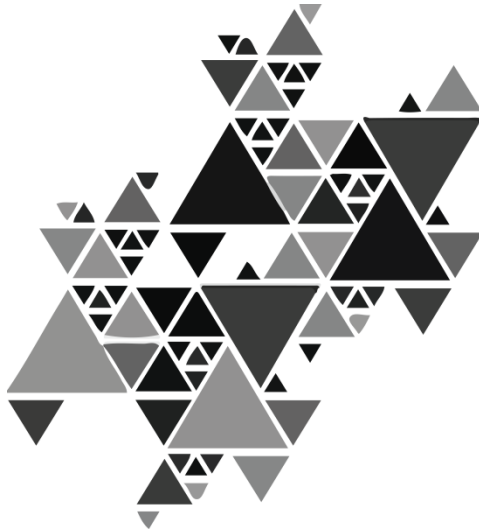


الشيخ حيدر السندي الأحسائي

بحوث علمية في تحقيق

مباحث المعاد

الجزء الأول





قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَيْنَا الْمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا
حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا
قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿٥١﴾ الإسراء: ٤٩ - ٥١.

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة

تنسيق وإخراج: محمد الله محمد السريفة



0551480709



amshridah@gmail.com

بحوث علمية في تحقيق

مباحث المعاد





المُتَدِمَة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على أشرف خلقه طراً محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد..

يتناول هذا الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم جملة من الأبحاث التي ترتبط بالأصل الخامس من أصول الإسلام الاعتقادية وهو أصل المعاد، وقد كان هذا الكتاب سلسلة من المحاضرات التي ألقيتها، وتناولت فيها بعض الموضوعات بنحو متوسط لا يوجد فيه غموض وتعقيد، لكي يستفيد منها أكبر عدد من المؤمنين المتابعين لهذه المواضيع المهمة والتي يُشكل بعضها جزءاً من المعتقد الإسلامي.

وقد قام سماحة الشيخ علي ابن الحاج ياسين الحاجي رحمته الله بكتابة هذه المحاضرات، كما قام الأستاذ عيسى البجحان رحمته الله بتخريج المصادر التي اعتمدت عليها حين تحضير المادة وإلقائها، وقمت بعدهما بمراجعتها، وإضافة بعض الأمور النافعة إليها، فتحوّلت بحمد الله تعالى إلى الشكل المائل بين يدي القراء الأعزاء.

وإذ أشكر الله تعالى على توفيقه لخدمة العلم والعقيدة أرجو منه أن يزيد في توفيق الأخوين الكريمين اللذين عملا معي في إنجاح الكتاب، وأن يتقبل منّا جميعاً ويضاعف المثوبة، وأن ينفع بهذا الجهد إنه جواد كريم.

حيدر ابن الحاج عبد الله السندي الأحسائي

(عاملها الله بلطفه)، الأحساء - الهفوف

١٤٤٤ / ٢ / ٨ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أول بحثٍ يواجهنا في أبحاث المعاد هو البحث عن مفردة (المعاد) وما يراد منها، والحديث حول معنى المعاد سوف يكون ضمن النقاط التالية:

- النقطة الأولى: معنى كلمة (المعاد) في اللغة.
- النقطة الثانية: المعاد عند المتكلمين.
- النقطة الثالثة: المعاد في روايات أهل البيت (عليهم السلام).
- النقطة الرابعة: بيان الآراء والأقوال الموجودة في حقيقة المعاد.
- النقطة الخامسة: أدلة المعاد.
- النقطة السادسة: دفع الشبهات.

والحديث حول هذه النقاط ضمن فصول، وأبواب:



الفصل الأول

بحوث حول حقيقة المعاد :

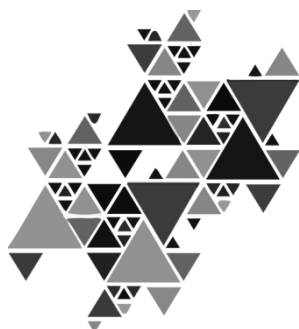
➤ وفيه بابان:

- الباب الأول: تعريف المعاد.
- الباب الثاني: المعاد في النصوص.



الباب الأول :

| تعريف المعاد |





➤ معنى كلمة (المعاد) في اللغة:

كلمة (المعاد) اسم زمانٍ واسم مكانٍ، فإن زمان العود يسمى معادًا، وكذلك مكان العود^(١)، فمن سافر عن مدينته ثم عاد إليها في يوم الجمعة يكون يوم الجمعة معادًا له، وكذلك تكون مدينته في هذا اليوم معادًا له؛ لأن رجوعه تحقق في يوم الجمعة وإلى مدينته.

وقد يطلق ويراد منه المصدر الذي هو العود والرجوع، وقد استخدم القرآن الكريم مفردة (المعاد) بهذا المعنى في قوله تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ القصص: ٨٥.

➤ المعاد عند المتكلمين:

وقيل تطلق مفردة (المعاد) في لسان علماء الكلام بالمعنى المصدري، أي: العود والرجوع والإياب، إلا التابع يفيد أنهم يذكرون تفسيرات ثلاثة لها:

(١): والمعادُ: المَصِيرُ والمَرْجِعُ، وَالْآخِرَةُ: معادُ الخلق، قَالَ ابْنُ سِيدَه: وَالْمَعَادُ الْآخِرَةُ وَالْحُجُّ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾؛ يَعْنِي إِلَى مَكَّةَ عِدَّةً لِلنَّبِيِّ ﷺ، أَنْ يَفْتَحَهَا لَهُ، وَقَالَ الْفَرَاءُ: إِلَى مَعَادٍ حَيْثُ وُلِدْتُ؛ وَقَالَ ثَعْلَبٌ: مَعْنَاهُ يَرُدُّكَ إِلَى وَطَنِكَ وَبَلَدِكَ... وَالْمَعَادُ: كُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ. قَالَ: وَالْآخِرَةُ مَعَادُ لِلنَّاسِ.

ابن منظور، لسان العرب: ج ٩، ص ٤٦٠، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.



- التفسير الأول: المعاد بمعنى الرجوع والانتقال والانتهاء.
- التفسير الثاني: المعاد بمعنى عود الأجساد.
- التفسير الثالث: المعاد بمعنى عود الأرواح إلى الأبدان.

• التفسير الأول للمعاد: وهو الرجوع والانتقال والانتهاء.

التفسير الأول هو أن المقصود بالمعاد الرجوع والانتقال والانتهاء، ونحو ذلك مما هو معنى مصدريّ للكلمة، وقد استخدم القرآن الكريم ألفاظاً متعددةً ترادف كلمة (المعاد) أو تقرب من معناها، يقول عَلَّيْكَ: ﴿وَيَشِرُّ الصَّابِرِينَ ۝١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ البقرة: ١٥٥-١٥٦، ويقول جَلَّ جَلَّالَتُهُ: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ۝٨﴾ العلق: ٨.

فقد استخدمت مادة (الرجوع) في كلتا الآيتين الكريمتين، وهي تقريباً مرادفة للمعاد.

ويقول عَلَّيْكَ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ ۝٤٢﴾ النجم: ٤٢، وقد استعملت فيها مادة (الانتهاء)، وهي تبين تحقق الرجوع مع بيان غايته؛ فإن غاية الإنسان أن ينتهي إلى الله عَلَّيْكَ: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ۝٦﴾ الانشقاق: ٦.

و يقول جَلَّ جَلَّالَتُهُ: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ۝١٣﴾ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴿١٤﴾ الزخرف: ١٣-١٤، وفيها استعملت كلمة (منقلبون)، وهي مأخوذة من مادة (الانقلاب)، وهي بمعنى الرجوع والعود والانتهاء إلى الله عَلَّيْكَ أو تفيد معاني هذه الكلمات.



ويقول **يَعْلَى**: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾
 الكهف: ٤٧، وهنا استخدمت مادة (الحشر)، ويقول الله **جَلَدَلَهُ**: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾
 الأعراف: ١٤، وهنا استخدمت مادة (البعث).

إذن، فالتفسير الأول للمعاد هو التفسير المصدري، وهو أن يكون المقصود المعنى المصدري، فقد استعملت كلمة (الرجوع) في القرآن الكريم، كما استعملت كلمات تؤدي معناها.

➤ ما ذكره الشيخ ابن سينا في حقيقة العود:

و للشيخ الرئيس ابن سينا عبارة في (رسالة أضحوية في المعاد)^(١) يفسر فيها (المعاد) بهذا المعنى، حيث يقول: «أما المعاد في اللغة فمشتق من العود، وحقيقته المكان والحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى أو الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت».

فقد ذكر أن الأصل في المعاد أنه اسم مكان وزمان وهو مأخوذ من العود، ويطلق في اللغة على الرجوع إلى الموضع الذي كان فيه الشيء، كأن يكون الشيء في مكان، ثم خرج عنه، فإذا عاد إليه يتحقق المعاد، ثم يبين أن هذا المعنى قد نُقل في اصطلاح العلماء المتخصصين في دراسة العقيدة إلى معنى خاص، فقد قال: «ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت لما اتفق أن كان الرأي الأظهر، والظن الأغلب أن الشيء الذي يصير إليه بعد الموت منفصلٌ عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان».

(١): الفصل الأول في ماهية العباد: ص ٣٦.



فمادة المعاد نقلت إلى الرجوع إلى العالم الآخر الذي هو بحسب الرأي الأظهر سابق على عالمنا، وكانت الروح فيه ثم انتقلت إلى هذا العالم، وهذا مبني على وجود الأرواح قبل الأبدان في نشأة سابقة، وهذا المعنى يختاره الشيخ الرئيس وجملة من العلماء، وقد أشار إليه بقوله: «فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان وأنها كانت في العالم الذي هو ثاني بعد هذا العالم»، أي: كانت في العالم الذي سوف تنتقل إليه الأرواح، فالأرواح بعد الموت ترجع وتعود إلى العالم الذي كانت فيه قبل الموت.

ثم يضيف قائلاً: «وأن عودها إليه للسعيد إلى الحيز الأفضل منه، وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه، وهو الجحيم والسجين. وكثير من هؤلاء الأكثرين يرون أن أب الإنسان وأمه وردا من ذلك العالم، فاتصل منهما نسل يعود إليه، ولهذا قيل في كتب الأولين وصحف الأنبياء المتقدمين الإسرائيليين والحرائين شواهد وحجج، بل لهذا في كتاب الله تعالى المنزل على نبيه المصطفى محمد ﷺ شاهد واضح، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ﴾ الفجر: ٢٧-٢٨، ولا يقال رجوع إلا إلى حيث منه الورد، فقد قلنا إذن في المعاد ما هو، أي: بينا لك حقيقة المعاد، فحقيقته العود إلى العالم الذي كانت الروح فيه موجودة قبل هذه النشأة.

وقلنا بأن الشيخ ابن سينا يعتقد بوجود الروح قبل البدن؛ لما يظهر من جملة من عباراته أنها كانت في عالم أرفع، ثم هبطت إلى عالمنا هذا، وسوف تعود إليه، وقد أشار إلى هذا المعنى في قصيدة له مشهورة، وهو يقول فيها^(١):

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنع

(١): شرح المناوي على قصيدة النفس، لابن سينا: ص ٢٧.



«هبطت إليك» أي: الروح، و«من المحل الأرفع» أي: من ذلك العالم الذي هو أرفع من عالم المادة، ولا يوجد فيه زمان ومكان واستعداد، ولا يوجد مادة، وإنما هو عالم أكثر بساطة والطف وأشرف من عالم الدنيا.

وقد هبطت وكانت رافضة؛ لأنها لا تريد أن تفارق عالم الأنوار وعالم اللطافة، وعالم اللذة الروحية، لكي تتحول إلى عالم المادة، وعالم الضيق، والآلام والآفات، لهذا كانت تتمنع عن النزول ولا تريد أن تنتقل من المحل الأرفع الذي كانت فيه.

محبوبةٌ عن كل مقلّة عارفٍ وهي التي سمرت ولم تتبرقع
فالنفس كانت في تلك النشأة محبوبةً مع أنّ حقيقتها مجردةٌ، والمجرد عن المادة عند الفلاسفة يكون سافراً أي: ظاهراً غير محجوبٍ للمعرفة، إذ أي شخص بإمكانه أن يتعرف عليه يكون متعرفاً عليه بالفعل؛ لأنه لا يوجد موانع ولا يحتاج العارف إلى شروطٍ وإلى معداتٍ لكي تتحقق المعرفة، إذا كمل استعداداته وزالت الحجب الذاتية التي هي موانع من نفسه.

وصلت على كرهٍ إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
وهنا يخاطب الجسد وعالم المادة، فهذا البيت لطيف في معناه، حيث يفيد أن الروح كانت في أول أمرها ترفض أن تُحبس في هذا الجسد، ولكنها بعد أن حلت وانشغلت بملذاته وشهواته وحصرت وسائل إدراكها بوسائله؛ نست نفسها ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِهُمْ أَنْفُسُهم﴾ الحشر: ١٩، فنست حقيقتها، فاعتقدت أنّ حقيقتها أن تكون في هذا البدن وأن تكون ملتذّةً بملذاته، ولهذا تكره أن تخرج منه، فتكره الموت ولا تريده، مع أنّ الموت خروج من ضيق عالم المادة إلى فسحة العالم الأرفع، وهو عالم المجردات، وهذه الغفلة التي تجعل الإنسان يكره الموت ولا يريد الخروج من عالم المادة لا تكون



لكل إنسانٍ وإنما تكون لخصوص الغافلين، ولهذا قال: «وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع».

أنفت وما ألفت فلما واصلت ألفت مجاورة الخرابِ البلقع
أنفت أن تكون في هذا البدن ولم تألفه في أول أمرها فلما واصلت واستقرت
واقترنت بهذا الجسد مدةً طويلةً ألفت مجاورة الخرابِ البلقع.

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الأجرع
ولما ألفت النفس هذا الجسد صارت ترى نزهتها في هذا الجسد المادي، ولذتها
أن تكون فيه، وشبه ابن سينا ذلك بما كان عليه العرب في الحجاز حيث كانوا يذهبون
للنزهة إلى وادٍ يسمى بذى الأجرع - وهو وادٍ قريب من مكة، تهب فيه النسائم - وهو
يتكون من حصى وتراب، ومع ذلك يذهبون إليه لكي يتنزهون ويلتذون بالكيفية التي
هو عليها، وكذلك النفس التي هبطت من مكان فيه اللذة الحقيقية، ثم اتصلت بهذا
البدن - الذي هو نظير الوادي الذي يذهب إليه العرب دون رتبتها وشرافتها الوجودية -
وبسبب انشغالها به صارت تلتذ به.

وذكر أن ابن سينا قال: «حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها»
لنكتة علمية، فقد جاء بـ(الهاء) و(الميم) لكي يُبين أن هذا الهبوط همٌّ، فالهاء هي هاء
(الهمّ)، والميم ميمه، ففي هذا الهبوط همٌّ، إلا أن النفس بسبب الغفلة تنشغل عن ما
كانت فيه من عزٍ ونعيمٍ قبل هبوطها وصارت تألف هذه النشأة المحدودة والضيقة،
فلا تشعر بهمّ الفراق.

فابن سينا يفسر (المعاد) بالرجوع، ومعنى الرجوع هو الرجوع إلى عالم كانت
فيه الأرواح قبل عالمنا، فأرواحنا كانت في موضع ثم تركته و«هبطت... من المكان



الأرفع» ثم سوف تعود وتصعد إلى ذلك العالم السابق على عالم المادة، وسوف يأتي مزيد كلام حول حقيقة مراد الشيخ ابن سينا في هذه المسألة.

➤ روايات وجود الأرواح قبل الأبدان:

وتدل على القول بوجود الأرواح قبل الأبدان روايات متعددة صدرت من أهل البيت (عليهم السلام)، وذكر العلامة المجلسي (رحمته الله) في كتابه: (بحار الأنوار) روايات كثيرة تدل على ذلك، ومما ذكره (رحمته الله) ما في الباب (٤٣) من أبواب السماء والعالم هذا الباب بعنوان: (في خلق الأرواح قبل الأجساد وعلة تعلقها بها)، أي: علة تعلق الأرواح بالأجساد، وما نقل تقريباً تسع عشرة رواية، من ذلك:

(١)

ما عن كتاب بصائر الدرجات: «جاء رجلٌ إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: والله يا أمير المؤمنين أني أحبك، فقال (عليه السلام): كذبت، فقال الرجل: سبحان الله كأنك تعرف ما في قلبي، فقال علي (عليه السلام): إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، ثم عرضهم علينا فأين كنت لم أرك»، فكأن الظاهر منها أن الإمام (عليه السلام) يقول له: إني رأيت الأرواح التي تُحبني، وقد كنت مفقوداً بينهم.

(٢)

ما نقله عن العلل: «عن عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) لأي علة جعل الله الأرواح في الأبدان بعد كونها في ملكوته الأعلى في أرفع محل؟ فهذا سؤال عن علة هبوط النفس إلى هذا البدن من المحل الأرفع - بحسب تعبير ابن سينا - فقال (عليه السلام): إن الله علم أن الأرواح في شرفها وعلوها ما تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عز وجل فجعلها بقدرته في الأبدان التي قدر لها في



ابتدائها التقدير نظراً لها ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض...».

نحن نرى فرعون وهو في هذا البدن المادي يقول: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّ الْآعْلَىٰ﴾^(٢٤)، فكيف إذا كان في تلك النشأة التي لا يكون فيها محدوداً ومقيداً بقيد البدن بحيث يحتاج إلى الحاجات التي يحتاج إليها البدن، وما أكثرها؟! فإنه لا شك سوف يكون داعي ادعاء الربوبية فيه أشد، وقد علم الله أن الأرواح تحتاج إلى أن تدرك ضعفها، وأسرها، وقلة حيلتها؛ لكي تكون أبعد عن دعوى الربوبية ولذا جعلها بقدرته في الأبدان التي قدر لها في ابتدائها التقدير نظراً لها ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض».

ثم بعد أن نقل العلامة المجلسي رحمته الله تسع عشرة رواية أردفها بالقول التالي: «اعلم أن ما تقدم من الأخبار المعتبرة في هذا الباب، وما أسلفناه في أبواب بدء خلق الرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام، وهي قريبة من التواتر؛ دلت على تقدم خلق الأرواح على الأجساد، وما ذكروه من الأدلة على حدوث الأرواح عند خلق الأبدان مدخولة لا يمكن رد تلك الروايات لأجلها».

أي: إن ما ذكره بعض الفلاسفة - ومنهم صدر الدين الشيرازي رحمته الله - من أن النفس مادية الحدوث خلقت مع البدن؛ مرفوض عند العلامة المجلسي رحمته الله، وأما ما ذكروه من أدلة على ذلك ليست أدلة تامة ومستقيمة، وهي مدخولة، فهي ليست براهين عقلية محكمة توجب أن نرفع اليد بها عن ما ثبت بالقطع واليقين عن المعصومين عليهم السلام «لا يمكن رد تلك الروايات لأجلها».



إذن، فالتفسير الأول الذي ذكر لمفردة (المعاد) هو المعنى المصدري، والمقصود به الرجوع إلى الله أو الانقلاب أو الانتهاء إليه يَعْبُدُ، أو غير ذلك من التعبيرات التي استخدمت في القرآن الكريم.

➤ لمحة عامة حول حقيقة (المعاد):

وقد ذكر السيد هاشم الطهراني رحمته الله أن تفسير المعاد بهذا المعنى هو التفسير الأقرب إلى مراد العلماء الذين بحثوا مسألة المعاد^(١)، وبناء على هذا التفسير سوف يكون المعاد منسجماً مع جميع المعاني التي ذكرت في الأقوال المختلفة في حقيقة (المعاد)، فقد اختلف الباحثون - كما سوف نبيّن إن شاء الله تعالى - في حقيقة المعاد الذي يدل عليه العقل والنقل، وقد قُدمت معان ثلاث للمعاد، وهي:

○ المعنى الأول: المعاد الروحاني.

والمقصود بالمعاد الروحاني هو أن ما يعود إلى الله جَلَّ جَلَالُهُ أو إلى النشأة الأخرى روح الإنسان فقط، ولا يعود الجسد، وأصحاب هذا المعنى يعتقدون بأن يوم القيامة هو يوم التلذذ أو التألم الروحي ولا يوجد جسدٌ ليصل إلى الروح لذة أو يصل إليها ألمٌ بواسطته، فهم يرون أن حقيقة الإنسان في روحه، وروح الإنسان مجردة عن المادة، فحقيقة الإنسان حقيقة مجردة، وهذه الحقيقة هي التي تبقى، وأما البدن فهو لباسٌ في هذه النشأة، تلبسه الروح في الدنيا وتخلعه، وهذا المعنى هو المعاد الروحاني، والاعتقاد بعود الروح فقط، وأنه تحصل في النشأة الأخرى ملذات وآلام روحية، وليست بدنية أي: بواسطة البدن .

(١): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك: ص ٧٦٦.



○ المعنى الثاني: المعاد الجسماني، وهو عود الجسم فقط.

➤ الفرق بين العرض والجوهر :

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى اصطلاح فلسفي، فإن الفلاسفة يقسمون الجوهر الذي إذا وجد يكون لا في موضوع؛ إلى خمسة أقسام.. فيقولون بأنّ الموجود إذا وجد إما أن يكون في محلّ، وهذا هو العرض، كاللون الذي يوجد في الشجرة، وإما أن يكون الموجود إذا وجد لا يوجد في موضوع، وهذا كما في الشجرة نفسها، فإنّها إذا وجدت لا توجد في موضوع، فإنّ لونها إذا وجد يوجد فيها، ويكون قائماً بها وحالاً فيها، وأما هي فلا تكون موجودة في موضوع حالة فيه، فهي ليست عرضاً، وإنما هي جوهر.

➤ أقسام الجوهر :

و الجوهر الذي يوجد لا في موضوع يُقسمه الفلاسفة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: جوهرٌ عقليٌّ: هو المجرد التام في ذاته وفي فعله.

القسم الثاني: جوهرٌ مثاليٌّ: وهو الذي يكون في ذاته مجرداً، ولا يحتاج في فعله إلى المادة، إلّا أنه ليس مجرداً عن آثار المادة، كالصور التي يراها الإنسان في عالم الرؤيا، فهذه الصور ليست صوراً ماديةً، ولهذا لا تترتب عليها آثار المادة، فهي مثلاً خارجة عن الزمان، حيث لا تتجاوز الرؤيا ثواني من الوقت ومع ذلك يرى الإنسان نفسه فيها ينتقل من مكانٍ إلى مكانٍ وفي وقتٍ طويلٍ.

وهذا يعني أنّ ما يراه الإنسان عند الفلاسفة خارجٌ عن نطاق الزمان والمكان، مع أنّ ما يراه الإنسان فيه آثار المادة من لونٍ، وطولٍ، وعرضٍ، وعمقٍ، ومن تُوفي قبل



سنة إذا رُوي يرى وكأنه في عالم الدنيا، مع أنه ليس مادياً، هو موجود بصورة مثالية مجردة، ولكن هذا التجرد ليس تجرداً تاماً حتى عن آثار المادة.

القسم الثالث: ما يسمى بالمادة أو الهوى: ويقصد منه جوهر حقيقته أنه يقبل الصور.

القسم الرابع: الجواهر التي تقبلها المادة، أو الصور، وأذكر مثلاً يوضح المقصود من المادة، والصورة وهو: بذرة شجرة التفاح، فبذرة شجرة التفاح هي واجدةٌ لصورة البذرة، ولو سألنا عن حقيقتها التي هي عليها بالفعل فسوف يُقال هي بذرةٌ، فهي من حيث هي بذرة واجدةٌ لصورة جوهرية، هي حقيقتها، فصورة البذرة حقيقتها صورة البذرة، والمقصود بالصور هو حقيقة الشيء الفعلية، وليس المقصود بالصورة الشكل أو الهيئة أو مثلاً الصورة الفتوغرافية أو الرسم، وغير ذلك من المعاني اللغوية والعرفية، وإنما المقصود حقيقة الشيء وواقعه، فالبذرة حقيقتها وواقعها أنها بذرةٌ، فهي من حيث كونها بذرة واجدة لجوهر يسمى صورة البذرة، ومن حيث هي تقبل أن تتحول إلى نبتة، ثم شجرة تفاح؛ يُقال هي واجدة لقوة واستعداد أن تكون شجرة تفاح، فبذرة التفاح تمتاز عن بذرة البرتقال في أنها واجدةٌ لاستعداد أن تكون شجرة تفاح، أما بذرة البرتقال فلا يوجد فيها هذا الاستعداد، ولو غرست في الأرض ووضع لها أي نوعٍ من أنواع السماد وسقيت فلن تتحول في أي ظرفٍ من الظروف إلى شجرة تفاح، حيث إن بذرة البرتقال تتحول إلى شجرة برتقالٍ فقط، وبذرة التفاح تتحول إلى شجرة تفاحٍ فحسب.

إذن، ففي بذرة التفاح استعدادٌ وقابليةٌ لأن تتحول إلى شجرة تفاح، وهذه القابلية عارضةٌ على بذرة التفاح، ولذا ذكر الفلاسفة أن وجود هذه القابلية يدل على أن بذرة التفاح فيها بجانب صورة البذرة جوهر حقيقته أنه يقبل الصور العارضة على



بذرة التفاح، وهذا الجوهر -الذي حقيقته أنه يقبل- يعرضه الاستعداد -أي: استعداد التحول إلى شجرة تفاح- فالاستعداد يتقوم بالمادة والهيولى الموجودة مع صورة بذرة التفاح.

وقد تقول: لماذا لا يقال بأن الاستعداد قائم بصورة بذرة التفاح؟

والجواب: ليس الأمر كذلك؛ لأن بذرة التفاح لا تقبل أن تجتمع في حال كونها بذرة مع صورة الشجرة، فهناك تدافعٌ بين صورة البذرة وصورة الشجرة، فلا يمكن في آنٍ واحدٍ وفي مكانٍ واحدٍ أن يكون الشيء الواحد بذرة التفاح وشجرة التفاح، وحيث يوجد تضادٌّ وتنافٍ وتدافعٌ بين هاتين الصورتين فلا يمكن أن تكون صورة بذرة التفاح التي تتعارض وتتصادم وتتطارد مع صورة شجرة التفاح حاملة لاستعداد التحول إلى شجرة تفاح.

فإذا كان استعدادٌ للتحول -وهو موجودٌ- فلا بد أن يكون قائماً بجوهر حقيقته أنه ليس صورة البذرة وصورة شجرة التفاح، وإنما هو يقبل هذه الصورة أو تلك، ولهذا ذكر الفلاسفة أنه يوجد في بذرة التفاح جوهران، هما:

١. جوهر الصورة -وهو صورة بذرة التفاح-.
٢. جوهر المادة التي تقبل، وهذا الجوهر هو الذي فيه استعداد أن تتحول البذرة فيه إلى شجرة، فالبذرة بهادتها تقبل الصور المتعاقبة .

القسم الخامس: الجسم، والمقصود به مجموع المادة والصورة، فبذرة التفاح التي تتشكل من مادة وصورة بذرة التفاح جسمٌ، والشجرة التي تتكون من مادة الشجرة وصورة الشجرة جسمٌ، وكل خليةٍ أو جزيءٍ دون الخلية باعتبار تكونه من مادة تقبل التغيرات كالاتصال والانفصال، وتقبل التحول من صورةٍ إلى صورةٍ، ومن



هيئة إلى هيئة، ومن طاقة إلى مادة، ومن مادة إلى طاقة؛ هو جسم، فالأجزاء الدقيقة التي تقبل هذه التغيرات أجسام؛ لأنه يوجد فيها مادة، ويوجد فيها صورة.

فالإلكترون جسم وإن كان دقيقاً لا يرى بالعين المجردة؛ لأنه يقبل أن يتحول فهو مشتمل على استعداد ومادة، وفيه صورة، فهو من حيث كونه إلكترونات صورة، وهذا يتضح أن المقصود بالمادة في اصطلاح الفلاسفة ليس المادة بالمعنى الفيزيائي أو المعنى العرفي.

و بعد وضوح هذا نقول: إذا قيل بالمعاد الجسماني فإنه يقصد به عود الجسم العنصري الموجود في نشأة الدنيا، فقد كان الباحثون يعتقدون سابقاً بأن الجسم البشري في نشأة الدنيا يتكون من عناصر أربعة:

١. النار. ٢. التراب. ٣. الماء. ٤. الهواء.

ولهذا يسمى الجسم بالجسم العنصري أو الجسد العنصري، والذين يقولون بالمعاد الجسماني فقط يقولون بعود هذا الجسم العنصري فقط.

➤ أقسام القائلين بالمعاد الجسماني:

وإنما ذكرنا أقسام الجوهر عند الفلاسفة لكي ننبه على هذه النقطة، وهي أن الذي يقول بالمعاد الجسماني فقط بحسب اصطلاح الفلاسفة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الذي يرى أن حقيقة الإنسان في هذا الجسم المحسوس الملموس الذي يتكون من أجزاء عنصرية، فإن هذا القسم إذا كان يقول بأن المعاد ليس إلا جمع هذه الأجزاء المحسوسة والملموسة بعد تفرقها لأن حقيقة الإنسان تتمثل في هذه



الأجزاء؛ فهو يقول بالمعاد الجسماني فقط؛ لأنه يحصر حقيقة الإنسان في هذا الجسم ويرى حقيقة المعاد عود هذا الجسم.

القسم الثاني: هو الذي يؤمن بوجود الروح، ويقول بأن في الإنسان شيئاً وراء هذا الجسد المحسوس والملموس، وذلك الشيء -أيضاً- وجودٌ جسمانيٌّ بحسب اصطلاح الفلاسفة -أي يتكون من مادةٍ وصورةٍ- وإن كان لطيفاً ليس كثيفاً، وليس كالجسم العنصري الذي نحسه وندركه بالبصر واللمس ونحو ذلك.

وهذا القسم ما دام يلتزم بوجود الروح، ولكنه يقول: بأن الروح وجودٌ جسمانيٌّ -بحسب اصطلاح الفلاسفة- فهو إذا قال: بأن هذا الجسد الكثيف لا يعود بعد تفرقه في التراب، وإنما تعود الروح التي هي جسم؛ فهو سيقول بالمعاد الجسماني بحسب اصطلاح الفلاسفة وإن كان هو يقول بالمعاد الروحاني فقط ولكن لا باصطلاح الفلاسفة؛ وذلك لأنه يؤمن بوجود الروح التي أخبرت عنها آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام إلا أنه يقول: بأن الروح موجودٌ ماديٌّ بحسب اصطلاح الفلاسفة -أي: هي جسمٌ يتكون من مادةٍ ومن صورةٍ- فإنه وإن قال بأن البدن الكثيف لا يعود وإنما يعود اللطيف الذي هو حقيقة الإنسان وهو جسمٌ؛ فهو يقول بالمعاد الجسماني فقط.

ولكي يتضح هذا المعنى أكثر أذكر المثال التوضيحي التالي:

يمكن أن نقرب نظرية من يقول بأن الإنسان مركبٌ من روح ومن بدنٍ ويقول أيضاً بأن الروح موجودٌ ماديٌّ بحسب اصطلاح الفلاسفة، ويقول أيضاً بأن البدن الكثيف لا يعود وإنما تعود الروح التي هي جسمٌ لطيف؛ بمثال خلط ماء الورد بالتراب، فإنه إذا اختلط ماء الورد بالتراب سوف يتشكل مجموعٌ مركبٌ من التراب



والماء، وهو الطين -مثلاً- والطين ماديٌّ بالاصطلاح الفلسفي من حيث ترابه ومن حيث مائه، لكن يوجد فرق بين الجزء الأول وهو التراب وبين الماء، فإنَّ الماء ألطف.

والأمر كذلك في الإنسان في هذه النشأة، فإنه يوجد له بدنٌ كثيفٌ، ويوجد له -أيضاً- جسمٌ لطيفٌ، وبدنه مركَّبٌ من مادةٍ وصورةٍ بحسب اصطلاح الفلاسفة، أي: فيه صورة البدن، وقوة تقبل الصور، فإنَّ البدن الإنساني يقبل أن يتحول إلى صورة تراب وهذا يعني أنَّ فيه استعداداً، ومادة تقبل صورة التراب، فالبدن الكثيف هو جسم بالاصطلاح الفلسفي.

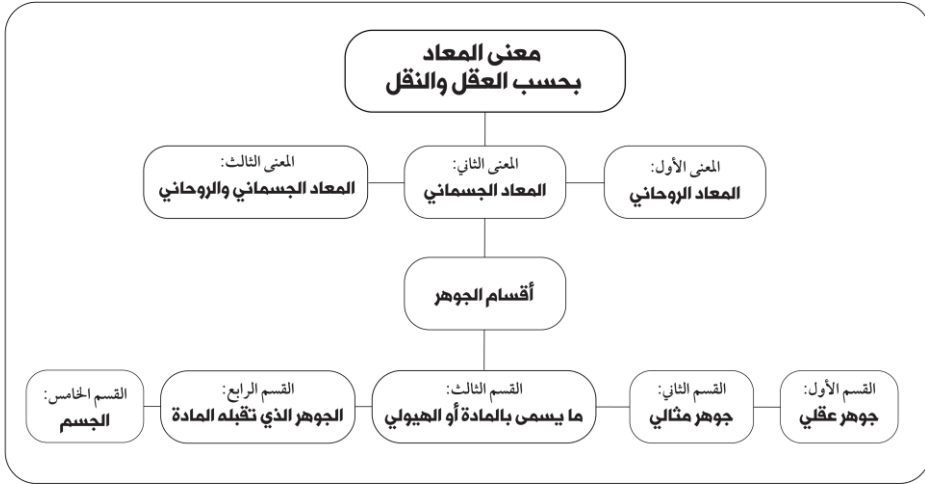
وكذلك الروح التي تقبل التكامل بالتعلُّم والالتذاذ هي جسمٌ بحسب الاصطلاح الفلسفي، إلاَّ أنَّه جسمٌ لطيفٌ، ونسبته إلى البدن الكثيف كنسبة ماء الورد إلى التراب، فإذا قيل بأنَّ المعاد يتحقق فقط بحسب الاصطلاح الفلسفي -أي: ماء الورد في المثال- سوف يُقال حينئذٍ بتحقق المعاد الجسماني فقط، ولكن باصطلاح الفلاسفة، وهذا لا ينافي القول بالمعاد الروحاني فقط، ولكن باصطلاح القرآن الكريم والروايات التي أطلقت الروح في مقابل البدن والجسد الكثيف، فالذي يقول بأنَّ الروح مجردةٌ ليست ماديةً وهي تعود فقط؛ يقول بالمعاد الروحاني فقط حتى باصطلاح الفلاسفة، وأما الذي يقول بعود الروح فقط، والروح تتكون من صورةٍ ومن مادةٍ، غايته هي وجودٌ لطيفٌ؛ فهو يقول بالمعاد الروحاني فقط، ومعاده بحسب الدقة معادٌ جسمانيٌّ؛ لأنَّ الذي يقول بعوده هو جسمٌ بحسب الاصطلاح الفلسفي.

➤ المعنى الثالث: المعاد الجسماني والروحاني:

وهو أن يُقال بأنَّ العود يتحقق بعود الروح وعود الجسد، فأجزاء هذا الجسد العنصري الكثيف تعود ولو في الجملة، والروح -أيضاً- تعود إلى الجسد، فيعود تعلقها بالجسد الكثيف سواء قلنا بأنَّ الروح مجردة تامة أو قلنا بأنها ليست مجردة في



ذاتها بل هي مادية، فمن يجمع بين عود البدن الكثيف والروح فهو يقول بالمعادين معاً، أي: يقول بأنه في يوم القيامة يتحقق عود الأرواح إلى الأجساد، ويتحقق نعيم أو عذاب بواسطة الجسد.



مخطط رقم (١)

و إذا التفتنا إلى هذه المعاني الثلاثة للمعاد فسوف نقول:

إن التفسير الأول للمعاد -الذي يفسر المعاد بالمعنى المصدري، وهو عود الإنسان إلى الله ﷻ أو انتقال الإنسان إلى النشأة الأخرى- منسجم مع المعاد بمعانيه الثلاثة، فسواء قلنا بأن المعاد معادٌ روحانيٌّ فقط أو قلنا بأنه معادٌ جسمانيٌّ فقط أو قلنا بأنه معادٌ روحانيٌّ ومعادٌ جسمانيٌّ جميعاً؛ فإنَّ هذه المعاني مع اختلافها مصاديقٌ للمعنى الجامع، وهو العود إلى الله، فإنَّ من عاد بروحه يصدق أنَّه عاد إلى الله، ومن عاد بالجسد فقط -بناءً على أنَّ حقيقته هي الجسد فقط- فإنَّه يعود إلى الله ﷻ، ومن عاد بروحه وجسده -لأنَّه مكون من بُعدين بُعد جسدي، وبُعد روحي- فهو قد عاد إلى



الله، فالتفسير الأول للمعاد إذاً ينسجم مع هذه المعاني الثلاثة التي ذكرت في حقيقة المعاد.

➤ التفسير الثاني: المعاد بمعنى عود الأجساد:

التفسير الثاني: هو تفسير المعاد بعود الأجساد، فمعنى المعاد هو أَنَّ الله تَعَالَى يُعيد الأجساد إلى الهيئة التي كانت عليها في نشأة الدنيا، ومن العلماء الذين ذكروا هذا التفسير:

١- الشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه (الرسائل العشر)^(١)، فقد قال رَحِمَهُ اللهُ: «والمعاد إعادة الأجسام على ما كانت عليه»، ففسر المعاد بأنه إعادة الأجسام.

٢- المقداد السيوري رَحِمَهُ اللهُ، فقد قال في (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر): «المعاد زمان العود ومكانه -هذا بيان للمعنى اللغوي- والمراد به هنا -أي: في البحث الكلامي والعقدي- الوجود الثاني للأجسام، وإعادتها بعد موتها وتفرقها»^(٢)، ففسر المعاد بعود هذه الأجسام بعد تفرقها وانفصال أجزائها إلى ما كانت عليه من هيئة اتصالية في هذه النشأة.

و بناء على هذا التفسير سوف يكون المعاد مناسباً للمعاد الجسدي، ومن قال بأن المعاد جسمانيٌّ فقط يمكنه أن يذكر هذا التفسير للمعاد، فيقول: هو عود الأجسام على ما كانت عليه، وأيضاً هذا التفسير ينسجم مع المعاد الروحاني والجسماني الذي يُقال فيه بعود الأرواح والأجسام، فإنَّ من يقول بالمعادين معاً يلتزم -أيضاً- بعود

(١): رسالة في الاعتقادات: ص ١٠٣.

(٢): الفصل السابع في المعاد: ص ٥٢.



الأجسام على ما كانت عليه في هذه النشأة على تفاصيل سوف يأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيها.

فالتفسير الثاني ينسجم مع القول بالمعاد الجسماني فقط ومع القول بالمعادين، ولكنه لا ينسجم مع القول بالمعاد الروحاني فقط، فإن من يقول بالمعاد الروحاني، فقط يُنكر المعاد وفق التفسير الثاني كما هو واضح؛ لأن التفسير الثاني للمعاد هو عود الأجساد، بينما الذي يقول بالمعاد الروحاني فقط لا يقول بعود الأجساد، فهو إذن يُنكر المعاد الجسماني، وبالتالي يُنكر المعاد على وفق التفسير الثاني؛ لأنه لا يلتزم بعود الأجسام، ولا يلتزم بوجود لذة بدنية وجسمانية في النشأة الأخرى، وإنما يلتزم بوجود نحو آخر من اللذة، وهي اللذة الروحانية، كما أنه لا يلتزم بوجود الألم الجسماني الذي يكون بواسطة الجسم أو يكون تألماً للجسم -بناءً على أن حقيقة الإنسان هي الجسم- وإنما يقول بوجود لون آخر من الألم، وهو الألم الروحاني.

➤ مراتب الوجود الإمكانية ومعرفة (المعاد):

وهنا توجد مسألة مهمة تعتبر من المبادئ التصورية من جهة، والمبادئ التصديقية من جهة أخرى؛ لأبحاث المعاد، وتلك المسألة هي بيان مراتب الوجود الإمكانية أو ما صدر من الله تعالى، فهل ما صدر من الله ينقسم إلى أقسام أو هو قسم واحد؟

وقد وقع خلاف بين الفلاسفة من جهة وبين علماء الكلام من جهة أخرى، وهذا الخلاف ينعكس على معرفة النفس، وحيث توجد علاقة قوية بين معرفة النفس ومعرفة أبحاث (المعاد) فقد قال صدر الدين الشيرازي رحمته الله في كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة): «مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق معرفة النفس



ومراتبها»^(١)، فمن أراد أن يكون خبيراً عارفاً بأبحاث المعاد بدقة فعلية أن يتعرف على نفسه، وعليه أن يتعرّف على مراتب هذه النفس، ومعرفة مراتب النفس ترتبط بمعرفة مراتب الوجود، فهل الوجود الذي صدر من الله وَبَارِكُ قسمٌ واحدٌ أو هو أقسامٌ متعددة؟

➤ أقسام الوجود الإمكانى عند الفلاسفة:

وقد ذكر الفلاسفة أن الوجود الإمكانى ينقسم إلى قسمين:

- القسم الأول: الموجودات المجردة.
- القسم الثاني: الموجودات المادية.

■ القسم الأول: الموجودات المجردة:

والمقصود بها تلك الموجودات التي لا توجد فيها مادة، والمقصود بالمادة ليس المادة الفيزيائية كقطعة الخشب، فإن قطعة الخشب عند الفلاسفة تتركب من صورة، ومن مادة، فالمادة الفلسفية جزءٌ من المادة الفيزيائية، فلا بد وأن نعرف المراد من المادة الفلسفية لكي نعرف المقصود بالموجود المجرد عن المادة.

وتحدثنا سابقاً عن المادة الفلسفية، وذكرنا أنها وجود جوهري حقيقته أنه يقبل الصور، أي: يحمل استعداد قبول الصور، وتعرض عليه الصور المتعددة، فهناك صورةٌ عنصريةٌ كصورة الهواء، وهناك صورةٌ معدنيةٌ كصورة الحديد التي تتركب من أكثر من عنصر، وهناك صورةٌ وراء الصورة المعدنية، وهي الصورة النباتية، والصورة

(١): المجلد التاسع، ج ٢ من السفر الرابع، الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، فصل (١٦): في القيامتين الصغرى والكبرى: ص ٢٧٨.



الحيوانية، والصورة الإنسانية، والحديث وفق مصطلح الفلاسفة في الصورة كما أسلفنا.

وهذه الصور -الصور العنصرية، والمعدنية والصور النباتية، والحيوانية، والإنسانية- مقومة للمادة بالمعنى الفلسفي، وما توجد فيه المادة بالمعنى الفلسفي يكون قابلاً لعروض الصور أو لتطور وتكامل الصورة الموجودة فيه والتي تقومه، فالموجود المادي هو الموجود الذي توجد فيه المادة الفلسفية، والموجود المجرد عن المادة هو الذي لا توجد فيه المادة بالمعنى الفلسفي.

■ القسم الثاني: هو الموجود المادي الذي فيه المادة:

ثم إن الموجود المجرد عن المادة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو المجرد عن المادة وعن آثارها، فلا توجد فيه المادة، ولا توجد فيه أيضاً آثار المادة، وهذا ما يصطلح عليه بالوجود العقلي، فالعقل باصطلاح الفلاسفة هو موجودٌ لا توجد فيه مادةٌ، ولا توجد فيه آثارها، فهو صورةٌ فعليةٌ فقط، وآثار المادة وهي (الحركة، الطول، العرض، العمق، اللون) وغير ذلك من آثار الموجودات المادية التي يتوقف عروضها على الاستعداد، فهذه آثار للأجسام في نشأة الدنيا وتعرضها في أطوار تغيرها بسبب المادة، ولهذا تسمى آثار المادة.

القسم الثاني: ما يصطلح عليه بالموجود المثالي، وهو فاقد للمادة؛ لأنّه مجردٌ، ولكنه ليس فاقدًا لآثار المادة، حيث توجد فيه آثار المادة، فهو ليس مركباً من صورةٍ، ومن مادةٍ، ولكن يوجد فيه (لون، طول، عرض، عمق)، فأثار الأجسام الموجودة في هذه النشأة -نشأة الدنيا- موجودةٌ فيه ولكنه فاقد لمادة الأجسام.

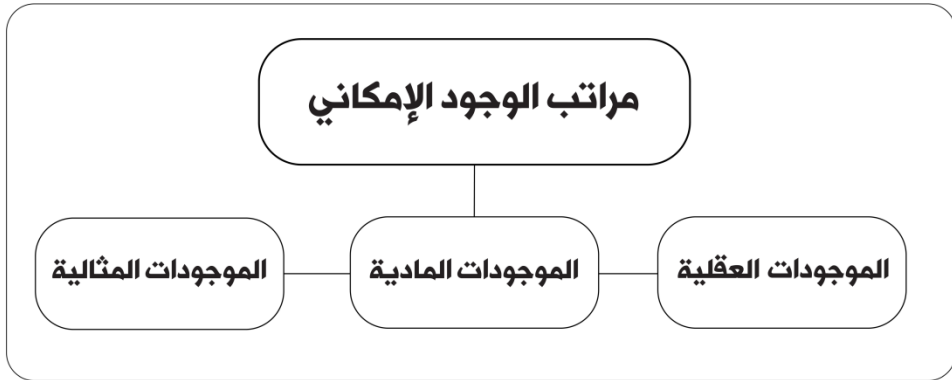


وعلى هذا تكون أقسام الموجودات الممكنة ثلاثة:

القسم الأول: الموجود العقلي: وهو الذي يكون مجرداً عن المادة وعن آثارها، ويسمى بالمجرد بالتجرد التام.

القسم الثاني: الموجود المثالي: وهو المجرد عن المادة، وعن قبول التكامل والخروج من القوة إلى الفعل، فهو لا يقبل الحركة، ولكنه ليس مجرداً عن آثار المادة من الطول والعرض واللون والكيفيات والكميات ونحو ذلك، فهو مجرد، ولكنه ليس مجرداً بالتجرد التام.

والقسم الثالث: الوجود المادي: وهو الذي توجد فيه مادة، فهو يقبل التكامل والخروج من القوة إلى الفعل، ويقبل الحركة، وأيضاً فيه آثار المادة؛ لأنه موجودٌ ماديٌّ.



مخطط رقم (٢)

➤ أدلة إثبات تقسيم الموجودات الممكنة:

وقد استدل الفلاسفة لإثبات انقسام ما أفاضه الله إلى هذه الأقسام الثلاثة، وبعبارة أخرى: لإثبات وجود عالم العقل، وعالم المثال، إذ عالم المادة لا خلاف بين الفلاسفة وبين المتكلمين في وجوده، ومن الأدلة التي ذُكرت لإثبات هذا التقسيم الثلاثي:



■ الدليل الأول: دليل معارف الإنسان.

فإن الإنسان بوجوده يُدرك أنّ لنفسه مراتب ثلاثاً من الإدراك، فلإنسان إدراك حسي يتصل به بموجودات عالم المادة، فيدرك الصور الحسية التي جاءت بالاتصال بعالم المادة، فقد ذكر الفلاسفة ومنهم العلامة الطباطبائي رحمته الله أن «حدوث الصور الحسية دليل على وجود سبب ومنشأ وهو الوجود الموضوعي والخارجي لعالم المادة»، والإنسان بعد أن يتصل بموجودات عالم المادة يأخذ صورة عنده محفوظة في خياله، فمن ذهب إلى زيارة النبي الأكرم عليه السلام ونظر إلى ضريحه المبارك تبقى عنده في ذهنه صورة يتذكرها حتى بعد رجوعه إلى وطنه.

وهذه الصورة إذا تأملنا فيها نجد أنها واجدة لآثار المادة، حيث يوجد فيها لون الضريح وشكله من حيث طوله وعرضه، ولكن هذه الصورة ليست مادية؛ لأنها لا تقبل التكامل والتغير والتبدل من حالٍ إلى حالٍ حتى لو حاول الإنسان أن يقسم هذه الصورة في ذهنه فإنه يجدها لا تنقسم، ولو أراد أن يُحول صورة الضريح الموجودة المحفوظة في خياله إلى صورتين فسوف يوجد صورتين ولكن تبقى الصورة الأولى لا تتبدل ولا تتغير، وهذا يدل على أنّ هذه الصورة موجودٌ مثاليٌ بحسب اصطلاح الفلاسفة؛ لأنها واجدة لآثار المادة ولكنها ليست مادية فلا تقبل الانقسام، وإنما هي ثابتة فيها حكم المجرد، ثم إنّ الإنسان إذا أدرك ضرائح المعصومين عليهم السلام بأجمعهم يتوصل إلى مفهوم كلي وهو مفهوم ضريح المعصوم المجرد عن الخصوصيات التي تميّز الضرائح في نفسها، أي: تميّز ضريح النبي عليه السلام عن ضريح أمير المؤمنين وعن ضريح سيد الشهداء عليه السلام، وهذا المفهوم الكلي للضريح الذي يقبل الانطباق على جميع الضرائح نجده من جهةٍ مجردة؛ لأنه لا يقبل الانقسام، وأيضاً نجده لا يشتمل على الآثار الموجودة في كل ضريحٍ ضريحٍ، فهو مجرد حتى عن اللون وعن الطول وعن العمق، أي وهو مجردٌ عن آثار المادة، ولهذا ينطبق على أي ضريح مهما اختلف آثاره،



وهذا يعني أن الصورة الكلية -كصورة كلي الإنسان، وكلي الشجر، وكلي الحجر- مجردة بالتجرد العقلي، فوجود هذه المراتب الثلاثة من الإدراك في الإنسان يدل على أن ما خلقه الله ﷻ ينقسم إلى مراتب ثلاث هي: مرتبة العقل، مرتبة المثال، مرتبة المادة.

■ الدليل الثاني: ما يعتمد على قاعدة: (الواحد لا يصدر منه إلا واحد)،

وخلاصته: إن الله واحد، والواحد لا يصدر منه إلا واحد، والواحد من جميع الجهات لا يصدر منه إلا واحد؛ لأنه لو صدر منه أكثر من واحد فهذا يعني أنه في ذاته توجد جهات متعددة؛ لأنه توجد سنخية بين الفعل والفاعل، فالفاعل لا يمكن أن يُعطي شيئاً ليس واحداً له، ففاقد الشيء لا يُعطيه، فإذا كان الفاعل واحداً فسوف يكون فعله واحداً، والله أول ما صدر منه واحد، ولمكان السنخية وتمازج فاعلية الله ﷻ أو تمام عناية الله، فإن مقتضى الحكمة والعناية إيصال كل ممكن لغاية، ومقتضى ذلك هو أن يكون الصادر الأول من الله موجوداً عقلياً واحداً لكل كمالاته الممكنة له بالفعل. نعم، هو يحتاج إلى الله، فيكون واحداً كوحداية الله ﷻ، ويكون واحداً لجميع كمالاته الممكنة له، وإن كان محتاجاً فيها في حدوثه وفي بقائه إلى الله، وهذا يعني وجود عالم العقل.

فالوجود يبدأ بالوجود الواجبي لله ﷻ ثم بالوجود العقلي؛ لأنّ الوجود العقلي أكمل من الوجود المثالي فيكون سابقاً على الوجود المثالي، ثم بعد الوجود المثالي يأتي الوجود المادي، فهناك ترتب في الشرافة، حيث إن أسفل الموجودات هو الوجود المادي، ثم الوجود المثالي؛ لكون الوجود المثالي أكمل من الوجود المادي؛ لأنه ليس مقيداً بالمادة، وبعد الوجود المثالي يأتي الوجود العقلي، والوجود العقلي أشرف وأكمل من الوجود المثالي؛ لأنه مجرد عن المادة وأيضاً مجرد عن حدود آثار المادة؛ لأن هذه الحدود من الكميات والكيفيات ماهيات، والماهيات حدود حيث ماهية الشيء حده وما ينتهي عنده وجود الشيء، فإذا وجد موجود مجرد حتى عن آثار المادة فسوف



يكون ذلك الوجود أكمل.

ولهذا ذكر الفلاسفة أنه يوجد ترتب عليّ بين أقسام الوجود، فعالم المجردات علةٌ لعالم المثال، وعالم المثال علةٌ لعالم المادة، فإذا كانت هذه العوالم مترتبة وبينها عليّة فسوف يُقال ما هو موجودٌ في عالم المادة موجودٌ في عالم المثال ولكن برتبةٍ أشرف؛ لأنّ عالم المثال علةٌ لعالم المادة فيكون واجداً لكمال عالم المادة بصورةٍ أتمّ، وما في عالم المثال موجودٌ في عالم العقول ولكن بنحوٍ أتمّ وبنحوٍ أشرف، وبهذا انتهى الفلاسفة إلى أنّ الموجود بالوجود المادي سعيدٌ بوجوده؛ لأنّ وجوده كمالٌ له، ولكن لو قُدِّر له أن يتطور ويتكامل ويتحول إلى وجودٍ مثاليٍّ فسوف يكون أسعد؛ لأنّ الوجود المثالي أشرف وأتمّ، والموجود المثالي لو قُدِّر له أن يتحول إلى وجودٍ عقليٍّ فسوف يكون أسعد وأتم حينئذٍ؛ لأنّ الوجود العقلي وجود أتم.

فإذا جئنا عند النفس الإنسانية فإنها إذا كانت ماديةً فسوف تكون سعيدةً وملتدةً برتبة عالم المادة، فإذا قُدِّر لها أن تتكامل وتصل إلى مرحلة المثال فسوف تكون في مرحلة المثال أسعد منها في مرحلة المادة، فإذا قُدِّر لها وتكاملت ووصلت إلى عالم العقول والموجودات التامة أصبحت وجوداً عقلياً، فسوف تكون أكثر سعادةً والتذاذاً بوجودها وبتصالها بالموجودات العقلية، ولهذا يذكر العرفاء أنّ أكمل الجنان هي جنة ملاقات الله: ﴿يَكَايُنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَزْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً﴾ الفجر: ٢٧-٢٨، فالرجوع إلى الله أشرف وأتم من الرجوع إلى غير الله (تعالى شأنه)، كالجنة، وإن كان فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت.

وعلى هذا سوف يُقال: إن من يقول بالمعاد الجسماني هو يلتزم بأنّ الإنسان وإن انتقل إلى النشأة الأخرى إلاّ أنه تبقى فيه لذائذ عالم المادة، فيبقى يلتذ باللذائذ الحسية والتي تصل إليه بواسطة البدن، وهذا إذا كان منعماً، وأما إذا كان معذباً فهو يبقى يتألم بالآلام الحسية التي تصل إليه بواسطة البدن، فإذا قلنا بأنّ النفس الإنسانية



في تلك النشأة تكون واجدةً لرتبة الخيال فسوف تكون النفس حينئذٍ مُلتذذةً أيضاً بالصور الخيالية والموجودات الخيالية، والتذاذها الخيالي أشد وأقوى من التذاذها المادي، فمن هو في الجنة بناءً على المعاد الجسماني والروحاني لديه لذائذ جسدية ولديه لذائذ خيالية بناءً على تجرد الروح في رتبة الخيال، واللذة الخيالية أعظم من اللذة الحسية، وإذا بلغت النفس مرحلة التجرد العقلي فسوف تكون لها في الجنة لذةً عقليةً أعلى وأشرف من اللذة الخيالية واللذة المادية، وبهذا -بناءً على تجرد النفس في رتبة الخيال وفي رتبة العقل- سوف يكون معاد النفس إذا قيل بالمعاد الجسماني والروحاني معاداً جامعاً، أي: فيه التذاذ حسيٌّ، والتذاذ خياليٌّ، والتذاذ عقليٌّ.

وأما من يحصر النفس الإنسانية في البدن، والعود في عود البدن؛ فهو في الواقع يقول بالمعاد بمعنى تحقق اللذة الحسية أو تحقق الألم الحسي بحسب موضع الإنسان في تلك النشأة.

فهذه مقدمة مهمة وينبغي أن نتعرّف عليها ونقف على مفاصلها بالدقة لمعرفة جملة من أبحاث (المعاد)، وبالخصوص الأبحاث التي يطرحها الفلاسفة، ولهذا يقول الملا صدرا رحمته الله: «مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق معرفة النفس ومراتبها»، فإذا أدركنا مراتب النفس والفرق بين هذه المراتب فسوف نتعمق أكثر في معرفة (المعاد)، وسوف نتمكن أيضاً من دفع جملة من الشبهات والإشكالات التي تُثار حول (المعاد).

وفي مقدمة الأبحاث المهمة التي تتوقف على معرفة النفس بحث حقيقة (المعاد)، فإذا قلنا بأن حقيقة الإنسان تكمن في البدن فسيكون المعاد معاداً حسيّاً، والانتقال انتقالاً زمانياً، وأما إذا قلنا بأن حقيقة الإنسان لا تنحصر في البعد المادي، بل للإنسان بُعد آخر مجردٌ خياليٌّ أو عقليٌّ أيضاً؛ فلن ينحصر حينئذٍ في المعاد المادي والحسي، ولن يكون مجرد انتقال زمني، بل سوف تكون رتبٌ أخرى من المعاد، فهناك



معادٌ خياليٌّ، وهنالك معادٌ عقليٌّ، وإذا قيل بالمعاد الخيالي لا يقصد هنا الخيال بالمعنى العرفي وإنما يُقصد الانتقال إلى نشأةٍ أكمل من نشأة عالم المادة، واللذة فيها أعظم من لذة عالم المادة، تلك النشأة هي نشأة الوجود المثالي.

■ التفسير الثالث: المعاد بمعنى عود الأرواح إلى الأبدان.

التفسير الثالث: المعاد بمعنى العود الخاص، وهو عود الأرواح إلى الأبدان، فليس المقصود مطلق العود، كما ليس المقصود عود الجسد في نفسه، وإنما عود الروح إلى الجسد، وهذا التفسير لا يتناسب إلا مع المعاد الجسماني الذي عليه الضرورة الدينية، وآيات القرآن، وروايات أهل البيت عليهم السلام، كما سنبين إن شاء الله تعالى في مستقبل هذه الأبحاث.

ومن العلماء الذي ذكروا هذا التفسير في بحث المعاد:

(١)

الشيخ جعفر الاستر آبادي رحمته الله في كتابه (البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة)^(١)، فقد قال: «اعلم أنَّ المعاد لغةً عبارةٌ عن العود أو زمانه أو مكانه، واصطلاحاً بحسب المعنى التصوري -أي: ما يقصد منه بحسب مفهوم المعاد المبحوث عنه عند علماء الكلام- عبارة عن عود الأرواح إلى الأجساد للحساب والثواب والعقاب».

(٢)

السيد هاشم الطهراني رحمته الله في (توضيح المراد)^(٢)، فقد قال: «قول المصنف -أي: الخاجة نصير الدين الطوسي رحمته الله - في المعاد هو يأتي في اللغة مصدراً واسم زمان

(١): ج ٤، المقصد السادس في الأصل الخامس وهو المعاد، ص ٢٠٩.

(٢): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك: ص ٧٦٦.



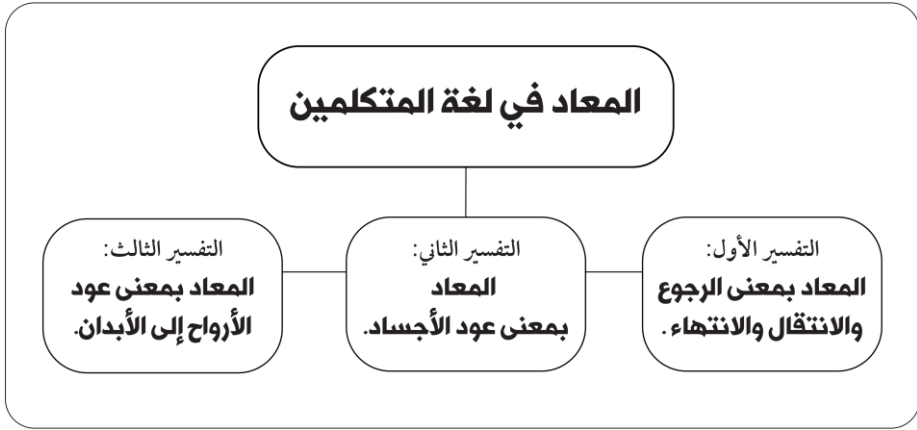
ومكان، والعود في اللغة رجوع الشيء إلى ما كان أولاً بعد مفارقتة عنه، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ عَنْهُ﴾ الأنعام: ٢٨، ويأتي أيضاً بمعنى صيرورة الشيء على مكان أو حالة أو غيرهما لم يكن فيه - ثم يقول عز وجل - وهو مأخوذ من المعنى الأول - أي: من المعنى المصدري وهو العود - لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه، ويمكن أن يكون مأخوذاً من الثاني؛ لأنَّ الإنسان يصير إلى الدار الآخرة، - فيمكن أن يكون المعاد مأخوذاً من الرجوع، فإنَّ النفس كانت في الدنيا في البدن ومعاد الإنسان رجوع نفسه إلى بدنه، ويمكن أن يكون بمعنى الانتقال إلى محلٍّ لم يكن فيه الإنسان، وذلك بأن يكون معنى معاد الإنسان أنه ينتقل إلى النشأة الأخرى، ولم يكن في النشأة الأخرى -.

وهذا المعنى - أي تفسير المعاد بالانتقال إلى النشأة الأخرى، وليس عود الروح إلى الجسد - يستقيم على القول بالمعاد الروحاني والجسماني والمعادين معاً - وقد تقدم بيان ذلك مفصلاً - على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، وأما المعنى الأول - وهو عود الروح إلى البدن - فلا ينطبق على القول بالروحاني فقط، وعلى كلِّ فالأقرب أنه المصدر - المقصود بالمعاد في الاصطلاح هو العود الذي يقبل الانطباق حتى على المعاد الروحاني - في استعمال الباحثين وإن احتمل اسم مكان «.

أي: الأقرب أن مراد الباحثين بالمعاد هو المعنى المصدري، وهو الرجوع الذي يقبل الانطباق على المعاد الجسماني فقط، والمعاد الروحاني فقط وعلى المعادين معاً، ولعل الوجه في الأقرب هو أن العلماء في أبحاث المعاد يصدر عن البحث بإثبات أصل المعاد، ثم بعد ذلك يطرحون مسألة: هل هذا المعاد معادٌ روحانيٌّ فقط أو معادٌ جسمانيٌّ فقط أو معادٌ روحانيٌّ وجسمانيٌّ؟ وطرحهم هذه المسألة بعد إثبات أصل المعاد يدل على أن مرادهم بالمعاد في البحث الأول ما يقبل الانطباق على جميع هذه المعاني، ولهذا عُقد



بحثٌ لتحديد وتمييز المعاد الواقعي الذي يدل عليه العقل أو تدل عليه النصوص الشرعية.

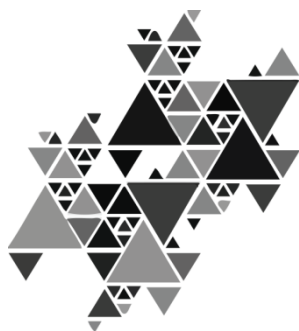


مخطط رقم (٣)



الباب الثاني :

| المعاد في النصوص |





وصل بنا الكلام حول مفهوم (المعاد) إلى ملاحظة عناية المعصومين عليهم السلام بالتعبير بمفردة (المعاد)، وهذا ما تمثل في نصوص متعددة كما سوف يتضح.

➤ ما ذكره الشهيد المطهري رحمته الله:

و قد ذكر الشهيد الشيخ مرتضى المطهري رحمته الله على ما في كتاب: (المعاد) أن مفردة (المعاد) لم تقع في القرآن الكريم، وإنما توجد مفردات مرادفة، كمفردة (مآب)، كما أن المعاد ليس اصطلاحاً شرعياً ورد في التعبيرات الشرعية، وإنما هو اصطلاح متشرعي، فقد قال رحمته الله ما نصه: «عليّ أن أشير ابتداءً إلى مسألة هي أنه لا وجود لكلمة (المعاد) في التعبيرات الدالة على القيامة، فمع أن المعاد أشهر أسماء القيامة ولكنه لم يرد في الاصطلاح الشرعي، بل هو من اصطلاح المشرعة وبمفهوم خاص».

هنالك في القرآن كلمات نظير المعاد مثل (مآب)، ولكن لا وجود لكلمة (معادٍ)، ولا أذكر أن الأدعية أو الأحاديث عبرت عن القيامة بالمعاد، والظاهر أن المتكلمين هم الذين أبدعوا الكلمة، وهذا الاصطلاح قد يكون صحيحاً متطابقاً مع تعبيرات القرآن...»^(١).

➤ نقد ما ذكره الشهيد المطهري رحمته الله:

إلا أن التبّع في كتب الروايات والأحاديث يفيد ورود التعبير بـ (المعاد) في الروايات وبكثرة، ونحن لا يعنينا الآن هل المعاد حقيقة شرعية، أي: هو لفظ وضع

(١): الفصل الأول عناصر عامة حول المعاد: ص ٤١.



في زمن النبي ﷺ للرجوع إلى الله في يوم القيامة أم هو لفظ كان مستعملاً عند العرب سابقاً في هذا المعنى أو ما يقرب من هذا المعنى، والنبي ﷺ والمعصومون ﷺ استخدموه في نفسه مع إضافة بيان بأن ذكروا بعض التفاصيل التي ترتبط بالرجوع إلى الله ﷻ وأحوال يوم القيامة؟

والذي يعيننا هو أن لفظ (المعاد) لفظٌ متداولٌ بكثرة في روايات المعصومين ﷺ خصوصاً المعصومين المتأخرين، ولذا فسوف نورد جملةً من النصوص التي تُبين وجود هذا التعبير في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وعن أمير المؤمنين ﷺ وعن بعض المعاصرين للنبي ﷺ وبعض المعاصرين أيضاً لأمر المؤمنين وللإمامين الحسن والحسين ﷺ، ونقتصر على ذكر هذه النصوص لكي نوضح أن تعبير المعاد كان معروفاً في معناه في زمان رسول الله ﷺ وزمان أمير المؤمنين وزمان الإمامين ﷺ.

➤ ما روي عن النبي الأعظم ﷺ :

توجد جملة من الروايات الشريفة مروية عن أشرف الخلق نبينا محمد ﷺ، ومنها:

(١)

ما روي في كتاب الخصال^(١) «عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: دخلت على رسول الله ﷺ وهو جالس في المسجد وحده فاغتنمت خلوته - إلى أن تقول الرواية أن أبا ذر سأل فقال -: يا رسول الله فما كانت صحف إبراهيم؟ قال: كانت أمثالاً كلها، وكان فيها: أيها الملك المبتلى المغرور إني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ... - إلى أن تقول الرواية - وعلى العاقل أن يكون بصيراً بزمانه، مقبلاً على شأنه، حافظاً للسانه، فإن من حسب كلامه من عمله - فالذي يعتقد أن ما يصدر من فيه جزء من عمله

(١): ج ٢، الخصال التي سأل عنها أبو ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رسول الله ﷺ : ص ٥٢٣.



الذي يُحاسب عليه - قل كلامه إلّا فيما يعنيه، وعلى العاقل أن يكون طالباً لثلاث: مرمّة لمعاش - المرمّة هي زاد البيت، أي: ما يضعه الإنسان في بيته ليتزود به وما يقتات به في بيته - أو تزود لمعادٍ، أو تلذذ في غير محرم^(١). فهذه الرواية قد ورد فيها لفظ المعاد «وتزود لمعاد».

(٢)

ما روي عن النبي ﷺ في (دعائم الإسلام)^(١): «عن علي عليه السلام أنه ذكر عهداً فقال الذي حدثناه أحسبه من كلام عليّ إلا أنا روينا عنه أنه رفعه - أي نسبه إلى رسول الله ﷺ - فقال عهد رسول الله ﷺ عهداً كان فيه بعد كلام ذكره، قال ﷺ فيما يجب على الأمير من محاسبة نفسه أيها الملك المملوك اذكر ما كنت فيه وانظر إلى ما صرت عليه... فكنت تعيب بذخ الملوك وتجبرهم في سلطانهم ... وقلة نظرهم في أمر معادهم»، وهنا أيضاً عبر النبي ﷺ بلفظ (المعاد).

(٣)

ما روي في البحار أنّ الله جلّ جلاله قال لرسول الله ﷺ: «يا محمد وعزتي وجلالي لولاك ما خلقت آدم، ولولا علي ما خلقت الجنة، لأنّي بكم أجازي العباد يوم المعاد، وبعلي وبالأئمة من ولده أنتقم من أعدائي في دار الدنيا، ثم إلي المصير للعباد والمعاد»^(٢).

(٤)

ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله في الأمالي: «... قال: حدثني أبو حرب بن أبي الأسود الدؤلي عن أبيه أبي الأسود قال: قدمت الربذة على أبي ذرّ جندب بن جنادة

(١): ج ١، كتاب الجهاد: ص ٣٥٠.

(٢): بحار الأنوار، ج ١٨، بعض ما يتعلق بكيفية المعراج وحقيقته وسائر الأخبار المتفرقة في سائر الأبواب: ح ١٠١، ص ٤٠٠، (موقع المكتبة الشيعية).



فحدثني أبو ذرٍّ قال: دخلت ذات يوم في صدر نهاره على رسول الله ﷺ في مسجده فلم أر في المسجد أحداً من الناس إلا رسول الله ﷺ وعلي ﷺ إلى جانبه جالس، فاغتنمت خلوة المسجد فقلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أوصني بوصية ينفعني الله بها، فقال: نعم، وأكرم بك يا أبا ذرٍّ، إنك منا أهل البيت - وفي هذه الوصية قال رسول الله ﷺ - : يا أبا ذرٍّ إن الله تعالى أوحى إلى أخي عيسى ﷺ : يا عيسى لا تحب الدنيا فإنني لست أحبها، وأحب الآخرة فإنها دار المعاد^(١).

➤ ما روي عن أمير المؤمنين ﷺ :

أما ما روي عن أمير المؤمنين ﷺ فهو كثير جداً، ومن ذلك:

(١)

ما روي في الأمالي للشيخ الطوسي رحمه الله، «عن الأصبغ بن نباته أن أمير المؤمنين ﷺ قال لأصحابه: وربُّ مُنْعَمٍ عليه مُسْتَدْرَجٌ، وربُّ مُبْتَلَى عند الناس مُصْنَعٌ له، فأبقي أيها المستمع من سعيك، وقصّر من عَجَلَتِكَ، واذكر قبرك ومعادك، فإن إلى الله مصيرك، وكما تدين تُدان»^(٢).

➤ وقفة تأمل:

هذه العبارة ينبغي أن يقف عندها الإنسان متأملاً، فبعض الناس يظن أن من يُنعم الله ﷻ عليه في دار الدنيا هو مُكْرَمٌ عنده جَلَالَتُهُ، وله مكانة وحظوة ومنزلة، ولهذا تصله النعم، وقد لا يكون الأمر كذلك، فالله ﷻ يبتلي، والبلاء قد يكون إنعاماً

(١): مجلس ١٩، الحديث ١، ص ٧٧٣.

(٢): الجزء السادس: الحديث ٢٣، ص ٢٥٦.



﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ﴿١٦﴾﴾ الفجر: ١٥-١٦.

فإن الإنعام بلاءٌ سواء كان إنعاماً بعنوان الإكرام أو لم يكن، فإن إكرام الله ﷻ للإنسان على طاعته ابتلاءٌ له؛ لأنه يستوجب على العبد تجديد الشكر، وليس الشكر القولي فقط، وإنما الشكر القولي والعملي.

كما أن إنعام الله قد يكون استدراجاً للعبد لكي يستمر في انقطاعه إلى نفسه وانشغاله بملذاتها باختياره؛ فيكون مستحقاً لمزيد من العقاب، وهذا نظير أن يعلم الأب أن ولده مسرف، ويريد أن يعاقبه ولكن يحتاج إلى مبررٍ للعقاب فيعطيه مالا لكي يسرف فيه ويفرط أمام الناس فيعاقبه من دون أن يكون ملوماً، فالأب يعطي، ولكن لكي يعاقب، وإعطاؤه إنعام ولكنه لأجل الاستدراج حتى يؤدبه بالعقوبة ويكون في تأديبه معذوراً، والله ﷻ قد يعطي العبد ولكن ليستدرجه، وقد يعطيه ليرى هل يشكر أم لا؟

فالإعطاء ليس دائماً إكراماً بمعنى أنه مجازاة على طاعةٍ ودلالة على رفعة ومنزلة عند الله، كما أن الإيلاء لا يدل على أن العبد مبعوض أو ارتكب ذنباً واستحق العقاب من الله، فقد يكون من أجل الابتلاء لكي يرى الله ﷻ هل يصبر العبد أم لا؟ فربُّ مُنعمٍ عليه وسبب إنعامه أنه بعيدٌ عن الله، وربُّ معذبٍ ومبتلى بالآلام والحرمان والفقد وسبب ابتلائه أنه قريبٌ من الله، أو أن الله يصنع له، لهذا يقول أمير المؤمنين: «وَرَبُّ مُنْعِمٍ عَلَيْهِ مُسْتَدْرَجٌ، وَرَبُّ مُبْتَلَى عِنْدَ النَّاسِ مُصْنُوعٌ لَهُ».

«يقول أبو العتاهية:

موت بعض الناس في الدنيا على بعض فتوح



الموت فتح، وإن كان يفقد الإنسان فيه أباه أو أخاه، إذ هو مع ذلك صنعة له، وتنبه من نومة الغافلين، وبهذه النظرة الدقيقة ينبغي أن تُقرأ (فلسفة الابتلاء) في كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام)، فهو يقول: «وَرَبُّ مُنْعَمٍ عَلَيْهِ مُسْتَدْرَجٌ، وَرَبُّ مُبْتَلًى عِنْدَ النَّاسِ مُصْنُوعٌ لَهُ، فَأَبْقِ أَيُّهَا السَّامِعُ مِنْ سَعِيكَ، وَقَصِّرْ مِنْ عَجَلَتِكَ، وَاذْكُرْ قَبْرَكَ وَمَعَادَكَ، فَإِنَّ إِلَى اللَّهِ مَصِيرَكَ وَكَمَا تَدِينُ تُدَانَ».

(٢)

ما روي في الأمالي للشيخ الصدوق (رحمته الله): «قال أبو جعفر (عليه السلام): كان أمير المؤمنين (عليه السلام) بالكوفة إذا صلى العشاء الآخرة ينادي الناس ثلاث مرات حتى يسمع أهل المسجد: أيها الناس، تجهزوا رحمكم الله، فقد نودي فيكم بالرحيل، فما التعرج على الدنيا بعد نداء فيها بالرحيل! تجهزوا رحمكم الله وانتقلوا بأفضل ما بحضرتكم من الزاد، وهو التقوى، واعلموا أن طريقكم إلى المعاد، وممركم على الصراط، والهول الأعظم أمامكم، وعلى طريقكم عقبة كؤودٌ ومنازل مهولةٌ مخوفةٌ»^(١).

(٣)

ما ورد في نهج البلاغة: «...فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ جِهَةً مَا خَلَقَكُمْ لَهُ، وَاحْذَرُوا مِنْهُ كُنْهَ مَا حَذَرَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ، وَاسْتَحِقُّوا مِنْهُ مَا أَعَدَّ لَكُمْ بِالتَّجَرُّ لِيَصْدُقَ مِعَادُهُ، وَالْحَذَرُ مِنْ هَوْلِ مَعَادِهِ...»^(٢).

(٤)

ما روي في كتاب الغارات: «عن عبدالرحمن بن نعيم عن أشياخ من قومه أن علياً (عليه السلام) كان كثيراً ما يقول في خطبته: أيها الناس إن الدنيا قد أدبرت وأذنت أهلها بوداع، وإن الآخرة قد أقبلت وأذنت باطلاع، ألا وإن المصهار اليوم والسباق غداً...»

(١): المجلس الخامس والسبعون: ح ٧، ص ٣٥٩.

(٢): ومن خطبة له (عليه السلام) وهي من الخطب العجيبة وتسمى الغراء.



وافزعوا إلى قوام دينكم بإقامة الصلاة لوقتها، وأداء الزكاة لحللها، والتضرع إلى الله والخشوع له، وصلة الرحم، وخوف المعاد، وإعطاء السائل»^(١).

(٥)

ما أورده الشيخ الكليني رحمته الله: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا صعد المنبر قال: ينبغي للمسلم أن يتجنب مؤاخاة ثلاثة: الماجن - وفي رواية الفاجر - والأحمق، والكاذب، فأما الماجن - الفاجر - فيزين لك فعله، ويُحب أنك مثله، ولا يُعينك على أمر دينك ومعادك...»^(٢).

والماجن هو الذي لا يوجد عنده قبح، أي: الشخص الذي لا يُقْبَحُ فعلاً أبداً، فيجيز لنفسه ولغيره أن يفعل ما يشاء، ومثل هذا الشخص لا تنبغي مصاحبته، وينبغي أن يُقاطع ويُتجنب؛ لأنه يدعو إلى كل فعلٍ مكروهٍ، ويزين كل قبيحٍ، فيزين عقوق الوالدين، ومعصية الله، كترك الصيام في شهر رمضان، وشذوذ الأفعال التي تنفر منها الطباع السليمة، «فأما الماجن فيزين لك فعله، ويُحب أن تكون مثله، ولا يُعينك على أمر دينك ومعادك».

(٦)

ما نقل في (عيون الحكم والمواعظ)، وهو عدة روايات عبّر فيها أمير المؤمنين عليه السلام بلفظة المعاد، من ذلك:

أ. «الجهل يُفسد المعاد»^(٣).

ب. «التقوى ذخيرة المعاد»^(٤).

(١): ج ٢، قدوم عبيد الله بن العباس وسعيد بن نمران على علي عليه السلام بالكوفة: ص ٦٣٣

(٢): الكافي: ج ٢، باب من تكره مجالسته ومرافقته، ح ١.

(٣): الباب الأول: ألف، الفصل الأول مما أوله الألف واللام، رقم ٧١٠.

(٤): الباب الأول: ألف، الفصل الأول مما أوله الألف واللام، رقم ٩٨٨.



- ج. «اشتغالك بإصلاح المعاد يُجنبك من النار»^(١).
د. «واجعل همك لمعادك تصلح»^(٢).
هـ. «إن من الشقاء إفساد المعاد»^(٣).
و. «إن تقوى الله مفتاح سدادٍ، وذخيرة معادٍ...»^(٤).
ز. «إنك إن ملكت نفسك قيادك أفسدت معادك»^(٥).
ح. «بئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد»^(٦).
ط. «تخلقوا بالفضل، والكف عن البغي، والعمل بالحق والإنصاف من أنفسكم، واجتناب الفساد، وإصلاح المعاد»^(٧).
ي. «حق على العاقل العمل للمعاد، والاستكثار من الزاد»^(٨).
ك. «خير الاستعداد ما أصلح به المعاد»^(٩).
ل. «خير العلم ما أصلحت به رشادك، وشره ما أفسدت به معادك»^(١٠).
م. «طوبى لمن ذكر معاده واستكثر من الزاد»^(١١).

-
- (١): الباب الأول: ألف، الفصل الأول مما أوله الألف واللام، رقم ١٧٧٥.
(٢): الباب الأول: ألف، الفصل الثالث بلفظ الأمر في خطاب المفرد، رقم ١٨٧٩.
(٣): الباب الأول: ألف، الفصل الثاني عشر بلفظ إنَّ، رقم ٣١٩٥.
(٤): الباب الأول: ألف، الفصل الثاني عشر بلفظ إنَّ، رقم ٣٣٦١.
(٥): الباب الأول: ألف، الفصل السادس عشر بلفظ إنَّك، رقم ٣٥٨٣.
(٦): الباب الثاني: حرف الباء، الفصل الثالث بلفظ بئس، رقم ٣٩٦٢.
(٧): الباب الثالث: حرف التاء، باللفظ المطلق، رقم ٤٠٩٧.
(٨): الباب السادس: حرف الحاء، الفصل الثاني باللفظ المطلق، رقم ٤٤٥١.
(٩): الباب السابع: حرف الخاء، الفصل الأول باللفظ خير، رقم ٤٤٥١.
(١٠): الباب السابع: حرف الخاء، الفصل الأول باللفظ خير، رقم ٤٥٣٥.
(١١): الباب السادس عشر: حرف الظاء، الفصل الأول باللفظ طوبى، رقم ٥٤٩٤.



ما ورد عن معاصري الإمام علي (عليه السلام) : أما ورود لفظ المعاد في الروايات التي تنقل عن المعاصرين لأمر المؤمنين (عليه السلام) فهي أيضاً كثيرة، ومن ذلك:

(١)

ما رواه في البحار، فقد ذكر العلامة المجلسي (عليه السلام) قصة مخاطبة سلمان المحمدي (رضي الله عنه) للميت، وفيها يذكر الميت الأحوال والمنازل التي مر بها ثم يقول: «فأتاني منكر بأعظم منظر، وأوحش شخص بيده عمود من الحديد لو اجتمعت عليه الثقلان ما حركوه، ثم أنه صاح بي صحبة لو سمعها أهل الأرض لما اتوا جميعاً، ثم قال لي: يا عبد الله أخبرني من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ وما عليه أنت؟ وما قولك في دار الدنيا؟ فاعتقل لساني من فرعه وتحيرت في أمري، وما أدري ما أقول، وليس في جسمي عضو إلا فارقني من الخوف، فأتتني رحمة من ربي فأمسك قلبي وأطلق بها لساني، فقلت: يا عبد الله لما تفزعني وأنا أعلم أنني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن الله ربي، ومحمد نبي، والإسلام ديني، والقرآن كتابي، والكعبة قبلتي، وعليّ إمامي، والمؤمنون إخواني، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، فهذا قولي واعتقادي، وعليه ألقى ربي في معادي، فعند ذلك قال لي: الآن أبشر يا عبد الله بالسلامة، فقد نجوت، ومضى عني...»^(١).

(٢)

ما نقله العلامة المجلسي (عليه السلام) في البحار، فقد قال: «قال السيد (عليه السلام) في الشافي: روى الواقدي من طرق مختلفة وغيره: أن الحكم ابن أبي العاص لما قدم المدينة بعد الفتح أخرجه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الطائف، فلما قام عثمان أدخله ووصله وأكرمه، فمشى في ذلك علي (عليه السلام)، والزيير وطلحة وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر حتى

(١): بحار الأنوار: ج ٢٢، باب كيفية إسلام سلمان (عليه السلام) ومكارم أخلاقه وبعض مواعظه وسائر أحواله، ح ١٣، ص ٣٧٨.



دخلوا على عثمان، فقالوا له: ... وإنا نذكرك الله، والإسلام، ومعادك، فإن لك معادًا ومنقلبًا...»^(١).

إذن، فمفردة المعاد من المفردات المستعملة كثيرًا في يوم القيامة في لسان النبي وأمر المؤمنين وسائر المعصومين عليهم السلام والمعاصرين للمعصومين، وبالتالي هي من التعبيرات الشرعية، وليست من الاصطلاحات التي وضعها المشرعة أو وضعها علماء الكلام.

➤ إشكال ورد:

وقد أشكل على قول الشهيد المطهري رحمته الله بأنه يوجد « في القرآن كلمات نظير المعاد مثل (مآب)، ولكن لا وجود لكلمة (معاد) »؛ بقوله عليه السلام: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ الأعراف: ٢٩؛ فإن الله تعالى استخدم في هذه الآية مادة (العود) و(المعاد).

ولكنه أجاب على ذلك - وجوابه صحيح - بأنه يقصد أنه لا توجد اللفظة بهيئتها، ولا يقصد أنه لا توجد المادة، فالمادة موجودة، وهو ملتفت إلى وجودها، ولكن وجود المادة في القرآن مع تعبير النبي صلى الله عليه وآله وتعبير أمير المؤمنين وسائر المعصومين عليهم السلام يدل على أن اللفظة (المعاد) تجذر في تعبير الشارع المقدس عن يوم القيامة، لا وقوع اللفظة نفسها^(٢).

➤ مسيرة البحث في حقيقة المعاد:

وعليه، فينبغي أن نتعامل مع مفردة (المعاد) كما نتعامل مع أي مفردة وردت في القرآن الكريم أو السنة المطهرة، فكما إذا وردت مفردة (الخمس) أو (الصعيد)

(١): بحار الأنوار: ج ٣١، باب ٢٥، ص ١٧٠.

(٢): الفصل الأول عناصر عامة حول المعاد: ص ٤٧.



نبحث عن معناها، فكَذَلِكَ عندما وردت لفظة (المعاد) ينبغي أن نبحث عن معناها، وأول خطوة هي أن نعرف هل ورد في القرآن والروايات ما يُفسر معنى (المعاد)، وإذا لم نجد آية أو رواية تفسره، وتبين مثلاً أن المقصود من (تعودون) في قوله يَعْرَاجُ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩)، عود الروح إلى الله أو عود الروح إلى البدن فحينئذ علينا أن نلاحظ ما يدل عليه الكتاب والروايات في حقيقة (المعاد)، فالقرآن الكريم قد تحدث عن (المعاد) بالفاظٍ متعددة، وفي آياتٍ متعددة، وقد أوصلها البعض إلى ألف وأربعمئة آية، فماذا يستفاد من هذه الآيات؟ وما هي حقيقة (المعاد) التي تدل عليها هذه الآيات؟ وكذلك تعرضت الروايات لبيان المعاد وأحواله وأحكامه، فما الذي يستفاد منها؟ فإذا وقفنا على حقيقة (المعاد) في الآيات والروايات فسوف نعرف ما قصد من لفظ (المعاد) في النصوص التي استعملته .

كما أنه علينا أن نُحدد ما يجب الاعتقاد به في (المعاد) بالنصوص أو الإجماع، فلا شك في وجود ما يدل على وجوب الاعتقاد بالمعاد، فهل هو يدل على وجوب الاعتقاد بمطلق المعاد فقط أو يدل على وجوب الاعتقاد بالمعاد بكيفية خاصة كأن يكون معاداً جسمانياً؟ ثم إذا كان يدل على وجوب الاعتقاد بالمعاد الجسماني، فما حقيقة المعاد الجسماني؟ هل هو عود البدن الدنيوي بجميع أجزائه أو عود هذا البدن في الجملة؟ ثم هل هو أيضاً يدل على وجوب الاعتقاد بأمورٍ أخرى تتحقق بعد عود الروح إلى البدن في النشأة الأخرى، كالحساب والعقاب في النار والتنعيم في الجنة أو الصراط ونحو ذلك من التفاصيل؟ وإذا كان يدل على وجوب الاعتقاد حتى ببعض التفاصيل فوجوب الاعتقاد الثابت هل هو وجوب مطلق أو وجوب مشروط؟ فهذه أسئلة ينبغي أن يُعرف جوابها من الكتاب والسنة أو الإجماع.



الفصل الثاني

في بيان الآراء والأقوال في حقيقة المعاد.



معرفة الأقوال مفيدة جداً في فهم محل البحث في مسألة (المعاد)، وكلما تعرّف الإنسان على الأقوال بصورةٍ أجلى وأوضح استطاع أن يشيد الأدلة والبراهين بنحو أحكم، وأيضاً استطاع أن يُجيب على الشبهات والإشكالات المثارة حول الرأي المختار، فمعرفة الآراء تفيد جداً في أبحاث (المعاد).

وقد تعرّض الباحثون لآراء وأقوال الذين بحثوا المسألة، ومن الذين اهتموا اهتماماً كبيراً باستعراض الآراء صدر الدين الشيرازي رحمته الله في الجزء التاسع من كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة)، وبالتحديد في الفصلين السابع والثامن من الباب العاشر، وأيضاً من الذين اهتموا باستقراء وعرض الآراء السيد هاشم الطهراني رحمته الله في كتابه (توضيح المراد)^(١).

وفي هذا الفصل سوف نقف عند هذه الأقوال لكي نُوضح المراد منها، وسوف نذكر بعض الوجوه النقدية، والآراء الموجودة في المعادة كثيرة، ومنها:

- الرأي الأول: رأي من ينكر المعاد من رأسٍ.
- الرأي الثاني: رأي من لا ينكر أصل المعاد، وإنما يُنكر خصوص المعاد الجسماني، وهو القائل بالمعاد الروحاني فقط.

(١): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني: ص ٧٨٤ وما بعدها.



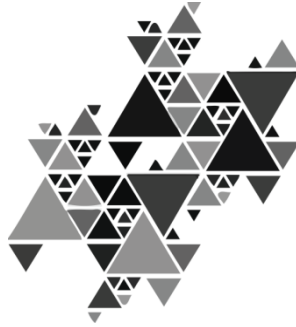
- الرأي الثالث: رأي من يفصل، فيثبت المعاد الروحاني فقط في بعض النفوس، ويثبت المعادين الروحاني والجسماني في البعض الآخر.
 - الرأي الرابع: رأي من يقول بالمعاد الجسماني فقط .
 - الرأي الخامس: رأي من يقول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً.
- والكلام حول هذه الآراء ضمن أبواب:





الباب الأول :

| في رأي من ينكر المعاد من رأسٍ |





ذهب بعض الباحثين إلى أن الإنسان لا ينتقل من هذه النشأة إلى نشأة أخرى، فهو إما أنه يفنى ولا يعود أو يبقى في هذه النشأة إلى ما لا نهاية، وأصحاب هذا الرأي انقسموا إلى قسمين:

➤ إنكار المعاد لزعم استحالته:

القسم الأول: هم الذين ينكرون المعاد لاستحالته، حيث يقولون باستحالة أن ينتقل الإنسان من هذه النشأة إلى نشأة أخرى، ولهذا ينكرون المعاد.

والقسم الثاني: الذين لا يقولون باستحالة وجود نشأة أخرى، ولكنهم لا يؤمنون بوجودها، لعدم الدليل.

وتعرض صدر الدين الشيرازي رحمته الله عليه للقائلين باستحالة المعاد فقال في كتاب الأسفار^(١): «إن من الأوهام العامة والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر النفوس والأجساد وامتناع أن يتحقق في شيء منها المعاد، وهم الملاحدة والطباعية، والدهرية، وجماعة الطبيعيين، والأطباء الذي لا اعتماد عليهم في الملة، ولا اعتداد برأيهم في الحكمة، زعمًا منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض...».

(١): الباب ١٠ في تحقيق المعاد الروحاني، الفصل ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد: ص ١٦٣.



فهؤلاء قالوا باستحالة العود والنشأة الأخرى؛ لأنهم حصروا حقيقة الإنسان في البدن المركب من الأجزاء، فهو مجرد المادة وما فيها من قوى، وهي القوى المادية، كقوة النمو، وتوليد المثل أو قوة الحس والإدراك الحسي، أو الأعراض التي تعرض الإنسان من اللون، والطول، والعمق، وغير ذلك، فحقيقة الإنسان ليست إلا هذا البدن وما فيه من قوى مادية وأعراض مادية، وإذا كانت حقيقته تنحصر في هذا البدن فإذا هلك البدن وتلاشى، وتفرقت أجزاؤه؛ فإنه يستحيل أن يعود إلى ما كان «زعماً» منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفيات المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض، وأن جميعها مما يُعَدُّ بالموت، ويفنى بزوال الحياة، ولا يبقى إلا المواد المتفرقة، فالإنسان كسائر الحيوان والنباتات إذا مات فات، وسعاده وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والآلام البدنية الدنيوية».

إذن، فقد ذكر الملا صدرا رحمته الله أن بعض منكري المعاد يذهبون إلى الإنكار لاستحالته من جهة أن حقيقة الإنسان تنحصر في البدن، والبدن ينعدم بعد الموت بتفرقه وتلاشيه، ولا يمكن إعادة المعدوم.

وأصحاب القول بإنكار المعاد -بحسب الدقة- ينقسمون إلى أقسام ثلاثة:

١. المنكر للمعاد أو المتوقف فيه لجهله بالله تعالى.
٢. المنكر للمعاد لحصر حقيقة الإنسان في البدن الدنيوي.
٣. أهل التناسخ.



مخطط رقم (٥)

➤ من ينكر المعاد لجهله بالله تبارك وتعالى:

القسم الأول: هو من ينكر المعاد لجهله بالله تبارك وتعالى: إما لأنه لا يعتقد بوجود الله وَتَعَالَى، فهو ملحد قاده إلحاده إلى إنكار المعاد، فهو لمكان إنكاره الخالق يقول باستحالة العود؛ لأنه لا توجد علة العود أو لأنه يجهل قدرة الله ويعتقد أن الله ليس



قادرًا على بعث الخلائق، وبالتالي هو أيضاً يقول باستحالة العود؛ وذلك لإيمانه بعجز الله، وإما لأنه يعتقد بوجود الله ويعتقد بقدرته ولكن لا يعتقد بحكمته، ولأنه لا يعتقد بحكمته لا يقول بعود الخلائق وذلك لجهله بأن الله سوف يُعيد الخلائق؛ إذ طريقه إلى إثبات المعاد ينحصر في كون الله عادلاً حكيماً وهو لم يثبت عنده العدل ولم تثبت عنده الحكمة، وبالتالي هو متوقفٌ، لا يقول بالاستحالة ولكن لا يؤمن لفقد الدليل على أن الله سوف يُعيد الخلائق.

➤ موقف القرآن الكريم من القسم الأول:

و تعرض القرآن الكريم لموقف هذا القسم من الذين لا يؤمنون بالمعاد، ويبيّن أنّ هنالك ارتباطاً بين معرفة الله ﷻ وبين معرفة المعاد والحشر وعود الخلائق للحساب، وذلك في بعض الآيات المباركة:

الآية الأولى: قوله ﷻ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَنًا فَأَحْيَكُمُ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ البقرة: ٢٨، فإن هذه الآية الكريمة تعرّضت لمطالب ثلاثة:

- المطلب الأول: إثبات وجود الله ﷻ.
- المطلب الثاني: إثبات حكمة الله ﷻ.
- المطلب الثالث: بيان العلاقة بين معرفة وجود الصانع وحكمته وبين ثبوت المعاد والنشأة الأخرى.

المطلب الأول: إثبات وجود الله ﷻ: فإنّ الإنسان لم يكون موجوداً بهذه الهيئة التي هو فيها كائنٌ حيٌّ، فنحن كنا قبل أن نتشكل بهذه الهيئة تراباً، والعلماء المحدثون يقولون بأنّ عمر الكون لا يزيد على (١٣.٧) مليار سنة.



وذكر صاحب كتاب: (التصميم العظيم) أن الكون قبل هذا التاريخ كان جسماً تحت ذري، وقبل أن يتحول إلى جسيم كان بكيفية، وبسبب عوامل انتقل إلى مرحلة الجسيم، ثم بانفجارٍ تحقق الكون ووجد التراب الذي خلقت منه هذه الأبدان، فنحن لم نكن بهذه الهيئة وبهذه الكيفية، ثم تحولنا إلى هذه الهيئة، ووجدت فينا الحياة، فمن الذي أوجدنا وحولنا من الهيئة التي كنا عليها قبل (١٣.٧) مليار سنةٍ أو الهيئة التي كنا عليها قبل مائة سنةٍ هيئة التراب إلى الهيئة الفعلية؟ ومن الذي أعطانا الحياة؟ هل نحن قمنا بذلك؟!

الجواب بوضوح: لا يمكن، لأننا كنا فاقدين للعلم والإدراك وفاقدين للوعي والشعور، فكيف نكون الفاعلين لهذه التغيرات الدقيقة المحكمة؟! وكيف نكون من أعطى أنفسنا الحياة وكنا فاقدين لها؟!

ففي رواية الحسين بن خالد سئل الإمام الرضا (عليه السلام): «يا ابن رسول الله ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال الإمام (عليه السلام) هذه العبارة الدقيقة جداً: «إنك لم تكن ثم كنت - فأنت كنت معدوماً، ولا أقل لم تكن بهذه الهيئة، وبدنك لم يكن بهذه الكيفية ولم يكن واجداً للحياة - وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك»^(١) فأنت تعلم أنك لا يمكن أن تكون وأنت في العدم وأنت فاقد للحياة معطياً لنفسك الوجود ومعطياً لنفسك الحياة.

وأيضاً لا يمكن أن يكون الموجد لك مخلوقاً كان معدوماً، لم يكن ثم كان؛ لأنه سوف ينقل الكلام إلى هذا المعدوم، فهو لم يكن فكيف أوجد نفسه وأعطى نفسه الحياة، ثم جعل نفسه قادرةً على أن تعطي غيرها الوجود وتعطي غيرها الحياة؟! فعدم كوننا ثم تحقق كوننا برهان على وجود الله، وكون الأجساد في حالة ترايب في الزمان

(١): التوحيد للشيخ الصدوق، ٤٢ باب إثبات حدوث العالم: ح ٣، ص ٢٩٣.



السابق، ثم تحولت إلى الهيئة الواجدة للحياة؛ دليل على وجود الله، ولهذا يقول الله
تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ البقرة: ٢٨.

وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ الروم: ٢٠، فمن آيات الله تعالى أننا خلقنا من تراب، أي: أن أصل هذا
البدن من مادة الأرض، ومررت بحولات إلى أن أصبح بهذه الكيفية.

إذن، فوجدنا للحياة بعد فقدانها دليل على وجود الله تعالى، هذا هو المطلب
الأول الذي تعرضت له هذه الآية الشريفة.

المطلب الثاني: إثبات حكمة الله تعالى، فقد أشارت هذه الآية الشريفة إلى أن
الله قد جعل الكون يسير وفق قانون دقيق لا يتخلف، فهذه التفاعلات القديمة والتي
تعود إلى آلاف السنين ما زالت تتكرر وببنفس الوتيرة، حيث التراب يتحول ضمن
أطوار إلى أن يصبح حياً ثم يموت، ونرى أمماً تأتي، ونرى أمماً تذهب، يقول تبارك
وتعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ تُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾
البقرة: ٢٨، فهذه الوتيرة الواحدة المتقنة والتي ضمن قوانين دقيقة محكمة لا تتخلف
دليل قاطع على حكمة الله تعالى.

المطلب الثالث: الذي بيّنته هذه الآية المباركة هو العلاقة بين معرفة وجود
الصانع الذي أعطانا الحياة بعد فقدانها ومعرفة حكمة الصانع من خلال إتقان فعله،
وبين ثبوت المعاد والنشأة الأخرى، يقول جل جلالته: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ تُمِيتُكُمْ
ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ البقرة: ٢٨.

هذه الآية تُبين أن معرفة الباري تعالى كقادر حكيم تعني معرفة أنه تعالى مرجع
العباد، وأنه تعالى من يؤوب إليه العباد، وأن نهاية هذا السير التكاملي للعباد هو الرجوع



إليه ﷻ، ولا يمكن أن تكون النهاية في انعدام الوجود الإنساني بنهاية هذه النشأة، لهذا يقول ﷻ: ﴿تُرِيْمِيْتَكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢٨) البقرة: ٢٨، واللطيف في الآية المباركة أنها اشتملت على سؤال إنكاري، حيث يقول ﷻ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾.

وهذا سؤال إنكاري فهو يخاطب الذين لا يؤمنون بالمعاد ويقول لهم: كيف تكفرون بوجود الله ﷻ الذي أعطاكم الحياة وأراكم دقيق صنعه في خلق الأجيال المتعاقبة والذي إليه ترجعون، ومن الواضح أن الإنكار على من لا يؤمن بالله ﷻ ولا يؤمن بالبعث لا يكون إلا إذا كان من لا يؤمن بالله ﷻ ولا يؤمن بالبعث لو رجع إلى فطرته وعقله لأدرك وجود الله ﷻ، وأن الإيمان بوجوده ﷻ يترتب عليه الإيمان بالمعاد، فاشتمال الآية الكريمة على وجود إنكار يدل على أن العقل يدرك وجود الله ﷻ الذي إليه المعاد وإليه الرجعى، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ المؤمنون: ١١٥، فإن هذه الآية أيضاً مشتملة على سؤال إنكاري ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾، ويوجد في هذه الآية الكريمة احتمالان:

○ الاحتمال الأول: أن تكون قد أنكرت أمرين:

- الأمر الأول: أن تكون الخلقة عبثية ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾.
- الأمر الثاني: عدم الرجوع إلى الله ﷻ ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾، فكأنها قالت: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ وحسبتم ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.

○ الاحتمال الثاني: أن يكون في الآية إنكارٌ على أمرٍ واحدٍ، وهو إنكار المعاد، فمفاد الآية ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، ومعنى ﴿خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ هو ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.



وعلى كلا الاحتمالين، فإن الآية تدل على أن العقل يُدرك أصل الرجوع إلى الله ﷻ، فمن عرف الله ﷻ سوف يُدرك أن هذا الوجود الكامل في علمه والكامل في قدرته والكامل في حكمته؛ لا يُنهي عالم الدنيا ويجعله خاتمة الوجود الإنساني، بل لابد أن يبعث الإنسان في نشأة أخرى.

الآية الثانية: قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ۖ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۗ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۗ ۝٧٩ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ۗ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۗ ۝٨١ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ وُكُنْ فَيَكُونُ ۗ ۝٨٢ فَسُبْحَنَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُجْعَلُونَ ۗ﴾ يس: ٧٧-٨٣.

هذه الآيات الكريمة بدأت ببرهان وجود الله، فإن الله ﷻ هو الذي خلق الإنسان، وهو الذي خلق السموات والأرض وما فيها من إتيان وإحكام، ووجود الإله ضمن هذا الدليل والبرهان يعني ثبوت المعاد، ورد اعتراض المعترض، فالمعترض كان ينكر ويسأل قائلاً: كيف تعود هذه الأبدان بعد هلاكها في التراب؟! و﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾؟! ومن بمقدوره أن يُحيي العظام وقد تحولت إلى رميم، فيُعِيد أجزاء البدن وقد تفرقت، وأكل السبع بعضها، وتحول بعضها إلى جزء من حائط في بيت أو شجرة في بستان؟!!

فالسائل إما لا يؤمن بوجود الله ﷻ ولا يؤمن بقدرته ﷻ، فهو لجهله بأصل وجود الله أو بقدرته ﷻ ينكر وجود القادر على إعادة الأبدان أو هو يرى إعادة أمراً مستحيلاً؛ لأن البدن بعد تفرقه لا يمكن أن يُعاد لا لنقص في قدرة الله ﷻ وإنما لنقص في علمه، إذ كيف يعلم بوجود هذه الأجزاء المتفرقة وقد انتشرت في كل بقاع الأرض؟!!



فرد القرآن على هذا التساؤل وأجاب عن الإشكال الموجود فيه بأن الله يَعْلَمُ كما بدأ يُعيد، والذي كان يعلم بهذه الأجزاء وهي عدم فأوجدها وشكلها ﴿الَّذِي لَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الملك: ١٤، فهو يعلم بمكانها وهي موجودة متفرقة ليست معدومة، يقول تبارك وتعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ﴾ ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ فالذي أوجد السماوات والأرض وهي أعظم وجوداً وأدق خلقاً من وجود البشر قادرٌ على أن يُعيد هذه الأجساد على ما كانت عليه في النشأة الأخرى.

الآية الثالثة: قول الله يَعْلَمُ: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿الْحَج: ٥-٦﴾، فلأنه يَعْلَمُ حق حكيم لا باطل فيه، ولأنه يَعْلَمُ على كل شيء قدير؛ فإنه يُعيد الخلائق، فيوجد ارتباط بين معرفة الله وبين الإيمان بالعود إلى الله يَعْلَمُ، وتشير إليه الآية الشريفة.

الآية الرابعة: قوله يَعْلَمُ في الآية التي يطلب فيها نبي الله إبراهيم عليه السلام من الله أن يُحيي له الموتى، وهي: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَ قَلْبِي﴾ البقرة: ٢٦٠.

وهنا أراه الباري رؤية العين كيفية إعادة الأجساد المتفرقة، يقول يَعْلَمُ: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ



سَعِيًّا وَأَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة: ٢٦٠﴾، وقد ختمت الآية بذكر صفتين من صفات الله، أي: بتعريف الله ﷻ لنا بصفتيه، وهما ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، فما الربط بين الحديث عن عود الأجساد بعد تفرقها وبين العزة والحكمة؟

والجواب هو: أن من عرف الله ﷻ حق معرفته في عزته وحكمته فإنه سوف يؤمن بالمعاد، فالمعاد الجسماني مما يمكن أن يدرك بالعقل بمعرفة صفات الله (جلت قدرته) وهذا ما يُعطيه الجو العام لهذه الآية المباركة، لأن الحديث عن عود البدن، غير أنه قد يقال بأن ذكر الصفتين يرتبطان بطريقة العود الجسماني، ولا تثبتان بأصل العود الجسماني.

ويوجد بحث - سوف يأتي في أدلة المعاد إن شاء الله - وهو: هل يستقل العقل في إدراك أصل المعاد أو في إدراك المعاد الجسماني؟ وإذا كان يستقل في إدراك أصل المعاد أو في إدراك المعاد الجسماني، فما هو طريق العقل؟ وهل طريق العقل في ذلك العدل الإلهي أم الحكمة الإلهية أم طريق ثالث؟ وهل الحد الأوسط في العدل تمام ذات الله؟ أو غير ذلك من الطرق التي سوف نتعرض لها إن شاء الله تعالى.

فالقسم الأول من منكري أصل المعاد هم الذي جهلوا الله ﷻ فجهلوا المعاد، فإن قوماً لم يعتقدوا بوجود الله تبارك وتعالى، أو لم يعتقدوا بعموم قدرته وسعة علمه أو جحدوا حكمته؛ فلم يعتقدوا بالمعاد، وهذا يعني أن من المسائل التمهيدية لمبحث المعاد مسألة (التوحيد)، فالذي لا يؤمن بالمعاد ينبغي أولاً أن تُبحث معه مسألة التوحيد، وهل للكون خالقٌ وصانعٌ؟ وإذا كان للكون خالقٌ وصانعٌ فما هي صفاته؟ فينطلق أولاً من توحيد الله ﷻ فإنه مفتاح جميع المعارف الإلهية، كما قال مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): «أول الدين معرفته»^(١).

(١): نهج البلاغة، ومن خطبة له (عليه السلام) يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم.



➤ رأي من حصر الإنسان في البدن المادي:

القسم الثاني: - من المنكرين للمعاد - الذين حصروا حقيقة الإنسان في البدن الدنيوي، وهو ما يُعبر عنه قدماء الفلاسفة بالبدن العنصري، أي: المكون من العناصر الأربعة، فإن جماعة من الباحثين اعتقدوا أنّ حقيقة الإنسان تتمثل في أجزاء البدن، وحيث إنّ البدن يفنى ويتلاشى فإنّ الإنسان ينتهي بعد الموت ولا يعود.

وقد تعرّض الملا صدرا رحمته الله في الجزء التاسع من الأسفار لرأي هؤلاء فقال: «إنّ من الأوهام العامة والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر النفوس والأجساد وامتناع أن يتحقق في شيء منها المعاد، وهم الملاحدة، والطباعية والدهرية، وجماعة الطبيعيين، والأطباء الذي لا اعتماد عليهم في الملة، ولا اعتداد برأيهم في الحكمة، زعماً منهم أنّ الإنسان ليس إلّا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفيات المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض، وإنّ جميعها مما يُعدم بالموت ويفنى بزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد المتفرقة، فالإنسان كسائر الحيوان والنباتات إذا مات فات...»^(١).

فهذا القسم ممن أنكار المعاد يقول بأمور ثلاثة:

الأمر الأول: إنّ حقيقة الإنسان تنحصر في الجسد، وما يُكون الجسد من أجزاء.

الأمر الثاني: إنّ بدن الإنسان ينعدم بعد الموت، فحقيقة الموت هي أنها انعدام للبدن، وبالتالي سوف ينعدم الإنسان بانعدام البدن.. إما لأنّ البدن هو حقيقة الإنسان كما كنا نقول أو البدن يُشكل جزءاً من حقيقة الإنسان التي هي عبارة عن الأجزاء البدنية والصورة والهيئة التي تؤلف الأجزاء، فتجعل الأجزاء جسداً حياً،

(١): الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٩ ص ١٦٣.



وبالموت تنعدم الصورة إذا لم تنعدم الأجزاء، والكل -وهو الإنسان المركب من الأجزاء والصورة- ينعدم بانعدام جزئه، فانعدام الصورة يؤدي إلى انعدام الإنسان.

الأمر الثالث: استحالة إعادة المعدوم إذا قلنا بأن الإنسان منعدمٌ بالموت، سواء كان هو البدن أو كان مجموع البدن مع الهيئة التي تنعدم.

وبعبارة أدقِّ وأوضح: إذا قلنا بأن حقيقة الإنسان البدن، والبدن إما ينعدم بالكلية أو تبقى أجزاؤه -كما نسب الملا صدرا إليهم القول بذلك- ولكن تنعدم صورته، فإنه على كلا التقديرين حقيقة الإنسان سوف تنعدم، وإذا كانت حقيقة الإنسان سوف تنعدم فإذا قيل بعودها فسوف نواجه سؤالاً يرتبط بإمكان عود هذه الحقيقة بعد عدمها، وهذا السؤال يرتبط بمسألة فلسفية مبحوثة مفصلاً في كتب الفلسفة، وهي: إمكان أو استحالة إعادة المعدوم.

ويوجد كلامٌ قريبٌ من هذا الكلام، ولكن لا يراد به إنكار أصل المعاد، وإنما يراد به إنكار خصوص المعاد الجسماني، حيث يقول بعض الباحثين: لكي يعود الإنسان ببدنه في النشأة الأخرى لابد أن يقال بإمكان أن يُعيد الباري ﷻ عالم المادة وعالم الدنيا بعد عدمه، فنحن نواجه سؤالاً يرتبط بإمكان إعادة المعدوم في العالم حتى لو قلنا بأن روح الإنسان لا تنعدم بالموت، وسبب مواجهة هذا السؤال في المعاد الجسماني هو أن الله ﷻ بيّن في القرآن الكريم أن عالم المادة ينعدم، يقول جلّ جلاله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝﴾ الرحمن: ٢٦-٢٧.

ويقول ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص: ٨٨، وهذا يعني أن كل شيء سينعدم حتى الإنسان، لكن لو قلنا بأن الإنسان لن ينعدم وإنما سيبقى وهو مستثنى من سريان العدم في جميع أجزاء الوجود الإمكانى فسوف نقول بأن سؤال إمكانية



إعادة المعدوم سوف نواجهه في العالم، فإنّ عود الإنسان ببدنه يتوقف على وجود عالم المادة؛ لأنّ البدن لا يكون إلّا في زمانٍ ومكانٍ، فلا بد من إعادة عالم الدنيا.

ثم بعد ذلك يعود البدن الإنساني لكي يكون له موقع مكاني وزماني في العالم المعاد، بينما عالم الدنيا بناء على ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ سينعدم فلا يمكن أن يُعاد بناءً على استحالة إعادة المعدوم، فلا يمكن أن يُعاد الجسد الإنساني، فلا بد أن يُقال بالمعاد الروحاني فقط.

➤ مسائل هامة في مقدمة بحث (المعاد):

وهذا الكلام مع ما تقدم عن المنكرين لأصل المعاد استناداً إلى أنّ حقيقة الإنسان تتمثل في الجسد، والجسد ينعدم؛ جعل جملةً من الباحثين يبحثون جملةً من المسائل في مقدمة البحث عن المعاد، وهي:

المسألة الأولى: ما هي حقيقة الإنسان؟

هل حقيقة الإنسان تتمثل في البدن المادي؟ أم للإنسان حقيقةً أخرى علاقتها بهذا البدن علاقة تسخير أو استخدام؟ وما هي تلك الحقيقة الأخرى؟ هل هي مجردة تجرداً تاماً؟ أم هي أيضاً ماديةً وتقبل الحركة وتقبل التكامل؟

المسألة الثانية: ما هي حقيقة الموت؟

لو قلنا بأنّ حقيقة الإنسان تتمثل في البدن أو في البدن والروح؛ فما هي حقيقة الموت؟ هل هي انعدامٌ -خروج الإنسان من عالم الوجود إلى عالم العدم- أم لا؟ أم انتقال من نشأةٍ إلى أخرى، ومن مرحلةٍ إلى مرحلةٍ أخرى؟



المسألة الثالثة: هل يمكن إعادة المعدوم أم لا؟

وهذه المسألة فيما إذا قلنا بأن الموت أمرٌ عديميٌّ، أو قلنا بأنَّ عالم المادة هو الذي يُبعث فيه الإنسان، فالإنسان في يوم القيامة يعود إلى عالم المادة وبالتالي لا بد من إعادة عالم المادة بناءً على انعدامه، فحينئذٍ سوف نواجه هذا السؤال:

هل يمكن إعادة المعدوم بناءً على انعدام الإنسان أو انعدام عالم المادة -والحشر سوف يكون في عالم المادة نفسه- أم لا يمكن إعادة المعدوم؟

فهذه مسائل ينبغي أن تُبحث عند بعض الباحثين قبل الدخول في أبحاث المعاد، والخاتمة نصير الدين الطوسي رحمته الله عليه في كتابه (تجريد الاعتقاد) بحث بعض هذه المسائل وبحث غيرها، ومنها مسألة: إمكان خلق عالم آخر مماثل لهذا العالم، فلنفرض أنَّ هذا العالم ينعدم، ولنفرض أيضاً أنَّ المعاد معادٌ جسمانيٌّ ولا بد من وجود عالم مادة لكي يعود الجسم الإنساني؛ فيمكن أن يقال بأنَّ المعاد يتحقق في عالم آخر مشابه لهذا العالم، وليس في هذا العالم.

وبالتالي لا نحتاج إلى بحث مسألة (إعادة المعدوم)، ولكننا سوف نكون بحاجة إلى بحث مسألة أخرى وهي مسألة (إمكان خلق عالم آخر مشابه لهذا العالم)، فهذه مسائل ينبغي أن تُبحث قبل الدخول في بحث (المعاد)، ونحن إن شاء الله تعالى وبمنه وتوفيقه سوف نقف عند جملةٍ من هذه المسائل، وأيضاً سوف نُبيِّن هل يوجد ارتباطٌ بينها وبين مسألة (المعاد) أم لا؟

وبالتالي هل نحن بحاجةٍ إلى بحثها في مسألة (المعاد) أم لا ؟



➤ موقف القرآن الكريم من رأي القسم الثاني:

وتعرض القرآن الكريم لرأي هذا القسم من المنكرين للمعاد وهم القائلون بأن حقيقة الإنسان تتمثل في الجسد، والجسد يتفرق ويتلاشى ولا يمكن أن يُعاد، فلا يمكن أن يقع المعاد باعتبار أنه لا يمكن إعادة الأجساد بعد تفرقها.

وقد تعرض في آيات متعددة، وهذه الآيات تشتمل على نكات علمية دقيقة، وفيها ردود محكمة على قول هذا القسم من المنكرين، ومن هذه الآيات:

المورد الأول: قوله يُنَزِّلُ: ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلَمْ نَأْتِ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدًا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَغْلَىٰ فِي أَعْيُنِهِمْ ۚ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ الرعد: ٥، فإن هذه الآية الكريمة تُفرِّق بين رؤية الإلهي ورؤية الملحد المادي الذي لا يؤمن بوجود الإله، فالمادي يرى من العجيب القول بالمعاد كما سوف نقرأ في بعض آيات القرآن الكريم، بينما الإلهي يرى إنكار المعاد أمراً عجبياً، فالذي عنده معرفة إلهية ويعلم بوجود الله وبصفاته يُنَزِّلُ يرى من العجيب القول بإنكار المعاد ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلَمْ نَأْتِ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدًا﴾ الرعد: ٥.

المورد الثاني: قوله يُنَزِّلُ: ﴿وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَّتًا أَلَمْ نَكُنْ خَلْقًا جَدِيدًا ۚ﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حديدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿٥١﴾ الإسراء: ٤٩-٥١، فهو لاء أنكروا المعاد لأنهم يُشككون في قدرة الله يُنَزِّلُ، فيُجيبهم القرآن الكريم بأن الذي خلقكم من العدم قبل أن يكون لكم وجود مائل وقبل أن تتحقق هيئكم هو قادرٌ على أن يُعيد هذه الهيئة بعد تحققها فيما إذا عدت.

المورد الثالث: قوله يُنَزِّلُ: ﴿ذَٰلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَّتًا أَلَمْ نَكُنْ خَلْقًا جَدِيدًا ۚ﴾ ﴿٩٨﴾ أُولَٰئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ



يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾ الإسراء: ٩٨ - ٩٩،
فالباري ﷻ خلق السماوات والأرض، وهذا برهان على عموم القدرة، وينبغي أن
يستفاد من هذا البرهان في إثبات إمكان أن يُعيد الله ﷻ الموجودات البشرية بعد
الموت.

المورد الرابع: قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٩﴾ وَهُوَ الَّذِي
يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٨٠﴾ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾
قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا إِذْ نَأْتِي مَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ
إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾
سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ المؤمنون: ٧٩-٨٥.

وهنا نلاحظ أن القرآن ذكر برهان عموم القدرة وعموم سلطنة الله في خلقه،
ثم طالبهم بأن يستخدموا العقول، ولكنهم لم يستخدموها، وسلخوا طريقاً آخر
أوصلهم إلى نتيجة مخالفة لما يقتضيه التعقل، وهي إنكار المعاد، وهذا فيه دلالة على أن
العقل بعد معرفة الله إذا تأمل يصل إلى إثبات المعاد، يقول ﷻ: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٨٠﴾ بَلْ
قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا إِذْ نَأْتِي مَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾﴾.

المورد الخامس: قول الحق ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ
خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ وَقَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا
الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا
أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ يس: ٧٧-٨٠، فالذي أوجد من الشجر الأخضر ناراً، مع أنه لا
ارتباط ظاهر بين الشجر الأخضر والنار، إلا أنه لعموم قدرته استطاع أن يخرج من
الشجر الأخضر ناراً؛ فإنه ﷻ قادر على أن يُعيد الإنسان، ويُخرجه من قبره إلى هيأته
التي كان عليها في يوم القيامة.



➤ رد الإمام الصادق (عليه السلام) على إشكالات الزنديق:

نقل العلامة المجلسي (رحمته الله) رواية عن كتاب الاحتجاج، وفيها: «عن هشام بن الحكم أنه قال: قال الزنديق للصادق (عليه السلام): أنى للروح بالبعث، والبدن قد بُلي، والأعضاء قد تفرقت؟ فعصو في بلدة تأكله سباعها، وعصو بأخرى تمزقه هوامها، وعصو قد صار تراباً بني به مع الطين حائط...»^(١).

و يشتمل كلام الزنديق على سؤالين، وهما مبنيان على أن حقيقة الإنسان تنحصر في هذا البدن:

السؤال الأول: كيف يعود الجسم الممزق والمبعثر؟ فإذا تحلل هذا الجسد وتقسمت أجزاؤه وتوزعت وانتشرت على كوكب الأرض كيف يمكن أن تُعاد؟ ولعل سبب سؤال الزنديق هو أنه يستبعد إعادة هذه الأجزاء لأنه يراها معدومة ويستحيل إعادة المعدوم، ويحتمل أن السبب هو أن الزنديق لا يتصور وجود قدرة مطلقة وعلم مطلق يمكن أن يُعيد هذه الأجزاء بعد تفرقها.

السؤال الثاني: -يرتبط بما يسمى شبهة الأكل والمأكول- إذا قيل بالمعاد الجسماني وأن الإنسان يعود ببدنه من دون أن ينقص؛ فماذا نصنع لو أن حيواناً أكل إنساناً أو إنساناً أكل آخر، وتحول جسم المأكول إلى جزء من جسم الآكل؟ فإنّ الوحوش تحشر ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ التكوين: ٥، وجميع الناس يُحشرون، فإذا قيل بأن المعاد جسماني فهل الجسم المأكول يعود مع المأكول أو يعود مع الآكل؟ حيث لا يمكن أن يعود معها معاً، كما أنه إذا قيل بعوده مع أحدهما يلزم عدم القول بالمعاد

(١): بحار الأنوار، ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفية وكفر من أنكره: ح ٥.



الجسماني الذي يعني عود تمام الجسد بالنسبة إلى بعض الذين سوف يعودون في النشأة الأخرى.

و في مقام الجواب بيّن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّ حقيقة الإنسان لا تنحصر في هذا البدن، فقال (عليه السلام): « إنّ الذي أنشأه -أي أنشأ هذا البدن وأنشأ الإنسان الذي حقيقته من روح وجسد في هذه النشأة- من غير شيء، وصوره على غير مثال كان سبق إليه؛ قادرٌ أن يُعيده كما بدأه، قال: -الزنديق- أوضح لي ذلك، قال: إنّ الروح مقيمةٌ في مكانها، روح المحسنين في ضياءٍ وفسحةٍ، وروح المسيء في ضيقٍ وظلمةٍ، والبدن يصير تراباً منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من أجوافها فما أكلته ومزقته -كل ذلك- في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرةٍ في ظلمات الأرض ويعلم عدد الأشياء ووزنها».

فبيّن (عليه السلام) في جوابه ما يلي:

أولاً: أنّ حقيقة الإنسان لا تنحصر في البدن فقط، كما يتصور الماديون.

ثانياً: أن الله تعالى عالمٌ ومحيطٌ بكل شيءٍ، فكما يعلم سبحانه بالأشياء قبل خلقها ولهذا خلقها بهذه الكيفية ولا يمكن أن يتحقق الخلق المتقن بلا علمٍ سابقٍ؛ كذلك هو سبحانه يعلم بالأشياء بعد خلقها.

ثالثاً: أنّ الأبدان والأجساد الدنيوية تتكون من أجسادٍ أصليةٍ وأجسادٍ غير أصليةٍ، فإذا أكل السبع -مثلاً- بدن إنسانٍ فإنه لا يتحول جميع بدن المأكول إلى أجزاء من جسد الأكل، بل هناك أجزاء أصليةٌ محفوظةٌ، يلفظها الأكل، وتبقى محفوظةً في التراب، وإليها تعود الروح، لهذا يقول (عليه السلام): «وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض فتربوا الأرض -أي تنمو- ثم تمحض محض السقاء -أي: تُهزّ هزّ السقا- فيصير تراب البشر كمصير الذهب من



التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا محض، فيجتمع تراب كل قالب فينتقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا يُنكر من نفسه شيئاً، فيعود كما كان بحيث إذا نظر إلى بدنه يقول: إن هذا هو البدن الذي كان في الدنيا، فحقيقة الإنسان في روحه والباري تعالى قادرٌ على أن يُعيد أجزاء الجسد؛ إذ هي بعد الموت لا تخرج من الوجود، وإنما هي محفوظة، والباري تعالى قادرٌ على إعادتها.

➤ رأي أهل التناسخ:

القسم الثالث: وهم أهل التناسخ، القائلون بتناسخ الأرواح، فإن جماعة من التناسخين قالوا بأنّ الأرواح من عالم الدنيا تبقى دائماً فيها. نعم، بعد الموت تنتقل إلى أبدان أخرى، فهي تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ إلى ما لا نهاية، والذي يعيننا في مقام الحديث عن الآراء المتعلقة بالمعاد هو أنّ أهل التناسخ ليسوا على صنفٍ واحدٍ، وإنما هم على أصنافٍ:

- الصنف الأول: القائلون بالتناسخ والعود.
- الصنف الثاني المفصلون في مسألة التناسخ.
- الصنف الثالث: القائلون بتناسخ النفوس دائماً بأجمعها دونها تفصيل.

الصنف الأول من التناسخين: هم الذين يقولون بأنّ الأرواح في نهاية المطاف تنتقل من هذه النشأة إلى نشأةٍ أخرى، فالأرواح تبقى تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ حتى تصل إلى حدٍّ تنتقل بعده إلى نشأةٍ أخرى.

وقيل هذا هو رأي البراهمة والهندوس، فالهندوس يعتقدون أنّ الإنسان بعد موته إذا حُرق جسده تصعد روحه، فإن كانت الروح قد بلغت ما يسمى بـ (النيرفانا) -وهو طهارة الروح في عمليات التناسخ- فإنها تلتحق بعالم الملائكة والأنوار، وهذه



جنتها، وأما إذا لم تبلغ الروح مرحلة الطهارة الكاملة بأن كانت فيها آثامٌ وشروءٌ فإنها تنتقل إلى بدنٍ آخر لكي تقوم بالعمل المطهر الذي يوصل إلى النيرفانا، فإذا تطهرت في الجسد الثاني أو الجسد الثالث أو الرابع أو الجسد... ثم حرقت، فإنها تصعد حينئذٍ إلى عالم الملائكة، وأما إذا تسافت أكثر فإنها سوف تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ، وكلما ازدادت تسافلاً ازداد وضعها سوءاً إلى أن تذهب إلى جهنم، أي: تصل إلى حدٍّ تنتقل بعده إلى جهنم، فالأرواح تنتقل إلى الله تعالى ولها نهاية بعد التناسخ (أيما إلى جنة أيما إلى نار).

ويوجد نصٌّ لآله من آلهة الهندوس يخاطب فيه إلهًا آخر، ويُبين في خطابه مسألة التناسخ والرجوع إلى الله تعالى، وفي نص يقول يا سيدو للآرجن يجرضه على القتال وهما بين الصفوف:

«إن كنت بالقضاء السابق مؤمناً فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معاً بموتى - لا يوجد فناء للروح، فالروح باقيةٌ حتى بعد الموت والقتل - ولا ذاهبين ذهاباً لا رجوع معه - بعد الموت أو القتل لا تذهب الأرواح إلى عالم الآخر ولا ترجع معه إلى عالم الدنيا - فإنَّ الأرواح غير مائتة ولا متغيرة، وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة، والشباب، والكهولة، ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ثم العود.

وقال له: كيف يذكُر الموت والقتل من عرف أنَّ النفس أبدية الوجود لا عن ولادةٍ وإلى تلفٍ وعدمٍ، بل هي ثابتةٌ قائمةٌ، لا سيف يقطعها، ولا نار تحرقها... فكل مولودٍ ميت، وكل ميتٌ عائدٌ، وليس لك في كلا الأمرين شيءٌ، وإنما هما إلى الله الذي منه جميع الأمور وإليه المصير...»^(١)، ومن عبارة «وإليه المصير» يستفاد أنَّ هؤلاء لا يقولون ببقاء التناسخ إلى الأبد، وإنما يجعلون للتناسخ حداً، ونهاية النفوس أنَّ ترجع إلى الله (سبحانه وتعالى)، وأن تصير إلى الله تعالى إما منعمةً وإما معذبةً.

(١): في حال الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم: ص ٣٩.



وإن كان هذا رأي هذا الصنف من التناسخيين فلا يمكن أن يُعتبروا من المنكرين لأصل المعاد، فهم يعتقدون به ضمن تصور خاص.

الصنف الثاني من التناسخيين: هم الذين يفصلون في مسألة التناسخ بالقول بأن بعض الأرواح تبقى في حالة التناسخ إلى الأبد، فلا تنتقل من هذه النشأة إلى نشأة أخرى، وبعض الأرواح تنتقل إلى نشأة أخرى، وقد ذكر في (شرح حكمة الإشراق)^(١)، أن الذين يُفصلون في مسألة التناسخ وبالتالي يُنكرون المعاد في الجملة لا بالجملة هم الفلاسفة المشرقيين، وهم فلاسفة بابل، والصين، والفرس، والهند على تأمل في الإطلاق، وذكر صاحب (شرح حكمة الإشراق) أن هؤلاء قسموا النفوس إلى قسمين:

القسم الأول: النفوس الكاملة، وهذه لكهاها بعد الموت تنتقل إلى نشأة أخرى، فتنقل إلى عالم الأنوار، وعالم الملائكة أو تنتقل إلى الله وَعَالِي.

القسم الثاني: النفوس الناقصة، وهذه تبقى إلى الأبد تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ، فبعد الموت تنتقل إلى بدنٍ آخر، فإن كان بدنًا إنسانيًا يتحقق النسخ، وإن كان بدنًا حيوانيًا يتحقق المسخ، وإن كان بدنًا نباتيًا يتحقق الفسخ، وإن كان بدنًا جماديًا يتحقق الرسخ، فهؤلاء يُنكرون المعاد، ولكن في الجملة بلحاظ بعض النفوس، وهي النفوس بالناقصة.

وقيل: إن من الفلاسفة الذين اختاروا هذا الرأي هم هرمس، وأغاذا ديمون، وانبذاقلس، وفيثاغورث، وسقراط، وافلاطون، وتعرض صدر الدين الشيرازي رحمته في كتاب الأسفار لهذه النسبة -نسبة التناسخ في الجملة إلى هؤلاء الفلاسفة- وحاول

(١): المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات، الفصل الأول في بيان التناسخ: ص ٤٥٧.



أن يُوجه قولهم بحمله على غير التناسخ الباطل، وأثمهم لا يقصدون التناسخ الملكي وإنما يقصدون التناسخ الملكوتي الذي يقبله هو ﷻ، حيث قال: «وظني أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة، كأفلاطون، ومن قبله من أعظم الفلاسفة، مثل سقراط وفيثاغورث، واغاثاديمون، وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه إلا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة»^(١)، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى بيان الفرق بين التناسخ الملكي والملكوتي عندما نصل عند الحديث عن التناسخ.

الصنف الثالث من التناسخين: وهم الذين يقولون بتناسخ النفوس دائماً وأبداً وبأجمعها من دون تفصيل فهم يرون أن كل النفوس لا تنتقل من نشأة الدنيا إلى نشأة أخرى، وإنما هي باقية تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ آخر.

نعم، إذا انتقلت إلى بدنٍ آخر.. فإما أن تكون في ذلك البدن منعمةً، وإما أن تكون مُعذبةً، فالأبدان بالنسبة إلى النفوس هي الجنة وهي النار، فمحل نعيم النفوس الأبدان التي يُنتقل إليها بعد التناسخ.

وهذا الرأي منسوبٌ إلى بعض الفلاسفة، وقد تعرّض له صدر الدين الشيرازي ﷻ في كتابه (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية)^(٢)، فقال: «واعلم أن أسخف الفلاسفة رأياً في التناسخ وأقلهم تحصيلاً طائفةٌ ذهبوا إلى امتناع مفارقة شيء من النفوس عن الأبدان، لأنّها جرمية السنخ مترددة في أجساد الحيوانات».

وذكر الشهرستاني في كتاب: (الملل والنحل) أن فرقة من الثانوية تقول بالتناسخ وتؤمن بأن التناسخ أبدي في الأبدان، فالنفوس دائماً تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ

(١): الباب الثامن في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به أصحاب التناسخ، الفصل الأول في إبطاله بوجه عرشي: ص ٦.

(٢): ج ١، ص ٢٧٣.



في نشأة عالم المادة ولا تنتقل إلى عالم آخر، فقد قال: «والتناسخية منهم فرقة قائلة بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقي الإنسان من الراحة، والتعب، والدعة، والنصب؛ فمرتب على ما أسفله من قبل، وهو في بدن آخر جزاء على ذلك»^(١).

و ذكر الشهرستاني^(٢) -أيضاً- أن في البراهمة فرقة تؤمن بالتناسخ الأبدي، وتقول بنظرية الأدوار والأكوار، وتعني هذه النظرية أن عالم المادة يمر بدوراتٍ، يبدأ، ثم يصل إلى نقطة نهاية، ثم يعود إلى نقطة البداية وهكذا.

فعالم المادة بما فيه من أجرام سماوية وموجودات أرضية ونفوس يبقى يتكامل ويتكرر إلى ما لا نهاية، والنفوس لا تنتقل إلى عالم آخر وإنما تتكرر وتعود كما كانت في أدوارٍ وأكوارٍ، والدور هو الكور، والكور هو الدور.

ويقصد بالدور دورة الزمان، ويقصد بالكور عودة هيئة الأجرام السماوية كما كانت، وذكر المؤرخون في الفلسفة والأديان أن نظرية الأكوار والأدورة نظرية معروفة النسبة إلى فيلسوف يسمى (يوداسف)، وذكروا أن هذا الفيلسوف يعتقد أن عمر الكون ٣٦٠ ألف سنة، فكلما قضى هذا الوقت يعود الكون بما فيه من موجوداتٍ ماديةٍ ونفوسٍ متعلقةٍ بالمادة إلى ما كان عليه، ففي كل ٣٦٠ ألف يفتّر الكون فرّةً جديدةً ويدور الكون دورةً جديدةً، ورأي هذا الصنف من التناسخيين هو الذي يمكن أن يُعد ضمن آراء المنكرين للمعاد مطلقاً.

(١): ج ٢، المجوس وأصحاب الاثنين والمانوية وسائر فرقهم، الثنوية، الكينوية والصيامية وأصحاب التناسخ منهم: ص ٢٨١.

(٢): ج ٣، آراء الهند، أصحاب التناسخ أو التناسخية: ص ٧١٤.



➤ موقف القرآن الكريم من الفئة الثالثة:

وقيل قد تعرض القرآن الكريم لرأي هذا الصنف في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، فقد قيل أنّ المقصود من ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ هو أنّ الذين يموتون هم الذين يحيون، ففاعل (نموت) وفاعل (نحيا) واحدٌ، وهو جميع النفوس البشرية، فجميع النفوس البشرية تموت ثم تحيى، وهكذا يستمر الأمر إلى ما لا نهاية، وإذا كان هذا هو المراد من الآية المباركة فسوف تكون ناظرةً إلى رأي التناسخين الذين يقولون ببقاء جميع الأرواح في حالة تنقل بين الأبدان، والذين يُعبر عنهم بالدهريين.

➤ كلام العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ:

ذكر العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ فِي (تفسير الميزان) تفسيراً آخر للآية المباركة، فقد ذكر أنّ الأقرب هو أنّ معنى ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ ليس أنّ الذي يموت هو الذي (يحيى) بمعنى يعود إلى بدنٍ آخر في نشأة الدنيا، وإنما المقصود أنّ الجنس البشري يموت ويحيى، فالذي يموت يختلف عن الذي يحيى، مثلاً الذي يموت الآباء، والذي يحيى الأبناء، فيموت جيلٌ ويأتي جيلٌ آخر، والذي يموت لا يعود إلى الدنيا، فلا يكون الذين نقل القرآن مقالته في هذه الآية من القائلين بالتناسخ، فالذي يخرج من جسده عندهم لا يعود، والذي يحيى شخصٌ آخر، وروحٌ أخرى وتوجد في جسد جديد، وهكذا يستمر الأمر إلى ما لا نهاية.

وقد ذكر أنّ أغلب الوثنيين يقولون بالتناسخ، وبعض المفسرين حمل هذه الآية على القول بالتناسخ؛ لأنّه رأي الأغلب، إلا أنه الأقرب أنّ الآية ليست ناظرةً إلى رأي الأغلب، وإنما إلى رأي جماعةٍ قليلة في ذلك الزمان، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «ولعل هذا كلام بعض الجهلة من وثنية العرب، وإلّا فالعقيدة الدائرة بين الوثنية هي التناسخ وهو أنّ



نفوس غير أهل الكمال إذا فارقت الأبدان تعلقت بأبدانٍ أخرى جديدة، فإن كانت النفس المفارقة اكتسبت السعادة في بدنِها السابق تعلقت ببدنٍ جديدٍ تتنعم فيه وتسعد، وإن كانت اكتسبت الشقاء في البدن السابق تعلقت ببدنٍ لاحقٍ تشقى فيه وتُعذب جزاء لعملها السيء وهكذا -أي: إلى ما لا نهاية- وهؤلاء لا ينكرون استناد أمر الموت كالحياة إلى وساطة الملائكة^(١).

فهو ﷻ ملتفتٌ إلى أنَّ العقيدة الشائعة هي عقيدة التناسخ إلا أنه يرى أنَّ الآية لا تنظر إلى العقيدة الشائعة، وإنما تنظر إلى عقيدة جماعةٍ خاصةٍ، وهم الذين يقولون بأنَّ الأجيال البشرية كالنهر يتدفق جيلٌ، ثم يذهب ولا يعود، ويأتي جيلٌ آخر، وذكر وجهين لترجيح هذا التفسير:

الوجه الأول: هو أنَّ الذين قالوا: نموت ونحيا قالوا ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، فهؤلاء يعتقدون أنَّ الدهر هو المُهلك، وهذا خلاف عقيدة التناسخيين، فالتناسخيون يؤمنون بوجود الملائكة، وأنَّ الملائكة هي التي تُهلك النفوس، ولهذا قال في بيان عقيدة التناسخيين: «وهؤلاء لا ينكرون استناد أمر الموت كالحياة إلى وساطة الملائكة»، فالتناسخيون لا ينكرون وساطة الملائكة، بينما الذين قالوا ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ ينكرون وساطة الملائكة ويقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ فهؤلاء ليسوا من القائلين بالتناسخ.

وتأمل العلامة ﷻ في هذا الوجه، فذكر أنه لعل هؤلاء قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ باعتبار أنَّ الملائكة تُهلك بوسيلة الدهر، فيصدق أنَّ الدهر يُهلك ما دام وسيلةً، وهذا نظير أن يُقتل شخصٌ بسيفٍ فيقال: قتله السيف، فهو قُتل بضربة سيفٍ بيد شخصٍ، فالذي قتله ذلك الشخص بوسيلة السيف، ومع ذلك يصدق من الناحية

(١): الميزان في تفسير القرآن: ج ١٨، تفسير سورة الجاثية، ص ١٧٤.



اللغوية (قتله السيف)؛ إذ لا يوجد أي محذور لغوي في نسبة القتل إلى السيف ما دام السيف وسيلة في القتل.

الوجه الثاني: - وهو الذي يظهر أنه الوجه المعتمد عنده في حمل الآية على أنها ليست ناظرة إلى التناسخين - إن الآية التي تلي هذه الآية بينت حجة المنكرين للمعاد، وهي أنهم طلبوا من الذين يُناظرونهم في مسألة المعاد أن يُعيدوا الآباء، فقالوا إذا كنتم تقولون بأن النفوس موجودة بعد الموت وأن الله يَعْلَمُ قادرٌ على إعادتها إلى الأبدان الدنيوية؛ فأثبتوا صدق ذلك بإعادة الأرواح إلى النفوس الآن، يقول يَعْلَمُ: ﴿وَإِذَا نُنَادِي عَلَىٰ هُمْ أَلَيْسَ لَنَا بِبَنَاتٍ مَا كَانُوا حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٥﴾﴾ الجاثية: ٢٥، فحجتهم ﴿اتَّبُوا بِآبَائِنَا﴾، أي: أعيدوا آباءنا إذا كان آباؤنا موجودين بنفوسهم ويمكن أن يعودوا إلى الأبدان الدنيوية.

وأفاد العلامة الطباطبائي رحمته الله أن جوابهم هذا يدل على أنهم لا يعتقدون بوجود النفوس بعد الموت، فلو كانوا تناسخين ويقولون بوجود النفوس بعد الموت لما طلبوا إعادة النفوس؛ لأن إعادة النفوس سوف تكون حينئذٍ ممكنة فكيف يُحاولون أن يُعجزوا المؤمن بأن يطلبوا منه أن يسأل الله يَعْلَمُ إعادة النفوس، وهو أمر ممكن عندهم؟! فلا بد أن يكونوا غير مؤمنين بوجود النفوس بعد الموت، وبالتالي لن يكونوا من التناسخين؛ لأن التناسخين يؤمنون بوجود النفوس بعد الموت، ولكن يزعمون أنها تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ آخر.

➤ تأمل في كلام العلامة الطباطبائي رحمته الله:

وهذا الوجه كسابقه قابل للتأمل؛ إذ يمكن أن يكون هؤلاء من القائلين بالتناسخ وهم يقولون بوجود النفوس بعد الموت ولكن يقولون بأنها بعد الموت تنتقل إلى بدنٍ آخر دنيوي .. إما بدن جمادي، وإما نباتي، وإما حيواني، وإما إنساني، فنفس



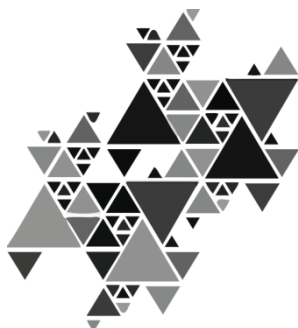
آبائهم عادت في أبدان أخرى إلى الدنيا، ويستحيل انفصالها عنها، فإذا كانوا يعتقدون بهذه العقيدة فسوف يكون من احتجاجاتهم أن يقولوا للمؤمن الذي يعتقد بأنّ الأرواح في نشأة أخرى بعد الموت وتقبل العود إلى الدنيا، إن كنت صادقاً بأنّ الأرواح مجردة عن البدن ويمكن أن تعود، ولا يوجد لزومٌ بينها وبين البدن؛ فأعد نفوس الآباء في أجسادها وأجسامها وأبدانها التي كانت عليها، فمجرد أن يطلبوا إعادة الآباء لا يدل على أنهم لا يؤمنون بأصل التناسخ، فقد يكونون من المؤمنين بأصل التناسخ، ولكن يعتقدون بأنّ الأرواح تنتقل إلى أبدانٍ دنيويةٍ يستحيل أن تخرج منها وتعود إلى البدن السابق، ولهذا يطلبون من النبي أو المؤمنين الذين يناظرونهم في مسألة المعاد أن يسألوا الله ﷻ إعادة النفوس إلى أبدان الآباء.

فالوجهان اللذان ذكرهما العلامة ﷺ لحمل هذه الآية على إرادة غير التناسخ؛ قبالان للتأمل، والعمدة هو ظاهر الآية، فالظاهر من الآية ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ هو النظر إلى التناسخ، والظاهر أنّ فاعل (نموت) وفاعل (نحيا) واحدٌ، فهم يتحدثون عن أنفسهم ويقولون: إننا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، فلا يبعد أن تكون هذه الآية ناظرةً إلى رأي الصنف الثالث من التناسخين، وهم الذين ينكرون المعاد بالجملة.



الباب الثاني :

| في رأي من ينكر المعاد الجسماني فقط |





في هذا الباب نتعرض للرأي الثاني^(١) في المعاد، وهو رأي الذين لا ينكرون أصل المعاد، وإنما يُنكرون خصوص المعاد الجسماني، وهم الذين يقولون بالمعاد الروحاني فقط، وقد تحدثنا فيما سبق عن المعاد الروحاني بنحوٍ مختصرٍ، فذكرنا أنَّ المقصود منه هو أنَّ الإنسان ينتقل إلى النشأة الأخرى بروحه فقط، ولا يكون واجداً للجسم المادي، فهو لا يلتذ ولا يتألم بواسطة بدن ماديٍّ، وإنما تبقى الروح مجردةً عن المادة، وتتلذذ وتتألم بلذائذ وآلام مجردة.

➤ منطلق الفلاسفة في المعاد الروحاني فقط:

وقد تعرّض صدر الدّين الشيرازي رَحِمَهُ اللهُ فِي الجزء التاسع من كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة)، وبالتحديد في الفصل الثالث من الباب الحادي عشر المخصص لأبحاث المعاد الجسماني؛ لمبررات المنكرين للمعاد الجسماني، وذكر جملة منها، كشبهة الأكل والمأكول، أو أين مكان الجنة والنار في هذا العالم بناءً على أنَّ النشأة الأخرى نشأة ماديةٌ، وفيها أبدانٌ ماديةٌ؟ وغير ذلك من الشبهات التي هي عند المنكرين للمعاد الجسماني حجج على أنَّ المعاد معادٌ روحانيٌّ فقط، وسوف يأتي -إن شاء الله تعالى- الوقوف مفصلاً عند شبهات المنكرين للمعاد الجسماني.

والذي يعيننا هنا هو أن نتعرّف على حقيقة المعاد الروحاني كرائيٍّ ثانٍ في مسألة المعاد، وحيث إنَّ أقوى الشبهات المذكورة في نفي المعاد الجسماني هي الشبهات

(١): الرأي الثاني من الآراء الموجودة في حقيقة المعاد.



التي ذكرها الفلاسفة، وفي تصوري إنّ من المنكرين للمعاد الجسماني بالمعنى المستفاد من آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام - وهو ما يفهمه علماءنا الأعلام - جملة من الفلاسفة المتأخرين، ومنهم الملا صدرا رحمته الله، لذا سوف أذكر وجهين من الوجوه التي ذكرها الفلاسفة لتدعيم نظرية أنّ الجسم المادي لا يعود بعد الموت:

○ الوجه الأول: العلاقة الاتحادية بين البدن والروح.

○ الوجه الثاني: استغناء النفس بعد الموت.

■ المبرر الأول: العلاقة الاتحادية بين البدن والروح:

ينبغي هذا المبرر على أنّ علاقة الروح بالبدن علاقةً اتحاديةً، وهي أنّ الروح في أول أمرها صورة للبدن، والبدن مادة للروح، والروح إذا اتصلت بالبدن تتكامل بحركة جوهرية تخرج من القوة إلى الفعل، ثم تصل - الروح أو النفس التي هي صورة للبدن بعد عملية التكامل وهي في البدن - إلى مرحلة التجرد، فيبدأ الإنسان نفساً نباتية، فيها نمو وتوليد المثل، وهي حالة في المادة، كمادة النطفة مثلاً، ثم بعد حركة وتطور تتحول - النفس النباتية التي هي مادية - إلى نفس حيوانية، فيوجد الخيال وهو رتبة من رتب التجرد، ثم تتطور النفس ويوجد التعقل الذي هو التجرد التام، ثم بعد الموت تصل الروح إلى مرحلة التجرد التام، وإذا صارت مجردة تامةً فحينئذ لا يمكن أن تعود إلى المرحلة التي كانت فيها قبل التجرد؛ وذلك لثلاثة أدلة تفيد استحالة أن تتعلق الروح بعد تجردها بالتجرد التام ببدن مادي.

بيان ثلاثة مصطلحات (القوة والفعل، الحركة الجوهرية، المفارق واللازم):

وقبل أن أذكر هذه الأدلة الثلاثة والتي ذكر الملا صدرا رحمته الله منها دليلين والعلامة الطباطبائي رحمته الله دليلاً واحداً؛ أبين مصطلحات ثلاثة، وهي مهمة، وتنفعنا كثيراً في أبحاث (المعاد) وغيرها من الأبحاث الفلسفية المعرفية:



- المصطلح الأول: القوة والفعل.
- المصطلح الثاني: الحركة الجوهرية.
- المصطلح الثالث: أن الشيء إذا قيس إلى شيء آخر فإنه إما أن يكون مفارقاً، وإما أن يكون لازماً.

➤ المصطلح الأول: مصطلح القوة والفعل:

إذا أطلق الفلاسفة اصطلاح القوة فهم يقصدون به ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: القوة بمعنى مبدأ الفعل، فيقولون: القوة الباصرة، ويقصدون مبدأ الإبصار، وقوة الحس، ويقصدون مبدأ الإحساس، وهكذا، فالقوة تأتي بمعنى المبدأ أي: علة الأثر.

المعنى الثاني: هو عرض يعرض مواد الأجسام، فقد تقدم أن الجسم عند الفلاسفة مركب من صورة ومادة، فالصورة هي ما به يكون الشيء بالفعل، والمادة جوهر حقيقته أنه يقبل الصور، فلا فعلية له إلا فعلية أنه لا فعلية له، ففعليته تنحصر في أنه يقبل، وحقيقته أنه معروض للصور، وهي تقوم، ولأنه فاقد في نفسه للفعلية يأخذ الفعلية من الصور، وهذا الجوهر هو الذي يصطلح عليه بالمادة، ويوجد عرض يعرض عليه يُعين ما يقبل من الصور، ففي بذرة التفاحة -على سبيل المثال- نجد التركيب من الصورة والمادة، فإنها مركبة، وصورتها هي أنها بذرة، والمادة هي التي تحمل الصورة، والمادة لا تقبل صورة شجرة البرتقال؛ لأن فيها عرض يُحدد ما تقبل، وهو استعداد خاص لا يقبل إلا صورة شجرة التفاحة.

والأمر كذلك في النطف، فنطفة الإنسان مكونة من مادة وصورة، مادتها واجدة لاستعداد خاص، وهو استعداد صورة الإنسانية، فلا تتحول إلا إلى صورة



إنسانية، ونطفة الفرس كذلك، هي جسمٌ مركبةٌ من مادةٍ ومن صورةٍ، ومادتها تحمل استعداداً خاصاً، يجعلها لا تقبل إلا صورة الفرس، وهكذا في سائر النطف.

والعرض الخاص الذي يُسمى بالاستعداد يطلق عليه في اصطلاح الفلاسفة مصطلح (القوة) أيضاً، فيُقال مثلاً: النطفة فيها قوة أن تتحول إلى إنسانٍ، أي: فيها عرضٌ خاصٌ واستعدادٌ خاصٌ يجعل حركتها متوجهةً تسلك طريقاً محدداً وصراطاً خاصاً وهو صراط الإنسانية.

المعنى الثالث للقوة: هو ما يرتبط بمحل بحثنا، وهو الوجود الضعيف الذي لا تترتب عليه الآثار بالفعل، فنطفة الإنسان بمجموعها (مادة وصورة) وما تحمل من عرض وجود ضعيف للإنسان، أي: هي واجدةٌ لكمال الإنسان وآثار الإنسان، ولكن بالقوة بوجود ضعيف، وليس بوجود شديد فعليٍّ بحيث تترتب عليه آثار الإنسانية من التفكير والإحساس وغير ذلك من آثار الإنسان بالفعل، فنطفة الإنسان هي إنسانٌ ولكن بالقوة أي: وجود ضعيف للإنسان، بينما الإنسان هو إنسانٌ ولكن بالفعل، فالقوة قد تطلق ويراد منها الوجود الضعيف الذي لا تترتب عليه الآثار، ويُقابلها الفعلية بمعنى الوجود الذي تترتب عليه الآثار، فيقال: النطفة إنسانٌ بالقوة، والإنسان نطفة ولكن بعد أن تحول إلى فعلية الإنسان.

➤ المصطلح الثاني: مصطلح الحركة الجوهرية:

ونبين أولاً مصطلح الحركة، فما المقصود بالحركة؟

ذكر الفلاسفة تعريفاً قديماً موروثاً من معلمهم الأول أرسطو، وهو أن الحركة: كمالٌ أولٌ لما بالقوة من حيث أنه بالقوة، وهذا التعريف يُبدي الحركة كأمرٍ معقدٍ؛ لأنَّ ألفاظه تشتمل على تعقيد، مع أن المعنى المقصود بسيطٌ جداً، فلو فرضنا جسماً موجوداً في نقطةٍ معينة، وتحرك منها، وخرج بحركةٍ أيّنة، وانتقل إلى نقطةٍ



أخرى، ومكانٍ آخر؛ فإنه سوف يقال: إن هذا المتحرّك بخروجه من النقطة الأولى وتحوله إلى النقطة الثانية، قد تحقق له -بحسب اصطلاح الفلاسفة- كما لان:

- الكمال الأول: خروجه -وانتقاله- فإنه أولاً تحرّك وانتقل.
- الكمال الثاني: الكون في المكان الثاني، فإنه بعد أن خرج صار في المكان الثاني.

فخروجه كمالٌ أول، وكونه في المكان الثاني كمالٌ ثانٍ، فالحركة كمالٌ أول، وهو خروج ما بالقوة، أي: للمتحرّك الذي لم يكن في المكان الثاني بالفعل، وإنما فيه قوة واستعداد وقابلية أن يتحول إلى موجودٍ في المكان الثاني، فهي كمالٌ أول لما بالقوة من حيث أنه بالقوة، أي: من جهة أنه ليس بالفعل في المكان الثاني وإلا لو كان بالفعل في المكان الثاني لما أمكن أن يتحرّك إلى المكان الثاني؛ لأنّ هذا من تحصيل الحاصل، فإنه بعد أن يكون في مكانٍ لا يمكن أن يكون فيه مرةً أخرى إذ لا تكرار في التجلي.

و قد اختصر الفلاسفة المتأخرون هذا التعريف، فقالوا: الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، أو قالوا الحركة هي: الخروج التدريجي، وذلك بأن يخرج الشيء من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى، هو لم يكن في الحالة الأخرى، وإنما يمكن أن يكون فيها، ففيه قوة أن يكون في الحالة الأخرى، ثم خرج، وخروجه هذا من القوة إلى الفعل هو حقيقة الحركة.

➤ الحركة العرضية والجوهرية:

وتنقسم الحركة إلى قسمين:

- القسم الأول: الحركية العرضية:

وهي التي تكون في أعراض الجوهر، نظير الحركة الأينية التي يعرفها عامة الناس، فإنه إذا انتقل جسمٌ من مكانٍ إلى مكانٍ آخر يكون انتقاله حركةً في أينه وهي



هيئته الحاصلة من نسبته إلى المكان، فقد كانت له هيئة من نسبته إلى مكان، ثم تغيرت هيئته، وتحولت إلى هيئة أخرى حاصلة من النسبة إلى مكان آخر.

ومن الحركة العرضية الحركة في الكم، فإذا كبر حجم التفاحة فهذا يعني أنها تحركت وخرجت من القوة إلى الفعل، فهي في حين كونها صغيرة في حجمها كبيرة بالقوة وليس بالفعل، ويمكنها أن تكون كبيرة، فخرجت من الصغر إلى الكبر، فتعريف الحركة منطبق عليها وهو الخروج من القوة إلى الفعل، ولكن بلحاظ الكم، وهو عرض من الأعراض.

ومن أقسام الحركة العرضية أيضاً الحركة في الكيف، كالحركة في اللون، فالتفاحة لم يكن لونها شديداً، ثم تحول لونها إلى اللون الشديد، فهي تغيرت في لونها وخرجت من القوة إلى الفعل.

■ القسم الثاني: الحركية الجوهرية:

والتي تكون في الجوهر معروض الأعراض، وقد ذكرنا فيما سبق أن الجسم في اصطلاح الفلاسفة يتركب من صورة ومن مادة، والمجموع منهما هو الجسم، والجسم يقبل أن يتغير ويتبدل في ذاته - في حقيقته - وليس في أعراضه فقط، فالنطفة الإنسانية هي جسم مكون من مادة ومن صورة، وفي أول نشأتها تسمى نطفة، وقبل أن تتطور في ذاتها - في جوهرها - فتخرج من كونها نطفة إلى كونها علقة، ثم من كونها علقة إلى كونها مضغة، ثم إلى بدن جنين، ثم إلى إنسان تام.

ثم يتحول الإنسان إلى وجود خيالي ووجود عقلي، فالنطفة نفسها تسير وتتكامل ضمن مراحل متعاقبة، فخرجت في جوهرها وواقعها من القوة إلى الفعل، فعندما كانت نطفة بالفعل - أي: تترتب عليها أثر النطفة بالفعل - لم تكن إنساناً



بالفعل، فخرجت في جوهرها، وهو الصورة الموجودة فيها من مرحلة صورة النطفة إلى أن أصبحت صورة الإنسان.

ويوجد بحثٌ بين الفلاسفة حول تكامل الجوهر في صورته فهل هو بتعاقب صورٍ فتذهب صورةٌ وتحل صورةٌ محلها، وهو الذي يُعبّر عنه بـ (اللبس بعد الخلع)؟ أم هو تكامل لصورةٍ واحدة على نحو (اللبس بعد اللبس) بمعنى أنه توجد صورةٌ واحدةٌ تتكامل، فصورة النطفة محفوظةٌ باقيةٌ، وهي صورة الإنسان، ولكن كانت سابقاً إنساناً لا تترتب عليه الآثار الإنسانية -أي: كانت إنساناً ضعيفاً، وبتعبير آخر: كانت إنساناً بالقوة- ثم تحوّلت إلى إنسانٍ بالفعل؟

إذن، فمعنى الحركة الجوهرية أن الجوهر في ذاته -وفي صورته المقومة له- يتحرّك، ويخرج من القوة إلى الفعل، فكان في رتبةٍ ناقصةٍ ثم خرج إلى رتبةٍ أكمل هي فعلية أعلى بالنسبة إلى مرحلة سابقة تشكل قوة له، ثم وهو في الرتبة الأعلى بالقوة ووجود ناقص بالنسبة إلى رتبةٍ لاحقة هي أعلى منها، وهكذا في سيرٍ تكامليٍّ يخرج فيه الجوهر من القوة إلى الفعل.

➤ العرض المفارق واللازم:

المصطلح الثالث: هو العرض المفارق واللازم، فإن الشيء إذا قيس إلى شيءٍ آخر فإما أن يكون مفارقاً، وإما أن يكون لازماً، ونقرب هذا بالمثال التالي:

إذا لاحظنا اللون الأبيض بالنسبة إلى الجدار نجده مفارقاً؛ لأنّه قد يزول عن الجدار، ويحل لون آخر، كالخضرة محله، فاللون بالنسبة إلى الجدار مفارق، ولكن في المقابل لو لاحظنا الزوجية بالنسبة للرقم (٤) نجده لازماً، فالرقم (٤) لا يمكن أن يكون في حالٍ زوجاً وفي حالٍ آخر فرداً، فهو دائماً زوجٌ.



وكذا الإمكان بالنسبة إلى الإنسان فإنه لازم لا ينفك عنه، فلا يمكن أن يكون الإنسان في حالٍ ممكنًا، وفي حالٍ واجباً فهو دائماً ممكنٌ، والسر في ذلك هو أن زوال الإمكان يعني حلول الامتناع الذاتي أو الوجوب الذاتي، والماهية لا يمكن أن تتصف بهما بعد عدم الاتصاف؛ لأن هذا خلف ذاتيتهما، فهذا تناقض.

السؤال الذي نطرحه هنا ويعيننا في هذا الاصطلاح هو هل الحركة الجوهرية بالنسبة إلى الإنسان المتكامل الذي يخرج من النطفة إلى أن يصبح إنساناً تاماً أمر مفارق أم لازم؟

و أجاب صدر الدين الشيرازي رحمته الله عن هذا السؤال بأن الحركة للإنسان ما دام متكاملًا وفي طور التكامل ذاتيةٌ لازمةٌ لا تنفك، فكونه يتكامل يعني أنه متحرك على نحو الزوم، ويتصف بالخروج من القوة إلى الفعل في جوهره.

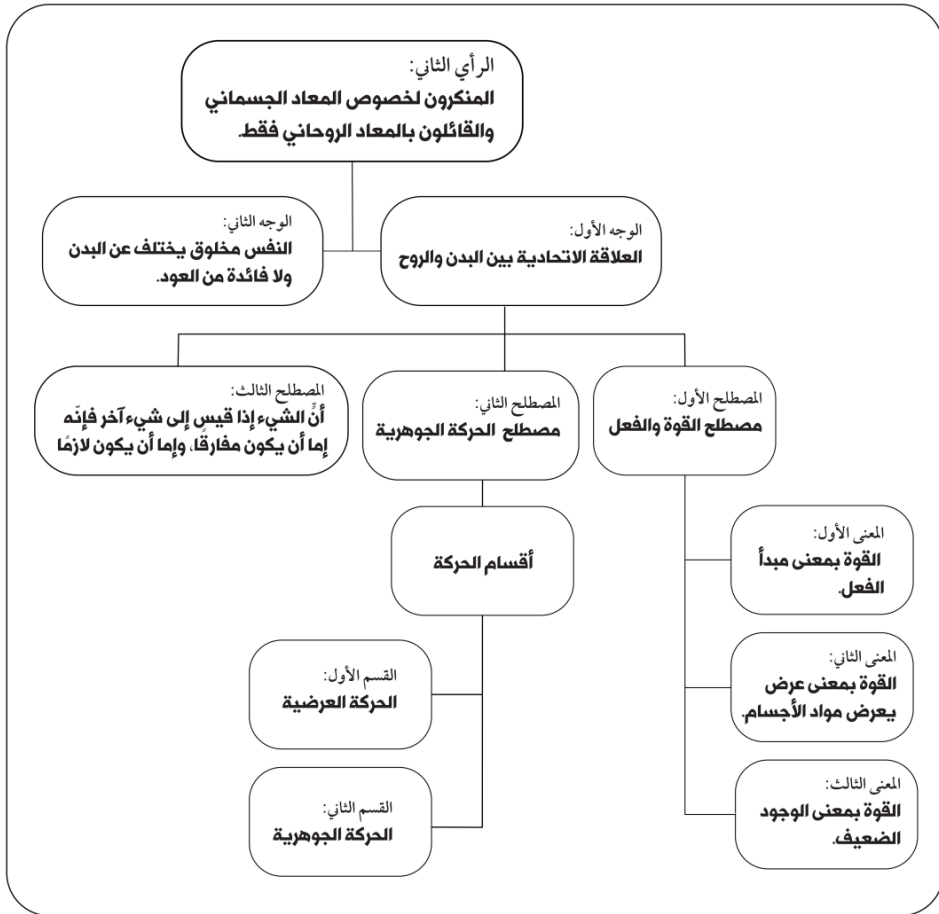
و معنى الحركة الجوهرية - كما أسلفنا - هو أن جوهر الشيء كالإنسان يخرج من القوة إلى الفعل، فهو يتقدم نحو الفعلية، ولا يمكن أن ينفك عنه هذا التقدم بأن تكون حركته عكسيةً، أي: يخرج من الفعل إلى القوة، فهذا منافٍ لكون الحركة ذاتيةً ما دام الجوهر في طور التكامل، وحقيقة الحركة خروج من القوة إلى الفعل.

وبعد بيان الاصطلاحات الثلاثة نأتي إلى الوجه الأول الذي قد يذكر لنفي المعاد الجسماني وإثبات خصوص المعاد الروحاني، وحاصل هذا الوجه: هو أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة الصورة بالمادة، فالجوهر الذي حيثيته القبول هو بدن الإنسان، والصورة التي يكون بها الإنسان بالفعل هي نفسه، وأول ما تبدأ نفسه تكون صورة ماديةً، وهي الصورة العنصرية، ثم تتطور، ويتغير الجوهر الصوري فيتحول إلى صورة معدنية.

ثم توجد الصورة النباتية، فإذا صارت المادة نطفةً، وتملك نموًا؛ فحينئذ تكون صورةً نباتيةً، وهي في هذه المرحلة مادية، ثم تمر الصورة النباتية بأطوارٍ، وتخرج من



القوة إلى الفعل متوازياً مع مادتها إلى أن تأتي آخر لحظة من لحظات تعلق النفس بالبدن -بالمادة- وهي لحظة ما قبل الموت فتكون النفس في هذه اللحظة بالفعل بلحاظ كمالها الموجود ولكن بلحاظ تجردها وانفصالها عن المادة -أي: تحقق التجرد التام- هي بالقوة، فتخرج بحركة من القوة إلى الفعل وتتجرد تجرداً تاماً، فإذا تجردت تجرداً تاماً لا يمكن أن تعود بعد ذلك إلى البدن، أي: لا يمكن أن تتعلق بالمادة مرة أخرى.





➤ أدلة عدم عود الصورة إلى المادة:

ويدل على أن النفس إذا تجردت تجردًا تامًا لا يمكن أن تعود بعد ذلك إلى البدن مرة أخرى؛ ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: هو أن النفس الإنسانية لما كانت متكاملة فهي دائمة في حركة جوهرية، والحركة الجوهرية - كما أسلفنا - هي الخروج من القوة إلى الفعل، وهي لازمة لا تنفك، فلا يمكن بعد أن يخرج الإنسان من القوة إلى الفعل أن يرجع إلى لحظة التعلق بالمادة؛ لأن هذا من الرجوع من الفعل إلى القوة وهو انفكاك للحركة، وانفكاك الحركة باطل؛ لأن المفروض أن الحركة الجوهرية لازم للإنسان لا ينفك.

الدليل الثاني: أن النفس بعد انتقالها من البدن وتجردها تتحول إلى وجود بالفعل، فهي كانت وجودًا بالقوة، ويمكن أن تكون مجردة وتترتب عليها آثار التجرد التام، وقد تكاملت وصارت بالفعل، فإذا قيل برجوعها إلى المادة فهذا يعني أنها سوف تعود صورة متعلقة بمادة، فيتحقق مجموع مركب بين أجزائه اتحاد، وحينئذ نسأل عن هذا المجموع، فإنه.. إما بالفعل، وتترتب عليه آثاره بالفعل، وإما هو بالقوة، ولا يمكن أن يوجد فرض ثالث، وهو ألا يكون المجموع بالفعل ولا يكون بالقوة أو يكون في آن واحد بالفعل والقوة؛ لوجود تنافٍ بين الفعلية والقوة، فالفعلية تعني وجدان، والقوة تعني فقدان، ولا يجتمع الوجدان والفقدان.

فالمجموع بناءً على رجوع النفس التي تحولت إلى فعلية تامة إلى البدن.. إما بالفعل، وإما بالقوة، ولا يمكن أن يقال بالفعل فقط؛ لأن المفروض أن جزأه البدن وهو بالقوة، ولا يمكن أن يقال هو بالقوة فقط؛ لأن المفروض أن جزأه النفس التي تحولت إلى فعلية تامة.



ومع بطلان أن يكون المجموع بالقوة أو أن يكون بالفعل، مع أنه لا يخرج عن هاتين الحالتين؛ لا بد أن يقال بأنّ الروح لا تعود إلى البدن، وتبقى مجردة، وهذا هو معنى المعاد الروحاني في النشأة الأخرى.

الدليل الثالث: وحاصله هو أننا إذا نظرنا إلى آخر لحظة لتعلق الروح بالبدن -وقبل الموت وقبل أن تتجرد الروح عن البدن بعده- فإننا نجد أن البدن فيها كان موجوداً، والروح كانت وجوداً مادياً، وهي متعلقة به .نعم، كانت مادةً في مرتبة الفعل، وهي في ذاتها مجردة في مرتبة الخيال أو في مرتبة العقل، وفي الجهة التي هي فيها ماديةً يمكن أن تتحول إلى مجرد تامّ، أي: هي وجودٌ بالقوة، وجودٌ ناقصٌ فاقداً للتجرد التام، فإذا تحولت إلى مجردٍ بالتجرد التام تكون مجرداً تاماً بالفعل.

وبعد تحولها لا بد من القول بأنه من المستحيل أن تعود إلى ما كانت عليه قبل أن تتجرد، فتكون مادية متعلقة بالمادة فعلاً؛ لأننا لو قلنا بإمكان عودها فهذا يعني أنها يمكن أن تتحول إلى موجودٍ ماديٍّ ولو في رتبة الفعل، ومعنى أنه يمكن أن تتحول إلى موجودٍ ماديٍّ هو أنها يمكن أن تنزل من الرتبة العالية إلى الرتبة الدانية التي كانت فيها، فتكون وجوداً بالفعل في الرتبة العالية، وهي -أيضاً- وجود بالقوة في الرتبة الدانية؛ لأنها الآن ليست في الرتبة الدانية، بل يمكن أن تكون في الرتبة الدانية، فتكون فيها قوة واستعداد أن تتحول إلى الرتبة الدانية، وما معنى أنها يمكن أن تتحول إلى الرتبة الدانية؟

معنى ذلك هو أنها قوة بالنسبة إلى الرتبة الدانية، ومعنى ذلك هو أنها يمكن أن تأتي عند الرتبة الدانية فتكون وجوداً بالقوة بالنسبة إلى الرتبة العالية؛ لأنها إذا أصبحت الرتبة الدانية فإنها سوف تكون واجدة لقابلية وقوة أن تصعد إلى الرتبة العالية، فتكون في الرتبة العالية وجوداً بالفعل بلحاظ الرتبة العالية وأيضاً وجوداً



بالقوة بلحاظ الرتبة العالية؛ لأنها يمكن أن تأتي عند الرتبة الدانية وتعود إلى الرتبة العالية، فتكون فعلية النفس بعد تجردها هي أيضاً بالقوة بالنسبة إلى فعلية النفس بعد تجردها، فتكون حالة التجرد بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى، فتجتمع الفعلية والقوة في شيء واحد وهي رتبة التجرد التام، وهذا من اجتماع الوجدان والفقدان، وهو مستحيل.

وبعبارة أخرى: لو رجعت الروح إلى القوة بعد تكاملها يلزم اجتماع الملكة وعدمها؛ لأن النفس قبل أن تتجرد كانت بالقوة أي: يمكن أن تتجرد وهي فاقدة للتجرد، فإذا تجردت فقد خرجت إلى الفعلية، وصارت واجدة للتجرد -أي: للكمال الذي كانت تفقده- فإذا قيل يمكن أن تعود مادية يلزم أنها يمكن أن تكون الفاقدة لحالتها المعاصرة، والفاقدة لحالتها المعاصرة هي الرتبة السابقة الناقصة التي يمكن أن تتحول إلى حالتها المعاصرة، فهي في حال فعليتها فاقدة للرتبة الناقصة الفاقدة لفعليتها التي هي فيها وأيضاً -الواجدة لحالتها، لأنها كانت واجدة لرتبة النقص ثم تكاملت وتحولت إلى الفعلية، وهي رتبة أكمل، وهذا كما في بذرة الشجرة والشجرة، فلو قيل: يمكن أن تعود الشجرة إلى بذرة؛ فهذا يعني أنها وهي واجدة للشجرة يمكن أن تكون بذرة فاقدة للشجرة ويمكن أن تتحول إلى شجرة فتكون بلحاظ الشجرة واجدة وفاقدة في آن واحد.

فخلاصة هذا المبرر هي: أنه لو جاز أن تعود النفس بعد بلوغها مرحلة التجرد التام بعد الموت إلى البدن؛ للزم من ذلك محاذير ثلاثة:

المحذور الأول: انفكاك الحركة الجوهرية -التي هي خروج من القوة إلى الفعل- لأن رجوع الروح إلى البدن هو من الرجوع من الفعلية إلى القوة، وهذا خلاف اللازم الذي لا ينفك عن المستكمل، وهو الحركة الجوهرية التي تكون خروج من القوة إلى الفعل.



المحذور الثاني: أنّ النفس بعد أن تبلغ مرحلة الفعلية التامة لا يمكن أن تعود صورةً لبدنٍ ماديٍّ؛ لأنّ اتحاد الفعلي من جميع الجهات مع المادي باطلٌ؛ لأنه بعد الاتحاد.. إما أن يكون المجموع بالفعل أو بالقوة ولا توجد حالةً ثالثةً، ولا يمكن بعد رجوع النفس إلى البدن أن يتحقق مجموعٌ بالفعل أو بالقوة.. أما أنه لا يتحقق بالفعل فلاّ أن المفروض أنّ جزأه البدن وهو بالقوة، وأما أنه لا يتحقق بالقوة فلاّ أن المفروض أن جزأه الروح والنفس تجردت تجردًا تامًا وأصبحت بالفعل من جميع الجهات، فكيف يكون فقط بالقوة؟!

المحذور الثالث: لزوم أن تكون الفعلية واجدةً لنفسها وأيضاً فاقدةً، فيمكن أن تتحول إلى نفسها، فإن من كان في المرحلة (أ) ويمكن أن يتحول إلى المرحلة (ب) ثم تحوّل إلى المرحلة (ب) بالفعل، فقبل أن يصل إلى المرحلة (ب) كان فاقداً، ويمكن أن يتحول إلى المرحلة (ب)، فإذا وصل إلى مرحلة (ب)، وقلنا يمكن أن يعود إلى المرحلة (أ) فهذا يعني أنه في المرحلة (ب) هو بالفعل، وأيضاً فيه قوة أن يعود إلى المرحلة (أ) التي فيها قوة العود إلى المرحلة (ب) فيكون فيه قوة أن يكون في المرحلة (ب) فيكون بلحاظ المرحلة (ب) بالقوة وبالفعل، أي هو بالوجدان وبالفقدان وهذا مستحيلٌ.

○ أساس المبرر الأول:

وإذا تأملنا في هذا الوجه مع أدلته الثلاثة نجده يبنّي على أصل يرتبط ببحث كيفية علاقة الروح بالبدن، فإنّ أصحاب هذا الوجه يزعمون أنّ علاقة الروح بالبدن هي أنّ الروح صورةٌ والبدن مادةٌ، فكما أنّ العلاقة بين الحديد ومادة الحديد هي علاقة الصورة بالمادة -صورة الحديد ومادة الحديد- حيث يوجد اتحادٌ بين جوهرين وهما الصورة والمادة، ويشكلان حقيقةً واحدةً وهي جسم الحديد؛ فكذلك العلاقة بين



النفس والبدن في الإنسان، فإنه يوجد اتحادٌ بين نفس الإنسان وبين بدنه، وهما يُشكّلان حقيقةً واحدة، فالنفس بالنسبة إلى المادة هي الصورة، فبينهما اتحادٌ.

ولهذا يُقال بأن النفس تبدأ صورةً ماديةً أو تبدأ متعلقةً بالمادة في مرحلة الفعل، ثم تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل وتتجرد تجردًا تامًا، وإذا تجردت تجردًا تامًا فهي خرجت من القوة إلى تحقق فعليتها التامة، فلا يمكن أن تعود إلى البدن، ولو قال باحث: بأن النفس في ذاتها جوهرٌ ماديٌّ مستقلٌّ عن البدن، والإنسان في هذه النشأة علاقة بين جسمين، جسمٌ روحانيٌّ فيه مادةٌ وصورةٌ، وجسمٌ من عناصر هذه النشأة وهو البدن الذي يتكون من الأجزاء التي اكتشف العلم الحديث جملةً من أسرارها، وعلاقة الجسم الأول بالثاني علاقة تدبيرٍ أو علاقة استفادةٍ في مقام التكميل، ونحو علاقة الروح بالجسد ليست كعلاقة المادة بالصورة، والنفس بعد موتها تبقى جسمًا مكونةً من مادة ومن صورة وهي تقبل التكامل ويمكن أن تتعلق بجسدٍ آخر غير هذا الجسد، فإنها في أول نشأتها كانت قابلةً للتعلق ببدنٍ، وأيضاً بعد موتها تبقى قابلةً للتعلق؛ فلن يكون لهذا الوجه أساس أصلاً.

وعليه، فلنقيم هذا الوجه لابد أن نبحث عن جواب هذا السؤال: هل علاقة الروح بالبدن من علاقة المادة بالصورة؟ أم ليست منها، وهما موجودان مستقلان عن بعضهما، وبينهما نحوٌ من أنحاء الارتباط؟

وسوف يأتي جواب هذا السؤال -إن شاء الله-.

○ المبرر الثاني: استغناء النفس بعد الموت.

والمبرر الثاني لنفي المعاد الجسماني وإثبات المعاد الروحاني فقط هو الوجه الذي لا يقبل أن الصورة هي النفس، والبدن مادة للنفس، ويقوم على أن النفس مخلوقٌ آخر يختلف عن البدن، والبدن ليس إلا لباساً تلبسه النفس، وتستفيد منه في



نشأة الدنيا في طور التكامل، فإن النفس تحتاج إلى علم فتحتاج إلى بدنٍ لكي تذهب إلى العالم وتسأله فتزداد علمًا، والنفس -أيضًا- تحتاج إلى إدراك الصور الخيالية، والصور الخيالية لا يمكن أن تتحقق إلا بإدراك الصور الحسية، فتحتاج إلى بدنٍ لكي تدرك به الصور الحسية فترقى وتدرك الصور الخيالية، والنفس -أيضًا- تتكامل في قواها النفسانية وملكات الروحية، ففي الشجاعة تحتاج إلى تكميل، وفي الكرم تحتاج إلى تكميل، وفي قوة الغضب والشهوة تحتاج إلى تكميل وضبط، وتكميل القوى النفسانية يتوقف على العمل وتكراره، وهو لا يكون إلا بالبدن، فجعلت الروح في البدن العنصري المكون من أجزاء عالم المادة لكي تستكمل به، والنفس بعد الموت تصل إلى كمالها التام، فتكون مستغنيةً عن الجسد في عملية الاستكمال، وبالتالي فلا معنى للمعاد الجسماني، ولا بد من القول بالمعاد الروحاني.

وقد ذكر هذا الوجه في كلمات الفلاسفة، وهو ينبني على أن النفس بالموت تصل إلى جميع كمالاتها ولا يمكن أن تتحصل على كمالٍ بعده، وبالتالي فهي ليست بحاجة إلى البدن لكي تستكمل، وهذا ما يحتاج إلى بحث، فإنه من الأبحاث الأساسية التي ينبغي أن تُطرح قبل بحث المعاد الجسماني، لهذا نحن مدعوون إلى بحث جهتين أساسيتين ترتبطان بالمعاد الروحاني والمعاد الجسماني هما: بحث (نحو علاقة الروح بالبدن)، وبحث (هل الروح بعد الموت تتجرد تجردًا تامًا وتقف عن الاستكمال أم لا؟).

فإنه علينا أن نبحث عن الروح من جهة أن علاقتها بالبدن علاقة الصورة بالمادة، فيكون تعلقها بالبدن من جهة أنها صورةٌ ماديةٌ تكون في البدن، ثم تتكامل إلى أن تصل إلى مرحلة التجرد، ويستحيل أن تتعلق بالبدن مرة أخرى؛ لأن هذا من رجوع الفعلية إلى قوتها؟ كما علينا أن نبحث عن أن النفس بعد أن تفارق البدن هل



تكون كاملةً من جميع الجهات بنحوٍ لا تحتاج إلى استكمالٍ، وبالتالي لا معنى لأن تعود إلى البدن لكي تستكمل، لأنه طريق الاستكمال فقط؟

➤ البحث الأول: علاقة النفس أو الروح بالبدن^(١).

في علاقة النفس بالبدن توجد عدة نظريات:

النظرية الأولى: نظرية الماديين الذين يرون العلاقة بين النفس والبدن علاقة عينية، فالنفس ليست إلا هذا البدن، وأجزاء البدن هي التي تكون النفس.

(١): يوجد عدة إطلاقات للروح والنفس، والكلمتان واردتان في القرآن والروايات، وكلمات الفلاسفة وغيرهم، وقد يستعملان في معانٍ مختلفة، وقد تستعملان بمعنى واحد، قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: النفس تستعمل في الإنسان المركب من روح وبدن، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ الأعراف: ١٨٩، وتستعمل بمعنى الروح، كما في قوله: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ الأنعام: ٩٣. الميزان في تفسير القرآن: ج ١٤ ص ٢٨٥.

وقال: والروح تطلق على مبدأ الحياة الذي يتفرع عليه الإحساس والحركة والإرادة، والروح تطلق على أمر الله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة: ١١٧، وتطلق على جبرائيل. تفسير الميزان: ج ١٤ ص ١٩٥ وج ١٥ ص ٣١٦.

وقال: الأئمة جمع فؤاد، وهو القلب والمراد به في القرآن مبدأ الشعور والفكر في الإنسان وهو النفس الإنسانية. تفسير الميزان: ج ٢٠ ص ٣٦٠.

والبعض يجعل الروح مبدأ الفكر والتعقل، والنفس مبدأ الغرائز والشهوات، ولكن في كثير من تعبيرات الفلاسفة يقصد معنى واحد، قال الشيخ محمد تقي اليزدي: بحث العلماء كثيراً ومنذ زمان قديم عن الروح (ويعبر عنها في الاصطلاح الفلسفي بالنفس)، وخاصة حكماء الإسلام. دروس في العقيدة الإسلامية: ج ٣ ص ٣٩٠.

وقال: إننا ندرك (الأنا): بالعلم الحضور، وأما البدن فلا بد أن نتعرف عليه بمعونة الحواس، إذن فالأنا يساوي النفس والروح غير البدن. دروس في العقيدة: ص ٣٩٢.



النظرية الثانية: ترى أن العلاقة علاقة الجزء بالكل، فالبدن يتكون من النفس وغيرها، بمعنى أن النفس بعض خلايا هذا البدن، فالنفس جسمٌ لطيفٌ يتكون من أجزاءٍ منبثّةٍ في البدن، وقد قال بعض هؤلاء: إن النفس هي الدم، وقال بعضهم: إنها جسمٌ بخاريٌّ يكون في الدم والعروق والكبد، وبه تكون أجزاء البدن حيّة.

النظرية الثالثة: ترى أن النفس موجودٌ مستقلٌّ عن البدن، فهي وجودٌ له وحدةٌ وهويةٌ تختلف عن البدن. نعم، النفس بعد استكمال البدن واستعداد البدن لتلقيها تتعلق به بنحوٍ من التعلق، لكي تستكمل.

وأصحاب هذا الرأي انقسموا إلى عدة أقسام:

القسم الأول: هم الذين قالوا بأن النفوس قديمة زماناً، بمعنى أنه لم يمر زمان كانت النفوس فيه معدومةً، ثم وجدت، فالنفس بلحاظ الزمان قديمة، ثم بعد ذلك تعلقت بالبدن، وهذا القسم من الباحثين اختلفوا في نحو وجود النفس قبل البدن، فقال بعضهم: كانت موجودةً كنفس أي: كوجودٍ نفسانيٍّ، ومعنى موجودة كنفس هو أنها مدبرةٌ لبدنٍ، فإنّ الفلاسفة إذا أطلقوا كلمة (النفس) أو (الوجود النفساني)، يقصدون ما حقيقته أنه متعلّقٌ ببدنٍ ويُدبره، غاية ما هنالك هم يقولون: بأنّ النفس قبل البدن كانت معطلةٌ لا فعل لها، ثم بعد ذلك تعلقت بالبدن، وصار لها فعلٌ بواسطة البدن.

وبعضهم قال: إنّ النفس كانت موجودةً قبل البدن لا كنفسٍ، وإنما كعقلٍ أي: في رتبةٍ عقليةٍ، والمقصود من (العقل) عند الفلاسفة الموجود المجرد في ذاته والمجرد في فعله، أي: ليس المتقوم بكونه مدبراً لبدنٍ، وهذا الرأي منسوبٌ إلى أفلاطون، فقد قيل بأنه يرى النفس قديمة، وقد كانت موجودةً في رتبة العقل، ثم بعد حدوث الأبدان تعلقت بها.



القسم الثاني: الذين قالوا: بأنها جوهرٌ مستقلٌّ عن البدن، إلا أنها حادثةٌ قبل وجود البدن، أي: مرّ زمانٌ لم تكن موجودةً فيه، ثم وجدت، ثم مرّ زمانٌ فوجد البدن، وتعلقت به تعلق تدبيرٍ، فهي تدبر البدن بعد وجوده.

القسم الثالث: الذين قالوا: بأنها حادثةٌ مع البدن، وليست حادثةٌ قبل البدن، إلا أنها وجودٌ مستقلٌّ عن البدن، وجدت مع البدن وتعلقت بالبدن بنحو تعلقٍ، وقيل: إن ابن سينا يعتقد أن للنفس مراتبَ ثلاثاً:

المرتبة الأولى: المرتبة العقلية - المرتبة الإنسانية - وهذه مرتبةٌ مجردةٌ لا تتعلق بالبدن، وإنما هي موجودةٌ مع البدن.

المرتبة الثانية: رتبة النفس النباتية التي فيها النمو والتغذية.

المرتبة الثالثة: مرتبة النفس الحيوانية التي هي مرتبة الحركة بنحو غريزي والإدراك الحسي، ومرتبة النفس الحيوانية كمرتبة النفس النباتية وجودٌ ماديٌّ، ومعنى أنها وجود مادي هو أنها صورةٌ تتعلق بمادةٍ، وفي اصطلاح الفلاسفة يطلق المادي تارةً ويراد منه المادة، وأخرى يراد منه الصورة، وثالثةً ويراد منه الأعراض التي تعرض الجسم، ورابعةً يراد الجسم المركب من المادة ومن الصورة، والمقصود هنا بالمادة المادة الفلسفية التي عرفناها فيما سبق، يقول ابن سينا:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنع

فهي وجودٌ مستقلٌّ في نفسها، ولم تكن موجودةً قبل البدن بل أبدعت مع البدن، وبعض مراتب النفس ليست متعلقة بالبدن؛ لأنها مجردةٌ وهي المرتبة الإنسانية، وبعضها متعلقٌ بالبدن، ومعنى متعلق بالبدن هو أنه صورةٌ والبدن مادةٌ، فهي تتحد مع البدن وتشكل الجسم الإنساني.



القسم الرابع: الملا صدرا الشيرازي رحمته الله، فإنه يرى النفس مادية الحدوث جوهرية البقاء، والمقصود من ذلك هو: أن النفس تتعلق بالبدن حدوثاً، ثم تستقل، وتتجرد عنه بقاءً، فهي في أول أمرها توجد مادية وليس فيها رتبة مجردة، خلافاً لابن سينا، وهي من جهة أخرى حادثةً خلافاً لما نسب إلى افلاطون، وليست حادثةً قبل البدن وإنما هي مع البدن، وإذا وجدت مع البدن تكون ماديةً، في أول أمرها، وفي جميع شؤونها، ثم بعد ذلك تخرج بحركة جوهرية، وتتطور من طورٍ إلى طورٍ، فهي في أول أمرها صورة مادة، ثم تكون وجوداً روحانياً مجرداً.

فهي مثلاً تكون عنصراً، ثم يتطور العنصر، ومعنى أنه يتطور هو أن مادته التي هي قابلة لتطور الصور تتطور صورتها فتخرجها صورتها من القوة إلى الفعل، فقد كانت صورة عنصرية يمكن أن تكون صورة معدنية، ثم تتحول بالفعل إلى صورة معدنية، أو هي صورة معدنية يمكن أن تتحول إلى صورة نباتية، فتحولت بالفعل، ووجدت نطفة، ثم النطفة تمر بمراحل فتتحقق حينئذ النفس الحيوانية، والتي هي عند الملا صدرا مالكة لنحو من التجرد -أي: يوجد عندها إدراكٌ، والإدراك من العلم، والعلم عنده مجردٌ- ثم تحدث الصورة التي هي أكمل وأكثر تجرداً، وهي صورة الإنسان في مرتبة الخيال.

ثم بعد ذلك تصل النفس إلى التجرد التام، بأن تصل إلى مرحلة التعقل، وبعد هذا تستقل عن البدن استقلالاً تاماً؛ لأنها سوف تكون بالفعل من جميع الجهات، فتنفصل الصورة عن البدن -وهو المادة- لأنها صارت واجدةً لكل كمالاتها بالفعل، فصدر الدين الشيرازي رحمته الله يقول بوجود صورة واحدة لها وجودٌ سيالٌ متدرّجٌ، ينتقل من طورٍ إلى طورٍ بحركة جوهرية إلى أن يصل إلى مقام التجرد.



مخطط رقم (٧)

➤ أصول نظرية: (النفس مادية الحدوث جوهرية البقاء):

وإذا تأملنا في نظرية الملا صدرا عليه السلام نجد أنها تنبني على أصول:

الأصل الأول: أن النفس لا وجود لها قبل البدن، فهي توجد مع البدن.

الأصل الثاني: أن النفس أول ما توجد تكون صورة بسيطة متعلقة بمادة، ثم تشق طريقها وتسلق صراطها نحو تكاملها إلى أن تصل إلى مرحلة التجرد، وحينئذ تنفصل عن البدن.

الأصل الثالث: هو أن النفس بعد أن تنفصل عن البدن وتصل إلى مرحلة التجرد التام تكون كاملة من جميع الجهات، أي: يتحقق لها جميع الكمالات التي يمكن أن تكون ثابتة لها، فلا تكون حينئذ قابلة للاستكمال، وتكون رتبها الوجودية أعلى من



أن تتعلق ببدن، فلو كانت سوف تتغير فتغيرها سوف يكون تغيرًا تسافليًا؛ لأنَّ طريق التقدم نحو الفعليات انتهى، وقد وصلت إلى جميع الفعليات الممكنة، ولهذا هو يرى عدم إمكان أن تعود النفس إلى البدن، بمعنى أن تعود صورة تحلَّ في البدن، وتوجد فيها قابلية أن تتكامل، وذلك للأدلة الثلاثة أو المحاذير الثلاثة^(١) التي تأتي بناءً على أنَّ علاقة الروح بالبدن علاقة الصورة المستكملة بالمادة، فهي لنقصانها تكون حالةً في مادة، فإذا تكاملت بعد الحركة الجوهرية لا تكون قابلةً للرجوع إلى المادة.

فما ذكره ﷺ يعتمد في الحقيقة على رأيه في العلاقة بين النفس وبين البدن، فهو لأنه يرى أنَّ النفس مادية الحدوث وحقيقتها أنها صورةٌ للبدن وتكامل بواسطة البدن وتتجرد تجردًا تامًا بعد الموت -إما الموت الاختياري كما في «موتوا قبل أن تموتوا»^(٢)، فإنَّ بعض الكُمَّلين يصل وهو في بدنه إلى مرحلة يكون البدن بالنسبة إليه مجرد لباس، وإما بسبب الموت الاضطراري القهري والذي يحدث لعامة الناس - وبعد الموت لا تستكمل النفس، فلا يمكن أن تعود إلى البدن الذي نسبته إلى النفس نسبة المادة إلى الصورة.

(١): التي ذكرت في المبرر الأول - المتقدم - لإثبات أنَّ النفس بعد أن تتجرد لا يمكن أن تعود إلى البدن وهي:

- ١- يلزم أن تنفك الحركة الجوهرية عن النفس فلا تكون النفس، وهي متكاملة متغيرة من القوة إلى الفعل بل تكون متغيرةً من الفعل إلى القوة.
- ٢- يلزم أنَّ المجموع بعد رجوع النفس إلى البدن لا يكون بالفعل ولا يكون بالقوة.
- ٣- يلزم أن تكون فعليةً ما قوةً لنفسها.

(٢): ابن خلدون (عبد الرحمن)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص ١٢٩، وهو منسوب إلى رسول الله ﷺ، ومتداول في كتب الصوفية، قال ابن حجر: «غير ثابت»: الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع ص ٩٨، وقال القاري: «هو من كلام الصوفية والمعنى: موتوا اختياراً بترك الشهوات قبل أن تموتوا اضطراراً بالموت الحقيقي»: كشف الخفاء ص ٣٨٤ / ٢.



➤ أدلة الأصل الأول في نظرية: (النفس مادية الحدوث جوهرية البقاء):

ولا نريد أن نعلق تفصيلاً على كلام الملا صدرا عليه السلام، بل نريد أن نبحث الأصل الأول الذي ذكره ثم نأتي بتعليقات بسيطة على الأدلة التي قيلت لإثبات أن النفس لا يمكن أن تعود إلى البدن.

والأصل الأول - كما تقدم - هو أن النفس ليست موجودة قبل البدن، وإنما هي موجودة كوجود مادي مع البدن، فالبدن كان وجوداً مادياً محضاً، ثم بحركة صورته وجدت النفس، وشقت النفس طريقها إلى التجرد التام، فلا يمكن أن تعود إلى بدنها، وقد استدل عليه بنوعين من الأدلة:

○ النوع الأول: الأدلة العقلية.

○ النوع الثاني: الأدلة النقلية.

➤ النوع الأول: الأدلة العقلية:

ذكر الملا صدرا عليه السلام في كتاب الأسفار الجزء الثامن^(١) أدلة ثلاثة على أن النفس يستحيل أن تكون مجردة قبل البدن:

○ الدليل الأول: يتكون من ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: هي أن حقيقة النفس بالاتفاق جوهر مدبر للبدن، فمعنى نفس هو شيء يدبر البدن، وموجود في البدن.

المقدمة الثانية: إن النفس لو كانت موجودة كنفس مدبرة للبدن قبل البدن

(١): الباب السابع في أحوال النفس، الفصل الثالث في إيضاح القول في حقيقة النفس، اختيار العلامة الشيرازي قدم النفوس وما أورده المصنف عليه: ص ٣٧٣.



يلزم من ذلك التعطيل، والتعطيل وجودٌ موجود لا فعل له ولا تترتب الغاية من وجوده، ولو كانت النفس التي حقيقتها أنها مدبرةٌ للبدن موجودةً قبل البدن؛ فهذا يعني أنها قبل البدن لا تفعل شيئاً؛ لأنها إن كانت ستفعل ففي بدن، والمفروض أنه لا بدن لها، فسوف تكون معطلةً، فالقول بوجود الروح قبل البدن يلزم منه التعطيل.

المقدمة الثالثة: إن الله تعالى حكيمٌ لا يلعب ولا يلهو في فعله، فلا يمكن أن يخلق شيئاً معطلاً.

والنتيجة: لا يمكن أن تكون النفس موجودةً قبل البدن؛ لأنه يلزم التعطيل الذي لا يجوز على المبدأ الأول.

➤ نقد الدليل العقلي الأول:

وقد أشكل على هذا الدليل بعدة إشكالاتٍ نذكر ثلاثة إشكالاتٍ منها:

الإشكال الأول: هو أن هذا الدليل ينبي على مقدمةٍ، وهي أن حقيقة النفس جوهر مدبر للبدن بنحوٍ لا يتحقق للنفس أثر وفعل إلا إذا كانت مدبرةً للبدن، وهذه المقدمة لا دليل عليها عقلاً، فإنَّ العقل يُجيز أن تكون النفس وجوداً ذا مراتب، فتوجد لها مرتبة عقلية -مرتبة التجرد التام- ومرتبة مثالية تشتمل على تجرد عن المادة دون آثار المادة، ومرتبة قابلة للتعلق بالمادة، وهذا يُجيزه الملا صدرا عليه السلام.

فقد بحث الفلاسفة إمكان أن يكون موجود واحد مشتملاً على أكثر من مرتبة، ويقول الملا صدرا بجواز ذلك، فإذا كان يجوز أن تكون النفس قبل البدن ذات مراتبٍ فلا تكون حقيقتها أنها مُدبرةٌ لبدنٍ، بل رتبة من رتبها قابلة لأن تكون مدبرةً لبدن فيها إذا وجد بدنٌ صالحٌ لأن تكون مدبرةً له، وليس في هذا تعطيل ينافي الحكمة؛ لأن الوجود الواحد فعال، غايته لا يفعل بعض الآثار.



الإشكال الثاني: هو أننا لو سلّمنا بأن حقيقة النفس أنها مدبرةٌ لبدنٍ، ولا توجد فيها رتبة فوق رتبة تدبير البدن، فإنه يمكن أن يُقال بأن النفس كانت موجودةً قبل هذه النشأة في بدنٍ، وكانت تدبر ذلك البدن وتستكمل به إلى أن وصلت إلى درجةٍ لا يُعينها على أن تتكامل أكثر؛ لأنّ قابلية البدن في تلك النشأة تنتهي عند حدٍّ.

وبعد هذا ينقل الله ﷻ النفس التي كانت مُدبرة إلى بدن هذه النشأة الذي هو بدنٌ أكمل وبإمكان النفس أن تكمل فيه مسيرها التكاملي، فتكمل في هذه النشأة بواسطة هذا البدن مسيرها التكاملي، وهذا مما يميزه العقل ولا محذور فيه، وحتى الأدلة التي قيل بإثباتها لبطلان التناسخ -وهو الانتقال من بدنٍ إلى بدنٍ- لا تتنافى مع هذا الاحتمال؛ لأن التناسخ المستحيل -أو الذي قيل باستحالته عقلاً كما سوف يُبين إن شاء الله تعالى- هو الانتقال من بدنٍ إلى بدنٍ آخر مع كون النفس أكمل من أن تكون في بدنٍ آخر؛ لأنها وصلت إلى كمالها بالفعل، وأما أن يُقال بأن النفس تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ لأنّ استكمالها مستمرٌّ ولا يتقدم إلّا ببدنٍ آخر لأنّ قابلية البدن الأول محدودةٌ؛ فهذا مما لا يوجد برهانٌ عقليٌّ على استحالته، بل هو نظير تغير أجزاء البدن في الدنيا وتطوره من مرحلة الطفولة إلى الكهولة، فحتى لو قلنا بأن النفس مدبرةٌ لبدنٍ يسعنا أن نقول بأنها كانت موجودةً في بدنٍ قبل هذا البدن الدنيوي، ثم جاءت إلى البدن الدنيوي.

الإشكال الثالث: -وهو إشكالٌ على المقدمة الثانية- والتي قيل فيها بأن النفس لو كانت قبل البدن لكانت معطلةً، والتعطيل لا يصدر من الله وهو إن التعطيل المستحيل على الله ﷻ هو التعطيل المطلق، أما أن يخلق الله شيئاً لكي ترتب فائدته بعد مدةٍ؛ فهذا ليس من التعطيل القبيح عقلاً، وقد قال القرآن: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢).



ولو قيل بعد هذه الآية: لماذا خلق الله الكون؟ لكان الجواب: ليعلم الإنسان، والكون علمياً خلق قبل ١٣.٧ مليار سنة، بينما الإنسان العاقل ذكر الباحثون أن تاريخه يعود إلى مليونين وسبعمائة ألف سنة تقريباً، وليكن تاريخ الإنسان أقدم من هذا فهو لن يصل إلى تاريخ حدوث الأرض المقدر بـ ٤.٥ مليار سنة، فالكون خلق ليعلم الإنسان، بينما الإنسان علم بعد مليارات السنين ولا يلزم من ذلك قبح؛ لأن الغاية تحققت ولو بعد مدة، وليكن الأمر كذلك في خلق الأرواح، فقد خلقها الله في نشأة سابقة لكي يحتاج عليها؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فيمكن أن يكون قد خلقهم للإشهاد، ثم في هذه النشأة تتعلق الأنفس بالأبدان، وتفعل فيها، ولا يلزم من ذلك أي محذور عقلي؛ إذ التعطيل القبيح على الله لا ينطبق على النفوس إذا كانت سوف تعمل في هذه النشأة.

الدليل الثاني: وهو الذي ذكره صدر الدين الشيرازي رَحِمَهُ اللهُ فِي الجزء الثامن من كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار)، ولكن بعبارة مغلقة جداً، فقد قال: «لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال، ولا مميزات عرضية، وهو محال»^(١)، ونفكك هذه العبارة، ونبين المراد منها ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: المجرد التام لا يقبل التغير.

المقدمة الثانية: قابلية النوع الإنساني لتعدد أفرادهِ.

المقدمة الثالثة: بطلان القول بعدم تعدد النفس وانحصارها في فردٍ.

(١): الباب السابع في أحوال النفس، الفصل الثالث في إيضاح القول في حقيقة النفس، اختيار العلامة الشيرازي قدم النفوس وما أورده المصنف عليه: ص ٣٧٣.



المقدمة الأولى: إنّ المجرد التام لا توجد فيه مادةٌ تقبل التغيّر، وفيما سبق تعرّضنا للفرق بين مفهوم المجرد وبين مفهوم المادي، ونعيد بيان هذا الفرق بنحو آخر حتى تكون هذه المقدمة واضحةً.

➤ الفرق بين المجرد والمادي:

فإن الموجود ينقسم عند الفلاسفة إلى قسمين، والأول منهما هو الموجود الذي توجد فيه مادةٌ، وليس المقصود بالمادة المادة الفيزيائية كمادة الكتاب التي هي مادةٌ ورقيةٌ، أو مادة الطاولة أو الكرسي التي هي مادةٌ خشبيةٌ، بل المقصود المادة الفلسفية، فالمادة الفيزيائية مركبةٌ من مادةٍ فلسفيةٍ ومن صورةٍ، والمادة الفلسفية جوهر حقيقته أنه يقبل الصور، وفيه عرض يسمى الاستعداد، يُحدد قبوله، فنطفة الإنسان واجدة لاستعداد التحول إلى إنسانٍ، فعرضها استعدادٌ يجعلها تقبل السير إلى الإنسانية، ونطفة الفرس فيها استعدادٌ صورة الفرسية، وهو عرضٌ يُحدد سيرها إلى الفرس، وهكذا في جميع الأجسام المادية المكونة من مادةٍ ومن صورةٍ، فالصورة هي ما به تكون حقيقة الشيء بالفعل، كالنطفة التي فعليتها أنها نطفةٌ، والمادة جوهر يقبل الصورة، وهو عامل للاستعداد، فلو وقفنا على الأجزاء الدقيقة المكتشفة في عصرنا الحاضر كالكواريكات أو الأوتار الفائقة نجدها مع دقتها مركبة وتشتمل على مادة فلسفية أدق منها، والعقل هو المدرك للمادة، ولا تدرك بالحس، فالأوتار الفائقة قابلة لأن تتحول إلى كوارك، والكوارك قابل لأن يتحول إلى الكترون.

وهذا يعني أن في هذه الجسيمات الدقيقة مادة فلسفية، فالموجود المادي هو الذي توجد فيه مادة بالمعنى الفلسفي، ويقابله المجرد -وهو القسم الثاني- والذي هو صورةٌ بسيطةٌ لا توجد فيه مادةٌ وبالتالي لا يوجد فيه استعداد أن يتحوّل وبالتالي هو لا يقبل التحوّل.



من هنا ذكر الفلاسفة - ومنهم العلامة الطباطبائي رحمته الله في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة من كتاب: (نهاية الحكمة)^(١) - أنّ للوجود المجرد خواصاً تختلف عن الوجود المادي، فالوجود المجرد ليس فيه مادةٌ وليس فيه استعدادٌ، وبالتالي لا يقبل الحركة، لا في جوهره، ولا فيه أعراضه؛ لأنّ الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، وهي يعني أن يكون الشيء مشتملاً على قوة واستعداد، فيقبل أن يتحول إلى شيءٍ آخر، والمجرد حيث إنه بلا مادة فهو لا يقبل الحركة، ولهذا لا يكون إلا وجوداً إبداعياً، بدؤه ومعاده واحدٌ، أي: هو لا يقبل التكامل، وهو في أول لحظة خلقه كما هو الآن وكما هو في آخر لحظات الوجود - مع المسامحة في التعبير -.

➤ انحصار المجرد في فرد:

المقدمة الثانية: هي أنه لا شك ولا شبهة في أنّ النوع الإنساني يقبل أن تتعدد أفرادُه، وأدل دليل على ذلك ما نُشاهده اليوم، فإن عدد سكان الأرض من البشر يربو على سبعة مليار نسمة، فالنوع البشري قابل لأن توجد له أفراداً متعددة.

والسؤال الذي نواجهه في هذه المقدمة هو: لو قلنا بأنّ النفس الإنسانية موجودة قبل البدن فهل يمكن أن تكون النفس متعددة وتوجد في عدد أفراد؟ أم لا يمكن ويتعين أن تكون النفس البشرية منحصرة في فرد؟

ويُجيب الملا صدرا - كجملة من الفلاسفة - بأنّه لو وجدت النفس قبل البدن لكانت مجردة بالتجرد التام؛ لأنها سوف تكون صورة بلا مادة، وإذا كانت مجردة بالتجرد التام فإنها لن تكون قابلة لتعدد أفرادها، وإنما سوف تكون منحصرة في فردٍ، فلا يوجد في هذا العالم إلا فرد واحد من الإنسان؛ لأنه الموجود فيما سبق كان نفساً



واحدةً، وقد انتقلت إلى هذا العالم، وهذا خلاف ما نشاهده من وجود أفراد كثيرة للنفس الإنسانية.

وإذا سألت: لماذا يلزم أن تنحصر النفس الإنسانية في فردٍ؟

يجيب الملا صدرا رحمته الله بأنه: ينبغي أن نتعرف أولاً على سبب تكثر أفراد النوع الواحد، وهل هو موجود في المجرد السابق على عالم المادة أم لا؟

والسبب هو (العوارض وأمارات التشخيص) التي تعرض الأفراد؛ فلأنّ زيداً تولد من فلانٍ وفلانة، وفي الزمان المعين، والمكان المحدد، وله طولاً خاصاً، وعرضاً خاصاً؛ تميّز عن غيره من أفراد الإنسان، فالأعراض التي تعرض الأفراد هي التي تُفيد تكثّر أفراد النوع، والأعراض لكي تعرض النفس الإنسانية وتُوجد كثرتها لا بد أن يكون في النفس الإنسانية مادة تقبل عروضها وهنا نرجع إلى المقدمة الأولى التي تُبيّن الفرق بين المادي والمجرد، ففي عالم الدنيا تتكثّر الأفراد باعتبار أنّ الأفراد مادية، وتشتمل على قوة واستعداد، فتقبل عروض الأعراض المميزة والمعددة للأفراد، وإذا قلنا بوجود النفس قبل عالم المادة فهذا يعني أنّ النفس لا مادة فيها، وإذا لم تكن فيها مادة فليس فيها استعدادٌ لقبول عرض العوارض وأمارات التشخيص الموجب لكثرة الأفراد، وعليه، فلا يوجد سبب لكثرة الأفراد، وسوف ينحصر حينئذٍ النوع الإنساني في فردٍ.

المقدمة الثالثة: إذا كان يلزم من وجود النفوس قبل البدن أن لا تتعدد وتنحصر في فردٍ فسوف نقول: إن هذا اللازم باطلٌ؛ لأننا نشاهد أفراد الإنسان كثيرة متعددة، فلا بد من القول بأنّ النفوس حدثت ماديةً في هذه النشأة، ثم تطورت إلى مقام التجرد وليست موجودةً قبل هذه النشأة.



➤ نقد الدليل العقلي الثاني:

يوجد على هذا الدليل أكثر من إشكال:

الإشكال الأول: هو أنّ هذا الدليل يزعم فيه أنّ النفس الإنسانية إذا كانت موجودة قبل هذه النشأة فإنها تكون مجردة تجرداً تاماً، أي: تكون صورة بلا مادة، وإذا كانت كذلك فهي لا تقبل الأعراض التي تُعدّد الأفراد، فيلزم أن تنحصر في فرد، وهذا الكلام لا دليل عليه، فحقيقة النفس بالنسبة إلينا حقيقة غيبية، والعقل لا يستقل في إدراكها، ونحن لا نعلم هل النفس قبل هذه النشأة -بناءً على وجودها- تكون موجوداً بوجود مجرد تامّ أو تكون موجوداً بوجود ماديّ، وهذا مما لا ندركه بعقولنا، فنحتمل أن تكون النفس وهي في تلك النشأة وجوداً فيه قابلية أن يتطور، وإن لم يكن فيه ما يسميه الفلاسفة بالجوهر المادي -وهذا ما سوف نبحثه^(١) إن شاء الله تعالى - فإن من الأبحاث المهمة في بحث (المعاد) البحث عن أنه هل الموجود لكي يتكامل ويخرج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى ما يسمى بالمادة أو الهيولى، وهو ما يزعم أنه جوهر لا فعلية له إلا أنه لا فعلية له ويقبل الصور -وهذا ما عليه الفلاسفة المشائيون؟- أم لا، ولا وجود لهذا الجوهر المادي -كما يقول أفلاطون وجملة من الفلاسفة ومنهم شيخ الإشراق السهروردي؟-.

وإذا قلنا بأنّ الموجود قد لا يكون مشتملاً على جوهر المادة ومع ذلك فيه قبول أن يتكامل؛ فيمكن أن نقبل أن تكون النفس موجودة قبل عالمنا هذا بلا مادة،

(١): بحث المعاد كما اتضح للقارئ الكريم يرتبط بشبكة معقدة من المسائل الفلسفية، ونحن -كما وعدنا- لن نتحدث بنحو مفصل وعميق جداً، وإنما سنحاول أن نمر على المسائل ونربط بينها بنحو ينكشف اللثام عن جملة من مسائل المعاد.



ومع ذلك تتكامل وتقبل أن تعرض عليها الأعراض بناءً على أن الأعراض هي التي تُميز الأفراد.

إذن، فخلاصة الإشكال الأول هي أنه من الجائز عقلاً أن تكون النفس قابلة للتكامل قبل نشأتنا هذه، بأن تكون مع بساطتها تتكامل أو تكون هي جوهر جسماني لطيف مكون من مادةٍ ومن صورةٍ وتقبل عروض الأعراض، وعلاقتها بالبدن الدنيوي نظير علاقة البدن باللباس تلبسه في هذه النشأة لأجل التكامل، فيكون الوجود جسمين يتعلق أحدهما بالآخر، وهذا مما يميزه العقل ولا دليل على نفيه، فإذا كان مما يُميزه العقل ينهار هذا الدليل.

الإشكال الثاني: هو أنّ هذا الدليل ينطلق من مقدمة (أنّ المجرد لا يقبل أن يعرض عليه عرضٌ يُعدد أفرادُه؛ لأنه ليس مادياً)، وقد عرض العلامة الطباطبائي رحمته الله في كتاب: (نهاية الحكمة) دليل هذه المقدمة بصورةٍ غير الصورة المختصرة التي عرضناه بها، فقد أفاد أن الجوهر المجرد لا يمكن أن يتكثر؛ لأن الكثرة.. إما عين ذاته، وإما جزء ذاته، وإما لازم لا ينفك عن ذاته، وهذه الاحتمالات الثلاثة باطلة؛ لأنه يلزم أن لا يتحقق واحدٌ، فإذا كانت الكثرة عين الإنسان فلا يمكن أن يوجد فردٌ واحدٌ؛ لأنّ كل ما فرضته فرداً للإنسان فهو محقق للطبيعة والطبيعة تساوي الكثرة، وكذلك إذا قلت إن الكثرة جزء الذات أو لازم لا ينفك عنها فيبقى احتمال واحد، وهو أن سبب التكثر عارضٌ يعرض على الذات، والعارض يتوقف على وجود استعدادٍ، وهذا الذي ذكرناه مباشرةً.

والجواب بما ذكره الملا صدرا نفسه، فإنه طرح على نفسه السؤال التالي: ما هو سبب تكثر الموجودات في الخارج؟



فقال في مقام الجواب: ذهب بعض إلى أن سبب التكثر العوارض والمشخصات، وهذا باطل؛ لأنّ العوارض والمشخصات تكشف عن حدود الوجود الذي هو الأصل المتحقق، فالوجود هو ما يشكل الواقع، والممكنات وجودات أفاضها الله، وهو سبب التشخص والتميز في الخارج، فلأنّ وجود زيد محدودٌ يشكل قطعةً محدودةً من الواقع امتاز عن وجود عمرو، فسبب التميز وجود الأفراد وليس العوارض التي تعرض على الأفراد.

وإذا كان سبب تكثر أفراد الماهية هو الوجود فيمكن أن يُقال بأنّ الجوهر المجرد بالتجرد التام تتعدد أفرادُه إذا تعددت إفاضة الباري ﷻ لأفراده؛ لأنه سوف يتعدد الوجود بتعدد الجعل والإفاضة، وحيث إن الوجود هو سبب تعدد الأفراد، فبتعددته تتعدد، وهذا ما بينه ﷻ جلياً بقوله: «فقد علم أن من ظن أن هذه الأمور - أي الأعراض - مفيدة للتشخص أو بأعيانها مساوقة للتشخص؛ فقد أخطأ خطأ فاحشاً، بل أمثال هذه الأمور ما هي إلا أمارات لتشخص واحد وآثار منسوبة إليه بوجه من الوجوه، من غير علاقة لزومية بينها وبينه، وإنما الهوية هي نحو وجوده الذي نصيبه من فيض الربوبية، ولكل وجود من الموجودات الفائضة عنه تعالى شؤونات مختلفة متفاوتة في كثرة التطورات وقلتها بحسب سعة قوته، وبسط نشأته»^(١)، فهو ﷻ اعتمد في دليله الثاني على أنّ النفس ليست موجودةً قبل البدن على أن العوارض سبب تعدد الأفراد واختلافها في الخارج، مع أن هذا خلاف مبناه، فهو يرى أن اختلاف العوارض بسبب اختلاف الوجود المفاض من الله ﷻ على أفراد الماهية، وليست هي سبب اختلاف الوجود، فلأنّ الوجود مختلفٌ اختلفت الأعراض، ولكن في الدليل الذي أفاده عكس الأمر.

(١): تفسير القرآن الكريم: ج ٨، ص ٧٦.



و خلاصة الإشكال هي: أنه وفق مباني الملا صدرا عليه السلام يمكن أن نخرج تعدد أفراد الطبيعة المجردة بتعدد إفاضة الوجود من الله تعالى، ويمكن أن يقال ذلك في النفوس قبل تعلقها بالأبدان، فقد كانت موجودةً في نشأة أخرى، وهي فيها متعددة بسبب تعدد وجودها، وبعد ذلك تعلقت بأبدان مختلفة في هذه النشأة.

الدليل الثالث: لزوم التناسخ، فإنه إذا قلنا بوجود النفوس قبل الأبدان وهي متناهيةٌ يلزم من انتقالها إلى هذه النشأة وحلولها في أبدان هذه النشأة التناسخ الباطل والمستحيل عقلاً، قال عليه السلام «وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ»^(١)، ومراده رحمته الله عليه ما ذكرناه من أن النفس بعد أن كانت مجردةً عن البدن هي أعلى وجوداً من البدن، فلو قيل بأنها تأتي إلى بدنٍ في نشأتنا يلزم من ذلك التناسخ المحال عنده عقلاً.

وذكر الحكيم السبزواري عليه السلام وجهاً آخر في بيان مراده عليه السلام، وهو أن القول بوجود النفوس المتناهية قبل البدن وأنها غير بالغة لمقام التجرد التام خلاف ما عليه المحققين من التناسخين القائلين ببلوغ الأنفس في آخر المطاف مقام التجرد التام، قال عليه السلام: لأن الأبدان غير متناهية تعاقباً لعدم انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس المتناهية فيها لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخية أن النفوس تصعد إلى عالم النور بعد المفارقة في أول الأمر أو آخره فإذا كانت النفوس متناهية لزم انقطاع الفيض^(٢).

(١): الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٩ ص ٣٧٣، الباب السابع في أحوال النفس، الفصل الثالث في إيضاح القول في حقيقة النفس، اختيار العلامة الشيرازي قدم النفوس وما أورده المصنف عليه.

(٢): الحكمة المتعالية: ج ٩ ص ٣٧٣.



وما يظهر لي أن الملا صدرا رحمته الله في مقام رد كلام أفلاطون القائل بوجود الأنفس قبل الأبدان، فتحدث في ذلك في فرضين:

١. فرض عدم تناهي النفوس.

٢. فرض تناهيها.

وفي الفرض الأول لا يلزم التناسخ وإنما محاذير أخرى، كتعدد المجرد والتعطيل، وتكثر الجهات في وجود المبدأ الأول، وفي الفرض الثاني يلزم التناسخ، والتناسخ يرتبط بتعلق النفس بالبدن بعد كونها مجردة عنه، وهذا ما جعلنا نقرب كلامه بالنحو السابق، فهو ناظر إلى الناهي الوجودي بمعنى محدوديتها القابلة للتعلق بالمادة والاستكمال، والله العالم بحقيقة الحال.

➤ نقد الدليل العقلي الثالث:

ويلاحظ عليه أن التناسخ المستحيل عقلاً ليس مطلق انتقال الروح إلى بدن، كيف؟! والقرآن ينص على أن الله يَبْعَثُ أحى بعض النفوس وأعادها إلى هذه النشأة، وكان نبي الله عيسى عليه السلام يحيى الموتى، يقول يَبْعَثُ: ﴿الْمُتَرِّ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ البقرة: ٢٤٣.

كما أننا نؤمن بالرجعة، والرجعة هي عود بعض النفوس إلى نشأة الدنيا وفي الأبدان، فليس مطلق انتقال الروح بعد خروجها عن البدن إلى بدنٍ من التناسخ الباطل عقلاً -بناءً على بطلان التناسخ عقلاً- وإنما التناسخ الذي يكون فيه انتقال للنفس بعد أن كانت في بدن وتكاملت وصارت أعلى من رتبة البدن إلى بدنٍ آخر يختلف عن البدن الأول، وإذا قيل بوجود النفوس قبل الأبدان فإنه لا يُقال بأنها كانت في بدنٍ من رتبة عالم الدنيا، ثم تنتقل إلى بدنٍ دنيويٍّ آخر بعد تكاملها عن التعلق برتبة



عالم الدنيا، لكي يلزم التناسخ المستحيل، وإنما يقال بأنها لم تكن في بدن في رتبة عالم الدنيا، ثم تنتقل إلى بدن في رتبته.

كما إن العقل يُجيز أن تكون النفس في تلك النشأة السابقة محدودةً، وتنتقل لأول مرة إلى بدنٍ قبل أن تكون مسبوقَةً ببدنٍ بأن تحل في الأبدان الموجودة في هذه النشأة، بل قد يُقال أن أصل التناسخ ولو كان انتقال نفسٍ من بدنٍ إلى بدنٍ آخر ليس محالاً عقلاً. نعم، هو باطلٌ شرعاً، فالذي يقول بتحقيق التناسخ إلى ما لا نهاية يقول باطلاً لمنافاته مع يوم القيامة والحساب في النشأة الأخرى الثابت شرعاً، ولم يقل أمراً يحكم العقل باستحالته، فنحن لا نعرف حقيقة النفس.

➤ دليل عقلي رابع قابل للمناقشة:

فكل ما يذكره الفلاسفة من أدلةٍ على استحالة وجودها قبل هذه النشأة أو أنها كانت مجردةً تامةً أو تتحول إلى مجردةٍ تامةٍ لا تقبل التعلق؛ أدلة مدخولة غير تامةٍ في نفسها - كما رأينا في الأدلة التي ذكرها الملا صدرا رحمته الله - ومن ذلك ما قد يذكر كدليل رابع، وهو لزوم تعدد الجهات في المبدأ الأول مع بساطته^(١)، ولعل الوجه هو كون النفوس المتعددة في عرض واحد، وبناء على قاعدة الواحد لا يصدر إلا واحد، وكذلك بلحاظ الصادر فإنه إذا كان واحداً فإنه لا يصدر إلا واحد، فلو تكثر الصادر المباشر من المبدأ الأول أو من الصادر عنه لكان لوجود جهة كثرة في الصادر الأول.

ويلاحظ عليه:

أولاً: بالنقض بقاعدة (لا مؤثر في الوجود إلا الله) التي انتهى إليها الملا صدرا رحمته الله وحكم على وفقها بأن الله تعالى فاعل مباشر في كل شيء، ومع ذلك لم تتكرر

(١): الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٩ ص ٣٧٣.



جهات ذاته.

وثانياً: بالحل، وهو إن الله تعالى جامع بوحده الحقة الحقيقية لكل كمال، ولهذا هو يحيط بكل شيء قبل الخلق، بما في ذلك الموجودات العرضية، وليست وحدته بمعنى اشتماله على كمال واحد، وعدم إمكانه التجلي المتكرر في رتبة واحدة، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ الزمر: ٦٧.

➤ التناسخ في روايات أهل البيت عليهم السلام:

و الروايات الشريفة تعرّضت للتناسخ ولم تذكر أنّه مستحيل عقلاً في مقام إبطاله، وإنما بينت مخالفته للشرع، ومن ذلك:

(١)

ما نقله الشيخ الصدوق رحمته الله عليه في (عيون أخبار الرضا)، يقول الإمام الرضا عليه السلام: «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، مكذب بالجنة والنار»^(١).

وقد قال الإمام عليه السلام هذا في جواب سؤال المأمون عن موقفه من التناسخ: «يا أبا الحسن: فما تقول في القائلين بالتناسخ؟»، فلو كان مستحيلاً عقلاً لبين الإمام عليه السلام أنه مستحيل عقلاً.

(٢)

ما رواه الشيخ الحر العاملي رحمته الله عليه في كتابه (الفصول المهمة في أصول الأئمة)^(٢) «عن هشام بن الحكم أنه سأل الزنديق أبا عبدالله عليه السلام، فقال أخبرني عن من قال بتناسخ

(١): ج ٢، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام في وجه دلائل الأئمة عليهم السلام والرد على الغلاة والمفوضة لعنهم الله، ح ١، ص ٢٠٢.

(٢): ج ١، باب ٤٨ بطلان تناسخ الأرواح في الأبدان، ح ٣.



الأرواح من أي شيء قالوا ذلك؟ وبأي حجة قاموا على مذهبهم؟ قال: إن أصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين، وزينوا لأنفسهم الضلالات، وأمرجوا أنفسهم في الشهوات، وزعموا أن السماء خالية ما فيها شيء مما يوصف، وأن مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى أن الله خلق آدم على صورته، وأنه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور ولا قيامة عندهم...».

ثم أخذ يُبين (عليه السلام) حقيقة القول بالتناسخ، وأنه انتقال الروح من قالبٍ ماديٍّ إلى قالبٍ ماديٍّ آخر، ولم يذكر (عليه السلام) أن التناسخ أمرٌ مستحيلٌ عقلاً.

(٣)

ما نقله العلامة المجلسي (رحمته الله) في (ملاذ الأخيار): «...عن يونس بن ضبيان قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) جالساً فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون تكون في حواصل طيورٍ خضرٍ في قناديل تحت العرش، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): سبحان الله! المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طائرٍ أخضرٍ، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالبٍ كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون -أي: يوجد بدنٌ في عالم المثال وفيه مادةٌ بناء على توقف التغير عليها؛ لأنه يقبل الحركة والأكل والشرب-، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كان في الدنيا».

ويعلق العلامة المجلسي (رحمته الله) فيقول: «ويدل على انتقال الأرواح بعد الموت إلى الأجساد المثالية، وبه يستقيم كثيرٌ من الآيات، والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، وقد وردت به أخبارٌ كثيرةٌ، ولا مانع عن القول به، وليس هذا من التناسخ في شيء، مع أن التناسخ لم يتم دليلاً عقلياً على امتناعه، ولو تمت لا يجري أكثرها فيما نحن فيه»^(١).



فالتناسخ هو أن تنتقل الروح من بدنٍ في الدنيا إلى بدنٍ في الدنيا، وأما أن تنتقل إلى بدنٍ في نشأةٍ أخرى أو تكون الروح في عالمٍ سابقٍ ثم تنتقل إلى بدنٍ في هذه النشأة؛ فهذا ليس من التناسخ المستحيل، ثم يقول عليه السلام: « والعمدة في نفيه -أي التناسخ- إجماع المسلمين وضرورة الدين ».

ثم نقل عبارةً للشيخ البهائي: « قال الشيخ البهائي عليه السلام: قد يتوهم أن القول بتعلق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصرية بأشباح آخر كما دلت عليه الأحاديث؛ قولٌ بالتناسخ، وهذا توهمٌ سخيّف... وليس إنكارنا على التناسخية وحكمنا بكفرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدنٍ إلى آخرٍ، فإن المعاد الجسماني كذلك عند كثيرٍ من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدوم النفوس وتردها في أجسام هذا العالم وإنكارهم المعاد الجسماني في النشأة الأخرى ».

➤ خلاصة القول في الدليل العقلي:

لم يتم دليلٌ عقليٌّ من الأدلة التي ذكرها الملا صدرا عليه السلام على أن النفس غير موجودة قبل البدن، وبالتالي لا دليل عقلي يُحتم أن النفس توجد مع البدن كصورة للبدن تتكامل مع البدن، ثم تتجرد لكي تذكر الأدلة الثلاثة التي قيلت لإثبات استحالة رجوع الروح إلى البدن، فإنه يمكن أن تكون الروح موجودةً كجوهرٍ مستقلٍّ، وتحل في البدن فترةً لكي تتكامل بمقدارٍ، ثم تخرج عن البدن وتعود إليه لكي تواصل تكاملها، فهذا مما يميزه العقل، فمسألة أن الروح يمكن أن توجد قبل البدن أم لا ليست مسألةً عقليةً، وينبغي أن يُرجع فيها إلى العارف بالنفس وهو الذي خلقها، فيؤخذ منه معرفة حال النفس، وهل أنها تقبل أن توجد قبل البدن أم لا؟ ولسانه الناطق في الأرض النبي وأهل بيته عليهم السلام فينبغي أن نرجع إلى الآيات والروايات لكي نرى هل يوجد فيها ما يدل على عدم وجود الأرواح قبل الأبدان أم لا.



فما أطبق عليه كبار المدارس الفلسفية الثلاث المشهورة - (المدرسة المشائية، والمدرسة الإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية) وهم ابن سينا، وهو كبير المدرسة المشائية، وشهاب الدين السهروردي، وهو كبير المدرسة الإشراقية، والملا صدرا الشيرازي وهو كبير مدرسة الحكمة المتعالية - من عدم وجود النفس قبل البدن لا يوجد عليه دليل عقلي، والأدلة التي ذكرناها سابقاً هي أقوى الأدلة العقلية عندهم، وهي مأخوذة مما ذكره الشيخ الرئيس، وشهاب الدين السهروردي في (حكمة الإشراق) و(الألواح العمدية)، إلا أن الملا صدرا طورها، وعرضها بكيفية أخرى أبعد عن الإشكالات؛ لأنّ زمانه متأخر، فهو ملتفتٌ إلى جملةٍ من الإشكالات التي أثّرت على أدلة السابقين، وأيضاً هو يمتاز بِاللَّه بعقليةٍ وقادةٍ فصاغ تلك الأدلة، وأضاف أيضاً أدلةً أخرى.

➤ تذكير بمنهجية البحث:

و إذا قيل: لماذا الحديث عن بداية خلق النفس، وهل هي قبل عالم الأبدان أم مع عالم الأبدان؟ فإن الحديث عن بدء خلق النفس يرتبط بما يسمى بـ(قوس النزول)، بينما بحثنا في المعاد وعن رأي من يقول بـ(المعاد الروحاني) يرتبط بـ(قوس الصعود)، فما علاقة الحديث عن بدء خلق النفس بنهاية النفس عند انتقالها من هذه النشأة إلى النشأة الأخرى؟

و هذا السؤال مهمٌّ؛ لأنه يذكّرنا بترابط الأبحاث، فقد ذكرنا فيما سبق أنّ من يقول بالمعاد الروحاني فقط قدم أدلةً على أنّ النفس بعد الموت لا تعود إلى البدن، وهذه الأدلة تنبني على أصولٍ هي:

الأصل الأول: أنّ النفس ليست إلّا صورةً ماديةً في أول أمرها.



الأصل الثاني: الصورة تخرج بحركةٍ جوهريةٍ من القوة إلى الفعل، فهي تتكامل في حال تعلّقها بالمادة إلى التجرد التام.

الأصل الثالث: تصل الصورة إلى مرتبة التجرد التام، فلا تكون قابلةً للاستكمال.

وإذا تمت هذه الأصول فسوف يُقال حينئذٍ: إنه لا يمكن أن تعود النفس إلى البدن بعد الموت، فلا يوجد معادٌ جسمانيٌّ وإنما الموجود خصوص المعاد الروحاني، فيوجد ترابطٌ وثيقٌ بين النفس في قوس النزول وبين النفس في قوس الصعود، ولهذا وقفنا عند مسألة (هل النفس موجودة قبل البدن أم لا؟)، فإنه إذا قيل بأن النفس موجودة قبل البدن، فهي جوهرٌ مستقلٌّ فيها قابلية أن تتعلق بالبدن، فيمكن أن تكون متعلقة بالبدن فترةً، ثم تستقل، وتعود كما كانت غير متعلقة بالبدن، ثم تعود وتتعلق بالبدن، فأبي محذور من الناحية العقلية إذا قيل بهذه المقالة؟!!

وعليه، فلا بد أن نبحت هل حقيقة النفس أنها وجودٌ ماديٌّ يتكامل فلا يعود إلى كونه ماديًّا؛ لأنّ هذا من العود من الفعلية إلى القوة وهو مستحيلٌ أم النفس جوهرٌ خلقه الله ﷻ بكيفيةٍ يقبل أن يُدبر بدنًا، ثم ينفصل عنه، ويعود إليه؟

ولهذا دخلنا في بحث أصل (نشأة النفس)، وهل هي ماديةٌ بمعنى أنها توجد كصورةٍ في مادةٍ عنصريةٍ، ثم تتطور إلى النطفة، ثم النطفة تتطور إلى أن تتحول إلى إنسانٍ مجردٍ؟ أم أنه جوهرٌ مستقلٌ وعلاقته بالبدن نظير علاقة اللابس باللباس، فتستخدم البدن لتحقيق بعض الكمالات، ثم إذا انفصلت تكون قابلة —أيضاً— للعود إليه لتحصيل بعض الكمالات؟



➤ النوع الثاني^(١): الأدلة النقلية:

النوع الثاني: - من الأدلة التي استدلت بها لإثبات حدوث النفس، وأنها ليست موجودة قبل البدن وأنها في الحقيقة وجود الموجود المادي الذي تطوّر وتحوّل بعد تطوّره إلى نفس - هو الأدلة النقلية، فقد عقد صدر الدين الشيرازي رحمته الله في كتابه (أسرار الآيات) قاعدة بعنوان: (قاعدة في ذكر تكون الإنسان شيئاً فشيئاً حتى يصير إنساناً كاملاً)، وذكر في هذه القاعدة جملة من الآيات التي تدل في نظره على أنّ النفس مادية الحدوث وروحانية البقاء.

وإذا لاحظنا الآيات التي ذكرها في هذا الموضوع من كتاب: (أسرار الآيات)، وأيضاً الآيات التي ذكرها في كتبه الأخرى، ككتاب: (الحكمة المتعالية) نظفر بثلاث طوائف من آيات القرآن الكريم، وهذه الطوائف هي:

الطائفة الأولى: التي تدل على أنّ الإنسان لم يكن شيئاً، وأنه كان فاقداً للحياة، ثم بعد ذلك صار واجداً لها.

الطائفة الثانية: التي دلت على أنّ الإنسان خلق من ترابٍ أو خلق من نقطة.

الطائفة الثالثة: التي دلت على أنّ الله تعالى جعل التراب وجوداً إنسانياً مُدرِجاً، له حقيقة أخرى، ونشأة أخرى غير نشأة التراب.

ما دل على أنّ الإنسان لم يكن ثم كان حيّاً:

الطائفة الأولى: التي تدل على أنّ الإنسان لم يكن شيئاً، وأنه كان فاقداً للحياة، ثم بعد ذلك صار واجداً لها.

(١): النوع الثاني من أدلة الأصل الأول في النظرية الرابعة للملا صدرا.



ومن هذه الطائفة:

الآية الأولى: قوله **يُنَزِّلُ**: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ الإنسان: ١، فإنها تدل على أن الإنسان كان موجودًا في حين من الدهر وليس مذكورًا فيه، وهذا الحين هو حين كون الإنسان مادة فاقدة لحقيقتها المجردة المدركة.

الآية الثانية: قوله **جَلَّالَهُ**: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ البقرة: ٢٨، فإنها تدل على أن الإنسان كان ميتًا، أي: كان مادة فاقدة للحياة، ثم صارت المادة الفاقدة للحياة موجودًا حيًا، فهي قد تطورت ووجدت فيها الروح المجردة التي تتصف بالحياة.

قال الملا صدرا **رَحِمَهُ** في (أسرار الآيات): «الإنسان يتكون أولاً من أمرٍ عديمٍ وهي قوة هيولانية، وإليه الإشارة: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾، ويتكون أيضًا جمادًا ميتًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾»^(١).

الآية الثالثة: قوله **جَلَّالَهُ**: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ مريم: ٦٧، فقد ذكر الملا صدرا **رَحِمَهُ** أنها تدل على أن الإنسان قبل الخلق لم يكن شيئًا، وحيث إنَّ الخلق يُقابل الإبداع، إذ هو جمع الشيء أو إيجاد الشيء بنحو تدريجيٍّ؛ فالآية تدل على أن الإنسان حقيقةً مخلوقةً، أي: وجدت عن طريق التطور، فقبل أن توجد عن طريق التطور والحركة الجوهرية لم تكن هذه الحقيقة متحققة، فقوله **يُنَزِّلُ**: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ﴾ يعني: أنا أوجدناه بالتدريج وجودًا خلقيًا، ولم يكن قبل أن يوجد بالتدريج ﴿خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾، أي: لا وجود له قبل عالم الخلق، وقبل عالم المادة.

(١): قاعدة في ذكر تكون الإنسان شيئًا فشيئًا حتى يصير إنسانًا كاملاً: ص ١٣٥.



هذه الطائفة الأولى التي استدل بها ﷻ على أن النفس لم تكن موجودة قبل عالم المادة، وإنما هي مادية الحدوث.

➤ مناقشة الاستدلال بالطائفة الأولى:

والإشكال على الاستدلال بهذه الطائفة واضح، فإنه كما يحتمل أن يكون المراد من قوله ﷻ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝١﴾ الإنسان: ١؛ ما ذكره الملا صدرا -وهو أن الإنسان كان مادة غير واجدة للحقيقة المجردة- يحتمل أن المقصود هو أن الإنسان الذي يقصده العرب من كلمة (إنسان) وهو المركب من البدن والروح أو خصوص البدن باعتباره يكون حقيقة الإنسان عندهم لم يكن موجودًا في نشأة عالم الدنيا، ثم بعد ذلك كان، وقبل أن يكون موجودًا لم يكن شيئًا مذكورًا، فلا تكون الآية ناظرة إلى الروح وتريد أن تقول بأنها كانت مادة، ثم بتطور تحولت إلى وجود مجرد.

كما يحتمل أنها تتحدث عن الروح، ولنفرض أنها -كما يقول الملا صدرا- تعني بالإنسان الروح، لأنها حقيقته، غير أن من المحتمل أنها تتحدث عن الروح قبل وجودها حتى في نشأة سابقة، فقوله ﷻ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ يراد به: هل أتى على روح الإنسان ﴿حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ﴾ أي: لم تكن الروح ﴿هَلْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ أي: لم تكن موجودة؟

فهذه الآية ليست تدل دلالة قطعية على أن الإنسان هو الروح، وأن الروح مادية الحدوث، وكانت فاقدة للإدراك، وكونها كذلك هو معنى أنها لم تكن شيئًا مذكورًا.

والأمر كذلك في قوله ﷻ: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾، فإن الملا صدرا ﷻ قد فسرها بأن قوله ﷻ: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا﴾ يعني كنتم مادة، ثم تطورت المادة،



فجعلها الله يَبْعَثُ حَيَّةً بأن أوجد منها الروح، فالمادة هي الشيء المتحول إلى روح حَيَّة، ويحتمل أن المقصود معنى آخر، وهو أن الإنسان بحسب لغة العرب ليس إلا هذا البدن، وكان فاقداً للحياة ثم أحياه الله يَبْعَثُ، بمعنى أنه جعل الحياة تدب فيه، وأما ما هو منشأ الحياة؟ وهل هو تفاعلات مادية فقط كما يقول الطبيعيون أم وجود روح تحل في البدن؟ وإذا كانت توجد روح فهل هذه الروح أصلها مادة أم لها وجود قبل عالم المادة وتعلقت بالبدن بعد صلوحه للتعلق في عالم المادة؟ فهذا مما لا تدل عليه الآية الكريمة، فهذه الآية أيضاً ليست صريحة فيما يذكره رَبُّهُ.

فتفسير قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ تُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ بأن المقصود هو أن المادة بحركة جوهريّة تتطور، وتنتقل من طورٍ إلى طورٍ، إلى أن توجد النفس التي بها يكون الوجود المادي حياً^(١)؛ لا يستند إلى صراحة الآية؛ إذ يحتمل أن يكون المقصود منها هو أن الإنسان الذي هو البدن - عند العرب - لم يكن حياً في هذه النشأة، ثم صار حياً، وأما الروح فلا حديث عن حالها وكيف كانت، كما يُحتمل - أيضاً - أن يكون الحديث فيها عن الروح، ﴿وَكُنْتُمْ﴾ أي: كانت أرواحكم ﴿أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾، لكن المقصود من ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾ هو أنكم كنتم معدومين فاقدين للحياة، ثم أوجد الله يَبْعَثُ الأرواح، أما متى وجدت الأرواح، وهل قبل هذه النشأة أم فيها؟ فهذا مسكوتٌ عنه، فلا تكون الآية واضحة وصريحة في أن الروح مادية الحدوث.

قد يقول قائل: ما ذكره الملا صدرا رَبُّهُ واختاره العلامة الطباطبائي رَبُّهُ من أن المقصود هو أن الإنسان كان مادةً موجودةً فاقدةً للحياة، ثم اتصفت بالحياة؛ هو التفسير الأقرب؛ لأن الآية عبرت بتعبير: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾، فوصفت المخاطبين

(١): وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي رَبُّهُ في تفسير الميزان ج ١ ص ١١٢.



بأنهم أمواتٌ، والموت عدم ملكةٍ، وهو عدم الحياة عن مَنْ مِنْ شأنه أن يكون حيًّا، ومن الواضح أنَّ المعدوم ليس من شأنه أن يتصف بالحياة، فلا بد أن نفرض موجودًا تكون فيه قابلية أن يتصف بالحياة وكان فاقداً لها فيقال عنه: ميتٌ، فالآية تدل على أن الإنسان كان شيئاً فاقداً للحياة، ثم وجدت فيه الحياة، وهذا يناسب أن يكون الإنسان مادياً في أول نشأته، ثم تطوّر، ووجدت الحياة فيه.

و الجواب عن هذا الكلام من جهتين:

الجهة الأولى: من المحتمل أن الآية تتحدث عن الحياة الدنيوية بالتحديد، فتقول ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾ أي: لا تتصفون بالحياة الدنيوية، وهذا لا ينافي وجود الروح قبل حياة الدنيا متصفة بحياة أخرى، فالله ﷻ يريد أن يقول لهم: أنتم لم تكونوا أحياء بالحياة الدنيوية، ثم أحياكم الله ﷻ، فيصح إطلاق الموت على النفس في النشأة السابقة بمعنى أنها لا تتصف بالحياة في نشأة المادة مع وجود قابلية أن تتصف بالحياة في نشأة المادة فيما إذا تكامل البدن وصلاح لتعلق الروح به، فهذا المعنى محتملٌ، وهو لا ينافي وجود الروح قبل البدن.

الجهة الثانية: أن هذا الكلام إعمال للدقة الفلسفية في استظهار النصوص الشرعية، فهو ينطلق من أن الموت عدم ملكةٍ وهو يثبت لمن شأنه أن يتصف بالحياة، والنفس حال العدم ليس من شأنها أن تتصف بالحياة، فلا بد أن يكون المقصود من ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا﴾: «كنتم مادةً موجودةً قابلةً للاتصاف بالحياة ولكنها فاقدةً له»، والذي ينبغي علينا هو أن نطبق الفهم العرفي، ويجوز عند العرف إطلاق عدم الملكة حتى على من ليس من شأنه أن يتصف بالملكة، وهذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله عليه في بعض أبحاثه، فإنه يجوز بحسب اللغة والعرف أن نصف أنفسنا بأننا جاهلون بكنه ذات الله عز وجل، والجهل عدم ملكة ونصف به أنفسنا بالنسبة إلى الله ﷻ، مع أنه من المستحيل أن نتعرّف على ذات الله ﷻ بمعنى أن نُحيط بكنهه.



وليكن الأمر كذلك في الآية المباركة، فهي وصفت النفس حال العدم بالموت ولو أنه من جهة أنه يمكن أن توجد وتحقق ويكون وجودها وجوداً حياً، ولا مشكلة في ذلك من ناحية اللغة العربية. نعم، يوجد مشكلة من جهة اصطلاح المنطقة والفلاسفة حيث إنهم يشترطون في عدم الملكة قابلية المحل للاتصاف بالملكة، أما من الناحية اللغوية ومن حيث التعبيرات العرفية فلا يوجد أي محذور في إطلاق عدم الملكة على من ليست فيه قابلية الاتصاف بالملكة، والقرآن لا يجري على وفق الاصطلاح المنطقي والفلسفي.

➤ إشكالٌ منهجيٌّ على هذه الطائفة:

والغرض مما ذكرناه هو الوصول إلى هذه النتيجة، وهي: أن هذه الطائفة لا تدل دلالةً صريحةً على أن النفس لم تكن موجودةً قبل البدن وأنها وجدت مع البدن أو بتطور البدن، فعلى أحسن التقادير يوجد فيها ظهورٌ وتوجد احتمالاتٌ أخرى، فتكون دلالتها ظنية غير صريحة قطعية، والظن لا قيمة له في هذه الأبحاث المعرفية التي لا يراد منها استنباط حكم شرعيٍّ جوانيٍّ، وهو الإيمان أو حكم شرعيٍّ جوارحيٍّ، وهو العمل بالأركان، وإنما يراد تحصيل العلم، والعلم لا يحصل بالظن، ﴿وَلَا الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم: ٢٨، ولا معنى لجعل حجية الظن -حسب بعض المباني في هذه المسألة التي هي من المسائل المعرفية- لأنه لا أثر لجعل الحجية له، حيث لا يوجد أثر تنجيزيٍّ، كوجوب الاعتقاد أو وجوب العمل لكي تُجعل الحجية للظن تنجيزاً له، فإن المطلوب هنا المعرفة نفسها وتحصيل العلم، فإن هذه المسألة من غير المسائل العقديّة والعملية الفرعية التي يوجد فيها حكم متعلقٌ بالاعتقاد أو العمل.

وقد يقول قائل: إنه يوجد أثرٌ يترتب على جعل حجية الظن، وهو جواز التدين وعقد القلب، فإنَّ عقد القلب والإيمان فعلٌ اختياريٌّ للإنسان، فهل يجوز أن



يؤمن الإنسان ويعقد قلبه على أن الله تعالى خلق الروح مع البدن وأحدثها - في نشأة عالم المادة - في أول أمرها مادية ثم تطورت؟

فإن السؤال هنا عن الجواز، وهذا الجواز يحتاج إلى دليل شرعي حجة، وظهور هذه الآيات دليل شرعي حجة.

والجواب هو: أنه إذا كان المراد من جواز عقد القلب الفعل القلبي الذي يسمى الإيثار والاعتقاد - كما يظهر من قول القائل - فهذا الفعل نظير أي فعل خارجي يقوم به الإنسان بجوارحه من جهة أنه يحتاج إلى دليل يدل على جوازه، ودليل الجواز هو ظاهر هذه الآيات، غير أن الأخذ بحجية الظهور هنا في حكم فقهي يرتبط بمسألة فقهية، وهي: (جواز الإخبار أو جواز العمل القلبي)، وهذا لا علاقة له بمحل بحثنا في مسائل (المعاد)، فإن محل البحث يرتبط بتحقيق مسألة أن النفس واقعاً وتكويناً هل كانت موجودة قبل البدن.

وبالتالي يحتمل أن علاقتها بالبدن مجرد علاقة تعلق وتدبير فيمكن أن تتعلق بالبدن، وتنفصل، وتعود إليه، فيفتح باب إمكان المعاد الجسماني؟ أم لا وجود لها قبله، وحقيقتها أنها صورة له، وكانت مادية، وهي تتطور وتصل إلى مرحلة تكون أكمل من أن تتعلق بالبدن، فيستحيل أن تتعلق بالبدن مرة أخرى؟

فما يراد تحقيقه هو البحث عن مسألة حقيقية، ترتبط بمعرفة واقعية، وهي كيفية عود الإنسان على الله تعالى في النشأة الأخرى، فلا ينبغي الخلط بين أبحاث الفقه وبين الأبحاث الفلسفية والنظرية الواقعية التكوينية التي لها ارتباط بأبحاث عقديّة كمسألة (المعاد)، وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتاب: (قواعد مهمة في علم الكلام).

فيوجد في الاستدلال بالطائفة الأولى إشكال منهجي، وهو أنه على أحسن تقدير استدلال بالظهور والظهور ظن، والظن لا قيمة له في هذه الأبحاث، ولو



لاحظنا طريقة الاستدلال في الآية الثالثة لوجدناها أيضاً تعتمد على الظهور في أحسن الأحوال، وذلك لأنه من المحتمل - كما ذكرنا سابقاً - أن المقصود بالإنسان هنا البدن، لأنّ العربي يقصد بالإنسان ما يُشاهده وهو البدن، ولا يؤمن بالروح، فهو يطلق على نفسه وغيره لفظ (إنسان) مع أنه لا يعتقد بوجود الروح، والآية في مقام الاحتجاج تتحدث عن البدن، وليست في مقام تصحيح نظر العربي في وجود البعد الروحي، ويحتمل أيضاً أنها تتحدث عن المجموع من البدن والروح، فالمجموع قد خلق بمعنى أن جزءاً منه قد خلق، ولم يكن هذا المجموع متحققاً فيما سبق فإن الكل عدم بعدم بعضه، ولنفرض أن هذا المعنى غير ظاهر إلا أنه محتمل، ولو أن أحد المعصومين قال لنا: بأن هذا هو المقصود بالآية، وليس ما فهمه الملا صدرا لقلبناه منه، ولم نجده مخالفاً بالصراحة للآية فما ذكره الملا صدرا عليه السلام مجرد استظهار، والظهور لا يفيد إلا الظن، فلا يعتمد عليه في المسألة محل البحث.

ويُضاف إلى هذا: أن الملا صدرا عليه السلام فسّر الخلق بمعنى الوجود التدريجي في مقابل الإبداع، وهذا تفسير اصطلاحيّ، فعلماء الفلسفة والكلام درجوا على أن يجعلوا الخلق بمعنى الإيجاد التدريجي في مقابل الإبداع الذي يكون إيجاباً دفعياً، ليس مسبقاً بمثال وبمادة وصورة أو بأجزاء تجمع.

وأما في اللغة العربية فالخلق يطلق على مطلق الإيجاد، فإن الله تعالى خالق كل شيء، وقد قال الباري تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الزمر: ٦٢، فهو تعالى قد خلق جميع الموجودات، وكل شيء مخلوق بقدرته وفعله تعالى بعد أن لم يكن، مع أن الملا صدرا عليه السلام يعتقد أن بعض الموجودات الإمكانية مجردة، ومع ذلك هي مخلوقة بحسب التعبير القرآني، فمعنى مخلوقة هو أن الله تعالى أظهرها في الوجود وأوجدها وحققها، والخلق لا يختص بالوجود المادي التدريجي أو بجمع أجزائه، بل يشمل حتى الإيجاد الدفعي، فإذا قال الحق تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ



قَبْلَ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿٦٧﴾ مريم: ٦٧، فيحتمل أن المقصود بالإنسان الروح، وأن الروح مخلوقة بعد العدم في نشأة سابقة، لأن كونها موجودة بعد العدم لا ينافي كونها موجودة قبل البدن، فهذه لا دلالة لها على أن الروح ليست موجودة قبل البدن.

الطائفة الثانية: ما دل على أن الإنسان خلق من ترابٍ أو خلق من نطفةٍ.

الطائفة الثانية: ما دل على أن الإنسان خلق من ترابٍ أو خلق من نطفةٍ، ومن آيات هذه الطائفة:

الآية الأولى: قوله ﷻ: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ تُنْفَذُ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا﴾ ﴿٣٧﴾ الكهف: ٣٧.

الآية الثانية: قوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ غافر: ٦٧.

الآية الثالثة: قول الحق ﷻ: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ ﴿١٧﴾ نوح: ١٧.

ويرى الملا صدرا رَحِمَهُ اللهُ دلالة هذه الطائفة على أن الإنسان قد خلق على نحو التدرج من ترابٍ أو من نطفةٍ، ومرّ بأطوارٍ، وهذا ما يفيد أن الإنسان الذي حقيقته بروحه وليس بجسده قد خلق من المادة وهي التراب والنطفة، فبدء الإنسان من المادة، فهو ماديّ الحدوث، ثم تطور وتحول إلى وجودٍ روحانيٍّ فكان روحانيّ البقاء.

➤ مناقشة الاستدلال بالطائفة الثانية:

وقد اتضح من مناقشة الاستدلال بالطائفة السابقة ما في الاستدلال بهذه الطائفة، فإن هذا الاستدلال ينبنى على أن حقيقة الإنسان عند العربي الذي نزل القرآن على لسانه، ويخاطبه الباري في هذه الآيات الشريفة؛ منحصرة بالروح، فكأن



العربي التفت إلى أدلة وبراهين وجود النفس وتجرد الروح، وأدرك أنَّ حقيقة الإنسان تكمن في الروح، فكان يطلق لفظ (الإنسان) على الوجود الروحاني، وهذه الآيات جرت على نظام اللغة العربية فتحدثت عن الروح، فإذا قال الله تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، فإراد: هو الذي خلق أرواحكم، وإذا قال الباري عَلَمَهُ: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾، يراد: والله أنبت أرواحكم، وإذا قال الحق عَلَمَهُ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ الإنسان: ٢، يراد: إنا خلقنا الروح من نطفة، فيكون مبدأ الروح النطفة، والروح ليست إلا صورةً لمادة، فكانت الصورة نطفة، ثم تطورت، وتحولت إلى إنسان.

ولكن هذا التصور غير صحيح، فالإنسان في اللغة العربية يطلق على الشخص الذي كان يُدركه العربي؛ لأنَّ الإنسان إما من الإحساس وهو الذي يُحس بعد ظهوره، أو من الحركة وهو الذي يُشاهد يتحرك وهو البدن، ولهذا يُقال الأُنس الذي هو الإحساس بوجود الشخص أو بحركته، فيترتب على ذلك حالة نفسانية خاصة، وهي السكون التي تسمى بالأنس، والأنس ليس معناه بعيداً عن الظهور أو التحرك.

فأصل كلمة (إنسان) مأخوذٌ من الإحساس أو من التحرك الذي يُدرك بالחס وهذا ينطبق على البدن عند العربي، فكان الإنسان يطلق على هذا الشخص الذي يُنظر إليه على أنه الجسم والبدن، يقول ابن منظور في (لسان العرب): «الإنس جماعة الناس، والجمع أناسٌ، وهم الأنسُ تقول: رأيت بمكان كذا وكذا أنساً كثيراً، أي ناساً كثيراً... وأنس الشيء: أحسّه، وأنس الشخص واستأنسه: رآه وأبصره ونظر إليه»^(١)، فهناك ارتباط بين معنى (الإنسان) والإنس، وبين الظهور والإحساس والإدراك.

ويقول أبو هلال العسكري في (الفروق اللغوية): «وقيل: الناس لغة مفردة،

(١): ج ١، باب الهمزة، ص ٢٣٢ وص ٢٣٥.



فاشتقاقه من النّوس وهو الحركة، ناسَ يَنُوس نَوْسًا إذا تحرك^(١)، فلفظ (الناس) مأخوذٌ من التحرك، ولعله من جهة أنّ المتحرّك يكون ظاهرًا ويُحس به ويُدرَك، وعلى كل حالٍ فمعنى (الإنسان) عند العربي ليس الروح المجرد غير المحسوس، ولهذا يطلق العربي على نفسه لفظ (إنسان) ولو كان لا يعتقد بوجود الروح.

ولو لاحظنا ما ذكره القرآن عند حديثه عن رأي العرب في الإنسان لوجدناه يبين أن فيهم من يحصر الإنسان في البدن، ولا يؤمن بالروح المجرد، يقول ﷻ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرِضْتُمْ كُلَّ مُمْرَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ سبأ: ٧، فإن هؤلاء يعتقدون أن حقيقة الإنسان هي ذلك الشيء الذي يتمزق كل ممزق، وهو البدن المادي.

ويقول الباري ﷻ: ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلَمْ يَأْتِ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ الرعد: ٥، فهم يرون حقيقة وجودهم تتحول إلى تراب ﴿أَلَمْ يَأْتِ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، والبدن المادي هو الذي يتحول كما هو واضح، ثم هم يرون إعادة التراب عملية تخليق للإنسان ﴿أَلَمْ يَأْتِ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، وتقدم عن الملا صدرا رحمته الله تفسير الخلق بجمع الأجزاء أو الإحداث التدريجي .

فالعرب الجاهليون كانوا يرون (الإنسان) الشخص المائل أمامهم، وهو ما يُدركونه ويُدركون حركته ويستأنسون به، والقرآن الكريم رد عليهم وأبطل هذه الرؤية بأن أثبت وجود الروح، يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ الإنسان: ٢، فحقيقة الإنسان لا تنحصر في البدن، فالبدن بُعد، ويوجد بُعد آخر، وهو الذي يجعل الإنسان سميعًا بصيرًا، وهو بُعد فوق بُعد المادة،

(١): الباس السادس والعشرون في الفرق بين الناس والخلق، والعالم والبشر، والورى والأنما وما يجري مع ذلك، ص ٢٧٤.



فالإنسان ليس البدن فقط - كما في نظر العربي الذي نزل القرآن على لغته - وإنما له حقيقة وراءه، ومجموع البُعد الماديّ والبُعد الآخر يشكل الإنسان في هذه النشأة، فالحديث في القرآن الكريم ليس عن الروح فقط وإنما هو حديث عن مجموع مركبٍ.

وقد بين وَبَارِئُ أن جزء هذا المجموع مخلوق من تراب الأرض، فهو تعالى يخاطب العربي وغيره مبيناً أنه خلق الإنسان - الذي هو عند من ينكر الروح متمثلاً في البدن - من ترابٍ ومن نطفةٍ، فالبدن لم يوجد دفعةً واحدةً وإنما وجد بالتدرّج، ثم بعد أن كمل استعداده أوجد فيه تعلق الروح، وهذا من أدلة وبراهين وجوده وَبَارِئُ، يقول وَبَارِئُ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ ﴿٢٠﴾ الروم: ٢٠، فإن المجموع لم يوجد في هذه النشأة إلا بعد أن خلق البدن على نحو التدرّج حتى وصل إلى مرحلة يكون فيها أهلاً لتلقي الروح، فلما تلقى الروح صار سمياً بصيراً فتحقق المجموع، ووجدت الحياة الإنسانية التي تشتمل على قوانين خاصة لا تقتضيها طبيعة المادة، فالمجموع لم يتحقق إلا بعد أن تطور البدن، وهذا ما تدل عليه هذه الآيات.

وأما الجزء الآخر الذي هو الروح فإن هذه الآيات لا تتحدث عن بدء وجوده وكيفيته، وأنه هل وجد قبل عالم المادة أو وجد مع عالم المادة، وإذا كان وجد مع عالم المادة هل وجد مادياً ثم صار روحانياً أو وجد وفيه بُعد مجرد وهو مرتبة العقل، ولكن أيضاً فيه مرتبة مادية وهي مرتبة النبات والحيوان وهي متعلقة بالبدن - كما يقول ابن سينا؟ - فهذا مما لم تتعرض هذه الآيات لبيانها فهي لا تتحدث عن الروح، وتفيد أنها خلقت من ترابٍ؛ لأنها لا تقصد بالإنسان خصوص الروح وإنما تقصد بالإنسان المعنى الذي يقصده العربي وهو البدن أو المجموع المركب حيث إنَّ القرآن بيّن أنّ الإنسان ليس له فقط البُعد البدني، بل له أيضاً بُعدٌ روحيٌّ، والمجموع



المكون من البدن ومن الروح لا يوجد إلا بعد أن يتطور هذا البدن، فهو مخلوق بخلق البدن لأنه جزء قوام المجموع.

فهذه الطائفة لا تدل على ما ذهب إليه الملا صدرا رحمته الله من حدوث الروح مادية في هذه النشأة، ولا وجود لها قبل هذه النشأة، ولا أقل هي لا تدل على ذلك دلالة صريحة بحيث تكون دالة بالقطع واليقين على ما يريده.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن الله تعالى جعل التراب وجوداً إنسانياً مُدرِكاً:

الطائفة الثالثة: ما دل على أن الله تعالى جعل التراب وجوداً إنسانياً مُدرِكاً، له حقيقة أخرى، ونشأة أخرى غير نشأة التراب، ومن هذه الطائفة:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝٢﴾ الإنسان: ٢، حيث ورد التعبير القرآني بلفظ جعل الإنسان ﴿فَجَعَلْنَاهُ﴾، فالإنسان قد خلقه الله تعالى نطفة، ثم جعله سميعاً بصيراً.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۝١٤﴾ المؤمنون: ١٤، فإنها تدل على أن الموجود المتدرج الذي كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم وجد فيه العظم، ثم كُسي العظم باللحم، فهو حقيقة واحدة سيالة أنشأها الله تعالى خلقاً آخر، أي: حوّلها إلى وجودٍ روحانيٍّ، فالنفس مادية الحدوث روحانية البقاء.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِن مِّثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ وَمِنْ تَرَابٍ ثُرًى قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ آل عمران: ٥٩، فإنها تدل على أن نبيّين آدم وعيسى (على نبينا وآله وعليهما أفضل الصلاة والسلام) قد خلقا من ترابٍ، ثم تحوّلا إلى الوجود المجرد الدفعي الأمري، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.



➤ مناقشة الاستدلال بالطائفة الثالثة:

وقد اتضحت الملاحظة على هذا الاستدلال بما تقدم في الملاحظات التي سجلناها على الطائفتين السابقتين، فإنَّ الإنسان - كما ذكرنا - في العرف واللغة مأخوذٌ فيه البدن، وليس خصوص الروح، فنبي الله آدم ﷺ ليس مجرد روح، وإنما هو بدنٌ وروحٌ، وكذلك الأمر في عيسى ﷺ، والحديث عن خلقة الإنسان في نشأة الدنيا، وكانت البداية للمجموع الإنساني فيها بتخليق البدن، فهو لم يتحقق دفعة واحدة بأن وجد المجموع في آنٍ واحدٍ، بل أولاً يبدأ البدن ويأخذ أطواراً إلى أن يصل إلى مرحلة يكون فيها قابلاً لأن تُنفخ فيه الروح، فحينئذٍ يُنشئ الله ﷻ خلقاً آخر، والمقصود بالخلق الآخر ليس وجوداً مجرداً بأن يتحول التراب إلى وجودٍ مجردٍ - كما يقول الملا صدرا رحمه الله - وإنما المجموع المكون من المادة والروح، فهذا المجموع هو خلقٌ آخر، ولا أقل من احتمال ذلك، والروح وجودٌ لطيفٌ، وإن كان مادياً بالمعنى الفلسفي - على التحقيق - وإذا بلغ البدن مرحلة صلوح نفخ الروح فيه تعلق الروح به نحو تعلق فيتحقق المجموع، وهذا معنى قوله ﷻ: ﴿ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾، أي: تحدث الروح في البدن بعد أن تحوّل إلى مرحلة الصلاحية، سواء كان البدن في السماء، كما في خلق النبي آدم ﷺ أو في الأرض، كما في خلق سلالة نبي الله آدم، ومنها نبي الله عيسى ﷺ.

فليس صريح هذه الآيات ما يفهمه الملا صدرا رحمه الله من أن الروح توجد بحركة جوهرية من الصورة المادية، فإنَّ هذا ما لم يفهمه أحدٌ من المسلمين قبل الملا صدرا وكانوا يقرؤون هذه الآيات قروناً، وما لا مانع من قصده هو أن المجموع الذي يتكون من بدنٍ ومن روحٍ يُنشأ بعد أن يبلغ البدن مرحلة تكون قابلة لانضمام الجزء الآخر إليه، وإن لم يكن هذا ظاهراً إلا أنه من المحتمل، فيكون ما ذكره الملا صدرا رحمه الله مجرد احتمالٍ، ويكون في أحسن التقادير مجرد ظهور، والظهور لا يفيد إلا الظن، والذي



يؤيد أن هذه الآيات ليست في مقام بيان أن الروح توجد من المادة وتتجدد، وإنما في مقام بيان أن حقيقة الإنسان - التي هي البدن عند العرب أو البدن والروح بحسب تصحيح القرآن لتصور العرب - تتحقق بعد تطوّر البدن، الآيات التي تحدثت عن خلق البدن بشكل مستقلّ وبينت أن علاقة الروح به، وأنها علاقة المحل بما يحل فيه أو علاقة الظرف بالمظروف أو علاقة المتعلّق بالمتعلّق على الخلاف في علاقة الروح بالبدن.

ومن هذه الآيات قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝٩﴾ السجدة: ٨-٩، فقد عبر القرآن الكريم فيها بتعبير لا يوهم أن الروح وجدت من تطور صورة البدن، وإنما هو واضح في أن الروح نفخت في البدن بعد أن تطوّر.

ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٦﴾ الحجر: ٢٦، وهنا يبيّن القرآن الكريم أن الإنسان مخلوق من طين، وليس المقصود بالإنسان الروح فقط، وإنما الإنسان بحسب إطلاق العرب، وهو البدن والشخص الذي يرى وتُدرك حركته أو المجموع بعد تصحيح القرآن الكريم ما عليه العرب فالإنسان خلق من طين أي وجد بالتدرّج بحسب قوانين عالم الدنيا.

ثم في الآية التي بعدها يقول ﷻ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ۖ﴾ الحجر: ٢٩، أي: سويت البشر الذي هو الإنسان والبشر في اللغة العربية أصله من البدو والظهور، وقيل الإنسان بشرٌ لأنه بادي البشرة وظاهرها، وبشرته إنما تسمى بشرةً لأنها ظاهرة، فالإنسان هو البشر، والبشر مخلوق من طين ﴿مِنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾، وقد سواه الله ثم نفخ فيه من الروح، لا أنه هو تحول إلى روح ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ ۖ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ۝٢٩﴾ الحجر: ٢٨-٢٩، فالروح شيء نفخ في الإنسان نفخ في البشر المخلوق ﴿مِنْ صَلْصَلٍ



مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿١٤٥﴾ ، ومن الواضح أنَّ القرآن الكريم لا يوجد فيه تعارضٌ وتدافع، ولا يمكن أن يذكر مرة أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة أنَّ الروح صورة البدن، وتطورت وتجردت، ويذكر أخرى أن العلاقة علاقة أنَّ البدن محل قد تطور ووصل إلى مرحلة صار قابلاً لأن تنفخ فيه الروح، والروح منفوخة فيه، وتتعلق به بعد أن يستوي، وإذا لم يوجد في القرآن المجيد تدافعٌ وتعارضٌ فكيف نجمع بين الآيات التي استدل بها الملا صدرا رَحِمَهُ اللهُ فِي الطائفة الثالثة وبين هذه الآيات التي تبين نفخ الروح بعد استواء البدن؟

الجواب إن الجمع واضح جداً بما ذكرناه من أن المقصود بالإنسان البدن أو المجموع من البدن والروح، والقرآن المجيد يريد أن يبين لنا أن الإنسان بمجموعه يتوقف في تحققه في هذه النشأة على أن يوجد البدن، ثم بعد وجود البدن تنفخ فيه الروح، فينشأ فيه خلقٌ آخر أي يوجد المجموع، وإذا وجد المجموع تتحقق حقيقة الإنسان التامة.

وأما النفس التي تشكل الجزء الآخر من المجموع فهل هي الصورة المادية وقد تطورت أم لها وجودٌ مستقل عن صورة البدن وهي متحققة قبل وجود البدن؟ فهذا مما لا تنظر إليه هذه الآيات، وليست في مقام بيانه، فهي ساكتةٌ من هذه الجهة فلا يمكن أن يُستدل بها على ما ذهب إليه الملا صدرا رَحِمَهُ اللهُ.

ثم إن مما لم يغفل عنه المحققون هنا أنه توجد آياتٌ ورواياتٌ كثيرةٌ، وهي قطعيةٌ ودالاتها واضحةٌ على أنَّ الروح موجودةٌ قبل البدن، فإذا كان العزم على الاستدلال بالنقل لإثبات تاريخ وجود الروح وهل هو قبل البدن أم مع البدن؛ فينبغي علينا أن نلاحظها ولا نُغفلها، فإذا كانت تدل دلالةً صريحةً على أنَّ الروح



موجودةً قبل البدن فسوف تكون موجبة لتأويل الآيات التي تدل بظاهاها على أن الروح ليست موجودةً قبل البدن -أو موضحةً لها-.

➤ الأدلة النقلية الدالة على وجود الروح قبل البدن:

توجد جملةٌ من الأدلة النقلية التي استدل بها على وجود الروح قبل البدن، وأنها كانت موجودةً في نشأة سابقةٍ قبل أن يوجد الإنسان في النشأة الدنيوية، والأدلة النقلية كثيرةٌ، ولا بد أن أنبه على ما تقدم بيانه سابقاً وهو أن الظن لا قيمة له في هذه المسألة المعرفية، فالدليل النقلية الذي يراد الاستدلال به -سواء على عدم وجود الروح قبل البدن أو على وجود الروح قبل البدن- لا بد أن يكون دليلاً قطعياً.

وبالتالي إذا أردنا أن نستدل بالأدلة النقلية على وجود الروح قبل البدن لا بد أن نستدل بدليلٍ نقلٍ قطعيٍّ، ويكفي في قطعية الدليل أن تكون جملةٌ من الأدلة النقلية ظنيةً في دلالتها، ولكن بتراكم الدلالات يحصل القطع بأن المضمون مرادٌ من المعصوم (عليه السلام)، ولا بد أن يضم إلى ذلك قطعية الصدور، ويكفي في قطعية الصدور أن توجد عدة رواياتٍ تكون كل روايةٍ منها ظنيةً إلا أن المجموع يُشكل دليلاً قطعياً بتراكم الاحتمالات، بأن يتشكل تواترٌ أو يوجد خبرٌ محفوفٌ بقرينةٍ تفيد القطع بصدوره، وبالنتيجة لا بد أن يكون الدليل النقلية الذي نذكره دليلاً قطعياً في صدوره ودلالته، وهذا ما ندعيه في مسألتنا محل البحث؛ فإنه توجد أدلةً نقليةً تفيد القطع -لمن لاحظها وأمعن النظر فيها- بأن الأرواح كانت مخلوقةً قبل الأبدان.

ونتعرض هنا لذكر نوعين من الأدلة النقلية، وهما:

١. الدليل القرآني.

٢. الدليل الروائي.



➤ النوع الأول: الدليل القرآني (آية الميثاق):

هو الدليل القرآني المتمثل في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فإن ظاهر هذه الآية وجود الأرواح قبل الأبدان، والكلام في تفسيرها طويل الذيل، فقد وقع خلاف كبير فيه، وقدمت عدة آراء ونظريات، وقد تعرض العلامة المجلسي رحمته الله لها في كتاب: (بحار الأنوار)^(١)، وكذلك العلامة الطباطبائي رحمته الله في كتاب: (تفسير الميزان)^(٢)، وأوضح النظريات الشيخ السبحاني رحمته الله في كتاب: (مفاهيم القرآن)^(٣).

➤ ما هو ظاهر الآية؟

وُثِّبَ ما يظهر لنا من الآية بنحو مختصر، ولن ندخل في التفاصيل فضلاً عن تفاصيل التفاصيل، وحديثنا حول هذه الآية الشريفة سوف يكون إن شاء الله تعالى ضمن جهات ثلاث:

الجهة الأولى: تحديد ظاهر الآية، وما يستفاد منه.

الجهة الثانية: بيان الروايات الواردة في تفسيرها.

الجهة الثالثة: دفع جملة من الإشكالات المثارة حول دلالتها.

➤ ظاهر آية الميثاق:

أما الجهة الأولى: فالذي يظهر من الآية هو أن الله تعالى بين عدة أمور:

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق: ص ٢٦٦ وما بعدها.

(٢): ج ٨، ص ٣١٠ وما بعدها.

(٣): ج ١، الفصل الثاني: الله وعالم الذر، ص ٨٠ وما بعدها.



الأمر الأول: هو أخذ الذرية من ظهر آدم، وهو مدلول التزامي.

الأمر الثاني: وجود أبدانٍ ماديةٍ لذرية بني آدم (عليه السلام).

الأمر الثالث: وجود الوعي والإدراك والقدرة على المعرفة في الذرية.

الأمر الرابع: انقطاع حجة الكافر بوجود الخالق وربوبيته.

الأمر الأول: هو أنّ الله ﷻ في زمانٍ سابقٍ على وجود ذرية النبي آدم (عليه السلام) بالهيئة التي هم عليها في هذه النشأة؛ أخذ ذريةً من ظهور آبائهم، أي: أخرج من ظهر الأب ذريته، ثم أخرج من الذرية ذريتها، ومن ذريتها ذريتها، وهكذا إلى أن استوفى جميع بني آدم إلى يوم القيامة، فالحدث الذي تتحدث عنه الآية وقع في مرحلةٍ سابقةٍ عن مرحلة الخطاب؛ لأنّ الآية استخدمت (إِذْ) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ الأعراف: ١٧٢، وهي تفيد تحقق الأخذ سابقاً، فحدث أخذ الذرية وقع في مرحلةٍ سابقةٍ على مرحلة الخطاب، والذي وقع هو أخذ الذرية من ظهور بني آدم، فهذا ما تعطيه الآية بنحوٍ مباشرٍ.

ولهذا المفاد دلالةٌ غير مباشرةٍ وهي: أنّ الذرية التي أخذت من ظهور بني آدم، والمقصود بها السلالة -والتي هي مأخوذة.. إما من الذر بمعنى الأجزاء الصغيرة، وإما من الذرء بمعنى الخلق، وإما الذر بمعنى الانتشار، وعلى أي تقديرٍ فالمقصود بالذرية السلالة- قد أخذوا من ظهر نبي الله آدم (عليه السلام)؛ لأنّ الحديث عن ذرية بني آدم حيث يقول ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، وبناء آدم لا يمكن أن يكونوا بني آدم إلا إذا أخذوا من النبي آدم، فلكي يصدق أخذ ذرية بني آدم من ظهورهم لا بد أن يكون أصل بني آدم وهم الذين أخذت الذرية من ظهورهم قد أخذوا من النبي آدم (عليه السلام)، فالآية تدل بالدلالة الالتزامية على أنّ الله ﷻ أولاً أخذ من ظهر النبي آدم (عليه السلام) ذريته، ثم من ذريته أخذ ذريتهم وهكذا إلى يوم القيامة.



➤ تأمل فيما ذكره الشيخ السبحاني رحمته الله:

وبهذا يتضح الإشكال فيما ذكره الشيخ السبحاني رحمته الله، فقد ذكر وجود تنافٍ بين الروايات التي بينت أن الله تعالى أخذ الذرية من آدم عليه السلام، كما فيما نقله العلامة المجلسي رحمته الله ^(١) عن كتاب: (بصائر الدرجات): «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى آخر الآية، قال: أخرج الله من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر فعرفهم نفسه، ولولا ذلك لن يعرف أحد ربه، ثم قال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾...»، وبين الآية الكريمة؛ لأن الروايات تفيد أخذ الذرية من ظهر آدم، بينما تفيد الآية المباركة أخذ الذرية من ظهور بني آدم ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ^(٢).

والروايات التي تفيد أخذ الذرية من آدم متعددة، ونقل السيد هاشم البحراني رحمته الله خمس روايات منها في (تفسير البرهان) ^(٣).

والصحيح عدم وجود تنافٍ بين الآية المباركة وبين هذه الروايات؛ فإن الآية -كما بينا- تدل مباشرة على أخذ الذرية من ظهور بني آدم، وتدل بالالتزام على أخذها من آدم عليه السلام، والروايات في مقام بيان المدلول الالتزامي، فذكرت أخذ الذرية من آدم، ولولا أنها في الأصل مأخوذة منه عليه السلام لما صدق عنوان أخذ الذرية من ظهور بني آدم.

فمن الأمور المهمة التي ينبغي أن يلتفت إليها المفسر في التفسير بالمأثور؛ أن الروايات قد تكون في مقام بيان المدلول المباشر، وقد تكون في مقام بيان لازم أو ملزوم الذي تدل عليه الآية بالالتزام، وهو غير مناف للمدلول المطابقي، وهذا ما

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٤١.

(٢): مفاهيم القرآن، ج ١، الفصل الثاني: الله وعالم الذر، ص ١٠٤ - ص ١١٠.

(٣): ج ٣، من ص ٢٣٥ - ٢٤٦.



ينطبق على الآية ومفاد الروايات في المقام.

والحاصل هو: أن الآية المباركة تدل على حدثٍ قد وقع قبل الخطاب الموجود فيها، وهو أن الله ﷻ قد أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، ثم خاطب الذرية، وقال لهم: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ وهم أجابوا، ف﴿قَالُوا بَلَى﴾.

الأمر الثاني: هو أن الذرية التي أخذت من ظهور بني آدم تملك أبداناً ماديةً، فقد جاء في الآية ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، فهي بينت أن الأخذ كان من ظهور بني آدم، فتوجد أبدانٌ، ومن ظهورها أخذ شيءٌ من سنخها، ولم تبين الآية المباركة شكل الأبدان، وهل هي ذراتٌ صغيرةٌ أم هي أبدانٌ كأبدان نشأة الدنيا تملك حجماً كبيراً، كأحجام الأبدان الموجودة في هذه النشأة؟ فهي من هذه الجهة ساكتة.

نعم، دلت جملةً من الروايات على أن الأبدان كانت كالذر وموجودات دقيقةً شبيهة بالنطف أو أدق.

والحاصل هو: أن الآية تتحدث عن أمرٍ ماديٍّ قد أخذ من ظهور بني آدم، وخاطبه الله بقوله ﷻ: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾.

الأمر الثالث: هو وجود وعي وإدراكٍ وقدرةٍ على المعرفة عند ذرية بني آدم يوم أخذهم من ظهور آبائهم وجمعهم، فإن الله ﷻ أشهد هذه الذرية على أنفسهم، ثم جعلهم حاضرين عند الله ﷻ بنحوٍ يدركون وجوده، وخاطبهم، فقال لهم: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ وهذا يدل على وجود وعي ومعرفةٍ، وتم ذلك بعد أن أشهدهم على أنفسهم، يقول ﷻ: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، وهذا ما يفيد وجود استيعابٍ للتقرير مبني على وعي وشعور ومعرفة، وعلى أساس ذلك أجابوا، و﴿قَالُوا بَلَى﴾، وعلى هذا لم تكن الذرية في تلك النشأة مادةً محضةً لا شعور لها، بل كان لها نفسٌ مدركةٌ، وقد



خاطب الله جهات الإدراك فيهم، ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ بعد أن جعلهم يدركون وجوده وربوبيته، ثم أخذ منهم بِحُجَّتِهِ الإقرار بربوبيته، فتوجد نفوس للذرية في تلك النشأة السابقة.

الأمر الرابع: هو أن الغاية والغرض من أخذ الذرية من ظهور آبائهم ثم أخذ الإقرار منهم على ربوبية الله؛ هو أن تنقطع حجة الكافر بوجود الله بِحُجَّتِهِ وربوبيته في يوم القيامة، يقول الباري بِحُجَّتِهِ: ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، فليس للكافر أن يحتج لكفره بالله أو الربوبية بأنه كان غافلاً، وهذا يدلنا على أن هذه النشأة السابقة أثراً باقياً في دار التكليف في عالم الدنيا، وذلك الأثر يجعل الكافر غير معذور في جهله بربوبية الله، فهو.. إما معاند، وإما جاهلٌ مُقَصِّرٌ في تحصيل المعرفة، وبالتالي يكون مستحقاً للعقاب.

ما ذكره الشيخ المفيد رحمته الله في تفسير آية الميثاق:

فما نستفيده من الآية المباركة بحسب ظهورها هو وجود الأرواح والأنفس في نشأة سابقة قبل هذه النشأة، وقد خالف الشيخ المفيد رحمته الله في ذلك، فقد أنكر وجود دليل يدل على تحقق الأرواح قبل الأبدان وذكر تفسيراً مختلفاً لهذه الآية، فقد وجه إليه سؤال في (المسائل السروية) عن «معنى الأخبار المروية عن الأئمة الهادية عليهم السلام في الأشباح وخلق الله تعالى الأرواح قبل خلقه آدم عليه السلام بألفي عام وإخراج الذرية من صلبه على صورة الذر؟»^(١) -وهذا ما يرتبط بمحل بحثنا وهو الآية المباركة-.

(١): المسألة الثانية، ص ٣٧.



فأجاب ﷺ بقوله: « إِنَّ الْأَخْبَارَ بِذِكْرِ الْأَشْبَاحِ تَخْتَلِفُ أَلْفَاظُهَا وَتَتَبَايَنُ مَعَانِيهَا، وَقَدْ بَنَتْ الْغَلَاةُ عَلَيْهَا أَبَاطِيلَ كَثِيرَةً، وَصَنَفُوا فِيهَا كِتَبًا لَغُوا فِيهَا ^(١)... فَإِنْ تَعَلَّقَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالَ الْوَالِي شَهْدَانًا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ الأعراف: ١٧٢، فظن بظاهر هذا القول تحقق ما رواه أهل التناسخ، والحشوية، والعامّة؛ في إنطاق الذرّية وخطابهم وأنهم كانوا أحياء ناطقين.

فالجواب عنه: أنّ هذه الآية من المجاز في اللغة، كنظائرها ممّا هو مجاز واستعارة، والمعنى فيها: أنّ الله ﷻ أخذ من كلّ مكلفٍ يخرج من ظهر آدم، وظهر ذرّيته؛ العهد عليه بر بوبّيته من حيث أكمل عقله ودلّه بآثار الصنعة على حدوثه، وأنّ له محدثًا أحدثه لا يشبهه، يستحقّ العبادة منه بنعمه عليه، فذلك هو أخذ العهد منهم، وآثار الصنعة فيهم هو إشهادهم لهم على أنفسهم بأنّ الله تعالى ربّهم ^(٢)، فهو ﷻ يرى أنّ الآية لا تتحدث عن نشأة سابقة، وإنما هي تتحدث عن نشأة الدنيا، وتبيّن بنحو مجازيّ على نحو الاستعارة مسألة (إقامة الحجة في هذه الدنيا) بتكميل العقل بطريقة أنّ الله أخذ من بني آدم من ذريتهم ثمّ أشهدهم على أنفسهم وخاطبهم، وقال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وكل هذا ليس له واقع في الخارج أي لم تكن النفوس موجودة قبل هذه النشأة.

➤ تأمل العلامة المجلسي ﷻ في كلام الشيخ المفيد:

وهذا يعني أنّ الشيخ المفيد ﷻ قد فسر الآية بتفسير آخر يخالف لظاهرها، فهو عندما ذكر وجود مجاز واستعارة فإنه في الحقيقة خرج من المعنى الظاهر،

(١): المسألة الثانية، ص ٣٧.

(٢): المسألة الثانية، ص ٤٧.



والخروج عن الظاهر يحتاج إلى مبررٍ، فلا بد من ذكره؛ إذ لعل الشيخ المفيد رحمته الله متأثر بشبهة التناسخ، بل هو صرّح في بعض كلامه بأنّ القول بوجود الأرواح قبل الأبدان، ثم القول بحلولها في الأبدان؛ هو من التناسخ الباطل.

وفي المقابل كان العلامة المجلسي رحمته الله لا يرى مبرراً لترك الظاهر، فقد كان لا يرى أي اصطدام بين ظاهر الآية وبين أي قاعدة عقلية أو دينية، مع التزامه بأن الظاهر هو وجود الأرواح قبل الأبدان، ويرى وجود روايات كثيرة تؤيد الظاهر، ولهذا علّق على كلام الشيخ المفيد رحمته الله بقوله: «طرح ظاهر الآيات والأخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة، والوجوه السخيفة؛ جرأة على الله وعلى أئمة الدين، ولو تأملت فيما يدعوههم إلى ذلك من دلائلهم، وما يرد عليها من الاعتراضات الواردة؛ لعرفت أنّ بأمثالها لا يمكن الاجترار على طرح خبرٍ واحدٍ، فكيف يمكن طرح تلك الأخبار الكثيرة الموافقة لظاهر الآية الكريمة بها -أي: بتلك الوجوه الضعيفة- وبأمثالها، وسيأتي الأخبار الدالة على تقدم خلق الأرواح على الأجساد في كتاب السماء والعالم وستكلم عليها»^(١).

➤ مفاد الروايات المفسرة للآية:

الجهة الثانية: في الروايات الواصلة في تفسير الآية المباركة.

و الروايات الواصلة في تفسير الآية المباركة روايات كثيرة جداً، وقد نُقلت في كتب الفريقين، وهي تدل على وجود الأرواح والنفوس قبل وجود الأبدان في هذه النشأة، فقد نقل صاحب تفسير (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)^(٢) -وهو من العامة- خمسين رواية منها، ومفادها هو أنّ الآية تتحدث عن وجود سابق للأرواح، ونقل

(١): بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٦٧.

(٢): ج ٧، ص ٦٤٩ - ص ٦٧٢.



السيد هاشم البحراني رحمته الله عليه في كتاب: (تفسير البرهان)^(١) سبعة وثلاثين، وستة وثلاثون منها تدل دلالة واضحة على أن الآية تريد أن تُبين وجود ذرية آدم في نشأة سابقة على نشأة الدنيا، ولكثرة هذه الروايات ذكر العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه أنه لا يبعد تواترها معنى، فقال رحمته الله عليه: «وقد روي حديث الذر كما في الرواية موقوفة وموصولة عن عدة من أصحاب رسول الله ﷺ، كعلي عليه السلام، وابن عباس، وعمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمر، وسلمان، وأبي هريرة، وأبي أمامة، وأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، وعبدالرحمن بن قتادة، وأبي الدرداء، وأنس، ومعاوية، وأبي موسى الأشعري.

كما روي من طرق الشيعة عن علي، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، والحسن بن علي العسكري عليه السلام، ومن طرق أهل السنة أيضاً عن علي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد عليه السلام، بطرق كثيرة، فليس من البعيد أن يدعى تواتره المعنوي»^(٢).

فالعلامة الطباطبائي رحمته الله عليه يزيد على ما ذكره العلامة المجلسي رحمته الله عليه، فإن الثاني عبر بأنها أخبارٌ مستفيضة، وأخبارٌ كثيرة، بينما قال الأول: «فليس من البعيد أن يدعى تواتره المعنوي»، فليس من البعيد أنها هي تفيد القطع بصدور أصل المضمون وهو أن الذرية كانت موجودة قبل هذه النشأة.

ونعرض بعض الروايات الدالة على المطلوب، ومنها:

الرواية الأولى: ما روي في البحار - وهي معتبرة من الناحية السندية - عن علل الشرائع «... عن ابن بكير عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

(١): ج ٣، من ص ٢٣٥ - ٢٤٦.

(٢): الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٢٩.



بَلَى ﴿ قال: ثبتت المعرفة، ونسوا الوقت، وسيذكرونه يوماً، ولولا ذلك لم يدر أحدٌ من خالقه، ولا من رازقه^(١) .

الرواية الثانية: ما في البحار، عن «تفسير العياشي، عن أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قول الله ﴿أَفُسِّهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَى ﴿ ، قلت: قالوا بألستهم؟ -أي: أجابوا جواباً قولياً بألستهم - قال: نعم، وقالوا بقلوبهم - وهذا يؤيد أن الذرية كان لها وجود مادي قبل هذه النشأة - فقلت: وأي شيء كانوا يومئذ؟ - وهنا سأل أبو بصير الإمام (عليه السلام) سؤالاً تفصيلياً يرتبط بكيفية الخلقة، ولكن الإمام (عليه السلام) لم يجبه عن سؤاله، وإنما بين أن الله (تعالى) خلقهم بكيفية فيها وعي وشعور بحيث إذا سألهم ما يريد أن يسألهم عنه يحيون - فقال: صنع منهم ما اكتفى به^(٢) ، فالله (تعالى) يريد أن يلقي عليهم الحجة ويصنع وجودهم بصبغة خاصة ترتبط بالربوبية، فخلقهم بكيفية تؤدي هذا الغرض، ولم يبين (عليه السلام) هذه الكيفية.

الرواية الثالث: ما رواه العلامة المجلسي (رحمته الله) عن «تفسير العياشي: عن الأصبغ بن نباتة، عن علي (عليه السلام) قال: أتاه ابن الكواء فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن الله (تعالى) هل كلم أحداً من ولد آدم قبل موسى؟ فقال علي: قد كلم الله جميع خلقه برهم وفاجرهم وردوا عليه الجواب.

فثقل ذلك على ابن الكواء ولم يعرفه، فقال له: كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال له: أو ما تقرأ كتاب الله إذ يقول لنبية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَى ﴿؟ فقد أسمعكم كلامه، وردوا عليه الجواب كما تسمع في قول الله يا بن الكواء ﴿قَالُوا بَلَى ﴿ ، فقال لهم: إني أنا

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٣٢.

(٢): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٦٠.



الله لا إله إلا أنا، وأنا الرحمن، فأقروا له بالطاعة والربوبية، وميز الرسل والأنبياء والأوصياء، وأمر الخلق بطاعتهم، فأقروا بذلك في الميثاق، فقالت الملائكة عند إقرارهم بذلك: شهدنا عليكم يا بني آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين^(١).

والروايات في هذا المضمون كثيرة، وهي تختلف في نفسها في بعض التفاصيل، ولا يعنينا الحديث عن التفاصيل التي تتفرد فيها بعض الروايات وتكون الدلالة عليها دلالة ظنية، وإنما يعنينا المضمون المشترك، فمجموع الروايات مع اختلافها في التفاصيل تُفسر الآية بوجود الذرية مع نحو من الوعي والإدراك قبل هذه النشأة، وهذا المضمون المشترك إذا ضُم مع ظاهر الآية من دون وجود شبهة وإشكال سوف يحصل لا أقل الاطمئنان - إن لم يحصل اليقين - بدلالة الآية على وجود الأرواح قبل هذه النشأة.

➤ عالم الذر وعالم الميثاق:

وقد استند جملة من الباحثين إلى هذه الروايات لإثبات عالم سُمي تارة بعالم الذر؛ لأن الروايات وصفت ذرية بني آدم بأنهم ذرٌّ أو كالذر، وسُمي أخرى بعالم الميثاق، والتعبير مأخوذ من هذه الروايات، ومنها:

(١)

ما في الكافي الشريف «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَيْفَ أَجَابُوا وَهُمْ ذَرٌّ؟ قَالَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ - يقول الراوي - يَعْنِي فِي الْمِيثَاقِ»^(٢).

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٦٢.

(٢): ج ٢، باب كيف أجابوا وهم ذر، ح ١.



(٢)

ما في البحار «عن تفسير العياشي: عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ إلى ﴿قَالُوا بَلَى﴾ قال: كان محمدٌ (عليه السلام) أول من قال: بلى. قلت: كانت رؤية معانية؟ قال: ثبتت المعرفة في قلوبهم، وأنسوا ذلك الميثاق، وسيذكرونه بعد، ولولا ذلك لم يدر أحدٌ من خالقه، ولا من يرزقه»^(١).

➤ دفع الإشكالات:

الجهة الثالثة: في دفع جملة من الإشكالات التي أثرت حول دلالة الآية المباركة على وجود الأرواح قبل الأبدان:

وهي إشكالات ستة:

- الإشكال الأول: عدم تساوي لحظة إقامة الحجة ولحظة الاحتجاج.
- الإشكال الثاني: انتفاء الغرض من إقامة الحجة في عالم الذر.
- الإشكال الثالث: عدم وجود عالم الذر.
- الإشكال الرابع: الاحتجاج لا يتم إلا بعد كمال العقلي العملي.
- الإشكال الخامس: إشكال التناسخ.
- الإشكال السادس: لزوم تعدد شخصية الإنسان.

عدم تساوي لحظة إقامة الحجة ولحظة الاحتجاج:

الإشكال الأول: الذي أثير هو أنّ من يفسر الآية بوجود الذرية في نشأة سابقة

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٥٨.



يرى أن الذرية كانت كهيئة الذر، مجرد موجوداتٍ صغيرةٍ، قد تعلقت بها الأرواح، واحتج الله عليها، ثم تكون ملزمة بالحجة التي أُلقيت عليها وهي ذرٌّ في هذه النشأة بعد أن تتحول إلى موجوداتٍ إنسانيةٍ تامةٍ، وهذا أمرٌ غير مقبولٍ، إذ كيف يحتج على الإنسان التام في خلقته بما يلقي عليه وهو هيئة ذرة؟! فإنه ينبغي أن يتساوى حال الإنسان في لحظة إلقاء الحجة ولحظة الاحتجاج عليه بها، وأما إذا كان في حال إلقاء الحجة عليه ناقصاً في وعيه، ومحدوداً في مستوى تفكيره فلا يمكن أن يُحتج عليه بها فيما إذا كان تام الخلقة وتام الوعي والإدراك.

والجواب على هذا الإشكال من جهتين:

الجهة الأولى: هي أن هذا الإشكال ليس إشكالاً على دلالة الآية المباركة، وإنما هو إشكالٌ على طائفةٍ من الروايات الواردة في تفسيرها، فإن الآية لم تتعرض لهيئة ذرية بني آدم في عالم الميثاق أو في عالم الذر، ومن المحتمل أن الله ﷻ يجعل نفوس الذرية في أبدانٍ كاملةٍ تامةٍ كأبدان هذه النشأة، غايته تحدث النشأة السابقة بنحوٍ سريعٍ، وتشكل الأجساد بسرعةٍ، بينما في هذه النشأة تتشكل بنحوٍ بطيءٍ تدريجيٍّ. نعم، بينت بعض الروايات كيفية أبدان الذرية في عالم الذر، وذكرت أنهم ذرٌّ أو كالذر، وهذا الإشكال يرتبط بهذه الطائفة من الروايات وليست هذه الطائفة هي الطائفة الوحيدة الموجودة في تفسير الآية المباركة.

الجهة الثانية: كأن صاحب الإشكال يتصور أن حقيقة الإنسان بالبدن، ولهذا يقول: حيث إنَّ البدن في عالم الميثاق يختلف عن البدن في عالم الدنيا، فهناك يوجد بدنٌ دقيقٌ ليس متكوناً بنحوٍ تامٍّ، كالبدن في هذه النشأة، فلا يكون إلقاء الحجة على البدن الذريَّ مُخرِجاً لجواز الاحتجاج على الإنسان التام في بدنه في هذه النشأة.



وجوابه هو: أنَّ الإنسان حقيقته في روحه، والروح روحٌ واحدةٌ باقيةٌ، هي التي كانت في عالم الميثاق -عالم الذر- وقد تعلقت ببدنٍ ذريٍّ بناءً على أنَّ أجسام الناس في تلك النشأة كانت كالذر، وقد أوجد الله ﷻ في هذه النفوس نوعاً من الوعي، وهو كافٍ لإلقاء الحجة عليها في مسألة الربوبية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، ولا استحالة في هذا ولا بُعد، إذ يمكن أن تكون النفوس موجودةً وواعية، ولديها إدراكٌ يجعلها تقبل إلقاء الحجة في مسألة (الربوبية)، ثم تنتقل إلى عالم الدنيا وتزداد وعياً، وزيادتها في الوعي لا تمنع من الاحتجاج، فإنَّ زيادة الوعي والعلم لا يُشكل مانعاً من جواز الاحتجاج.

فإن قيل: كان الإنسان ذرّاً فيكيف يُحتج عليه لكي يُحاسب على عمله بعد أن تطور وصار إنساناً كاملاً يملك وعياً كاملاً؟!

قيل: وأي محذورٍ في ذلك؟! فإذا كانت حقيقة الإنسان في روحه، وهو شاعر مدركٍ واعٍ في نشأته الأولى؛ فزيادة الوعي لا تُقلل من وضوح وجلاء الحجة، فهي إن لم تكن مساهمةً في جعل الأمر أكثر جلاءً ووضوحاً فهي لا تجعل الأمر أكثر غموضاً بنحوٍ لا يصح الاحتجاج، فهذا الإشكال ليس تاماً، وسببه بحسب الدقة إغفال أنَّ حقيقة الإنسان في روحه.

الإشكال الثاني: هو أنه لا وجود لعالم الذر أو عالم الميثاق؛ وذلك لأنه الغرض من وجوده هو أن يحتج الله على الناس في يوم القيامة، يقول ﷻ: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، ومن الواضح -كما يقول المشكل- أن غرض الاحتجاج يتوقف على أن لا ينسى الإنسان الموقف في عالم الذر، بأن يحتج عليه الباري ﷻ بقوله له: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فيقول العبد: ﴿بَلَى﴾، ثم يبقى ذاكرةً في الدنيا، وإلى يوم القيامة، فحينئذٍ لله أن يحتج عليه، وأما إذا نسي، كما هو واقع، فمن منا يتذكر عالم الذر؟! إنه



من الواضح أننا لا نتذكر ذلك العالم، فالإنسان حال كونه نطفة ليس على ذكرٍ من هذا العالم، وكذلك هو في عالم الأرحام، وحال ولادته، وهو رضيع، والناس لا يتذكرون الاحتجاج إلى مماتهم، فما فائدة أن يجمع الله ﷻ النفوس في أبدانٍ قبل هذه النشأة لكي يخاطبهم بخطابٍ سوف يُنسى ولن يُتذكر؟!

ولهذا ينبغي أن تُفسر الآية بتفسيرٍ آخر، كالتفسير الذي ذكره الشيخ المفيد رحمته الله عليه، وأن المقصود هو أن الله ﷻ أعطى الإنسان عقلاً في هذه النشأة، وإعطاء العقل الذي يدل على وجود الله ﷻ مع إيجاد فطرةٍ سليمةٍ تحرك نحو معرفة الله ﷻ يجعل المعرفة أمراً واضحاً، وكأن الله ﷻ خاطب الإنسان وقال له أأنت بربك؟ مع أنه لا يوجد خطابٌ قبل هذه النشأة، فما في الآية ليس إلا تعبيراً مجازياً على نحو الاستعارة.

والجواب على هذا الإشكال واضحٌ جداً: فإن هذا الإشكال ينبني على أن الإنسان ينسى مطلقاً عالم الذر بنحوٍ لا يبقى معه أثرٌ في هذه النشأة، وهذا لا دليل عليه، بل هو خلاف الروايات، فمثلاً في الرواية التي قرأناها يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ثبتت المعرفة في قلوبهم، وأنسوا ذلك الميثاق، وسيذكرونه بعد»، فيوجد أثرٌ لعالم الميثاق وهو باقٍ، ذلك الأثر هو ثبات المعرفة، فمن المحتمل أن عالم الذر هو عالم صبغ الفطرة الإنسانية بالنزوع نحو معرفة الله ﷻ، فأحضر الله النفوس وأشهدها على أنفسها، ثم تجلت أنواره عليها، وقال لها في تلك اللحظة: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكَ؟﴾، وأخذ منهم الإقرار ﴿قَالُوا بَلَى﴾ لكي تنعجن هذه الخلقة بالنزوع نحو معرفة الله ﷻ، فإذا انتقل الإنسان من عالم الذر إلى عالم الدنيا ينسى الموقف والخطاب الإلهي، وينسى جوابه لله، ولكن يبقى أثرٌ وهو المعرفة، فيولد في هذه النشأة وهو مفطورٌ على معرفة الله، فهذا أمرٌ محتملٌ، ونحن إذا وجد دليلٌ يدل على وجود عالم الذر وأن الله ﷻ احتج على العباد في تلك النشأة فسوف نؤمن بوجود هذا العالم، وسوف نؤمن بوجود



مصلحة في خلق النفوس في ذلك العالم، وإن كنا لا نعلم تفصيلاً بالمصلحة، فإنّ العقل لا يملك دليلاً على انتفاء وجود المصلحة بالكلية.

الإشكال الثالث: نلاحظ أنّ كل الناس نسوا عالم الذر، ولا يتذكر أحد منهم الموقف، وهذا يدل على عدم وجود عالم الذر؛ لأنه لو كان موجوداً لتذكره لا أقل بعض الناس، ولكننا لا نجد أحداً يتذكر، وبين القرآن الكريم أن الإنسان في يوم القيامة يتذكر ما يحصل في نشأة الدنيا، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْأَشْرَارِ﴾ ﴿٦٢﴾ ص: ٦٢، مع أنه انتقل من نشأة إلى أخرى، ومع ذلك هو لا يتذكر في نشأة الدنيا ما وقع في نشأة الذر، فلو كان لذلك العالم وجود لتذكره الناس.

والجواب عن هذا الإشكال من جهتين:

الجهة الأولى: - وهي التي ذكرها العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسيره - وهي أن هذا الإشكال لا يشتمل إلّا على مجرد استبعاد أن ينسى الإنسان ما حدث في عالم الذر بعد انتقاله إلى عالم الدنيا، ولا يوجد في هذا الإشكال دليل يدل على استحالة النسيان، ولا قيمة لاستبعاده^(١).

والذي يؤيد كلام العلامة الطباطبائي رحمته الله - أنه لا قيمة لاستبعاد المشكل - ما نشاهده من أنّ الإنسان في هذه النشأة ينسى أموراً وقعت فيها، فمن منا يتذكر أول لحظات ولادته؟ ومن منا يتذكر أيام رضاعته؟ فإذا كنا ننسى ما وقع في الدنيا فهل يكون من البعيد أن ننسى ما وقع في عالم سابق على عالم الدنيا؟!

الجهة الثانية: وهي ترتبط بما ذكره المشكل من أن الناس في يوم القيامة يتذكرون أحداثاً في الدنيا، فهذا الكلام جوابه هو:

(١): الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص ٣١٣.



أنَّ المشكل عليه أن يُثبت أن انتقال النفوس من عالم الذر إلى عالم الدنيا كانتقالها من عالم الدنيا إلى يوم القيامة، وأنه يوجد تطابق تام بحيث إذا لم يتحقق نسيان في الانتقال الثاني فينبغي أن لا يتحقق نسيان في الانتقال الأول، وهذا ما لم يقدم عليه المشكل دليلاً، ونحن نحتمل أن هناك فرقاً بين الانتقالين، وأنَّ هناك عوامل تؤدي إلى النسيان في انتقال النفس من عالم الذر إلى عالم الدنيا، وهذه العوامل ليست موجودة في الانتقال من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة.

أو يُقال: توجد عوامل تؤدي إلى التذكر في الانتقال من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة، وهي ليست موجودة في الانتقال من عالم الذر إلى عالم الدنيا، ولو لم يكن إلا الحساب، فإنَّ الله ﷻ سوف يحاسب الناس في القبر قبل يوم القيامة على أعمالهم، وفيه تذكُّر لما فعلوا في هذه النشأة من حين البلوغ إلى الوفاة، فلا يوجد دليل يدل على أنَّ حال الانتقالين واحد حتى يُقال إذا لم يحصل النسيان في الثاني فلا بد أن يُقال بعدم حصوله في الأول.

الإشكال الرابع: إنَّ الاحتجاج على الإنسان بربوبية الله ﷻ بنحو يكون محاسباً ومستحقاً للعقاب على تقدير مخالفته مقتضى الإقرار بالربوبية لا يكون إلا بعد كمال العقل العملي في الإنسان، وهو الذي يدرك به الإنسان ما ينبغي أن يعمل، فإن في الإنسان فيه قوتين:

(١)

قوة نظرية، وهي تُدرك ما ينبغي أن يُدرك، فيدرك بها العاقل - مثلاً - مسائل الرياضيات، والفيزياء، والفلسفة.



(٢)

قوة عملية، وهي: - كما يذكر بعض الفلاسفة - قوة داخلية تجعل قوة الإنسان العملية كالشهوة والغضب خاضعة لما يُدركه العقل النظري في مسألة (حسن الأفعال وقبح الأفعال).

ولكي يحتاج الله ﷻ على العباد لابد أن يتكامل العقل العملي، فيُميّز بين ما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي أن يُفعل، ويكون جهازه النفساني المسيطر على قواه العملية تاماً، والعقل العملي لا يكون تاماً إلا في داخل المجتمع البشري، فإنه لابد أن يجتمع الإنسان مع غيره من أفراد جنسه، ثم بعد عدة تجارب اجتماعية يتطور عقله العملي، ولا وجود للمجتمع في عالم الذرّ، فعالم الذرّ ليس عالم احتجاج، وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان.

والجواب هو: أن الآية المباركة بيّنت احتجاج الله ﷻ على الخلق في مسألة واحدة، وهي مسألة (الربوبية)، ويكفي أن تكون النفوس في تلك النشأة واجدة لنحو من الوعي يؤهلها لأن تدرك بعقلها النظري هذه المسألة، فإذا أدركتها اضطبغت فطرتها بما أدركت وكان لذلك أثر، ولو في عالم الدنيا بعد تطور العقل العملي، فإنّ هذا المقدار كافٍ لتخريج حكمة الاحتجاج في عالم الذرّ؛ إذ يصح أن يحتاج الله بقضايا نظرية يُدركها العقل النظري ذات آثار ولوازم علمية، فإنّ لازم الإقرار بربوبية الله الطاعة، والخضوع، والانصياع له بعد كمال العقل العملي في نشأة الدنيا، فيكون داعي العمل بمقتضى ما أدركه عقله النظري أقوى .

الإشكال الخامس: وهو إشكال التناسخ، وذلك بالقول بأنه لو فسرنا الآية الكريمة بوجود الأرواح في أبدانٍ في عالم الذرّ، ثم خرجت في انتقالها من عالم الذرّ من تلك الأبدان، وتعلقت بأبدانٍ أخرى في عالم الدنيا؛ يلزم من ذلك التناسخ الذي قام



دليل عقلي على استحالته.

والجواب من جهتين:

الجهة الأولى: النقض بما دل عليه صريح النقل من عود النفوس إلى البدن الذي خرجت منه، فإذا يصنع المشكل مع آيات إحياء الموتى، يقول بَعَثَ اللَّهُ: ﴿أَوَكَلَّيْ مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ البقرة: ٢٥٩، و﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ البقرة: ٢٤٣، و﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ البقرة: ٧٣، فإذا كان المشكل يقول بأن التناسخ هو مطلق الخروج من بدن ثم العود إليه وهو مستحيل؛ فسوف يصطدم مع هذه الآيات؛ إذ فيها خروج للروح وتحقيق الموت ثم العود إلى البدن.

الجهة الثانية: إنه لا يوجد دليل عقلي - كما اختار جملة من المحققين ومنهم العلامة المجلسي والشيخ البهائي عليه السلام - على استحالة التناسخ، فالتناسخ لا يقع لأنه يخالف الضرورة الدينية من جهة استلزامه إنكار المعاد، ولا دليل عقلي على استحالته.

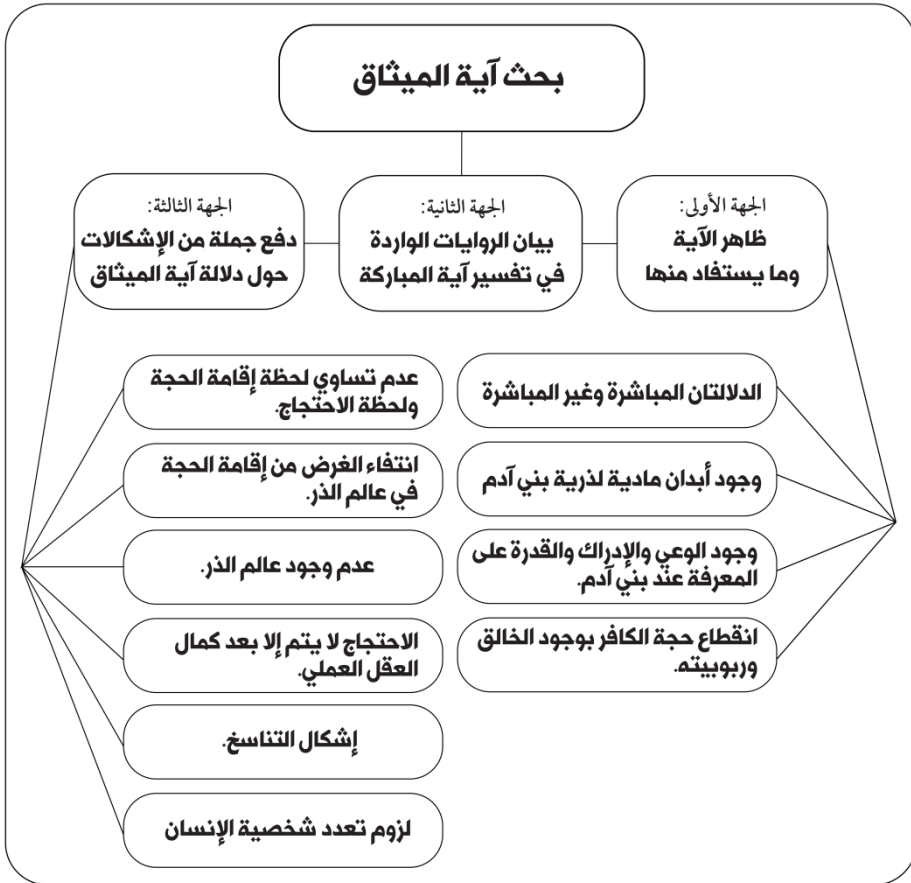
ومن المحتمل - بل هذا ما تدل عليه الروايات - أن البدن الذي تكون فيه الروح في عالم الذر هو البدن الدنيوي، فإنه هو الذي أخذ من ظهور بني آدم، وقد تطور وتحول إلى البدن الموجود في عالم الأرحام، ثم نفخت فيه الروح - عادت إليه الروح - فيكون انتقال الروح من عالم الذر إلى عالم الدنيا من خروج الروح من بدنها ثم عودها إلى نفس البدن قبل أن تصل إلى طور التجرد التام، وهذا ليس من التناسخ المستحيل - لو قلنا بوجود ضرب من ضروب التناسخ مستحيل عقلاً -.



الإشكال السادس: - وهو يظهر من كلام العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسير الميزان - وهو: أننا لو قلنا بوجود الأرواح في أبدانٍ قبل هذه النشأة للزم أن تتعدد شخصية الإنسان، فيكون لوجود واحدٍ أكثر من شخصية، فإنّ النفوس كانت في ذراتٍ أو أبدانٍ في عالم الدّر، ثم خرجت، وفقدت الوعي والإدراك، ثم تعود إلى بدنٍ آخر، فهي هي، ومع ذلك تخلل عدم الوعي والإدراك وجودها، وهذا تعدّد للشخصية.

والجواب على وفق مباني العلامة رحمته الله واضحٌ، فالعلامة الطباطبائي يرى أنّ صورة نطفة الإنسان هي الإنسان ولكن بحركةٍ جوهريّةٍ قد تطورت من صورةٍ عنصريّةٍ إلى صورةٍ معدنيّةٍ، ثم إلى صورةٍ نباتيّةٍ، ثم إلى صورةٍ حيوانيّةٍ، ومنها إلى صورةٍ إنسانيّةٍ، وهي التي تتحوّل إلى موجودٍ مجردٍ تامٍّ ومخلوقٍ آخر من نشأةٍ أخرى، فهو يقبل أن يكون وجود واحدٍ سيالاً متطوراً، وينتقل من طورٍ إلى طورٍ، وإذا كان يقبل هذا فليقل: إن الأبدان والنفوس في عالم الدّر هي الأبدان والنفوس في عالم الدنيا، غايته تتطور، وتخرج من طورٍ إلى طورٍ إلى أن تصل إلى الهيئة الموجودة في نشأة الدنيا، ومجرد أن يحصل النسيان - بأن ينسى الإنسان الموقف - لا يوجب تعدد الشخصية، فما أكثر ما ننسى في هذه النشأة، ثم نتذكر، وبعض المعلومات ننساها مطلقاً ونحتاج إلى تعليمٍ جديدٍ فيها، ومع ذلك لا تتعدد شخصيتنا الواحدة، فالعقل يُجيز أن تكون نفس الإنسان في عالم الدّر هي نفس الإنسان في عالم الدنيا، وبدنه في عالم الدّر هو بدنه في عالم الدنيا، مع حدوث تطور.

إذن، فلا يوجد إشكال على دلالة الآية على وجود النفوس قبل عالم الدنيا، والإشكالات التي أثّرت حول ذلك مدفوعة .



مخطط رقم (٨)

➤ النوع الثاني: الدليل الروائي^(١)

وأما النوع الثاني من الدليل النقلي على وجود الأرواح قبل الأبدان فهو مجموعة كثيرة من الروايات، وهي على طوائف بمجموعها تشكل تواتراً معنوياً، ونستعرض بعض هذه الطوائف:

(١): الدليل النقلي الثاني من الأدلة النقلية الدالة على وجود الروح قبل البدن.



- الطائفة الأولى: ما دل على أن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام.
- الطائفة الثانية: ما دل على أن الأرواح كانت موجودة في نشأة أخرى.
- الطائفة الثالثة: ما دل على أن الأرواح كانت في الملكوت الأعلى قبل الأبدان، ثم تعلقت بالأبدان.
- الطائفة الرابعة: ما دل على خلق النفوس في عالم الأظلة قبل عالم الدنيا.

خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام:

الطائفة الأولى: ما دل على أن الله وَعَلَى خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام:
وفي هذا المضمون روايات عديدة، منها:

(١)

ما رواه في الكافي، عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل، عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهو مع أصحابه، فسلم عليه، ثم قال له: أنا والله أحبك وأتولاك، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: كذبت، قال: بلى والله إني أحبك وأتولاك، فكرر ثلاثاً، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «كذبت، ما أنت كما قلت، إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، ثم عرض علينا المحب لنا، فو الله ما رأيت روحك فيمن عرض، فأين كنت؟ فسكت الرجل عند ذلك، ولم يراجعه»^(١)، وقد روى مثل هذه الرواية في البحار بسند معتبر عن كتاب بصائر الدرجات^(٢).

(٢)

ما في الكافي عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن بكير ابن أعين قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: إن الله أخذ ميثاق شيعتنا

(١): ج ١، باب في معرفتهم أوليائهم والتفويض لهم، ح ١.

(٢): ج ٢٦، باب أنهم عليهم السلام يعرفون الناس بحقيقة الإيمان وبحقيقة النفاق، ح ٥.



بالولاية لنا وهم ذر يوم أخذ الميثاق على الذر، بالإقرار له بالربوبية ولمحمد ﷺ بالنبوة، وعرض الله عز وجل على محمد ﷺ أمته في الطين، وهم أظلة، وخلقهم من الطينة التي خلق منها آدم، وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام، وعرضهم عليه، وعرفهم رسول الله ﷺ، وعرفهم علياً، ونحن نعرفهم في لحن القول^(١).

ودلالة هذه الطائفة من الروايات على وجود الأرواح قبل الأبدان دلالة واضحة، لا تحتاج إلى توضيح وتبيين.

رأي الشيخ المفيد والملا صدرا في معنى روايات الطائفة الأولى:

وفي مقابل من حمل هذه الروايات على معناها الظاهر جداً وأخذ به يوجد له موقف آخر، ونعرض لما ذكره علما:

العلم الأول: الشيخ المفيد رحمته الله، فقد قال: «فأما الخبر بأن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد، وقد روته العامة، كما روته الخاصة، وليس هو مع ذلك مما يُقطع على الله سبحانه بصحته»^(٢)، فهو يرى هذه الروايات مجرد خبر من أخبار الآحاد، فليس من الأخبار القطعية، «وإن ثبت القول» وكان المضمون منقولاً بالقطع واليقين فإن له تأويلاً وتفسيراً آخر، «فالمعنى فيه أن الله قدر الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد، واختراع الأجساد واختراع لها الأرواح»، أي: اخترع الأجساد وقدر أن الأرواح فيها بعد ذلك، «فالخلق للأرواح قبل الأجساد خلق تقدير في العلم، كما قدمناه، وليس بخلق لذواتها»، فمعنى خلق الله ﷻ الأرواح قبل الأبدان هو أن الله في علمه قدر الأرواح أولاً، ثم قدر الأجساد، وقدر الأرواح لها، فالمراد بالتقدم التقدم في علم الله ﷻ.

(١): ج ١، باب فيه نتف وجوامع من الرواية في الولاية، ح ٩.

(٢): المسائل السروية، المسألة الثانية: ص ٥٢.



ووافق الملا صدرا الشيرازي رحمته الله في بعض كلماته الشيخ المفيد رحمته الله، فقد قال رحمته الله في (المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية): «وأعلم أنّ لكلّ من الحياة النباتية والحيوانية قبراً هو مقدار تكونهما التدريجي - أي: للصورين النباتية والحيوانية اللتين هما طوران من أطوار تكامل الإنسان قبل أن يتحول إلى إنسان قدر هو قبرها، وهو التقدير في علم الله - ومدة تقلبها الاستكمالي في دار الدنيا، وهي مقبرة ما فيه علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه تعالى، قبل ورودها في قبور هذه الدنيا - فيوجد قبر علمي في علم الله وهو التقدير الإلهي، والذي هو رتبة من رتب علم الله، ويوجد تحققٌ خارجيٌ للمعلوم على ما هو عليه من حدود في التقدير العلمي، وهو تنزّلٌ وتجلّ خارجيٌ في رتبة عالم الإمكان للتقدير العلمي، وهو تحقق الممكن في الخارج وفق المقدار الذي علمه الله، يوجد قبران:

١. علمي. ٢. عيني.

والأول قبل الثاني، «وبهذه القبلية أشير في قوله رحمته الله خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفي عام»^(١).

➤ مناقشة رأي الشيخ المفيد رحمته الله:

و الإشكال فيما ذكره الشيخ المفيد رحمته الله واضح، فإنّ الظاهر من خلق الله تعالى الأرواح قبل الأبدان؛ هو أنه تعالى خلقها قبل تحقق الأبدان، وأوجد وأظهر الأرواح في عالم الوجود قبل أبدانها، وليس المقصود من (خلق) أنه (علم) في علمه الأزلي الذي هو عين ذاته قبل خلق الخلق، ولو كان المقصود بالخلق العلم الموجود في رتبة سابقة - في رتبة وجود العلة وهو الله تعالى - لم يكن فرق بين الأرواح والأبدان، ولماذا

(١): الفن الثاني: في المباحث المتعلقة بالمعاد، المظهر الرابع: في ماهية القبر وعذابه وثوابه:



يقول ﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأبدان»؟! فالأبدان أيضاً معلومة، والعلم بها هو عين الذات، وهو مع العلم بالأرواح حقيقة واحدة لا تعدد فيها، فما معنى أن يُقال: خلقت الأرواح قبل الأبدان؟! فالحديث هنا عن التحقق العيني الخارجي -في الخارج- فهو تعالى أولاً أوجد الأرواح، ثم بعد ذلك أوجد الأبدان.

نعم، حمل الشيخ رحمه الله على مخالفة الظاهر جداً أمران بينهما بقوله: «ولولا أن ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها، ولا تحتاج إلى آلات تعلقها، ولكننا نعرف ما سلف لنا من الأرواح قبل خلق الأجساد، كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد، وهذا محال لا خفاء بفساده». فهو رحمه الله يستبعد قيام النفوس بأنفسها، ويستبعد قيامها ببدن ولا تتذكر أحوالها، وتعبه العلامة المجلسي رحمه الله بقوله: «قيام الأرواح بأنفسها أو تعلقها بالأجساد المثالية ثم تعلقها بالأجساد العنصرية؛ مما لا دليل على امتناعه، وأما عدم تذكر الأحوال السابقة فلعله لتقلبها في الأطوار المختلفة، أو لعدم القوى البدنية، أو كون تلك القوى قائمة بما فارقت من الأجساد المثالية، أو لإذهاب الله تعالى تذكر هذه الأمور عنها لنوع من المصلحة، كما ورد أن الذكر والنسيان من صنعه تعالى، مع أن الإنسان لا يتذكر كثيراً من أحوال الطفولية والولادة. والتأويل الذي ذكره للحديث في غاية البعد لا سيما مع الإضافات الواردة في الأخبار المتقدمة»^(١).

وقد تقدم ما ينفع في نقاش كلام الشيخ المفيد رحمه الله، وسوف يأتي إن شاء الله المزيد عند الحديث عن حقيقة الروح.

العَلَم الثاني: هو الملا صدرا رحمه الله، فقد فسر رواية «خلق الله الأرواح قبل الأبدان» في بعض كلماته بأن المقصود ليس وجود الأرواح قبل عالم الدنيا في نشأة أخرى، ثم انتقالها منها إلى عالم الدنيا، وإنما المقصود وجود علل الأرواح في نشأة



سابقة، فالحديث هنا في خلق الله ﷻ الأرواح في رتبة العقول المجردة التي هي علل للأرواح البشرية التي تكون في الأبدان، وليس الحديث عن الأرواح في رتبة المعلول.

➤ أقسام الحمل في مدرسة الحكمة المتعالية:

وحتى يتضح هذا المعنى نتعرض لحمل (الحقيقة والرقيقة) بنحو مختصر، ثم نعرض عبارة الملا صدرا، فقد قسم فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية المتأثرة بالمدرسة الصوفية الحمل -الذي هو الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة- إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحمل الأولي؛ وهو الذي يوجد فيه اتحادٌ مفهوميٌّ، وهذا كما إذا قلنا: (الإنسان بشرٌ) أو: (الإنسان إنسانٌ)، فإنَّ مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول، وإذا قلنا (هذا ذاك) فنقصد أنَّ المفهوم واحدٌ، ففي الذهن مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان، وهو مفهوم البشر، وكذا إذا قيل: (الإنسان حيوانٌ ناطقٌ)، فمفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق، أي: الحي الذي عنده نفسٌ ناطقةٌ تدرك الكليات، وغايته يوجد فرقٌ بالإجمال والتفصيل، فإن الإنسان هو الحيوان الناطق، ولكن على نحو الإجمال، والحيوان الناطق هو الإنسان، ولكن بعد تحليله وتفصيله.

القسم الثاني: الحمل الشايع الصناعي؛ ويقصد به الاتحاد الوجودي، أي: أن يكون اتحادٌ في الوجود الخارجي بين المحمول والموضوع في الحمل، وهذا كما إذا قلنا: الغرابُ أسودٌ، فإن مفهوم الغراب يختلف عن مفهوم السواد، فليس بينهما اتحادٌ مفهوميٌّ، فإن الغراب جوهرٌ، والسواد عرضٌ، ولكن في الخارج يوجد اتحادٌ وجودي، فإنَّ وجود السواد وجودٌ للغراب، أي: يحل في الغراب، فهو شأنٌ من شؤون الغراب في الخارج.

القسم الثالث: -وهو الذي يعنينا هنا- وهو حمل (الحقيقة والرقيقة)، ويقصد



به وجود اتحاد ولكن ليس في المفهوم أو الجود الخارجي، وإنما اتحاد بمعنى أن الموضوع واجدٌ لكمال المحمول مع اختلاف الرتبة، وهو ما يقع بين العلة والمعلول، فيمكن أن نقول: إن الله يَعْلَمُ كل الأشياء، ليس بمعنى أنه يَعْلَمُ متحد مفهوماً مع الأشياء، ولا بمعنى أنه (جل شأنه) متحد وجوداً في الخارج معها، وإنما بمعنى أنه يَعْلَمُ واجدٌ لكمال الأشياء بصورة أتم؛ لأنه علةٌ مانحة للوجود، والعلة واجدةٌ لكمال المعلول بصورة أتم.

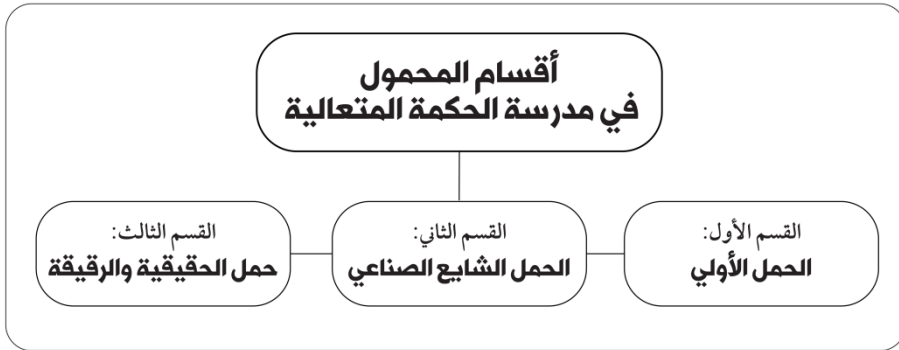
ويحاول الملا صدرا أن يستفيد من هذا المعنى في تفسير حديث «خلق الله الأرواح قبل الأبدان» فيفيد أن الأرواح قد أطلقت في الحديث ويقصد بها العلل من باب حمل الحقيقة والرقيقة، فإن العلل واجدةٌ للأرواح بصورة أتم وأشرف، فالعلل هي الأرواح بحمل الحقيقة والرقيقة، فالأرواح التي هي المعلولة ليست موجودة قبل الأبدان، إنما الموجود عللها، وهي أرواح بنحو أتم.

يقول الملا صدرا: «ورد في الحديث النبوي على قائله الصلاة وآله السلام وفي رواية: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة، وأن الخطاب والعهد وقعا على الأرواح الإنسانية قبل تعلقها بالأبدان العنصرية -وهنا نقل التفسير الظاهر، وهو وجود الأرواح في أبدان عنصرية قبل عالم الدنيا، ثم عقب عليه قائلاً: - وهذا أيضاً مقدوحٌ لدلالة البراهين القائمة على بطلان تقدم النفوس بأنحاء وجوداتها المختصة على الأبدان فضلاً عن قدمها.. وحمل بعضهم الأرواح والأجسام المذكورتين في الحديث المذكور على الأرواح الكلية والأجرام الكلية...»

وثالثها قول المحققين من أهل التوحيد، وهو أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ في أخذ الميثاق كان لحقيقة الإنسان -أي: لحقيقة الإنسان التي هي الوجود الأعلى وهو العلة، فإن العلة حقيقة للروح الإنسانية التي هي معلول ويُعبر عنها



بالرقيقة، وهي - الموجودة في العالم الإلهي والصقع الربوبي، فإن لكل نوعٍ طبعيٍّ حقيقةً عقليةً، وصورةً مفارقةً، ومثالاً نورياً في عالم الحقائق العقلية»^(١).



خطط رقم (٩)

➤ مناقشة رأي الملا صدرا عليه السلام:

و هذا التفسير - كما هو واضح - بعيدٌ جداً عن ظاهر الرواية، فإن الحديث فيها عن الأرواح وليس عن علل الأرواح، ولو كان المنظور وجود علة الروح الواجدة لكمال الروح بصورةٍ أتم لم يكن معنى لقوله عليه السلام: «خلق الله الأرواح قبل الأبدان»؛ لأن الله أيضاً علة الأبدان، والله حقيقةٌ للأبدان واجدٌ لهماها بصورةٍ أتم على مبنى الملا صدرا عليه السلام، وعليه فيكون وجود الأرواح ووجود الأبدان وجوداً واحداً في رتبةٍ واحدةٍ في الصقع الربوبي، ولا يوجد قبلية، ولا بعدية، إذن فهذا التفسير مخالفٌ جداً لهذه الطائفة من الروايات.

الطائفة الثانية: ما دل على أن الأرواح كانت موجودةً في نشأة سابقة.

(١): تفسير القرآن: ج ٢، ص ٢٤٢.



الطائفة الثانية: ما دل على وجود الأرواح في نشأة سابقة، وأن بينها ائتلافاً واختلافاً، فما ائتلف في تلك النشأة يكون مؤتلفاً في هذه النشأة، وما اختلف في تلك النشأة يكون مختلفاً في هذه النشأة، وفيها عدة روايات:

(١)

ما في بحار الأنوار بطريق معتبر عن «العلل: عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الكريم بن عمرو، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنّ الأرواح جنودٌ مجندةٌ، فما تعارف منها في الميثاق ائتلف ههنا، وما تناكر منها في الميثاق اختلف ههنا، والميثاق هو في هذا الحجر الأسود»^(١).

(٢)

ما روي في البحار: «بهذا الإسناد، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن الحسين بن أبي العلا، عن حبيب قال: حدثنا الثقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنّ الله (تعالى) أخذ ميثاق العباد وهم أظلةٌ قبل الميلاد، فما تعارف من الأرواح ائتلف، وما تناكر منها اختلف»^(٢).

و دلالة هذه الطائفة على وجود الأرواح قبل الأبدان دلالة واضحة.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن الأرواح في الملكوت الأعلى قبل الأبدان .

(١): ج ٥٨، باب آخر في خلق الأرواح قبل الأجساد، وعلة تعلقها بها، وبعض شؤونها من ائتلافها واختلافها وحبها وبغضها وغير ذلك من أحوالها، ح ١٧.

(٢): ج ٥٨، باب آخر في خلق الأرواح قبل الأجساد، وعلة تعلقها بها، وبعض شؤونها من ائتلافها واختلافها وحبها وبغضها وغير ذلك من أحوالها، ح ١٨.



الطائفة الثالثة: ما دل على وجود الأرواح في الملكوت الأعلى ثم تعلقت بالأبدان، ومن ذلك ما نقله العلامة المجلسي رحمته الله عليه في (روضات المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه): «وفي القوي كالصحيح، عن عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأي علة جعل الله عز وجل الأرواح في الأبدان بعد كونها في ملكوته الأعلى في أرفع محل؟ فقال عليه السلام: إن الله عليم أن الأرواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عز وجل، فجعلها بقدرته في الأبدان التي قدر لها في ابتداء التقدير...»^(١).

وتدل هذه الطائفة -أيضاً- دلالة واضحة على وجود الأرواح قبل الأبدان.

الطائفة الرابعة: ما دل على خلق النفوس في عالم الأظلة قبل عالم الدنيا.

الطائفة الرابعة: ما دل على خلق النفوس في عالم الأظلة قبل عالم الدنيا، ومن ذلك ما روي في أهل البيت عليهم السلام، وهو ما في الكافي عن «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن علي بن إبراهيم، عن علي بن حماد، عن المفضل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلة؟ فقال: يا مفضل كنا عند ربنا ليس عنده أحدٌ غيرنا، في ظلة خضراء، نسبحه ونقدسه، ونهلله، ونمجده، وما من ملكٍ مقربٍ، ولا ذي روحٍ غيرنا، حتى بدا له في خلق الأشياء، فخلق ما شاء كيف شاء من الملائكة، وغيرهم، ثم أنهى علم ذلك إلينا»^(٢).

ومن ذلك ما روي في شيعة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما رواه في البحار: «علل الشرائع: أبي، عن سعد، عن ابن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن ابن أبي العلاء،

(١): ج ١٩، باب النوادر، في الأرواح، الأرواح جنود مجنونة: ص ١٩٢.

(٢): ج ١، أبواب التاريخ، باب مولد النبي عليه السلام ووفاته، ح ٧.



عن حبيب قال: حدثني الثقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تعالى أخذ ميثاق العباد وهم أظلة قبل الميلاد، فما تعارف من الأرواح ائتلف، وما تناكر منها اختلف^(١).

وتدل هذه الرواية على أن الله تعالى جعل الأرواح في الأظلة قبل الأبدان، أي: قبل الميلاد وقبل الكون في هذه النشأة، وتلك الأرواح تشمل أرواح شيعة أهل البيت كما تشمل غيرهم.

○ نتيجة استعراض الدليل النقلي بقسميه (القرآني والروائي):

ومن لاحظ هذه الطوائف بمجموعها، ولاحظ معها آية الميثاق والروايات الواردة فيها، يحصل له القطع بضدور ما يدل على وجود الأرواح قبل الأبدان من المعصومين عليهم السلام، إذا لم يعان من شبهة تمنعه من القطع.

بطلان الأصل الأول للفلاسفة، وما رتب عليه:

وعلى هذا ينهدم الأصل الأول من الأصول التي ذكرها بعض الفلاسفة لإثبات المعاد الروحاني فقط ونفي المعاد الجسماني، فإن الأصل الأول الذي ذكروه هو: أن الروح وجدت مع البدن.. إما كانت وجوداً مادياً -مادية الحدوث روحانية البقاء كما يقول الملا صدرا- وإما وجدت مادية في رتبة النبات وفي رتبة الحيوان -كما يقول ابن سينا- فقد كان هذا أصلهم الأول، ورتبوا عليه الأصل الثاني، وهو: أن النفس ليس إلا صورة لمادة، وهي مادية تتكامل بالمادة، ثم رتبوا على ذلك الأصل الثالث، وهو: أن النفس مفارقة البدن فتكون قد استكملت بالحصول على تمام كمالاتها، فلا يمكن أن ترجع بحركة عكسية إلى رتبة المادة، أي: ترجع إلى الأصل الأول الذي كانت عليه.

(١): ج ٥، باب الطينة والميثاق، ح ٢٥.



وذكرنا أنه لا يوجد دليلٌ عقليٌّ على استحالة وجود الروح قبل البدن، والقضية يمكن الرجوع فيها إلى النقل، والنقل يدل دلالةً واضحةً قطعيةً على أنَّ الأرواح كانت موجودةً قبل الأبدان، فالأرواح موجوداتٌ قابلةٌ لأن تستقل عن الأبدان، ولا نعرف حقيقتها، والله تعالى هو علام الغيوب والمحيط بها.

والعقل يُجيز أن تكون الروح سنخ وجودٍ مستقلٍّ عن البدن، وفيه قابلية التعلق به، فتتعلق به فترة، ثم تنفصل عنه، وفيها قابلية أن تعود إليه؛ لأنها موجودٌ مستكملٌ في جميع لحظاتها، والله أن يضيفي عليها كما لا، وأن يزيد لها من فضله إلى مالا نهاية، فإنَّ الله قادرٌ على كل شيءٍ، فهو سبحانه خلقها بطورٍ، ثم جعلها في بدنٍ في عالمٍ قبل هذا العالم، ثم أخرجها منه، ثم يجعلها في بدنٍ في هذه النشأة، ثم يُخرجها منه، ثم يجعلها في بدنٍ مثالي، ثم يخرجها منه، ويُعيدها إلى البدن الدنيوي في نشأة القيامة، وهذا مما لا محذور فيه من الناحية العقلية.

وبهذا نكون قد انتهينا من مناقشة الأصل الأول.

مناقشة الأصل الثاني: النفس صورة البدن^(١).

وأما الأصل الثاني، وهو أنَّ النفس صورةٌ للبدن، والبدن مادةٌ فلسفيةٌ للنفس، فقد رتب عليه أن النفس تتطور بالخروج من القوة إلى الفعل في البدن، فتكون مستقلة عنه بوجدانها لجميع كمالاتها، فلا معنى لأن تعود إلى البدن.

وفي مناقشة هذا الأصل نريد أن نتعرّف على جواب السؤال التالي: هل النفس صورة للبدن؟ أم لا، والنفس وجود جسماني لطيف، أي: هي موجود له

(١): من أصول نظرية الملا صدرا.



حقيقة قابلة للتكامل بقطع النظر عن البدن، وليست علاقتها بالبدن إلا كعلاقة اللابس باللباس، تلبسه ثم تخلعه؟

وجواب هذا السؤال مهم جداً؛ لأنه يُحدد الموقف من المعاد الجسماني.

وقد قيل: إنّ علاقة النفس بالبدن علاقة الصورة بالمادة، فالإنسان في أول أمره يُشكل جسمًا بصورته وبمادته، والصورة هي حقيقته التي تجعله بالفعل والمادة عبارة عن البدن، وهذا ما ذكره ابن سينا والملا صدرا الشيرازي مع وجود فرق بينهما، فابن سينا يعتقد بأنّ النفس في أول لحظة حدوثها توجد ذات مراتب ثلاث:

١. مرتبة النفس النباتية.

٢. مرتبة النفس الحيوانية.

٣. مرتبة النفس الإنسانية.

ومرتبتا النفس النباتية والحيوانية مرتبتان ماديتان علاقتها بالمادة علاقة الصورة بالمادة، وأما المرتبة العقلية فهي مجردة ليست صورة حالة في مادة.

وأما الملا صدرا عليه السلام فيعتقد بأنّ النفس تحدث ماديةً، فهي في أول أمرها صورة عنصرية لمادةٍ ما، وتتطور إلى صورةٍ معدنيةٍ، ثم إلى نطفةٍ، فتحدث النفس النباتية، وهي مادية كذلك، وتشكل صورة للمادة، ثم بحركة تحدث الصورة الحيوانية، وبعض مراتبها مجردة؛ لوجود إدراكٍ فيها، والإدراك عند الملا صدرا مجردٌ لا يكون إلا للمجرد، فالصور الجزئية الحسية والخيالية التي تدركها النفس في مرتبة النفس الحيوانية مجردة وثابتة لمجردة، ثم تتطور فتحدث النفس الإنسانية المُدركة للكليات، وهي الموجودات السعيّة المجردة عن المادة والمجردة عن آثار المادة، فالعلاقة بين النفس وبين البدن بحسب هذا التصوّر هي العلاقة بين الصورة وبين المادة.



➤ الأصل الثاني وتعريف أرسطو للنفس:

وأول فيلسوف ادعى هذه الدعوى - وهي أنّ حقيقة النفس الإنسانية صورة للبدن والبدن هو المادة - أرسطو، فإنه عرّف النفس بتعريفٍ وصار تعريفه تعريفاً مدرسياً، أخذه الفلاسفة أخذ القابلين له. نعم، أضاف بعضهم إليه بعض التغيرات أو بعض القيود، إلّا أنه بشكلٍ عام صار محط قبول عندهم، ويدل هذا التعريف على أنّ علاقة النفس بالبدن علاقة الصورة بالمادة، ومن الموافقين على محتواه ابن سينا والملا صدرا.

➤ أنواع العلاقة بين الموجودات:

وقبل أن نذكر تعريف أرسطو للنفس ودلالته على الأصل الثاني نبين بنحوٍ مختصرٍ أنحاء العلاقة بين الموجودات، فإنه توجد أنحاء متعددة في عالم الوجود:

■ النحو الأول: علاقة العلة المؤثرة في الإيجاد بالمعلول.

أو قل علاقة العلة المانحة للوجود بالمعلول، وهذه كعلاقة الله ﷻ بخلقه، فإن الله ﷻ خلق الأشياء لا من شيءٍ كان قبلها، فهو أحدثها، والأشياء تحتاج إليه في أصل وجودها، وتحتاج في بقائها إليه، فهي قائمة به قيام تقويم، وهو ﷻ الحي القيوم، يُقَوِّمُهَا بأن يُعْطِيهَا الوجود ويُبْقِي لها الوجود، فهي لا يمكن أن تستقل عنه، ولا تنفك عن وجوده ﷻ.

■ النحو الثاني: علاقة صورة الأجسام بمادتها.

وهذا النحو من العلاقة هو ما يذكره فلاسفة المشاء الذين يعتقدون بوجود الصورة والمادة، فالمشاء يرون الجسم الطبيعي كالنطفة مشتملاً على صورة بها يكون بالفعل، فإنّ النطفة حقيقتها أنها نطفة، وفعليّة وجودها أنها كذاك، وما يجعلها نطفة



بالفعل صورتها، ويوجد فيها جوهر آخر حقيقته أنه لا فعلية له إلا أنه يقبل الصور، ويكون بها بالفعل، ويُعبرون عنه بالمادة أو الهيولى، وتقدم بيان المراد منه.

ويقول فلاسفة المشاء أن العلاقة بين الصورة والمادة علاقة اتحاد حقيقي، بحيث تترتب حقيقة جديدة غير الأجزاء يُعبر عنها بالجسم الطبيعي، والمادة لا يمكن أن تستقل عن الصورة فيه؛ لأنها في نفسها لا فعلية لها، والوجود يساوق الفعلية، فلا يمكن أن نجد موجوداً ليس هو بالفعل، والمادة تأخذ فعليتها من الصورة، والصورة ما دامت متغيرة لا تنفك عن المادة، والأجسام الطبيعية تتغير في جهتين:

الجهة الأولى: في أعراضها، كالنطفة التي تتحول إلى مضغة، ثم إلى علقة، فهذا التحول يشتمل على تغير في الكم - والحجم - ويشتمل على تغير في الكيف، كاللون.

الجهة الثانية: في الذات والهوية والحقيقة، فإن صورة النطفة تبدل وتتطور إلى حقيقة أخرى وهي المضغة، وما بعدها، كصورة الإنسان.

وهذان النحوان من التغير يحتاجان إلى قبول واستعداد، فلا بد من وجود قوة قابلة لهما، ولا يمكن أن تكون قوة التغير في الصورة؛ لأنه يوجد بين الصور تنافٍ، فالنطفة تتنافى مع الصورة الإنسانية، ولا تقبلها، ولهذا لا يمكن أن تجتمع معها في آن واحد بأن يكون الجسم نطفة وإنساناً تاماً، ولهذا لا بد من وجود جوهر في الجسم - في النطفة - تكون حيثيته حيثية قبول فقط، ويحمل استعداد وقابلية التغير، وذلك الجوهر هو المادة، فالصورة ما دامت متغيرة متبدلة لا تستقل عن المادة، ومن هنا ذكر حكماء المشاء أنه يوجد نحو علاقة في الموجودات الجسمية بين الصور والمواد.

■ النحو الثالث: علاقة الأعراض بالجواهر.



فإذا لاحظنا الجدار -على سبيل المثال- نجد له حجماً، وطولاً، وعمقاً، وعرضاً، وكل هذه أعراض تقوم بالجدار، وقد تنفك عنه، كما إن له لوناً، وهو عَرَض قائم به، وهذا يعني وجود علاقة بين الجدار وبين أعراضه، بمعنى أن الأعراض متحدةً بالجدار، وقائمة به، والأعراض لا تعطي الجدار فعليته، فإن ما يعطيه ذلك صورته الجوهرية، وهي مجرد وجودات في الجدار، وحقيقتها أنها قائمة به، وهذا نحو خاص في العلاقة بين الموجودات في الخارج.

■ النحو الرابع: علاقة التأثير في الأعراض والآثار.

وهذا النحو من العلاقة يجري في المعدات -بحسب الاصطلاح الفلسفي- كما في من يفصل ثوباً ثم يلبسه، فالمفصل هنا أثر على أجزاء القماش، وجعلها بوضعية خاصة على هيئة الثوب، ثم لبس الثوب، وأخذ يسخره في ستر بدنه، ويتنقل به من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، فتوجد علاقة، ولكن ليست علاقةً في أصل الإيجاد وإنما علاقةً في التأثير في كيفية وضع الموجود.

وهذا النحو أيضاً يأتي في من يصنع فأساً، ثم يحتطب به، فإنه يؤثر في وضع أجزاء الحديد فيجعلها بهيئة الفأس، ثم يسخر الفأس، ويستثمره في فعل جملة من الأفعال، وهذه العلاقة تسمى (علاقة التأثير في الآثار والأعراض)، وعلاقة التسخير، وتكون بين جوهرين أو جوهر وعرض جوهر آخر، ليس أحدهما علة مانحة للآخر، ولا صورة جوهرية له، فهذه هي أنحاء العلاقات الموجودة بين الموجودات في الخارج.



مخطط رقم (١٠)

➤ ما هو نحو العلاقة بين النفس والبدن؟

والسؤال الذي نواجهه هنا هو: ما هي العلاقة الواقعة بين النفس والبدن؟

وقد أجاب أرسطو وتبعاً له ابن سينا والملا صدرا عليه السلام - كما يظهر من بعض الكلمات - بأن نحو العلاقة هو علاقة الصورة بالمادة، فالنفس تُعطي البدن فعليته، والبدن يُمكن النفس من أن تتكامل، فإذا تكاملت النفس وانتهت إلى مرحلة التجرد؛ فحينئذ يكون وجودها أشد من وجود عالم المادة، ويستحيل أن تعود إلى بدنٍ، ولهذا أنكر هؤلاء المعاد الجسماني بمعنى وجود أجسام مادية يوجد فيها قوة واستعداد في النشأة الأخرى.

○ تعرف النفس عند أرسطو:

وتعريف أرسطو هو أنها: «كمال أول لجسم طبعي آلي»^(١)، وحتى يتضح المراد منه نبين ما فيه من اصطلاحات، فإن هذا التعريف مشتمل على اصطلاحات أربعة:

(١): كتاب النفس لأرسطو طاليس، الكتاب الثاني، تعريف النفس: ص ٤٣.



■ الاصطلاح الأول: الكمال.

فقد جاء في التعريف «النفس كمالٌ»، والمقصود عند الفلاسفة بالكمال ما يكون الشيء به بالفعل، فوجود الشيء الذي به يكون الشيء بالفعل كمالٌ له، وهو ما يُحقق الفعلية، ولهذا يُطلقون الكمال على الوجود المادي، وعلى الوجود المثالي والعقلي، بل وعلى وجود الله ﷻ، فإن الله ﷻ موجودٌ، وهو أحق بالوجود من غيره -وجوده واجبٌ وعين ذاته- فعنده ﷻ وجودٌ هو به بالفعل وهو كماله.

■ الاصطلاح الثاني: (كمال أول).

والمقصود من مجموع هاتين المفردتين، ما به يكون الشيء بالفعل في ذاته، فإن الكمال ينقسم إلى قسمين:

١- ما يجعل الشيء بالفعل في ذاته وهويته وحقيقته، وهذا هو (الكمال الأول)، كصورة النطفة التي تجعل النطفة نطفة بالفعل، فإن كون النطفة نطفة أمرٌ ذاتيٌّ، وصورة النطفة تحقق هذا الذاتي، فهي كمال أول لجسم النطفة، والأمر كذلك في صورة الإنسان، فالإنسانية هي ذات الإنسان، ولذا تعتبر الإنسانية كمال أول؛ لأنها تجعل الإنسان بالفعل في ذاته.

٢- ما يجعل الشيء بالفعل في صفاته وليس في ذاته، ولهذا لا يسمى كمالاً أولياً، وإنما يسمى كمالاً ثانوياً، وهذا كما في العلم، فلكي يكون الإنسان موصوفاً بالفعل بأنه عالمٌ لابد أن ينضم إليه العلم، فالعلم يجعل الإنسان بالفعل، ولكن في صفة من صفاته، وليس في ذاته.



■ الاصطلاح الثالث: الطبيعي.

فإن النفس « كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ »، فماذا هو المقصود بالجسم الطبيعي؟

الجواب: ما يُقابل الجسم الصناعي، وهو الجسم الذي تكون له وحدةٌ، ويوجد فيه امتدادٌ طبيعيٌّ في مقابل البيت أو السيارة مثلاً، فالسيارة يوجد فيها امتدادٌ، ولكنها في الحقيقة مركبٌ صناعيٌّ، وليست مركباً طبيعياً، فإنها تتكون من أجسامٍ متعددةٍ، وهذا بخلاف جسيمات المادة تحت الذرية التي هي حقيقة واحدة يحللها الذهن إلى صورة الجسم، ومادة فلسفية عند حكماء المشاء، بالمعنى الذي تقدم شرحه.

■ الاصطلاح الرابع: آلي.

فقد وقع تعبير (آلي) في تعريف أرسطو حيث جاء فيه «جسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ»، والمقصود بـ «آلي» كما ذكر الحكيم السبزواري رحمته الله في شرحه للمنظومة^(١) هو: (ذو قوى -فيه قوى- تُحرِّك أعضاء البدن إن كان للبدن أعضاء)، وهذا كما في قوة السمع التي تُحرِّك أجزاء الأذن، وقوة البصر التي تُحرِّك أجزاء العين.

➤ علاقة النفس في تعريف أرسطو:

وإذا لاحظنا هذا التعريف يظهر بدواً أنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ النفس كمالٌ أولٌ للجسم، أي: هي ما يكون الجسم المركب من مادةٍ وصورةٍ به بالفعل، وما يجعل

(١): قال في شرح المنظومة ج ٥، الفريدة السادسة في أحوال النفس، غرر في أنَّها ما هي وهل هي وكم هي؟ ص ١٨: "آلي: المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء فيشمل النفس السماوية لأن لها أيضاً قوة درّاة خيالية وحساسة وقوة محرّكة هي طبيعته الخامسة إلا أنَّ قواها في موضع واحد هو كلّ جسم الفلك لبساطته. شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها".



الجسم بالفعل هو الصورة، فالنفس صورة الجسم الطبيعي، وهو ما تكون له وحدة، ويوجد فيه امتداد، وهو الموجود في النبات، والحيوان، والإنسان، والفلك، فقد كان قدماء الفلاسفة يعتقدون بأنّ للأفلاك أجساماً، وللعلم الحديث موقف آخر، فالأفلاك التي تُذكر -وهي مدرات الكواكب- لا أجسام لها، كما أنّ الأجسام الموجودة في النباتات والحيوانات والإنسان ليست ذات وجودٍ واحدٍ متصلٍ، وإنما هي تتكون من ذراتٍ، وللذرات أجزاءٌ، وهذه الأجزاء أجسامٌ برأسها، فكل جسمٍ جسمٌ، وتوجد فيه صورة، وإذا قيل بوجود مادةٍ في الخارج -كما هو مبنى المشاء- فيوجد أيضاً فيه مادة.

وكيف ما كان فإن أرسطو أول من قال بأنّ النفوس البشرية صور بالنسبة إلى أبدانها، لأنها الكمال الأول، والصورة تتطور ما دامت في الأبدان فتخرج من القوة إلى الفعل، ثم جاء بعده ابن سينا والملا صدرا وقبلوا منه ذلك، فذكروا أنّ حقيقة النفس ليست إلّا صورة للبدن، ثم رتبوا على ذلك أنّ الصورة إذا تجردت تجرداً تامّاً بعد الموت لا يمكن أن تعود إلى البدن لأدلة أقاموها مبنية على هذا التصور، فإن تم هذا التصور فحينئذٍ قد يُقال بتمامية الأدلة التي ذكروها، وأما إذا لم يتم -بأن قلنا بأن علاقة النفس ليست علاقة الصورة بالمادة وإنما هي نحو آخر من العلاقة وهي علاقة التأثير في الوضع أو علاقة التسخير- فحينئذٍ لن تتم الأدلة على نفي المعاد الجسماني المادي، ولهذا لا بد في أبحاث المعاد من أن نبحث هذه المسألة، وهي: (نحو علاقة النفس الإنسانية ببدنها).

وإذا وقفنا كثيراً عند هذه المسألة، ودخلنا في أبحاثٍ قد تتسم بنحو الدقة، فذلك لأهميتها في المعارف التي ترتبط بالمعاد، ولهذا سوف نناقش هذا التصور في علاقة النفس الإنسانية بالبدن بذكر بعض الملاحظات، وما ننتهي إليه هو أن نحو العلاقة ليس علاقة الصورة بالمادة، وإنما علاقة المدبر الذي له نحو تعلق بها يُدبره.



➤ تحرير مراد الفلاسفة:

وفي البداية لا بد أن نُحدد بالدقة مراد الفلاسفة من كون النفس صورة للبدن والبدن مادة للنفس، إذ يوجد في كلامهم احتمالان:

الاحتمال الأول: أن لا يكون مقصودهم ما هو ظاهر من كلامهم، فإنّ الظاهر هو أنهم إذا قالوا: «النفس: كمالٌ أولٌ لجسم طبيعي» فهم يجرون على الاصطلاح المرسوم عندهم، وابن سينا بيّن أنّ الكمال الأول في الجسم الطبيعي هو صورته، وابن رشد قد صرّح بذلك، فإنه غيّر تعريف أرسطو من «كمال أول لجسم طبيعي آلي» إلى «صورة لجسم طبيعي آلي»^(١).

وفي الاحتمال الأول يُقال: هم لا يريدون ما يظهر من كلامهم، وإنما يريدون معنى آخر، وهو أنّ النفس تفيد فعلية الحياة في البدن، فمعنى أنها (كمالٌ أولٌ أو صورة) هو أنها تُفيد فعلية الحياة، والبدن يكون حياً بالفعل بها، فهي مبدأ الحياة والأفعال والإدراك، وليس المقصود ما يُحقق وجود الشيء في نفسه، وهذا الاحتمال يظهر من كلام الشيخ حسن زاد آملي رحمته الله في كتابه: (شرح العيون في شرح العيون)، فقد قال: «ثم إنّ النفس لما كانت كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة؛ فلك أن تقول: النفس صورة الجسم بمعنى أرفع من نسبة الصورة إلى الهيولى»، أي: ليس معنى النفس كمال أول للبدن أنّ علاقة النفس علاقة الصورة بالهيولى، وإنما المقصود معنى أرفع، ثم يقول: «أو النفس - أي لك أن تقول أنّ النفس - مبدأ الحياة أو النفس مبدأ الكائن الحي، فافهم»^(٢).

وإذا كان مراد (أرسطو، ابن سينا، ملا صدرا) هذا المعنى فسوف نقول:

(١): رسالة النفس لابن رشد.

(٢): عين ٢ - في تحديد النفس من حيث هي نفس: ص ١٠٤.



لا يلزم من كون النفس صورة للبدن بهذا المعنى أنّ النفس في أول نشأتها مادية الحدوث، وهي صورة تتعلق بالمادة؛ إذ يمكن أن يكون للنفس وجود سابق على البدن، ثم يتعلق بالبدن، ويكون تعلقه منشأ لحدوث الحياة الطبيعية في الأبدان الموجودة في هذه النشأة، وبالتالي لن تأتي الأدلة التي ذكرها الفلاسفة لإثبات استحالة عود الروح إلى البدن بعد خروجها؛ لأنّ هذه الأدلة مبنية على تصوّر خاص في علاقة النفس بالبدن وهو تصور أنّ النفس صورة تحل في البدن في أول نشأتها، ولو في بعض رتب وجودها - كما هو مبنى ابن سينا - ثم تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل، بنحو لا يُعقل أن تعود وتعلق بالبدن مرة أخرى، وبناء على الاحتمال الأول في تفسير كلام الفلاسفة لا يأتي كل هذا الكلام.

الاحتمال الثاني: أن يكون مقصود الفلاسفة ما يظهر من كلامهم، وهو أنّ النفس صورة للبدن، والبدن هو الهيولى والمادة التي لا فعلية لها إلا بتعلق الصورة بها، فتكون النفس حقيقتها في أول نشأتها أنها حالة في مادة، ثم تتطور، وتنفصل عن المادة، ويرتقى وجودها إلى وجود يكون أعلى من التعلق بالمادة، وبعد هذا يفتح المجال للحديث عن الأدلة التي ذكرها الفلاسفة لإثبات استحالة عود الروح إلى البدن.

■ ملاحظات على الاحتمال الثاني:

و إذا كان هذا هو مرادهم فسوف نقول: إنه توجد عدة ملاحظات على هذا التصور في علاقة النفس بالبدن، وهي:

- الملاحظة الأولى: عدم وجود دليل على هذا التصور.
- الملاحظة الثانية: قيام الدليل على نفي هذا التصور.
- الملاحظة الثالثة: جوهر المادة لا تحقق له خارجاً.
- الملاحظة الأولى: عدم وجود دليل على هذا التصور.



فإنه لا يوجد عليه دليلٌ من عقلٍ أو نقلٍ، إذ ما الدليل على أن علاقة النفس بالبدن هي علاقة الصورة بالمادة؟

إن العلاقة الموجودة بين الموجودات متعددة، وعلى أنواعٍ مختلفةٍ كما تقدم، فتوجد علاقة العلة بالمعلول، وعلاقة العرض بالجوهر، وعلاقة المادة بالصورة، وعلاقة المؤثر في الأعراض والكيفيات وما يترتب عليه الآثار، كما في علاقة الخيَّاط بالثوب الذي يخيِّطه ويلبسه أو الحداد الذي يصوغ الحديد بكيفيةٍ مُعَيَّنةٍ ويستخدمه، أو علاقة المَخْبَرِيِّ الذي يجمع بين ذرة أكسجين وذرتي هيدروجين، ثم يوجد الماء، فما الدليل على أن علاقة النفس بالبدن علاقة المادة بالصورة بالتحديد، وليست علاقة تسخير؟ فقد يكون الله تعالى قد أوجد النفس بكيفيةٍ تقبل أن تتعلق ببدنٍ، فتؤثر فيه، وتحدث الحياة، فتسخره وتُدبره في تحقيق كما لايتها.

الملاحظة الثانية: قيام الدليل على نفي هذا التصور.

وفي الحقيقة ليس الأمر منحصرًا في عدم وجود الدليل على هذا التصور، وإنما يوجد دليلٌ ينفي ذلك، وأكتفي بذكر دليلين:

الدليل الأول: ما تقدم في الأبحاث السابقة من أن النفس كان لها وجود قبل البدن، وكانت في النشأة السابقة تقبل التعلق بالبدن، والخطاب الإلهي، وقد جعلها الله تعالى كاملةً بنحو تستوعب الميثاق، وإلقاء الحجة عليها وتحملها، فكل هذا يدل على أن النفس موجودةٌ قبل البدن، فإذا كانت موجودة قبل البدن يبطل ما ذكره الفلاسفة من أن حقيقة النفس في أول نشأتها هو أنها صورةٌ -ولو في بعض مراتبها- للبدن، فإنهم ذكروا أن الصورة ما دامت متغيرةً يستحيل أن تنفك عن المادة، بينما نجد النفس في النصوص القطعية موجودة قبل البدن الديني، وحدثت فيها بعض التغيرات فيها، ثم بعد ذلك تعلقت به، ولا دليل على أن التعلق على نحو تعلق المادة مع



الصورة، وإنما الدليل على العكس، فإنَّ وجود النفس قبل تحقق البدن بهذه الهيئة الموجودة في هذه النشأة يدل على أنَّ النفس ليست صورةً متعلقةً به، ولهذا انفكت عنه في نشأة سابقة، فلا يمكن أن يُقال بأنَّ النفس صورة له، ويُقال أيضاً بأنَّ الصورة ما دامت متغيرة لا تنفك عن البدن، مع قيام الدليل القطعي على أنَّ النفس كانت موجودة قبل البدن بكيفيته الموجودة والمتحققة في هذه النشأة.

الدليل الثاني: يرد على رأي في حقيقة الصورة المتحولة، فإنَّ القائلين بأنَّ حقيقة النفس الإنسانية صورة تحل في المادة منقسمون في تفسير ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: القائلون بترابط الصور، وهم الذين يقولون بأنَّ الإنسان في أول نشأته كان صورةً عنصريةً حالة في مادة، فوجد الجسم العنصري، ثم مجموع الصورة العنصرية مع المادة يكون مادةً لعروض الصورة المعدنية، ثم المجموع يكون مادةً لعروض الصورة النباتية، ثم الصورة الحيوانية، ثم الصورة الإنسانية، ويتحقق التجرد التام، فالصورة الإنسانية تعرض في الحقيقة على مجموع المادة والصور السابقة، وهي الصورة العنصرية، والصورة المعدنية، والصورة النباتية، والصورة الحيوانية، وبناءً على نظرية هذا القسم من الفلاسفة تنقسم المادة إلى قسمين هما:

١. مادة أولى.

٢. مادة ثانية أو ثالثة أو رابعة... إلخ.

والمادة الأولى هي التي تعرضها أول صورة، ثم المجموع من المادة الأولى والصورة الأولى يكون مادة ثانية للصورة الثانية، وهكذا تتعاقب المواد، وتتعاقب الصور.

القسم الثاني: القائلون بأنَّ الموجود صورة واحدة، فالملا صدرا عليه السلام وأتباعه يقولون بعدم وجود صور متعاقبة بنحو تكون صورة مادة لصورة أخرى، وإنما الموجود صورة واحدة، وهي الصورة الأولى التي تحل في مادة، ثم تتطور هذه الصورة



الواحدة، وتخرج من القوة إلى الفعل، فتتکامل وتتحول من طور الصورة العنصرية إلى طور الصورة المعدنية، ومن طور المعدنية إلى طور النباتية، وهكذا إلى أن تتحول صورة إنسانية، فالصورة الإنسانية هي الصورة العنصرية، وغاية ما تحقق هو أنه وجدت حركة جوهرية اشتد فيها وجود الصورة، وعلى هذا الرأي سوف لن توجد بحسب الدقة العقلية مادة أولى ومادة ثانية؛ إذ الوجود مادة واحدة تعرضها صورة واحدة، فالصورة وجود واحد شخصي، ولكنه سيال ينتقل من طورٍ إلى طورٍ.

وعلى رأي القسم الثاني في علاقة الصورة بالبدن -وهي أن الصورة صورة واحدة، وتحل بمادة واحدة، وتتطور وتخرج من طورٍ إلى طورٍ- نقول: إن كون النفس صورة واحدة، والبدن مادة واحدة يتقوم بتلك الصورة المتطورة يتنافى مع ما نشاهده من حال البدن بعد خروج النفس، وما دلت عليه النصوص القطعية، بيان ذلك:

إذا كانت النفس هي صورة البدن، والبدن هو المادة؛ فلا بد أن نتعرف على حقيقة المادة عند الملا صدرا واتباعه لنرى تأثير انفكاك الصورة عليها، والملا صدرا رحمته الله يرى حقيقة المادة جوهر لا فعلية له، وبالتالي لا يمكن أن يكون موجوداً ومتحققاً إلا إذا تعلق به صورة، وبدون الصورة لا يكون له وجود؛ لأنه في نفسه لا فعلية له، ومن آيات الفلاسفة محكمة أن الوجود يساوق الفعلية، فما لم تتحصل المادة على الصورة فهي لا وجود لها.

يقول الملا صدرا في كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة): « المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصل له أصلاً -أي: لا تحقق له ولا فعلية له- إلا باعتبار كونه قوة شيء ما »^(١)، فحقيقته ليس إلا أنه قوة، فهو من جميع الجهات قوة لا فعلية له، فلا وجود؛ لأن الوجود يساوق الفعلية، فلكي تكون المادة موجودة فلا بد من صورة؛ لأن

(١): ج ٢، فصل ٧ في تحقيق اقتران الصورة بالمادة: ص ٣٣.



الصورة هي مبدأ الفعلية، وبالتالي تكون مبدأ الوجود بالنسبة إلى المادة، ولهذا يُقال: إن الصورة شريكة العلة؛ لأنّ علة الوجود لنشأة المادة -عندهم- عقل مجرد، ولكي توجد الهيولى لابد من العقل المجرد، ولا بد من الصورة التي تُعطي المادة والهيولى الفعلية.

يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله في كتاب: (نهاية الحكمة): «أما أنّ المادة لا تتعزى عن الصورة فلاّنها في ذاتها وجوهرها قوة الأشياء، لا نصيب لها من الفعلية إلّا فعلية أنّها لا فعلية لها»^(١)، فإذا قلنا بأنّ البدن هو المادة، وهو إنّما يكون بالفعل بصورة واحدة، وهي الصورة العنصرية التي تتحول إلى صورة إنسانية، وبدون الصورة لا وجود لها؛ فسوف يلزم أنّ ينعدم البدن إذا خرجت منه النفس؛ لأنّه سوف يفقد شريك العلة ومبدأ الفعلية، فلا يكون بالفعل، وإذا لم يكن بالفعل فلا وجود له.

وهذا خلاف ما نشاهده فإنّ الناس تُفارق أرواحها هذه الدنيا، وتبقى أبدنها هامةً مُحرق تارةً، وترمى للسباع ثانيةً، وتدفن في الأرض ثالثةً، فيكون لها بقاء ولو في أجزاءها التي لا تغنى ولا تتلاشى، ولا تفقد أصل الفعلية، وهذا يدل على أنّ علاقة النفس بالبدن ليست علاقة الصورة بالمادة، ولهذا لم ينعدم البدن بالموت بخروج النفس من البدن وتوفيها.

➤ قبض الأرواح في النصوص الشرعية:

والنصوص تدل دلالة قطعية على أنه بالموت يستوفي الله تعالى تمام النفس والروح الإنسانية، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ رَأْيِ وَرَسُولٍ عَلَيْكَ حَفْظَةٌ حَتَّى إِذَا جَاءَ

(١): الفصل السادس في أنّ المادة لا تفارق الجسمية، والجسمية لا تفارق المادة، أي أنّ كل واحدة منهما لا تفارق صاحبتها، ص ١٧٣.



أَحَدِكُمُ الْمَوْتَ تَوَقَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿٦١﴾ الأنعام: ٦١، فالملائكة يستوفون تمام الروح من هذا البدن، ولا يبقون شيئاً ﴿وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾، ويقول جَلِيلُهُ: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ الأنفال: ٥٠، ويقول جَلِيلُهُ: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ الواقعة: ٨٣-٨٥، فالروح تبلغ مبلغاً في نزاعها وإخراجها من البدن، وهذا يبين أنها شيء مرتبط بالبدن وتخرج منه تدريجاً.

وإذا لاحظنا الروايات التي تتحدث عن قبض الروح، وكيفية قبض ملك الموت لها، ووجود ملائكة خاصة لذلك، والروايات التي تتحدث عن حال الروح بعد الموت، من انتقالها إلى عالم البرزخ، ثم عن كيفية عود الروح إلى البدن في يوم القيامة؛ لحصل القطع واليقين بأن النفس وجودٌ آخر، وهو مستقل عن البدن، ولا يفقد البدن فعليته وينعدم بخروج النفس عنه، بل هو باق تلجه الروح بعد مفارقتها، وهذا يدل على أن العلاقة بين النفس والبدن ليست علاقة الصورة بالمادة؛ بمعنى أنه لا فعلية للبدن إلا بالنفس، بل له فعلية في نفسه، وغاية ما هنالك هو أن الروح تتعلق بالبدن بنحو من التعلق يعلم به علام الغيوب، كتعلق التدبير وإحداث الحياة، فلا ينحصر الارتباط بتعلق الصورة بالمادة.

الفلاسفة يرون عالم المادة معلولاً لعالم العقول، وكل شيء معلول لله، والله يُدبر عالم المادة، ومع ذلك هو ليس صورة لعالم المادة، فليكون الأمر كذلك في العلاقة بين النفس وبين البدن، فهي ظل قدرة الله ووساطة تدبيره للأبدان الخاصة، فهي موجودٌ لطيفٌ أشرف من الوجود المادي في رتبة البدن، وتشرق عليه، وبينها وبينه نحو علاقة يعطيه الحياة، وهي وتدبره وتُسخر، والروايات التي تُفسر الموت بأنه خروج الروح فوق حدّ التواتر، ومع ذلك نحن نجد البدن بعد الموت لا يفنى، ولا ينعدم، وهذا يعني أن جعل البدن مادة للروح، ولا فعلية له إلا بها؛ غير صحيح.



➤ روايات أهل العصمة عليهم السلام في علاقة الروح بالبدن:

ونستعرض جملة من الروايات المروية عن أهل بيت الوحي عليهم السلام، وهم الذين ينبغي أن نعتمد عليهم في مثل هذه الأبحاث التي لا حكم للحس والعقل فيها، مع عدم الالتفات إلى ما يذكره بعض الفلاسفة من أطروحات تتنافى مع المعلوم بالقطع واليقين عنهم عليهم السلام، ومن تلك الروايات:

(١)

روي في نهج البلاغة أن أمير المؤمنين عليه السلام قال في بيان حال المرء عند دنو أجله: «فصار بين أهله لا ينطق بلسانه، ولا يسمع بسمعه، يُردد طرفه بالنظر في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رجوع كلامهم، ثم ازداد الموت التباطؤ به^(١)، فقبض بصره كما قبض سمعه، وخرجت الروح من جسده، فصار جيفة بين أهله»^(٢).

وهي تدل على أنه بالموت تخرج الروح من البدن، ويبقى البدن جيفة، ولو كانت الروح صورة للبدن للزم بحسب المباني الفلسفية انتفاؤه.

(٢)

ما في كتاب: (بحار الأنوار) عن «الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن خالد بن عمار، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام - لحديث عن المحتضر - : إذا حيل بينه وبين الكلام أتاه رسول الله ﷺ ومن شاء الله، فجلس رسول الله ﷺ عن يمينه، والآخر عن يساره، فيقول له رسول الله ﷺ : أما ما

(١): أي: ازداد التصاقاً به، وولوجاً في بدنه.

(٢): ١٠٨، ومن خطبة له عليه السلام في بيان قدرة الله وانفراده بالعظمة وأمر البعث.



كنت ترجو فهو ذا أمامك، وأما ما كنت تخاف منه فقد أمنت منه.

ثم يفتح له باب إلى الجنة فيقول: هذا منزلك في الجنة فإن شئت رددناك إلى الدنيا، ولك فيها ذهب وفضة، فيقول: لا حاجة في الدنيا، فعند ذلك يبيض لونه، ويرشح جبينه، وتتقلص شفاته، وتنتشر منخراه، وتدمع عينه اليسرى، فأى هذه العلامات رأيت فاكتف بها، فإذا خرجت النفس من الجسد فيعرض عليها كما يعرض عليه وهي في الجسد، فيختار الآخرة فيغسله فيمن يغسله، ويقلبه فيمن يقلبه، فإذا أدرج في أكفانه ووضع على سريره خرجت روحه تمشي بين أيدي القوم قدماً، وتلقاه أرواح المؤمنين يسلمون عليه ويبشرونه بما أعد الله له جلّ ثناؤه من النعيم... إلخ»^(١).

ففي هذه الرواية بيان أنّ الموت خروج الروح، وفيها بيان بعض أحوال الروح بعد خروجها، وأنها تكون وجوداً منفصلاً، كما أنّها أخبرت عنها بأنها تمشي والبدن محمول على سريره إلى قبره.

(٣)

ما رواه العلامة المجلسي رحمته الله عليه - أيضاً - عن «الاحتجاج: عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الذي سأل الصادق عليه السلام عن مسائل إلى أن قال: أيتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باقٍ؟ قال: بل هو باقٍ إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنى، فلا حس ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها»^(٢).

(١): ج ٦، باب ما يعاين المؤمن والكافر عند الموت وحضور الأئمة عليهم السلام عند ذلك وعند الدفن، وعرض الأعمال عليهم صلوات الله عليهم، ح ٥٠.

(٢): ج ٦، باب نفخ الصور وفناء الدنيا وأن كل نفس تذوق الموت، ح ١٥.



وعبر الزنديق في هذه الرواية بالقلب، وأقر الإمام (عليه السلام) كلامه، ولم يعترض عليه، بأن يبين أن علاقتها بالبدن ليست علاقة القلب وإنما هو موجود بها، وهي تعطيه فعلية الوجود، كما يقول الفلاسفة.

(٤)

ما نقل في علل الشرائع «عن إسماعيل ابن أبي زياد السكوني قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): ... فهكذا الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة، -أي: يوجد فيه بعدان، وهما الروح والبدن، والعلاقة بينهما بمعنى أن الله سبحانه يجمع بين الروح والبدن بنحو من الجمع، ولهذا يقول (عليه السلام): فإذا جمع الله بينهما صارت حياته في الأرض؛ لأنه نزل من شأن السماء إلى الدنيا، فإذا فرق الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت، ترد شأن الأخرى إلى السماء، فالحياة في الأرض والموت في السماء، وذلك أنه يفرق بين الأرواح والجسد، فردت الروح والنور إلى القدرة الأولى وترك الجسد لأنه من شأن الدنيا... إلخ»^(١).

ودلالة هذه الرواية دلالة واضحة على أن علاقة الروح بالبدن ليست علاقة المادة بالصورة، بل للبدن صورته الخاصة، ولهذا فبعد خروج الروح من البدن لا يبطل وجود البدن.

(٥)

ما نقل في كتاب: (بحار الأنوار) عن «الاحتجاج: في خبر الزنديق المدعي للتناقض في القرآن، قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ... فاصطفى جل ذكره من الملائكة رسلاً وسفرةً بينه وبين خلقه، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا

(١): ج ١، الباب ٩٦ علة الطبايع والشهوات والمحبات، ح ٥.



وَمِنْ النَّاسِ ﴿الحج: ٧٥﴾، فمن كان من أهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة الرحمة، ومن كان من أهل المعصية تولى قبض روحه ملائكة النقرة ... إلخ^(١).

فهذه الروايات وغيرها تدل على أن البدن ليس مادة لا فعلية له إلا بالروح، بل له فعلية حتى لو خرجت الروح منه.

نعم، بخروج الروح تنتفي الحياة، ولا ينتفي أصل وجود البدن، وهذا يعني أن النفس جوهرٌ مستقلٌ عن البدن يتعلق بالبدن، ثم يخرج عن البدن ويبقى البدن، ومن الممكن -بل هذا هو الواقع- بحسب النصوص الشرعية القطعية أن تعود إلى البدن.

وروايات المعاد الجسماني التي تبين عود الروح للبدن الدنيوي قطعية، ومنها ما في الكافي، عن «محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، 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 -أي: لا تنعدم بخروج الروح- تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مرة^(٢).

و ما نقل في البحار عن: «الاحتجاج: عن هشام بن الحكم أنه قال الزنديق للصادق عليه السلام: أنى للروح بالبعث، والبدن قد بلى، والأعضاء قد تفرقت؟ فعصو في بلدة تأكلها سباعها، وعصو بأخرى تمزقه هوامها، وعصو قد صار تراباً بني به مع الطين حائط! قال: إن الذي أنشأه من غير شيء، وصوره على غير مثال كان سبق إليه؛ قادرٌ أن يعيده كما بدأه، قال -الزنديق-: أوضح لي ذلك؟

(١): ج ٦، باب ملك الموت وأحواله وأعوانه وكيفية نزعه للروح، ح ١.

(٢): ج ٣، كتاب الجنائز، باب النواذر، ح ٧.



قال: إنّ الروح مقيمةٌ في مكانها: روح المحسنين في ضياءٍ وفسحةٍ، وروح المسيء في ضيقٍ وظلمةٍ، والبدن يصير تراباً منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من أجوافها فما أكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظٌ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرةٍ في ظلمات الأرض ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض فتربو الأرض، ثم تمخص نخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كل قالبٍ، فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيئتها، وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً^(١).

فقد بين الإمام (عليه السلام) -بحسب هذه الرواية- أنّ الأجزاء موجودةٌ محفوظةٌ وإن انفكت الروح وقُبضت وخرجت من البدن، كما أنه (عليه السلام) قد عبر عن البدن بأنه قالبٌ، فعلاقة البدن بالروح علاقة القالب فهي تتعلق به وتقوم ببعض الأعمال به في هذه النشأة، فليس البدن مادةً لا فعلية له ولا حقيقة ولا وجود إلا بالنفس، فإن له وجوداً مستقلاً محفوظاً في التراب، وإذا أعيد بهيئته الأولى، وصار صالحاً لتعلق الروح به؛ تعود الروح، وتتعلق به.

الملاحظة الثالثة: جوهر المادة لا تحقق له خارجاً.

أنّ القول بأنّ علاقة الروح بالبدن علاقة الصورة بالمادة مبنيٌّ على نظرية فلاسفة المشاء -كأرسطو، وابن سينا- وفلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية -وهم الملا صدرا، وأتباعه- القائلين بوجود جوهرٍ له تحقق في الخارج يسمى بـ (جوهر المادة)، وقد وقع خلاف بين الفلاسفة في ذلك، فقد أنكر تحقق جوهر المادة الذي لا فعلية له

(١): ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٥.



إلا أنه لا فعلية له جملة من الفلاسفة، كأفلاطون وأتباعه الرواقيون، وشيخ الإشراق السهروردي، ونصير الدين الطوسي رحمته الله، ومن الفلاسفة المعاصرين المرحوم الشيخ محمد تقي مصباح رحمته الله في كتاب: (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، وتعليقته المفيدة على كتاب: (نهاية الحكمة).

و مسألة وجود جوهر المادة أو قسم خامس من أقسام الجواهر يسمى بالهيوولي؛ مسألة دقيقة جداً، وسوف نحاول تناولها بأسلوب سلس مبسط من دون تعقيد، فإن إثبات عدم وجود المادة يشكل ملاحظة ثالثة على القول بأن البدن مادة الروح، ولهذا لا بد من بحث هذه المسألة، والحق مع أفلاطون وأتباعه، فإنه لا معنى لأن يقال بوجود جوهر لا فعلية له، فهو بالقوة فقط، مع القول بأن الوجود يساوق الفعلية، وهذا يلتزم به فلاسفة المشاء، وفلاسفة الحكمة المتعالية، فإذا كان الوجود يساوق الفعلية، وما ليس بالفعل لا وجود له؛ فلا وجود لجوهر لا فعلية له إلا أنه لا فعلية له.

➤ دفع إشكال:

وقد يقال: إن المادة وإن كانت في نفسها فاقدة للفعلية إلا أنها واجدة لها بانضمام الصورة إليها، فلا منافاة بين القول بأنها لا فعلية لها، وبين مساوقة الوجود للفعلية؛ لأن المادة دائماً تكون فعلية بالصورة.

ولكن نقول: إن هذا الكلام يجري حتى في الصورة، فالصورة لا يمكن أن تكون موجودة إلا إذا أوجدها الله، فقبل إيجاد الله تعالى لا فعلية لها من نفسها، فلماذا لا يُقال بأن الصورة أيضاً جوهر لا فعلية له، فإن كان الملحوظ الفعلية من الذات المفروض أن المادة والصورة يستويان في أنهما من ذاتيهما ليس، ومن عليتهما - كما يقول الفلاسفة - آيس، -أي: لهما وجودٌ وتحققٌ فلا معنى لأن يقال بوجود جوهر لا فعلية له، ثم يُقال فعلية مأخوذة من غيره، فإن هذا جارٍ في الصورة أيضاً، فإن فعلية



-أي: وجودها- مأخوذٌ من علّتها، وهي في نفسها لا تحقق لها، فلكي يكون هنا وجه للتفريق -بين المادة والصورة بأن تكون المادة لا فعلية لها والصورة لها فعلية- فلا بد أن يُقال بأن المادة بعد تحققها من علّتها لا فعلية لها، والصورة لها فعلية، وهي منشأ فعلية المادة، وهذا غير معقول؛ إذ كيف توجد المادة فتكون موجودةً بلا فعلية مع أن الوجود يساوق الفعلية؟!

➤ أدلة إثبات جوهر المادة الذي لا فعلية له:

وقد قدم المشاء وأتباعهم أدلة على وجود الجوهر المادي، وأنّ الأجسام تتكون من صورةٍ ومن مادةٍ، وهي أدلة غير تامةٍ، ويمكن أن نرجع الأدلة التي استدل بها إلى دليلين أساسيين -وهما دليلان مشهوران-:

الدليل الأول: وهو يتكون من مقدمات:

○ المقدمة الأولى: تغير الأشياء في عالمنا.

إننا نلاحظ تغير الأشياء في عالم الدنيا وعالم الطبيعة، فنرى بذرة شجرة التفاحة تتحول إلى شجرة تفاحة، ونرى نطفة الإنسان تتحول إلى إنسان، ونرى المادة تتحول إلى طاقة، والطاقة تتحول إلى مادة، فيوجد تغير، ونحن نشاهده ونلاحظه في الأشياء الموجودة في عالمنا، كما في تحول بعض الأجسام المتصلة -كقطعة الخشب الواحدة- إلى عدة أجسام منفصلة، كما إن المنفصلات قد تتصل، وتتحول إلى قطعة واحدة .

○ المقدمة الثانية: لزوم وجود شيء محفوظ قبل وبعد التغير.

الشيء الواحد لكي يتغير من حالٍ إلى حالٍ لابد من وجود شيءٍ محفوظٍ يكون متحققاً قبل التغير وبعد التغير، وإلا لا يصدق تغير الشيء الواحد، وإنما يحصل انعدام



شيءٍ ووجود شيءٍ آخر، فإذا تغيّر الخشب وتحوّله إلى رمادٍ فلا بد أن يكون شيء محفوظ حال كون الشيء خشباً وحال كونه رماداً، فوجود شيء مشتركٍ بين الحالين يُحقق صدق عنوان تبدّل الشيء من خشبٍ إلى رمادٍ، أما لو لم يوجد شيء محفوظ ويعبر من الحالة الأولى إلى الثانية فسوف يكون الخشب قد انعدم، ثم وجود شيءٍ آخر وهو الرماد، وليس هذا من تغير الشيء في شيءٍ.

○ المقدمة الثالثة: ما هو الشيء المحفوظ؟

إذا كان لابد من وجود شيءٍ محفوظٍ في التغيرات التي نشاهدها في عالمنا فما هو ذلك الشيء؟ فمثلاً إذا تغيّر الخشب وتحوّل إلى رمادٍ فما هو الشيء المحفوظ في حالة كون الشيء خشباً وحالة كون الشيء رماداً؟

وقد جزم المشاء بأنه لا يمكن أن يكون الصورة، كصورة الخشب أو صورة الرماد؛ لأنّ صورة الخشب زالت بعد أن تحقق الرماد، فهي ليست العنصر المشترك المحفوظ، وصورة الرماد لم تكن موجودةً قبل، وإنما حدثت بعد حرق الخشب، ففي حال صورة الخشب لم يكن شيءٌ اسمه رمادٌ، فالخشب زال، والرماد لم يكن موجوداً، فالصورة -سواء كانت خشباً أو كانت رماداً- ليست هي العنصر المحفوظ في عمليات التغير والتي تحفظ لنا وحدة المتغيّر ويتوقف عليها صدق التغير، وهذا ما حملهم على القول بضرورة وجود شيءٍ وراء الصورة، يكون العنصر المشترك، وهو المادة، وحقيقته أنه يقبل صورة الخشب، ويقبل صورة الرماد.

○ مناقشة الدليل الأول:

ويرد على هذا الدليل أننا نُسلم بأنه لابد من وجود شيءٍ محفوظٍ ويكون باقياً في عملية التغيّر والتبدّل، إلّا أنّ هذا الشيء لا يتعيّن في كونه جوهر المادة وحقيقة



مغايرة للصورة، فلماذا لا تكون الصورة هي بوجودها الواحد تملك خاصية وقابلية أن تتبدل من حالٍ إلى حالٍ ومن طورٍ إلى طورٍ؟!

وهذا ما يلتزم به الملا صدرا عليه السلام، فإنه يرى أن صورة العنصر هي صورة المعدن، وهي صورة النبات، وصورة الحيوان، وصورة الإنسان، فهي وجود واحد له شخصية واحدة، ومع ذلك هو وجود سيال ينتقل من طورٍ إلى طورٍ، فصورة الخشب هي صورة الرماد، غاية ما هنالك هو أنها تبدلت من طورٍ إلى طورٍ، ومن حالٍ إلى حالٍ، وبهذا انحفظ العنصر المشترك من دون أن نفرض وجود مادة.

وبعبارة أخرى واضحة جداً: ما ذكره جاء في هذا الاستدلال من أنه في تغير الشيء الواحد لا بد من وجود شيء محفوظٍ ومشتركٍ لا يزول صحيح، ولكن لا يُعَيَّن لزوم وجود جوهرٍ آخر في الأجسام وهو المادة؛ إذ قد تكون الأجسام ذات صورةٍ واحدةٍ تتطور من حالٍ إلى حالٍ بحركةٍ جوهرية.

وأما ما ذكر من وجود اتصالٍ ثم انفصالٍ أو العكس في الأجسام المادية في عالم الدنيا؛ فهذا كما ذكر العلم الحديث مرجعه إلى أن الأجسام الكبيرة تتكون من جسيماتٍ دقيقةٍ بينهما وضع خاص -وتقاربٌ مُعَيَّن- والفصل ليس إلا إبعاد وضع هذه الجسيمات، فالجسيمات موجودةٌ محفوظةٌ ويتغير وضعها، فقد كانت المسافة بينها بنحوٍ ثم أصبحت بنحوٍ آخر، والأمر كذلك في الوصل، فإنها كانت متباعدةً ثم تحقق بينها تقارب، فهذا مما لا يدل على وجود جوهرٍ يسمى بالمادة .

إذن، قد تكون فعليات الجسيمات فعليات متغيرة في جوهرها وأعراضها، بلا حاجة إلى فرض مادة.



الدليل الثاني: وهو يتكون -أيضاً- من مقدمات:

المقدمة الأولى: تحول الأشياء من القوة إلى الفعل.

إننا نجد الأشياء تخرج من القوة إلى الفعل، فنجد الصورة العنصرية تخرج من كونها صورة عنصرية إلى معدنية، ومن كونها معدنية إلى صورة نباتية، ويتحقق الشيء نطفة، ثم تتحول النطفة إلى مضغعة، وعلقة، وهكذا إلى أن يصير ما كان عنصراً بدنًا إنسانياً تاماً.

○ المقدمة الثانية: الحاجة للاستعداد لشبوت التحول.

لكي تكون نطفة الإنسان قابلة لأن تتحول إلى بدن إنسانٍ لابد أن يثبت فيها في الخارج عرض، وهو الاستعداد، فإن عروض شيء في الخارج يتوقف على وجود قابلية واستعداد في الخارج، ففي الخارج عرضٌ يعرض النطفة، كما يعرض على الجدار اللون في الخارج، يسمى ذلك العرض في الاصطلاح بـ(الاستعداد)، وهو الذي يجعل نطفة الإنسان قابلةً لأن تتحول إلى إنسانٍ، ويجعل نطفة الفرس قابلة لأن تتحول إلى فرسٍ وهكذا، فإن وجه اختلاف حال النطفة، حيث إن بعضها يقبل أن يتحول إلى إنسانٍ وبعضها لا يقبل؛ هو وجود عرضٍ في الخارج يعرض النطفة وهو مختلفٌ، وباختلافه اختلفت قابليات النطف.

○ المقدمة الثالثة: معروض الاستعداد اللازم لشبوت التحول.

و لا يمكن أن يكون موضع الاستعداد ومحلّه صورة النطفة. مثلاً - لأن صورة النطفة لا تقبل أن تجتمع مع صورة البدن الإنساني التام، فبينهما تنافر، إذ لا يمكن في آنٍ واحدٍ أن يكون الشيء نطفةً وبدناً تاماً، فهذا مستحيلٌ، ولمكان التنافر بين صورة النطفة وصورة البدن التام لا يمكن أن يكون استعداد التحول إلى بدن إنسانٍ تامّ عارضاً للنطفة؛ إذ لا يحمل الشيء استعداد منافره، من هنا لابد من وجود شيءٍ في



النطفة وراء صورة النطفة يكون حاملاً للاستعداد والعرض المتحقق في الخارج، وذلك الشيء هو المادة.

○ مناقشة الدليل الثاني:

ويلاحظ على هذا الدليل المسمى في كلمات الفلاسفة بـ (دليل القوة والفعل) - لأنه ينبني على أن الأشياء في تحولها تحتاج إلى قوة، والقوة عرض خارجي لا بد أن يقوم بمحل، ولا يمكن أن يقوم بالصورة؛ لوجود تنافي بين الصور، فلا بد وأن يكون قائماً بجوهر آخر حقيقته أنه يقبل، وهو المادة - عدة إشكالات:

الإشكال الأول: أنه لا حاجة لفرض وجود جوهر يسمى مادة لا فعلية له لكي تقبل الأشياء التحول من طورٍ إلى طورٍ آخر؛ إذ يمكن أن يُقال بأن صورة النطفة هي وجودٌ واحدٌ سيالٌ يقبل أن يتحول من طورٍ إلى طورٍ آخر.

وإذا أردنا أن نُمثّل بمثالٍ دقيقٍ لذلك نذكر ما بينه علماء الفيزياء، وهو: أن المادة طورٌ من أطوار الوجود، وهي تقبل أن تتحول إلى طاقة، والطاقة طورٌ من أطوار الوجود، وهي تقبل أن تتحول إلى مادة، فكون الشيء مادة فيه خصوصية تكوينية تجعله هو في نفسه قابلاً لأن يتحول من طورٍ إلى طورٍ، فلا حاجة لفرض شيء وراء صور الأشياء يكون حاملاً لاستعدادها ويُعبر عنه بالجوهر المادي.

وإذا كان أصحاب هذا الدليل يريدون أن يقولوا بأن الخروج من القوة إلى الفعل بحاجة إلى وجود مادة فالجواب هو أن هذا الخروج لا يحتاج إلى وجود مادة، فإن الصورة - كما عند الملا صدرا - هي في نفسها تتبدل وتتغير وتتحوّل من طورٍ إلى طورٍ، فلماذا لا يُقال بأنها في نفسها تملك خاصية تكوينية تُعطيها ذاتية قبول التغير والتطور.



الإشكال الثاني: أن أصحاب هذا الدليل قد ذكروا أن خروج الشيء من القوة إلى الفعل في الخارج يتوقف على وجود عرض في الخارج، وعبروا عنه بالاستعداد، وحيث إن هذا العرض لا يمكن أن يكون قائماً بالصورة فلا يمكن -مثلاً- أن يكون قائماً بصورة المادة لأنها لا تجتمع مع الطاقة في آن واحد، ولا يمكن أن تكون قائمة بصورة الطاقة لأنها لا تجتمع مع المادة في آن واحد، لوجود تناف بين فعلية المادة وفعلية الطاقة؛ فلا بد من وجود مادة فلسفية تكون محفوظة في تطور الموجود من مادة إلى طاقة أو من طاقة إلى مادة يلاحظ على هذا الكلام ما أشكل به الشيخ محمد تقى مصباح رحمته الله، وهو يتوقف في بيانه على مقدمة، هي:

أن الأحكام التي نحكم بها على الأشياء في الخارج تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأحكام التي تثبت إلى الأشياء إذا انضم شيء في الخارج، كما في قولنا: (زيدٌ عالمٌ)، فإن الحكم على زيد بأنه عالمٌ يتوقف على انضمام العلم إليه، وذلك بأن يتعلم مثلاً، وكذلك في قولنا: (الجدار أبيضٌ)، فإنه يتوقف على أن ينضم إلى الجدار في الخارج البياض.

القسم الثاني: الأحكام التي لا تتوقف على انضمام شيء في الخارج، وهي التي يُعبر عنها بحسب اصطلاح الفلاسفة بـ (المحمولات من صميمه أو الخارج المحمول)، وهذا كما في قولنا: (زيدٌ ممكنٌ) فإنه لا حاجة في الحكم على زيد بأنه ممكنٌ إلى أن ينضم إلى وجود زيد في الخارج شيء يسمى الإمكان، فإن هذا مستحيل.. إما لما ذكره شيخ الإشراق السهروردي، وهو أنه يستحيل وجود الإمكان في الخارج؛ لأنه يلزم التسلسل، فلو كان للإمكان وجودٌ في الخارج فمن حقنا أن نسأل: هل وجود الإمكان ممكنٌ أم واجبٌ؟ ويستحيل أن يكون واجباً؛ لأنه هو الإمكان فكيف يكون واجباً؟! فلا بد أن يقال بأن الإمكان ممكنٌ، فيكون للإمكان إمكانٌ، فننقل الكلام إلى إمكان الإمكان، فنقول: هل هو موجودٌ في الخارج؟ وإذا كان موجوداً.. إما أن يكون واجباً أو ممكناً.



وهكذا نذهب إلى ما لا نهاية فيكون للإمكان إمكان وإمكان الإمكان إمكان إلى ما لا نهاية وهو مستحيل، وإما لأن الشيء لو كان الإمكان يعرضه لكان قبل ذلك إما واجباً أو ممتنعاً؛ للحصر العقلي بين المواد، وما كان ممتنعاً أو واجباً كيف يتحول إلى ممكن؟! هذا خلف.

فالإمكان ليس شيئاً ينضم إلى الوجود الإمكان في الخارج، وإنما الوجود الإمكان في الخارج له نحو خاص، ومن هذا النحو ينتزع الذهن مفهوم الإمكان، فبعض المفاهيم لا تنضم إلى الأشياء في الخارج، وإنما تنتزع من واقع الأشياء، فتكون موجودة في الخارج بوجود الأشياء نفسها.

وإذا اتضحت هذه المقدمة نأتي عند مناقشة الشيخ المصباح رحمته الله لكلام المشاء -وهو قولهم: بأن تطور النطفة في الخارج أو تغير المادة إلى طاقة أو الطاقة إلى مادة في الخارج يتوقف على وجود عرض في الخارج يحتاج إلى محل، وهو الاستعداد- فقد أورد عليه بأن الاستعداد ليس من قبيل العلم، أي: من المحمول بالضميمة، وإنما هو من قبيل الإمكان -فهو بحسب اصطلاح الفلاسفة مفهوم ثان فلسفي- فإن الصورة الموجودة في الخارج هي من ذاتها تكون مستعدة لأن تتحول، فإذا توفرت شروط وانتفت موانع تتحول، ومن ذات الشيء مع ملاحظة الشروط والموانع ينتزع مفهوم الاستعداد، لا أن الاستعداد شيء ينضم في الخارج حتى نحتاج إلى محل فنبحث عن محله، ويُقال بأنه ليس الصورة وإنما هو المادة، فإن الاستعداد مفهوم ذهني يوجد بوجود الموجود في الخارج، ولا ينضم في الخارج، فإنه إذا توقف تحول الشيء على شروط كثيرة يدرك الذهن قابلية الشيء في ظل شروط خاصة، وأنه كلما ازدادت الشروط يقرب ترتب الأثر، فيتزعزع اشتداد الاستعداد وما في الخارج ليس إلا الصور التي تتغير فيما إذا تحققت جملة من العوامل.



الإشكال الثالث: لو سلّمنا وقلنا بأنّ للاستعداد وجوداً خارجياً، وأنه يحتاج إلى محلّ في الخارج، فمع ذلك لا حاجة إلى فرض وجود مادة في الخارج تكون حاملةً للاستعداد؛ إذ يكفي وجود الصورة، فالصورة في نفسها حاملة للاستعداد، وصورة المادة هي حاملةٌ لاستعداد التحوّل إلى طاقةٍ، وصورة الطاقة هي حاملةٌ لاستعداد التحوّل إلى مادةٍ، وصورة النطفة حاملةٌ لاستعداد التحوّل إلى بدنٍ إنسانٍ تامٍّ، وإذا قيل: كيف يقبل الشيء استعداد التحوّل إلى المنافر بالبيان المتقدم؟!

قلنا: إن صورة النطفة لا تجتمع مع صورة البدن التام في آنٍ واحدٍ، فهي في آن كونها نطفةً لا تقبل أن تكون بدنًا تامًّا، ولكن هي تقبل أن تتحوّل إلى بدنٍ تامٍّ في الآن الثاني، والاستعداد بناءً على أنه عرضٌ موجودٌ في الخارج يقوم بالنطفة ومعنى ذلك أنّ النطفة يمكن أن تتحوّل في الآن الثاني لا في الآن الأول الذي هي فيه نطفةً، وهذا أمرٌ لا يوجد فيه أي تنافٍ، فإن ما هو نطفة في الآن الأول يقبل أن يتحوّل إلى غير النطفة في الآن الثاني.

وهذا ما يلتزم به الملا صدرا عليه السلام بناءً على قوله بأن صورة العنصر هي صورة الإنسان التام وقد تطوّرت وتحوّلت من حالٍ إلى حالٍ، فهو يلتزم بأن الموجود الواحد الذي هو عنصرٌ فيه قابلية أن يتحوّل إلى إنسانٍ تامٍّ، ولا يتحوّل إلى إنسانٍ تامٍّ في آن كونه عنصراً وإنما بلحاظ الآتات المتعاقبة، فيمكن أن يلتزم بأن الاستعداد عرضٌ وموجودٌ في الخارج، ويقوم بشيءٍ موجودٍ في الخارج، والموجود في الخارج هو الصورة، وليس يوجد شيء وراءها، وهي تفيد فعلية النطفة والإنسان، وفعلية الطاقة والمادة بحسب اصطلاح الفيزياء الحديثة.

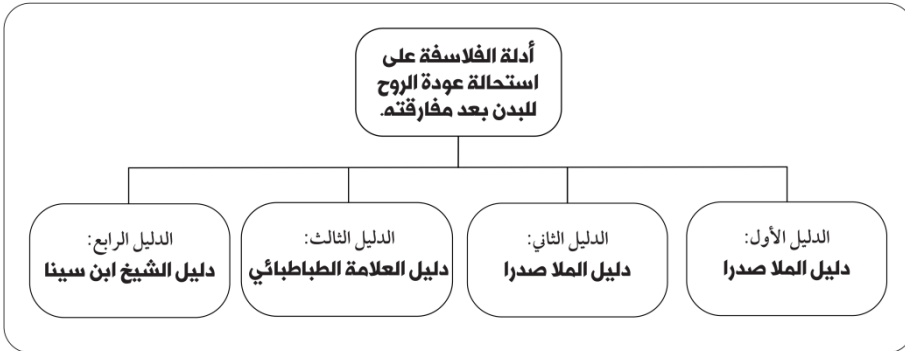
والنتيجة التي نصل إليها هي: أنه لا دليل على وجود شيءٍ يسمى بـ(جوهر المادة)، وبالتالي لا دليل على وجود علاقة اتحاد الصورة بالمادة في عالم الطبيعة في الأجسام، فالأبدان الموجودة في عالم الدنيا قد لا تكون مركبة -كما يقول فلاسفة



المشاء- من صورة ومن مادة، كما أن الأبدان -كما يقول الفزيائيون والعلماء المحدثون- في الحقيقة مركبة من أجزاء دقيقة، وهي مركبة من أوتار فائقة، وهي ذات وضع خاص، معه تشكل الأجسام الكبيرة التي نراها، والتي منها جسم الإنسان، فالبدن مركب من أجزاء كثيرة جداً، وكل جزء منها يُشكل جسماً، وبين هذه الأجسام نحو من العلاقة، ولعل أقرب فيلسوف إلى ما يذكره العلماء المحدثون هو شيخ الإشراق السهروردي، فإنه لا يرى الجسم في الخارج مركباً من مادة ومن صورة، وإنما مركب من صور جوهرية ومن أعراض خاصة، وهذا قريب مما يذكره علماء الطبيعة المحدثون.

نقد أدلة الفلاسفة على استحالة عودة الروح للبدن بعد مفارقتها:

فالأجسام في هذه النشأة تتكون من أجزاء، وهي جواهر وصور تفيد فعلية الأشياء، ويوجد عرض ووضع خاص -وعلاقات تأثير وتأثر- وما قيل من أن الروح صورة للبدن والبدن مادة له لا دليل عليه، وفي غير محله إن قصد البدن الكبير المحسوس، ويترتب على ذلك أن الأدلة التي ذكرها الفلاسفة لإثبات استحالة عود الروح إلى البدن بعد مفارقة البدن ليست تامة، ومن أدلتهم:





الدليل الأول: ما ذكره الملا صدرا عليه السلام، حيث أفاد أن حقيقة النفس الإنسانية هي الصورة الموجودة في مادة البدن، والصورة تخرج من القوة إلى الفعل، والخروج من القوة إلى الفعل أمرٌ ذاتيٌّ لها، فإذا تجردت، وخرجت إلى الفعلية يستحيل أن تعود إلى بدن؛ لأنه يلزم أن تنفك الحركة الجوهرية الذاتية للشيء عنه؛ لأنه سوف يكون حينئذٍ التغيّر من الفعل إلى القوة، وليس من القوة إلى الفعل.

وفيه:

أولاً: أنه لا دليل على أن النفس صورة للبدن، بل الدليل على العكس، فإن البدن وجودٌ مستقلٌ له صورةٌ مستقلةٌ عن النفس.

ثانياً: أن في النفس إذا كانت في البدن قابلية أن تنفصل، فهي بلحاظ الانفصال بالقوة، فإذا انفصلت تكون منفصلةً عن البدن بالفعل، وفيها كذلك قابلية الاتصال، واتصالها سوف يكون بالقوة إذا انفصلت، فهي في الحقيقة ترجع من القوة إلى الفعل؛ لأنها حال الانفصال بالقوة بلحاظ الاتصال، وإذا اتصلت تخرج من القوة إلى الفعل، فالعود إلى البدن لا ينافي الخروج من القوة إلى الفعل.

الدليل الثاني: ما ذكره الملا صدرا عليه السلام أيضاً، وهو: أن النفس بانفصالها عن البدن تكون مجرداً تاماً، فيستحيل أن تعود وتتعلق بالبدن وتتحد معه؛ لأنه يلزم أن يتحقق اتحاد من وجودين.. أحدهما بالفعل، والآخر بالقوة، وهذا مستحيل؛ لأنه لا يمكن أن يكون المركب من هذين الوجودين بالفعل؛ لأن أحدهما بالقوة، ولا يمكن أن يكون بالقوة؛ لأن أحدهما بالفعل.

ويلاحظ عليه:

أولاً: المناقشة بالنقض: فإن الملا صدرا يختار أن النفس الإنسانية تتحول من نطفة إلى نباتٍ وحيوانٍ، وإذا صارت حيواناً يكون فيها بُعد ماديٍّ، وبُعد مجرد، فكيف



صارت الصورة الواحدة ذات بعدٍ ماديٍّ وبُعدٍ مجردٍ؟! فهو يقبل أن يكون الموجود الواحد بالقوة من جهة وبالفعل من جهةٍ أخرى، ولنقل ذلك في صورة الإنسان بعد رجوعها إلى البدن، فما المحذور في أن يكون هناك مجموع بعضه بالقوة وبعضه بالفعل؟!

ثانياً: المناقشة بالحل: فقد اتضح مما ذكرناه سابقاً أنَّ النفس وجودٌ مستقلٌّ عن البدن، فهي لا تتحد بالبدن بمعنى أنه توجد حقيقة وراء حقيقة الروح وحقيقة البدن، فالروح تتعلق بالبدن بنحو تعلّق، وتنفصل عنه، ثم تعود إليه، فتكون مدبرة للبدن، نظير تدبير الله لعالم المادة، فالله يَعَالِي مجرد تام، مع ذلك يُدبر عالم المادة، والنفس مظهر تدبير الله تعالى، فهي تنفصل عن البدن انفصاً تاماً، وتكون مجردةً عنه، ومع ذلك تكون قابلة لأن تتعلق به وتدبره بنحوٍ لا نعلمه .

الدليل الثالث: ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته، وهو أنَّ عود الروح إلى البدن يلزم منه أن تكون قوةً ما فعليةً لفعليتها، ومعنى ذلك هو أن كون الإنسان في رتبة (أ) بالفعل، وهو فيها بالقوة بلحاظ (ب)، فإذا تحول إلى (ب) وكان فيه قابلية الرجوع إلى (أ) التي فيها قابلية الرجوع إلى (ب) التي هي الرتبة الأعلى ستكون فيه قابلية أن يكون في الرتبة الأعلى فتكون رتبة (أ) فعلية لفعليتها وهي (ب)، وهذا مستحيلٌ.

ويلاحظ عليه أنه مبنيٌّ على أنَّ النفس صورةٌ للبدن، وما دامت في البدن فهي بالقوة بلحاظ التجرد التام، فإذا تجردت تجرداً تاماً لا يمكن أن تعود إلى التعلّق بالبدن، أي: تنزل وتهبط في رتبها الوجودية؛ لأنه سوف تكون حينئذٍ قوةً ما فعلية لفعليتها، والصحيح هو أنَّ النفس في ذاتها قد تكون مختلفة عن البدن وليست صورةً له، فالبدن حقيقة والنفس حقيقة أخرى، وهي تقبل أن تتعلق بالبدن، وتقبل أن تنفك عن البدن، فإذا انفكت فحيث فيها قابلية الاتصال بالبدن فهي بلحاظ الاتصال



بالقوة، فتقبل أن تخرج من القوة إلى الفعل، ولا يوجد دليل عقلي يُثبت أن النفس موجودٌ لا يقبل الاتصال بالبدن بعد انفصاله.

الدليل الرابع: ما ذكره الشيخ ابن سينا من أن النفس بعد خروجها من البدن تكون كاملةً من جميع الجهات ولا تقبل أن تتكامل، فلا معنى لعودها إلى البدن، لأنها لا تحتاج إليه.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه هو رَجْمٌ بالغيب، إذ لا نعرف حقيقة النفس، وإنما يعرفها خالقها بِعَالَمِهِ، ونحتمل مع جهلنا بها أنها جوهر متكامل، فيه قابلية الاتصال بالبدن، فتتصل بالبدن فترة، وتخرج منه، ثم تعود إليه لحكمة ما، وقد تكون توقف تحقق التكامل على التعلق بالبدن.

ثانياً: إن النصوص الدينية القطعية قائمةٌ على أن النفوس تتكامل مهما بلغت من الرفعة والعلو، ويكفيك أن رسول الله ﷺ أكمل الموجودات، ومع ذلك هو ﷺ يزداد كماً، فالنبي الأعظم ﷺ بلغ ما يسمى بالعقل المستفاد، فصار بدنه بالنسبة إليه كاللباس في عالم الدنيا، لا يحتاج إليه في تكامله، وبلغ الموت الاختياري - كما يقول الصوفية، وفلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية - ومع ذلك يتكامل ﷺ، وقد قال ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ طه: ١١٤.

وعقد الشيخ الكليني رحمته الله في الكافي باباً بعنوان: (باب لولا أن الأئمة عليهم السلام يزدادون لنفد ما عندهم)، وأخرج فيه عدة روايات منها ما عن: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن ثعلبة، عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لولا أنا نزداد لأنفدنا، قال قلت: تزدادون شيئاً لا يعلمه رسول الله ﷺ؟



قال: أما إنه إذا كان ذلك عُرِضَ على رسول الله ﷺ، ثم على الأئمة، ثم انتهى الأمر إلينا^(١).

وهي تدل على أن النبي والأئمة ﷺ وهم أكمل الخلق يزدادون، والازدياد يحتاج إلى قبول، والقبول يعني وجود موجودٍ ماديٍّ، ولكن ليس باصطلاح فلاسفة المشاء الذي يعتقدون بوجود مادةٍ في الخارج، وإنما بمعنى أنه موجودٌ يقبل التكامل والتطور، فكل موجود يقبل التكامل، وبعض الموجودات موجودات كثيفة، كموجودات عالم الدنيا، وبعض الموجودات موجودات لطيفة، كالملائكة، والأرواح، ولا سيما الأرواح العالية، كروح النبي الأكرم ﷺ وآل بيته ﷺ.

والضرورة الدينية قائمةٌ على أن الإنسان بعد الموت يتغير وينفعل ويزداد، فهو يلتذ، ويتألم، وهذا يحتاج إلى عروض، والعروض يحتاج إلى استعدادٍ وقابليةٍ، وحقائق الأرواح فيها هذه القابلية، وبين القرآن الكريم ذلك في عدة آيات، منها:

(١)

يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ المطففين: ٢٢-٢٣، فهم يتنعمون، وتعرض عليهم اللذة ففيهم قابلية عروض اللذة، ولهم أوضاع خاصة، كما قال جل جلالته: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ۝ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ۝ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۝﴾ المطففين: ٢٣-٢٥، فهم يسقون، ويشربون، ويأكلون، ويتحركون، ويتنقلون في الجنة، وكل هذا يدل على خلاف ما يذكره الفلاسفة من أن نشأة الآخرة لا زمان فيها، ولا مكان، ولا تغير.



(٢)

ويقول الحق جلّ جلالته: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء: ٥٦، فقد دلت هذه الآية على وجود تغيير وتبدل في النشأة الأخرى بعد الموت، وهذا ما يتوقف على الاستعداد والقبول.

➤ مناقشة نظرية المعاد الجسماني المثالي:

وذهب بعض الفلاسفة إلى ما يسمى بـ(نظرية المعاد الجسماني المثالي) لكي يتخلص من الاصطدام مع النصوص الصريحة في حدوث التكامل، وعروض تغييرات، واللذة، والألم بعد الموت، فقال بتجرد النفس في النشأة الأخرى عن الجسد المادي الدنيوي، فهو لا يعود، وإنما تُنشئ النفس أبداناً مثالية بحسب عقائدها وأعمالها في الدنيا، فإن كانت حسنةً فحسنةً وإن كانت سيئةً فسيئةً، فتتعمق وتتألم بالأبدان التي هي فعلها لا على نحو الحركة، فلا يوجد جماعٌ أو شربٌ أو أكلٌ أو تنقلٌ أيّ في الجنة، وإنما توجد صور تتعاقب واجدة لآثار المادة من الأعراض، دون المادة نفسها، ويمكن أن نقرب ذلك بالصور المتعاقبة التي إذا حُرّكت سريعاً نراها وجوداً واحداً متصلًا، مع أنها صور متعددة ووجودات مختلفة متعاقبة.

و يرد عليه:

أولاً: أنه لا يعالج المشكلة، فإن النفس بعد خلق البدن المثالي تتألم أو تلتذ بواسطته، فقد عرض عليها في رتبها العقلية عرض وانفعلت، فتحتاج إلى قوة.

ثانياً: لسنا بحاجة إلى هذه التأويلات؛ لأنها مبنية على أدلة عقلية غير تامة -



كما بين العلامة المجلسي رحمته الله عليه^(١) - ويراد منها نفي وجود البدن وقابليّة رجوع الروح إليه في النشأة الأخرى، وقد تقدم بيان ذلك .

و بهذا نكون - والله تعالى الحمد والمنة - قد انتهينا من الحديث عن رأي القائلين بالمعاد الروحاني فقط، وبينّا بعض مبرراته مع مناقشته، وتوجد مبررات أخرى يأتي - بعون الله تعالى - التعرّض لها بعد البحث عن المعاد الجسماني، وذلك عند الحديث عن الشبهات التي أثّرت حوله.

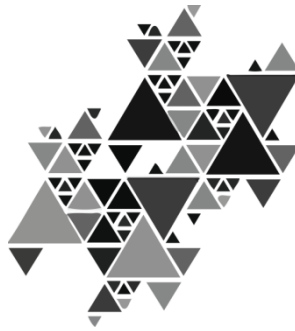
(١): راجع كلام العلامة المجلسي تحت عنوان: النقطة الثانية: المعاد في لغة المتكلمين.



الباب الثالث :

| في الرأي الثالث |

وهو رأي القائلين بالتفصيل في ثبوت
المعادين الروحاني والجسماني^(١).



(١): الرأي الثالث من الآراء والأقوال الموجودة في حقيقة المعاد.



الرأي الثالث في المعاد هو رأي من يُفصل فيذهب إلى ثبوت المعاد الروحاني فقط في بعض النفوس، وإلى ثبوت المعاد الروحاني والجسماني في البعض الآخر، وهذا هو رأي أبي نصر الفارابي، والشيخ ابن سينا بحسب نسبة الملا صدرا رَحِمَهُمُ اللَّهُ^(١)، فقد ذهب أبو نصر الفارابي إلى أنّ النفوس الكاملة التي بلغت مرتبة التجرد العقلي وأدركت وجودها، وأنه وجودٌ يختلف وأعلى وأسمى وأرفع من وجود البدن ولذاته؛ يكون حشرها حشرًا روحانيًا فقط.

أي: تعود النفوس لكي تتصل بعالم العقول والمجردات التامة، وتلتذ بمشاهدة الحق وَتَعَالَى ومشاهدة الموجودات النورية، وهذه هي جنة الكُمَّلِين الذين بلغوا أعلى مراتب التكامل.

وأما المتوسطون والناقصون فلأنهم لم يدركوا حقيقة أنفسهم ولم يقفوا على أنّ لهم نفوسًا مجردة تختلف عن البدن ومادته، ولها لذاتها العقلية التي هي فوق اللذة الحسية والخيالية؛ فهم يعتقدون بأنّ كما لهم في الحصول على اللذات الحسية، ولهذا لا يكون حشرهم على نحو حشر النفوس الكاملة، وإنما يكون في أبدان، إلا أنّ هذه الأبدان أبدانٌ فلكيةٌ أو أبدانٌ دخانيةٌ، وليست أبدانًا عنصريةً.

(١): ج٩، ص١٤٩.



➤ أقسام الجسم عند الفلاسفة:

كان الفلاسفة يعتقدون بأنّ الجسم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الجسم العنصري، وهو الذي يتركب من عناصر أربعة، وهي البسائط التي تُركب الأجسام الموجودة تحت فلك القمر، وعلى كوكب الأرض، والعناصر الأربعة: النار، والماء، والهواء، والتراب.

والنفس في الدنيا تكون في جسمٍ عنصريٍّ، وبعد الموت تنتقل من الجسم العنصري.

القسم الثاني: الجسم غير العنصري، وهو الفلكي والدخاني، وإذا كانت النفس متوسطة أو ناقصةً تنتقل إلى جسمٍ فلكيٍّ أو جسمٍ دخانيٍّ، وهذان قسمان من الجسم يختلفان عن الجسم العنصري.

فالجسم الفلكي جسمٌ بسيطٌ، ليس مركباً من العناصر، ويقول الفلاسفة القدماء بأنّ الأفلاك أجسامٌ، وهي أجسامٌ بسيطةٌ، دائمة الحياة، وحياتها بالفعل، وهي دائمة الحركة، ويُقسمون الأفلاك إلى أفلاكٍ كليةٍ، يذكرون منها فلك الأفلاك وفلك الثوابت وزحل، وفلك المشتري، وفلك الشمس، وأفلاك جزئية وهي لا حصر لها.

وأما الجسم الدخاني فيعتقد الفلاسفة القدماء بأنه جسم لطيف، وهو أقلّ لطافةً من الجسم الفلكي، ولكنه ليس كثيفاً كالجسم العنصري الذي يتكون من العناصر الأربعة، ويعتقدون بأنّ الروح تتعلق به، وهو همزة الوصل بين الروح اللطيفة أو المجردة وبين البدن العنصري، فلكي تتعلق الروح ببدن عنصري فأولاً عليها أن تتعلق ببدنٍ دخانيٍّ، هو ألطف من البدن العنصري، ومنبث في الشرايين وفي الكبد.



ويعتقد أبو نصر الفارابي أنّ معاد النفوس الناقصة وكذلك المتوسطة بحسب رتبها، ولأنها ترى حقيقتها ماديةً أو لا ترى لها لذة وسعادة وراء إدراك اللذائذ المادية التي تأتي بواسطة الجسم العنصري؛ فرتبتها اللذة الحسية والألم الحسي، فيكون معادها بالانتقال إلى مرحلة التلذذ الخيالي، وحيث إن أبا نصر يرى الإدراك الخيالي إدراكاً مادياً، ولا يمكن أن يتحقق إلا بهادة؛ فقد ذهب إلى أنّ النفوس المتوسطة والناقصة تنتقل إلى جسمٍ حتى تتخيل، وإذا تخيلت تحصل اللذة أو يحصل الألم حسب وضع النفس من حيث الخير والشر .

وبعبارة مختصرة: يرى أبو نصر أن النفوس المتوسطة والناقصة لا ترى لأنفسها سعادة ولذة وألم وراء الماديتين، والماديتان تكونان بالتخيل، والتخيل أمرٌ ماديٌّ يحتاج إلى جسم وعليه فلا بد أن يكون لهؤلاء جسم، إلا أن الجسم الذي لا بد أن يكون لها ليس جسمًا أرضيًا عنصريًا، وإنما هو جسمٌ فلكيٌّ أو هو جسمٌ دخانيّ.

➤ بيان الرأي الثالث بنحو آخر:

ولكي يتضح هذا الرأي بنحو أجلى أذكر بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: إنّ للإنسان إدراكات مختلفة، فإن إدراكاته تنقسم إلى جزئية وكلية، فصورة (زيد) التي تحكيه لا تقبل الانطباق على غيره بسبب الإشارة الذهنية إلى وجوده المتحقق في الخارج، فهي صورة جزئية، وأما صورة (الإنسان) فهي كلية تقبل الانطباق على زيد وعلى غيره، والصور الجزئية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الصور الحسية، فلو دخل شخص في حديقة غناء، وأخذ يتنقل بين أشجارها وأزهارها ويستمتع إلى تغريد عصافيرها؛ فإنه حال تنقله في الحديقة يُدرك مجموعةً من الصور، فيُدرك صورًا تأتي إلى العين بواسطة الإبصار، وصورًا تأتي



بواسطة السمع، وصوراً تأتي بواسطة الشمّ واللمس، فهو في حال اتصاله الحسي بالموجودات المتحققة حوله في الحديقة يملك صورةً حسيّةً.

القسم الثاني: الصور الخيالية، فإن من يغمض عينه في الحديقة أو يخرج منها تبقى عنده صور الأشياء التي أدركها بالحواس، وهذا يدل على وجود قوة في النفس تحفظ الصور الحسية وإلى عدة أعوام، فحيث يبقى تذكر الصور التي اكتسبتها النفس بواسطة الاتصال الحسي فهذا يعني وجود قوة حافظة، وتسمى بـ(الخيال)، والصور المحفوظة فيها تسمى بـ(الصور الخيالية).

فالصور الجزئية تنقسم إلى جزئية حسية، وجزئية خيالية.

المقدمة الثانية: إذا لاحظنا الصور الحسية والصور الخيالية نجد أنها قد تكون سبباً لتلذذ الإنسان، وقد تكون سبباً لتألمه، فإنّ الإنسان إذا أدرك صورةً حسنةً تلائمهم يشعر باللذة، وإذا أدرك صورةً قبيحةً ينفر منها يشعر بالألم، ومن هنا عرّف الفلاسفة اللذة بأنها إدراك الملائم، والألم بأنه إدراك المنافر.

ثم ذكروا أنه قد لا يكون الإدراك مطابقاً للواقع، ومع ذلك يُعطي أثره، فقد يتصور الإنسان صديقاً سوف يُهديه هدية فيشعر بالسعادة والفرح واللذة، مع أنّ التصوّر غير مطابق للواقع، وهذا يعني أنّ الإدراك يكون منشأً للذة وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وقد يتصور الإنسان وجود أسدٍ يريد أن يأكله فيشعر بالخوف، والفرع، ويتألم ويعاني بذلك مع أنه لا وجود للأسد، وتصوره غير مطابق للواقع، وهذا يعني أنّ الإدراك يكون منشأً للتألم أو انقباض النفس وإن لم يكن مطابقاً للواقع، فاللذة والألم يدوران مدار الإدراك وليس مدار الملمد والمؤلّم ولو كان غير مُدرَكٍ، ومثّلوا لذلك بما لو وجد أسدٌ يريد أن يأكل شخصاً، ولا يعلم الشخص بوجوده، فإنه لا يشعر بحالة الانقباض، والخوف، والفرع؛ وذلك لأنّ وجود الأسد في الخارج ليس



هو منشأ الخوف، ولو كان شخص مصاباً بمرض خطير وعضال، ولكنه لا يعلم بإصابته، فهو لا يشعر بالألم ولا يشعر بالخوف وبالحزن؛ لفقد الإدراك، وهذا نظير أن يكون الجسد مخدراً ثم يُجرح - كما يحصل في العمليات الجراحية - فإنه لا يوجد شعور بالألم؛ لفقد الإدراك، فاللذة والألم - وبالتالي السعادة والشقاوة - تدوران مدار الإدراك، ولو كان الإدراك غير مطابق للواقع.

المقدمة الثالثة: ذكر أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا أن الصور الخيالية التي تكون سبباً للذة تارة وللألم أخرى؛ على نحوين:

النحو الأول: الإدراك الخيالي الذي يأتي من الخارج، كما إذا تحققت الصور الحسية، ثم تحولت إلى خيالية بحفظها في الخيال، وهذا كما في المثال الذي ذكرناه - سابقاً - وهو مثال صور الحديقة المتنوعة، فإن من أدرك بحواسه الحديقة ثم احتفظ بصورة خيالية في نفسه فقد أخذ الصور الخيالية من الخارج، وكلما تذكرها - أي: تخيل والتفت إلى الوجود الخيالي - يشعر باللذة.

النحو الثاني: الإدراك الخيالي الذي تخلقه النفس، وتنتجه في داخلها، فإن النفس قادرة على أن تُنشئ جملةً من الصور الخيالية، فيمكنها - مثلاً - أن تُركب بين البحر والزئبق، فتوجد بحرًا من زئبق، وبين الجبل والذهب، فتوجد جبلاً من ذهب، فهي قادرة على أن تُوجد صوراً خيالية لم تأت من الخارج بواسطة الإدراك الحسي أو قل: بواسطة الاتصال الحسي بالخارج.

وهذان النحوان يترتب عليهما أثر اللذة والألم على حد سواء، ومن شواهد ذلك المريض بمرض الهلوسة أو الكوابيس، فإنه يرى كوابيس دائمية، يتأذى بها في منامه أو يتوهم ويحصل عنده ايجاء مفرط، فيرى كأن أشخاصاً يتحدثون معه، وبصور



قبيحة، ولا واقع لما يراه وراء إنشاء النفس، ومع ذلك هو يتألم بما تُنشؤه نفسه من صورٍ خياليةٍ.

وإذا اتضحت هذه المقدمات الثلاث نقول:

إن أبا نصر وابن سينا يذهبان إلى أن النفوس الناقصة وكذلك المتوسطة لم تبلغ مرحلة التجرد التام، ولم تدرك حقيقتها المجردة، ولم تر كما لها في الاتصال بعالم الأنوار والعقول، ومشاهدة وجود الحق بَعْدَ الْوُجُودِ، وإنما ترى نفسها أمراً متعلقاً بالبدن، يلتذ بلذائذه، ولهذا لا تحصل على السعادة العليا بعد الموت -وهي إدراك العقول المجردة بالحضور في حضرة القدس ومشاهدة الله تَعَالَى بالبصيرة- فلا تحصل لها اللذائذ العقلية التي تكون بالإدراكات العقلية، وإنما تحصل لها لذائذ تتناسب مع رتبته، فحيث هي طالبة للذة الخيال ولم تتجاوز مرتبته فهي سوف تكون في هذه الرتبة، وإذا كانت ستتنعم أو تتألم فهي سوف تنعم وتتألم بالإدراكات الخيالية، وهي إدراكات لصور فيها آثار المادة من اللون، والطول، والعمق، وحيث إن هذه الإدراكات -عند أبي نصر الفارابي، وعند ابن سينا- ماديةٌ، وفعل النفس لها لكي تلتذ أو تلتذ بها يحتاج إلى جسمٍ؛ لأنّ المادي لا يمكن أن يفعل إلا بجسمٍ فيه مادة؛ فنفس المتوسطين والناقصين بعد الموت لا تكون مجردةً عن الجسم، وإنما تنتقل إلى جسمٍ آخر، وذلك الجسم الآخر هو الجسم الفلكي أو الجسم الدخاني.

وقد تعرّض الشيخ الرئيس في كتاب: (الإشارات) إلى كلام الفارابي في المعاد وقال: «إنّ بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول قال قولاً ممكناً»^(١)، وبين القول الذي ذكرناه، وهو أنّ بعض النفوس إذا خرجت من الأبدان العنصرية تنتقل إلى بدنٍ

(١): الإشارات والتنبيهات مع شرح الشيخ الطوسي، ج ٣، النمط الثامن في البهجة والسعادة:



فلكيّ أو شبه البدن الفلكي، وإذا تأملنا في عبارته نجده اعتبر كلام الفارابي ممكناً، فعبارته لا تدل على أنه يجزم بوقوعه وإنما يراه ممكناً، وصدر الدين الشيرازي رحمته الله يظهر من كلامه نسبة ذلك إلى ابن سينا على نحو الجزم.

وقال ابن سينا^(١) في (الإشارات والتنبيهات): «والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، والفك عن الشواغل؛ خلصوا إلى عالم القدس، والسعادة، وانتقشوا بالكامل الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا»، وفي هذه العبارة يتحدث عن القسم الأول من البشر، وهم الكاملون الذين بلغوا مرتبة الإدراكات العقلية، وعرفوا أنفسهم حق المعرفة، فهؤلاء يتحدثون بالوجودات النورانية العقلية، ويدركون الحق، وإدراكهم للحقائق العقلية هذا هو لذتهم وهو سعادتهم.

ثم يقول: «وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفوس في البدن» أي: إدراك الموجودات العقلية والحضور في حضرة القدس لا يكون فقط بعد الموت، بل قد يكون لبعض الكمّلين وهم في عالم الدنيا؛ لأنّ نفوسهم تعلت وتسامت وتجردت، فوصلت إلى مقام الموت الاختياري، فيكون البدن بالنسبة إليها كاللباس، لا يشغلها عن إدراك تلك الحقائق.

ثم يقول: «بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً، قد يتمكن منهم -الحظ الوافر من إدراك الحقائق العلوية- فيشغلهم عن كل شيء».

ثم يقول: «وأما البلّه -وهم النفوس الناقصة- فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم» أي: إذا ماتوا فإنهم يخرجون من البدن العنصري، ولكن لا

(١): (الإشارات والتنبيهات: ج ١، ص ١٤١).



ينتقلون إلى إدراك الحقائق العقلية، ولا تحصل لهم اللذة العقلية والسعادة العقلية العالية، وإنما يتحصلون على لذة تناسب رتبهم الوجودية -.

ثم قال محتملاً: «ولعلمهم لا يستغنون فيها - في تلك اللذة التي تناسبهم - عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسمًا سماويًا - أي: قد يكون جسمًا فلكيًا - أو ما يُشبهه - وهو أن يكون جسمًا دخانيًا أو جسمًا هوائيًا كما ذكر الملا صدرا رحمته الله - ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المُسعد الذي للعارفين».

والمستفاد من هذه العبارة أنه يحتمل أن انتقلهم إلى البدن السماوي يكون مجرد قنطرة، ومن يتكامل في هذه القنطرة ويصل إلى مرحلة التجرد التام ينتقل إلى إدراك الحقائق العقلية فتتحقق له السعادة التامة.

➤ تأمل في قول ابن سينا والفارابي:

و هذا القول يشتمل على ضربٍ من ضروب التناسخ؛ لأن حقيقة التناسخ هي الانتقال من بدنٍ إلى بدنٍ آخر، وأبو نصر في قوله هذا والشيخ الرئيس في احتماله لقول أبي نصر؛ يذكران انتقال النفس من بدنٍ عنصري إلى بدنٍ فلكيٍّ، وهذا من التناسخ، ولهذا بعد العبارة التي تقدمت قال ابن سينا: «فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل».

فكأنه يريد أن يدفع إشكال التناسخ، فيقول: ومن أشكل عليّ بأن هذا الكلام ضربٌ من ضروب التناسخ وانتقال للنفس من جسمٍ إلى جسمٍ آخر؛ فإني أدفع إشكاله بأن ما احتملناه وإن كان من التناسخ إلا أنه ليس من التناسخ المستحيل، فالتناسخ المستحيل هو الانتقال من بدنٍ ثم العود إلى بدنٍ آخر من جنس البدن الأول، كالانتقال من بدنٍ عنصريٍّ إلى بدنٍ عنصريٍّ، أو الانتقال من بدنٍ فلكيٍّ إلى بدنٍ



فلكيّ، أو الانتقال من بدنٍ دخانيّ إلى بدنٍ دخانيّ، أما الانتقال من بدنٍ عنصريّ إلى بدنٍ فلكيّ فهذا غير مستحيل، ولم يقبل صدر الدين الشيرازي رحمته الله منه ذلك فذكر أنه من التناسخ المستحيل، وأورد عليه جملةً من الإشكالات.

➤ تفسير رأي شيخ الإشراق للمعاد الجسماني:

والمعروف عن شيخ الإشراق أنه يؤمن بالمعاد الجسماني مطلقاً، ولكنه يُفسر المعاد الجسماني بانتقال النفوس إلى أجسام مثالية لها ووجود مستقل عن إدراكات الإنسان، وأبو نصر الفارابي يرى تلذذ وتأمّل النفس بصورٍ خيالية تُنشئها بواسطة تعلقها بجسمٍ فلكيّ في بعض النفوس، وليس في الكل كما هو مشتهر عن شيخ الإشراق، حيث عرف عنه القول بأن للنفوس بأجمعها كمالاً مثالياً، بمعنى أنها تتعلق بأبدانٍ مثالية، فتشاهد الحقائق المثالية المجردة عن المادة، وغير المجردة عن آثارها، وبعض النفوس لها رتبة أعلى مع هذه الرتبة، فتكون جامعةً بين المعاد الروحاني وبين المعاد المثالي الذي هو أيضاً معادٌ جسمانيّ، فهو بحسب المعروف عنه لا ينكر المعاد الجسماني في بعض النفوس، بل يقول به مطلقاً في أجسام مثالية، ويقول بوجود لذائذ عقلية في البعض أيضاً.

وقد ذكر السيد هاشم الطهراني رحمته الله في كتابه: (توضيح المراد) ^(١) أن شيخ الإشراق لم يتحاشى عن هذا الرأي، وهو تعلق بعض النفوس وهي المتوسطة بجسم فلكي، ويدل على ذلك عبارة له في كتاب: (حكمة الإشراق)، وهي: «فصل في بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية، والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهدين قد يتخلصوا إلى عالم المثل المعلقة»، وعالم المثل المتعلقة رتبة من رتب الوجود

(١): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الثاني: ص ٧٩٠.



الإمكاني، وقد ذكرنا -فيما سبق- أنّ الوجود الإمكاني ينقسم إلى ماديّ، ومثاليّ، وعقليّ، والموجود المادي هو الذي توجد فيه الحركة، فتوجد فيه مادةٌ واستعدادٌ وقوة، وخروج من القوة إلى الفعل، والعالم المثالي لا توجد فيه مادةٌ، ولا يوجد فيه زمانٌ ولا مكانٌ ولا حركةٌ، ولكن توجد فيه آثار المادة، نظير ما يُشاهد الإنسان في عالم المنام، فإنه يرى أجسامًا، ويتنقل مسافات بعيدة، وكل ذلك لا يكون في زمانٍ، فهو -مثلاً- قد يرى رؤيا تمتد شهرًا كاملاً، بينما زمان الرؤيا لا يتجاوز في لحظة، وهذا يعني أن ما يراه الإنسان في عالم الرؤيا من الوجود المثالي الذي فيه آثار الموجودات المادية مع عدم وجود المادة، وأما عالم العقل -وعالم المجردات التامة- فلا يوجد فيه مادةٌ وزمانٌ ومكانٌ، وأيضًا هو مجردٌ عن آثار المادة.

وذكر شيخ الإشراق أن بعض النفوس بعد الموت ينتقل إلى عالم العقول، وبعضها ينتقل إلى عالم المثل المعلقة، فقال: «قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظاهرها بعض البرازخ العلوية» فلعالم المثل مظاهر تُظهره في عالم الجسمانيات، وتلك المظاهر هي الأفلاك والأجرام السماوية التي لها أجسامٌ فلكيةٌ، ولها إيجاد المثل المتصلة بالنفس، فالمثل المعلقة بإمكانها أن تُحدث صورًا خياليةً.. إما صورًا خياليةً ملائمةً، فتحصل اللذة، وإما صورًا خياليةً منافرةً، فيحصل الألم.

ولهذا يقول: « ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك، فيستحضر من الأطعمة، والصور، والسماع الطيب، وغير ذلك على ما يشتهي ».

أي: إن صاحب النفس المتوسطة إذا انتقل إلى عالم المثل واتحد بها تكون عنده قدرةٌ على إيجاد صورٍ يلتذ بها، فهو من جهةٍ يشاهد المثل ويلتذ بها، ومن جهةٍ أخرى هو يُحدث مُثلاً متصلةً به، وليست مُثلاً معلقةً منفصلةً عنه ويلتذ بها، « وتلك الصور أتم مما عندنا »، فلا ينبغي أن يتوهم متوهم أنّ الصور التي تُشسّها أو تراها في عالم المثل أقل رتبةً من صور عالم المادة، وهذا ما يتوهمه عامة الناس، فإنهم يتصورون أن



الصورة الذهنية أضعف وجوداً من الحقائق الخارجية لأنها ليس إلا انعكاساً للحقائق الخارجية كانعكاس الشخص في المرآة، وهذا التصور غير صحيح عند شيخ الإشراق السهروردي، فإنه يرى أن العلم بما في ذلك الخيال أمرٌ أعلى وأشرف وأرفع من الموجودات المادية، ولهذا قد يتألم الإنسان في عالم الرؤيا بما يراه أكثر من ألمه في الدنيا، أو يتأثر به أكثر من تأثره في الدنيا، فيرى موقفاً في المنام ويبكي، مع أنه لو رأى الموقف عينه في عالم اليقظة لم يبك ولم يتأثر بالنحو المتحقق في عالم المنام، وسر ذلك هو أن ما يُرى في عالم الرؤيا موجوداتٌ أعظم وأكثر تأثيراً من موجودات عالم المادة، ولذا يقول -كما نقله عنه السيد الطهراني رحمته الله:- «وتلك الصور أتم مما عندنا فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة -فالصور الموجودة في عالم المادة ناقصة- وهي كاملة -أي الصورة الخيالية- ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم منع البرزخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية».

قال السيد هاشم الطهراني رحمته الله: «ومراده من البرازخ العلوية الأجرام السماوية»، وعبارته هذه تدل على أن نفوس المتوسطين تخلص إلى عالم المثال، وتكون باقية في عالم المثال، لأن البرازخ العلوية باقية، والسيد هاشم الطهراني رحمته الله يفسر كلامه بأنه يرى تعلق النفس بالبرازخ العلوية، وبالتالي يكون المعاد معاداً جسمانياً، ولكن في أجسامٍ فلكية.

ويحتمل أن مراده معنى آخر، وهو المعنى الذي يتناسب مع نظريته المعروفة، فهو يريد أن يقول بأنّ النفوس تنتقل إلى عالم المثال، وتُشعَى هناك صوراً مثاليةً من دون قوةٍ وفعلٍ، وتبقى تلتذ أو تتألم بهذه الصور التي تنشئها؛ لأنّ الصورة التي تُنشئها في رتبة الأجرام السماوية وتكون باقيةً قابلةً للدوام، فيكون هذا من التلذذ بالفعل الدائم؛ فلا يوجد معادٌ جسمانيٌّ بمعنى أنّ النفس تتعلق بجسمٍ دون عالم المثال -وهو



عالم مظاهر عالم المثال الذي يُعبّر عنه بالبرازخ العلوية أو البرازخ العالية - وإنما النفس تُحدث صوراً مثاليةً في رتبة الأجسام والأجرام الفلكية، وتلتذ وتتألم بها إلى ما لا نهاية.

➤ ملاحظات على الرأي الثالث:

وكيف ما كان فسواء كان شيخ الإشراق يرى رأي أبي نصر أم لا؛ فإن أصل هذا الرأي غير تامٍّ، ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه رجمٌ بالغيب، ولا دليل عليه، فما الدليل على أن بعض النفوس تنتقل إلى أجسادٍ فلكيةٍ أو تنتقل إلى أجسادٍ دخانيةٍ أو هوائيةٍ؟!

لا دليل على ذلك من عقلٍ، ولا من شرعٍ.

ثانياً: أنه قولٌ منافٍ لأدلة المعاد الجسماني - كما سوف يأتي بعون الله ﷻ - فإن أدلة المعاد الجسماني تدل دلالةً واضحةً على أن كل النفوس تعود إلى أبدنها الدنيوية التي كانت في الدنيا، فالمعاد لا يكون روحانياً فقط لبعض النفوس، ولا يكون جسمانياً بمعنى انتقال الروح من البدن الدنيوي الأرضي إلى بدنٍ فلكيٍّ؛ فإن هذا خلاف النصوص الروائية القطعية، كما سوف يُبين إن شاء الله ﷻ.

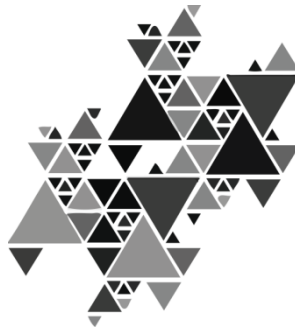
نعم، نحن لا نمنع أن يكون تلذذ عقليٍّ، بأن تلذذ الروح بمشاهدة الحقائق العلوية والنظر إلى جمال الله ﷻ، كما لا نمنع أن يكون بعض نعيم الخلق على نحو التخيل، فهم يُنشئون صوراً ويلتذون بها أو يُنشئون صوراً ويتألمون بها، فيكون حال بعض أهل النار أنه علاوة على العذاب الذي دلت عليه النصوص مصابٌ بهلوسةٍ أو كوابيس فتحدث نفسه صوراً تؤلمه وتفزعها في النار، فهذا أمرٌ لا نمنعه في يوم القيامة، ولكن ليس المعاد منحصرًا فيه، فإن حصر المعاد في هذا يتنافى مع الأدلة القطعية القائمة على المعاد الجسماني.



الباب الرابع :

| في الرأي الرابع |

وهو للقائلين بالمعاد الجسماني،
والمنكرين للمعاد الروحاني^(١).



(١): الرأي الرابع تابع للنقطة الرابعة في بيان الآراء والأقوال الموجودة في حقيقة المعاد.



الرأي الرابع في المعاد هو رأي من ذهب إلى ثبوت المعاد الجسماني فقط، وأنكر ثبوت المعاد الروحاني، وقد نسب الفخر الرازي هذا الرأي في كتابه (نهاية العقول في دراية الأصول) إلى أكثر أهل الإسلام، فقال: إن أكثر أهل الإسلام على ثبوت المعاد الجسماني فقط^(١)، فإن بعض المتكلمين قد حصر حقيقة الإنسان في البدن، وذكر أنه إذا تفرّق البدن تفرّق حقيقة الإنسان، وليس المعاد إلّا إعادة البدن بعد التفرّق، وهي إعادة الإنسان نفسه، وقد انقسم هؤلاء إلى قسمين:

القسم الأول: القائلون بانعدام البدن بعد الموت، وهؤلاء ذهبوا إلى إمكان إعادة المعدوم لكي يُحَرَّجوا ما يؤمنون به، وهو عود الأجسام بعد عدمها، فقالوا: إنه يجوز أن يطرأ العدم على الموجود، ثم يعود كما كان.

القسم الثاني: القائلون بأنّ البدن بعد الموت لا ينعدم، وإنما هو محفوظ إلى أن يُنفخ في الصور، فيعود كما كان، وبالتالي لا حاجة إلى البحث عن مسألة (إمكان أو

(١): ج٤، قال الرازي في "الأصل السابع عشر: في المعاد، القسم الثاني في المقاصد وفي ثلاث مسائل: المسألة الأولى: في كيفية المعاد البدني: قد عرفت أنّ من الناس من أثبت النفس الناطقة، فلا جرم اختلفت أقوال أهل العالم - العلم - في أمر المعاد على وجوه ثلاثة: - إلى أن يقول - وثانيها: قول من قال: المعاد ليس إلّا لهذا البدن، وهذا قول نفاة النفس الناطقة، وهم أكثر أهل الإسلام"، ص ١٢٣.



استحالة إعادة المعدوم)، فسواء كانت إعادة المعدوم ممكنة أو مستحيلة فإنّ هذا لا يؤثر على المعاد الجسماني الذي يؤمنون به؛ لأنّ حقيقة الإنسان التي هي البدن تتفرّق، ثم تعود، ولا تنعدم.

➤ آراء علماء الكلام حول أنّ حقيقة الإنسان أمرٌ جسمانيٌّ:

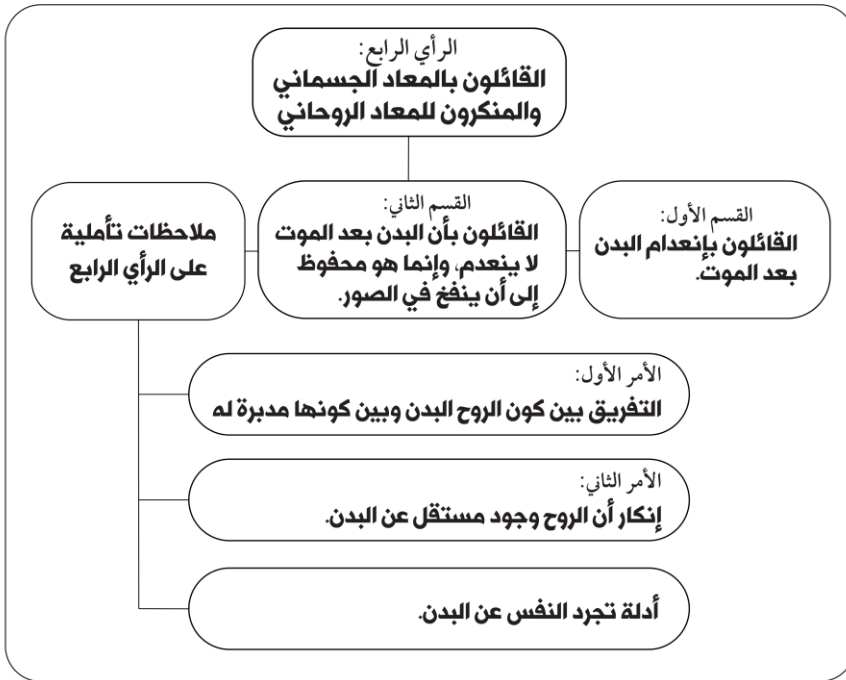
و لعلماء الكلام الذين فسّروا حقيقة الإنسان بأنه أمرٌ جسمانيٌّ آراء كثيرة ومتعددة، تعرّض لها السيد هاشم الطهراني رحمته الله في شرحه لكتاب: (تجريد الاعتقاد)^(١)، فقد قال: «وأما المتكلمون فمنهم من قال: أنّ الإنسان هذا الهيكل المحسوس مع أعراضه أو بدونها، ومنهم من قال: أنّ الإنسان أعراضٌ ينعدم كالبدن بالموت، ومنهم من قال: أنّ الإنسان أجزاءً جسمانية لطيفة سارية في البدن باقية، لا تتغيّر ولا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، إما لذاتها أو لمنع الباري تعالى عن عروضها، ومنهم من قال: الإنسان مجموع الروح والبدن.

ثم أنهم تكلموا في الروح والنفس والحياة، فمنهم من ذهب إلى أنها ليست شيئاً وراء البدن، ومنهم من ذهب إلى: أنّ الروح هي الحياة بعينها صار البدن به حياً وبالإعادة إليه يوم القيامة يصير أيضاً حياً، ومنهم من قال: أنّ الروح هي المزاج، ومنهم من قال: أنه عرض البدن، ومنهم من قال: أنّ الروح جسمٌ وأنّ الحياة عرضٌ، ومنهم من قال: أنّ الروح والحياة الدم الصافي، ومنهم من قال: أنّ الحياة عرضٌ، وهي غير الروح، والروح غير النفس، وهذه الأقوال مذكورة في مقالات الإسلاميين وغيره»، أي: في كتاب أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين)، وأيضاً هي مذكورة في كتاب: (الملل والنحل) للشهرستاني.

(١): توضيح المراد ج: ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الأول، ص ٧٨٦.



وخلاصة هذا القول هي: أنَّ حقيقة الإنسان لما كانت منحصرةً في البدن أو تُشكل جزءاً منه فإنَّ المعاد معاد للبدن فقط، فيكون المعاد جسمانياً فقط، ولا وجود للمعاد الروحاني.



مخطط رقم (١٢)

➤ مناقشة الرأي الرابع:

في مقام التعليق على هذا القول أذكر أمرين:

■ الأمر الأول: التفريق بين كون الروح البدن وبين كونها جوهر مادي يدبر البدن.

ينبغي أن نُفرّق بين القول بأنَّ الروح هي البدن أو جزء منه، وبين القول بأنَّ الروح موجودٌ ماديٌّ يتطور -ويتكامل- وهو خاضعٌ للزمان والمكان، إلا أنه ليس



البدن، وعلاقته به علاقة تدبير، فإنّ القول بأنّ النفس هي البدن أو جزء منه هو الذي يفضي إلى القول بالمعاد الجسماني فقط، وأما القول بأنّ للنفس وجوداً مستقلاً، وليس هو عين وجود البدن ولا جزءاً منه إلاّ أنه مادي؛ لا يُفضي إلى القول بالمعاد الجسماني فقط، إذ فرق بين أن يُقال بأنّ النفس مادية؛ -أي: تقبل التكامل وخاضعة للزمان والمكان- وبين القول بإنكار وجود النفس والقول بأنّ العود للبدن فقط، فهناك فرق بين القول بالمعاد الجسماني فقط والقول بالمعاد الجسماني والروحاني مع القول بأنّ الروح موجودٌ ماديٌّ ومتطورٌ، فينبغي التفريق بين هذين القولين وعدم الخلط بينهما.

■ الأمر الثاني: إنكار كون الروح وجوداً مستقلاً عن البدن.

إنّ هذا القول ينبني على إنكار وجود الروح والنفس كحقيقةٍ مستقلةٍ عن البدن، ولهذا يرد عليه أنه يُنكر وجود الروح -وجود النفس- وهذا يتنافى مع أدلة وجودها، فقد أقام الفلاسفة أدلةً متعددةً لإثبات تجرد النفس، وبالتالي مغايرة النفس للبدن.

➤ الأدلة العقلية على تجرد النفس عن البدن:

وقد ذكر ابن سينا في: (النفس من كتاب الشفاء) ثمانية أدلة على تجرد النفس الناطقة، وكتب الشيخ حسن زاد آملي رَحِمَهُمُ اللَّهُ كتاباً بعنوان: (الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة)، وذكر فيه أكثر من عشرين دليلاً على إثبات النفس وأنها مجردة، وبالتالي تختلف وجوداً عن البدن، ونذكر منها ثلاثة أدلة، وهي مستفادة من الفلاسفة السابقين:



الدليل الأول^(١): وهو دليل يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: لا شك في أنّ شخصية الإنسان محفوظة من حين ولادته إلى حين وفاته، ولو بلغ مائة سنة، وهذا أمرٌ نحن ندركه بالوجدان، فكل واحدٍ منا يُدرك أنه هو الذي كان قبل خمس سنوات أو قبل عشر سنوات أو قبل أربعين سنةً، فالشخصية واحدةٌ، ولم تتبدل أو تزول، وتحدث شخصية أخرى، فـ (الأنا) هي (الأنا) التي كانت قبل أربعين سنةً -مثلاً- وهذا أمرٌ وجدانيٌّ.

المقدمة الثانية: لقد أثبت علماء الطبيعة أن بدن الإنسان يتغيّر في جميع ذراته وأجزائه، حتى خلايا الدماغ التي هي أبطأ الخلايا تحللاً، فإنها -أيضاً- تتجدد بنحو يكون الجسم قد تبدّلت جميع خلاياه فيمن عاش ستين سنةً أكثر من مرةٍ، وهذا يعني أنّ هنالك شيئاً محفوظاً في الإنسان، فهو باقٍ رغم تبدّل جميع أجزاء البدن، وذلك الشيء يختلف عن البدن؛ لقاعدة عقلية تقول: (الثابت غير المتغير، والباقي غير الزائل)، وحيث يوجد شيءٌ باقٍ في الإنسان مع تغيّر جميع أجزاء بدنه فيوجد فيه شيءٌ هو قوام شخصيته غير البدن، وذلك الشيء هو الروح والنفس التي يُشار إليها بـ (أنا).

فتبدل البدن مع انحفاظ شيءٍ آخر نُعبّر عنها بـ (الأنا) دليلٌ على وجود (الأنا) الثابتة، والمغايرة للبدن غير الثابت، فلا يمكن أن يُقال بأنّ النفس هي البدن.

وهذا الدليل ينبني على عدم معقولية أن تكون جسيمات البدن المتحللة تدريجاً قادرة على توريث المعلومات الموجودة فيها لما استجد من الخلايا، وهذا ما يوجب انحفاظ الشخصية.

(١): الباب الثالث: (من الحجج البالغة على تجرد القوة العاقلة)، ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: ص ٥٣، ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً:

○ الدليل الثاني^(١):

هو دليل ابن سينا المشهور المعروف بـ (دليل الرجل المعلق)، فقد ذكر أنه لو فرضنا أنّ شخصاً وجد في فضاء، وقد سُدت جميع حواسه ومنعت من الإدراك، فهو لا يستطيع أن يرى أو يسمع أو يشم، كما أنه فرقت أعضائه بدنه بنحوٍ لا يقع تماس، فهو في أول لحظة من وجوده وجد نفسه معلقاً في فراغ، ولا يُدرك شيئاً حتى بدنه، فلا يدرك أنّ له رأساً، أو يداً أو رجلاً أو قلباً أو أمعاءً، فهو في هذه اللحظة سوف يدرك (الأنا)، ولكنه لن يدرك البدن، وفي هذه اللحظة إذا قيل له: (يوجد لك بدنٌ) فسوف يدرك أنّ لهذه (الأنا) بدنًا يضاف إليها، وكان قبل إدراك البدن يعلم بـ (الأنا) ولا يعلم بالبدن، ثم بعد إدراكه للبدن صار يعلم بالبدن وأنها مضافة إلى (الأنا)، وهذا يعني أنّ حقيقة (الأنا) تختلف عن البدن؛ إذ المدرك قبل العلم بالبدن يختلف عن غير المدرك، فلو كان البدن هو النفس لكان الإنسان قبل أن يعلم بوجود بدنه يُدرك البدن مع أنه لا يدرك إلا (الأنا) هذا خلف فما أدرك بعد يختلف عن ما أدرك قبل، كما أنّ الذي يُضاف إلى (الأنا) يختلف عن (الأنا)، فالمضاف يختلف عن المضاف إليه.

وبهذا الكلام أراد ابن سينا أن يُثبت وجود شيء فينا نُعبر عنه بـ (الأنا)، يختلف عن البدن وهو النفس؛ لأنه قد يكون معلومًا مع كون البدن مجهولًا؛ ولأنه يضاف إليه البدن، والمضاف إليه غير المضاف.

قال ابن سينا: «يجب أن يتوهم الواحد منّا كأنّه خلق دفعة، وخلق كاملاً، لكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء وخلاء، هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرقت بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا يشكّ في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت

(١): الباب الثالث: من الحجج البالغة على تجرد القوة العاقلة، برهان آخر على تجرد النفس الناطقة تجردًا تامًا عقليًا: ص ٧٠.



مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج؛ بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل هذا أو عضواً آخر؛ لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرّر به غير الذي لم يقرّر به، فإذا ثبت، فإذن المثبتة له سبيل على تنبّهه على وجود النفس شيئاً غير الجسم، وأنه عارف به مستشعر له، فإن كان ذاهلاً عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه^(١).

وقد يخدش هذا الدليل بأن المعلق لا يدرك البدن وهوية ذاته بالوجدان، فيحتاج إلى كسب ليتحصل على أنه البدن أو غير البدن، وقد يكون هذا هو سبب أنه يدرك (الأنثى)، ولا يدرك البدن وكون البدن عينها، وأما أنه يدرك مغايرة (الأنثى) للبدن بعد أن يخبر بوجوده فهذا أول الكلام ومحل البحث، فإن مثل هذا المدرك بحاجة في إثباته إلى برهان وليس بديهياً، والمقام مقام عرض البرهان.

○ الدليل الثالث^(٢): ويتكون من مقدمات ثلاث، هي:

المقدمة الأولى: أننا ندرك الصور الكلية، فنحن ندرك مفهوم (الإنسان) العام الذي يقبل الانطباق على كل فرد من أفراد الإنسان، وندرك مفهوم الصبر العام، والعفة العام، والجسم العام، والجوهر العام، وغير ذلك من المفاهيم الكلية، وهذا يعني أن في وجودنا حضوراً لهذه المفاهيم الكلية؛ لأنه لو لم يكن للمفهوم الكلي حضور في نفوسنا لما كنا مدركين له؛ لأنها مع عدم حضورها تكون غائبة.

(١): كتاب الشفاء ج ١: ص ٢٨١.

(٢): الباب الثالث: من الحجج البالغة على تجرد القوة العاقلة، برهان آخر على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: ص ٦٤.



ففي وجودنا تتحقق المفاهيم الكلية التي تقبل الانطباق على أفراد كثيرين.

المقدمة الثانية: لا يمكن أن تكون هذه المفاهيم الكلية منطبعة في أجسامنا؛ لأنها لو كانت كذلك فسوف تكون مادية، والوجه في ذلك هو أن الجسم مادي، وما ينطبع فيه لا بد أن يكون مادياً، وإذا كانت الصور الكلية ماديةً فسوف تكون قابلةً للانقسام وقابلةً للإشارة الحسية، فإن المادي حتى لو كان دقيقاً - كالأوتار الفائقة التي لا تُدرك بوسائل الرصد الحديثة المتطورة - يقبل الإشارة الحسية، فنحن بإشارةٍ إلى الكرسي نشير إلى كل ما يركبه، فالمادي مهما كان دقيقاً يقبل الإشارة الحسية.

وأيضاً سوف تكون المفاهيم الكلية غير حاكيةٍ لغيرها؛ لأنّ المادة - الذي له وجودٌ ماديٌّ - لا يكون حاكياً لغيره، لأنه وجودٌ متغيّرٌ، وحالاته متبدّلةٌ فهو بالنسبة إلى ذاته غير حاضرٍ، فلو لاحظنا بذرة التفاحة لوجدناها بلحاظ وجودها غير حاضرةٍ لنفسها، فإن كونها بذرةً لا يكون حاضراً لها إذا تحولت إلى شجرة، وإذا تحولت إلى شجرة لا تكون حاضرةً لنفسها وهي بذرةٌ، وإذا أضفنا إلى هذا ما عليه العلم الحديث من أنّ الموجود المادي يتكون من جسيماتٍ سريعة الحركة، فالموجود المادي هو في نفسه دائم التبدّل لا يكون حاضراً لنفسه، فكيف يكون مُحضراً لغيره وعاكساً وموجباً لإدراكه؟!!

وعليه، فلو كانت المفاهيم الكلية موجودةً في البدن لانطبقت عليها خواص المادة، فتكون قابلةً للانقسام، وقابلةً للإشارة الحسية، ولا تكون عاكسةً وحاكيةً لغيرها، وهذا خلف ما نُدرّكه بالوجدان من أنّ الصور الكلية لا تقبل الانقسام، فمفهوم الإنسان الكلي لا يقبل الانقسام، وكذلك هو لا يقبل الإشارة الحسية، فلا يوجد محلٌّ له في جزءٍ من أجزاء بدننا، فنشير إليه فيه، بل هو أكبر من خلايا الدماغ التي تُحيطها الجمجمة، فإن فيه قابلية الإحاطة بجميع الأفراد، فمفهوم الإنسان يقبل الانطباق على جميع الأفراد الذين مضوا والمعاصرين والذين سوف يأتون، فهو مفهومٌ



كبيرٌ جدًّا، وأكبر من أن يكون في جزءٍ من خلايا الدماغ، كما أنَّ المفهوم الكلي يحكي الموجودات الخارجية، ويُري المتحققات كما هي من دون أن توجد فيه خواص المادة، فلا يمكن أن يكون أمرًا ماديًّا.

المقدمة الثالثة: إذا كان الإدراك الكلي غير ماديٍّ، وهو حاضرٌ في نفوسنا؛ فالنفوس ليست ماديةً، وإلا لكانت الإدراكات الكلية موجودةً في مادةٍ، وهي النفوس، فتترتب عليها آثار المادة، وهذا خلف ما ندركه من عدم ترتب آثار المادة.

فدليل إثبات تجرد الصور الكلية الموجودة في نفوسنا يُثبت أنَّ النفوس مجردةٌ، وأنها تختلف عن البدن.

➤ الأدلة النقلية على وجود النفس واختلافها عن البدن:

والعمدة عندنا هو الأدلة النقلية القطعية التي تُثبت وجود النفس، وقد سبق ذكر جملة من الأدلة النقلية التي تدل على وجود النفوس قبل الأبدان، وتدل على تعلقها بها، وتدل على انفصالها عنها، وانتقالها إلى عالم البرزخ، ثم عودها إلى البدن إذا نفخ في الصور في النشأة الأخرى في يوم القيامة، ونضيف هنا بعض الأدلة النقلية، وهي آياتٌ من الذكر الحكيم:

(١)

يقوله ﷻ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝﴾
الزمر: ٤٢.

من الغريب أنَّ بعض علماء الكلام الذين وظيفتهم أن يقرروا ما تدل عليه النصوص الشرعية يُنكرون وجود نفس وراء البدن مع وضوح دلالة ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى



الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴿٤٣﴾ على وجود النفس، فإن النائم الذي يرى بدنه مسجى وفيه نحو الحياة قد استوفيت منه الروح، وتعبير القرآن تعبيرٌ دقيقٌ، فإن النفس تستوفى أي: تؤخذ تامةً من البدن في الموت، وفي المنام، ثم بعد ذلك يعيد البارئ ﷻ الأنفس إلى الأبدان حال اليقظة

﴿فَيُمْسِكُ الْآلِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٤٤).

(٢)

قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾
آل عمران: ١٦٩.

فإنه إذا كانت حقيقة النفس الإنسانية البدن المسجى في التراب والذي تلاشى أجزاؤه أو البدن الذي أكلته السباع؛ فكيف يكون الشهيد عند الله ﷻ حيًّا يُرزق؟ إن هذا لا معنى له إلا إذا قيل بوجود حقيقة وراء البدن تبقى، ولو تلاشى البدن، وتنتقل إلى عالم البرزخ.

(٣)

قوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ المؤمنون: ٩٩.

فالحديث في هذه الآية عن لحظة الموت ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾
وليس الحديث عن يوم القيامة، فابن آدم في الدنيا عند الموت يقول إذا كان مقصراً:
﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾، فما معنى ﴿ارْجِعُونِ﴾؟

الجواب: هو أنه يريد أن يعود إلى الحالة التي كان عليها، وهي الحالة التي كانت فيها روحه متعلقةً بالبدن، فقلوه: ﴿ارْجِعُونِ﴾ يعني أنه يطلب عود (الأنا) إلى البدن، وليس البدن هو المتكلم، فإنه مسجى لا حراك فيه، وقد فقد الحياة، فالذي



يتكلم شيءٌ خرج من البدن، وهو يرجو العود إليه في نشأة الدنيا لكي يستدرك ما فرط، فالآية تدل على أن للإنسان حقيقةً أخرى غير البدن.

(٤)

يقول وَيَعْلَى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر: ٢٩.

ففي الإنسان حقيقةٌ ترايبيةٌ بدنيةٌ، وهي المبينة في قوله وَيَعْلَى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران: ٥٩، وفيه حقيقةٌ أخرى من سنخ آخر، وهي المبينة في قوله وَيَعْلَى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ الحجر: ٢٩، وقوله وَيَعْلَى: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٥٩.

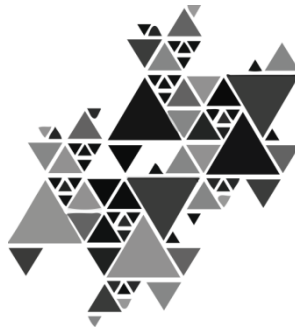
ووظيفة العالم الذي يرى حجية النقل وأنه يقع وسطاً في عملية الاستدلال؛ أن يأخذ بما تدل عليه هذه الآيات الكريمة، ومن الخلل المنهجي أن يرفع اليد عن الطوائف المتعددة من آيات القرآن الكريم والروايات الدالة على وجود النفس وأن لها حقيقة وراء البدن، فيقول بأن حقيقة الإنسان في البدن ثم يؤمن بالمعاد الجسماني فقط، وينكر المعاد الروحاني.



الباب الخامس :

| في الرأي الخامس |

وهو رأي من يقول بالمعاد
الجسماني والروحاني معا.





القول الخامس في مسألة (المعاد) وهو القول بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، وهذا هو قول المحققين وما عليه علماءنا الأعلام (رحم الله الماضين منهم وأطال بقاء الباقيين)، فإننا نجده جلياً وواضحاً في كلمات علمائنا المتكلمين، فإنهم يصرحون بثبوت المعادين معاً، كما نجده -أيضاً- واضحاً في كلمات الفقهاء، وبعض علمائنا صرح بأن اتفاق الإمامية على ثبوت المعادين معاً، وكأنه لا يوجد مخالفٌ في ذلك أو إذا وجد مخالفٌ فلا يُعتدُّ بخلافه.

➤ نصوص تبيين وضوح المعادين عند المذهب الحق:

ومن العبارات التي تبين وضوح المعادين عند المذهب الحق:

(١)

قال الشهيد الأول عليه السلام في رسائله: «واعلم أنه لا بد من المعاد البدني والروحاني، وعليه إجماع الملة الإسلامية شرفها الله تعالى، وقد نطق به القرآن العزيز في عدة مواضع»^(١).

(٢)

قال سعد الدين التفتازاني -وهو من المخالفين- في شرح المقاصد: «واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد، واختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط؛ لأن الروح عندهم جسمٌ سارٍ في البدن سريان النار في

(١): الأربعينية، المسألة الأربعون: ص ١٥١.



الفحم والماء في الورد، وذهب الفلاسفة إلى أنّه روحانيّ فقط؛ لأنّ البدن ينعدم بصورته وأعراضه فلا يُعاد، والنفس جوهرٌ مجردٌ باقٍ لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلّقات، وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي، والكعبي، والحليمي، والراغب، والقاضي أبي زيد الدبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعاً، ذهاباً إلى أنّ النفس جوهرٌ مجردٌ يعود إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية، قال الإمام الرازي: إلّا أنّ الفرق أنّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان لا في هذا العالم بل في الآخرة، والتناسخية بقدما وردها إليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار^(١).

فبحسب بيان الفخر الرازي توجد جهةٌ مشتركةٌ بين ما عليه القائلون بالمعاد الجسماني والروحاني معاً وبين التناسخية، وهي الإيمان بوجود الأرواح وأنها بعد خروجها من البدن تنتقل إلى بدنٍ، وتوجد جهاتٌ مُفرقةٌ يختلف فيها أصحاب القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً عن القائلين بالتناسخ، منها:

١. التناسخيون يقولون بقدّم النفوس، بينما الذين يقولون بالمعاد الجسماني والروحاني معاً يقولون بحدوث النفوس.

٢. التناسخيون يقولون بأنّ النفوس تبقى تنتقل في هذه النشأة من بدنٍ إلى بدنٍ، بينما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً يقولون بأنّ النفوس إذا خرجت من هذا البدن تنتقل إليه، ولكن في النشأة الأخرى، وليس في هذا العالم.

٣. لا يؤمن التناسخيون بوجود جنةٍ ونارٍ، بينما يؤمن القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً بوجود جنةٍ ونارٍ، وذكرنا -سابقاً- أنّ القائلين بالتناسخ

(١): ج ٥، الفصل الثاني: في المعاد وفيه مباحث، المبحث الثاني: ص ٨٩.



أقسام، وبعضهم يؤمن بوجود الجنة والنار، إلا أنه يقول بأن أبدان الدنيا في هذه الدنيا هي جنة لمن أحسن، وهي نار لمن أساء.

(٣)

قال الملا صدر عليه السلام في كتاب: (الحكمة المتعالية): «وذهب كثير من أكابر الحكماء، ومشايخ العرفاء، وجماعة من المتكلمين، كالغزالي، والكعبي، والحليمي، والراغب الأصفهاني، وكثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد، وأبي جعفر الطوسي، والسيد المرتضى، والعلامة الحلي، والمحقق الطوسي رضوان الله عليهم إلى القول بالعادين جميعاً؛ ذهاباً إلى أن النفوس مجردة تعود إلى الأبدان»^(١).

هذا ما يرتبط ببيان الأقوال في المعاد الجسماني والروحاني معاً، وقد اتضح أن جملة من علمائنا قد ذهبوا إلى ثبوت المعادين معاً، بل ادعى الشهيد الأول عليه السلام أن هذا ما أطبق عليه علماءنا الأعلام، وأما التفتازاني فنسب القول بالمعادين معاً إلى كثير من الشيعة.

➤ جهات في المعاد الجسماني والروحاني:

والحديث حول هذا الرأي سوف يقع -إن شاء الله- في عدة جهات وهي:

- الجهة الأولى: بيان ضرورة المعاد الجسماني، ومعنى الضرورة الدينية.
- الجهة الثانية: بيان حال من أنكر المعاد الجسماني.
- الجهة الثالثة: بيان المقصود بالمعاد عند القائلين بأنه أصل أو ضرورة دينية.
- الجهة الرابعة: ضابطة كون المعاد جسمانياً وروحانياً.

(١): ج٩، الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، فصل ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد: ص ١٦٥.



- الجهة الخامسة: المعاد في النشأة الأخرى وفق النصوص الشرعية.
- الجهة السادسة: في عرض آراء القائلين بالمعادين معاً.





■ الجهة الأولى:

بيان ضرورة المعاد الجسماني، ومعنى الضرورة الدينية:

ورد التعبير عن المعاد الجسماني بأنه من الضروريات، فما معنى أنه من ضروريات الدين؟

الجواب: ليس المقصود -كما توهم بعض المعاصرين- اصطلاح علماء المنطق في الضرورة، وهو: أن تكون القضية واضحةً إلى درجة يُصدق بها الإنسان من دون حاجةٍ إلى إقامة برهانٍ؛ فإنه لا شك ولا شبهة في أن المعاد الجسماني لكي يثبت لابد من إقامة دليل، وليس العود في النشأة الأخرى من البديهيات على غرار استحالة اجتماع النقيضين، وديدن علمائنا الأعلام بأجمعهم على إقامة أدلة على ثبوت المعاد الجسماني، فليس المقصود بالضرورة هذا المعنى.

وإنما المقصود بالضرورة -كما يظهر من كلمات الأعلام- أحد معنيين:

المعنى الأول: توافر ووضوح الأدلة، بنحو تكون المسألة جليّةً وواضحةً، وكأنها بديهيةٌ إلا أنها ليست بديهيةً، فهي تثبت بالدليل، إلا أن تظافر الأدلة يجعل الكسب فيها والنظر لا يحتاج إلى عناءٍ وبذل جهدٍ كثير، ولهذا توصف بأنها ضروريةٌ،



فكأنها شبيهةً بالبدييات التي لا حاجة فيها إلى إقامة برهانٍ من جهة قلة عناء حصول التصديق.

المعنى الثاني: وضوح النسبة للدين أو المذهب، فإنه إذا قيل: ضرورة مذهبٍ فقد يقصد أن المسألة واضحة النسبة إلى هذا المذهب، والذين يتدينون بالمذهب يؤمنون بها، وإذا قيل: ضرورة دينٍ، فيقصد أن ثبوت النسبة إلى الدين واضح لا يحتاج إلى مزيد بحثٍ وتعقبٍ، وهذا كما في مسألة (وجوب الصلاة) فإنَّ الإنسان إذا أراد أن يبحث في الملل والنحل لا يحتاج إلى مزيد بحثٍ وجهدٍ وعناءٍ لكي يُدرك أن من أحكام الإسلام وجوب الصلاة، والأمر كذلك في مسألة (المعاد الجسماني)، فإذا قيل: بأنها ضرورية فإنه يُقصد أ، ثبوت الاعتقاد بها في ديننا الإسلامي أمرٌ واضحٌ، ومن عنده أدنى ثقافة عن الإسلام وعن عقائد المسلمين يُدرك بدون عناءٍ وجهدٍ أن من عقائد الإسلام والمسلمين الإيثار بالمعاد الجسماني.

➤ نصوص بعض الأعلام على ضرورة المعاد الجسماني:

ونذكر بعض تصريحات العلماء في كون المعاد الجسماني بخصوصه من ضروريات الدين:

(أ)

قال الخاجة نصير الدين الطوسي رحمته الله في (تجريد الاعتقاد): «والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلوات الله عليه مع إمكانه»^(١).

(ب)

قال العلامة الحلي رحمته الله في (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد): «واستدلَّ -أي: الخاجة نصير الدين رحمته الله - على ثبوت المعاد الجسماني بأنه -أمرٌ - معلوم

(١): المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك: ص ١٥٣.



بالضرورة في دين النبي محمد ﷺ، والقرآن دلّ عليه في آيات كثيرة، مع أنه ممكن، فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن لأنّ المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة، وذلك جائز بالضرورة^(١).

والعلامة الحليّ رحمه الله هنا يبيّن ما ذكره المحقق رحمه الله، وينص على أنّ المعاد الجسماني من الضرورات.

(ج)

قال العلامة المجلسي رحمه الله في (بحار الأنوار): «اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني مما اتفق عليه جميع الملمين، وهو من ضروريات الدين ومنكره خارج من عداد المسلمين، والآيات الكريمة على ذلك ناصّة، لا يعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة لا يمكن ردها»^(٢).

(د)

قال الشيخ حسن آل كاشف الغطاء رحمه الله في (أنوار الفقاهة) كتاب الطهارة: «ومن أنكر المعاد الجسماني أو الجنة والنار الجسمانيين فقد أنكر ضرورياً»^(٣).

(هـ)

قال الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله في عقائد الإمامية: «فالمعاد الجسماني بالخصوص -أي: ليس فقط أصل الإيمان بالمعاد بل الكيفية الخاصة، وهي أنّ المعاد معاد جسماني- ضرورة من ضروريات الدين الإسلامي»^(٤).

(١): المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، ص ٥٤٩.

(٢): باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ج ٧، ص ٤٧. (موقع المكتبة الشيعية)

(٣): ج ١، القول في التجاسات، تاسعها الكافر نجس... ص ٥٠٧.

(٤): الفصل الخامس المعاد، عقيدتنا في المعاد الجسماني: ص ١٦٩.



فقد نص جملة من أكابر علمائنا عليهم السلام على أنّ المعاد الجسماني بالخصوص ضرورة من ضروريات الدين.



■ الجهة الثانية:

بيان حال من أنكر المعاد الجسماني:

لقد صرح جملة من علمائنا بأنَّ مُنكر المعاد الجسماني كافرٌ، ومن اعتقد بأصل المعاد ولكن لم يعتقد بالمعاد الجسماني حاله حال من لم يعتقد بأصل المعاد، ويوجد رأيٌ فقهي يقول بأنَّ من أنكر ضروريًا من ضروريات الدين يكون كافرًا، وإنكار الضروري بعنوانه وإن لم يكن مستلزمًا لإنكار التوحيد أو إنكار نبوة النبي ﷺ؛ يكون موجبًا للخروج من الدين، فمن أنكر وجوب الصلاة -مثلاً- وإن كان يصدق بنبوة النبي الأعظم ﷺ كافرٌ، وقال السيد محمد جواد العاملي رحمته الله: «ظاهر الأصحاب -أي: ظاهر أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم - على القول بكفر منكر الضرورة»^(١).

وعلى هذا القول -وهو أنَّ إنكار الضرورة موجبٌ للكفر- إذا كان المعاد الجسماني بخصوصه من ضروريات الدين فمن أنكره سوف يكون كافرًا؛ لأنه أنكر ضرورة، ويمكننا صياغة ذلك بطريقة القياس المنطقي كالتالي:

- الكبرى: كل من أنكر ضروريًا فهو كافر.
- الصغرى: أنَّ المعاد الجسماني من الضروريات.
- النتيجة: من أنكر المعاد الجسماني فهو كافر.

(١): مفتاح الكرامة: ج ١، ص ١٤٣.



➤ المعاد أصلٌ من أصول الدين:

وإذا تتبعنا كلمات الأعلام نجد أن الأمر في مسألة المعاد الجسماني أكبر من أن يكون المعاد الجسماني ضرورة، وإنكاره يوجب الكفر من باب أن إنكار الضرورة يؤدي إلى الكفر، فبعض علمائنا صرح بأن المعاد بعنوانه أصلٌ من أصول الإسلام، فكما أن التوحيد أصلٌ من أصول الإسلام، ومن أنكر التوحيد يكون كافرًا لأنه أنكر التوحيد بعنوان إنكار التوحيد، وكما أن من أنكر نبوة النبي الخاتم ﷺ يكون كافرًا بعنوان أنه أنكر النبوة الخاصة؛ لأن النبوة الخاصة أصلٌ من أصول الإسلام؛ فكذا من أنكر المعاد الجسماني بخصوصه يكون كافرًا لأنه أنكر المعاد الجسماني، وما ذاك إلا لأن المعاد الجسماني بعنوانه أصلٌ من أصول الإسلام.

➤ نص بعض العلماء على أن المعاد الجسماني أصل:

و نذكر هنا عبارات بعض الأعلام الذين نصوا على أن المعاد الجسماني أصل من أصول الدين:

(١)

قال شيخ الطائفة رحمه الله على ما في (الرسائل العشر): « إذا سألك سائل، وقال لك ما الإيمان؟ فقل هو التصديق بالله، وبالرسول، وبما جاء به الرسول، والأئمة (عليهم السلام)، كل ذلك بالدليل لا بالتقليد، وهو مركب من خمسة أركان، من عرفها فهو مؤمن، ومن جهلها كان كافرًا، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، ثم يفسر المعاد ويقول: «المعاد إعادة الأجسام على ما كانت عليه»^(١)، فهو رحمه الله ينص على

(١): الرسائل العشر: ص ١٠٣.



أن المعاد بمعنى إعادة الأجسام على ما كانت عليه ركن من أركان الإيمان ومن جهل به يكون كافراً.

(٢)

الشيخ أحمد ابن الشيخ علي آل كاشف الغطاء رحمته الله في (سفينة النجاة ومشكاة الهدى ومصباح السعادات)، حيث قال: «المطلب الأول في موجز من أصول الإيمان، وهي خمسة، وأصول الإسلام منها ثلاثة، الأول معرفة الله سبحانه وتعالى ... الثاني من أصول الإسلام: النبوة... الثالث من أصول الإسلام المعاد الجسماني»^(١).

(٣)

السيد علي الموسوي القزويني رحمته الله في كتابه (تعليقة على معالم الأصول)، حيث ابتدأ السيد القزويني ببيان أن العقائد تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: عقائد يجب الاعتقاد بها مطلقاً، وليس العلم شرطاً لوجوب الاعتقاد فيها، وإنما العلم مقدمة لتحصيل الاعتقاد، فهي واجبة الاعتقاد في حق العالم، والجاهل.

وإذا قلت: كيف يجب على الجاهل أن يعتقد بها وهو جاهل؟!!

يجيبك: بأنه يجب عليه أن يحصل العلم مقدمة لتحصيل الاعتقاد، وهذا كما في الإيمان بالله تعالى، فإن الإيمان بالله تعالى واجب مطلقاً على الجاهل والعالم.

القسم الثاني: العقائد التي يجب الاعتقاد بها بشرط العلم، فإذا علم الإنسان بثبوتها يجب أن يعتقد، وإذا لم يعلم لا يوجد حكمٌ بوجوب الاعتقاد في حقه.



ثم بيّن ﷺ بعض الأحكام التي ترتبط بهذين القسمين، فذكر -مثلاً- أنّ القسم الأول من العقائد الواجبة مطلقاً حتى على الجاهل تُشكل أصول الإسلام، ومن أنكرها يكون كافراً، ثم ذكر أنّ من هذا القسم الاعتقاد بالمعاد الجسماني، فقال ﷺ^(١): «إنّ مسائل الأصول على قسمين: أحدهما ما يجب فيه الاعتقاد والتدين بالمعتقد من غير اشتراطه بشيءٍ، وعليه فيجب تحصيله بالرجوع إلى طرقة، وتحصيل كل ما له مدخلة في حصوله مقدّمةً، وقد عرفت أنّ الأقوى عدم كفاية غير العلم -أي: لا يكفي تحصيل الظن في هذا القسم من العقائد، بل لابد من تحصيل العلم واليقين والجزم-.

وثانيهما: ما يجب فيه التدين والقبول بشرط حصول الاعتقاد والعلم^(٢)، فالواجب مشروطٌ، وما لم يحصل العلم لم يجب شيءٌ فلا يجب تحصيله ولا الرجوع للأسباب المحصلة له^(٣) -أي: للعلم- نعم إذا حصل وجب التدين».

(١): ج٧، تعلية في الاجتهاد والتقليد، تعلية في التقليد: ص ٤٤٣.

(٢): وهنا أنه على نقطة وهي: أنّ السيد القزويني ﷺ يطلق الاعتقاد ويريد به العلم، ولا يقصد به عقد القلب والتدين، لهذا يقول: «ما يجب فيه التدين والقبول بشرط الاعتقاد»، ويوجد اصطلاح آخر في الاعتقاد وهو أنّ الاعتقاد هو التدين، والتدين مشروط بالعلم.

(٣): لا يجب تحصيل العلم؛ لأنّ العلم مقدّمةٌ وجوبيةٌ، وقبل العلم لا وجوب، وهذا نظير تحصيل الوضوء قبل دخول وقت الصلاة، فإنه لا وجوب قبل دخول الوقت فلا معنى لأن يُقال بوجوب الوضوء مقدّمة للصلاة، فالذي يُحرّك نحو المقدّمة وجوب ذي المقدّمة، ولا وجوب قبل المقدّمة، وهذه العقائد ليست واجبةً في حال الجهل، والعلم مقدّمةٌ وجوبيةٌ، نظير الزوال بالنسبة إلى الصلاة، فكما أنه قبل الزوال لا وجوب فلا يجب تحصيل المقدّمة؛ كذلك قبل العلم في هذا القسم من العقائد لا وجوب، فلا يجب تحصيل ما يتوقف عليه إيجاد الاعتقاد، كما لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه وجوب الاعتقاد، وهو تحصيل العلم.



ثم قال ﷺ: «ومن حكم القسم الأول -الذي يجب مطلقاً حتى على الجاهل- لزوم الكفر تارةً بانتفاء الاعتقاد، وأخرى بانتفاء التدّين والقبول... إلا أنّ الذي ينبغي الإذعان به هو كون معرفة الله، وصفاته الثبوتية الراجعة إلى إثبات العلم والقدرة، والسلبية الراجعة إلى نفي الحدوث والحاجة، ونبوة نبينا ﷺ وإمامة الأئمة الاثني عشر، والمعاد الجسماني، ووجود الجنة، والنار، والحساب، والكتاب، والصراط، والميزان من قبيل القسم الأول»، أي: من العقائد التي من أنكرها يكون إنكاره موجباً لكفره. ويوجد خلافٌ بين الأعلام في كثير من الأمور التي ذكرها ﷺ، والذي يعيننا هو أنه نص على أنّ المعاد الجسماني بالخصوص من القسم الأول من العقائد التي يجب فيها الاعتقاد مطلقاً، والتي من جهلها أو علم بها ولم يعتقد بها يكون كافراً.

(٤)

قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ﷺ في كتاب: (الفردوس الأعلى)^(١): «المعاد الجسماني المهم والاعضال في هذا الموضوع هو تصور كيف يعود هذا الجسم العنصري، التي تعتور عليه الأطوار والأدوار المختلفة المتنوعة، التي ينتقل فيها من دورٍ إلى دورٍ».

ثم ذكر بعض الشبهات التي قد تُثار لمنع تحقق المعاد الجسماني، وبعد ذلك قال: «مضافاً إلى الشبهات الكثيرة كاستحالة إعادة المعدوم، وشبهة الأكل والمأكول وغير ذلك، وحيث إنّ الاعتقاد بالمعاد روحاً^(٢) وجسماً يُعد من أصول الدين الخمسة، أو من دعائم الإسلام الثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد، ومهما كان فلا مجال للشك بأنّ المعاد الجسماني على الإجمال من ضروريات دين الإسلام، وهل الضروري من الدين إلا ما يكون التدّين بذلك الدين مستلزماً للاعتقاد والتدين به؟ مثلاً وجوب الصلاة

(١): المعاد الجسماني: ص ٢٧٣.

(٢): وكلامه يدل على أنّ المعاد الروحاني -أيضاً- من أصول الإسلام التي يلزم الكفر بإنكارها.



من ضروريات دين الإسلام، فهل يُعقل الالتزام بدين الإسلام مع عدم الالتزام بوجوب الصلاة؟!».

وقد بين الشيخ رحمته الله تعريفاً للضرورة، وهو كون الأمر واضحاً في نسبته إلى الدين بحيث لا يتوقع من شخص عنده أدنى علم أن يتدين بالدين من دون أن يتدين بالأمر الضروري، والمعاد الجسماني كالصلاة في وضوح الثبوت. وقد تحصل مما تقدم أنّ جملة من علمائنا قد نصّوا على أنّ المعاد الجسماني من الضروريات، وبالتالي إذا قلنا بأنّ منكر الضرورة كافرٌ فسوف يكون من أنكر المعاد الجسماني كافراً، وبعضهم قد صرح بأنّ المعاد الجسماني بعنوان أصل من أصول الإسلام، كالتوحيد، والاعتقاد بنبوة النبي الأكرم صلوات الله عليه.

➤ وقفة تأمل فيما ذكره السيد الخوئي رحمته الله:

وتعرض السيد الخوئي رحمته الله في أبحاثه الفقهية^(١) لمسألة كون المعاد أصلاً من أصول الإسلام، فذكر رحمته الله أنّ المعتبر في تحقق عنوان (الإسلام) أمورٌ ثلاثة، ومن أنكر هذه الأمور الثلاثة أو أنكر واحداً منها -ولو لشبهة- فهو كافرٌ، وهي:

- الأمر الأول: التوحيد.
- الأمر الثاني: نبوة النبي الخاتم صلوات الله عليه.
- الأمر الثالث: أصل الاعتقاد بالمعاد.

ثم ذكر رحمته الله أمرين:

الأمر الأول: إنّ الفقهاء أهملوا ذكر المعاد في الأمور التي يتوقف عليها ثبوت عنوان (الإسلام)، فلم يذكروه كأصل له موضوعية في تحقق الإسلام، وكان ينبغي

(١): موسوعة السيد الخوئي رحمته الله: ج ٣ ص ٥٣.



عليهم ذكره.

ولم يتضح مراده ﷺ، فقد نقلنا -سابقاً- عن جملة من العلماء -منهم: الشيخ الطوسي، والشيخ أحمد آل كاشف الغطاء، والسيد القزويني في كتاب الاجتهاد والتقليد، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ﷺ-، ذكر أن المعاد بل وخصوص المعاد الجسماني من أصول الإسلام.

الأمر الثاني: هو الدليل الذي يرتضيه على أن المعاد من العناوين المقومة لعنوان الإسلام، كالتوحيد، والنبوة الخاصة، فمن أنكر المعاد كان كمن أنكر نبوة النبي الخاتم ﷺ، أي: يُحكم بكفره ولو كان جاهلاً معذوراً في جهله، وحاصل الدليل: هو أن القرآن في موارد متعددة قرن بين الإيذان بالله ﷻ والإيذان باليوم الآخر، وهذا القرن يدل على أن رتبة الإيذان باليوم الآخر كرتبة الإيذان بالله ﷻ، فكما أن عدم الإيذان بالله ﷻ يوجب الكفر؛ فالأمر كذلك في المعاد، فالاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، وعدم الاعتقاد يوجب الكفر.

قال ﷺ: «الاعتراف بالمعاد وإن أهمله فقهاؤنا فليس بهم إلا أننا لا نرى لإهمال اعتباره وجهًا، كيف؟! وقد قرن الإيذان به بالإيذان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد على ما ببالي، كما في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ النساء: ٥٩، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ٢٣٢، وقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ١٧٧، إلى غير ذلك من الآيات، ولا مناص معها من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام»^(١).

(١): التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٣، الطهارة، ص ٥٣.



ولو كنا نحن وهذا الدليل فلا بد أن يُقال بأن ما له دخلٌ في ثبوت الإسلام هو الاعتقاد بأصل المعاد، لا الاعتقاد بخصوص المعاد الجسماني؛ لأنَّ ما قرن بالإيمان بالله ﷻ في هذه الآيات التي ذكرها ﷻ هو الإيمان باليوم الآخر، أي أصل الاعتقاد بالمعاد، وقد نوقش ما ذكره ﷻ بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ما ذكره تلميذه العبري والنبیه السيد محمد باقر الصدر ﷻ في (بحوث في شرح العروة)^(١)، فقد ذكر أنَّ مجرد قرن الإيمان بالمعاد بالإيمان بالله ﷻ في عدة آيات لا يدل على أنَّ الإيمان بالمعاد كالإيمان بالله ﷻ من جهة أن انتفاءه يوجب انتفاء الإسلام؛ إذ يُحتمل أن يكون هذا القرن لبيان أمرٍ آخر.

فالسيد الشهيد ﷻ قد ذكر أنه إذا لاحظنا الآيات التي ذكرها السيد الخوئي ﷻ نجد فيها تكليفاً بأمرٍ أو نهى، ثم يُعقب القرآن بذكر الإيمان بالله ﷻ واليوم الآخر، وقد يكون الغرض الحض على الطاعة والالتزام بالأوامر والنواهي؛ لأنَّ هذا ما يقتضيه الإيمان بالله ﷻ الذي أمر ونهى؛ لثبوت حق له، وما يقتضيه أيضاً الإيمان بالمعاد؛ لأنَّ المعاد هو يوم الحساب وفيه عتابٌ وعقابٌ، فالإيمان به يقتضي التحريك نحو الطاعة، ولهذا يقرن القرآن الكريم الإيمان بالله ﷻ بالإيمان بالمعاد، فالسر هو وجود مدخلية له في إيجاد الداعي نحو امتثال الأوامر والنواهي.

وهذا كما في هذه الآية المباركة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ٢٢٨، فهي قد اشتملت على نهى عن كتمان ما في الأرحام، ثم حَض القرآن الكريم وبعث نحو الالتزام بهذا النهي بالتذكير بالإيمان بالله ﷻ واليوم الآخر ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، باعتبار أنَّ اليوم الآخر يوم العقاب على المخالفة، فهو حِكْمَةٌ يقول لهنَّ: إن



الترمّن وإلا فإنه يوجد عقاب في النشأة الأخرى، ومقتضى الإيـان بالنشأة الأخرى الخوف وعدم معصية الله ﷻ، فقد يكون الغرض هو إيجاد الداعي نحو الامتثال، لأن الاعتقاد بالمعاد في رتبة الاعتقاد بوجود الله ﷻ من جهة تشكيل أصلية وركنية ثبوت الإسلام ولزوم الكفر مع عدم الاعتقاد ولو كان عدم الاعتقاد لشبهة، فالآية لا تدل على ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمه الله.

وبعبارة أخرى: القرن في الآيات فعل لا يعلم وجهه إلا من الله تعالى، وفي وجهه احتمالات، فقد يكون لما ذكره السيد الخوئي رحمه الله، وقد يكون لما ذكره السيد الصدر رحمه الله، وقد يكون شيئاً آخر غير بيان أن الاعتقاد بالمعاد ركن، وغير الحض وإيجاد الداعي، وهذا كما في قوله ﷻ: ﴿رَبِّ إِي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ يوسف: ٣٧، فإن هذه الآية تتحدث عن قول نبي الله يوسف عليه السلام المخبر عن تركه ما عليه الكفار، فلا يوجد فيها أمرٌ ونهيٌ حتى يُقال هي في مقام الحض أو إيجاد الداعي، ولكن من المحتمل أن وجه القرن فيها لبيان أن ما عليه نبي الله يوسف عليه السلام هو ما عليه أصحاب الديانات السماوية، فإن الديانات السماوية تمتاز عن جميع الديانات بالإيمان بالله ﷻ الواحد، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالجنة والنار والحساب والعقاب والثواب في نشأة أخرى وهي يوم القيامة، فلعل قرن الإيمان بالمعاد بالإيمان بالله ﷻ لبيان هذه الجهة وهي امتياز نبي الله يوسف بالاعتقاد بالتوحيد والمعاد، وهذا ما يُميّز الديانات السماوية عن غيرها.

فأصل ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله هو: أن مجرد القرن بين الإيمان بالله ﷻ والإيمان بالمعاد ولو في موارد متعددة لا يشتمل على دلالة على أن المعاد أصل من أصول الإسلام تام.



ومن هنا ذهب السيد الشهيد قدس سره إلى أن أصول الإسلام: أن يعتقد الإنسان بالمرسل وهو الله تعالى، وأن يعتقد بالمرسل وهو النبي الخاتم عليه السلام، وأن يعتقد إجمالاً بأن كل ما جاء به النبي عليه السلام حق حتى لا يلزم تكذيب النبي عليه السلام الذي يساوق تكذيب المرسل، وذلك بأن لا يكون المرء معتقداً بكذب شيء وفي نفسه يحتمل أنه صادر من النبي عليه السلام؛ لأنه لو كان يحتمل صدور ما يقطع بكذبه عن النبي عليه السلام فهو لا يقطع بصدق النبي عليه السلام، ولا يصدقه، مع أن الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله عليه السلام.

المناقشة الثانية: النقض بموارد قرنت في القرآن بالإيمان بالله تعالى مع أن السيد الخوئي رحمته الله لا يراها أصلاً من أصول الإسلام، ومن ذلك ما في قوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرٰهٖمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسٰى وَعِيسٰى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة: ١٣٦، ففي هذه الآية قرن الإيمان بالله تعالى مع الإيمان بما أنزل على النبي الخاتم عليه السلام وما أنزل على الأنبياء السابقين، أي: بالتشريع، مع أن الإيمان بالتشريع ليس أصلاً من أصول الإسلام عند السيد الخوئي رحمته الله، فهو يحصر أصول الإسلام في التوحيد، والاعتقاد بنبوة النبي الخاتم عليه السلام، والاعتقاد بالمعاد.

يقول عليه السلام: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرٰهٖمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسٰى وَعِيسٰى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة: ١٣٦..

وفي بعض الآيات قرن الإيمان بالملائكة والكتب والرسول بأجمعهم - وليس خصوص النبي الخاتم عليه السلام - بالإيمان بالله جل جلاله، ولا يعتقد السيد الخوئي رحمته الله بأن هذه الأمور من أصول الإسلام، يقول عليه السلام: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ



وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿البقرة: ٢٨٥﴾، ولم يذكر المعاد فيها.

ويقول عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ النساء: ١٣٦، وفي هذه الآية ذكر المعاد .

فهل يلتزم السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ الإِيمانَ بالملائكة وبالكتاب أو بالإيمان بالكتب من أصول الإسلام؛ لأن الإِيمان بهذه الأمور قرن في القرآن في أكثر من موضع بالإِيمان بالله تَعَالَى؟!

هو اَللَّهُ تَعَالَى لا يلتزم بذلك.

والمتحصل هو أنَّ مجرد القرن بين الإِيمان بالمعاد والإِيمان بالله تَعَالَى لا يُبيِّن رتبة الإِيمان بالمعاد في سلّم العقائد الإسلامية، ولا يُبيِّن أنَّ المعاد أصلٌ من أصول الإسلام بمعنى أنَّ له موضوعيةً. نعم، الاعتقاد بالمعاد واجبٌ إلَّا أنَّ الحديث عن أن الاعتقاد به أصلٌ من أصول الإسلام بنحو يكون من أنكره ولو كان معذورًا يُحكم بأنه كافرٌ، ولو كان معذورًا لا يعاقب.

➤ خلاصة الكلام في الجهة الثانية:

إنَّ الإِيمان بالمعاد الجسماني ضرورةٌ من ضروريات الدين الإسلامي، كما نصَّ جملةٌ من علمائنا وهو واجب الاعتقاد، وأما هل هو أصلٌ من الدين أم لا؟ فهذا ما وقع فيه خلافٌ بين الأعلام، فبعض الأعلام ذهب إلى أن من أنكر المعاد الجسماني كافرٌ؛ لأنه أنكر ضرورةً من ضروريات الإسلام، وعنوان الضرورة له مدخلة في الإسلام.



وبعض علمائنا صرّح بأنّ الاعتقاد بالمعاد الجسماني أصلٌ بعنوانه، وبعض العلماء أخذ أصل المعاد، كما يفهم من عبارة السيد الخوئي رحمته الله التي نقلناها ودليله الموجود فيها، وبعض العلماء ذهب إلى أن الاعتقاد به ليس من أصول الإسلام وإن كان واجباً، فهو نظير مسألة الإمامة بناءً على أنّ الإمامة أصلٌ من أصول الإيمان لا أصلاً من أصول الإسلام، فمن لم يعتقد بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام ليس كافراً وإن كان يجب الاعتقاد بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، كذلك الأمر في المعاد ليس أصلاً من أصول الإسلام وإنما هو واجب الإيمان والاعتقاد.

نعم، ينبغي عقد بحث في أن الاعتقاد بالمعاد إذا لم يكن من أصول الإسلام فهل هو من أصول الإيمان أم لا ؟



■ الجهة الثالثة:

بيان المقصود بالمعاد عند القائلين بأنه أصل أو ضرورة دينية:

ما هو (المعاد الجسماني) الذي قيل بأنه المعاد الجسماني أصل من أصول الدين أو ضرورة من ضروريات الدين من؟ فهل يقصد به المعاد الجسماني بكيفية خاصة، كأن يُقال بأن هذا البدن الدنيوي العنصري الذي يتكون من هذه الأجزاء هو يأتي بعينه في النشأة الأخرى؟ أم أصل الاعتقاد بعود الروح مع جسم من دون اشتراط كيفية خاصة في الجسم المعاد؟

وهذا السؤال سؤال مهم؛ لأنه سوف يأتي -إن شاء الله تعالى- الحديث في جهة خاصة ترتبط بمواقف الذين يؤمنون بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، فإنهم منقسمون إلى أقسام؛ لأنهم اختلفوا في كيفية المعاد الجسماني، ولهذا ينبغي أن نعرف مراد الذين يقولون بأن المعاد الجسماني أصل من أصول الإسلام أو ضرورة من ضرورياته، فهل يأخذون كيفية خاصة في المعاد الجسماني أو أصل الإيمان بالمعاد الجسماني؟

وجملة من الذين بحثوا مسألة أن المعاد الجسماني ضرورة أو أصل من أصول الدين؛ لم يجيبوا على هذا السؤال، وقد أجاب البعض، فذكروا أن ما هو أصل أو ما هو ضرورة أصل ثبوت المعاد الجسماني، وبنقل هنا بعض عبارات من أجاب:



العالم الأول: الشيخ الكبير جعفر كاشف الغطاء رحمته الله في كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء)، حيث يقول: «المبحث الثالث: في المعاد الجسماني، ويجب العلم بأنه تعالى يُعيد الأبدان بعد الخراب، ويُرجع هيئتها الأولى بعد أن صارت إلى التراب، ويُحلّ بها الأرواح على نحو ما كانت، ويضمها إليها بعدما انفصلت وبانت...، ولا تجب المعرفة على التحقق التي لا يصلها إلّا صاحب النظر الدقيق، كالعلم بأنّ الأبدان هل تعود بذواتها أو أنها يعود ما يُماثلها بهيئاتها؟ وأنّ الأرواح هل تُعدم كالأجساد أو تبقى مستمرة حتى تتصل بالأبدان عند المعاد؟ وأنّ المعاد هل يختص بالإنسان أو يجري على كافة ضروب الحيوان؟ وأنّ عودها بحكم الله دفعيٌّ أو تدريجيٌّ؟»^(١).

العالم الثاني: الشيخ حسن آل كاشف الغطاء رحمته الله، حيث قال في: (أنوار الفقاهة) كتاب الطهارة: «ومن أنكر المعاد الجسماني أو الجنة والنار الجسمانيين فقد أنكر ضروريّاً، وأما مَنْ جعل المعاد الجسماني على غير النحو المعروف بين العلماء بأنّ ادعى أنّ المعاد الجسماني خالص عن الأخلاط، والمركبات، بل والعناصر أو ادعى أنّ الجنة والنار أجسامٌ على غير طريقة الأجسام، وكذا الصراط والميزان والصحف وماء الكوثر... فالظاهر أنه على الإسلام ليس منكرًا للضروريّ من ضروريّاته»^(٢).

وتفيد هذه العبارة أمورًا ثلاثة:

الأمر الأول: أنّه يوجد تصوّر محدّد موجودٌ عند علماء الإسلام للمعاد الجسماني، فإنّ قوله رحمته الله: «وأما مَنْ جعل المعاد الجسماني على غير النحو المعروف بين العلماء»؛ يوضح أنّ هناك نحوًا معروفًا.

(١): كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ج ١، ص ٥٩.

(٢): ج ١، القول في النجاسات، تاسعها الكافر نجس...: ص ٥٠٧.



الأمر الثاني: هو أنّ ما هو ضروريٌّ ومن أنكره كافرٌ؛ هو أصل الاعتقاد بالمعاد الجسماني، أما كيفية المعاد الجسماني فهي ليست شرطاً في ثبوت الضروري الذي يتوقف عليه عنوان الإسلام.

الأمر الثالث: هو أنّ الشيخ رحمته الله يرى أنّ سبب كفر من يُنكر المعاد الجسماني هو أنّ من يُنكر المعاد الجسماني يُنكر ضرورةً من ضروريات الدين، فإنه يُفهم من عبارته هذا المعنى، فقد قال «فالظاهر أنه على الإسلام ليس منكراً لضروري من ضرورياته».

العالم الثالث: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء رحمته الله في (الفردوس الأعلى)، فقد قال: «وحيث إنّ الاعتقاد بالمعاد روحاً وجسماً يُعد من أصول الدين الخمسة، أو من دعائم الإسلام الثلاثة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، ومهما كان فلا مجال للشك بأنّ المعاد الجسماني على الإجمال من ضروريات دين الإسلام، وهل الضروري من الدين إلّا ما يكون التدين بذلك الدين مستلزماً للاعتقاد والتدين به؟! ...، وهذا القدر يكفي في الاعتقاد بالمعاد، ولا حاجة إلى أكثر من هذا للخروج من عهدة التكليف الشرعي أو العقل، ولا يلزم معرفة كيف يعود؟ ومتى يعود؟ وأين يعود؟»^(١).

ونظير ما ذكره هؤلاء العمالقة من آل كاشف الغطاء رحمته الله ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله^(٢)، بل هو مقتبس من كلام الشيخ جعفر الكبير رحمته الله.

و بناءً على هذا فسوف لن يكفر من يقول بثبوت المعاد الجسماني ولكنه يُفسره بعود الجسم بوجود مثالي - كما هو رأي شهاب الدين السهروردي ورأي الملا صدرا رحمته الله - لتوفر الإيذان بأصل المعاد الجسماني، وعدم تكذيب ما ورد في الكتاب والروايات

(١): المعاد الجسماني: ص ٢٧٣.

(٢): عقائد الإمامية: ص ١٥٣.



من وجود نعيمٍ حسيٍّ. نعم، لم يتحقق الاعتقاد بالكيفية المعروفة عند علماء الكلام أو عند عامة الناس؛ إذ ليس المقصود وجود بدنٍ ماديٍّ خاضعٍ للزمان والمكان، وفيه حركةٌ وخروجٌ من القوة إلى الفعل، وإنما المقصود وجود أجسامٍ مثاليةٍ من سنخٍ آخر من الوجود، فهذا القول وإن كان مُحالاً - كما سوف نُبين للأدلة القطعية - إلا أنه لا يوجب الكفر بناءً على أن ما هو ضروريٌّ أو أصلٌ من أصول الدين هو الإيمان بأصل المعاد أو الإيمان بأصل المعاد الجسماني دون أخذ كيفيةٍ خاصةٍ.



■ الجهة الرابعة:

ضابطة كون المعاد جسمانيًا وروحانيًا:

في بيان ضابطة وملاك كون المعاد معادًا جسمانيًا وكون المعاد معادًا روحانيًا، فإننا إذا لاحظنا كلمات الباحثين في المعاد الجسماني والروحاني معاً نظفر بثلاث ضوابط:

- الضابطة الأولى: ضابطة بعض الفلاسفة.
- الضابطة الثانية: ما عند مشهورة علماء أهل الإسلام.
- الضابطة الثالثة: ما ذكره السيد عبد الله رحمته الله.

○ الضابطة الأولى: ضابطة بعض الفلاسفة:

ما ذكره بعض الفلاسفة الذين يؤمنون بالدين الإسلامي وصدق القرآن والنبى الأكرم ﷺ، وفي نفس الوقت يعتقدون باستحالة عود البدن المادي الذي تكون فيه حركة، وخروج من القوة إلى الفعل، ويكون خاضعاً للزمان والمكان، فقد وجه هؤلاء الفلاسفة مشكلة، فهم من جهة يؤمنون بتعاليم الدين الناصية على وجود جنةٍ ونارٍ وتحقق التذاذِ وتَألمٍ، وفيها بيان لأحوال الناس في يوم القيامة، وهي تدل على وجود أجسام ولذائذ وآلامٍ حسيةٍ تصل إلى الإنسان بواسطة الجسد، فيفترض بهم أن يصدقوا القرآن والنبى ﷺ، ولكن من جهةٍ أخرى هم يقولون باستحالة عود البدن لأدلةٍ عقليةٍ، وهذا ما حملهم على الاهتمام ببحث حقيقة النفس، ومراتب إدراكها،



وحقيقة اللذة والألم، وحقيقة السعادة والشقاوة ومراتب السعادة والشقاوة، وأرادوا من خلال هذه الأبحاث أن يُعطوا ضابطة للمعاد الجسماني لا تكون منافيةً للنتائج العقلية التي توصلوا إليها؛ ومن الذين اعتنوا ببحث حقيقة اللذة والألم والسعادة والشقاوة ابن سينا على ما في كتاب: (الإشارات والتنبيهات)^(١)، والملا صدرا رحمته^(٢)، والحكيم السبزواري رحمته^(٣).

وقد قدم هؤلاء ضابطاً لحقيقة المعاد الجسماني وحقيقة المعاد الروحاني، فذكروا أن حقيقة المعاد الجسماني هي: أن الإنسان سوف يلتذ أو يتألم بواسطة صور حسية في النشأة الأخرى، المقصود الصور التي فيها آثار الموجودات المادية، فهي صور شبيهة بالمناظر الجميلة التي نُدرِكها في الدنيا، فإنه تأتي للمُدرِكات الجميلة في الدنيا صور تماثلها من حيث وجود الآثار الجميلة التي تلائم النفس وهذه هي اللذة الحسية في النشأة الأخرى.

كما توجد في النشأة الأخرى صورٌ تنفر وتتأذى منها طبيعة الإنسان تشابه الصور الموجودة في النشأة الدنيوية، والمقصود بالصور ليس خصوص الصور المرئية بل كل الصور التي تُدرِك بالحواس، كالمنظر الجميل، ورؤية الأشجار والأنهار، فهذا مما يُدرِك بالعين، وكالمطعمات والمشروبات اللذيذة، وهذه مما يُدرِك بحاسة الذوق، وكالمشمومات الحسنة، فهذه مما يُدرِك بحاسة الشم، والحاصل هو أن حقيقة المعاد الجسماني وجود صور في النفس تشبه الصور التي تصل بواسطة الحواس المادية في الدنيا، وبعض هذه الصور مُلذَّةٌ وهي لمن كان في الجنة، وبعضها مؤلم -كصورة

(١): راجع: ج ٣، (النمط الثامن في البهجة والسعادة): من شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق نصير الدين الطوسي رحمته.

(٢): الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٩، الباب العاشر، الفصل السابع من الباب العاشر.

(٣): أبحاث معاد المنظومة وشرحها.



الرائحة التنتنة، والطعم المرّ الذي يؤلم المتذوق والمنظر القبيح المؤلم - وهي لمن كان في النار، فتوجد لذائذ حسيّة، أي: بصورٍ نظير الصور الموجودة في نشأة الدنيا، فإنّ اللذة والألم في الدنيا إنما يكونان بإدراك الصور الملائمة والصور المنافرة التي لها آثارٌ خاصّةٌ، من طولٍ، وعمقٍ، وكيفياتٍ خاصّةٍ في الألوان والروائح، ونحو ذلك، ونظير هذه الصور يأتي في يوم القيامة، وهذا هو المعاد الجسماني.

وينسجم المعاد الجسماني بهذا المعنى مع عدة نظريات:

النظرية الأولى: أن يُقال بأنّ البدن يأتي بعينه في يوم القيامة، فإنّ هذا البدن كما يُدرك صوراً في هذه النشأة فإنه أيضاً يُدرك صوراً في تلك النشأة.

النظرية الثانية: أن يُقال: بعود نظير وشبيه البدن الدنيوي في النشأة الأخرى.

النظرية الثالثة: أن يُقال: بأنّ البدن الدنيوي الذي فيه حركة وخروج من القوة إلى الفعل، وخاضع للزمان والمكان؛ لا يأتي، وإنما تتعلق الروح بأبدانٍ مثالية، فيها آثار المادة من دون أن تكون ماديةً - وهذه نظرية شيخ الإشراق السهروردي أو المعروفة عن شيخ الإشراق السهروردي - فإنه بناءً على هذه النظرية يوجد تألمٌ والتذاذٌ بصورٍ حسيّةٍ، غاية ما هنالك هو أن تلکم الصور مثاليةً، لا تصل إلى الإنسان بواسطة الحواس المادية.

النظرية الرابعة: القول: بأنّ الروح لا تأتي في بدنٍ ماديٍّ، ولا تأتي في بدنٍ مثاليٍّ، وإنما هي تُنشئُ أبداناً وتخلق صوراً مثاليةً فيها آثار المادة وإن لم تكن ماديةً، وتلتذ بها وتتألم، وهذه هي النظرية المعروفة عن الملا صدرا (رضوان الله تعالى عليه).

فيسع الفلاسفة على هذا الضابط أن يقولوا: إنّنا ننكر عود البدن المادي، ونذهب إلى أن نشأة الآخرة غير مادية، ومع ذلك نؤمن بالمعاد الجسماني؛ لأننا نؤمن بالشواب



الخاص، وهو اللذة بالصور الحسية، ونؤمن بالعقاب الخاص، وهو التألم بالصور الحسية.

وأما ضابطة المعاد الروحاني فهي: وجود لذة وألم وسعادة وشقاوة فوق إدراك الصور الحسية أو الصور المثالية، شبيهة بالصور الحسية من جهة وجود آثار الصور الحسية التي تدرك بالحواس الظاهرية، واللذة والألم اللذان فوق الحس هما العقليان، وهما المعاد الروحاني للصالحين والطارحين.

➤ بيان توضيحي للمعاد الروحاني على الضابط الأول:

ولكي يتضح هذا المعنى بصورة أجلى أذكر بعض الأمور:

الأمر الأول: ما ذكره الملا صدرا رحمته الله^(١)، وخلاصته هي: أن الوجود هو الخير، وسعادة الإنسان في وجوده، كما أن إدراك الوجود هو خير وسعادة، وحقيقة اللذة هي إدراك الملائم، وحقيقة الألم إدراك المنافر، فلو أن شخصاً منع من أن يتصل بالوجود الخارجي بأي حاسة من حواسه، وقد وضع في جنة؛ فإنه لن يشعر باللذة، ولو وضع في النار فإنه لن يشعر بالألم، فمتى ما أدرك وجود الجنة التي هو فيها أدرك الملائم، وحصلت اللذة، ومتى ما أدرك وجود النار التي هو فيها أدرك المنافر، وحصل الألم، فحقيقة اللذة والألم إدراك الملائم وإدراك المنافر.

ثم ذكر رحمته الله أن الوجود الذي هو خير، وإدراكه هو إدراك للخير، وبالتالي إدراكه هي السعادة؛ يتفاوت، فإن الوجود يشتمل على وجودات تختلف شدة وضعفها، يبدأ من الهوى -أسفل موجود- إلى وجود الواجب الذي هو أعلى الوجود، وفيه كل كمال وجمال، وإذا كانت الوجودات تتفاوت -وهي خير، وإدراكها هو الخير

(١): الحكمة المتعالية: ج ٩، الفصل الأول، الباب العاشر.



واللذة - فإن اللذة تتفاوت بتفاوت المُدْرَك، فكلما كان إدراك الإنسان أقوى ولموجود أتم في الوجود كلما كانت لذته أشد وكانت سعادته أرقى، والإنسان في النشأة الدنيوية وجوده وجودٌ ماديٌّ ناقصٌ، ويوجد عنده حاجب البدن يحجبه عن مشاهدة الصور المجردة - التي هي أتم وجوداً - بنحو تام.

فإذا مات الإنسان وتجردت روحه وتكاملت وخرجت من القوة إلى الفعل؛ فسوف يكون إدراكها أتم، وسوف يكون المُدْرَك الذي تُدركه - وهو وجود العقول المجردة، ووجود الواجب وَبِإِذْنِ اللَّهِ - ظاهراً بنحوٍ جليٍّ، فلا يوجد حجاب البدن الذي يحول بين الإنسان وبين تحقق الإدراك الشديد ورؤية المُدْرَك التام الذي وجوده أتم بنحوٍ أتم، لهذا يقول الملا صدرا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إن غاية اللذات ونهاية السعادات أن يصل الإنسان في وجوده إلى مقام التجرد التام، ويشاهد الحقائق النورية، ويشاهد الحق وَبِإِذْنِ اللَّهِ من دون حجاب، وهذا هو المعاد الروحاني الذي هو المعاد العقلي والذي تطلبه حقيقة الإنسان العقلية التي هي النفس الناطقة.

يقول الملا صدرا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لأننا لا نعقل شيئاً ونحن بدنيون إلا والتعقل منا يشوب بالتخيّل - فنحن في البدن لا نتعقل التجرد التام والصور العقلية كما هي، بل دائماً صورنا تكون خياليةً فيها آثار المادة - فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدةً - تكون الحقائق العالية المجردة التي هي أتم وجوداً من الوجود المادي؛ مشاهدةً وبنحو تامٍ فلا يوجد حجابٌ - والشعور بها حضوراً والعلم عيناً والإدراك رؤيةً عقليةً، فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم وأفضل من كل خير وسعادةٍ.

وقد عرفت إن اللذيد بالحقيقة هو الوجود - فإن الوجود هو الأصل، ولا تحقق إلا له، فهو مكمّن اللذة وهو اللذيد - وخصوصاً الوجود العقلي - لأنه أتم، لا



يوجد فيه اعدام وسلوب ونقائص - لخلوصه من شوب العدم، وخصوصاً المعشوق الحقيقي والكمال الأتم الواجبي؛ لأنه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية، فالالتذاذ به أفضل اللذات وأفضل الراحة، بل هي الراحة التي لا ألم معها^(١).

الأمر الثاني: ما ذكره الملا صدرا رحمته الله - أيضاً^(٢)، فقد ذكر أن كمال كل شيء ولذة كل شيء بالظفر بما يناسبه، فالإنسان - مثلاً - فيه قوة الشهوة، ويتحصل كمال الشهوة وتلذذ الشهوة وتكون الشهوة سعيدة فيه إذا أدرك المشتهايات، والأمر كذلك في القوة المدركة في الإنسان، فإنه أول ما يدرك الصور الحسية، فهو في البدن في رتبة المادة، ثم يخرج من القوة إلى الفعل فيدرك الصور الحسية، والصور الحسية إدراك ما يلائم القوة المدركة في الإنسان، وبها يتحقق تحقق كمال، وهي بذرة لمشاهدة الصورة الخيالية؛ لأن الإنسان أولاً يتصل بالموجودات المادية حساً فيدرك مجموعة من الصور، فترقى نفسه لتدرك الصور المثالية، ووجود الصور المثالية والخيالية أتم، فإدراكها يكون لذة أعظم.

ثم تكون الصور الخيالية بذرة لمشاهدة الصور العقلية، والصور العقلية وجودها أتم، وجود عالم العقول أتم من وجود الموجودات المثالية التي هي دونها في الوجود، فإذا أدرك الإنسان الصور العقلية تكون لذته أعظم وتكون سعادته أعظم؛ لأن ما أدركه ملائم للقوة المدركة، وهو كمُدرك أشد وأكمل، فتكون اللذة فيه أشد

(١): الأسفار، ج ٩، الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي يلازمتها... فصل ١: في ماهية السعادة الحقيقية: ص ١٢٥.

(٢): فصل ٢ من باب ١٠: في كيفية حصول السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها مادامت في هذا العالم.



وأكمل، وإدراك الصور العقلية بذرةً لإدراك الوجودات العقلية العالية النورانية وإدراك وجود الحق بعد الانتقال إلى النشأة الأخرى.

الإنسان غاية سعادته كموجودٍ عاقلٍ مُدركٍ أن يُدرك الحقائق العالية، إلا أن هذه الحقائق العالية لا يمكن أن تُدرك إلا بتكامل النفس، ويحصل التكامل النفسي بخروج النفس الإنسانية من القوة إلى الفعل وذلك بأن تتخلص من مانعين:

المانع الأول: مانعٌ داخليٌّ، وهو ضعف وجود النفس، فالنفس عند الملا صدرا مادية الحدوث، فأول ما تبدأ تكون في رتبة المادة، وموجوداً ضعيفاً فاقداً لكثيرٍ من الكمالات، وهذا حجابٌ يحجب النفس عن الإدراك، أي: يحجب النفس عن السعادة، فتخرج النفس من القوة إلى الفعل لتصل إلى مرحلة إدراك الصور الحسية، ثم الخيالية، ثم العقلية، وهنا يزول الحجاب الداخلي .

المانع الثاني: المانع الخارجي، وهو البدن، فإن الملا صدرا رحمته الله يُشبهه البدن بشبكة الصياد، فيذكر أن الصياد في أول أمره يرمي الشبكة ويصيد السمكة، فالشبكة تُعينه في أول أمره، فلكي يصطاد لابد منها، لكنه إذا اصطاد تُعيقه؛ لأنه يحتاج أن يُخرج السمكة من الشبكة، وكلما كانت السمكة عالقةً أكثر في الشبكة كلما كان الحصول عليها يحتاج إلى مشقةٍ ومؤنةٍ أكثر، والبدن كذلك، ففي أول نشأة الإنسان يحتاج إليه الإنسان لكي يترقى إلى الصور الحسية، فالخيالية، فالعقلية، ثم لا يشاهد الصور العقلية كما هي إذا اقتنصها بل لابد أن يتخلص من شبكة البدن، وإذا تخلص من البدن حينئذٍ يكون مُدركاً للحقائق العقلية كما هي، أي: يكون قد ظفر بسمكة الإدراك بيده خارج الشبكة، وحينئذٍ تكون سعادته ولذته أعظم.



الأمر الثالث: ما ذكره الملا صدرا رحمته الله -أيضاً- ^(١) وهو في بيان معنى الشقاء العقلي أو قل المعاد الروحاني الذي يكون لأهل الشقاء.

فقد ذكر رحمته الله أن بعض النفوس تُدرك الحق وتُكابِر ^(٢) فلا تنصاع له ولا تعمل الأعمال الصالحة، وإنما تتصف بالصفات النفسية الذميمة من الجحود، والحسد، والتكبر، وأيضاً تعمل الأعمال القبيحة، ويوجد لهذه النفوس نوعان من التعذيب:

النوع الأول: هو التعذب بنفس عقائدها وعلومها الباطلة غير المطابقة للواقع، كالاعتقاد بالشرك أو الاعتقاد بعدم وجود إله ونحو ذلك، والتعذب بالصفات النفسية الذميمة التي صارت ملكاتٍ راسخة في النفس بسبب الأعمال القبيحة، وهذا ضربٌ من ضروب الشقاء والتألم، وهو يختلف عن التألم في النار بالصور الحسية، ويعتبر هذا الضرب من الألم العقلي، وهناك بحثٌ في تخريج كيفية تألم الإنسان بإدراكاته أو تألم الإنسان بصفاته النفسية، وبعض الفلاسفة قد ذهب إلى أنه ليس من المعقول أن الإنسان الشرير يتعذب بعقائده أو بملكاته النفسية، فهذا أمرٌ لا نتعقله.

النوع الثاني: التعذيب الحاصل من الشعور بالحرمان، فالمنافق أو الذي يعلم الحق ويحجده في الدنيا هو يُدرك أن نفسه قابلةٌ لأن ترى الوجودات العقلية وتنظر إلى جمال الحق -أي: يرى نفسه قادراً على أن يصل إلى اللذة العقلية- إلا أنه هو بسوء اختياره حرم نفسه، وهذا ما يجعله يشعر بالغبن والحرمان في يوم القيامة، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله عزّ من قائل: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ ^(١٥) المطففين: ١٥، فهذه الحجب ألمٌ آخر يختلف عن ألم الصور الحسية التي يُشاهدها أهل

(١): فصل ٣ من باب ١٠ ج ٩: في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية.

(٢): وعبر عن هؤلاء بالمنافقين الذين تكابر أنفسهم.



النار في النار، وهو ألمٌ عقليٌّ أشد من ذلك الألم، وهو المعاد الروحاني الذي يكون لأهل الشقاء في يوم القيامة.

الأمر الرابع: هو أن النفوس التي عندها قابلية أن تتكامل وتصل إلى اللذة العقلية؛ لا تصل بأجمعها إلى أعلى مراتب كمالها، وإنما هي تتفاوت في التكامل.

مراتب القوة العاملة – المدركة – والعاملة:

وقد ذكر الفلاسفة أنه يوجد في الإنسان قوتان:

١. قوة مدركةٌ عالمةٌ.

٢. وقوةٌ عاملةٌ.

وللقوة المدركة مراتب، فإن العقل ينقسم إلى أربع مراتب:

المرتبة الأولى: عقل هيولاني، والمقصود به العقل قبل أن يُدرك شيئاً من المعقولات، فهو في الحقيقة لا وجود له، والإنسان بعد لم يصل إلى رتبة العقل، ولكن توجد مادةٌ فيها قابليةٌ، وتملك عرضاً هو استعداد أن تُدرك، فيوجد عقل بالقوة، لا بالفعل، ولهذا يسمى هيولاني، تشبيهاً له بالهيولى الأولى.

المرتبة الثانية: هي العقل بالملكة، والمقصود بها أن يصل الإنسان إلى مرتبة إدراك المعلومات الضرورية التصورية والتصديقية، فيدرك المفاهيم البسيطة، مثل مفهوم الوجود ولعدم، ويدرك التصديقات اليقينية الضرورية، مثل استحالة اجتماع النقيضين والتي لا تحتاج إلى إقامة دليل وبرهان.

المرتبة الثالثة: هي العقل بالفعل، وهي أن يُدرك جملة من الإدراكات النظرية، كأن يُدرك بعض مسائل علم الرياضيات، والمعاد.



المرتبة الرابعة: هي العقل المستفاد، وهي أن يُحيط العقل بجميع المدركات العقلية بحيث يكون وجوده مطابقاً للوجود الخارجي - لجميع عالم الإمكان - إلا أن الفرق أن عالم الإمكان عالمٌ عينيٌّ أوجده الله ﷻ في الخارج، بينما هو وجودٌ علميٌّ، وهذه أعلى مراتب تكامل النفس، فإنه إذا وصل إليها الإنسان يكون مجرداً من جميع الجهات، فيكون بدنه بالنسبة إليه كاللباس يلبسه تارةً، ويخلعه أخرى.

و للقوة العاملة مراتب ثلاث، وهي:

المرتبة الأولى: مرتبة التجلية، وهي أن يُهذب الإنسان سلوكه الظاهري بالأخلاق الحميدة، وأحكام الشارع المقدس.

المرتبة الثانية: مرتبة التخلية، والمقصود أن يصفّي باطنه من الصفات الذميمة، من الحسد، وبغض المؤمنين، والتكبر والتعالي على الحق، وغير ذلك .

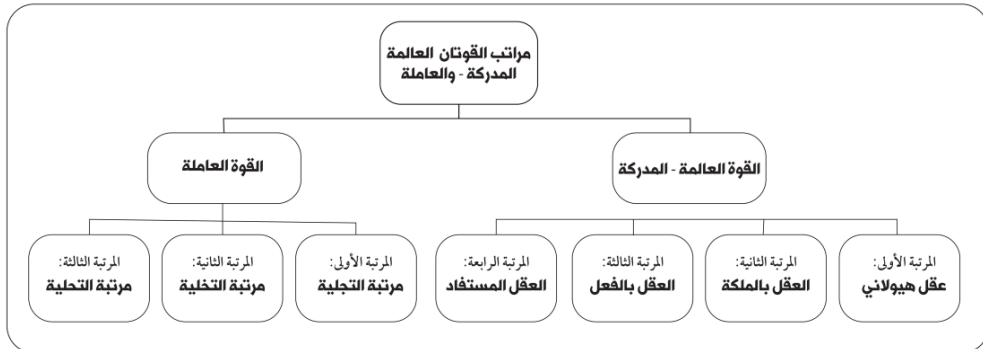
المرتبة الثالثة: مرتبة التحلية، وهي أن يُحلّي الإنسان باطنه بالصفات الحميدة، كالعدالة والاستقامة، والتوازن في قواه النفسية - الشهوة، والغضب - فيجعل القوى خاضعةً للعقل، ويكون ذلك على نحو الملكة.

والتحلية النفسانية هي التي تفتح للإنسان عين البصيرة الباطنية، فتجعله يشاهد الحقائق العالية، فيدرك وجود حقائق فوق حقائق عالم المادة، وشأنها أعلى من شأن المادة، فينهر بالأنوار العالية، وحينئذٍ يصل إلى مقام الفناء.

وقد ذكروا أن لمقام الفناء أيضاً مراتب، فإنه يوجد فناءً عمليٌّ، وفناءً صفاتيٌّ، وفناءً ذاتيٌّ نفسانيٌّ، وهو بأن يصل العارف إلى مقام لا يرى إلا الله ﷻ، فلا يرى لوجوده وجوداً، فيقول: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه، وبهذا لا



يوجد حاجب يحجب عن إدراك الحق حتى حجاب الإنية والنفس، فتحصل السعادة التامة باللذة الأتم.



المخطط (١٤)

وليس كل الناس يتكاملون في القوتين، ويصلون إلى أعلى مراتبهما، بل هم يتفاوتون عند الموت، فبعضهم يكون كاملاً في القوتين، وبعضهم يكون متوسطاً في القوتين، وبعضهم يكون ناقصاً في القوتين، وبعضهم يكون كاملاً في إحداها متوسطاً في الأخرى أو ناقصاً في الأخرى أو يكون متوسطاً في واحدة وناقصاً في أخرى، ونعم ما قال أبو الحسن التهامي:

والناس مُشْتَبِهُونَ فِي إِرَادِهِمْ وَتَبَايُنُ الْأَقْوَامِ فِي الْإِصْدَارِ

فيكون أقسام الناس أقساماً كثيرةً عند الموت، وباختلاف مراتب الناس في تكاملهم عند الموت يختلف المعاد، فيوجد معاد السابقين، وهو معاد الكُمل في القوى العلمية والعملية، ومعاد أصحاب اليمي، ن وهو للكُمل في القوة العلمية والمتوسطين في القوة العملية، ومعاد أصحاب الشمال، وهو معاد الناقصين في القوتين.



➤ معنى اختلاف المعاد عند الفلاسفة:

و معنى اختلاف المعاد عند الفلاسفة هو أنّ بعض النفوس يكون عندها معادٌ روحانيٌّ وجسمانيٌّ، وبعض النفوس يكون عندها معادٌ جسمانيٌّ فقط، وهذا ما يذكره الملا صدرا رحمته الله عليه، أي: يكون عندها التذاذُ أو تألمٌ بالصور الحسية فقط، ولا يوجد عندها التذاذُ أو تألمٌ بالصور العقلية؛ لأنها لم تصل إلى مقام إدراك الصور العقلية حتى تتحصل على مشاهدة الصور العقلية في نشأةٍ أخرى، فإن المعرفة في الدنيا هي بذرة المشاهدة في يوم القيامة، وحيث إنهم لم يتعرّفوا على المعرفة العقلية في الدنيا فهم لن يُشاهدوا الحقائق العقلية، وأيضاً - هم لا علم لهم بوجود الحقائق العقلية، فإذا كانوا مسيئين لن يشعروا بالحسرة والحرمان من عدم مشاهدة الحقائق العقلية؛ لأنهم لا يُدركون وجود الحقائق العقلية، فلا يتحقق لهم نحوٌ من الشقاء العقلي وهو الحرمان من إدراك الحقائق العقلية؛ لأنهم أصلاً لا يعلمون بوجود الحقائق العقلية.

وهذا نظير النفوس الخيرة التي لم تصل إلى مرتبة إدراك الحقائق العقلية، فقد ذكر الملا صدرا أنّ لهم معاداً جسمانياً، ولا يوجد لهم معادٌ روحيٌّ، بل معادهم حسيٌّ فقط، وهم لا يشعرون بالغبن والحرمان في الجنة؛ لأنهم لا يُدركون تلك الحقائق حتى يُدركوا أنهم فاقدين لها، بخلاف المنافقين.

○ الضابطة الثانية: ضابطة مشهور علماء الإسلام:

والضابط المعروف والمشهور بين علماء المسلمين هو أنّ الفرق بين المعاد الجسماني والروحاني ليس في الجزء بمعنى أنّ اختلاف الجزء يوجب اختلاف المعاد، وإنما الفرق في المُعاد نفسه، فإذا كان المُعاد الجسد فالمعاد حينئذٍ معادٌ جسمانيٌّ، وإذا كان المُعاد الروح فالمعاد حينئذٍ معادٌ روحانيٌّ، وإذا كان الإنسان يعود جسداً وروحاً



فإنَّ معاده معادٌ روحانيٌّ وجسمانيٌّ وإن كان لا يتألم أو لا يتلذذ إلاَّ بصور حسيَّة، فالضابط الثاني يجعل المدر مدار المُعاد نفسه.

○ الضابطة الثالثة: ما يظهر من كلام السيد عبدالله عليه السلام:

هو ما قد يظهر من كلام السيد عبدالله شبر عليه السلام في: (حق اليقين في معرفة أصول الدِّين)^(١)، فقد ذكر أنَّ الحق هو المعاد الجسماني والروحاني معاً، ثم بيَّن أنَّ معنى المعاد الروحاني والجسماني هو المعنى المعروف، وهو عود الروح والبدن، ثم دخل في بيان حقيَّة المعاد الروحاني فقال عليه السلام: «واستفاض النقل مؤيداً للعقل بأنَّ الروح جوهرٌ لطيفٌ نورانيٌّ مغايرٌ للبدن، وأنها تبقى بعد خرابه مبهجةً مسرورةً حيَّةً مرزوقةً أو بالعكس، فالروحاني أيضاً حقٌّ».

ثم نقل عليه السلام نصوصاً تدل على وجود تنعم بواسطة البدن، ثم بعد ذلك نقل نصوصاً تدل على وجود تنعم لا يكون بواسطة البدن، فنقل أولاً نصوصاً تدل على نعيم أهل الجنة في الجنة، وأنهم يتنعمون بالقصور، والأشجار، والأنهار، وألوان الأطعمة، والأشربة، والخور العين، والخدمة كالولدان المخلدين، ثم نقل نصوصاً تدل على ثبوت نحو آخر من النعيم للمنعمين في يوم القيامة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٧٢) التوبة: ٧٢، ونقل كذلك جملةً من الروايات، منها:

(١)

ما رواه العياشي في تفسيره عن ثوير عن علي بن الحسين قال: «إذا صار أهل الجنة في الجنة، ودخل ولي الله إلى جناته ومساكنه، واتكى كل مؤمنٍ منهم على أريكة؛



حفته خدامه، وتهدلت عليه الثمار، وتفجرت حوله العيون، وجرت من تحته الأنهار، وبسطت له الزرابي - الفرش - وصفت له النمارق - الوسادات التي يتكأ عليها - وأتته الخدام بما شاءت شهوته من قبل أن يسألهم ذلك.

قال: ويخرج عليهم الحور العين من الجنان فيمكنون بذلك ما شاء الله، ثم إن الجبار يناديهم فيقول لهم: أوليائي وأهل طاعتي وسكان جنتي في جوارِي، ألا هل آتيكم بخير مما أنتم فيه؟ - أي: هل آتيكم بنعيم أفضل من هذا النعيم الذي تنعمون فيه وهو الذي يكون مشبعاً لشهوة الإنسان؟ فيقولون: ربنا وأي شيء خير مما نحن فيه؟! نحن فيما اشتتهت أنفسنا وأعیننا من النعم في جوار الكريم، قال: فيعود عليهم بالقول، فيقولون: ربنا نعم، فأتنا بخير مما نحن فيه، فيقول لهم تبارك وتعالى: رضاي عنكم ومحبتي لكم خيرٌ وأعظم مما أنتم فيه.

قال: فيقولون: نعم ربنا رضاك عنا ومحبتك لنا خيرٌ لنا وأطيب لأنفسنا، ثم قرأ علي بن الحسين عليه السلام هذه الآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ التوبة: ٧٢

فهذه الرواية تدل على وجود نعيمٍ آخر أعلى من النعيم الذي يصل إلى الإنسان بواسطة البدن، وإشباع الشهوة.

(٢)

ما رواه الشيخ الصدوق عليه السلام في الأمالي بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ومن صلى ليلةً تامةً تالياً كتاب الله راکعاً وساجداً وذاكراً وساق الحديث إلى أن قال: يقول الرب لملائكته: يا ملائكتي أنظروا إلى عبدي أحيى ليلة ابتغاء لمرضاتي، أسكنوه الفردوس وله فيها مئة ألف مدينة، في كل مدينة



جميع ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، وما لا يخطر على بالٍ سوى ما أعدته له من الكرامة والمزيد والقربة).

فيوجد ما تشتهي الأنفس وتلذّ به العيون، ويوجد شيء آخر، وهو القربة من الله ﷻ، والكرامة الخاصة التي يجعلها الله ﷻ لأهل الجنة.

(٣)

ما رواه الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان عن أبي أمامة الباهلي أن رسول الله ﷺ قال: «ما من عبدٍ يدخل الجنة إلا يجلس عند رأسه، وعند رجله اثنتان من الحور العين يغنيانه بأحسن صوتٍ سمعه الإنس والجن، وليس بمزمار الشيطان، ولكن بتمجيد الله وتقديسه».

فيوجد تلذذ في الجنة بتمجيد وتقديس وعبادة الله ﷻ.

(٤)

ما رواه ثقة الإسلام الكليني رحمه الله في الكافي، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال الله ﷻ: يا عبادي الصديقين تنعموا بعبادتي في الدنيا فإنكم تنعمون بها في الآخر».

وعلق العلامة المجلسي رحمه الله على هذه الرواية بأن الرواية ظاهرها وجود تنعم بعبادة الله ﷻ^(١)، وعلق السيد عبد الله شبر رحمه الله -أيضاً- بالتعليق نفسه فقال: «والظاهر أن التلذذ بأصل العبادة، فإن الصديقين يتلذذون بعبادة ربهم أكثر من جميع اللذات والمشتهيات، بل لا يلتذون بشيء إلا بها، فهم في الجنة يعبدون الله ويذكرونه

(١): بحار الأنوار، باب ٥٥ العبادة والاختفاء فيها وذم الشهرة بها، ج ٦٧، ح ٩.



على وجه التكليف، بل لالتذاذهم وتنعمهم بها، كما قال سيد الأنبياء ﷺ: جعلت قرّة عيني في الصلاة».

➤ رأي المشائخ الأجلاء الصدوق والمفيد والمجلسي:

ثم نقل السيد عبد الله شبر رحمته الله قول الصدوق في العقائد: «وهم يعني أهل الجنة أنواع على مراتب، منهم المتنعمون بتقديس الله وتسبيحه وتكبيره في جملة ملائكته، ومنهم المتنعمون بأنواع المآكل، والمشارب، والفواكه، والأرائك، والخور العين، واستخدام الولدان المخلدين، والجلوس على النمارق والزراي، ولباس السندس والحرير، كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت عليه همته، ويعطى ما عبد الله من أجله».

وتدل هذه العبارة على أنّ أهل الجنة مراتب، وبعضهم لا يتلذذ إلا باللذة الحسية، وبعضهم يتلذذ بلذائذ أعلى من اللذائذ الحسية.

ولم يعجب الشيخ المفيد رحمته الله الكلام فذكر أنّ الجنة لا يوجد فيها إلاّ تلذذٌ حسيٌّ بحسب اصطلاح الفلاسفة، وهو تلذذ بالأنهار، والأشجار، والأطعمة، والأشربة، والمساكن، والملابس ونحو ذلك، ولا يوجد تنعمٌ آخر، وتعرض العلامة المجلسي لكلام الشيخ المفيد رحمته الله ورد عليه بأن النصوص تُثبت وجود نحو آخر من التلذذ.

والحق مع العلامة المجلسي رحمته الله، وقد تقدم ذكر جملة من النصوص التي تدل على وجود نعيمٍ آخر وراء نعيم القصور والمآكل والمشرب والخور العين، وغير ذلك من النعيم الحسيّ -بحسب اصطلاح الفلاسفة- وقيل من هذا النعيم ما دل عليه قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُظْمِئَةُ ۖ (٣٧) أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ (٣٨) فَأَدْخِلِي فِي عَبْدِي (٣٩) وَأَدْخِلِي جَنَّتِي﴾ الفجر: ٢٧-٣٠، فقد قيل بأن المراد هنا الرجوع إلى الله تعالى بمشاهدة



أنواره والتلذذ بجواره وقربه، وهذه هي الكرامة الأعلى التي يصل إليها المؤمن في يوم القيامة.

إلا أن الصحيح هو: أن نعيم أهل الجنة كما أنه نعيمٌ للجميع على مستوى التلذذ البدني؛ كذلك هو نعيمٌ للجميع على مستوى التلذذ الروحي، فما يظهر من عبارة الشيخ الصدوق رحمته الله من أن البعض لا تحصل له ملذات وراء الملذات البدنية ليس موافقاً للنصوص التي قرأناها، بل الظاهر أن التلذذ الروحاني ثابت لجميع أهل الجنة. نعم، يتفاوت أهل الجنة في رتبة التلذذ الروحاني، فمن التلذذ الروحي رضا الله تعالى والقرب منه، وهو متفاوتٌ، فللنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام الرتبة الأعلى، ثم تأتي رتبة من يليهم من الأنبياء عليهم السلام، ثم من يليهم، وهكذا.

➤ رأي الشيخ السبحاني رحمته الله:

وذكر الشيخ السبحاني رحمته الله في كتابه النفيس: (الإلهيات)^(١) نقطةً جديرةً بالاهتمام، وهي أنه يظهر من النصوص القرآنية أن هنالك نوعين من اللذة لأهل الجنة، فتوجد لذة بدنية، ولذة روحية، ولكن اللذة الروحية تختلف عن اللذة الروحية عند الفلاسفة من جهتين:

الجهة الأولى: الفلاسفة يُخصّصون اللذة الروحية ببعض المنعمين، وهم -كما بيّنا فيما تقدم- الذين بلغوا الكمال في القوة المدركة، فليس النعيم الروحي ثابتاً للجميع، وإنما لبعض الفائزين والناجحين والمنعمين في الآخرة، بينما النصوص الشرعية التي تُثبت اللذة الروحية تفيد أنها لجميع أهل الجنة، فكل عابدٍ يتلذذ بعبادته، سواء كان بلغ الرتبة العليا في القوة المدركة أم لا، والقرآن الكريم يُثبت الرضا لجميع

(١): ج ٤، الفصل العاشر: المعاد، مباحث المعاد ١٠ المعاد الجسماني والروحاني، المعاد الروحاني



أهل الجنة ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: ٧٢)، فهو ثابت لجميع أهل الجنة.

وهذا كما في الرواية المتقدمة عن الإمام السجاد (عليه السلام). نعم، لا نمنع أن يكون تفاوت في الرضا الإلهي، إلا أن أصل الرضا الإلهي والذي هو نعيم لا يصل إلى الإنسان بواسطة بدنه ثابت لجميع أهل الجنة.

الجهة الثانية: الفلاسفة يحصرون النعيم الروحي وبالتالي المعاد الروحاني للسعداء في إدراك الحقائق المجردة التامة ومشاهدة الحق (وَالْحَقُّ وَجْدًا)، بينما إذا لاحظنا النصوص نجد أنواعًا متعددة من النعيم الروحي، فإننا نجد القرب من الله (وَجَدَ اللَّهَ وَجْدًا وَمَحَبَّةً) وعبادته، فلا ينحصر التلذذ الروحي أو قل المعاد الروحاني -بحسب اصطلاح الفلاسفة- في إدراك الحقائق المجردة التامة.

➤ شبهة ورد (الجنة لا تناسب إنسانية الإنسان):

هنا نقف قليلاً لنناقش شبهة طرحها بعض الذين يظهرون بمظهر الإسلام إلا أن ما يدل عليه كلامهم هو عدم الإيمان بحقيقة الإسلام وما فيه من تعاليم حقّة، فقد ذكر أن الجنة التي يطرحها الدين الإسلامي ويبيّن القرآن الكريم هي أشبه بزريبة حيوانات لا يوجد فيها إلا جنس، وأكل، وشرب، فالإنسان لا يُشبع في هذه الجنة إلا شهوته -وقواه الحيوانية- بينما الإنسان إنسانٌ بحقيقته الإنسانية التي فيها حب الفضل، ومساعدة الآخرين، ومواساة المعذبين والمحرومين، وهذا مما لا يُمارسه الإنسان في الجنة، فالجنة القرآنية تنفع للحيوان ولا تنفع للإنسان بما هو إنسانٌ، ثم ذكر كلمة غريبة، وأنا أجزم أن كل من سمعها منه تملكه التعجب، فقد قال: لو خُيرت بين أن أعيش في الجنة أو أن أدخل النار لفضلت أن يذهب بي إلى النار، لأنه هناك سوف



أواسي المعذبين والمحرومين، فأمارس إنسانيتي في النار، فأنا أجد إنسانيتي في النار ولا أجد إنسانيتي في الجنة!

ويوجد على هذا الكلام عدة تعليقات:

التعليق الأول: أن واقع المتكلم يكذبه، فإذا كان يُفضل مواساة المعذبين والمحرومين على التلذذ الذي يعتبره تلذذاً حيوانياً لا يناسب إلا الرتبة الحيوان؛ فإننا نقول له: ما أكثر الذين يُحرمون من الأكل والشرب في عالمنا قبل يوم القيامة، فما أكثر الذين يُحرقون بالنار وتُسَلَخ جلودهم، فلماذا لا تمتنع عن الطعام والشراب وتحرق جلدك وتسَلخه إلى أن تموت مواساةً لهم، فأنت تفضل النار التي فيها من العذاب ما هو أعظم بكثير مما في هذه النشأة الدنيوية، لأنك تملك نزعة المواساة للمعذبين، فلماذا لا تُعذب نفسك في الدنيا بالعذاب الأخف المنقطع مواساةً للمعذبين في الدنيا؟! فواقع هذا المتحدث يكذبه .

التعليق الثاني: أن طلب النعيم وإلذاذ النفس مما فطرت عليه الطبيعة الإنسانية، فكل إنسان فطر على حب نفسه وعلى تحصيل ملذاته وسعادته، وبالتالي طلب الجنة وما فيها من النعيم المقيم أمرٌ فطريٌّ، ولا ننكر وجود جنبه عقلية في الإنسان وأن كماله لا ينحصر في أن يتلذذ باللذائذ الحسية، إلا أن هذا لا يعني أن الإنسان لا توجد فيه شهوة، فلا يحب ذاته ولا يريد الراحة والسعة والدعة، فهذا أيضاً مما فطرت عليه الطبيعة الإنسانية، فالنعيم الموجود في الجنة حتى لو كان منحصراً في النعيم الحسي فإنه مما تقتضيه الطبيعة البشرية.

التعليق الثالث: ما ذكره المُشكل خلاف الطبيعة البشرية، فقد ذكر أنه لو خُير بين الجنة أو النار لاختار النار لأنه يوجد فيها تعذب له فيكون مواسياً لأهلها، وهذا القول مما ترفضه الطبيعة البشرية، وهذا أمرٌ واضحٌ جليٌّ، فالطبيعة البشرية لا تريد



لنفسها الآلام والمحن، كما أنّ الطبيعة البشرية الفاضلة لا تريد أن تواسي الظالمين الجبابرة الذين تجبروا وسفكوا الدماء وهتكوا الأعراض في الدنيا، فأهل النار هم فرعون، ونمرود، وأمثالهم ومن اتبعهم في طغيانهم، والطبيعة البشرية تنفر من مواساة هؤلاء، فأى طبيعة صافية تتحمل الألم الدائم والعذاب المستقر حتى تواسي فرعون الذي كان يُذبح أبناء بني إسرائيل ويستعبدهم، ويدعي الألوهية كذباً، ويحرّق كل من يُخالفه؟! يُخالفه؟!!

التعليق الرابع: عدم حصر النصوص لنعيم الجنة في اللذة، فقد اتضح من خلال آيات القرآن الكريم والروايات المباركة أنّ اللذة في الجنة لا تنحصر باللذة التي تُشبع الشهوة والتي تكون للإنسان بواسطة البدن، بل هناك لذائد أعلى وهي أتم وأفضل اللذائد الموجودة في الجنة كما دلت النصوص.

فهذه الشبهة مبنية على جهل بحقيقة النعيم الذي أعده الله ﷻ للمؤمنين في الجنة، فليس النعيم منحصراً في أكلٍ وشربٍ وجماعٍ، فإن هذا نعيم يكون لأهل الجنة لاشتمال طبيعتهم على شهوة تطلب هذه الأمور، ولكن يوجد نحو آخر من النعيم، ويُمارس الإنسان فيه إنسانيته -بحسب تعبير صاحب الشبهة- في الجنة.

وإن فخر محمد وآل محمد رب العالمين

يليه « الْجَنَّةُ الْبَاقِيَّةُ » بمن من الله وتوفيقه.



مصادر البحث:

١. القرآن الكريم.
٢. الواسطي، أبو الحسن علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، المطبعة والناسر دار الحديث، قم - إيران، الطبعة الأولى.
٣. الهمداني، ميرزا محمد رضا، هدية النملة إلى مرجع الملة، ترجمة شيخ علي المحلاتي، نسخة خطية من موقع كتاب بيديا: <https://ketabpedia.com>.
٤. المفيد، الشيخ محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي، المسائل السّروية، تحقيق صائب عبد الحميد، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيد المفيد، مطبعة مهر، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.
٥. المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله ﷺ، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة - مصر، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.
٦. المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، نشر إلكترونيًا وأخرج فنيًا برعاية وإشراف شبكة الإمامين الحسينين ﷺ للتراث والفكر الإسلامي.



٧. المطهري، الشيخ مرتضى، المعاد، مداخلات فكرية بين الشهيد مطهري والمهندس بازركان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، دار الهدى للنشر، الطبعة الرابعة ١٣٨٦هـ - ٢٠٠٧م.
٨. مرواريد، مهدي والخطاوي، وسام، الإشكالية المنهجية بين التفكير الفلسفي والاعتقادي (بحث حول مسألة المعاد)، مناظرة بين الأستاذ جواد آملی والأستاذ السيد جعفر سيّدان الخراساني.
٩. المجلسي، العلامة محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد هاشم الرسولي، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثانية ١٤١٢ ق - ١٣٧٥ ش.
١٠. المجلسي، الشيخ محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه للصدوق، توثيق وتدقيق وتصحيح قسم التحقيق في مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١١. المجلسي، الشيخ محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق السيد مهدي الرجائي، متابعة السيد محمود المرعشي، أعاد النظر فيه وأشرف على طبعه السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي، مطبعة الخيام، قم إيران، ١٤٠٦هـ.
١٢. كاشف الغطاء، العلامة الشيخ جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان الرضوي، مؤسسة بوستان الكتاب، قم - إيران، ١٣٧٩ هـ ش.
١٣. كاشف الغطاء، الشيخ حسن بن جعفر، أنوار الفقاهة، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، طهران - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.



١٤. كازروني، محمود بن مسعود (المعروف بقطب الدين الشيرازي)، شرح
حكمة الإشراق سهروردي، تحقيق عبدالله نوراني ود. مهدي محقق، مؤسسة
مطالعات إسلامي، طهران - إيران، الطبعة الأولى ١٣٨٠ هـ ش، ١٤٢٣ هـ
م. ٢٠٠٢.
١٥. القزويني، السيد علي الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، تحقيق حفيده
السيد علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.
١٦. الغروي، الشهيد الشيخ ميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً
لأبحاث الأستاذ الأعظم ساحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي
الخوئي قدس سره، طبعة منقحة، الناشر: مؤسسة الخوئي الإسلامية، مطبعة نينوى،
الطبعة الرابعة ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٧. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صححه وقدم له وعلّق
عليه آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤٣٣ هـ.
١٨. العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم
سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر.
١٩. العاملي، محمد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، حققه
وعلّق عليه الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٢٠. العاملي، الشيخ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، رسائل الشهيد الأول،
مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية قسم إحياء التراث الإسلامي،
مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.



٢١. الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن بن علي، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.
٢٢. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.
٢٣. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، كتاب الأمالي، تحقيق وتصحيح بهراد الجعفري والأستاذ علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ١٣٨١ هـ ش.
٢٤. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، تجريد الاعتقاد، دراسة وتحقيق الدكتور عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٦.
٢٥. الطهراني، السيد هاشم الحسني، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، ج ٢، مطبعة تبريز، ١٣٨٧ هـ.
٢٦. الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م.
٢٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الرابعة ١٤٢٨ هـ.
٢٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.



٢٩. الصفار، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، منشورات شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

٣٠. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، عنى بتصحيحه وتذييله الأستاذ السيد مهدي الحسيني اللأجودري، الناشر رضا مشهدي، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ هـ ش، ١٤٠٤ هـ.

٣١. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، عنى بتصحيحه والتعليق عليه السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، المطبعة العلمية، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ.

٣٢. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الخصال، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ.

٣٣. الصدوق، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٣ هـ، ١٣٦٢ ق.

٣٤. الصدوق، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

٣٥. الصدوق، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.



٣٦. الصدر، الشهيد السعيد آية الله العظمى محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، مطبعة اسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.
٣٧. الصدر، السيد رضا، صحائف من الفلسفة، اهتمام السيد باقر خسروشاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
٣٨. الشيرازي، الشيخ محمد بن إبراهيم (الملا صدرا)، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تصحيح وتحقيق ومقدمة سيد محمد الخامنئي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٣٩. الشيرازي، الشيخ محمد بن إبراهيم (الملا صدرا)، أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، محرم ١٤٠٢ هـ.
٤٠. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مع حواشي المحقق الحاج ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين اشتياني، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
٤١. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد (الملا صدرا)، كتاب المشاعر، ضبطه وصححه خالد عبدالكريم الطّريزي.
٤٢. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد (الملا صدرا)، ضوابط المعرفة المسماة شرح الهداية الأثرية، ضبط وتحقيق: أ.د. أحمد عبدالرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبة. الناشر مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٢٩ - ٢٠٠٨.



٤٣. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد (الملا صدرا)، رسالة الحكمة العرشية، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الجواد الحسيني، دار المعارف الحكيمة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

٤٤. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد (الملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الممل والنحل، صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٤٦. الشريف الرضي، السيد محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مع ضبط الأديب الأريب علي بن محمد بن السكون، حققه وضبط نصه الشيخ قيس بهجت العطار، العتبة العلوية المقدسة بالتعاون مع المكتبة المتخصصة بأمير المؤمنين علي (عليه السلام)، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

٤٧. شبر، السيد عبدالله، مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار، تحقيق وتعليق السيد علي السيد محمد السيد علي السيد حسين السيد عبدالله شبر، مكتبة بصيرتي، قم - إيران.

٤٨. شبر، السيد عبدالله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٩. السيوطي، جلال الدين، الدر المشور في التفسير بالمأثور، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٥٠. السيوري، جمال الدين مقداد بن عبدالله، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق: علي حاجي آبادي وعباس جلاي نيا، مؤسسة الطبع



- والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامي،
الطبعة الثانية منقحة ومزودة. ١٤٣٥هـ - ١٣٩٢ ش.
٥١. السيستاني، السيد علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم السيد منير
السيد عدنان الحجاز، (الحلقة الأولى).
٥٢. السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن زاده
الأملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، نشر تاب، مطبعة باقري، قم - إيران،
الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٥٣. السبحاني، الشيخ جعفر، مفاهيم قرآنية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت -
لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٥٤. السبحاني، الشيخ جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم
الشيخ حسن محمد مكي العاملي، مطبعة مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم
إيران، الطبعة السابعة، ١٣٨٨ ش - ١٤٣٠ ق.
٥٥. الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، نهاية العقول في دراية الأصول، عني
بتحقيقه الدكتور سعيد عبداللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت - لبنان،
الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
٥٦. الخميني، السيد روح الله، المعاد في نظر الإمام الخميني، إعداد وتنظيم لجنة
إحياء آثار الإمام الخميني، ترجمة حيدر محمد جواد. دار الرسول الأكرم (عليه السلام)،
الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٥٧. الحلي، الشيخ حسن بن يوسف بن علي بن مطهر (العلامة الحلي)، الباب
الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر، لمقداد بن عبدالله السيوري
ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني، حققه وقدم عليه الدكتور
مهدي محقق، مؤسسة العتبة الرضوية المقدسة للطباعة والنشر ١٣٨٦هـ ش.



٥٨. الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، تحقيق وإشراف محمد بن محمد بن الحسين القائني،
٥٩. الحدادي القاهري، محمد المدعو عبدالروؤف بن علي زين العابدين (المعروف بالمناوي)، شرح قصيدة النفس لابن سينا، طبع على ذمة محمد راغب الفتني بمطبعة الموسوعات بباب الشعرية بمصر، ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.
٦٠. الثقفى (الكوفي)، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، الغارات، تحقيق السيد جلال الدين المحدث.
٦١. التفتازاني (سعد الدين)، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام الدكتورة عبدالرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، عالم الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٦٢. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند، من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
٦٣. البرقي، الشيخ أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق السيد مهدي الرجائي، المجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الثالثة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٦٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض - المملكة العربية السعودية، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.



٦٥. البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٦٦. أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (عليه السلام)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٦٧. الأملي، الشيخ محمد تقي، درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري قدس سره، منشورات مركز نشر الكتاب، طهران - إيران، ١٣٧٧هـ.
٦٨. الأملي، الشيخ حسن زاده، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٥هـ.
٦٩. الأملي، الشيخ حسن زاده، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية.
٧٠. آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين، الفردوس الأعلى، وعليه تعليقات نفيسة بقلم العلامة الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، دار أنوار الهدى، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
٧١. آل كاشف الغطاء، الشيخ أحمد بن علي، سفينة النجاة ومشكاة الهدى ومصباح السعادات، مطبعة الغري، النجف الأشرف - العراق، ١٣٦٤هـ، مركز القائمية بأصفهان للتحريات الكمبيوترية.
٧٢. الأسكوئي، الميرزا موسى الإحقاقي، إحقاق الحق، الناشر مكتبة الإمام الصادق (عليه السلام)، الكويت، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٧٣. الاسترآبادي، محمد جعفر (شريعتمدار)، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، إعداد وتحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٨ق - ١٣٨٥ش.



٧٤. أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته فنواقي، دار إحياء الكتاب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.
٧٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٧٦. ابن سينا، رسالة أضحية في أمر المعاد، ضبطها وحققها الأستاذ سليمان دنيا مدرس علم الفلسفة وعلم العقيدة بكلية أصول الدين. دار الفكر العربي للطبع والنشر، الطبعة الأولى ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.
٧٧. ابن سينا، الشيخ الرئيس الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، الناشر مركز النشر التابع لمكت الإعلام الإسلامي، مطبعة باقري، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤١٨ق - ١٣٧٦ش.
٧٨. ابن سينا، أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، حققه وقدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول، طبع بدار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٣٧١ - ١٩٥٢.
٧٩. ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي، والمحاکمات لقطب الدين الرازي، تحقيق كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٣٨٣.
٨٠. ابن سينا، أبو علي الحسين (الشيخ الرئيس)، النجاة في الحكمة الإلهية، عنيت بنشره المكتبة الرضوية، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية ١٣٥٧ - ١٩٣٨.
٨١. ابن رشد، رسالة النفس.



٨٢. الملا صدرا، مفاتيح الغيب، مؤسسة التاريخ العربي، قدم له محمد خواجوي، مع تعليقات الملا علي النوري، طبعة سنة ١٩٩٩م.
٨٣. البهادلي، أحمد، محاضرات في العقيدة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

المواقع الإلكترونية:

١. الأحسائي، الشيخ أحمد بن زين الدين، شرح العرشية، منشورات معهد كتاب الأبرار، مسجد الموسوي في مدينة البصرة:
<https://www.alabrar.info>
٢. موقع المكتبة الشيعية: (بحار الأنوار للعلامة الشيخ المجلسي، الكافي للشيخ الكليني، الزهد الحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي):
<http://shiaonlinelibrary.com>
٣. موقع مكتبة مدرسة الفقهاء:
<https://ar.lib.eshia.ir>



محتويات المخططات:

مخطط (١)	معنى المعاد بحسب العقل والنقل	٢٨
مخطط (٢)	مراتب الوجود الإمكانى	٣٣
مخطط (٣)	المعاد في لغة المتكلمين	٤٠
مخطط (٤)	الآراء والأقوال الموجودة فثي حقيقة المعاد	٥٨
مخطط (٥)	الرأي الأول: المنكرون للمعاد من رأس	٦٣
مخطط (٦)	الرأي الثاني: المنكرون لخصوص المعاد الجسماني والقائلون بالمعاد الروحاني فقط	٩٩
مخطط (٧)	نظريات في علاقة النفس (الروح) بالبدن	١١٠
مخطط (٨)	بحث آية الميثاق	١٦٦
مخطط (٩)	أقسام المحمول في مدرسة الحكمة المتعالية	١٧٣
مخطط (١٠)	أنواع العلاقة بين الموجودات	١٨٢
مخطط (١١)	أدلة الفلاسفة على استحالة عودة الروح للبدن بعد مفارقتها	٢٠٧
مخطط (١٢)	الرأي الرابع: القائلون بالمعاد الجسماني والمنكرون للمعاد الروحاني	٢٣٣
مخطط (١٣)	الرأي الخامس: القائلون بالمعاد الجسماني والروحاني معاً	٢٤٨
مخطط (١٤)	مراتب القوتان العاملة المدركة – والعاملة	٢٧٩



المحتويات:

٥	 المقدمة
---	---------------

الفصل الأول

بحوث حول حقيقة المعاد، (تعريف المعاد، والمعاد في النصوص)

الباب الأول: تعريف المعاد

١٣	 معنى كلمة (المعاد) في اللغة
١٣	 المعاد عند المتكلمين
١٤	 التفسير الأول للمعاد: الرجوع والانتقال والانتفاء
١٥	 ما ذكره الشيخ ابن سينا في حقيقة العود
١٩	 روايات وجود الأرواح قبل الأبدان
٢١	 لمحة عامة حول حقيقة (المعاد)
٢٢	 الفرق بين العرض والجوهر
٢٢	 أقسام الجوهر
٢٥	 أقسام القائلين بالمعاد الجسماني
٢٧	 المعاد الجسماني والروحاني
٢٩	 المعاد بمعنى عود الأجساد
٣٠	 مراتب الوجود الإمكانية ومعرفة (المعاد)
٣١	 أقسام الوجود الإمكانية عند الفلاسفة
٣٢	 القسم الأول: الموجودات المجردة
٣٢	 القسم الثاني: ما يصطلح عليه بالموجود المثالي



- ٣٣ أدلة إثبات تقسيم الموجودات الممكنة
- ٣٤ الدليل الأول: دليل معارف الإنسان
- ٣٥ الدليل الثاني: ما يعتمد على قاعدة: الواحد لا يصدر منه إلا واحد
- ٣٨ المعاد بمعنى عودة الأرواح إلى الأبدان

الباب الثاني: المعاد في النصوص

- ٤٣ ما ذكره الشهيد المطهري رحمته الله
- ٤٣ نقد ما ذكره الشهيد المطهري رحمته الله
- ٤٤ ما روي عن النبي الأعظم صلوات الله عليه
- ٤٦ ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام
- ٤٦ وقفة تأمل
- ٥٢ إشكال ورد
- ٥٢ مسيرة البحث في حقيقة المعاد

الفصل الثاني

في بيان الآراء والأقوال في حقيقة المعاد

الباب الأول: في رأي من ينكر المعاد من رأس

- ٦١ إنكار المعاد لزعم استحالته
- ٦٣ من ينكر المعاد لجهله بالله تبارك وتعالى
- ٦٤ موقف القرآن الكريم من القسم الأول
- ٧١ رأي من حصر الإنسان في البدن المادي
- ٧٣ مسائل هامة في مقدمة بحث (المعاد)
- ٧٥ موقف القرآن الكريم من رأي القسم الثاني
- ٧٧ رد الإمام الصادق عليه السلام على إشكالات الزنديق



٧٩	 رأي أهل التناسخ
٨٤	 موقف القرآن الكريم من الفئة الثالثة
٨٤	 كلام العلامة الطباطبائي في تفسير الآية ﴿مَوْتُ وَحْيًا﴾
٨٦	 تأمل في كلام العلامة الطباطبائي

الباب الثاني: في رأي من ينكر المعاد الجسماني فقط

٩١	 منطلق الفلاسفة في المعاد الروحاني فقط
٩٣	 المصطلح الأول: مصطلح القوة والفعل
٩٤	 المصطلح الثاني: مصطلح الحركة الجوهرية
٩٥	 الحركة العرضية والجوهرية
٩٧	 العرض المفارق واللازم
١٠٠	 أدلة عدم عود الصورة إلى المادة
١٠٦	 علاقة النفس أو الروح بالبدن
١١٠	 أصول نظرية (النفس مادية الحدوث، جوهرية البقاء)
١١٢	 أدلة الأصل الأول في نظرية: النفس مادية الحدوث جوهرية البقاء
١١٢	 النوع الأول: الأدلة العقلية
١١٣	 نقد الدليل العقلي الأول
١١٦	 الفرق بين المجرد والمادي
١١٧	 انحصار المجرد في فرد
١١٩	 نقد الدليل العقلي الثاني
١٢٣	 نقد الدليل العقلي الثالث
١٢٤	 دليل عقلي رابع قابل للمناقشة
١٢٥	 التناسخ في روايات أهل البيت عليهم السلام
١٢٧	 خلاصة القول في الدليل العقلي



١٢٨	تذكير بمنهجية البحث
١٣٠	النوع الثاني: الأدلة النقلية
١٣٢	مناقشة الاستدلال بالطائفة الأولى
١٣٥	إشكال منهجي على هذه الطائفة
١٣٨	مناقشة الاستدلال بالطائفة الثانية
١٤٣	مناقشة الاستدلال بالطائفة الثالثة
١٤٦	الأدلة النقلية الدالة على وجود الروح قبل البدن
١٤٧	النوع الأول: الدليل القرآني (آية الميثاق)
١٤٧	ما هو ظاهر الآية
١٤٧	ظاهر آية الميثاق
١٤٩	تأمل فيما ذكره الشيخ السبحاني رحمته الله
١٥٢	تأمل العلامة المجلسي في كلام الشيخ المفيد
١٥٣	مفاد الروايات المفسرة للآية
١٥٦	عالم الذر وعالم الميثاق
١٥٧	دفع الإشكالات
١٦٦	النوع الثاني: الدليل الروائي
١٦٩	مناقشة رأي الشيخ المفيد
١٧١	أقسام الحمل في مدرسة الحكمة المتعالية
١٧٣	مناقشة رأي الملا صدرا رحمته الله
١٧٦	بطلان الأصل الأول للفلاسفة
١٧٧	مناقشة الأصل الثاني: النفس صورة البدن
١٧٩	الأصل الثاني وتعريف أرسطو للنفس
١٧٩	أنواع العلاقة بين الموجودات



١٨٢	 ما هو نحو العلاقة بين النفس والبدن
١٨٤	 علاقة النفس في تعريف أرسطو
١٨٦	 تحرير مراد الفلاسفة
١٩١	 قبض الأرواح في النصوص الشرعية
١٩٣	 روايات أهل العصمة عليهم السلام في علاقة الروح بالبدن
١٩٨	 دفع إشكال
١٩٩	 أدلة إثبات جوهر المادة الذي لا فعلية له
٢١٢	 مناقشة نظرية المعاد الجسماني المثالي

الباب الثالث: في الرأي الثالث.

| وهو رأي القائلين بالتفصيل في ثبوت المعادين الروحاني والجسماني |

٢١٨	 أقسام الجسم عند الفلاسفة
٢١٩	 بيان الرأي الثالث بنحو آخر
٢٢٤	 تأمل في قول ابن سينا والفارابي
٢٢٥	 تفسير رأي شيخ الإشراق للمعاد الجسماني
٢٢٨	 ملاحظات على الرأي الثالث

الباب الرابع: في الرأي الرابع.

| وهو للقائلين بالمعاد الجسماني والمنكرين للمعاد الروحاني |

٢٣٢	 آراء علماء الكلام حول أن حقيقة الإنسان أمر جسماني
٢٣٣	 مناقشة الرأي الرابع
٢٣٤	 الأدلة العقلية على تجرد النفس عن البدن
٢٣٩	 الأدلة النقلية على وجود النفس واختلافها عن البدن



الباب الخامس: في الرأي الخامس.

أ وهو رأي من يقول بالمعاد الجسماني والروحاني معا |

٢٤٥	 نصوص تبين وضوح المعادين عند المذهب الحق
٢٤٧	 جهات في المعاد الجسماني والروحاني
٢٤٩	 الجهة الأول: بيان ضرورة المعاد الجسماني، ومعنى الضرورة الدينية ...
٢٥٠	 نصوص بعض الأعلام على ضرورة المعاد الجسماني
٢٥٣	 الجهة الثانية: بيان حال من أنكر المعاد الجسماني
٢٥٤	 المعاد أصل من أصول الدين
٢٥٤	 نص بعض العلماء على أن المعاد الجسماني أصل
٢٥٨	 وقفة تأمل فيما ذكره السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ
٢٦٣	 خلاصة الكلام في الجهة الثانية
٢٦٥	 الجهة الثالثة: بيان المقصود بالمعاد عند القائلين بأنه أصل أو ضرورة دينية ...
٢٦٩	 الجهة الرابعة: ضابطة كون المعاد جسمانياً وروحانياً
٢٧٢	 بيان توضيحي للمعاد الروحاني على الضابط الأول
٢٨٠	 معنى اختلاف المعاد عند الفلاسفة
٢٨٤	 رأي المشائخ الأجلاء الصدوق والمفيد والمجلسي
٢٨٥	 رأي الشيخ السبحاني
٢٨٦	 شبهة ورد: (الجنة لا تناسب إنسانية الإنسان)
٢٨٩	 مصدر البحث
٣٠١	 فهارس المخططات
٣٠٣	 المحتويات

عَمَّ غِبْرُ اللَّهِ وَهُوَ