [التوبة].

وقول مولى الموحدين عليه السلام: «فهني يا إلهي وسيدي ومولاي وربي صبرت على عذابك، فكيف أصبر على فراقك»^١.

فالقرب الذي يريده علي عليه السلام ليس جسمانياً بل هو أعلى وأرقى وأشرف منزلة ومرتبة.

المزاهب في تصوير المعاد الجسماني

هو خلاف بين المثبتين للمعاد الجسماني فقط ويكون للنفوس المتوسطة والناقصة، لأن الروحاني هو للنفوس الكاملة.

مذهب الشيخ ابن سينا والفارابي

جوّزا أن تتعلق نفوس المتوسطين والناقصين بعد الموت بالجرم من أفلاك يعبر عنها بالأجسام الأثرية في قبال العنصرية، أو من دخان حيث توجد أجرام متولدة من الهواء والأدخنة، وذلك لأن هؤلاء لم يكن يشغلهم في حياتهم الدنيا إلا البدن.

اعترض صدرا رحمته بعدة اعتراضات:

١. لزوم التناسخ.

٢. أن الفلك يأبي التأثير بالعلل الغريبة.

٣. عدم ما يصون الجرم الدخاني عن التبدد والتحلل والفساد.

٤. عدم المطابقة بينه وبين النفوس المفارقة.

المعاد الجسماني على نحو التناسخ

حيث تتعلق هذه النفوس بأبدان حيوانات تتناسب مع الملكات والأخلاق الراسخة التي لتلك النفوس قبل مفارقتها لأبدانها، فالنفس الحريصة تتعلق ببدن ثملة والشرهة ببدن خنزير... إلخ، وسيتضح بطلانه من خلال رد التناسخ.

١ القمي، عباس، مفاتيح الجنان، ط ١، بيروت، لبنان، دار القاري، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ١٠١.

مذهب فرقة من المتكلمين

قالوا: بأن هناك أجزاء لا تتجزأ من بدن الميت تحفظ ولا تقبل أن تكون مادةً لشيء آخر وفي القيامة تجمع وتتصل بعد انفصال وتصور بصورة مثل الصورة السابقة ثم تتعلق النفس بها مرة أخرى.

تقد وتوضيح

١. أن المبني في قولهم هو أن شيئية الشيء بمادته لا بصورته وهو سخيّف جداً للزوم أن يكون المني إنساناً، والنواة نخلة.
٢. هذا المذهب سيكون عرضة للشبهات التي تثار حول المعاد الجسماني كالتناسخ وسوف يأتي ردّ التناسخ.

مذهب شيخ الإشراق:

المعاد الجسماني لديه هو بعثٌ بالجسم المثالي ودعواه: أن الروح إذا انفصلت عن بدنها فإنها تستقر في جسم لطيف للغاية يتناسب مع الزمان والمكان ولا يشملها الفناء والفساد وبه تواصل الروح بقائها وحياتها، وقد اصطالحوا عليه بـ الجسم المثالي.
غير أن هذا الكلام يمكن أن يُردّ عليه بـ:
هذه الدعوى تحتاج إلى براهين حكمية حتى تثبت وجود هذا الجسم المثالي، والاعتراف به.

هذا الجسم المثالي هل هو برزخي؟ أم أنه برزخي وأخروي؟ فلو كان الجواب بأنه برزخي، فهناك من يقبل الجسم المثالي في البرزخ، ويمكن قبوله من هذه الناحية وهذه الحياة للروح، أما لو كان الجواب مطلقاً أي بعد مفارقة البدن العنصري فإننا سنواجه عدة إشكالات:

١. أن المعاد شاملٌ فهو روعي وجسمي، وأن البدن بعينه المعاد يوم المعاد.
٢. أن البدن الدنيوي ينتعم ويلقى الشقاء، فلو لم يعد لزم العتب لأنه لا يعود حتى ينال النعيم أو الشقاء.
٣. خلاف ظاهر القرآن والروايات التي تتحدث عن عود الإنسان بمجموعة نفساً وبدناً.

٤. فيه أيضاً إنكارٌ لركنٍ عظيمٍ من أركان الإسلام كما يعبر صدرنا **جملته** لأنه ينكر المعاد الجسماني.

المعاد الجسماني كما يراه الشيرازي:

تعريفه:

أن المعاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً، بحيث لو يراه احد في المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، ومن أنكر هذا فقد أنكر قطباً عظيماً من قطبي الإيمان وركناً عظيماً من أركانه فيكون كافراً عقلاً وشرعاً.

والحق: في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً وأن تبدلت خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدر في بقاء شخصية البدن، فإن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادتها وإن تبدلت خصوصيات المادة.

والأدلة على المعاد الجسماني ذكرها الشيرازي ضمن أصول، ففي الحكمة المتعالية كانت إحدى عشر أصلاً وفي الشواهد الربوبية سبعة، وكذلك في بقية كتبه. والأصول في الأسفار نوجزها بما يلي:

الأصل الأول:

أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، والماهية تبعٌ له، وإن حقيقة كل شيء، هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته وشيئته.

الأصل الثاني:

أن تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص، وإن الوجود والتشخص متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً واسماً.

الأصل الثالث:

إن طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهنياً.

الأصل الرابع:

الوجود يقبل الحركة الاشتدادية وإن الجوهر في جوهريته أي وجوده الجوهرى يقبل الاستمالة الذاتية.

الأصل الخامس:

إن كل مركب بصورته هو لا بمادته، فالسرير سريرٌ بصورته لا بمادته والمادة حاملة قوة الشيء وإمكانه وموضوعه وانفعالاته وحركاته.

الأصل السادس:

إن الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة.

الأصل السابع:

إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيدٌ بنفسه لا بجسده ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه.

الأصل الثامن:

إن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وإنما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهرى متوسط بين العالمين، عالم المفارقات العقلية، وعالم الطبيعيات المادية.

الأصل التاسع:

إن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل آخر وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل.

الأصل العاشر:

إن الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، فالصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة (الحس المشترك) من الأجرام والأعظام المشكّلة ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا حالة في القوة الخيالية ولا في عالم المثال

الكلبي بل في مملكة النفس وعالمها الخارج عن هذا العالم الهولاني.

الأصل الفارسي عشر:

أجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلاثة أديانها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، وأوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للإمكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات، وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية.

وخلاصة ما يقوله الشيرازي:

إنّ من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين ينكشف له إنّ المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وإن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصرياً كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون، فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة، فمن صدّق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان^١. وفي الشواهد الربوبية يقول: إذا تمهدت هذه الأصول انكشف أن المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً وإن تبدل خصوصيات البدن من المقدر الوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية البدن فإن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وإن تبدلت خصوصيات المادة حتى إنك إذا رأيت إنساناً في وقت سابق ثم تراه بعد مدة كثيرة وقد تبدلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصياتها أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذاك الإنسان فلا عبرة بتبدل البدنية بعد الحفاظ الصورة النفسانية.

فحاصل البرهان على حشر الأبدان: «إن النفوس الإنسانية باقية بعد موت البدن الطبيعي وليس للمتوسطين والناقصين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات ولا التعلق بأبدان عنصرية بالتناسخ ولا بالأجرام الفلكية على أي من الوجهين اللذين أبطلناهما، ولا التعطل المحض فلا محالة لها وجود لا في هذا العالم ولا في عالم التجرد المحض فهي موجودة في عالم متوسط بين (التجسم المادي والتجرد العقلي)»^٢.

١ الشيرازي، الأسفار الأربعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، ص ١٧١.

٢ الشيرازي، الشواهد الربوبية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧.

الجسد عند صدر الدين الشيرازي:

«إن أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستحقاق والاستلزام.

فهيهنا يرتقي الأبدان بحسب تزايد استعداداتها إلى حدود النفوس وفي الآخرة يتنزل الأمر إلى النفوس فينسج منها الأبدان»^١.

وإما الشيخ الرئيس رحمته فقد أوكل الكلام إلى الشريعة التي أتى بها سيدنا محمد صلوات الله عليه وآله وأراح عقله من إقامة دليل أو برهان على المعاد الجسماني.

الشواهد القرآنية على المعاد الجسماني

من خلال حديث القرآن الكريم عن أحوال الآخرة وشأن الناس فيها، فهناك حتم الأفواه، وتوقف اللسان، وتكلم الأيدي والأرجل بالشهادة على الأعمال التي ارتكبت في الدنيا وهذه الشواهد لا تنسجم إلا مع المعاد الجسماني، فلو كان المعاد ببعد واحد وهو الروحاني فقط لما كان في الآخرة أيدي وأرجل، أو أي نوع من أنواع التكلم.

أيضاً هناك شهادة للأذن والعين والجلد على الأعمال التي ارتكبت في دار الدنيا، وكذلك حمل الكتاب باليد اليمنى أو اليسرى، فهذا كله دليل على وجود جسم في الآخرة. وأيضاً الحديث عن الوجوه المشرقين للصالحين ويقابلها الوجوه المغبرة المظلمة للمذنبين، فالمعاد إذن يتحقق من خلال إعادة الجسم.

كما أن هناك أغلال وسلاسل في الأيدي والأعناق، وضحك المؤمنين من الكفار وعض الظالم على يديه حسرة وندامة.

فمن خلال ما تمت الإشارة إليه لا يمكن القول أبداً بأن هذه عبارة عن كنايات أو مجازات أو أن تؤول بأشياء تتعارض واللفظ الصريح أو القواعد اللغوية المسلمة فالمعاد الجسماني من خلال هذا الاستعراض لبعض الأدلة من القرآن الكريم توضح وبشكل غير خفي بأنه لا بد أن يكون المعاد للروح وللجسد معاً لا للروح فقط.

١ المصدر السابق، ص ٢٦٨.

نماذج حقيقية قرآنية لتحقيق المعاد: قصة إبراهيم عليه السلام والطيور الأربعة، وقصة عزيز أو

آرميا عليه السلام وقصة قتيل بني إسرائيل والبقرة.

وهذه النماذج التاريخية التي يذكرها القرآن الكريم حول تحقق المعاد وهي مصاديق حقيقية للحياة الآخروية، ويتوقف الاستدلال بها والاطمئنان من صحة الوقوع وهي نماذج مذكورة مشهورة ومثار حديث الناس وسوف يتم التعرض لها في استدلال القران الكريم بها. نعم، الجنة المادية دليل على تحقق المعاد الجسماني، كبساتين الجنة والأشجار المثمرة والفاكهة، وعذاب النار كذلك من صب العذاب فوق الرؤوس وإحراق الجلود. وبالمرور على بعض الآيات تضح الصورة أكثر فأكثر.

إنطاق البوارح؛

١. قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا

يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾ [يس].

٢. ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٦٦﴾ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ

عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ

شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ۗ قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ ﴿٦٨﴾ [فصلت].

٣. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ ﴿٦٩﴾ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٧٠﴾ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ

دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴿٧١﴾ [النور].

وفي الروايات في البحار عن تفسير العياشي، عن أبي جعفر بن محمد عن جده عليه السلام قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة يصف هول يوم القيامة: «ختم على الأفواه فلا تكلم وقد تكلمت الأيدي وشهدت الأرجل ونطقت الجلود بما عملوا فلا يكتُمون الله حديثاً»^١.

١ المجلسي، محمد باقر، البحار، مصدر سبق ذكره، ج٧، ب١٦، ح٦، ص٣١٣.

نعيم البنة:

١. ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۗ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾ [الحج].

٢. ﴿ إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ ﴿٥٦﴾ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرْبَابِكِ مُتَّكِونَ ﴿٥٧﴾ هُمْ فِيهَا فَكِيهَةٌ وَهُمْ مَا يَدْعُونَ ﴿٥٧﴾ سَلَّمَ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾ [يس].

٣. ﴿ .. فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ .. ﴾ [محمد].

٤. ﴿ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴾ [الدخان].

وآيات كثيرة مثل:

الآية ٦٥ المائدة، الآيتين ٢٢-٢٤ الرعد، الآيات ٤٥-٤٨ الحجر، الآيات ٣٢-٣٥ النحل، الآيتين ٣٠-٣١ الكهف، الآيات ٥٠-٥٦-٥٨-٥٩ الحج، الآيتين ٣٣-٣٥ فاطر، الآيات ٤٠-٦١ الصافات، الآيتين ٣٠-٣٢ السجدة.

عذاب النار:

١. ﴿ فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ بِهِءٍ وَمِنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ ۗ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَايَتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَآ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء].

٢. ﴿ ... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٦٤﴾ يَوْمَ تُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۗ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [التوبة].

٣. ﴿ إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾
 كَغَلِي الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ
 عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ
 تَمْتَرُونَ ﴿٥٠﴾ [الدخان].

٤. ﴿ ... وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ
 وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٦٠﴾ [الكهف].

◆ الآيات التي تحدثت عن جزاء المجرمين وعقابهم يوم القيامة، وهذه العقوبات لها جهة مادية، فلو كان المعاد روحياً فقط، فمعنى ذلك أن هذه العقوبات ستكون مجازية، وهذا غير صحيح لأنه خلاف ظاهر القرآن الكريم وقواعد اللغة المتعارفة على أننا لا ننكر العقوبات المعنوية التي تكون نصيب الروح، فالعقوبات تقع على الروح والجسد، مادية ومعنوية.

◆ العذاب المادي في جهنم كسحب المجرمين على وجوههم، وكَيَّ جباه أصحاب الدينار والدرهم، وكذلك جنوبهم وظهورهم.

◆ الحديث عن ربح السموم، ماء الحميم، العين الآنية، الوجوه التي ترد الحميم، شجرة الزقوم، شراب الحميم، كلها شواهد على المعاد الجسماني.

◆ الآيات التي تتحدث عن أعضاء الإنسان، كاليد والرجل، والأعين، والآذان واللسان والوجوه، جميعها تدل على المعاد الجسماني.

بعض الروايات الدالة على الحشر والبعث الجسماني

■ في البحار عن الخصال بسنده عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان فيما وعظ به لقمان عليه السلام ابنه أن قال: «يا بني أن تك في شك من الموت فارع عن نفسك النوم ولن تستطيع ذلك وإن كنت في شك من البعث فارع عن نفسك الانتباه ولن تستطيع فإنك

إذا فكرت في هذا علمت أن نفسك بيد غيرك، وإنما النوم بمنزلة الموت وإنما اليقظة بعد النوم بمنزلة البعث بعد الموت»^١.

■ عن الثمالي عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «عجبت للمتكبر الفخور كان أمس نطفة وهو غداً جيفة والعجب كل العجب لمن شك في الله وهو يرى الخلق والعجب كل العجب لمن أنكر الموت وهو يرى من يموت كل يوم وليلة والعجب كل العجب لمن أنكر النشأة الأخرى وهو يرى الأولى والعجب كل العجب لعامر دار الفناء ويترك دار البقاء»^٢.

■ وفي نهج البلاغة قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بالموت تحتم الدنيا وبالدينا تحرز الآخرة وبالقيامة تزلف الجنة للمتقين، وتبرز الجحيم للغاوين، وإن الخلق لا مقصر لهم عن القيامة مرقلين^٣، في مضمارها إلى الغاية القصوى إلى قوله: قد شخصوا من مستقر الأحداث وصاروا إلى مصائر الغايات لكل دار أهلها لا يستبدلون بها ولا ينقلون عنها»^٤.

■ وعن أبي عبد الله عليه السلام: فخرج أرميا على حماره ومعه تين قد تزوده وشيء من عصير، فنظر إلى سباع البر وسباع البحر وسباع الجو تأكل تلك الجيف ففكر في نفسه ساعة ثم قال: أتى يحيى هذه الله بعد موتها، وقد أكلتهم السباع فأماته الله مكانه وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ...﴾ [البقرة]، أي أحياه فلما رحم الله بني إسرائيل وأهلك بخت نصر ردّ بني إسرائيل إلى الدنيا وكان عزيز لما سلط الله بخت نصر على بني إسرائيل هرب ودخل في عين وغاب فيها وبقي ارميا ميتاً مئة سنة ثم

١ المجلسي، البحار، مصدر سبق ذكره، ج٧، باب إثبات الحشر، ح١٣، ص٤٢.

٢ العامل، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ب، ت، ن، ج١٦، ص٤٢.

٣ مرقلين: مسرعين.

٤ المجلسي، البحار، مصدر سبق ذكره، ج٧، باب إثبات الحشر، ح٣٥، ص٤٧.

أحياء الله تعالى فأول ما أحيأ منه عينيه في مثل غرقى^١، فنظر فأوحى الله سبحانه وتعالى إليه ﴿... قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا...﴾ ثم نظر إلى الشمس وقد ارتفعت فقال: ﴿... أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ...﴾ فقال الله تعالى: ﴿... بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ...﴾ أي لم يتغير ﴿... وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا...﴾ فجعل ينظر إلى العظام البالية المتفطرة تجمع إليه وإلى اللحم الذي قد أكلته السباع يتألف إلى العظام من هيئتها وهيئتها ويلتزم بها حتى قام وقام حماره فقال: ﴿... أَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة]^٢.

■ وفي تفسير القمي بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أن إبراهيم عليه السلام نظر إلى جيفة على ساحل البحر تأكله سباع البر وسباع البحر ثم تحمل السباع بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً فتعجب إبراهيم عليه السلام فقال: ﴿... رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ...﴾ فأخذ إبراهيم عليه السلام الطاووس، والديك، والحمام، والغراب، فقال الله عز وجل ﴿... فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ..﴾ أي قطعهن ثم اخلط لحمهن وفرقهن على عشرة جبال ثم خذ مناقيرهن ﴿... ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا..﴾، ففعل إبراهيم عليه السلام ذلك وفرقهن على عشرة جبال ثم دعاهن فقال: أجبني بإذن الله تعالى فكانت تجمع ويتألف لحم كل واحد وعظمه إلى رأسه وطارت إلى إبراهيم عليه السلام، فعند ذلك قال إبراهيم عليه السلام ﴿... أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة]^٣.

١ بكسر الغين: بياض البيض.

٢ المجلسي، البحار، مصدر سبق ذكره، ج ١٤، ص ٣٥٩.

٣ القمي، أبي الحسن بن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، صححه وعلق عليه السيد طيب الموسوي الجزائري، ط ٣، قم، إيران، مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٩١.

■ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن في الجنة نهرًا حافتاه حورٌ نابتات فإذا مرَّ المؤمن بأحدهن فأعجبته أقتلعهما فأنبت الله عز وجل مكانها^١.

■ في البحار عن تفسير العياشي عن جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أهل الجنة ما يتلذذون بشيء في الجنة أشهى عندهم من النكاح لا طعام ولا شراب^٢.

وأمثال هذه الروايات الدالة على المعاد الجسماني كثيرة ففي البحار بلغت الروايات مئة وثمانية عشر رواية في باب الجنة ونعيمها وفي باب النار وكلها دالة على المعاد الجسماني.

١ المصدر السابق، ج ٢/ح ٤٧٣، ص ١٣٤.

٢ المجلسي، البحار، مصدر سبق ذكره، ج ٨، ب ٢٣، ح ٥٣، ص ١٣٩.

شبهات حول المعاد الجسماني

شبهة الأكل والمأكل

شبهة قلة الأرض

شبهة البسم الذي لا يشمل المعاد

شبهة أين تقام القيامة

شبهة التناسخ

أهمية بحث التناسخ

إبطال التناسخ على رأي الكيميين

ابن سينا وإبطال التناسخ

الشيرازي وتوجيه التناسخ عند الكماء

ابن سينا والشيرازي اتفاقاً واختلفاً

الفصل الثالث

شبهات حول المعاد الجسماني

نظراً لأهمية آراء العلماء حول المعاد الجسماني فقد أفردنا فصلاً نعرض من خلاله بعض الشبهات التي تثار حول المعاد الجسماني فقط ولا ترد على الروحاني، وهذه الشبهات بعضها مستحکم وعويص، لكن حلها ليس بالمستحيل، وبعضها قائم على مجرد الظن والاستبعاد ليس إلاّ وأصعب هذه الشبهات هي شبهة الراكل والمأكول، وشبهة التناسخ، وأهمية ردّها تصبح ملحّة لإغلاق الباب أمام من يريد إنكار يوم المعاد، وذلك من خلال ما أبداه الحكيمين من ردود، ومن ثم توجيه كلمات الحكماء بإصرارهم على القول بالتناسخ، على أننا لم نذكر الشبهات الأخرى كإعادة المعدوم، لأنها نوقشت في كتب الفلسفة وعلم الكلام، وبعد ذلك نعرض لجهة الاتفاق والاختلاف بين ابن سينا والشيرازي.

١. شبهة الأكل والمأكول:

بأن يصير الإنسان غذاءً لآخر، والأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول فلا يكون أحدهما بعينه مُعاداً بتمامه، أو كان كافرًا والمأكول مؤمناً أو عكسه، فيلزم أن يكون شخصاً واحداً معذباً ومؤمناً.

الردود على الشبهة

الردّ الأول:

هناك من قال ببقاء الأجزاء الأصلية: وذلك بأن جسم الإنسان يتركب من أجزاء أصلية وأخرى غير أصلية، فالأجزاء الأصلية هي التي لا تتعرض لزيادة أو نقصانٍ وغير الأصلية تعرض عليها تلك الزيادة والنقصان.

١ الشبهة: هي الالتباس، وفي الشرع ما التبس أمره، فلا يدري أحلال هو أحرام، وحق هو أم باطل؟ والشبهة من مصطلحات المنطق، وهي التباس الأمر.

وهذا الكلام هو للمتكلمين والمستند فيه رواياتٌ تذكر عَجَبُ الذنب الذي خلق منه ابن آدم وعليه يُركب إذا أعيد خلقاً جديداً.

لكن هذه النظرية تخدش بما يلي:

أ. العلوم الحديثة لا ترى فرقاً بين أجزاء الجسم فجميعها تتحول إلى ترابٍ ومن الممكن أيضاً أن تحلَّ جميعها في أجسامٍ أخرى.

ب. من خلال المشاهدة فإن ما أشير إليه (الأجزاء الأصلية) تتحول رماداً حالَ الحريق وبه لا يتميز ما ذكره.

فالتنتيجة: لا يمكن الاعتماد على هذا الرأي لما أوردناه من أمورٍ تناقض هذا الرأي فالدعوى أن في الإنسان أجزاءً أصليةً وأخرى غير أصلية ربما صمدت في زمنٍ ولزمنٍ لم يتحقق أي إنجازٍ علمي، أو ربما يتم التعلق بها كونها كانت جواباً في حينه على تلك الشبهة المطروحة، فأخذت ذاك الصدى والقبول.

الرد الثاني:

إن شخصية الإنسان كامنة في روحه، فوحدته الشخصية لا تتضرر وبإمكانها أن تحلَّ في جسم ما، وهو عينُ الإنسان السابق، فلا مانع من أن يخلق الله جسماً آخر لتحل فيه الروح، فتتعم بواسطته بنعيم الجنة أو تتعذب بألم النار.

وهذا الجواب غير تام من وجوه:

١. إن الجسم المتعم أو المعاقب هو غير الجسم الدنيوي وهذا يلزم منه خلف العدل.
٢. إن وحدة الشخصية باقية لا تتضرر، فلا حاجة لها إلى جسم تحلَّ فيه ويعود الكلام من رأس إلى حصر المعاد بالروحاني ونفي المعاد الجسماني.
٣. إن العينية المدعاة (عين الإنسان السابق) لا تتحقق مع هذا القول، لأن الجسم غير الجسم، ويبقى السؤال المعلق بدون جواب ما مصير ذلك الجسد الدنيوي؟.
٤. يتعارض هذا القول مع ظاهر كثير من الآيات القرآنية الدالة على عينية العظام الرميمة التي دفنت في القبور أو لم تدفن فإنها تخرج يوم القيامة.

النتيجة: هذه النظرية أيضاً لا يمكن أن تردّ الشبهة كاملة نعم على مستوى واحد يمكن الاعتماد عليها، أمّا كلية فلا يمكن ذلك.

الرد الثالث: للشيخ ناصر مكارم الشيرازي^١.

قال في ردّ الشبهة: لا يُقال بأن جسم الإنسان الثاني يصبح ناقصاً لأنه فقدَ قسماً من تكوينه بل أن يقال: بأن جسم الإنسان الثاني سوف يضمّر، لا أنه يكون ناقصاً لأن أجزاء جسم الإنسان الأول بعد تغذي الثاني عليها قد انتشرت في جميع أعضاء بدنه.

ويقول: أنه لا مشكلة تذكر مع هذا القول، لأن الجسم الصغير يحمل في طياته جميع خصوصيات ذلك الجسم الكبير ومثلاً لذلك بالمولود في يومه الأول والذي لا يمتلك إلاّ جسماً صغيراً، وعندما كان جنيناً كان جسمه أصغر من ذلك فنما وكبر حتى أصبح يحمل صفات الإنسان الكامل من دون أن تتبدل شخصيته ويتحول إلى شخص آخر.

وهو يعترف بأن السؤال الذي لا جواب له هو: ما مصير الأجزاء التي أصبحت جزءاً لجسمين أو عدة أجسام إذا كان صاحبها مطيعاً والآخر مذنباً؟.

ويجب أيضاً: بأن الثواب والعقاب يتعلقان بالروح، ومثل لذلك عند إجراء عملية تخدير، وبعد جراحة لا تتأثر باستخدام المشروط الحاد، حتى لو قطع الجسم إرباً ويريد لأن يقول: أن الثواب والعقاب واللذة والألم لا يختصان بالجسم بل الجسم واسطة إيصال آثار الثواب والعقاب واللذة والألم لروح الإنسان.

ويخلص إلى نتيجة بأن المعاد الجسماني يتحقق بين الجسم المؤلف من العناصر المادية، وشبهة الأكل والمأكل لا تخدش بهذا الاستدلال.

وحتى هذا الجواب فيه ما فيه:

أ. من قال أن الجسم يضمّر ومن أين تتأتى هذه الدعوى؟ وما مدرّكها؟.

ب. الجسم الصغير يحمل في طياته جميع خصوصيات ذلك الجسم الكبير، من قال لكم أن الله يحشر الأجساد صغاراً.

١ الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، ط ١، قم، إيران، مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة، ب، ت، ن، ج ٥، ص ٣٠٣.

ج. معلوم أن الجسم الذي يحشر هو آخر مرحلة من عمر الإنسان كما قال الشيخ مكارم نفسه فكيف يتفق كلامه هناك مع كلامه هنا؟.

ولو أردنا معالجة حقيقة هذه المسألة فإننا نبقى في حيرة من الأمر وتشتت من الفكر إذا بقي الكلام يأخذنا لحياة الدنيا مقياساً لجميع مراحل الإنسان، نعم، يمكن حل المسألة بالرجوع لما قاله المتكلمين بالأجزاء الأصلية وغير الأصلية، وكذلك ما أورده الشيرازي، وهذا ما نجده واضحاً في الروايات، ففي الكافي عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم حتى لا يبقى له لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة»^١.

ورواية أخرى تثبت المعاد الجسماني وترد على شبهة الأكل والمأكول: ففي الاحتجاج: أنه قال الزنديق للصادق عليه السلام: «أني له بالبعث والبدن قد بُلي والأعضاء قد تفرقت؟ فعصو تآكله سباعها، وعصو بأخرى تمزقه وعصو قد صار تراباً بني به مع الطين حائط!، قال عليه السلام: إن الذي أنشأه من غير شيء، وصوره على غير مثال كان سبق إليه قادرٌ على أن يعيده كما بدأه - وواضح هنا أن الإمام عليه السلام يريد تأكيد القدرة الإلهية في الخلق والإعادة معاً - قال الزنديق: أوضح لي ذلك. قال عليه السلام: إن الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصيرُ تراباً كما منه خلق - وهنا تفصيل واضح لمصير الروح وبأنها باقية لا فناء لها، والفناء إنما يعرض للبدن - وما تقذفه السباع والهوام من أجوافها، فما أكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الأرض ويعلم عدد الأشياء ووزنها - وواضح أن شطر الرواية يشير إلى أن هناك شيء يبقى محفوظاً - وأن تراب الروحانيين بمنزلة الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كل قالب فينتقل بإذن الله لا ينكر من نفسه شيئاً»^٢. وواضح أن شطر الرواية يشير إلى تجميع ذرات بدن الإنسان من جهة وأنه لا ينكر من نفسه شيئاً، فلا هو ضامر الحجم ولا صغيره -.

١ الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الفروع من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط ١، طهران،

إيران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ، ج ٣، ص ٢٥١، والبحار، مصدر سبق ذكره، ج ٧، ص ٤٣.

٢ المجلسي، البحار، مصدر سبق ذكره، ج ٧، ص ٣٧، عن الاحتجاج، ج ٢، ص ٩٧.

ردُّ الشبهة على رأي الشيرازي

من أن تشخص كل إنسان إنما يكون بنفسه لا ببدنه فكل ما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذي كان، فإذا رآه أحد يقول هذا فلان بعينه ولا يلزم أن يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق.

وبعبارة أخرى: البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا^١.

والتحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوبٌ عنها كثير من لوازم هذه الأبدان فإن بدن الآخرة كظلٍ لازم للروح أو كعكس يرى في مرآة كما أن الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار، أو كصور منقوشة في قرطاس^٢.

٢. شبهة قلة الأرض:

وخلصتها: إن ملايين البشر سابقين ولاحقين إلى يوم المعاد سوف يتحولون إلى كمية كبيرة من تراب فمن الصعب حينها أن يكفي تراب الكرة الأرضية لإعادة هؤلاء جميعاً. إلا أن يقال: بأن الأحجام صغيرة جداً وهو غير معقول.

جواب الشبهة يتخلص فيما يلي:

من المحتمل أن يكون عمر الجيل الواحد ما يقرب من الخمسين سنة أو أقل أو أكثر بقليل. فعلى هذا يكفي كيلو متر مكعب واحد من التراب لخلق ثمانية أجيال أي يكفي لخلقهم لمدة أربعة قرون تقريباً.

كل ألفين وخمسمائة كيلو متر مكعب من التراب تكفي لخلق عددٍ من البشر لمدة مقدارها مليون سنة وخلقهم لمدة أربعة ملايين سنة نحتاج لعشرة آلاف كيلو متر مكعب من التراب فقط.

فالتراب المتخلف من جميع البشر على مر التاريخ هو كمية ضئيلة جداً لا تقدر بأكثر من رقعة صغيرة من الأرض تبلغ مساحتها ألف كيلو متر مكعب، وهي تكون في بلد صغير.

١ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، ج ٩ ص ١٧٤.

٢ المصدر السابق، ص ٢٨٠.

إن هذه الشبهة رجم بالغيب لأن هؤلاء لم يكلفوا أنفسهم عناء الحساب.

وواضح إن هذه الشبهة مجرد استبعاد ظني لا أنها شبهة مستحكمة لا يمكن حلها، وهي مجرد إدعاء لم يقم برهاناً عقلياً على إثباتها.

فلا يمكن التعويل على هذه الشبهة من أي جهة، إلا أن يكون مرادهم نفي المعاد الجسماني وإثبات المعاد الروحاني إن أردنا أن نحسن الظن بأقوالهم، وإما إذا أردنا إساءته فهي لنفي المعادين معاً.

٣. شبهة الجسم الذي لا يشمله المعاد:

بما أن جسم الإنسان يتبدل ويتغير دائماً فخلاياه تموت وتحل مكانها أخرى وعبر مرور سبع من السنين تتبدل جميع الخلايا لدى الإنسان فإذا كان عمر الإنسان سبعين سنة فإنه يتبدل عشر مرات.

فما هو المعاد من هذه الأجسام العشرة، فهل تعاد جميعها فيصبح الإنسان ضخماً جداً، أم أنه لا يعاد إلاً جسم واحد، وعلى هذا فأبي من هذه الأجسام يكون له المعاد في المعاد.

البواب:

إن الذي يبعث هو الجسم الأخير تمثيلاً مع القرآن الكريم (يبعث من في القبور)، وهذا الجسم الأخير يحمل جميع صفات وخصوصيات تلك الأجسام، لأن الخلايا التي تموت تعطي صفاتها وخصائصها للخلايا الجديدة التي حلت مكانها. وهذا أصبح أمراً علمياً معروفاً.

فالجسم الخير يحمل عصارة جميع الخصوصيات والأوصاف السابقة.

وهذا الكلام لا يتنافى مع حشر المؤمنين على هيئة شباب وهذا يشبه عملية جمع تراب لبنة بالية ووضعها في قالب جديد لتصبح لبنة جديدة^١.

ونضيف أيضاً بأن خصوصيات أجساد عالم الآخرة تتوافق مع تلك النشأة، فإذا التفتنا إلى اختلاف النشأتين، عرفنا الخلاف بين خصوصيات أجساد الدنيا وأجساد الآخرة.

١ الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، مصدر سبق ذكره، ج ٥، ص ٣١١-٣١٢.

٤. شبهة أين تقام القيامة:

والشبهة تقول: إذا أريد جمع الناس، من مضى منهم والحاضرين والآتين مستقبلاً في مكان واحد فلن يكون هناك مكان على الأرض يتسع لكل هؤلاء.

والبواب على هذه الشبهة سهل:

أ. إذا أراد أصحاب الشبهة القول بالمعاد الروحاني - مع حسن الظن بهم - فلا ضيق في عالم الأرواح.

ب. يوجد في الشبهة غفلة واضحة عن صريح القرآن الكريم الذي يقول بتغير كل عالم الوجود من شمس وقمره وأرضه و... إلخ، وأن عالم الآخرة يختلف عن هذه النشأة ومكوناتها، فالأرض لن تكون ذات الأرض لأنها سوف تتبدل وتتغير.

ج. ولو تنزلنا أكثر فنقول حتى هذه الأرض تكفي لأنه من المعلوم أن ثلثي الكرة الأرضية ماء والثلث الباقي يابسة وهي مع ذلك تتسع للمليارات البشر، فلو غيضت بحارها ومحيطاتها وأثمارها، فإنها حتماً ستكون كافية.

٥. شبهة التناسخ:

لغة: بمعنى الإزالة: يقال نسخت الريح آثار الديار، ونسخت الشمس الظل، ونسخ الشيب الشباب، ويأتي أيضاً بمعنى النقل فيقال: نسخ الكتاب: أي نقله وكتبه حرفاً بحرف.

قال الجوهري في مادة نسخ: نسخت الشمس الظل وانتسخته: أزالته

ونسخت الريح آثار الديار: غيرتها.

ونسخت الكتاب، وانتسخته، واستنسخته كله بمعنى.

والنسخة بالضم: اسم المنتسخ منه^١.

والزبيدي قال: نسخ به، ينسخه، وانتسخه، أزاله به وأداله والشيء ينسخ نسخاً، أي

يزيله ويكون مكانه.

١ الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح، ط ١، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج ١، ص ٤٣٣.

والعرب تقول: نسخت الشمس الظل وانتسخته: أزالته، والمعنى أذهبت الظل وحلت محله، وهو مجاز.

والنسخ: نقل الشيء من مكان إلى مكان وهو هو، ونسخه غيره، ونسخت الريح آثار الديار: غيرتها، ونسخه: أبطله، وأقام شيئاً مقامه، ومنه الفرقة التناسخية، وهي طائفة تقول بتناسخ الأرواح وأن لا بعث^١.

اصطلاحاً: التناسخ هو انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ آخر في هذه النشأة، فإذا مات البدن الثاني انتقلت إلى ثالث، وهكذا بلا توقف أبداً، والبدن المنتقل إليه قد يكون بدنَ إنسان أو حيوانٍ أو نبات، وطريق الانتقال غالباً هو التعلق بجنين الإنسان أو الحيوان أو بالخلية النباتية^٢.

تصوير التناسخ بحسب الشيرازي:

يقول حكيم شيراز: «إن التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء، أحدها: انتقال نفسٍ من بدنٍ إلى بدنٍ مباين له منفصل في هذه النشأة بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير حيوان سواء كان من الأخس إلى الأشرف، أو العكس وهذا مستحيل بالبرهان.

وثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدنٍ أخروي مناسب لصفاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته، وهذا أمرٌ محقق عند أئمة الكشف والشهود ثابت منقول من أرباب الشرايع والملل، ولهذا قيل ما من مذهبٍ إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وعليه يحمل ما ورد في القرآن الكريم من آيات كثيرة في هذا الباب.

وثالثها: ما يمسح الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تعبير المزاج والهيمية على شكل ما هو صفة من حيوان آخر.

وهذا أيضاً جاز بل واقع في قومٍ غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوة عقولهم ومسح البواطن قد كثر في هذا الزمان»^٣.

١ الزبيدي، محب الدين أبي فيض السيد الحسيني الواسطي الخنفي، تاج العروس، ت: علي شيري، ط ١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٣١٩.

٢ السبحاني، جعفر، الإلهيات، مصدر سبق ذكره، ج ٤، ص ٢٩٩.

٣ الشيرازي، الشواهد الربوبية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

أهمية بحث التناسخ:

١. تتأتى أهمية بحث التناسخ وردّه من خلال إغلاق طريق فيما لو فتحت فإن من ينكر المعاد سالك من خلالها نافعاً النشأة الثانية الأخروية، فما لم تسد هذه الطريق فإن النشأة الأخروية لا تثبت ولا يثبت المعاد.
٢. إذا بقيت هذه الطريق مشرعةً فإنها ستصبح معبراً للتعقيد والإبهام، والانحراف عن الصواب، والتقول بأقاويل تشبه أساطير وخرافات لا وجود لها.
٣. إذا ثبت التناسخ فمع كون الله حكيماً وعلماً، فلا حاجة لمعاقبة الإنسان في نشأة أخرى لأنه من الممكن معاقبته في هذه النشأة دون المعاد وذلك عن طريق التناسخ.
٤. إن القول بالتناسخ يؤول إلى معنى التعطيل الباطل، لأن النفس إذا فارقت البدن فهي إما أن تنتقل إلى عالم العقل، أو إلى عالم المثال عالم الأشباح الأخروية أو إلى بدن طبيعي كبدن حيوان من هذا العالم، أو تصير معطلة عن تدبير نفساني، فالاحتمالات أربعة: اثنان منهما باطلان وهما التعطيل حيث لا تكون النفس بناءً عليه مؤثرةً ولا متأثرةً، ولا معطل في الوجود، والآخر هو انتقال إلى بدن طبيعي آخر للزوم اجتماع نفسين على بدن واحد وأما إذا كانت في عالم العقل والمثال فلا محذور في ذلك^١.
٥. مخالفة العناية الإلهية والمقتضية إيصال كل موجود إلى كماله وغايته فلو ترددت النفس في الأجساد كما في التناسخ كانت ممنوعة عن الكمال اللائق بها وهو خلاف العناية الإلهية^٢.

أقسام التناسخ من باب الإشارة:

التقسيم الأول: الروح ترتبط ببدن إنسان آخر ويسمى (النسخ) وهو ممتنع.

التقسيم الثاني: خروج الروح لتتعلق ببدن حيوان كالبقرة والغنم والخنزير ويسمى (المسخ).

التقسيم الثالث: خروج الروح لتتعلق ببدن جماد ويسمى (الرسخ).

التقسيم الرابع: خروج الروح لتتعلق بنباتٍ ويسمى (الفسخ).

١ الأسعد، عبد الله، بحوث في علم النفس الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠.

٢ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، ص ١٠٠.

ولها تقسيمٌ آفر صعودي؛ من مرحلة النبات إلى بدن حيوان ثم إلى بدن إنسان نزولي من حيوان إلى نبات إلى جماد.

فالأقسام تصبح ثمانية، ثم هذه الأقسام لها تقسيم آخر بنحو الاتصال وبنحو الانفصال، فتصبح الأقسام ستة عشر، ولها تقسيم آخر بنحو النقل ونحو التمثل ونحو البروز. فالجموع ثمانية وأربعين قسمًا، فالتمييز في غاية الدقة، فالسؤال المطروح والذي يأتي على الذهن التناسخ الذي قام الدليل على استحالته من أي الأقسام؟ أو التناسخ الذي قام الدليل على وقوعه من أيها الآخر؟.

إبطال التناسخ على رأي الحكمين:

والمقصود من التناسخ الباطل هو: تعلق الروح بعد مفارقة بدنها ببدن آخر قبل النشأة الآخرة.

ابن سينا رحمته وإبطال التناسخ:

يقول: إن النفس حادثةٌ بحدوث البدن لا قبله بزمانٍ، حيث تفاض هذه النفس الحاوية على البدن عند كماله وتمامه، فإذا كان الفاعل تام الفاعلية، والقابل تام القابلية فإلـم المهلة؟. فلو أن بدنَ جنينٍ تمَّ فإنه يفاض عليه نفسان؛ واحدةٌ بمقتضى صلاحيته وقابليته، والأخرى بمقتضى التناسخ.

فتكون النتيجة: نفسان لبدنٍ واحد. وهذا مخالف لمنطق العقل، بل إن الإنسان لا يجد بين جنبيه إلا نفساً واحدةً فيها يقول: نكحتُ، سافرت.

ويقول رحمته: وأن التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيلٌ، وإلا لاقتضى كل مزاجٍ نفساً تفيض إليه، وقارنتها النفس المستنسخة، فكان لحيوانٍ واحدٍ نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناءٍ بكونٍ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام، عدد ما يقارنها من النفوس، ولا تكون عدة نفوسٍ مفارقة، تستحق بدناً واحداً فتتصل به أو تندفع عنه متمانعة^١.

بيان قوله: وإلا لاقتضى... الحجة الأولى.

ثم ليس يجب... الحجة الثانية.

لقد أورد على إبطال التناسخ حجتين:

١ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبهات، مصدر سبق ذكره، ج٣، النمط الثامن، ص١٠٠١.١٠٠٠.

إدراهما: أن يقال لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة النفوس من العلل المفارقة، ثبت أن كل مزاج بدني يحدث فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن، فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان، كان للبدن المستنسخ نفسان إحداهما: المستنسخة، والثانية: الحادثة معه فكان حينئذٍ لحيوانٍ واحد نفسان وهو محالٌ، لأن النفس هي التي تدبر البدن، وتتصرف فيه، وكل حيوانٍ يشعر بشيء واحد يدبر بدنه، ويتصرف فيه، وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر بها، ولا هي بذاتها، ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن، فلا تكون نفساً له. هذا خلفٌ.

والمبة الثانية: أن يقال: النفس المستنسخة: إما أن تتصل بالبدن الثاني، حال فساد البدن الأول، أو تتصل به قبله بزمان، أو بعده بزمان. فإن اتصلت به في تلك الحالة - أي حالة فساد البدن - فيما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة، أو يكون حدث قبله.

وإن كان قد حدث في تلك الحالة: فيما أن يكون عدد النفوس المفارقة، وعدد الأبدان المفارقة في جميع الأوقات متساوية، أو يكون عدد النفوس أكثر، أو يكون أقل. وعلى التقدير الأول: يجب أن يتصل كل فناء بدن بكون بدنٍ آخر، ويجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها، وهما محالان، فضلاً عن أن يكون واجبين. وعلى التقدير الثاني: (الأكثر) تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إما متشابهة في استحقاق الاتصال به، أو مختلفة، والأول (متشابه) يقتضي: إما اتصال الكل به، فيكون لبدنٍ واحدٍ نفوس كثيرة، وقد مرّ بطلانه.

وأما أن تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الأول وقد فرضناها متصلة. هذا خلفٌ.

والثاني (مختلفة): يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة، ويعود الخلف. وعلى التقدير الثالث لا يخلو (الأقل): إما أن تتصل نفسٌ واحدة بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره، وهذا محال. أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو أيضاً محال.

أو تتصل بعض النفوس ببعض الأبدان وتحدث للبعض الآخر نفوسٌ أخرى. ويلزم منه محالان: أحدهما: اتصال تلك النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولوية (وهو ترجيح بلا مرجح) والثاني: حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقة دون بعض من غير أولوية. وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث مثل حالة المفارقة، فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذا نفس أخرى، أو لا يكون، ويلزم على الأول: اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعدٍ للنفس معطلٍ عنها، وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمانٍ، فجواز كونه معطلاً في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الأزمنة، ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ (وتعلق به بدن آخر).

وأيضاً لا يخلو: إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد، أو لم يكن ويلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج، وتعود المحالات المذكورة. وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليها، وهو محالٌ وها هنا قد تمت الحجة الثانية^١.

وخلصه رد الشيخ رحمته للتناسخ:

١. كل بدن يستحق حدوث نفس له.
٢. هذه النفس لا تعدد وليس لها أن تنتقل من بدن إلى آخر.
٣. إن كل إنسان يشعر شعوراً ذاتياً بنفسه أنها واحدة، وتتصرف ببدنه بشكل فردي ولو كان هناك نفسان لما أدرك الوحدة الشعورية التي تعمل بشكل وحدوي.

الشيرازي وإبطال التناسخ:

يقول رحمته في إبطاله بوجه عرشي: ونحن بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً سواء كان بطريق النزول أو الصعود.

وهو إن النفس كما علمت مراراً لها تعلق ذاتي بالبدن، والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي، وإن النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال وكذا البدن، ولها في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم

١ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ١٠٠٤.

وغيرها. وهما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة في بدنها الخاص به مادام تعلقها البدني.

وما نفس إلاً وتخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسماني، ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الوجود] سواءً كان في السعادة أو الشقاء، فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حدّ القوة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الحلقة نطفة وعلقة، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسرٍ أو طبعٍ أو إرادة أو اتفاق، فلو تعلقت نفسٌ منسلخة ببدن آخر عند كونه جينياً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنعٌ لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة^١.

وبيان دليله ضمن مقدمات:

أ. تعلق النفس بالبدن هو تعلق ذاتي وليس تعلقاً عرضياً، وهذا أمرٌ مأخوذ في هوية النفس فلا يكون الشيء نفساً من دون تعلق ببدنٍ يدبره. فبينها وبين مادتها نوع اتحاد.

ب. التركيب فيما بين البدن والنفس على نحو التركيب الطبيعي الاتحادي لا الانضمامي. فمع فناء أحدهما فلا يبقى هذا المركب، والنفس إنما تحتاج البدن حدوثاً في مرحلة من المراحل ثم تصل إلى مرحلة تكاملية لا حاجة فيها للبدن، فالحاجة للبدن ليست حاجة دائمية.

ج. لكل من النفس والبدن معاً حركة جوهرية: وهذه الحركة مترافقة من حين القوة إلى الفعل، وهي نتيجة الاتحاد فيما بينهما.

فكل واحد يتحرك بالحركة الجوهرية الاستكمالية من القوة إلى الفعل وعلى سبيل التكافؤ فلا يتعالى البدن إلى درجة إلاً وترتقي النفس معه إلى درجة أعلى.

فعلى هذا: البدن المحشور هو البدن المتكامل مع الإنسان ولكن بحسب تلك النشأة وينسجم معها، فهذا البدن هو ذاك ولكن بوجوده الأعلى والمرتقي.

١ الشيرازي، الأسفار الأربعة، مصدر سبق ذكره، ج ٩، ص ٥-٦.

د. بناءً على أصالة الوجود: لكل من النفس والبدن قوة وفعلية، ومراتب من القوة الفعلية فبناءً على الحركة الجوهرية، وحيث أن التركيب اتحادي فيما بينهما تكون القوة في كل منهما بإزاء الآخر وكذلك الفعلية، فلا يمكن لأحدهما أن يكون بالقوة والآخر بالفعلية أو بالعكس، فعندما يخرج البدن إلى مرتبة، تخرج إليها النفس، لأن التركيب اتحادي فيستحيل أن يكون أحدهما بالقوة والثاني بالفعلية فالنفس بخروج البدن من القوة إلى الفعلية قد خرجت أيضاً إلى الفعلية.

فالبدن كان في مرتبة عندما كان جنيناً وعندما يكون طفلاً يكون في مرتبة أخرى وفي مرحلة الشباب ثم الكهولة في مرتبة أخرى، والنفس كذلك تقطع هذه المراتب.

فالحركة الجوهرية: إذا كانت باتجاه الله فهي السعادة، وإذا كانت باتجاه الابتعاد عن الله فهي الشقاوة، فلو أن نفساً خرجت عن بدن من فعلية ما، وتعلقت ببدن آخر لا فعلية له يلزم منه اتحاد أمرين لا يتصور الاتحاد فيما بينهما، خاصة من قبيل اتحاد النفس والبدن لأن التكافؤ منعدم بين المتحددين.

ويقول في الشواهد الربوبية: إن النفس في أول الكون درجتها درجة طبيعية، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان، فالنفس متى حصلت لها فعلية مما فيستحيل أن يرجع تارة أخرى إلى القوة المحضة والاستعداد^١.

وفي بيان استحالة التناسخ أيضاً يقول: إن البدن إذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفساً فإذا فارقت نفس^٢ مستنسخة كانت لبدن واحد نفسان والوجدان يكذبه^٣، وهنا يتوافق مع ابن سينا في ردّ التناسخ.

فإذا كمل استعداد البدن لحدوث النفس فإنها تفاض عليه من المبدأ لأن الجود تام، والفيض عام^٤، والشرط هو صلاحية القابل وهو حاصل^٥.

١ الشيرازي، الشواهد الربوبية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤.

٢ المصدر السابق، ص ٢٣٥.

فلو تعلق به نفسٌ مستنسخة أيضاً فاللازم اجتماع نفسين على بدنٍ واحد وهو باطلٌ،
لأن كل شخص يجد ذاته واحد لا اثنين، وهذا ما أشار إليه صاحب المنظومة:
لزوم اجتماع نفسين على صيصية تناسخاً قد أبطلا
ومع وصول الأنفس لغاية لا تقتضي التنازل العناية^١

فرجوع النفس إلى القوة محالٌ: بأن يرجع ما بالفعل إلى ما هو بالقوة لأن الحركة حركة
جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها، فخرج الشيء من القوة إلى الفعل إنما يتم بالحركة الجوهرية،
فالذات التي هي بالفعل غيرها بالقوة، فلو رجع لكان غيره، لأن الموجود بالقوة شيء وبالفعل
شيء آخر فهما ذاتاً مختلفان، مثاله: الفحم والنار، فالفحم بعد الحركة يتحول إلى جمرة من النار،
فلو رجعت النار إلى الفحم فهي ليست هي، بل هي شيء آخر، وعلى ذلك لو رجعت نفس لبدنٍ
بعد خروجها، فهي ليست ذات النفس وإنما هي شيء آخر، فالرجوع إما أنه مستحيلٌ عقلاً وإما
أنه لم يقع خارجاً.

والفلاصة: فرجوع النفس إلى حالتها الأولى يرد عليه محذور ما أصبح بالفعل عاد بالقوة
وهو محالٌ عقلاً.

وإما أن ما لفعل يبقى بالفعل ولكنه يريد أن يتحد بالبدن ولكل منهما قوة وفعلية وهما
متكافئان قوة وفعلية، فإذا كان أحدهما بالقوة والآخر بالفعل وأرادت أن تتحد النفس بالبدن فيلزم
أن يكون أحد المتحدين بالقوة والآخر بالفعل وهو محالٌ عقلاً أيضاً.

خلاف العناية الإلهية: التي اقتضت أنه إذا صار الشيء ووصل إلى الفعل لا يرجع إلى ما
بالقوة.

الشيرازي وتوجيه التناسخ عند الحكماء

يقول: إن التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء، أحدها: انتقال نفس من بدنٍ إلى بدن
مباين له منفصلٌ في هذه النشأة بأن يموت حيوان وينتقل نفسه إلى حيوانٍ آخر أو غير حيوان سواء
كان من الأخس إلى الأشرف أو العكس وهذا مستحيلٌ بالبرهان.

١ السبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق حسن زاده آملّي، ط ١، قم، نشر ناب، ١٤٢٢هـ، ج ٥، ص ١٨٨.

وثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروي مناسب لصفاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا فيطهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته.

وهذا أمرٌ محقق عند أئمة الكشف والشهود ثابت منقول من أرباب الشرايع والمثل ولهذا قيل ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وعليه يحمل ما ورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب.

وما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطون ومن سبقه من الحكماء ... من إصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس والصور التي يحشرون عليها حسب نياتهم وأعمالهم ﴿..وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا..﴾ [٤١] ﴿[الكهف]. وشاهدوا أيضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر أعمال جسمانية يناسبها حين يصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى: ﴿..وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ..﴾ [١٧] ﴿[الإسراء]. أي على صور الحيوانات المتنسكة الرؤوس، وقوله: ﴿وَإِذَا اللُّحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [٥] ﴿[التكوير]. وقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [٢٤] ﴿[النور]. وقوله: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا..﴾ [٦] ﴿[فصلت]. وقوله: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [٣٥] ﴿[يس].

وفي الحديث عنه ﷺ: يحشر الناس على وجوه مختلفة، يحشر الناس على نياتهم، يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير، كما تعيشون تموتون، وكما تنامون تبعثون.

فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة إنسان، والله العاصم من هذه القواصم^١.

١ الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٣٣.

إشارة: موقف الشيخ الرئيس رحمته من المعاد الجسماني

هل أنكر الشيخ الرئيس المعاد الجسماني وبغض النظر عن أتممه هذه التهمة ومن يكون. على أننا اخترنا كلامه أولاً وما قاله العلماء في الدفاع عنه ثانياً.

يقول الشيخ الرئيس رحمته: «إن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن، وخيراته وشروره معلمة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلوات الله عليه حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن»^١.

إن من بين المدافعين عن الشيخ الرئيس وأنه لم ينكر المعاد الجسماني هو صدر الدين الشيرازي حيث قال في شرحه على الهداية الأثيرية^٢: «وللشيخ الرئيس إشارة خفية في آخر إلهيات الشفاء إلى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله: فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً كما يشاهد في المنام»^٣.

ويقول أيضاً: «والظاهر من كتب الشيخ الرئيس أنه لم ينكر المعاد الجسماني وحاشاه عن ذلك إلا أنه لم يحصل بالبيان والبرهان، فإنه قال أما الجسماني فقد أغنانا عن بيانه الشريعة الحقة التي أتى بها سيدنا محمد صلوات الله عليه»^٤.

رأي الإمام الخميني قده في كتاب المعاد يقول: ابن سينا لم يستطع حل مسألة المعاد الجسماني ويعلل الإمام الخميني قده ذلك بقوله: «إن لإثبات المرتبة البرزخية في النفس دخلاً تاماً في إثبات المعاد الجسماني... إلى أن يقول: من بين المشكلات التي واجهها الشيخ عجزه عن إثبات المعاد الجسماني لجميع أفراد النوع الإنساني واقتصر دليله في هذا المجال على إثبات المعاد الجسماني للكامل الذين حازوا على المرتبة العقلية»^٥.

١ ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، ص ٤٦٠.

٢ الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٧٧.

٣ المقالة التاسعة، فصل ثامن في المعاد.

٤ ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٥٠٢.

٥ المعاد، الإمام الخميني، ص ٢٩٨.

نراه تارة ينكر المعاد الجسماني لغالبية الناس ويخصه بأفراد قلائل حازوا على مرتبة التجرد العقلي، ونراه أخرى يعمد إلى تعميم الحكم بوجود القوة العقلية لدى الجميع وبذلك يثبت المعاد الجسماني لأكثر الناس، صائغاً برهانه بالشكل التالي: إن أكثر الناس قادرين على الأقل من انتزاع مفهوم (الشيء) أو مفهوم (الكل) أو القضايا الأولية من قبيل (أن الكل أعظم من الجزء) أو «مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء» ونظائرها.

وكون هؤلاء يتعلقون هذه الأمور الأولية دليل على امتلاكهم قوة عاقلة، فعيه نثبت لهم المعاد الجسماني من هذا الطريق^١.

حسن حسن زاده آملی: «واعلم أن الشيخ الرئيس في الفصل السابع من تاسعة إلهيات الشفاء، ذهب إلى أن للإنسان معادين جميعاً وعلى التحقيق نظره ونظر صاحب الأسفار في ذلك واحد لا تخالف بينهما إلا أن الشيخ أوجز في بيانه وحققه على سبيل الرمز والسر ولا يهتدي إليه إلا المتوغل المتغلغل الفاضل في كلماته الشريفة»^٢.

الدكتور جعفر آل ياسين يقول: «إن البعد الذي أراده الحكيم هو ضرورة الفصل أولاً بين مرحلتين في البعث هما: مرحلة العالم الوسيط أو ما يسمى البرزخ. ومرحلة اليوم الآخر أو ما يسمى بالقيامة.

فإذا تم هذا الفصل بينهما وضحت المشكلة الجدلية، ولا تحتاج إلى كثير تدبر لفهمها واستيعابها: فالأولى منهما حديث عن انفصال النفس عن بدنها، وسعادتها أو شقائها المرحلي، والثانية تمثل ما سيتأدى عن طريقها في الوصول إلى مرحلة اليوم الآخر، بعد تطهر للإنسان ذاته، أيا كان هذا الإنسان، وعودته روحاً خالصاً أو مركباً تركيباً جديداً لا تدركه الأبصار»^٣.

ويقول السبزواري في منظومته: «وإما الشيخ رئيس المشائين ابن سينا فإنه لم ينكر المعاد حاشاه عن ذلك إلا أنه لم يحققه بالبرهان كما يظهر لمن نظر في إلهيات الشفاء»^٤.

١ المعاد، الإمام الخميني، ص ٢٩٩.

٢ شرح عيون المسائل، حسن حسن زاده آملی، العين ٥٩، ص ٢٦٨.

٣ فيلسوف عالم، جعفر آل ياسين، ص ١٩٥.

٤ المعاد بين الروح والجسد، فلسفي محمد تقی، ج ٢، ص ٩٢.

وإما الطهراني فيقول: «إن ابن سينا صرح في الشفاء بأننا لا نمتلك دليلاً عقلياً على المعاد الجسماني ولا يمكننا إقامة الدليل عليه بالبرهان، إلا أنه مسلم شرعاً لإخبار الرسول الصادق المصدق عليه السلام به، فليس ابن سينا من منكري المعاد الجسماني بل إنه أقرّ بثبوتها عن طريق الشرع، كما أنه قبل بثبوت المعاد النفساني من طريق البرهان والقياس، وكذلك من طريق تصديق الشرع وإخبار النبوة»^١.

والشاهد مرتضى المطهري رحمته الله يقول: «إن ابن سينا انتهى إلى أن الدليل العلمي والعقلي يرشدنا إلى المعاد الروحاني فقط وإما المعاد الجسماني فلا يمكننا الكشف عنه عن طريق العقل ولكننا نؤمن به لأنه أخبر به الصادق عليه السلام فما أعظم إيمان ابن سينا بالنبى»^٢.

والخلاصة التي يمكن الوصول إليها هي أن ابن سينا رحمته الله لا ينكر المعاد الجسماني لأنه يعترف بأن للبدن سعادةً وشقاءً وأشار إلى البدنية بأنها مفروغ عنها في الشرع، لكنه سجل على نفسه موقفاً واضحاً وصريحاً بأنه يميل إلى البعث الروحي وهدفه بين واضح بأن يحقق دليلاً راسخاً على خلود الروح، وبأنه لم يقدّم دليلاً عقلياً على المعاد الجسماني، لا أنكره كما يزعم البعض، وجر الكلام لتكفير الشيخ والعياذ بالله من التعصب في الرأي وخاصة إذا لم يكن نتيجة لفهم الآخرين.

ابن سينا والشيرازي اتفاقاً واختلافاً

إن بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي اتفاقاً واختلافاً في مسألة المعاد يتلخص فيما يلي:

الاتفاق

- كلاهما قال بتجرد النفس الناطقة وأقام الأدلة العقلية على ذلك وهي أدلة مازالت حتى اليوم تتمتع بقوتها ومثابرتها ويعول عليها جلّ الفلاسفة وكبار المتكلمين.
- يعترفان بالمعاد وبنوعيه الروحاني والجسماني غاية الأمر أن ابن سينا اعترف بالمعاد الجسماني تبعداً عن طريق الشريعة المقدسة، وأقام البرهان العقلي على المعاد الروحاني، أما الشيرازي فقد أقام أدلة على كلا المعادين.

١ الطهراني، محمد الحسين الحسيني، معرفة المعاد، ج ٦، بيروت، ص ٤٧.

٢ المطهري، مرتضى، المعاد، ت: جواد علي كسار، مؤسسة البلاغ، بيروت، لبنان، ص ٤٥.

- احكما الدليل العقلي على المعاد وخاصة الروحاني، والشيرازي أحكمه وأضاف إليه الحدس والعرفان والكشف متمماً كل الجهات في الدليل.
- كلاهما يختار أن للإنسان تكاملاً وأن الطريق والسبيل مشرعة للسالكين غاية ما عليهم هو أن يسلكوا طريق التكامل.
- كلاهما يقر بأن للمعاد أثره في تهذيب الإنسان سلوكاً وأخلاقاً دنيماً وآخره.
- كلاهما يجر من إنكار المعاد وأن من أنكره ردّ دعوة الأنبياء وترتب على ذلك إنكاراً للربوبية.
- ابن سينا في إثبات المعاد الجسماني يعتمد الدليل الشرعي تعبداً والشيرازي كذلك لكنه يقترن ويعتضد بالدليل العقلي.
- كلاهما يرد التناسخ ولا يقره ويورد الأدلة العقلية على بطلانه والشيرازي يدافع عن الحكماء الذين يصرون على التناسخ، ويوجه كلماتهم بما يتناسب والشريعة المقدسة، وأنه لم يكن قصد الحكماء هو التناسخ الباطل.

الافتلاف

- ابن سينا أوجز دليل المعاد الجسماني وأشار إليه إشارة خفية لا يعرفها إلا متمرس بإشارته، وكلماته، والشيرازي أقام أصولاً وثبتها وهي أدلة عقلية أثبت من خلالها المعاد الجسماني.
- ابن سينا سلك إقامة البرهان على المعاد الروحاني دون غيره، والشيرازي أقام البرهان وأضاف إليه الحدس والكشف والعرفان على الروحاني والجسماني معاً.
- ابن سينا في النفس: روحانية الحدوث والبقاء، والشيرازي: جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
- العلاقة بين النفس والبدن عند ابن سينا هي علاقة التأثر والتأثير، وعند الشيرازي لا انفكاك بينهما بل النفس استمرار لوجود البدن.