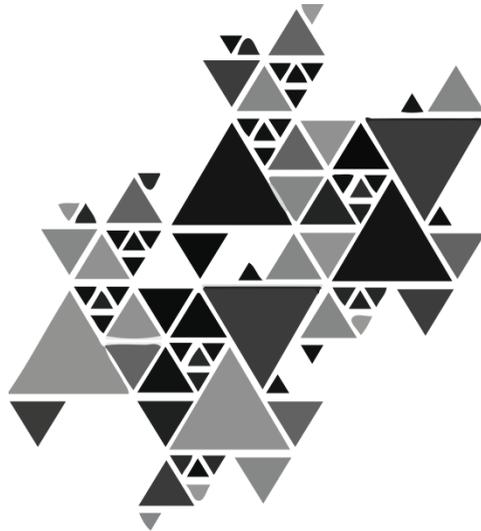


الشيخ حيدر السندي الأحسائي

بحوث علمية في تحقيق

مباحث المعاد

الشيخ حيدر السندي الأحسائي



سورة الحديد

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفَاتًا أءِذَا نَا لَمَّبَعُوثُونَ خَلَقًا 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 الشريعة



0551480709



amshridah@gmail.com

بحوث علمية في تحقيق

مباحث المعاد

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



▪ الجهة الخامسة^(١):

المعاد في النشأة الأخرى وفق النصوص الشرعية:

نحاول في هذه الجهة أن نتعرف على كيفية المعاد في النشأة الأخرى بما ورد في الآيات والروايات، فنريد أن نعرف كيفية المعاد بنظرة الفاحص في آيات القرآن الكريم والروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، فالنظر إلى المعاد في هذه الجهة بنظرة الكتاب والسنة، وهدفنا من استنطاق الآيات والروايات الواردة في كيفية المعاد أن نتعرف على أجوبة الأسئلة التالية:

السؤال الأول: هل يوجد معادٌ جسماني أم لا؟

فهل الآيات والروايات التي تتحدث عن المعاد تتحدث عن معادٍ روحانيٍّ فقط أم تتحدث عن معادٍ جسمانيٍّ فيه عودٌ للجسم، سواء كان الجسم هو حقيقة الإنسان كما يرى بعض المتكلمين أم كان الجسم بُعدًا من بعدين متحققين في هذه النشأة والبعد الآخر هو الروح فيكون المعاد الجسماني بعود الروح إلى البعد الأول وهو الجسم؟

السؤال الثاني: إذا كان المعاد معادًا جسمانيًّا فهل الجسم الذي يعود جسمٌ ماديٌّ أم هو مجردٌ؟

(١): الجهة الخامسة من جهات الحديث عن المعاد الجسماني والروحاني معاً.



والمقصود من ماديّ ما يقبل التغيّر ويكون خاضعاً للمكان والزمان، وليس المقصود به ما توجد فيه مادة، وهي الجوهر الذي لا فعلية له إلا أنه لا فعلية له، فقد تقدم فيما سبق وجود خلاف في وجوده، فقد أثبتته المشاء دون الإشراقين، والحق مع من أنكروا، وبالتالي ليس النظر في السؤال الثاني إلى مادية الجسم بمعنى وجود جوهر المادة، وإنما المنظور المادية بمعنى قبول التغيّر، وعروض الأعراض، فهل يستفاد من الآيات ومن الروايات أنّ الجسم الذي تعود فيه الروح في يوم القيامة جسمٌ ماديٌّ بهذا المعنى أم لا؟

السؤال الثالث: إذا كان المعاد معاداً جسمانياً بمعنى أنّ الروح تعود في جسمٍ في يوم القيامة، فما علاقة الجسم الذي تعود إليه الروح في يوم القيامة بالجسم الموجود في هذه النشأة؟ فهل بينهما تمام المغايرة بأن تخرج الروح من الجسد الدنيوي، ثم لا تعود إليه، وإنما تنتقل إلى جسمٍ آخر في نشأةٍ أخرى، فكما أنّ الروح في عالم البرزخ -بين الدنيا ويوم القيامة- تنتقل إلى جسمٍ برزخيٍّ فكذلك في يوم القيامة تنتقل إلى جسمٍ أخرويٍّ يختلف عن الجسم الدنيوي؟ أم بينهما اتحادٌ وعينية بمعنى أنّ الجسم الدنيوي هو الذي يعود وتعود إليه الروح في يوم القيامة؟

وإذا كان بينهما عينية ووحدة فهل الجسم الدنيوي يعود بجميع أجزائه من حين ولادة الإنسان إلى حين وفاته أم أنّ هنالك نحو اختلافٍ؟

➤ ما يستفاد من النصوص:

وقد استفدنا بعد التأمل في آيات القرآن الكريم والروايات الصادرة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت  عدة أمور:

- الأمر الأول: أنّ المعاد معادٌ جسمانيٌّ، ويكون بإعادة أجزاء البدن.
- الأمر الثاني: أنّ البعث يكون بخروج الأبدان من القبور.



- الأمر الثالث: أن عود الأموات يكون عودًا بالأجزاء الدنيوية.
- الأمر الرابع: أن العود يكون -أيضاً- لجملة من الجمادات.
- الأمر الخامس: أن المعاد يشتمل على المكان والزمان والأوضاع والحركات.
- الأمر السادس: اختلاف الأحكام والقوانين بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة.

وفيما يلي نبين هذه الأمور بالتفصيل:

الأمر الأول:

➤ أن المعاد معادٌ جسمانيٌّ، ويكون بإعادة أجزاء البدن:

إن أول أمرٍ تدل عليه النصوص هو أن الله تعالى سوف يجمع أجزاء البدن الدنيويِّ بعد تفرقها، فيعيد البدن إلى الهيئة التي كان عليها في نشأة الدنيا، ويعود الروح إلى هذا البدن في النشأة الأخرى يتحقق المعاد، ويدل على هذا المعنى جملةٌ من الآيات والروايات..

➤ أولاً: دلالة الآيات الكريمة:

نبدأ أولاً باستعراض بعض الآيات:

(١)

قوله تعالى: ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّةٍ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ أو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا، فالسؤال هنا عن إحياء أهل القرية، فكيف يتحقق، وقد تفرقت أجزاء أبدانهم واختلطت؟ فالسؤال عن البعث والحياة بعد الموت.



ويقول بِعَلِّي: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ وَقَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ البقرة: ٢٥٩، لقد أراه الله كيف يتحقق العود بعد الموت بأن أعاد أمام عينيه بدن حماره الذي تحول إلى عظام إلى الهيئة التي كان عليها، وبهذا بين الله كيفية إعادة أهل القرية الخاوية.

(٢)

قوله بِعَلِّي: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، والسؤال -أيضاً- هنا عن كيفية إحياء الموتى، فالسؤال يرتبط بالبعث، ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ البقرة: ٢٦٠.

ففي هذه الآية المباركة أمر الله بِعَلِّي نبيه إبراهيم عليه السلام أن يقطع الطيور، ويخلط لحمها وعظامها، ثم يوزع الخليط الحاصل ويفرقه على جبال، وأعاد الله أجزاء كل طير إلى البدن الذي كان عليه الطير، ثم أتت الطيور كما كانت قبل أن تموت، وبهذا بين الله بِعَلِّي لنبيه كيفية إحياء الموتى، وهذا يدل على أن إحياء الموتى في يوم القيامة إنما يكون بجمع أجزاء الأبدان المتفرقة ثم بث الحياة فيها.

(٣)

قوله بِعَلِّي: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَدَّكُمْ تَذَكُّرًا ﴿٥٧﴾ الأعراف: ٥٧.



وهي تدل على أنه تعالى كما يُخرج النبتة من الأرض بأن يُكوّن أجزائها، ويتحقق جسم النبتة التام؛ كذلك الأمر في إعادة الأبدان بعد الموت وخروجها من الأرض، فإنه بجمع الأجزاء وتخليق وتكوين البدن على الهيئة التي كان عليها في الدنيا.

وبعض الروايات تدل على أن الله ﷻ يُمطر من السماء ماءً، ويكون الماء سبباً لجمع أعضاء البدن في القبر، وإن شاء الله تعالى سوف نذكر بعض هذه الروايات عندما نستعرض النصوص الروائية.

(٤)

قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ﴿٩﴾﴾ الطارق: ٥-٩.

ففي هذه الآيات يُبين الباري ﷻ عموم قدرته ببيان أن القدرة الإلهية تعلقت بإحداث الإنسان من أجزاء جمعها الله في عملية تطورٍ ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ ، فالقادر على خلق الإنسان في البدء هو قادر أيضاً على إعادة الإنسان بنفس هذه الطريقة ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾.

(٥)

قوله ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنْ الَّتِي أَحْيَاهَا الْمُحْيِي الْمَوْفَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٦﴾﴾ فصلت: ٣٩.

فقد قرّب القرآن الكريم في هذه الآية الشريفة كيفية إعادة الموتى وخروجهم من الأرض بعملية الإنبات، فكما أن الله يُنبِت النبت بأن يجعل أجزاء الجسم النباتي



بكيفية خاصة على نحو التدرج كذلك يُعيد الأجزاء المتفرقة من الأبدان، فهو قادرٌ على أن يُعيد البدن الإنساني إلى الهيئة التي كان عليها.

➤ المعاد الجسماني الماديّ محور الخلاف مع المشركين:

لو أننا تأملنا في الآيات التي تتحدث عن إنكار الكفار للبعث والمناظرات التي وقعت بين القرآن الكريم أو النبي ﷺ من جهة، وبين الكفار المنكرين للبعث من جهة أخرى؛ لوقفنا على أن محور هذه الآيات في الأعم الأغلب يدور حول إنكار الكفار لعود البدن بأجزائه بعد الموت، وقد رد القرآن الكريم أو النبي ﷺ عليهم بأن الله ﷻ يُعيد البدن بأجزائه بعد تفرّقها إلى الهيئة التي كان عليها، والآيات في ذلك كثيرة، ولكن ننتقي بعض الآيات كدليل على أن الخلاف كان حول المعاد الجسماني وإعادة البدن:

(١)

قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ ﴿٤٩﴾ * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حديدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْفُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾ الإسراء: ٤٩-٥١.

فهم يسألون منكرين: هل يمكن أن نعود مرة أخرى إلى الهيئة التي كنا عليها في نشأة الدنيا؟ ويجب القرآن الكريم: لتتفرق أبدانكم، ثم لتتحول إلى حجارة أو تتحول إلى معدنٍ صلب؛ فإن الله قادرٌ على أن يُعيد الأبدان، وسوف يُعيدها ﷻ.

(٢)

قوله ﷻ: ﴿ ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ ﴿٩٨﴾ * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَارْتِيَبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾ الإسراء: ٩٨-٩٩.



(٣)

قوله **يَبَارِكُ**: ﴿وَلَيْنَ أَطْعَمَهُ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِذْ كَفَرْتُمْ إِذْ الْخَسِرُونَ ﴿٣٤﴾ أَيْعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾ إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٣٧﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ﴿المؤمنون: ٣٤-٣٨﴾.

(٤)

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا وَءِذَا بَآؤُنَا آيَاتَ الْمُحْرَجِينَ ﴿٦٧﴾ لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَءِذَا بَآؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾﴾ النمل: ٦٧-٦٨.

(٥)

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِلَى كُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾﴾ سبأ: ٧.

(٦)

قوله **يَبَارِكُ**: ﴿وَكَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ أَيُّدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا إِيَّا نَا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوْءِ بَآؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ ﴿٥٠﴾﴾ الواقعة: ٤٧-٥٠.

فسؤالهم الإنكاري كان يتعلق بعود البدن وأنهم بعد أن يتحولوا إلى ترابٍ وعظام، وبعد أن يمزقوا وبعد أن يظلوا في التراب؛ هل يعودون وترجع أبدانهم إلى الهيئة التي كانت عليها؟! ويجب القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ ﴿٥٠﴾﴾.

(٧)

قوله **يَبَارِكُ**: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴿١﴾ وَلَا أَقْسِمُ بِالتَّفْهِيسِ اللُّوَامَةِ ﴿٢﴾ أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَجْمَعَ عِظَامَهُ ﴿٣﴾ عَلَى قَدْرَيْنَ عَلَى أَنْ نُسَوَّى بَنَانَهُ ﴿٤﴾﴾ القيامة: ١-٤.



(٨)

قوله **يَعْلَى**: ﴿يَقُولُونَ لَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ﴿١٠﴾ لَئِنَّا كُنَّا عَظَمًا نَحْوَةَ ﴿١١﴾ قَالُوا تِلْكَ إِذْ كَرِهَ خَاسِرَةٌ

﴿١٢﴾ النازعات: ١٠-١٢.

فهذه آياتٌ وغيرها تُبيِّن أنَّ محور الخلاف في الأعم الأغلب بين الكفار وبين القرآن الكريم والنبى الأكرم **ﷺ** إنما كان في إمكانية عود هذا البدن إلى الهيئة التي كان عليها بعد أن تتفترق ويتحول إلى عظام أو يتحول إلى ترابٍ، وهذا يفيد أن ما فهمه العرب من النبى **ﷺ** في المعاد هو معاد فيه عود البدن الدنيوي، وهذا ما أنكروه ووقع حوار لإثباته والبرهنة على إمكانه.

➤ أسباب إنكار الكفار للمعاد الجسماني:

وإذا تأملنا في مجموع الآيات التي تتعرض للحوار الواقع بين القرآن والنبى الأعظم **ﷺ** من جهةٍ وبين الكفار من جهةٍ أخرى، فإننا نظفر بأسبابٍ ثلاثةٍ دعت الكفار إلى إنكار المعاد الجسماني بمعنى عود البدن بعد تفرقه:

السبب الأول: عدم إيمان المعترضين بالله **ﷻ**، فلأنهم كفروا بالله **ﷻ** كفروا بأصل المعاد، ثم كفروا بخصوصيةٍ من خصوصيات المعاد وهي المعاد الجسماني، وهذا يظهر من قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ لَئِنَّا كُنَّا تَرَابًا لَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَعْلَىٰ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥﴾ الرعد: ٥.

السبب الثاني: التشكيك في سعة علم الله **ﷻ**، فلم تكن عقلية المشرك تستوعب وجود علمٍ يُحيطُ بأجزاء أبدان الناس وهي بالمليارات وقد اختلطت، فكيف يمكن أن تُعاد الأجسام إلى هيئاتها الأولى وأجزاؤها قد تفرقت واختلطت؟! فلأنهم



يُنكرون سعة علم الله كانوا ينكرون عود الأبدان بمعنى عود الأجزاء بعد تفرقتها، وهذا يظهر من قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْرَ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۗ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ يس: ٧٧-٧٩.

وقد دفع القرآن الكريم كلامهم بإثبات سعة علم الله، فهو **بِعِلْمِهِ** من خلق الإنسان، وقد كان الإنسان معدومًا لا وجود له، فعنده **بِعِلْمِهِ** علمٌ إحاطيٌّ بجميع الخلائق قبل خلقها، وهذا العلم هو عين ذاته، وهو لا يزول عنه **بِعِلْمِهِ**، وهو موجودٌ في ذات الله بعد تفرق أجزاء البدن، وبهذا العلم يُحيط بكل ذرة من ذرات الأجسام، فيعيدها إلى الوضع الذي كانت عليه قبل تفرقتها، ولهذا يقول **بِعِلْمِهِ**: ﴿بَلْ عَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٢﴾ ۗ إِنْ دَامَتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴿٤﴾﴾ ق: ٢-٤، فعلمه واسع لا تخفى عليه خافية في السموات والأرض، وبهذا العلم يُحيط بكل شيء بما في ذلك أجزاء أبداننا.

السبب الثالث: التشكيك في عموم قدرة الله **بِعِلْمِهِ**، وهذا يظهر من قوله (تعالى) من قائل: ﴿إِنْ دَامَتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا ۗ إِنَّا لَنَمْبُؤُنَّ ﴿١٦﴾ ۗ أَوْءَابَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ ﴿١٨﴾ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ ﴿١٩﴾﴾ الصافات: ١٦-١٩.

فقد بينت الآية المباركة حقارة الإنسان أمام قدرة الله، فما قيمة هذا الإنسان؟! يقول **بِعِلْمِهِ**: ﴿قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ ﴿١٨﴾﴾ أي: حقيرون ذليلون، فما هو قدركم حتى يعجز الباري **بِعِلْمِهِ** عن جمع أعضاء بدنكم؟! ثم يقول **بِعِلْمِهِ**: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴿١٩﴾﴾، ويستفاد منه أن الأمر لا يستحق أكثر من أن يقول الله (جلت قدرته): (كن)، فكلمة (كن) التي هي أمر تكويني دفعي كافيةٌ لكي تعود الأبدان إلى هيئتها بعد تفرقتها ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ ﴿١٩﴾﴾. ويقول **بِعِلْمِهِ** مبيناً برهاناً عقلياً على سعة القدرة: ﴿وَهُوَ الَّذِي



يَبْدُوَ الْخَلْقُ تُرْيَعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ الروم: ٢٧.

وتقرير البرهان هو أن الله ﷻ خلق الخلق، وقد كانوا عدماً ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُوَ الْخَلْقَ تُرْيَعِيدُهُ﴾، فهو الذي بدأ إيجاد الأبدان وقد كانت عدماً، فهي لم تكن ثم أوجدها بجميع أجزائها وخواصها، فإذا كان القادر ﷻ قد أنشأ الأبدان وركبها من لا شيء؛ فإن إعادة الأبدان بعدما صارت لها صورةٌ وتحققت لها هويةٌ وكيفيةٌ معلومةٌ بالفعل أهون من ابتداء خلقها من دون أن تكون لها صورة سابقة أو أن يكون لها وجود سابق ﴿تُرْيَعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، فالذي أوجد الأبدان الدقيقة من العدم قادرٌ من بابٍ أولى عند العقل على إعادةها بعد وجودها وتحولها إلى ترابٍ؛ لأن إيجاد الشيء من لا شيء أصعب من تحويل الشيء الموجود إلى هيئةٍ وصورةٍ أخرى.

كيف تتفاوت الأفعال عند القادر المطلق ﷻ؟

وهنا نواجه سؤالاً، وهو: أن الله ﷻ على كل شيء قدير، ويستوي إليه كل فعل، فكيف تتفاوت الأفعال بالنسبة إليه، ويكون بعض الأفعال أهون من البعض الآخر؟

وقد طرح هذا السؤال على نفسه شارح المقاصد^(١)، فقال: «فإن قيل: ما معنى كون إعادة أهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها؟»

(١): ج ٥، الفصل الثاني في المعاد، المبحث الأول: يجوز إعادة المعدوم...، ص ٨٤.



فأجاب بجواب لطيف حاصله: أن في لـ (أهون) معنيين:

المعنى الأول: أن يُقال هذا الفعل أهون بلحاظ قدرة الفاعل وشروط فاعليته، بأن تكون لقدرة الفاعل حدُّ وتحتاج إلى شروطٍ وانتفاء موانع، فتقاس الأفعال إلى الحد والشروط والموانع، فيرى أن بعض الأفعال أشدَّ وبعض الأفعال أهون، بمعنى أن بعضها داخل في الحد وجامع للشروط الوجودية والعدمية، وبعضها ليس كذلك، وهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى؛ فإنه قادرٌ على كل شيء، وتتساوى إليه جميع الأفعال، فلا فرق بين خلق العرش أو خلق الجسيم الدقيق تحت الذري بالنسبة إلى قدرته.

المعنى الثاني: أن يُلاحظ الفعل في نفسه، بأن يكون الفعل لكي يتصف بصفة تارةً يحتاج إلى شروطٍ أكثر وأخرى يحتاج إلى شروطٍ أقل، فيمكن أن يتصف بعض الأفعال بأنه أهون من البعض الآخر أو أنه أشد؛ وذلك لأنَّ بعض الأفعال يحتاج إلى شروطٍ أكثر، وبعض الأفعال يحتاج إلى شروطٍ أقل، والتفاوت بهذا المعنى يجوز في الله تعالى، فإنَّ الله يستوي إليه الفعل الذي يحتاج إلى شروطٍ كثيرة والفعل الذي يحتاج إلى شروطٍ قليلة، فبالنسبة إلى قدرته فهي سواء إلى الجميع.

نعم، حيث إنَّ الأفعال تتفاوت في نفسها بقطع النظر عن الفاعل فيصح أن يُقال: إن بعضها أهون من البعض الآخر، وهذا ينطبق على بدء الخلق وعوده، فإنَّ البدء إحداثٌ من العدم، وأما العود فتوجد فيه مادةٌ، والشيء موجودٌ بذاته، وغاية ما هنالك هو حدوث تغير وتحول من حالٍ إلى حالٍ، ثم العود إلى الحال السابق، والشروط في تحقيق أصل الشيء أكثر مقارنةً بشروط تغييره، ولهذا يكون العود أهون من البدء، وإن كان كلاهما بالنسبة إلى الله سواء.



هذا ما يرتبط بالآيات القرآنية التي تدل على أن حقيقة المعاد هو عود الأبدان بمعنى عود أجزاء الأبدان بعد تفرقها إلى الهيئة السابقة، وكما لاحظنا فإن دلالة الآيات دلالة واضحة، لا تقبل الشك.

➤ دلالة الروايات الشريفة:

وأما الروايات فهي كثيرة جدًا وتفوق حد التواتر، وأقتصر على ذكر ثلاث روايات معتبرة وصحيحة من الناحية السنية، وهي:

الرواية الأولى: ما في البحار عن «أمالي الصدوق: الهمداني، عن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: إذا أراد الله أن يبعث الخلق أمطر السماء أربعين صباحًا فاجتمعت الأوصال، ونبتت اللحوم»^(١).

الرواية الثانية: ما في البحار -أيضًا- عن «علل الشرائع: ابن الوليد، عن الصفار، عن ابن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب قال: حدثني أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما رأى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلًا يزني فدعا عليه فمات، ثم رأى آخر فدعا عليه فمات، حتى رأى ثلاثة فدعا عليهم فماتوا، فأوحى الله إليه: يا إبراهيم دعوتك مجابة فلا تدع على عبادي فإني لو شئت لم أخلقهم، إني خلقت خلقي على ثلاثة أصناف: عبدًا يعبدني لا يشرك بي شيئًا فأثيبه، وعبدًا يعبد غيري فلن يفوتني، وعبدًا يعبد غيري فأخرج من صلبه من يعبدني، ثم التفت فرأى جيفة على ساحل البحر بعضها في الماء وبعضها في البر تحيى سباع البحر فتأكل ما في الماء ثم ترجع، فيشتمل بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضًا -فما في البحر يأكل من الجيفة، ثم ما أكل من الجيفة يأكل بعضها بعضًا- فعند ذلك تعجب إبراهيم عليه السلام مما رأى، وقال: يا رب أرني كيف تحيي الموتى؟ هذه أمم يأكل بعضها

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



بعضًا، قال: أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي - يعني حتى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلها^(١) - قال: خذ أربعة من الطير فقطعهنّ واخلطنهنّ كما اختلطت هذه الجيفة في هذه السباع التي أكل بعضها بعضًا، فاخلط، ثم اجعل على كل جبلٍ منهن جزءًا ثم ادعهن يأتينك سعيًا، فلما دعاهنّ أجبته وكانت الجبال عشرة، قال: وكانت الطيور: الديك، والحمامة، والطاووس، والغراب^(٢).

الرواية الثالثة: ما في البحار عن «الكافي: 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: سُئِلَ عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتى لا يبقى لحمٌ ولا عظمٌ إلا طينته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتى يُخلَقَ منها كما خلق أول مرة^(٣).

فمن النصوص القرآنية والروائية المتقدمة يُفهم أنّ حقيقة المعاد يعود أجزاء البدن الدنيوي كما كانت في نشأة الدنيا.

(١): يبدو أنّ هذه الجملة: «يعني حتى أرى هذا» من الراوي، والمقصود منها هو أنّ الله أرى إبراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الأنعام: ٧٥، فرأى الأشياء، ورأى الجيفة وما وقع عليها، فقال الله تعالى: «كما أريتني الأشياء أرنى كيف تُحْيِي الموتى في يوم القيامة»، ويظهر أنّه عليه السلام إنما قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ البقرة: ٢٦٠، بسبب أنه وجد أنّ أجزاء الجيفة تفرقت في سباع البر والبحر، ثم أجزاء سباع البر والبحر تفرقت فيما بينها، وحيث إنّ الناس يأكلون من حيوانات البحر ويأكلون من حيوانات البر وقد يأكل الإنسان سبغ في البر أو في البحر فيتفرق بدن الإنسان ويتحول إلى طعام في بدن إنسانٍ آخر؛ فهنا يأتي هذا السؤال: كيف يجمع الله تعالى الأبدان التي تفرقت في يوم القيامة؟ فهذا السؤال مبنيٌّ على أنّ المعاد الجسماني بمعنى عود الأبدان التي كانت في الدنيا.

(٢): ج: ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح: ١٢.

(٣): ج: ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح: ٢١.



الأمر الثاني:

➤ البعث يكون بخروج الأبدان من القبور:

فإن آيات الكريم والروايات المتواترة تُفيد أن البعث يكون بإخراج ما في القبور من الأبدان:

➤ دلالة الآيات الكريمة:

(١)

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّارْيَبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧.
فالبعث إنما يكون بإخراج الناس وما في القبور من أبدانهم.

(٢)

قوله ﴿بِئْرَبِّكَ﴾: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ طه: ٥٥.
فمن الأرض يخرج الله الناس تارةً أخرى، فأصل تكون البدن الإنساني من الأرض، والبدن يعود إليها، ثم يكون البعث بإخراجه منها.

(٣)

قوله ﴿جَلَّالَهُ﴾: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ الروم: ١٩. وتشبيه عملية البعث والنشور بالإنبات وإخراج النبات من الأرض؛ موجود في عدة آيات، وهذا يدل على أن البعث إنما يكون بخروج أبدان الناس من الأرض.

(٤)

قوله ﴿بِئْرَبِّكَ﴾: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ يس: ٥١.



(٥)

قوله عز وجل: ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ ۖ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ۗ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴾ العاديات: ٩-١١ .

وتدل هذه الآيات على أنّ البعث إنما يكون بإخراج أبدان الناس من قبورها، وبهذا نفهم معنى الخروج في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُم دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴾ الروم: ٢٥، فإنّ المقصود هنا من الخروج هو خروج البدن من القبر، ولعله يسمى يوم القيامة بيوم البعث أو يسمى بيوم النشور لأنّ الأبدان تُبعث وتُرسل من قبورها وتنتشر في عرصة الحساب.

نعم، ينبغي التأمل في إطلاق إخراج الناس من القبر مع أنّ الخارج البدن، وفي التعبير بلفظ (من) على من يبعث من القبر، وقد تقدم ما ينفع في بيان ذلك.

➤ دلالة الروايات الشريفة:

■ ومن الروايات المتواترة في هذا المضمون:

الرواية الأولى: ما في البحار عن «تفسير علي بن إبراهيم: أبي، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال، ونبتت اللحوم، وقال: أتى جبرئيل رسول الله ﷺ فأخذه فأخرجه إلى البقيع فانتهى به إلى قبر، فصوت بصاحبه فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجلٌ أبيض الرأس واللحية يمسح التراب عن وجهه وهو يقول: الحمد لله والله أكبر، فقال جبرئيل: عد بإذن الله، ثم انتهى به إلى قبرٍ آخر فقال: قم بإذن الله فخرج منه رجلٌ مسود الوجه وهو يقول: يا حسرتاه يا ثبوراه، ثم قال له



جبرئيل: عد إلى ما كنت بإذن الله، فقال: يا محمد هكذا يحشرون يوم القيامة، والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»^(١).

فقد أخرج للنبي ﷺ رجلين من قبريهما، ثم قال: هكذا يبعث الله ﷻ ويحشر الله ﷻ الخلائق المؤمن والطالح، وهذا يدل دلالة واضحة على المقصود.

الرواية الثانية: ما في البحار «وبإسناده عن أبي بصير، عن الصادق، عن آبائه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: يا علي أنا أول من ينفض التراب عن رأسه وأنت معي، ثم سائر الخلق، يا علي أنت وشيعتك على الحوض تسقون من أحببتهم، وتمنعون من كرهتم...»^(٢).

الرواية الثالثة: ما في البحار أيضًا «تفسير فرات بن إبراهيم: محمد بن عيسى الدهقان معنعناً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول لعلي: يا علي أبشر وبشر فليس على شيعتك حسرة عند الموت، ولا وحشة في القبور، ولا حزن يوم النشور، ولكأني بهم يخرجون من جدث القبور ينفضون التراب عن رؤوسهم ولحاهم يقولون: الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب»^(٣).

فمن الأمور التي تدل عليها الآيات والروايات خروج الأبدان من القبور يوم القيامة، فكما أخرج جبرائيل ﷺ رجلين من قبريهما يكون خروج الخلائق يوم القيامة، ولهذا دلالات، ومنها: أن الخروج من الأرض إنما يكون بعد جمع البدن، وجمع أجزاء البدن بتغيير هيئة الشيء من حالة إلى حالة أخرى وهذا ما يسمى بالحركة، والنهوض

(١): ج: ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح: ٨.

(٢): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح: ١٦.

(٣): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح: ٧٣.



ونفض التراب من القبور ضرب من الحركة، فالآيات والروايات تدل على ثبوت نحو من الحركة، وهو إنما يكون في زمانٍ ومكانٍ.

الأمر الثالث:

➤ أن عود الأموات يكون بالأجزاء الدنيوية:

فإن ما يخرج من القبر يوم القيامة يعود مركبًا من أجزاء كأجزائه التي كانت في الدنيا، فيوجد فيه رأسٌ، ويمينٌ وشمالٌ، وعنقٌ، وظهرٌ و، قدمان، فالبدن المركب من الأجزاء يعود بأجزائه، وفي ذلك آياتٌ ورواياتٌ متعددةٌ، منها:

➤ دلالة الآيات القرآنية:

(١)

يقول **تَبَارَكَ**: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿٤٣﴾﴾ إبراهيم: ٤٢-٤٣، ففي الأبدان في يوم القيامة رؤوسٌ.

(٢)

يقول **تَبَارَكَ**: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لَجُودِهُمُ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ فصلت: ١٩-٢١، ففي الأبدان في يوم القيامة جلودٌ.

(٣)

يقول **تَبَارَكَ**: ﴿يَوْمَ يُعْرَضُونَ لِتَحْفَتِكُمْ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَبِيمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُ وَأَكْبَرُ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْكٌ حَسْبَاءِ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ فُطُوها دَانِيَةً ﴿٢٣﴾﴾



كَلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٤﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَوْ أُوتِ كِتَابِيَةَ ﴿٥﴾
الحاقة: ١٨-٢٥، ففي الأبدان في يوم القيامة يمين وشمال.

(٤)

يقول جَلَّالَهُ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَتَقَلَّبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴿١١﴾﴾ الانشقاق: ٧-١١، ففي الأبدان في يوم القيامة ظهور.

(٥)

يقول تَبَّالَهُ: ﴿وَإِن تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَيْ ذَا كُنَّا تُرَابًا أَيْ نَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١﴾ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَعْلَىٰ ﴿٢﴾ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣﴾﴾ الرعد: ٥، ففي الأبدان في يوم القيامة أعناق.

(٦)

يقول تَبَّالَهُ: ﴿وَأَمْرَانُهُ حَمَلَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ ﴿٥﴾﴾ المسد: ٤-٥.

(٧)

يقول تَبَّالَهُ: ﴿وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينٌ مَّا لِلظَّالِمِينَ مَن حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ غافر: ١٨، ففي الأبدان في يوم القيامة حناجر، ويحتمل أن يكون التعبير على نحو الاستعارة.

(٨)

يقول تَبَّالَهُ: ﴿يُعْرِفُ الْمَجْرُمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَصِي وَالْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ الرحمن: ٤١، ففي الأبدان في يوم القيامة نواص وأقدام.



أما في الروايات فهي كثيرة جداً، ومنها:

الرواية الأولى: ما روي في البحار عن «الكافي: علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن مسكان، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: ﴿سَيَطُوفُونَ مَا بِخَلُوعِهِمْ يُورَ الْقِيَمَةَ﴾ آل عمران: ١٨٠، فقال: يا محمد ما من أحدٍ يمنع من زكاة ماله شيئاً إلا جعل الله ذلك يوم القيامة ثعباناً من نارٍ مطوقاً في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب...»^(١).

وهي تُثبت وجود العنق ووجود اللحم، وتُثبت أن اللحم قابل لأن يُنهش، وهذا يدل على أن البدن الأخرى شبيه ونظير البدن الدنيوي، وبعض الأحكام والقوانين المسيطرة في نشأة الدنيا أيضاً هي موجودة في نشأة الآخرة.

الرواية الثانية: ما في البحار بسندٍ معتبرٍ، عن «الكافي: العدة، عن أحمد بن محمد، وأبو عليّ الأشعري، عن محمد بن حسانٍ جميعاً، عن محمد بن عليّ، عن محمد بن سنان، عن فرات بن أحنف، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره؛ أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلوله يده إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار»^(٢).

وهي تُثبت جملةً من الأجزاء الموجودة في البدن الدنيوي للبدن الأخرى.

(١): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح٦٥.

(٢): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح٨٣.



الأمر الرابع:

➤ أن العود يكون لجملة من الجمادات:

ومما تُفيده الآيات والروايات عود جملة من جمادات هذه النشأة، ومن النصوص في ذلك:

➤ دلالة الآيات القرآنية:

(١)

قوله **يَعْبُدُونَ**: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ الفرقان: ١٧.

فإن هذه الآية تُثبت أن الله **يَعْبُدُونَ** يحشر الناس وما يعبدون، فمن كان يعبد حجارةً فسوف يحشر الله حجارته معه، وهذا يدل على أن للجماد عوداً يوم القيامة، والاستدلال هنا بإطلاق الآية المباركة بقطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، كما أن دلالتها ظنية بقطع النظر عن تراكم القيم في الظهور وكشف مراد المتكلم بسائر النصوص، فبعض المضامين تندرج ضمن المعارف التي لا يجب فيها اعتقاد ولا عمل.

وبالتالي قد يقال بعدم حجية الظن فيها لعدم معقولية حجية الظن في المعارف، وبالتالي لا يثبت مفادها إلا إذا قام دليلٌ قطعيٌّ أو لا أقل قام دليلٌ يُفيد الاطمئنان باعتبار أن الاطمئنان هو العلم العرفي الذي يطلبه الناس، والموجود عند أغلبهم في أغلب القضايا، فلكي يكون الاستدلال بهذه الآية استدلالاً تاماً على أن الله **يَعْبُدُونَ** يحشر الأصنام التي تُعبد من دون الله **يَعْبُدُونَ** لا بد أن تكون دلالتها قطعيةً أو تنضم إليها آياتٌ ورواياتٌ فيتشكل من المجموع ما يفيد اليقين.



و لا نريد أن نستدل بخصوص هذه الآية، كما أننا لا نريد أن نثبت المضمون الذي تتفرد به لو كان لها إطلاق، وإنما نريد أن نستدل بالمجموع، فإنه يفيد القطع وأقله الاطمئنان بحشر شيء مادي من جماد هذه النشأة، ولا نريد أن نثبت عود أمر مادي بخصوصه كعود الأصنام التي يعبدها بعض الناس -مثلاً-.

(٢)

قوله **يُنَزَّلُ**: ﴿ *يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٥﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ التوبة: ٣٤-٣٥. وهي تدل على عود الذهب والفضة التي يكتنزها من لا يصر فيها في الوجوه الشرعية المقررة شرعاً.

(٣)

قوله **يُنَزَّلُ**: ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۖ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۖ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ۚ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۗ إِنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۗ ﴾ الزلزلة: ١-٥. وهي تدل على عود الأرض.

➤ دلالة الروايات الشريفة:

الرواية الأولى: ما روي في البحار بسندٍ معتبرٍ عن «الكافي»: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن ابن أبي هاشم، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله **(عليه السلام)** قال: تنوقوا في الأكفان فإنكم تبعثون بها^(١). وهي تدل على عود الكفن.

(١): ج:٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح:٢٠.



الرواية الثانية: ما ورد فيه -أيضاً- عن «الكافي: علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن العلاء، عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: يحشر العبد يوم القيامة وما ندا دماً، فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا رب إنك لتعلم أنك قبضتني وما سفكت دماً، فيقول: بلى، سمعت من فلان رواية كذا وكذا فرويتها عليه فنقلت حتى صارت إلى فلان الجبار فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»^(١).

الأمر الخامس:

➤ وجود المكان، والزمان، والأوضاع، والحركات:

وتفيد لنصوص الشرعية وجود مكان، وزمان، وأوضاع، وحركات؛ في نشأة الآخرة، فهي ليست -كما يُصوّر بعض الفلاسفة- مجردة بالتجرد التام بنحو لا يوجد تغير، وحركة، وزمان، ومكان، بل هي من هذه الجهة كالنشأة الأولى، وفي ذلك عدة نصوص، منها:

➤ دلالة الآيات الكريمة:

(١)

يقول عليه السلام: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾
إبراهيم: ٤٨، وهي تدل على وجود أرض، وسماء.

(٢)

يقول عليه السلام: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتْفُقُورِبَكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ

(١): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح٨٥.



بُسْكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿الحج: ١-٢﴾.

وهي تدل على وجود أوضاع وحركات، فإن الحمل لا ينفك عن الوضع، والوضع لا يكون إلا بحركة. نعم، من المحتمل جداً أن يكون نظر الآية إلى آخر نشأة الدنيا، بل هذا هو ظاهرها.

(٣)

يقول جل جلالته: ﴿وَأَدَّىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿الأعراف: ٥٠﴾، وهي تدل على إمكان وجود حركة الإفاضة، غير أن الله حرم إعطاء أصحاب النار شيئاً من نعيم الجنة.

(٤)

يقول جل جلالته: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا تَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿النساء: ٥٦﴾.

وهي تثبت تحقق الحرق، وانفعال جلود المعذبين بالنار وتغيرها حتى تصل إلى درجة النضج، فيقوم الباري تعالى بتبديل الجلود.

(٥)

يقول جل جلالته: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿١٥﴾﴾ الإنسان: ٥.

(٦)

يقول تعالى: ﴿عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴿١٥﴾ مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَلِّبِينَ ﴿١٦﴾ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ﴿١٨﴾ لَا يَصِدُّعُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَلَكَهَاتِمَا يَخَيْرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَاءً لِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهِنَّ ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴿٢٦﴾ وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ



﴿٢٨﴾ وَطَلَّحَ مَنْضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ ﴿٣١﴾ وَفَلَاحَةٍ كَثِيرَةٍ ﴿٣٢﴾ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴿٣٣﴾ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾ إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ الواقعة: ١٥-٣٧.

وهي تُبيِّن نحواً من نعيم أهل الجنة، وتُثبت وجود الطعام، وعملية الأكل، ووجود الشراب، وعلمية الشرب، وتُثبت لأهل الجنة أوضاعاً خاصة، فهم يجلسون ويتكئون ويتقابلون، وكل هذا يدل على أن نشأة الأخرى كنشأة الدنيا من جهة وجود نسب مكانية وأوضاع مكانية للأبدان وأجزائها التي سوف تُبعث وتعود في يوم القيامة.

(٧)

يقول جلالته: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ ﴿١﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ تَأْسِبَةٌ ﴿٣﴾ تَصَلِّي نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾ تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آيَةٍ ﴿٥﴾ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ ﴿٦﴾ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴿٧﴾﴾ الغاشية: ١-٧.

➤ دلالة الروايات الشريفة:

والروايات التي تُبيِّن وجود المكان، والزمان، والحركة، والأوضاع الخاصة؛ في الجنة أو في النار؛ فوق حد التواتر، ومنها:

الرواية الأولى: ما ذكره العلامة المجلسي رحمته الله تحت عنوان: (ذكر الركبان في الجنة)، فقد نقل ما يفيد أن بعض الخلائق يأتون وهم يركبون، ولهم وضعٌ خاصٌ، ومن الروايات التي نقلها في ذلك ما روي عن «علي بن عبد الله بن عباس، عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يا أيها الناس نحن في القيامة ركبانٌ أربعةٌ ليس غيرنا، فقال له قائل: بأبي أنت وأمي يا رسول الله من الركبان؟ قال: أنا على البراق،



وأخي صالح على ناقة الله التي عقرها قومه^(١)، وابنتي فاطمة على ناقتي العضاء، وعلي ابن أبي طالب على ناقة من نوق الجنة^(٢).

الرواية الثانية: ما في الكافي عن «ابن سنان، عن يونس بن ظبيان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا يونس من حبس حق المؤمن أقامه الله عز وجل يوم القيامة خمسمائة عام على رجله حتى يسيل عرقه أو دمه وينادي منادٍ من عند الله: هذا الظالم الذي حبس عن الله حقه، قال: فيوبخ أربعين يوماً، ثم يؤمر به إلى النار»^(٣).

وهي تدل على وجود الزمان، والحركة والتغير بنحو تدريجي، وتدل على وجود أجزاء البدن وأن له وضعاً، فهي من الروايات التي تدل على أن البدن الدنيوي يأتي مركباً من أجزائه في الدنيا -أيضاً- لأنها تدل على وجود القدم، وتدل على وقوف المرء على قدمه مدةً طويلةً حتى يسيل عرقه أو دمه، وهذا من التغير التدريجي.

الرواية الثالثة: ما في الخصال بسندٍ معتبرٍ: «حدثنا علي بن موسى الرضا قال: حدثني موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تقوم الساعة يوم الجمعة بين صلاة الظهر والعصر»^(٤)، وهذه الرواية تدل على وجود الزمان، ولكن إذا قصد منها أن يوم الجمعة هو يوم بداية القيامة، لا يوم نهاية الدنيا.

(١): وفيها دلالة على حشر دابةٍ من دواب الأرض وهي الناقة، وهذا مندرج ضمن حشر

العجاويبات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ التكوير: ٥.

(٢): بحار الأنوار: ج ٧، ص ٢٣٠، باب آخر في ذكر الركبان يوم القيامة، ح ١.

(٣): ج ١، باب من منع مؤمناً شيئاً من عنده أو من عند غيره، ح ٢.

(٤): ج ٢، باب السبعة، ما جاء في يوم الجمعة، ح ٨٤، ص ٣٩٠.



الأمر السادس:

➤ اختلاف الأحكام والقوانين بين النشأتين:

وتدل بعض النصوص على أنه وإن كان يوجد تشابه في بعض أحكام الدنيا وأحكام الآخرة إلا أنه -أيضاً- يوجد اختلاف في البعض الآخر، فقد دلت النصوص على أن النشأة الأخرى تختلف عن النشأة الأولى في جهات.

➤ جهات الامتياز بين النشأتين:

ونعرض هنا بعض جهات الامتياز، وهي:

الجهة الأولى: محدودية النشأة الأولى، وبقاء وخلود النشأة الأخرى:

فالنشأة الدنيوية دار فناء وهي محددة بحدٍّ، وأما النشأة الأخرى فهي دار خلود، يقول بِعَلَّكَ: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ ﴿١٦٢﴾ البقرة: ١٦٢، ويقول بِعَلَّكَ: ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ آل عمران: ١٥.

الجهة الثانية: وجود اختلاف من وجه بين البدن في النشأة الدنيوية وبين البدن في النشأة الأخروية، فإن البدن الأخروي وإن لم يكن بدنًا مختلفاً عن البدن الدنيوي كاختلاف البدن البرزخي عن البدن الدنيوي، إلا أنه مع ذلك لا توجد عينية واتحاد بين البدنين، فإن البدن الدنيوي لا يعود في يوم القيامة بأجزائه وبصورته وبزمانه الذي كان في الدنيا.

وقد أفادت الروايات التي تعرّضت لبيان البدن في يوم القيامة أنه يوجد للبدن أصل، وهو محفوظ بعد الموت وتفرق الأجزاء، ومنه ينشأ بدن كالبدن الدنيوي،



وهذا ما جعل جملةً من العلماء - ومنهم المحقق نصير الدين الطوسي رحمته الله كما سوف
نفضل - يذهبون إلى أن البدن الدنيوي يشتمل على بدنٍ أصليٍّ وبدنٍ غير أصليٍّ،
والبدن الأصلي هو الذي يُحفظ ويُحشر مع الإنسان، وأما البدن غير الأصلي فلا يُحفظ،
وحاولوا بهذا أن يدفعوا بعض الإشكالات المثارة حول المعاد الجسماني.

وما نريد أن نركز عليه في هذه الجهة هو: أنّ البدن الأخرى وإن كان هو
البدن الدنيوي، وإذا رآه الناظر يقول: هذا هو فلان الذي نعرفه في الدنيا؛ إلا أنه مع
ذلك يوجد نحو فرقٍ، في الصفات وفي الصورة، فإنّ المعاد صورةٌ جديدةٌ، وبها
تتشكل المادة المحفوظة، وتعود التركيبة الجديدة في زمانٍ مختلف عن الزمان الذي كان
فيه البدن، فقد كان زمانه في نشأة الدنيا، أما العود ففي النشأة الأخرى.

➤ دفع شبهة إعادة المعدوم:

ولا يتصور ورود شبهة (إعادة المعدوم) في المعاد الجسماني بناءً على هذا المعنى
المفاد في الروايات، فقد شبه العود بلبنةٍ، تكسر، ثم تصاغ من جديدٍ، فإنّ الصياغة
الجديدة واقعةٌ في زمانٍ آخر واللبنة إذا أعيدت لا يعود زمانها الذي كانت فيه قبل أن
تُكسر، وبالتالي يوجد فرق من جهةٍ وإن كان يوجد اتحادٌ ووحدةٌ من جهةٍ بين المعاد
وبين المبتدأ، فلا مسرح لبحث إعادة المعدوم الذي محل الكلام فيه إعادة المعدوم بعينه
وجميع خصائصه بما في ذلك الزمان، فعود البدن ليس من إعادة المعدوم حتى نعقد
مسألة (هل إعادة المعدوم ممكنة أم لا؟)، وإذا كان العود ممكناً فينبغي قبوله بالكيفية
المفاد في النصوص الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ولسنا بحاجةٍ إلى التأويل.

ونذكر هنا بعض تلك النصوص:

الرواية الأولى: ما رواه العلامة المجلسي رحمته الله في البحار عن «الكافي»: 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 لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مرة^(١).

وهي تدل على أنّ المعاد الجسماني يكون بحفظ الطينة الأصلية، ومنها ينشأ البدن مرة أخرى كما نشأ أول مرة.

وروى العامة روايات تدل على ما يقرب من هذا المضمون، فقد أخرج البخاري: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما بين النفختين أربعون، قال: أربعون يوماً: قال: آييت، قال: أربعون شهراً؟ قال: آييت، قال: أربعون سنة؟ قال: آييت، قال: ثم يُنزل الله من السماء ماءً فينبتون كما ينبت البقل، ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب، ومنه يُركب الخلق يوم القيامة»^(٢).

وهذا المضمون شبيهٌ بمضمون رواية الكافي المعتمدة، فهي تدل على وجود شيء في البدن محفوظ، ومنه يركب وينشأ البدن عند الحشر.

الرواية الثانية: ما في البحار - أيضاً - عن «تفسير علي بن إبراهيم: ﴿كَلَّمَ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء: ٥٦، فقيل لأبي عبد الله عليه السلام: كيف تبدل جلودهم غيرها؟ فقال: رأيت لو أخذت لينة فكسرتها وصيرتها تراباً، ثم ضربتها في القالب فهي التي كانت؟ إنما هي ذلك، وحدث تغير آخر والأصل واحداً»^(٣).

(١): ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٢١.

(٢): صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿يَوْمَ يُفْعَلُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَقْوَابًا﴾ النبأ: ١٨، ح ٤٩٣٥.

(٣): ج ٨، باب النار أعادنا الله وسائر المؤمنين من لهبها وحميمها وغساقها وغسلينها وعقاربها وحياتها وشدائدها ودركاتهما بمحمد سيد المرسلين وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، ح ٢٠.



وهي تُبين ما ذكرناه من أنه يوجد أصلٌ واحدٌ تتغيّر صورته وهيئته، والمتحصل من مجموع مفاد الروایتين هو أن بدن المؤمن أو غيره يعود من أصل محفوظ ومشترك بين البدن الدنيوي والمعاد.

نعم، دلت النصوص على وجود اختلاف في بعض الصفات والأحكام، فالكافر قد يكون حسن الصورة في الدنيا، ولكنه بسبب خبث عمله وسريرته تظهر حقيقته وتكون صورته في الآخرة صورةً قبيحةً تتناسب مع باطنه، بينما المؤمن قد يكون زنجياً ذميم المنظر في الدنيا إلا أنه يأتي بصورته في يوم القيامة بحيث لو رآه الرائي لقال: هذا فلان، ولكن تكون جميلة بهية المنظر، يقول عنه: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ آل عمران: ١٠٦، ويقول عنه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ ١٣٤ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا طه: ١٢٤-١٢٥، ويقول عنه: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرًا لَكُمْ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ الحديد: ١٢.

فالبدن الأخرى للمؤمن وإن كان هو البدن الدنيوي إلا أن خواصه تختلف، فحكم الأخرى هو ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ الحديد: ١٢، يشع نوراً ويضيء في عرصة المحشر، فصورة المؤمن تتغير إلى أجمل صورة، وتكون لها آثارٌ حقيقيةٌ تكوينيةٌ يراها الناس يوم القيامة.

الرواية الثالثة: ما في البحار - أيضاً - عن «الكافي: العدة، عن البرقي، عن محمد بن عليّ، عن عمر بن جبلة الأحمسي، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: المتحابون في الله يوم القيامة على أرض زبرجدة خضراء في ظلّ عرشه عن يمينه، وكلتا يديه يمين، وجوههم أشدّ بياضاً وأضوأ من الشمس الطالعة،



يغبطهم بمنزلتهم كل ملكٍ مقربٍ، وكل نبيٍّ مرسلٍ، يقول الناس: من هؤلاء؟ فيقال: هؤلاء المتحابون في الله»^(١).

وهي تدل على اختلاف صفات وخواص البدن الأخرى، فليس البدن الذي يُعاد هو البدن الدنيوي بعينه بجميع أجزائه، وإنما يعود الأصل ولكن يكون بكيفيةٍ أخرى، ومع أنه بكيفيةٍ أخرى غير أنه إذا رآه الرائي يقول: هذا هو البدن الذي كان في الدنيا.

الرواية الرابعة: ما ورد في بحار الأنوار - أيضاً - عن «الكافي: محمد بن يحيى، عن ابن عيسى، عن محمد بن سنان، عن داود بن فرقد، عن أخيه قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إنّ المتكبرين يجعلون في صور الذر يتوطؤهم الناس حتى يفرغ الله من الحساب»^(٢).

الرواية الخامسة: ما في البحار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: بإسناده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: يحشر المكذبون بقدره تعالى من قبورهم قد مسخوا قردهً وخنازير»^(٣).

الرواية السادسة: ما في بحار الأنوار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من لقي المسلم بوجهين ولسانين جاء يوم القيامة وله لسانان من نار»^(٤).

الرواية السابعة: ما في البحار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من سأل الناس وعنده قوت ثلاثة أيام لقي الله عز وجل يوم يلقاه وليس

(١): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح٦٤.

(٢): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح٧٩.

(٣): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح١١١.

(٤): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح١٢٩.



على وجهه لحم^(١).

الرواية الثامنة: ما في بحار الأنوار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: من قرأ القرآن يأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظم لا لحم فيه»^(٢).

والروايات في هذا المضمون كثيرة جداً، وقد استدل بها لإثبات نظرية (تجسم الأعمال)، وهي: أنّ للأعمال أثراً على صورة الإنسان في النشأة الأخرى، فيأتي بدنه الدنيوي إلا أنّ البدن الدنيوي تتغير صورته، وتغير الصورة بحسب أعمال الإنسان الباطنية والظاهرية.

ففي رواية «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»^(٣)، وفي الرواية «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير»^(٤)، والروايات التي استدل بها على نظرية تجسم الأعمال روايات كثيرة جداً، أنهت بعض العلماء إلى القول بأنّ لأعمال الإنسان القلبية والظاهرية تأثيراً على شكل البدن، فالبدن هو البدن الدنيوي والأصل واحدٌ إلا أنه يختلف في صورته، وكيفية تركيب أجزائه التي تُجمع بعد تبعثر، فمن كانت فطرته سليمةً، ونيته صافيةً، وسريته حسنةً، وباطنه طاهراً؛ فإنه تُبلى سريره يوم القيامة فيظهر بدنه في أجمل

(١): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح١٣٤.

(٢): ج٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح١٣٥.

(٣): بحار الأنوار، ج٦٧، باب النية وشرائطها ومراتبها وكماها وثوابها وأن قبول العمل نادر، ح٢٩.

(٤): الحكمة المتعالية: ج٥، ص٥، وفي جامع أحاديث الشيعة ج١٨ ص١٢٨، «... يحشر عشرة أصناف من أمّتي أشتاتاً، قد ميزهم الله من المسلمين، وبدل صورهم.. بعضهم على صورة القردة، وبعضهم على صورة الخنازير...».



صورة، وأما من ماتت فطرته وخبثت سريرته وفسدت نيته وبالتالي ساء عمله؛ فإنه يُحشر بصورة تتناسب مع باطنه الخبيث، ويكون في صورة تحسن عندها صور القردة والخنائير، والروايات التي تدل على هذا -ويُستدل بها على نظرية تجسد الأعمال- تؤيد ما نحن بصدده، وهو وجود فرق بين البدن الأخروي وبين البدن الدنيوي وإن كان البدن الدنيوي هو أصل البدن الأخروي.

الجهة الثالثة: اختلاف السنن والقوانين الحاكمة، فإن للآخرة قوانين خاصة، تختلف عن قوانين عالم الدنيا، وذلك لاختلاف النشاطين، يقول ﷺ مبيناً الفرق: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَالْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ ﴿الإسراء: ٢١﴾، فالآخرة أكبر درجات، والتفضيل فيها أكبر وأعظم وأعلى من التفضيل الموجود في عالم الدنيا، ويقول ﷺ: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوفِينَ﴾ ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ ﴿الواقعة: ٦٠-٦٢﴾، ويقول ﷺ: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ﴾ ﴿النجم: ٤٧﴾.

وهذا التفاوت يوجب اختلاف القوانين، فلأن يوم القيامة نشأة أخرى فإنه يوجد فرق بين النعيم الموجود في الجنة والنعيم الموجود في الدنيا، وفرق بين العذاب الموجود في نار الآخرة وبين العذاب الموجود في نار الدنيا، يقول ﷺ في بيان تبعية نعيم أهل الجنة للإرادة: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ﴿ق: ٣٥﴾، وفي عالم الدنيا لا يكون نعيم الإنسان تابعاً لمشيئته، فهو يُدرك وجود النعيم في فعل، ويصدق به، ثم يشاء، ثم يحرك أعضائه فيأخذ بالأسباب حتى يصل إلى المسببات، وقد يكون بحاجة إلى تسخير غيره في ذلك، فمجرد أن يشاء لا يعني تحقق النعيم له، وأما في الآخرة فإن أهل الجنة بمجرد حصول المشيئة يتحصلون على النعيم، فلا يحتاجون إلى بذل جهد، من تحريك العضلات وتحقيق الأسباب لكي يظفروا بالمسببات.



ونقل العلامة المجلسي رحمته الله عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: «إنَّ في الجنة طيورًا كالبخاتي، عليها من أنواع المواشي، تصير ما بين سماء الجنة وأرضها، فإذا تمنى مؤمنٌ محبٌ للنبي وآله عليهم السلام الأكل من شيءٍ منها وقع ذلك بعينه بين يديه، فتناثر ريشه وانشوى وانطبخ، فأكل من جانب منه قديدًا ومن جانب منه مشويًا بلا نار، فإذا قضى شهوته ونهيمته قال: الحمد لله رب العالمين عادت كما كانت فطارت في الهواء...»^(١)، فمثل هذا لا يكون في عالم الدنيا بحسب القوانين والسنن الحاكمة، كما لا يتحقق هذا الأمر بمجرد الإرادة، فالنعيم الموجود في الآخرة في نشأة أخرى تختلف أحكامها وسننها عن أحكام وسنن الدنيا.

والأمر كذلك بالنسبة إلى العذاب في النار، فالنار في الآخرة ليست كالنار في الدنيا، في البحار عن تفسير علي بن إبراهيم: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ ناركم هذه جزءٌ من سبعين جزءًا من نار جهنم، وقد أطفئت سبعين مرةً بالماء، ثم التهبت، ولولا ذلك ما استطاع آدميٌّ أن يطيقها، وإنه ليؤتى بها -أي: بالنار الدنيوية- يوم القيامة حتى توضع على النار -أي: على نار الآخرة- فتصرخ صرخةً، لا يبقى ملكٌ مقربٌ ولا نبيٌّ مرسلٌ إلا جثا على ركبتيه فزعًا من صرختها»^(٢)، فنار الآخرة أشد بكثيرٍ من نار الدنيا، وقد عبرت الرواية عن اختلاف الرتبة والخواص والقوانين بتعبير لطيف، وهو (وقد أطفئت سبعين مرةً بالماء)، فكأن نار الآخرة قد خُففت بأن أوجد الله طبيعة للنار في نشأة الدنيا شبيهةً بالنار الأخروية، إلا أنها أخف منها بسبعين مرةً.

يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسير الميزان: «الآخرة بنعيمها وجحيمها وإن كانت مشابهةً للدنيا ولذائدها وآلامها، وكذلك الإنسان الحال فيها، وإن كان هو

(١): ج ٨، باب الجنة ونعيمها، رزقنا الله وسائر المؤمنين حورها وقصورها وجورها وسرورها، ح ٥٨.

(٢): ج ٨، باب النار أعاذنا الله وسائر المؤمنين من لهبها وحميمها وغساقها وغسلينها وعقاربها وحياتها وشدائدها ودركاتهما بمحمد سيد المرسلين وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، ح ٢١.



الإنسان الذي في الدنيا بعينه على ما هو مقتضى ظواهر الكتاب والسنة؛ غير أنّ النظام الحاكم في الآخرة غير النظام الحاكم في الدنيا، فإنما الآخرة دار أبدية وبقاء، والدنيا دار زوالٍ وفناءٍ، ولذلك كان الإنسان يأكل ويشرب وينكح ويتمتع في الجنة، فلا يعرضه ما يعرض هذه الأفعال في الدنيا، وكذلك الإنسان يحترق بنار الجحيم، ويقاسي الآلام والمصائب في مأكله ومشربه ومسكنه وقريته في النار، ولا يطرأ عليه ما يطرأ عليه معها وهو في الدنيا، ويعمر عمر الأبد، ولا يؤثر فيه ذلك كهولةً أو شيباً أو هرمًا وهكذا، وليس إلا أنّ العوارض والطواري المذكورة من لوازم النظام الدنيوي دون مطلق النظام الأعم منه ومن النظام الأخرى^(١).

ففي الدنيا إذا أكل الإنسان فأكله يؤثر على بدنه وقد يؤدي إلى فناءه، فإن الناس يحفرون قبورهم بأسنانهم، وأما في الجنة فهو يأكل ولا يؤثر ذلك على بدنه، والنار في الدنيا إذا أحرقت الإنسان فإنها تميتها، ولكنها في يوم القيامة تحرقه، ولا تميتها، مع أنها أشد من نار الدنيا، وهذا يعني أن الفناء والزوال والأطوار التي تحصل في الدنيا ولا تحصل في الآخرة - مثل الكهولة والشيوخوخة ثم الموت - من لوازم نظام خاص، وهو نظام الدنيا، وليست من لوازم مطلق النظام، ولذلك لا وجود لها في نظام عالم الآخرة.

➤ تعليق على استنتاج نفي التمانع في الآخرة:

ثم قال العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه كلمةً هي محط تأمل، وهي: «فالدنيا دار التزاحم والتمانع، دون الآخرة»، ومفادها هو: أنه لا يوجد في الآخرة تزاحم ولا تعارض بين الأسباب، وهذا المعنى لا يمكن أن يستنتج مما ذكره رحمته الله عليه، فما ذكره قبل ذلك هو أن أسباب الشيوخوخة والكهولة والموت غير موجودة في النشأة الأخرى،

(١): ج: ٤، تفسير سورة آل عمران آية ١٣٠ - ١٣٨، بحث روائي، ص ٢٣.



وهذا لا يعني أنه لا يوجد تزاحمٌ مطلقاً؛ إذ يمكن أن يوجد تزاحمٌ، ولكن الله تعالى يمنع الأثر، وهذا كما فيما بينه القرآن في قوله **يَعْلَمُ**: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا نَصَبَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ النساء: ٥٦، فإنه يتحدث عن حرق جلود الكافرين، وهذا الحرق لولا أنه يزاحم مقتضى الجلد لأنه يقتضي البقاء ويطلب التلذذ والنار تزاحمه لما كانت النار هي التي تُحرق وتنضج الجلود وبسببها يحصل الألم، فالتزاحم موجودٌ حيث إن النفوس الكافرة مع أبدانها تطلب النعيم، والنعيم بشرب الماء أو أكل الطعام الذي يسد حاجة، ولكن يوجد سببٌ قاهرٌ يُعذبهم، ويمنعهم من الماء والطعام، ويحرق جلودهم حتى تنضج، والله (تبارك وتعالى) بقدرته لا يجعل الأسباب مهلكةً تؤدي إلى الموت.

فما ذكره **رَبِّهِ** في صدر كلامه تامٌ ولكن لا يؤدي إلى نفي وجود المقتضيات المتعارضة في النشأة الأخرى، ففي الآخرة لا يتحقق الموت أو الشيخوخة، غير أن السبب لا ينحصر في عدم وجود مقتضيات متنافية مطلقاً.

➤ ما تحصل من النصوص في كيفية المعاد:

و المتحصل من ملاحظة الآيات والروايات الواردة في كيفية المعاد هو: أن النشأة الأخرى إنما تكون بعود البدن بأجزائه الدقيقة الأصلية، وأجزائه الكبيرة، كاليد، والصدر، والعنق، ويوجد تغييرٌ، و حركةٌ، وزمان ومكانٌ، وبعض الأحكام مختلفة عن أحكام الدنيا.

ولهذا كان يوم القيامة نشأةً أخرى، إلا أن النشأة الأخرى ليست - كما يقول بعض الفلاسفة - مجردةً عن المادة بحيث لا تكون قابلة لعود البدن الترابي، فما ذكره الملا صدرا **رَبِّهِ** وجملةً من الفلاسفة الذين تقدموا وتأخروا عنه من أن النشأة الأخرى نشأةٌ مجردةٌ لا يوجد فيها مادةٌ ترابيةٌ وزمانٌ ومكانٌ.



وبالتالي لا يوجد حركة فيها، ولا يأكلُ وشربُ، وتنقلُ بين الأشجار، لا يوجد
أنهارٌ تجري بالمعنى الموجود في الدنيا، وأن ذلك كله بإنشاء النفس صوراً خياليةً مجردةً
على نحو التعاقب الوجودي؛ خلاف مفاد النصوص.





➤ استدلال الملا صدرا بعنوان (النشأة الأخرى):

ومما استدل به الملا صدرا عليه السلام لإثبات نظريته ما دل على أن القيامة نشأة أخرى، فذكر أنه لا بد أن نقول بأنه لا يوجد مادة وحركة ومكان في نشأة الآخرة، وإلا فسوف تكون القيامة من الدنيا، وليست نشأة أخرى مختلفة، يقول عليه السلام: «وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد؛ اعتقاد علماء الكلام، كالإمام الرازي، ونظرائه، بناءً على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم^(١)، وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة، ليتعلق النفس بها مرة أخرى، ولم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا، لا في النشأة الأخرى^(٢)، وعوداً إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل، لا إلى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل، فأين استحالة التناسخ.

وما معنى قوله تعالى: ﴿ تَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا تَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾ علي أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿ الواقعة: ٦٠-٦١، وقوله تعالى: ﴿ تَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴾ الإنسان: ٢٨، ولا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طور آخر من الوجود يُبين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماي... وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام^(٣).

(١): وهي نظرية المحقق نصير الدين الطوسي عليه السلام كما سوف نبين إن شاء الله.

(٢): فإنه إذا كان معنى المعاد عود الروح إلى هذا البدن الدنيوي الطيني الترابي صار المعاد في الدنيا وليس نشأة أخرى، فكأن عنوان نشأة أخرى عنده يساوق أن لا توجد مادة ترابية، وأن لا يوجد زمان ومكان وحركة.

(٣): (الأسفار، ج ٩، الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، فصل ٧ في بيان السعادة والشقاوة الحسينيين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين، ص ١٥٣).



فالملا صدرا ﷺ يرى أنّ نهاية ما بلغ إليه فهمهم أنّ قالوا بأنّ الروح تعود إلى البدن الترابي المودع في القبور والذي تتفرق أجزأؤه، فذهبوا إلى أنّ الأجزاء تجمع، وتتكون الأبدان كما كانت، وتخرج من القبور بعد أن تحلّ فيها الأرواح، والحق هو أنّ النشأة الأخرى نشأة مجردة، ولا يوجد فيها طينٌ وترابٌ، وليس المعاد الجسماني بمعنى عود الأجزاء التي تلاشت في القبر إلى الصورة التي كانت عليها.

➤ وفي مقام التعليق على كلامه انذكر أمرين:

الأمر الأول: أنّ كون القيامة نشأةً أخرة ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى﴾ النجم: ٤٧، لا يتوقف على القول بأنّ القيامة مجردة بالتجرد التام فلا يوجد فيها ترابٌ وطينٌ، ولا يوجد حركةٌ، وزمانٌ ومكانٌ وعروض، فإنّه من حيث اللغة العربية يصح إطلاق النشأة الأخرى على يوم القيامة وإن كان فيه ذلك فيما إذا كانت أحكام تلك النشأة تختلف في الجملة عن أحكام الدنيا، حيث يمكن أن نقول من الناحية اللغوية: بأنّ عالم الأجنة نشأةٌ وعالم ما بعد الولادة نشأةٌ أخرى، ولا يوجد في ذلك أي مجازٍ من الناحية اللغوية.

وكذلك يمكن أن نقول بأنّ يوم القيامة نشأةٌ أخرى ما دام يوم القيامة يختلف في بعض أحكامه، بل يمكن أن نقول هو نشأةٌ أخرى حتى لو اتحدت الأحكام؛ وذلك لأنه يكفي أن يموت جميع الخلائق ويهدم هذا الكون الذي نعيش فيه ثم يُعاد من جديد لكي يصح التعبير بلفظ (النشأة الأخرى)، فكلمة النشأة الأخرى من الناحية اللغوية لا تستبطن المعنى الذي يفترضه الملا صدرا ﷺ.

الأمر الثاني: هو أنّ ما ذكره في نظريته حول المعاد الجسماني وهو أنّ الروح تأتي مجردة عن البدن الدنيوي الذي هو من التراب والطين، وهي تُبدع صورًا خيالية، وتتعمق بها أو تتعذب؛ يخالف صريح النصوص التي عرضنا جزءًا يسيرًا منها، فالنصوص الدينية في القرآن الكريم وفي روايات المعصومين (عليهم السلام) صريحةٌ في أنّ البدن



الدينيوي إذا تفرّق في القبر تُعاد أجزائه، وهو يخرج من القبر، فالذي يُعاد ليس إلا هذا البدن الترابي، وقد كان محور الجدل الواقع بين القرآن الكريم والأنبياء من جهة وبين الكافرين هو إعادة البدن الدينيوي ﴿قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَوْعَدُكُمْ بِأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ المؤمنون: ٨٢، فهم كانوا يستبعدون أنّ هذا البدن بعد تحوله إلى ترابٍ يعود ويُنشأ مرةً أخرى، ولا يتصورون الأبدان المثالية التي أخذها الملا صدرا عليه السلام من شيخ الإشراق حتى يستبعدونه، فالنصوص صريحةٌ وواضحةٌ وجليّةٌ في خلاف ما يذكره الملا صدرا عليه السلام.

وقد فهم منها المسلمون قبل الملا صدرا عليه السلام وبعده أنّ المعاد هو بهذا البدن الدينيوي الترابي، ولم يذكر نظرية المعاد الجسماني بمعنى خلق الصور الخيالية إلا الملا صدرا عليه السلام الذي توفي سنة ١٠٥٠هـ، وبعده أتباعه في ذلك قلّة، وهم بعض الفلاسفة، بينما السواد الأعظم من الطوائف الإسلامية بشكلٍ عامّ يفهمون المعاد بالمعنى الماديّ.

➤ بين الشيخ الوحيد والشيخ الأملي:

وينقل^(١) أنّ الشيخ الوحيد عليه السلام وجه سؤالاً إنكارياً للمرحوم الشيخ محمد تقي الأملي عليه السلام صاحب كتاب: (درر الفوائد) بعد أن قرر نظرية المعاد الجسماني للملا صدرا عليه السلام وهو: هل النبي الأكرم عليه السلام بُعث هادياً للناس أم بُعث مضلاً؟! فإنه لو لم يكن المعاد الجسماني عوداً للبدن الترابي وإنما هو عود الروح مجردة، وغاية ما هنالك هو أنّ الروح تبدع وجوداتٍ مجردةً مثاليّةً، وتتعم بها أو تتعذب؛ فلماذا لم يُبيّن النبي الأكرم عليه السلام ذلك ببيان واضح جلي، وهو الذي أعطي جوامع الكلم؟!!

وإنما ذكر كلاماً آخر، ونقل قوله تعالى: ﴿بَلَى قَدَرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوَّى بِنَاءَهُ﴾ (القيامة: ٤)، حتى فهم جميع المسلمين أو الأعم الأغلب منهم معنىً آخر يختلف عن المعنى الذي ذكره الملا صدرا عليه السلام بعد أكثر من ألف سنة؟! أما كان بإمكانه أن يقول للمشركين بأن

(١): نقل ذلك شيخنا العلامة المحقق الأستاذ علي الجزيري عليه السلام.



هذا البدن لا يعود، ويريح نفسه من الجدل الذي وقع في آيات كثيرة في القرآن الكريم والذي يدور حول إعادة هذا البدن الدنيوي؟! ولقد كان بإمكانه أن يقول ببيان جلي إن هذا البدن لا يعود، وإنما الإنسان يُنتج ما يُعذبه ويُنتج ما يُنعمه، ولكنه ﷺ - وهو سيد البلغاء - قال كلاماً آخر يُفهم منه معنى آخر - هو ما تدل عليه النصوص صراحة، وليس على نحو الظهور فقط كما عبر العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ - فهل النبي ﷺ بُعث مضللاً للناس فبيّن لهم المعاد بطريقة خاطئة فينحرف أكثر الناس أم بُعث هادياً؟!!

وقد كان لهذا السؤال الإنكاري تأثير كبير على الشيخ الأملي رَحِمَهُ اللهُ، حتى قيل أنه لذلك قرّر أنه يعتقد بما تدل عليه النصوص الدينية من أنّ هذا البدن المحسوس الملموس بأجزائه يعود فكتب: «ولعمري إن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدّس على صادعه السلام والتحية، وأنا أشهد الله وملائكته وأنبياءه ورسله أنني أعتقد في هذه الساعة، وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٦٨ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمد ﷺ، والأئمة المعصومون رَحِمَهُمُ اللهُ، وعليه أطبقت الأمة الإسلامية، ولا أنكر من قدرة الله شيئاً...»^(١).

➤ تأمل في جواب الشيخ جواد الأملي رَحِمَهُ اللهُ :

ووجدت في كتاب: (الإشكالية المنهجية بين التفكير الفلسفي والاعتقادي)^(٢) محاولة^(٣) لو تمت فهي تنفع في دفع السؤال الإنكاري، والدفاع عن ما ذكره الملا

(١): درر الفوائد (شرح المنظومة للسبزواري: ج ٢ ص ٤٦٠.

(٢): وهو كتابٌ ينقل مناظرةً جرت بين الشيخ جواد أملي وبين السيد جعفر سيدان رَحِمَهُمُ اللهُ حول المعاد الجسماني عند الملا صدرا رَحِمَهُ اللهُ.

(٣): ص ٩.



صدرا عليه السلام، فقد ذكر الشيخ عبد الله الجوادي الآملي رحمته الله أن كلمات المعصومين عليهم السلام مختلفة المستوى؛ لاختلاف الناس في مستوى الإدراك والفهم، ويذكر لذلك مثلاً، وهو الرواية التي سئل الإمام عليه السلام فيها عن جعل العالم في بيضة من دون أن يصغر العالم، وتكبر البيضة، فأجاب المعصوم بجوابٍ تسكيّتي، فقال: إن الباري وَجَعَلَ جعل ما تشاهده من وجود بيوتٍ وأجبالٍ وأشجارٍ في عينك، فأنت إذا نظرت يكون كل ما ترى في عينك، وقد يكون جبلاً كبيراً، فالذي استطاع أن يجعل الجبل في عينك يستطيع أن يجعل العالم في بيضة من دون أن يصغر العالم وتكبر البيضة.

جاء في (الكافي) بطريق صحيح عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: إن عبد الله الديصاني - وكان من الملاحدة الدهريين - قال لهشام بن الحكم: هل يقدر الله أن يدخل الدنيا كلها في البيضة، لا يكبر البيضة ولا يصغر الدنيا؟ قال هشام: أنظري؛ قال: أنظرتك حولاً.

ثم خرج هشام من بغداد، فركب إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام وهو في المدينة. فاستأذن عليه، فأذن له. فقال: يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها إلا على الله وعليك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: عن ماذا سألك؟ فقال: قال لي كيت وكيت. فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس. قال: أيها اصغر؟ قال: الناظر (يعني العين والبؤبؤ). قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها. فقال له: يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى. فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة، لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة. فأكبّ هشام



عليه، وقبّل يديه ورأسه، وقال: حسبي يا ابن رسول الله، وانصرف. وغدا عليه الديصاني مسلماً، فأخبره بالجواب، فدهش وانقطع^(١).

ومن الواضح أن هذا الجواب ليس جواباً دقيقاً، وإنما هو جواب جلديّ تسكيتيّ يكفي لحسم إشكال السائل، ولكن في رواية أخرى سئل المعصوم عليه السلام السؤال نفسه، فذكر جواباً دقيقاً، وهو أن الله تعالى لا يُعجزه شيء، وقادراً على كل شيء، ولكن ما في السؤال ليس شيئاً، فإن جعل العالم في بيضة من دون أن يصغر العالم وتكبر البيضة من التناقض والتناقض ليس شيئاً حتى تتعلق به القدرة، فالقدرة تشمل كل شيء، والتناقض ليس شيئاً معقولاً، وإنما هو توهم، فهو دون القدرة وليس بمستوى أن تتعلق به القدرة، فالضعف في القابل وليس في الفاعل، ففي التوحيد: عن ابن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل لأمر المؤمنين عليهم السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله تعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون^(٢).

فأجوبة وبيانات المعصوم قد تختلف، والسبب مراعاة حال الناس، والأمر كذلك في مسألة (المعاد الجسماني)، فإن المعصومين عليهم السلام ما كان بإمكانهم أن يُبينوا المعاد الدقيق بالمعنى الذي يذكره الملا صدرا رحمته الله، فكانوا عليهم السلام يُبينون للناس المعاد بنحو غير دقيق يُقرّب لهم الصورة، وبهذا لا يكون النبي صلى الله عليه وآله قد بُعث مُضلاً، بل بُعث هادياً إلا أنه أمر أن يُخاطب الناس على قدر عقولهم.

(١): الكافي: ج ١ ص ٧٩.

(٢): بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٤٣.



وهذا الجواب محل تأمل، ونذكر عليه تعليقين:

التعليق الأول: أنه لا يوجد ولا في رواية واحدة نفي عود البدن الدنيوي، فالبيان واحد، على خلاف البيان في مسألة (جعل العالم في بيضة) فإنه توجد روايتان، فروايةٌ تجيب بجوابٍ جدليٍّ، وروايةٌ تجيب بجوابٍ دقيقٍ، والرواية النافية قرينةٌ على أنّ الرواية الأولى صدرت لبيان معنى يتناسب مع ذهن السائل، وأما في مسألة (المعاد الجسماني) فلا توجد روايات تنفي عود البدن التراخي، وإنما النصوص القرآنية الكثيرة والروايات التي فوق حد التواتر؛ تدل على عوده، وهذا ما أدخل الله تعالى في كتابه والنبي ﷺ في رواياته؛ في جدل مع المنكرين، فقياس روايات المعاد بروايات جعل العالم في بيضة قياس مع الفارق.

التعليق الثاني: يوجد فرقٌ بين روايات جعل العالم في بيضة وروايات المعاد الجسماني من جهة أنّ رواية جعل العالم في بيضة لم يتبرع فيها الإمام بالجواب، وإنما الإمام سئل فأجاب، وهذا يعني أنه ﷺ قد ابتلي بشخصٍ يواجه شبهة ترتبط بالقدرة الإلهية، وهي: كيف يكون الباري ﷻ قادرًا على كل شيءٍ مع أنه لا يمكن أن يجعل العالم في البيضة من دون أن يصغر العالم وتكبر البيضة!؟

ورأى الإمام ﷺ أنّ السائل لا يتحمل عقله الجواب الدقيق، فدفع الإمام شبهته بأسلوبٍ جدليٍّ، أي: جادله بالجدال الحسن، وقلع الشبهة، ولما سأله ﷺ شخصٌ آخر قادر على استيعاب الجواب الدقيق أجابه بالجواب الدقيق.

وأما في مسألة (المعاد الجسماني) فقد تبرع القرآن والمعصومون ﷺ بالبيان من دون وجود سائل يسأل فيجيب القرآن أو يجيب النبي ﷺ أو يجيب الإمام ﷺ بجوابٍ يتناسب مع ذهنه، ففي المعاد يوجد جوابٌ ابتدائيٌّ، وتقريرٌ لفهم الكافر الذي يُشكل على الدّين بثبوت المعاد الجسماني المادي، ودفع لاعتراضه على ما فهمه، ومع



التبرع ببيان كيفية المعاد لا يمكن أن تكون الكيفية خاطئة؛ لأن هذا من التبرع ببيان معنى باطل، وهو من الإضلال.

وإن من الميسور جداً أن يكتفي القرآن والمعصوم عليه السلام ببيان أن نشأة الآخرة مختلفة، ولا يعود فيها البدن، وإنما يكون النعيم أو العذاب بنحو آخر يعلمه الله تعالى، ويحس فيه الإنسان بما يشابه الإحساس الدنيوي ولكن بنحو أشد، فإن هذا المضمون مما يستوعبه عامة الناس، ولا حاجة لوجود مثل الملا صدرا عليه السلام كي يستوعبه.

ولا يمكن أن يُقال بأن ما تُبينه النصوص دقيق، وهو بيان لرتبة من رتب الحقيقة، وما يذكره الملا صدرا عليه السلام أدق، وهو بيان لرتبة أعمق من الحقيقة، وهذا نظير أن يعلم الإنسان بوجود الشمس، ثم يتطور العلم، ويعلم أن الشمس كتلة غازية فيها مجموعة من التفاعلات الكيميائية، فإنه لا يوجد تدافع بين المعرفتين، بل إحداهما عمق للمعرفة الأخرى، فإن هذا لا ينطبق على ما تدل عليه النصوص الشريفة وما يذكره الملا صدرا عليه السلام؛ لأن الفرق بين ما في النصوص وبين ما يذكره الملا صدرا عليه السلام فرقٌ بالسلب والإيجاب، فالنصوص تفيد أن البدن الترابي يعود، والملا صدرا يذهب إلى أنه لا يعود، و(لا يعود) ليس فهماً أعمق، وإنما هو نفي لما تدل عليه النصوص.

والنتيجة: إن ما تدل عليه الأدلة العقلية القطعية هو ثبوت المعاد الجسماني المادي بمعنى عود البدن المخلوق من طينٍ والمخلوق من ترابٍ، ومقصودنا من ماديٍّ ليس وجود المادة أو الهيولى باصطلاح الفلاسفة، وإنما قابلية التغيير والحركة والخضوع للزمان والمكان، فهذا ما ننهي إليه بعد استنطاق النصوص أو النظر إلى المعاد الجسماني بنظارة الكتاب والسنة.



▪ الجهة السادسة:

آراء القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً:

في هذه الجهة نفصل الكلام في بيان آراء القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، فقد اختلف الذين يذهبون إلى ثبوت المعادين على عدة آراء.

أمران هامان في مستهل هذه الجهة:

قبل أن تُبيّن النظريات الموجودة في تصوير المعادين الروحاني والجسماني نذكر أمرين:

الأمر الأول: هو ثبوت بطلان بعض الآراء على ضوء النتيجة المستفادة من النصوص الشرعية، فإنّ النصوص تُفيد بوضوح وجلاء أنّ الجسد الدنيوي يعود في يوم القيامة، فإنّ ما في القبر هو الذي تخرج معه الروح وتقوم لرب العالمين وَيَعْلَمُ فِي المحشر، وعلى هذا يثبت بطلان آراء ثلاثة:

القول الأول: القول بالمعاد الروحاني فقط.

القول الثاني: القول بثبوت المعاد الروحاني والجسماني إلا أنّ الجسد الذي تعود فيه الروح جسداً آخر، وهذا القول هو الذي نسبه السيد هاشم الطهراني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في توضيح المراد إلى بعض الباحثين فقد قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أنّ القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في أنّ الذي يعود يوم القيامة ويكون منعماً أو معذباً، سواء قلنا بتجرد النفس أم لا؛ ما



هو؟ فأقول: إنَّ منهم من يقول: إنه غير هذا البدن رأساً، بمعنى أنَّ النفس تتعلق لإدراكاتها الحسية التلذذية أو التألمية بجسمٍ غير مربوطٍ بهذا البدن أصلاً^(١).

ويوجد في هذا القول احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون البدن الآخر بدنًا ماديًا يقبل الحركة، وبالتالي يقبل الزمان، كما أنه يقبل المكان، وله كمٌّ خاصٌّ وأجزاءٌ مقداريةٌ خاصةٌ، أي: مماثل للبدن الدنيوي، فهو بدنٌ دنيويٌّ إلا أنه ليس البدن الأول الذي كانت فيه الروح، وقد نسب السيد هاشم الطهراني رحمته الله هذا القول إلى الغزالي، فقد قال: «وهذا القول يظهر من الغزالي في مواضع من كتبه»^(٢).

الاحتمال الثاني: أن يكون البدن الذي تعود فيه الروح والمختلف بدنًا غير ماديٍّ، وليس من سنخ بدن عالم الدنيا، وإنما هو بدنٌ مثاليٌّ، سواء كان من عالم المثال المنفصل^(٣)، بأن يكون للنفس بدنٌ منفصل عن وجود النفس تُدبره النفس وهو من عالم المثال - وهذا الجسم هو الذي اشتهر عن شيخ الإشراق السهروردي حيث إنه يرى أن بعثة الأنفس فيه في يوم القيامة - أم كان البدن من عالم المثال المتصل، أي: المثال الموجود في النفس وهو من إنشاءاتها، بمعنى أن النفس تُنشئ بدنًا مثاليًا في يوم القيامة، فتلتذ به أو تتألم، وهذا المعنى هو الذي يظهر من بعض كلمات الملا صدرا رحمته الله.

(١): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الثاني، ص ٧٨٨.

(٢): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الثاني، ص ٧٩١.

(٣): من عالم المثال المنفصل، أي: له وجود مستقل عن النفس ينتمي إلى عالم المثال الذي هو رتبة من رتب عالم الإمكان، وهي أرفع من رتبة عالم المادة.



ويتضح بطلان هذا القول -بمحتمله- بملاحظة نتيجة النصوص الكثيرة الدالة على أنّ ما تعود فيه الروح يوم القيامة هو البدن الذي كانت فيه النفس أو أنه مكون من أصله.

القول الثالث: هو القول بالمعاد الروحاني لنفوس الكاملين والقول بالمعاد الجسماني في جسم فلكيّ أو بخاريّ أو هوائيّ لبعض الأرواح وهي أرواح غير الكُمَّلين الذين لم يبلغوا مرتبة التعلق التام بالحضرة القدسية^(١)، وهذا الرأي هو ما تقدم سابقاً عن الفارابي، وتقدم أنّ الشيخ ابن سينا جوّزه، وجوّزه شيخ الإشراق في حكمة الإشراق^(٢).

وتعرض السيد هاشم الطهراني رحمته الله في كتابه: (توضيح المراد) لقول التناسخين، ولقول الفارابي، وعلّق عليه بقوله: «وغير خفي على العلماء منافاة هذين المذهبين -والأول أشد نكرة- لأصول الحكمة، وما ثبت بالضرورة في الشريعة، بل ليس إلا إنكاراً للمعاد بالمعنى الذي عند أرباب الوحي، وأصحاب الشرع، وإن مال الحكيم السبزواري رحمته الله إلى تصحيحه ببعض التوجيهات»^(٣).

فقد حاول الحكيم السبزواري رحمته الله أن يصحح قول الفارابي بأن يُرجعه إلى القول بالمعاد وعود الأبدان الموجودة في نشأة الدنيا، إلا أنّ قول الفارابي باطل؛ لأنه يُخالف ما ثبت عن المعصومين عليهم السلام.

(١): راجع هذه الآراء في بحث تعريف المعاد، النقطة الرابعة: بيان الآراء والأقوال الموجودة في حقيقة المعاد، الرأي الثالث: القائلون بثبوت المعاد الروحاني وثبوت المعادين الروحاني والجسماني.

(٢): ص ٢٣٠.

(٣): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الثاني، ص ٧٨٩.



وخلاصة الأمر الأول: هو أنّ ما تدل عليه النصوص القطعية عن المعصومين عليهم السلام هو: أنّ الروح تعود في البدن الدنيوي، والذي له خواص عالم المادة، بمعنى أنّ فيه حركة، وله زمان ومكان، وله مقدار خاص، وفيه أجزاء مقدارية، وكل قول يتنافى مع ذلك فهو قولٌ باطلٌ، ومن ذلك القول بالمعاد الروحاني فقط، والقول بالمعاد الجسماني والروحاني مع القول بأنّ الجسم الذي تعود معه الروح يختلف عن الجسم الدنيوي سواءً كان جسمًا ماديًّا أم كان جسمًا مثاليًّا، والقول بالتفصيل وأنّ بعض الأرواح تعود بلا أبدان وبعض الأرواح تعود مع الأبدان؛ فإنّ هذا التفصيل خلاف ما دل على أنّ جميع الأرواح تعود في أبدان عالم الدنيا.

➤ التتابع بين البدنين:

الأمر الثاني: في تطابق أو عدم تطابق البدن الدنيوي والبدن الآخروي، والحديث في هذا الأمر في نقطتين:

النقطة الأولى: ذكر الملا صدرا عليه السلام في كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة)^(١) أنّ القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً منقسمون إلى قسمين:

القسم الأول: من يقول بأنّ البدن المعاد مثل للبدن الموجود في عالم الدنيا، فأصحاب هذا القسم يقولون بأنّ البدن المعاد في النشأة الأخرى ليس عين البدن الدنيوي الذي كانت فيه الروح في نشأة الدنيا وإنما هو مثله، أي: يشابهه بنحو لورآه الرائي لقال: هو البدن الموجود في نشأة الدنيا، إلا أنه ليس عينه.

(١): ج ٩، فصل الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب



القسم الثاني: من يقول بأنّ البدن المعاد عين البدن الموجود في نشأة الدنيا.

ثم ذكر ﷻ أنّ هذين القسمين متفقان على أنه لا يوجد تطابق تام بين الجسم المعاد والجسم الذي كانت فيه النفس في نشأة الدنيا، فقال ﷻ: «ثم أنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلمتهم في أنّ المعاد من جانب البدن أهو هذا البدن بعينه أو مثله، وكل من العينية أو المثلية أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟ والظاهر أنّ هذا الأخير لم يوجهه أحدٌ بل كثير، من الإسلاميين مال كلامهم إلى أنّ البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الخلق والشكل»^(١).

فلاحتمالات من الناحية العقلية أربعة:

- الاحتمال الأول: أن يكون البدن المعاد مثل البدن الدنيوي، مع وجود تطابق في الأعضاء والشكل والتخاطيط.
- الاحتمال الثاني: أن يكون البدن المعاد مثل الدنيوي، مع عدم التطابق في الأعضاء أو الشكل، والتخاطيط.
- الاحتمال الثالث: أن يكون البدن المعاد عين البدن الدنيوي مع التطابق.
- الاحتمال الرابع: أن يكون عين البدن مع عدم التطابق.

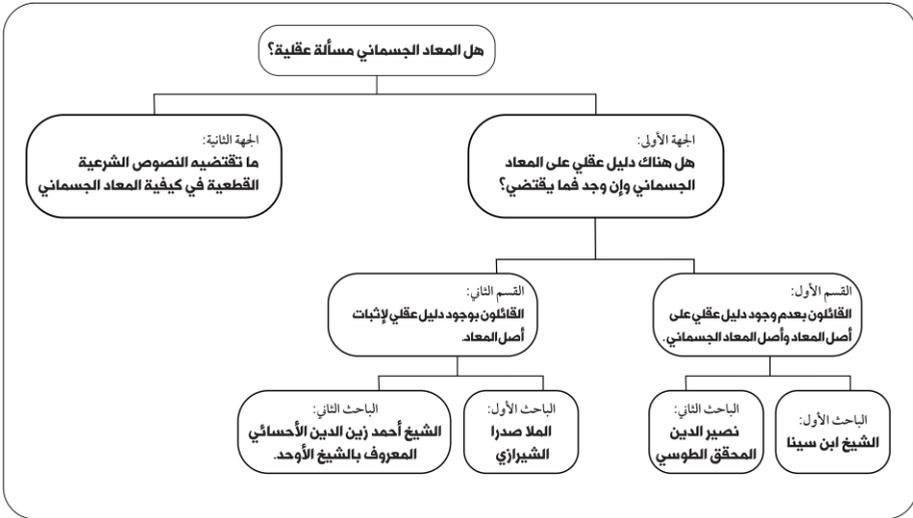
ثم قال ﷻ: «وربما يُستدل عليه -أي: على نفي احتمال المطابقة التامة سواء قلنا: بالعينية أو قلنا: بالمثلية- ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة والنار، ككون أهل الجنة جرداً مردّاً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا نَصَّجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (٥٦) النساء: ٥٦، وبقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

(١): ج: ٩، فصل الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب



وَالْأَرْضَ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴿٨١﴾ يس: (١).

وتعرضنا - فيما تقدم - للحديث عن وجود اختلاف بين نشأة الدنيا والآخرة في بعض الأحكام، وأيضاً تعرضنا في الأمر السادس من الجهة الخامسة من جهات البحث في المعاد الجسماني والروحاني؛ لوجود فرق بين صفات البدن الدنيوي وصفات البدن المُعاد.



مخطط رقم (٢)

➤ هل المعاد الجسماني مسألة عقلية ؟

النقطة الثانية: إذا قلنا بالمعاد الجسماني وأنّ النفس تعود إلى البدن الذي كان في نشأة الدنيا؛ فهل يوجد دليل عقلي على ثبوت المعاد الجسماني أم لا؟ فهل قضية المعاد الجسماني قضية نقلية أم هي أيضاً عقلية؟ وعلى تقدير وجود دليل عقلي على المعاد

(١): ج ٩، فصل الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب

المعاد، ص ١٦٥.



الجسماني، فما هو مقتضى هذا الدليل العقلي؟ فهل يقتضي الدليل العقلي عود جميع أجزاء البدن الذي كانت فيه الروح في نشأة الدنيا من النطفة إلى الجسد الذي قُبِضت منه الروح أم لا؟ وبالتالي تكون النتيجة هي النتيجة التي دلت عليها النصوص المنقولة عن المعصومين عليهم السلام.

و الحديث في هذه النقطة في جهتين:

الجهة الأولى: هل هناك دليل عقلي على المعاد الجسماني؟ وإن وجد فما يقتضي؟

و إذا انتهينا إلى وجود دليل يُثبت أصل المعاد الجسماني ويُثبت المطابقة؛ فسوف نأخذ به ما دام دليلاً قطعياً تاماً، وأما إذا لم يوجد دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني أو وجد دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني ولكن لا يوجد دليل عقلي على كيفية المعاد الجسماني؛ فسوف نرجع في كيفية المعاد الجسماني إلى الآيات والروايات القطعية التي تُبين كلفيته - وهل أن الأبدان تعود على نحو المطابقة أو لا تعود على نحو المطابقة؟ وهل مع جميع الأجزاء الموجودة في الدنيا وارتبطت بها الروح أم لا؟-.

وعليه، فلا بد أن تكون أول جهة للبحث من الناحية المنهجية هي: هل يوجد دليل عقلي؟ وإذا وجد نلاحظ ما يقتضي، وإذا لم يوجد ننتقل إلى الجهة الثانية، وهي استنطاق النصوص القطعية التي هي دليل المعاد الجسماني بناءً على عدم وجود الدليل العقلي عليه أو هي العمدة والحكم في كيفية المعاد الجسماني بناءً على أن الدليل العقلي فقط يُثبت أصل المعاد الجسماني ولا مساس له بكلفيته.

واختلف الباحثون في وجود دليل عقلي على المعاد الجسماني، وانقسموا إلى

قسمين:



القسم الأول: القائلون بعدم وجود دليل عقليّ على أصل المعاد أو أصل المعاد الجسماني فضلاً عن كلفيته، فإنّ العقل عند هؤلاء عاجزٌ عن إثبات المعاد الجسماني، والعمدة والحكم هو النقل، وأغلب الباحثين يرى أن العقل إن كان قادراً على الإثبات في مسألة المعاد فهو قادرٌ على إثبات المعاد الروحاني بدليل وجوب الوفاء بالوعد أو بدليل الحكمة أو بدليل العدل، وأما المعاد الجسماني فلا يُثبت.

ونذكر باحثين من هذا القسم:

➤ موقف ابن سينا من الدليل العقلي على الجسماني:

الباحث الأول: الشيخ ابن سينا، فقد قال في (رسالة في النفس وبقائها ومعادها) في (الفصل الخامس عشر: في سعادتها وشقاوتها بعد الفراق)^(١): «يجب أن تعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبولٌ من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومةٌ لا تحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيدنا ومولانا نبينا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه -أي: ومن المعاد- ما هو مُدرَكٌ بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة البالغتان اللتان للأنفس، إلا أن الأفهام تقصر عنها لما نوضحه من العلل».

وصريح هذه العبارة هو أن ابن سينا يرى عدم وجود دليل عقليّ عنده على أصل المعاد الجسماني، وقد كرر هذا المضمون في النجاة^(٢)، والإلهيات^(٣).

(١): ص ١٢٧.

(٢): فصل في معاد الأنفس الإنسانية، ص ٢٩١.

(٣): الفصل الثامن من المقالة التاسعة: في المعاد، ص ٤٦٠.



➤ تعليق على توجيه الشيخ حسن زادة الأملي:

و ذكر الشيخ حسن زادة أملي رحمته الله في تعليقه على إلهيات الشفاء^(١)؛ أن الشيخ الرئيس لا يريد أن ينفي وجود الدليل العقلي على أصل المعاد الجسماني، فإنه في قول ابن سينا: «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند المعاد» احتمالين:

الاحتمال الأول: ما تقدم، وهو أن الشيخ يريد أن يقول: لا يوجد عندي دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، فمسألة عود الأبدان مسألة نقلية، وليست مسألة عقلية.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده ليس عدم وجود دليل عقلي على أصل ثبوت المعاد الجسماني، وإنما مراده عدم وجود دليل عقلي على كيفية المعاد الجسماني، فهو يرى وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، ولكن لا يرى وجود دليل عقلي يبين كيفية عود البدن عند البعث، فإنه يوجد في عبارة الشيخ قيد، وهو ظرف جاء به لبيان ما لا يوجد دليل من عقل عليه، والقيد هو (عند المعاد) فقد قال: «ولا سبيل إلى إثباته - أي: المعاد- إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند المعاد»، فالذي لا طريق لإثباته هو كيفية معاد البدن عند العود، وفي حال البعث والحشر، وأما أصل ثبوت المعاد الجسماني فلا تدل عبارته على نفي الدليل العقلي فيه.

وذكر الشيخ حسن زادة أملي أن الملا صدرا رحمته الله في كتابه: (شرح الهداية الأثرية) كان ناظرًا إلى عبارة الشيخ وهو في مقام ذكر ما ذكره، وغير العبارة وبيّن المطلوب بنحو واضح يدل على أن الدليل العقلي المنفي يرتبط بكيفية معاد البدن، لا بأصل معاد البدن، فقد قال الملا صدرا: «ومما يجب أن يُعلم قبل الخوض في تلك

(١): الفصل الثامن من المقالة التاسعة: في المعاد، ص ٤٦٠.



المقاصد؛ أنّ المعاد على ضربين: ضربٌ لا يفِي بوصفه وكنهه إلا الوحي والشريعة، وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة، وخيراته وشروبه، والعقل لا يُنكره^(١)، فإنه ﷺ غير التعبير ليتحول من الحديث عن بعثة البدن إلى الحديث عن كيفية ووصف وكنهه عود البدن وحشره يوم القيامة.

هذا ما ذكره الشيخ حسن زادة أملي ﷺ وأراد به أن يقول بأن الشيخ الرئيس لا يريد إنكار وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، ولكن ملاحظة عبارة ابن سينا تُفيد بوضوح أنه يفقد الدليل على أصل المعاد الجسماني، ولا يتحدث عن كيفية المعاد الجسماني، وإنما يتحدث عن عود الأبدان عند البعث، وهذا ما فهمه الملا صدرا ﷺ، فإنّ الملا صدرا قال في كتاب: (المبدأ والمعاد)^(٢): «الظاهر من كتب الشيخ الرئيس أنه لم ينكر المعاد الجسماني وحاشاه عن ذلك إلا أنه لم يُحصل بالبيان والبرهان، فإنه قال في غير موضع من كتبه: إنّ المعاد قسمان جسمانيٌّ وروحانيٌّ، وأما الجسماني فقد أغنانا عن بيانه الشريعة الحقة التي أتى بها سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وأما الروحاني فنحن نشتغل ببيانه».

الملا صدرا لم يُعَيِّر تعبير ابن سينا من باب أنه يرى أن ابن سينا يقصد معنى آخر يختلف عن الظاهر من عبارته، وإنما غيّرَها لأنه هو يرى عدم دقة ما ذكره ابن سينا، وأنّ الصحيح وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، وهذا ما سوف نُبيّنه إن شاء الله تعالى.

و فهم الحكيم السبزواري ﷺ صاحب المنظومة من عبارة ابن سينا -أيضاً- أنه يفقد الدليل العقلي على أصل المعاد الجسماني، فقد قال: «وأما الشيخ رئيس

(١): الفصل الثامن من المقالة التاسعة: في المعاد: ص ٤٦١.

(٢): ص ٤٠٣.



المشائين فإنه لم يُنكر المعاد الجسماني حاشاه عن ذلك إلا أنه لم يُحققه بالبرهان، كما يظهر لمن نظر في إهيات الشفاء»^(١).

➤ موقف المحقق الطوسي من الدليل العقلي على المعاد الجسماني:

الباحث الثاني: نصير الملة والدين المحقق الطوسي قَدِّسَ سِرُّهُ، فقد ذكر في (تجريد الاعتقاد) ما يفهم منه أنه لا يوجد عنده دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، وإنما دليhle النقل، فقد قال قَدِّسَ سِرُّهُ: «ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ﷺ مع إمكانه»^(٢)، فقد بين في هذه العبارة:

أولاً: أنه يوجد دليل عقلي على أصل البعث، وهو دليل وجوب الوفاء بالوعد، ودليل الحكمة، وهذان دليلان عقليان على أصل تحقق المعاد أعم من كونه روحانياً فقط أو روحانياً وجسمانياً.

ثانياً: ذكر دليhle على المعاد الجسماني، فقال: «والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ﷺ مع إمكانه» وهو دليل كاشف عن الدليل العقلي، ويختلف عن دليhle على أصل البعث والمعاد.

وقد شرح العلامة الحلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (كشف المراد) هذه العبارة، ولم يُعقب عليها، فقد قال قَدِّسَ سِرُّهُ: «اختلف الناس هنا.. فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني، وأطبق المليون عليه، واستدل المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على وجوب المعاد مطلقاً -أي: أصل المعاد، بقطع النظر عن كونه معاداً روحانياً فقط أو معاداً روحانياً وجسمانياً أيضاً- بوجهين:

(١): شرح المنظومة ج ٥، المقصد السادس في المعاد، الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني: ص ٣٠٨.

(٢): المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، ص ١٥٣.



الأول: أن الله تعالى وعد بالثواب، وتوعد بالعقاب، مع مشاهدة الموت للمكلفين، فوجب القول بعودهم؛ ليحصل الوفاء بوعدده ووعيده.

الثاني: أن الله تعالى قد كلّف وفعل الأمل، وذلك يستلزم الثواب والعوض^(١)، وإلا لكان تعالى ظالمًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإننا قد بينّا حكمته تعالى، ولا ريب في أن الثواب والعوض إنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا^(٢).

و نحن نجد الكثير من المكلفين والمتألمين يخرجون من هذه النشأة في حالة طاعة وفي حالة تألم ولا يصل إليهم العوض، فلا بد من نشأة أخرى لإيصال الثواب ولإيصال العوض.

فهذان دليلان عقليان على المعاد مطلقًا - أي: على أصل ثبوت المعاد - ويوجد فرقٌ بينهما ينبغي أن نلتفت إليه، وهو: أن دليل وجوب الوفاء بالوعد أو الوعيد - بناءً على وجوب الوفاء بالوعيد - ليس دليلًا عقليًا محضًا، فإنّ وعد الله ﷻ لا يُعرف إلاّ بإخباره، فإذا ثبت بالنقل أنّ الله ﷻ وعد بالثواب فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم إثابة المطيع، فدليل وجوب الوفاء بالوعد ليس دليلًا عقليًا محضًا، وإنما يعتمد على مقدمة نقلية.

والأمر كذلك بالنسبة إلى حكم العقل بلزوم إثابة من أطاع، من جهة أنه وقع في كلفة ومشقة ولا بد من إعطائه الثواب، فإنّ هذا الدليل فرع ثبوت التكليف الإلهي،

(١): أي: هو تعالى قد كلّف والتكليف مشقة، فلا بد من ثوابٍ للمطيعين، كما أنه ﷻ يُنزل الآلام، فإنه يُنزل بالناس البراكين والزلازل، والرياح الشديدة الموجبة لتلف أنفسهم وأموالهم، ويبعث بالفيروسات الموجبة لمرضهم، وهذا يقتضي العوض.

(٢): المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني، ص ٥٤٨.



والتكليف الإلهي لا يُعلم إلا بإخبار الله، فهذا الدليل -أيضاً- ليس دليلاً عقلياً محضاً.

نعم، لو كان العقل يحكم بلزوم أن يُعوض المالك المطلق مملوكه فيما إذا أنزل به الألم من جهته، فإنه سوف يحكم بلزوم تعويض المخلوقات التي تألمت في هذه النشأة، وحينئذ يكون الدليل دليلاً عقلياً لا يعتمد على مقدمة نقلية، نعم، سوف يكون معتمداً على مقدمة حسية، وذلك أن تُشاهد بعض مملوكات الله وَيَعْبُدُونَ تَأْلَمُ أو مقدمة وجدانية، وذلك أن نشعر نحن بنزول الألم بنا مع عدم تعويض الله وَيَعْبُدُونَ لنا في هذه النشأة.

وهذا كله يرتبط بدليل أصل المعاد الذي ذكره المحقق نصير الدين الطوسي قَدِيبُ، وأما المعاد الجسماني فيقول العلامة الحلي رَضِيَ في شرح مراده: «واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد صَلَّى، والقرآن دل عليه في آيات كثيرة بالنص، مع أنه ممكن فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن؛ لأن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة، وذلك جائز بالضرورة»^(١).

ومعنى هذه العبارة هو أن المحقق الطوسي رَضِيَ يستدل على المعاد الجسماني بدليل يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن عود الأرواح إلى الأبدان وبعث الأبدان بعد الموت أمرٌ ممكنٌ، والعقل يُجوزه، ولا يوجد دليلٌ على استحالته.

وفي مقابل هذه المقدمة توجد عدة شبهات يراد بها إبطال هذه المقدمة، وبالتالي إبطال هذا الدليل الذي يعتمد عليه المحقق قَدِيبُ وجملة من العلماء، ومن

(١): المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة: في وجوب



الشبهات التي يراد بها إبطال هذه المقدمة ما يلي:

١. شبهة لزوم التناسخ، مع أن التناسخ مستحيلٌ.
٢. شبهة الأكل والمأكول.
٣. شبهة استحالة إعادة المعدوم، فإنّ البدن ينعدم بعد الموت، فيتلاشى وتتفرق أجزاؤه إلى أن ينعدم، وإذا انعدم الشيء استحال عوده - كما يقول الفلاسفة - والعلامة الحلي رحمته الله تعرّض في عبارته لهذه الشبهة، فقد قال رحمته الله: «وإنما قلنا بأنه ممكن؛ لأنّ المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة - وليس إعادة المعدوم - وذلك جائزٌ بالضرورة»، فالقول ببعث الأبدان ليس من القول بإعادة المعدوم حتى نحتاج أن ندخل في بحثٍ وسجالٍ مع الفلاسفة في أنّ إعادة المعدوم ممكنةٌ أو مستحيلةٌ، فعود الأبدان بكل بساطةٍ هو جمع ما تفرق وليس إعادة ما انعدم.

المقدمة الثانية: أنّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين، أي: مما يُعلم بالضرورة من دون حاجةٍ إلى عناء في البحث وبذل مشقةٍ، فكل من أراد أن يتعرّف على أنه هل من عقائد الإسلام عود الأبدان أم لا؟ بإمكانه أن يتعرف على ذلك بسهولةٍ ويسرٍ.

وأضاف العلامة الحلي رحمته الله إلى دليل المحقق رحمته الله دلالة الآيات القرآنية، ونضيف إلى كلام العلامة رحمته الله دلالة الروايات القطعية على عود الأبدان في البعث والمحشر.

وهذا الدليل كما هو واضحٌ بمقدمتيه ينتهي إلى أنّ الدليل على ثبوت المعاد الجسماني ليس دليلاً عقلياً، وإنما هو دليلٌ نقليٌّ يعتمد على الضرورة أو آيات القرآن الكريم أو الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.



فما يظهر من عبارة المحقق في (تجريد الاعتقاد) هو أنه ﷻ لا يوجد عنده دليلٌ عقليٌّ على ثبوت المعاد الجسماني، وإنما يوجد عنده دليلٌ نقليٌّ، والعلامة ﷻ لم يستدرك على كلامه، وهذا يكشف عن أنه يرتضي ما ذكره فلا يوجد عنده أيضاً دليلٌ عقليٌّ.

➤ فقد الدليل العقلي على الرأي الحق:

هنا يوجد تنبيهٌ ينبغي أن نلتفت إليه قبل أن ننتقل إلى القسم الثاني من الباحثين، وهو أن ما ذكره ابن سينا والمحقق نصير الدين الطوسي ﷻ وارتضاه العلامة الحلي ﷻ؛ من أنه يوجد دليلٌ عقليٌّ على أصل المعاد وهو لا يُثبت المعاد الجسماني، وأن الدليل على الجسماني الضرورة أو النقل مبنيٌّ على ما هو الحق من أن الإنسان مشتمل على بدن، وشيءٍ آخر وراء البدن يتعلق بالبدن نحوًا من التعلق وهو ما يُعبر عنه بالنفس أو الروح، وهذا البعد الثاني هو الذي يفعل باختياره، وهو الذي يُدرك ولديه الإحساس والشعور.

فبناء على هذه الحقيقة يمكن أن يُقال: بأنّ الدليل الدال على أصل المعاد، كدليل وجوب الوفاء بالوعد أو وجوب الوفاء بالوعد أو دليل الحكمة لا يُثبت عود البدن، ويُجيز العقل أن تكون النشأة الأخرى نشأة لا تقبل انتقال الأبدان إليها، ولا ينتقل إليها إلا الروح والنفس، وهناك يتحقق الوفاء بالوعد أو الوعيد أو يتحقق العدل الإلهي أو تتحقق الحكمة الإلهية، أي: يجري الدليل الذي يُذكر لإثبات أصل المعاد، سواء كان حده الأوسط الحكمة أو العدل أو وجوب الوفاء بالوعد أو أي حدٍ آخر، فعلى ما هو الصحيح من وجود النفس والبدن يكون ما ذكره ابن سينا مستقيماً، وأما إذا قيل بأنّ حقيقة الإنسان هي البدن أو أنّ حقيقة الإنسان هي أجزاءٌ خاصةٌ موجودةٌ في هذا البدن، وهي الأجزاء التي يُعبر عنها بالأجزاء الأصلية، ويوجد في



الباحثين من يختار ذلك، فمثلاً ذكر العلامة الحلي رحمته الله في كشف المراد^(١) أن جماعة من المحققين يرون حقيقة الإنسان عبارةً عن أجزاءٍ أصليةٍ موجودة في هذا البدن لا يتطرق إليها شيءٌ من النقيصة والزيادة - وهذا القول هو مختار المقداد السيوري رحمته الله -، فقد قال في (الأنوار الجلالية): «والمحققون من المتكلمين قالوا إنه -أي: الإنسان- أجزاءٌ أصليةٌ في البدن، باقيةٌ من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وهو الأقرب»^(٢)، فقد نسب العلامة الحلي رحمته الله هذا القول إلى جماعةٍ من المحققين.

وقال المقداد السيوري هو رأي المحققين من المتكلمين في قبال الفلاسفة، ويبيّن أنه يختاره «هو الأقرب» - فإنه سوف تكون جميع الأدلة العقلية التي أقيمت لإثبات المعاد أدلةً لإثبات المعاد الجسماني؛ لأنّ الأدلة التي ذكرت لإثبات أصل المعاد هي أدلةٌ لإثبات عود الإنسان إلى النشأة الأخرى، فإذا كانت حقيقة الإنسان في البدن أو أجزاء فيه -أي: هي جسمٌ، وهو بعض البدن الذي تتعلق به الروح في نشأة الدنيا- فسوف تكون الأدلة العقلية الدالة على عود الإنسان دالةً على ثبوت المعاد الجسماني، فالتفكيك بين الدليل القائم على أصل المعاد والدليل القائم على خصوص المعاد الجسماني؛ إنما يكون متجهًا ومعقولًا فيما إذا قلنا بأنّ حقيقة الإنسان بروحه أو بنفسه، لا ببدنه، أما إذا قلنا أنّ حقيقته بالبدن فلا بد أن نقول بالملازمة.

➤ موقف الملا صدرا من الدليل العقلي على الجسماني:

القسم الثاني: القائلون بوجود دليلٍ عقليٍّ لإثبات أصل المعاد الجسماني، ونذكر من هذا القسم عالين -أيضاً- وهما:

(١): المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني، ص ٥٤٩.

(٢): الفصل الرابع: في المعاد، ص ٢٠٤.



العالم الأول: الملا صدرا الشيرازي رحمته الله، وتقدمت عبارته رحمته الله التي نقلناها من كتاب: (شرح الهداية الأثيرية)، وتقدم تعليق الشيخ حسن زاده رحمته الله ^(١) عليها، فقد كان ناظرًا إلى عبارة الشيخ ابن سينا وغير التعبير فيها من عدم وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني إلى عدم وجود دليل عقلي على كلفيته وصفته اللاتقة به، فقال رحمته الله: «ومما يجب أن يُعلم قبل الخوض في تلك المقاصد أن المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا الوحي والشرعية، وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة، وخيراته وشروره والعقل لا ينكره».

وتغيره للتعبير لأنه يرفض القول بعدم وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، وهذا من دقته رحمته الله، فهو في الأعم الأغلب لا يغفل عما تقتضيه مبانيه، فهو الأعم الأغلب -إلا نادراً- لا يفرع نتائجًا إلا فيما إذا كانت متوافقة ومتلائمة مع المباني التي قررها، ومن المواضيع التي كان فيها ملتفتًا بدقة -كعادته- إلى مبانيه هذا الموضوع.

➤ الدليل العقلي عند الملا صدرا:

وقد صرح في مواضع متعددة من مصنفاته بأنه يوجد دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني، ومن تلك المواضع ما في الأسفار، وسوف تكون منهجية بيان رأيه بالنحو التالي:

١. نقل عبارته بطولها.
٢. بيان تصويرين في حقيقة البدن المعاد الجسماني عنده.
٣. ذكر الأدلة التي يحتمل أنه أرادها في عبارته، وبيانها وفق أحد التصويرين الموجودين في حقيقة البدن المعاد.
٤. التعليق على الأدلة.

(١): الإلهيات من كتاب الشفاء، الفصل الثامن من المقالة التاسعة: في المعاد: ص ٤٦١.



أما العبارة فقد قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ مَنْ تَأَمَّلَ وَتَدَبَّرَ فِي هَذِهِ الْأَصُولِ وَالْقَوَائِنِ الْعَشْرَةِ الَّتِي أَحْكَمْنَا بِنْيَانِهَا وَشِيدْنَا أَرْكَانَهَا بِبِرَاهِينٍ سَاطِعَةٍ وَحُجُجٍ قَاطِعَةٍ لِامْتِعَةٍ مَذْكُورَةٍ فِي كِتَابِنَا وَصَحَّفْنَا سِيَمَا هَذَا الْكِتَابِ؛ تَأَمَّلًا كَافِيًا وَتَدَبُّرًا وَافِيًا بِشَرَطِ سَلَامَةِ فِطْرَتِهِ عَنِ آفَةِ الْغَوَايَةِ وَالْإِعْوَجَاجِ، وَمَرَضِ الْحَسَدِ وَالْعِنَادِ، وَعَادَةِ الْعَصِيْبِيَّةِ وَالْإِفْتِخَارِ وَالِاسْتِكْبَارِ؛ لَمْ يَبْقَ لَهُ شَكٌّ وَرَيْبٌ فِي مَسْأَلَةِ الْمَعَادِ وَحَشْرِ النُّفُوسِ وَالْأَجْسَادِ، وَيَعْلَمُ يَقِينًا وَيَحْكُمُ بِأَنَّ هَذَا الْبَدْنَ بَعِينَهُ سَيَحْشُرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُورَةِ الْأَجْسَادِ، وَيُنْكَشِفُ لَهُ إِنَّ الْمَعَادَ فِي الْمَعَادِ مَجْمُوعِ النَّفْسِ وَالْبَدَنِ بَعِينَهُمَا وَشَخْصَهُمَا، وَإِنَّ الْمَبْعُوثَ فِي الْقِيَامَةِ هَذَا الْبَدْنَ بَعِينَهُ لَا بَدْنَ آخَرَ مَبَايِنَ لَهُ عُنْصُرِيًّا كَانَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ جَمْعٌ مِنَ الْإِسْلَامِيِّينَ، أَوْ مِثَالِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِشْرَاقِيُّونَ، فَهَذَا هُوَ الْإِعْتِقَادُ الصَّحِيحُ الْمُنَاطِقُ لِلشَّرِيعَةِ وَالْمِلَّةِ الْمُوَافِقُ لِلْبِرْهَانِ وَالْحِكْمَةِ».

أقول: صرَّحَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هنا بأنَّ القول بعود البدن بعينه هو الموافق للبرهان العقلي كما تدل عليه نصوص الشريعة المقدسة.

ثم قال: «فَمَنْ صَدَّقَ وَآمَنَ بِهَذَا فَقَدْ آمَنَ بِيَوْمِ الْجَزَاءِ، وَقَدْ أَصْبَحَ مُؤْمِنًا حَقًّا، وَالنَّقْصَانُ عَنِ هَذَا الْإِبْرَانِ خِذْلَانٌ وَقُصُورٌ عَنِ دَرَجَةِ الْعِرْفَانِ، وَقَوْلٌ بَتَعْطَلُ أَكْثَرُ الْقَوَى وَالطَّبَائِعِ عَنِ الْبَلُوغِ إِلَى غَايَاتِهَا وَالْوُصُولِ إِلَى كِمَالَتِهَا وَنَتَائِجِ أَشْوَاقِهَا وَحَرَكَاتِهَا، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَا أَدْعَاهُ اللَّهُ فِي غَرَائِزِ الطَّبَائِعِ الْكُونِيَّةِ وَجِبَلَاتِهَا مِنْ طَلَبِ الْكِمَالِ وَالتَّوَجُّهِ إِلَى مَا فَوْقَهَا؛ هَبَاءً، عِبْثًا، بَاطِلًا، وَهَدْرًا، فَلِكُلِّ قُوَّةٍ مِنَ الْقَوَى النَّفْسَانِيَّةِ وَغَيْرِهَا كِمَالٌ يَخْصُهَا وَلَذَّةٌ وَالْمُؤْمِنُ وَمَلَأْتُهُ وَمَنَافِرَةٌ تَلِيْقُ بِهَا، وَبِحَسَبِ كُلِّ مَا كَسَبْتَهُ أَوْ فَعَلْتَهُ يَلْزَمُ لَهَا فِي الطَّبِيعَةِ الْجَزَاءُ وَالْوَفَاءُ، كَمَا قَرَّرْتَهُ الْحُكَمَاءُ مِنْ إِثْبَاتِ الْغَايَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ لِجَمِيعِ الْمَبَادِي وَالْقَوَى عَالِيَةِ كَانَتْ أَوْ سَافِلَةً، ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ البقرة: ١٤٨، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ



هُوَ مُؤَلِّمٌ ﴿٥٦﴾، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٦﴾ هود: ٥٦.

وكل ما في الكون من الجواهر الطبيعية دابةٌ لما بيناه من حركاتها الذاتية، فالله أخذ بناصية نفوسها وطبائعها -أي: بما في ذلك صور أبدانها- وهو مولئها نحوه وجاذبها إليه، ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل، ولم يشته عليه ذلك، وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد، ولزوم المكافأة في الطبيعة والمجازاة^(١).

أقول: تشتمل على صنفين من الأدلة:

الصنف الأول: الأدلة التي تُثبت المعاد الجسماني بضميمة مقدمة غير عقلية، كاستدلاله بلزوم الوفاء بالوعد مع ضم قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُؤَلِّمٌ﴾، فإن هذا الدليل يشتمل على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إِنَّ اللَّهَ يَبْزُغُكُم وَرَبِّي وَأَعْلَىٰ سَوْفَ يُؤْتِيهِ إِلَىٰ جِهَتِهِ.

المقدمة الثانية: أَنَّهُ يَبْزُغُكُم لَا يُخَلِّفُ الْوَعْدَ.

فالكل متوجه نحو جهةٍ، وهي الآخرة، فالكل بما في ذلك النفوس وصور الأبدان متوجهة نحو يوم القيامة، ويعتمد على الدليل على أنه أريد من لفظ (كل) العموم، ولا بد وأن يكون هذا العموم مقصوداً باليقين حتى تنتهي إلى نتيجة يقينية أو نقول بكفاية الظن في مسألة (المعاد الجسماني)، فنكتفي بظهور الآية في العموم، كما أنه يعتمد على أن الوجهة تعني الانتقال إلى يوم القيامة، وعلى وجوب الوفاء بالوعد، فهو غير دليل عقليٍّ محض، وإنما هو دليلٌ يعتمد على مقدمة نقلية، ومثله الدليل المعتمد على

(١): الأسفار، ج ٩، الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، الفصل الثاني: في نتيجة ما قدمناه وثمره ما أصلناه، ص ١٩٧.



وجوب الوفاء بالوعد، فإنّ الوعد يُعلم من الله تعالى، فإذا حكم العقل بلزوم الوفاء بالوعد، وثبت من الشرع أنّ الله تعالى توعد بعقاب جميع الخلق بما في ذلك الصور والقوى الطبيعية؛ فسوف يُقال حينئذٍ بلزوم عود الصور مع النفوس للوفاء بالوعد.

الصنف الثاني: الأدلة التي لا تعتمد على مقدماتٍ نقليةٍ وهي التي سوف نقف عندها ونعلق عليها.

وأما التصويران في حقيقة البدن المعاد عند الملا عليه السلام فهما:

التصوير الأول: هو أنّه صوّان الله عليه يري أنّ النفس هي صورة البدن، والبدن هو هيولى النفس، وصورة البدن التي هي النفس وجودٌ واحدٌ متصلٌ سيّالٌ، يبدأ مادياً، فتكون النفس مادية الحدوث، ثم بوحده يتقل من طورٍ إلى طورٍ ومن مرحلةٍ إلى مرحلةٍ بالحركة والخروج من القوة إلى الفعل، فتكتسب النفس كمالاتٍ على نحو اللبس بعد اللبس، فتكون صورةً عنصريةً، ثم تتحول إلى صورةٍ معدنيةٍ، ثم تتحول مع الحفاظ على وحدتها إلى صورةٍ نباتيةٍ، ثم حيوانيةٍ، ثم إنسانيةٍ، ويبدأ فيها التدرج في مراتب التجرد عند بلوغها الصورة الحيوانية، ثم يشتد تجردها إذا بلغت الصورة مرتبة الإنسانية، ثم عند الموت تبلغ مرحلة التجرد التام في ذاتها وفعلها عن المادة.

وتقدم شرح هذا مفصلاً، حيث ذكرنا أنّ من المحتمل في قول الفلاسفة بأنّ (النفس كمالٌ أول لجسم طبيعي) هو أنّ النفس صورة البدن، وما به يكون البدن بالفعل، وإذا كان الملا عليه السلام يقصد هذا المعنى ويقول بالحركة الجوهرية للنفس، وأنها بعد خروجٍ من قوةٍ إلى فعلٍ تتجرد تجرداً تاماً فإنه سوف يقول بأنّ الصورة العنصرية بالتكامل تنتقل إلى مرحلة التجرد التام، فتكون واجدةً للكمال الثابت لها حال كونها صورةً عنصريةً ومعدنيةً ونفساً نباتيةً وحيوانيةً وإنسانيةً ولكن بنحوٍ أتمّ، فتتجرد عن الهيولى والمادة وترتكها في هذه النشأة، وتكون واجدةً للكلمات التي



كانت فيها بنحوٍ أتمّ، فتقوم بإنشاء صورٍ مثاليةٍ تشابه صورة البدن والأمور الدنيوية، فهي فعلها، وواجدة لآثار المادة، وإن لم تكن في ذاتها مادية، فتلتذ بعد أن تحولت إلى نفس مجردة وتتألم في عالم الآخرة بالصور المثالية.

التصوير الثاني: هو أنّه ﷻ يرى عود النفس التي كانت صورةً مرتبطةً بالبدن في نشأة الدنيا، -وأيضاً- عود وجودٍ آخر مع النفس وهو صورة البدن، فإنّ البدن في عالم الدنيا ليس هيولى لصورة النفس، بل هو جوهرٌ جسمانيٌّ يتركب من صورةٍ ومادةٍ، فله صورته الخاصة، وهو يتكامل كما تتكامل النفس، ويبلغ مرتبةً في تجرده وتلطيفه، ويُفارق فيها هيولته، فينتقل مع النفس كصورةٍ مجردةٍ تتلاءم مع عالم الآخرة.

وذكر السيد الخميني ﷻ على ما في كتاب: (المعاد في نظر الإمام الخميني)^(١)؛ هذا التصوير في حقيقة البدن المعاد عند الملا صدرا، وذكره الشيخ حسن زادة آملّي ﷻ في كتاب: (شرح العيون في شرح العيون)^(٢) -أيضاً- فقد أفاد أنّ مراد الفلاسفة من كون النفس صورةً للبدن ليس أنّ النفس صورةٌ والبدن هيولى وبينهما اتحادٌ في الخارج، وإنما المقصود هو أنّ النفس مبدأ حياة البدن، ولا تكون حياة البدن بالفعل إلا إذا تعلقت به نفسٌ، فالنفس مبدأ فعلية الحياة في البدن، ومبدأ الفعلية في اصطلاح الفلاسفة يسمى صورة، ولهذا عبروا عن النفس بأنها صورة البدن، وإلا فإنّ البدن جوهرٌ مستقلٌ، وله صورته ومادته الخاصتان به، والنفس جوهرٌ آخر مستقلٌ يتعلق بالبدن نحواً من التعلق، وإذا كان الملا صدرا يبني على هذا التصوير فهذا يعني أنّه يرى أنّ النفس تعود في النشأة الأخرى ويعود معها البدن الدنيوي، ولكن بعد تلطيف البدن، وتكامله وتجرده، وهذا لا ينافي أن تكون النفس مُنشئةً لبعض الأبدان المثالية، فتلتذ وتتألم بما تُنشئه؛ إذ يمكن القول بأنّ النفس تعود مع صورة البدن الدنيوي

(١): الفصل التاسع: المعاد الجسماني، كيفية تبدل الجسم الطبيعي إلى أخروي، ص ٣٠٧.

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



وأيضًا. هي تُنشئ صورًا لأجسام مثالية، ويصل إليها ألم الآخرة الحسي ولذته بالبدن الذي استصحبه معها إلى عالم الآخرة، وأيضًا بالأبدان التي تُنشئها في عالم الآخرة.

➤ الأدلة العقلية المحتملة في عبارة الملا صدرا:

وأما الأدلة العقلية المحضة المحتملة في عبارته عليه السلام فنقررها بناء على التصوير الثاني للبدن المعاد - وهو أن الملا صدرا يرى أن النفس تستصحب معها صورة البدن الدنيوي، والصورة الدنيوية بعينها بعد أن تتجرد عن مادتها تعود يوم القيامة مع النفس - وما نحتمله هو أنه عليه السلام ذكر في عبارته المتقدمة أدلة عقلية ثلاثة، وهي:

الدليل الأول: دليل العناية: وقد بينه الحكيم السبزواري عليه السلام بقوله:

إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كلٍّ ممكنٍ لغاية^(١)

وهو يتكون من مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الله تعالى يعلم بذاته المقدسة قبل خلق الخلق على نحو النظام الأتم، فإنه تعالى عين الكمال، ولا ينقص عنه كمال، فهو واجد لكل كمال، ووجدانه لكل كمالٍ على نحو التمام والوجوب، ومن الكمال العلم بغيره، فهو واجدٌ للعلم بالغير، والعلم بالغير عين ذاته التامة الكاملة؛ لأنه لو كان في ذاته فاقداً للعلم لكان مفتقرًا محتاجًا إليه، والافتقار والاحتياج آيتا الإمكان، وقد قام الدليل العقلي على وجوده تعالى، فهو عالمٌ بالأشياء قبل خلقها، وعلمه بالأشياء عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء علمًا تامًا، ومحيطًا بالأشياء على ما هي عليه من خواص وميولات وغرائز، فهو (سبحانه وتعالى) يُحيط بكل حقيقة، وبخاصية وجودها الطالبة لكمالها، فهو تعالى عالمٌ بالنظام الكوني بعلم تام هو عين ذاته قبل إيجاد النظام الكوني.

(١): شرح المنظومة، ج ٢، غرر في البحث عن الغاية: ص ٤١٩.



المقدمة الثانية: إنَّ علم الله تَعَالَى إذا كان عين ذاته، وذات الله تَعَالَى هي علة الأشياء؛ فعلم الله تَعَالَى التام هو علة إيجاد الأشياء.

المقدمة الثالثة: إذا كان علم الله تَعَالَى التام بالأشياء وبحقائقها ومقتضياتها وما تميل إليه بحسب غرائزها هو علة وجود الأشياء، فلا بد أن توجد الأشياء ضمن خصوصياتها، فتقع كما تعلق بها العلم التام الذي لا نقص فيه، وهذا يعني تحقق النظام الأحسن والأتم في عالم الخلق؛ فإنَّ الفاعل هو الفاعل التام، فلا بد أن يكون فعله كذلك، فليس بالإمكان أكمل وأحسن وأتم مما كان.

المقدمة الرابعة: عالم المادة بما يشتمل عليه من وجود الأنواع المختلفة للصور الجسمانية؛ هو طالبٌ للتكامل، ويسعى للحصول على مراتبه العليا بحركةٍ جوهريةٍ تخرج من القوة إلى الفعل، فلا بد أن تتحقق كمالات الصور الجسمانية، وتبلغ مرحلة التجرد، وتصل إلى غاياتها النهائية، وإلا يلزم ألا يتحقق في عالم العين ما يطابق علم الله تَعَالَى التام.

وهذا الدليل هو الذي نحتمل أن الملا صدراً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أراد به بقوله: «كما قررتة الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ والقوى عالية كانت أو سافلة، ﴿فَأَسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ آيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللهُ جَمِيعاً﴾ البقرة: ١٤٨، وقوله: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ مُّوْمَلِيهَا﴾، ويمكن أن نسجل على هذا الدليل عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنَّ الله تَعَالَى كما يعلم خلق الخلق على وفق النظام الأتم يعلم بغيره من الأنظمة، فإن كان الحد الأوسط في هذا الدليل ضرورة مطابقة العلم للمعلوم، وأن تقع الأشياء في الخارج كما علم الله تَعَالَى بها قبل خلقها؛ فإن الله كما يعلم بالنظام الأتم يعلم بغيره؛ فما الموجب لتحقيق النظام الأتم؟!!



الملاحظة الثانية: النقض بما ذكره الملا صدرا رحمته الله عليه في المادة الأولى أو الهيولى فإنه - كما فسر كلامه السيد الخميني رحمته الله عليه، وذكر الملا صدرا ذلك^(١) - يرى أن البدن المركب في نشأة الدنيا من صورة ومن هيولى تنفك عنه الهيولى والمادة، وينتقل إلى النشأة الأخرى من دونها، فلماذا لا تنتقل الهيولى مع أنها جوهرٌ طالبٌ للكمال، وقد علم الله تعالى بها وبجبلتها وبطلبها للكمال، فلماذا لم تنقل وتذهب إلى العالم الأعلى بنحوٍ لطفٍ وأكمل يتناسب مع حقيقتها والغاية التي تطلبها؟ والجواب الذي يذكره الملا صدرا رحمته الله عليه على هذا النقض يمكن أن يأتي في الصورة الجسمانية، فمثلاً يمكن أن يُقال بأن الله تعالى علم بالنظام الأكمل وليس من النظام الأكمل أن تنتقل الصور الجسمية.

الملاحظة الثالثة: وهو أن العقل يحتمل أن النشأة الأخرى سنخ نشأةٍ يختلف عن عالم الدنيا، ولا يقبل أن تنتقل إليه الصورة الجسمية.

وبعبارةٍ أخرى: العقل يحتمل أن للصورة الجسمية حدًّا من الكمال ينتهي بانتهاه عالم الدنيا أو بانتهاه عالم البرزخ، فهو طالبٌ للكمال، وعلم الله تعالى بطلبه له، إلا أن الكمال له حد، وهو لا يطلب إلا هذا الحد، ولا يستطيع أن يواصل سيره التكاملي إلى ما بعده، فيكون توقف البدن في نشأة الدنيا أو في نشأة البرزخ ليس من جهة أن فيه طبيعة تطلب كمالاً بعد كمال عالم الدنيا وعالم البرزخ ولكن الله منع؛ وإنما لقصور البدن، فلا حاجة للدخول في بحث هل القسري يكون دائماً أم لا؟ وهل يمكن أن يكون ما يُخالف ما تطلبه الطبيعة وكيفية الطبيعة التي خلقها الله تعالى دائماً أو أكثرياً؟

(١): ج ٩، الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، فصل ٦ في الأمر الباقي من الإنسان، ص ٢٢١.



وهذا نظير ما ذكره الملا صدرا رحمته الله نفسه في الأنواع الأخرى غير النوع الإنساني، فإنه يرى أن النوع والوحيد الذي يمكن أن يصل إلى نهاية شوط التكامل الوجودي هو الإنسان، وأما الأنواع الأخرى فلها حدٌ، وأي نوع من الأنواع الحيوانية الأخرى إذا أراد أن يصل إلى آخر الشوط فعليه أن يأتي من باب الإنسان لكي يسير مع الإنسان ويصل إلى نهاية تكامله.

ولهذا ذكر بعض الفلاسفة أنه إذا أكل الإنسان شاةً فإنه يفعل خيراً لها بأكلها؛ لأنه يُحول كماها إلى كمالٍ موجودٍ في ذاته، فيكون لكمال الشاة بعد تحوله إلى كمال إنساني قابلية السير إلى آخر شوط التكامل، والملا صدرا رحمته الله يرى وجاهة ذلك بمقتضى مبانيه، فقد قال رحمته الله: «وهذه الانتقالات والتحويلات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى؛ مختصةً بنوع الإنسان؛ فإن الأشياء وإن كانت كلها متوجهةً إلى الحضرة الإلهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهاً إلى النهاية الأخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونية، ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسية أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون والفساد، وأن يصل أولاً إلى باب الإنسانية ثم منها إلى باب الحضرة القدسية»^(١).

فإذا كان يقبل أن نوع البقر -مثلاً- ذا قابلية خاصة في التكامل، ويتوقف تكامله، وكان هذا لا ينافي عناية الله تعالى؛ فليكن الأمر كذلك في الصورة الجسمية، بأن يقال: إن لها حداً خاصاً من التكامل، وإذا وصلت إليه تتوقف، ولا يُنافي ذلك العناية الإلهية وعلم الله تعالى التام بالنظام الأكمل؛ لأنَّ علم الله تعالى بالنظام الأكمل علمٌ بالأشياء على ما هي عليه، فإن كانت الأشياء تقبل السير إلى آخر مشوار التكامل حتى تصل إلى الحضرة القدسية؛ فإنَّ الأشياء توجد وفق هذه القابلية وتتحرك، وإذا

(١): ج ٩، الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، فصل ١: في ذكر أصولٍ يحتاج إليها في اثبات هذا المقصد أو يتنفع بها فيه، ص ١٩٤.



كانت لا تقبل فإنها توجد وفق قابليتها الضيقة، ومقتضى العناية أن تصل إلى حدها، وأن لا تتجاوز ذلك الحد، والعقل يحتمل أن الصور الجسمانية من هذا القبيل بلحاظ النشأة الأخرى.

الملاحظة الرابعة: لو قبلنا أن الصور الجسمانية تقبل التكامل والوصول إلى مرحلة التجرد المثالي في عالم الآخرة، وأن الله يعلم بقابليتها قبل خلقها؛ يبقى السؤال عن ما هو الملزم الذي يُحتم على الله ﷻ أن ينقل الأبدان من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة؟

إن الله ﷻ بحسب ما ندرکه بعقولنا متفضلٌ، فهو إن خلق متفضلٌ، وإن أعطى بعد الخلق متفضلٌ، ولا يجب عليه أن يخلق من رأسٍ، فقد كان ﷻ ولم يكن معه شيءٌ ثم خلق، كما لا يجب عليه بعد أن يخلق أن يُعطي كمالاً بعد تحقيق الكمال الأولي الذي هو أصل الوجود، فإن الله ﷻ إن أوصل العبد إلى الدرجة العاشرة من التكامل متفضلٌ، وإن أوصله إلى الدرجة التاسعة من التكامل ولم يوصله إلى العاشرة فهو أيضاً متفضلٌ، ولم يرتكب قبحاً لعدم إيصاله إلى المرتبة العاشرة، فهو لم يترك واجباً إن ترك الإعطاء، ولا يوجد أي قبح بحسب ما ندرکه بعقولنا في أن يوجد الله النفس مع بدنٍ تستكمل بواسطته في عالم الدنيا، ثم يُعدم البدن ويعيد النفس للحساب في يوم القيامة، فليس في هذا أي قبح عقلي حتى قبح العبث بعد أن كانت النفس تستكمل بالبدن في نشأتها الأولى.

وبالتالي لا يمكن أن نعتمد على هذا الدليل -الذي ذكره الملا صدرا رضى الله عنه، ونسبه إلى الحكماء، وذكره المتقدمون من الحكماء كابن سينا، وشيخ الإشراق، ويوجد في عبارات أتباع هذين الفيلسوفين من حكماء المشاء والإشراق- فإنه في نفسه لا يُثبت ضرورة ولزوم المعاد الجسماني.



الدليل الثاني: دليل الحكمة: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الله ﷻ خلق الأبدان طالبةً لجمالها متحركةً نحو الحصول على ما تفقده من كمالات الوجود العالية، ومن الكمالات التي تطلبها الأبدان بصورها كمال الانتقال إلى النشأة الأخرى وبلوغ مرحلة التجرد.

المقدمة الثانية: إن صور الأبدان والقوى الطبيعية ما دامت قد خلقت وفطرت على طلب التجرد والانتقال إلى النشأة الأخرى؛ فلا بد أن يتحقق انتقالها، وبلوغها إلى مرحلة كمال التجرد؛ لأنه إذا لم تبلغ هذه المرحلة يلزم أن يكون خلقها طالبةً للكمالات العليا في مراحل التجرد عبثاً ولعباً لا يصدر من الله؛ إذ كيف يوجد في الصور الجسمانية قابلية وغريزة طلب التجرد ولا يتحقق التجرد في الخارج؟! إن هذا من العبث الذي لا يصدر من الله ﷻ.

والنتيجة: لا بد من القول بعود الصور الجسمانية؛ لأن هذا مقتضى حكمة الله ﷻ وأنه لا يلعب ولا يلهو، وإنما خلق الكون لغاية لا بد أن تتحقق.

ويمكن أن يتأمل في هذا الدليل من جهتين:

الجهة الأولى: أن الدليل يعتمد على أن من قابليات الصور الجسمانية أن تبلغ مقام التجرد والانتقال إلى النشأة الأخرى، ولا بد من إقامة الدليل على ثبوت قابلية الصور الجسمانية لذلك؛ فإنه لا تقبل دعوى أن الصور الجسمانية واجدة لقابلية التجرد والانتقال إلى النشأة الأخرى من دون دليل، وهو ﷻ لم يُقدم الدليل على ذلك، وإذا لم يوجد دليل على ذلك فالعقل يحتمل عدم قابلية الصور الجسمانية؛ فإننا لا نعرف حقيقة يوم القيامة، وهي غيب بالنسبة إلينا، كما أن كون الأجسام واجدة لقابلية الانتقال إلى يوم القيامة وتطلب ذلك من الأمور الغيبية التي لا يمكن أن نتعرف عليها بدليل العقل، على أنه من المحتمل عقلاً لو قام الدليل على أن الصورة الجسمانية طالبةً



للتجرد؛ أن يكون الانتقال إلى يوم القيامة مرتبةً خاصةً من التجرد تختلف عن مطلق التجرد، والصور الجسمية لا تطلبها، فتنتقل الصور الجسمية من عالم المادة إلى عالم التجرد، ولا تنتقل إلى عالم الآخرة؛ لأنَّ عالم الآخرة ليس مطلق التجرد وإنما هو رتبةٌ خاصةٌ يحتمل العقل عدم قابلية الصور الجسمية لبلوغها.

الجهة الثانية: - ما تقدم في نقاش الدليل السابق - لو سلّمنا قابلية الصور الجسمية للانتقال إلى يوم القيامة؛ فما هو الملزم الذي يُحتم على الله ﷻ أن يُوصل صور الأبدان إلى هذه المرتبة من التكامل؟! فإنه لا يجب على الله ﷻ أن يخلق الصور الجسمية من رأسٍ، كما أنه لا يجب عليه ﷻ أن يوصل هذه الصور إلى أعلى مراتب تكاملها، فهو ﷻ إن أعطى متفضلاً وإن ترك لم يترك واجباً.

نعم، قد يقال في دفع الملاحظة من هذه الجهة: أن مقتضى الحكمة الإلهية مع التسليم بأن الله ﷻ جعل في الأبدان قابلية الانتقال؛ هو أنه لا بد أن يتحقق الانتقال؛ لأنه إذا كان الله ﷻ يعلم أنه لن ينقل أي صورةٍ من صور الأبدان إلى يوم القيامة؛ فلماذا يخلق في الأبدان قابلية الانتقال؟! فخلق هذه القابلية عبثاً؛ لأنه بلا غاية؛ إذ لا يتصور غاية لهذه القابلية إلا بلوغ الكمال المقبول الذي يوجد له استعداد، وهو الانتقال إلى يوم القيامة، فإذا كان الله ﷻ سيمنع جميع الصور الجسمية من الانتقال سيكون خلق القابلية والميل والطلب بلا غاية، وهو العبث الذي لا يجوز على الله ﷻ، وبالتالي مع التسليم بوجود قابلية الانتقال إلى النشأة الأخرى لا بد من القول بتحقيق الانتقال إلى النشأة الأخرى لكي لا يلزم عبثية خلقها.

وما يناسب الملا صدرا عليه السلام هو الاستدلال بهذا البيان، وهو الظاهر من قوله: «والنقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان، وقولٌ بتعطيل أكثر القوى... ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية وجبلاتها من طلب



الكمال والتوجه إلى ما فوقها؛ هباءً، وعبثاً، وباطلاً، وهدراً»، فلا يرد الإشكال من هذه الجهة.

ولكن مع ذلك يحتمل أن القابلية لازم لا ينفك عن الطباع، فلا بد من خلقها معها إذا أريد تحقيق تكامل النفس في الطباع قبل تجردها التام، فيكون وجود الطباع الطالبة للتجرد لمصلحة النفس الإنسانية القابلة لقطع تمام طريق التكامل دون سواها - كما تقدم عن الملا صدرا - وليس هذا من العبث القبيح في شيء.

الدليل الثالث: دليل المجازاة بما يتناسب مع العمل، وهو يتكون - أيضاً - من مقدمتين:

المقدمة الأولى: يجب مكافأة ومجازاة كل شيء بما يتناسب مع عمله، من خيرٍ أو شرٍّ، فالمجازاة واجبةٌ بحكم العقل.

المقدمة الثانية: يرتكب الإنسان بعض أعمال الخير وبعض أعمال الشر بجسمه، فيكون لجسمه حصٌّ من عمله، خيراً كان أم شراً، ومقتضى لزوم مجازاة كل شيءٍ عود الأجسام بصورها لكي تجازى في يوم القيامة.

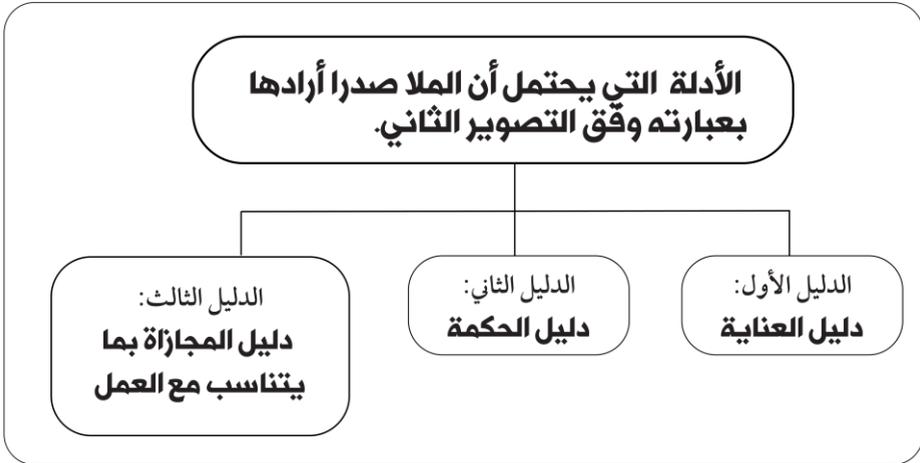
ونحتمل أن الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أراد هذا الدليل بقوله: «ويحسب كل ما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء والوفاء... وهذا مقتضى الحكمة، والوفاء بالوعد والوعيد، ولزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة».

وهو يبني على أن للبدن مسؤوليةً في أعمال الإنسان تقتضي الحساب والمجازاة، وكان بعض المعاصرين للمعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يتوهم مسؤولية البدن، فقد روى الشيخ الطوسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الأمالي عن «حفص بن غياث القاضي قال: كنت عند سيد الجعافرة جعفر بن محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لما أقدمه المنصور، فأثاه ابن أبي العوجاء وكان ملحداً،



فقال له: ما تقول في هذه الآية: ﴿كَمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ النساء: ٥٦، هب هذه الجلود عصت فعذبت فما بال الغيرية؟^(١)

فقال له أبو عبدالله (عليه السلام): ويحك هي هي، وهي غيرها. قال أعقلني هذا القول، فقال له: أرايت لو أن رجلاً عمد إلى لبنة فكسرها، ثم صبّ عليها الماء وجبلها، ثم ردها إلى هيئتها الأولى، ألم تكن هي هي، وهي غيرها؟ فقال بلى، أمتع الله بك^(٢)، فابن أبي العوجاء يتصور أنّ للبدن مسؤوليةً في العمل.



مخطط رقم (٣)

(١): فكأنه يقول: إن كان الذنب ذنب هذا البدن وبالجلد الذي يحتوي عليه فإنّ العقل يقبل أن يُحرق؛ لأنّ له مسؤوليةً في عمله القبيح، فينبغي أن يُعاد الجلد بعينه ويُعذب، أما أن يُؤتى بجلدٍ مع (الغيرية): -أي: بجلدٍ مغاير- فهذا مما يرفضه العقل؛ لأنه من إيصال العذاب إلى غير المستحق.

(٢): مجلس ٢٤، ح ٩، ص ٥٨١.



➤ شبهة تعذيب غير المستحق:

ونسب العلامة الحلي رحمته الله في كتاب: (كشف المراد)^(١) هذا التصور إلى الفلاسفة، فقد ذكر أن الفلاسفة اعترضوا على عود الأبدان في يوم القيامة بشبهة، وحاصل هذه الشبهة هو:

أن من الثابت علمياً أن أجزاء بدن الإنسان تتحلل وتبدل، والذي عاش عمراً طويلاً قد يكون بدنه متبدلاً أكثر من مرة، وعليه إذا عاش شخص عمراً طويلاً وتبدل بدنه، وكان مطيعاً في بعض سني عمره وعاصياً في البعض الآخر، ثم مات، وقيل بالمعاد الجسماني وعود البدن؛ فما الذي يعود في يوم القيامة؟

يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يُقال بعود جميع الأبدان، وهذا الاحتمال باطل؛ لأن الشخص قد يكون من أهل الجنة، فتتعم الأبدان التي عصى الله تعالى فيها، مع أنها لا تستحق النعيم، بل مقتضى المجازة أن تعاقب، فيصل النعيم إلى غير المستحق، أو يكون من أهل النار فتعذب الأبدان التي أطاع الله تعالى فيها، مع أن حقها أن لا يصل إليها العذاب وإنما يصل النعيم.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بعود بدنٍ واحدٍ من الأبدان، وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنه: أولاً: ترجيح بلا مرجح.

ثانياً: قد يكون بذلك البدن أطاع وعصى، فإن أدخل النار يلزم أن يصل العذاب إلى بدنٍ تحققت به الطاعة، وحقه أن يُنعم، وإن أدخل الجنة وصل النعيم إلى

(١): المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة: في وجوب المعاد



بدنٍ عصى به ولم يُعذب فيه مع أنه من حق هذا البدن فيما إذا كان قد تحققت به المعصية أن يُعذب، كما أنه قد يكون ارتكب العمل القبيح فقط بالبدن المعاد ويذهب إلى الجنة أو ارتكب العمل الصالح فقط ويذهب إلى النار؛ لأنّ الراجح الذنوب التي فعلها صاحبه على الطاعات.

وهذه الشبهة مبنية على أن للبدن مسؤوليةً والبدن ذا لذة وألم، ولو قيل بأن حقيقة الإنسان بروحه والبدن آلة، والعذاب والنعيم يكونان في يوم القيامة للروح؛ لم يكن أساساً لها، وهذا ما بيني عليه الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقد ذكر في كتاب: (الحكمة المتعالية)^(١): أن حقيقة الإنسان بنفسه وروحه، والبدن مجرد آلة تُديرها النفس، وتبدل البدن لا يلزم منه تبدل هوية وشخصية الفرد، بل تبقى هويته التي يدور مدارها الجزاء من الإنعام أو التعذيب، فلو أن زيدا أقرض شخصاً وعمره عشرون سنةً، ثم مرت خمسون سنةً وتبدل بدنه؛ فإنه يكون مالكا للدين في ذمة من اقترض منه ومستحقاً لرد الدين إليه وإن تبدلت أجزاء بدنه كما يقول علماء الطبيعة؛ وذلك لأن هويته محفوظةً وباقيةً بقاء روحه وبقاء نفسه، كما أنه لو قتل شخصٌ وعمره عشرون سنةً، ثم ظُفر به بعد خمسين سنةً وعمره سبعون سنةً؛ فإنه يكون مستحقاً للمجازاة بالقتل وإن تبدلت أعضاء بدنه؛ وذلك لأنه محفوظٌ بروحه وبنفسه التي هي عين هويته.

فالدليل الثالث الذي يُحتمل أن الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أراد مبنياً على تصوّر يرفضه الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نفسه، فلا يمكن أن نُعول عليه في إثبات أصل المعاد الجسماني.

وبهذا نكون قد انتهينا من استعراض ما نحتمل أن الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد استدل به كدليل عقلي محض لإثبات أصل المعاد الجسماني بناء على التصوير الثاني في حقيقة

(١): ج ٩، الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، فصل ٣: في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد، ص ٢٠٠.



البدن المعاد عند الملا صدرا.

➤ الدليل العقلي على وفق التصوير الثاني:

وذكرنا أنه يوجد تصويرٌ آخر في حقيقة البدن المعاد عنده، وهو أنه فَلْيَنْزِرْهُ يرى أن صورة النفس التي تعود هي الصورة الجسمية التي كانت في النشأة الدنيوية، فإن حقيقة الإنسان تبدأ صورةً ماديةً في الهيولى التي هي المادة ثم تتكامل، بوجودها الواحد السيال، فتخرج من القوة إلى الفعل إلى أن تتحول إلى وجودٍ إنسانيٍّ مجردٍ، فتكون الصورة الجسمية نفسها قد تحولت إلى صورةٍ إنسانيةٍ مجردةٍ، وهي النفس.

وهذا هو مراده رَبِّهِ من عود البدن الدنيوي بعينه، وبناء على هذا التصور سوف يُقال: إن الأدلة العقلية التي تُذكر لعود الروح سوف تكون أدلةً عقليةً لعود البدن، ولكن لعود البدن برتبة النفس؛ لأنَّ علاقة النفس بالبدن هي أن النفس هي صورة البدن وما به يكون البدن بالفعل، وعود النفس عود للصورة الجسمية وفعلية البدن، ولكن بنحو أتم مجرد عن الهيولى، وفيها سبق تعرضنا للقول بأنَّ علاقة النفس بالجسم هي علاقة الصورة بالمادة، بمعنى أنَّ البدن والجسم هو الهيولى والنفس هي الصورة الجسمية في أول مراحلها.

وذكرنا عدم وجود دليل من عقلٍ على ذلك، فالعقل لا يُثبت أن النفس هي صورة البدن التي تُحقق فعلية البدن، فمثل هذا مما لا يكسب العقل فيه، والمرجع فيه إلى الله تَعَالَى فهو خلق النفس وهو أعلم بها، وإذا أخبر الله في المنقول أخذ بإخباره، وإذا رجعنا إلى النقل نجد أدلةً كثيرةً تثبت مغايرة الروح والنفس للبدن، حيث تدل على تكوّن البدن، ثم تلج فيه الروح، ثم خروج الروح منه مع بقاءه دون أن تنتفي فعليته، وبالتالي دون أن ينتفي وجوده، فهذا التصوير -لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن- لا أساس له، وما يُبنى عليه من أدلةٍ سوف يكون باطلاً بتبع بطلانه.



➤ موقف الشيخ الأحسائي من الدليل العقلي على الجسماني:

العالم الثاني^(١): الشيخ أحمد ابن زين الدين الأحسائي، المعروف بالشيخ الأوحدي رحمته، فقد تعرض رحمته لمسألة: (وجود دليل عقلي على ثبوت المعاد الجسماني) في كتابه: (شرح العرشية)، فقد وقف عند قول الملا صدرا رحمته في العرشية: «الإشراق الثاني: في حقيقة المعاد، وكيفية حشر الأجساد: أما معاد الأرواح واثبوت السعادة الحقيقية للمقربين، والشقاوة بإزائها للأشقياء المردودين؛ فهو مما بيناه في كتبنا المبسوطة، ولا خلاف معنا للفلاسفة فيه، وإن كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه، ونحن الآن في بيان حشر الأبدان، وفيه قواعد: قاعدة في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد وأن الأبدان الإنسانية الشخصية محشورة في القيامة كما وردت به الشريعة الحقّة».

فقال الشيخ رحمته معلقاً عليه: «أقول: شرع في بيان خصوص المعاد، وكيفية حشر الأجساد، فقال: أما معاد الأرواح وحشرها إلى ربها يوم القيامة، وسعادة السعداء وشقاوة الأشقياء للجزاء على الأعمال الصالحة الحسنة بالحسنى وعلى الأعمال السيئة بالسوء؛ فمما لا إشكال فيه؛ فقد تطابقت عليه نوازع العقول؛ لأنّ التكليف توجه إليها لما أودع فيها من الحياة والشعور والتميز»^(٢).

ومعرفة الخير والشر والجيد والردي، والتمكين من فعل الطاعات والمعاصي، وصلوح كل الأشياء لشؤونها بحيث لا يختلف فيه أحدٌ من العقلاء من المتبعين للشرائع، فليس بيننا وبين الفلاسفة فيه خلاف.

قال -أي: الملا صدرا-: «وإن كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه».

(١): الباحث الثاني من الباحثين في القسم الثاني: القائلون بوجود دليل عقلي لإثبات أصل المعاد.

(٢): لعله «لما أودع فيها»، إلا أنّ المحققين للكتاب جعلوا شدة على حرفه الميم.



ثم يقول الشيخ رحمته: «وأما معاد الأجسام فلم يثبت لهم ذلك من طريق العقول؛ لأنَّ المعاد إنما تعلق بالأرواح؛ لأنها مكلفةٌ مشعرةٌ مختارةٌ، فيصح ثوابها، ونعيمها، ويصح عقابها، وتأليمها؛ لأنها حيَّةٌ مميزةٌ مختارةٌ، وأما الأجسام فإنها أثبتوا معادها من جهة الشرع؛ فإنه هو المثبت لمعاد الأجسام؛ إذ لم يكن لها شعورٌ ولا تمييزٌ ولا اختيارٌ فلا يتوجه إليها التكليف ولا تنتفع بثوابٍ ولا عقابٍ، فليس في العقول ما يدل على معادها، وقد صرح بهذا المصنف في شواهد الربوبية، وهنا أشار إلى ذلك بقوله: «محشورةٌ يوم القيامة كما وردت به الشريعة الحقة»، وأقول: إنَّ العقل يدل عليه بعين ما يدل على معاد الأرواح؛ فإن العلة واحدة»^(١).

فالشيخ هنا يُصرِّح بوجود دليل عقليٍّ على عود الأبدان، وذلك الدليل هو الدليل العقلي على عود الأرواح.

➤ تعليقٌ على فهم الشيخ لكلام الملا صدرا:

ونحن لا نوافقهُ رحمته في فهمه لمراد الملا صدرا رحمته، فإنَّ الملا صدرا ليس بصدد نفي الدليل العقلي على المعاد الجسماني، وقد اتضح فيما سبق أنه رحمته يرى وجود دليل عقليٍّ على أصل المعاد الجسماني. نعم، هو لا يرى وجود دليل عقليٍّ على كيفية المعاد الجسماني، وعبارة الملا صدرا التي اعتمدها عليها الشيخ الأحسائي في إثبات أنه لا يرى دليلاً عقلياً على المعاد الجسماني، لا تدل على فهم الشيخ، بل هي تدل على العكس.

فقوله رحمته: «قاعدةٌ في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد وأنَّ الأبدان الإنسانية الشخصية محشورةٌ في يوم القيامة»؛ بيانٌ لوجود دليل عقليٍّ على حشر الأبدان، وذلك الدليل العقلي هو الأصول التي سوف يذكرها، فإنه ذكر أصولاً متعددةً أنها إلى ثمانية بحسب كتاب: (العرشية)، وكل تلك الأصول قد حصلها

(١): شرح العرشية، ج ٢، ص ٨١.



بالبرهان العقلي في نظره، ونتيجتها ثبوت المعاد الجسماني عنده، فما استظهره الشيخ الأحسائي من عبارته، وهو أنّ الملا صدرا يوافق الفلاسفة من جهة عدم وجود دليل عقليّ على أصل المعاد الجسماني؛ ليس مستقيماً.

➤ أدلة الشيخ الأوحّد لإثبات أصل المعاد الجسماني:

وذكر الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (شرح العرشية) نوعين من الأدلة على ثبوت المعاد الجسماني:

١. أدلةً نقليةً.
٢. أدلةً عقليةً.

وما يعنينا هنا هو استعراض الأدلة العقلية، وهي:

الدليل الأول: ويتكون من مقدماتٍ ثلاثٍ:

المقدمة الأولى: إنّ كل شيءٍ في عالم التحقق هو مفاضٌ من فعل الله ﷻ، وفعل الله ﷻ علمٌ وشعورٌ وتمييزٌ واختيارٌ، فكل شيءٍ لا بد وأن يكون واجداً للعلم والشعور والتمييز والاختيار؛ لأنه أثر لفعل الله ﷻ الواحد لذلك، فلا بد وأن يكون واجداً لذلك ولكن بمرتبةٍ أضعف بحسب قربه وبُعدّه عن فعل الله ﷻ بجاذبة.

أقول: هذا الكلام يستبطن وجود سنخية بين الفعل وبين سبب الفعل والذي يصطلح عليه الشيخ الأحسائي بـ«فعل الله سبحانه»، ولما كان هذه السنخية حيث كان لفعل الله ﷻ علمٌ وشعورٌ وتمييزٌ واختيارٌ؛ فلا بد أن يكون أيضاً ما يصدر عن فعله واجداً لذلك، ولكن بمرتبةٍ أقل.

المقدمة الثانية: إذا كانت الأبدان من الأمور الصادرة عن فعل الله ﷻ فلا بد أن تكون الأبدان واجدةً للعلم والشعور والتمييز والاختيار، وهذا يعني أنّ الأبدان لا بد أن تكون مكلفةً؛ لوجود علاقة بين ثبوت الحياة والعلم والشعور والتمييز بأي



رتبة من رتب هذه الأمور وبين التكليف، يقول الشيخ رحمته الله: «ولهذا قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنثِيًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ﴿١١﴾ فصلت: ١١، وقال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ ﴿الإسراء: ٤٤﴾»^(١). فالأبدان الموجودة في نشأة الدنيا مكلفة.

المقدمة الثالثة: إذا كانت الأبدان مكلفة فلا بد أن تكون محشورة ومبعوثة يوم القيامة؛ لأنها سوف تكون كالأرواح، فما هو الدليل على لزوم عود الأرواح؟

إن الدليل كونها مكلفة، والتكليف يقتضي العود لأجل المجازاة، والأمر كذلك بالنسبة للأبدان؛ فإن الأبدان مكلفة فلا بد أن تعود، ولهذا يقول الشيخ الأحسائي رحمته الله: «فالدليل الموجب للقول بإعادة الأرواح بعينه هو موجب للقول بإعادة الأجسام»^(٢).

ويمكن أن يتأمل فيه من جهتين:

الجهة الأولى: إن الشيخ الأحسائي رحمته الله استدل على لزوم أن تكون الأبدان مكلفة بثبوت الحياة والعلم والشعور والتميز والاختيار للأبدان، فقال حيث أن فعل الله تعالى واجد للحياة والشعور والاختيار والتميز فلا بد أن يكون ما صدر من فعل الله تعالى كذلك، ومما صدر من فعل الله تعالى الأبدان، فلا بد أن تكون الأبدان كذلك، وإذا كانت كذلك فلا بد أن تكون مكلفة.

وهذا الكلام - بهذا المقدار - لا يمكن أن يُقبل؛ إذ ما الدليل على ثبوت التكليف مع وجود الحياة والشعور والتميز والاختيار؟ فهل يوجد دليل عقلي يدل على وجود ملازمة بين ثبوت أي رتبة من رتب الحياة والتميز والشعور والاختيار

(١): شرح العرشية: ج ٢، ص ٨٢.

(٢): شرح العرشية: ج ٢، ص ٨٢.



وبين ثبوت التكليف؟! وإذا كان يوجد فما هو؟!!

إن على الشيخ أن يذكره حتى يُتمم الدليل وإلا سيكون ناقصاً، وفيه ثغرةٌ وفجوةٌ؛ لاشتماله على دعوى غير مبرهنة، وإن كان لا يوجد دليلٌ عقليٌّ وإنما يوجد دليلٌ نقليٌّ فلن يكون الدليل دليلاً عقلياً محضاً، ولا بد من ملاحظة تلك المقدمة النقلية لمعرفة ما يدل عليها من النقل، والشيخ رحمته الله لم يُكلف نفسه ذلك.

وبالتالي من حقنا أن نسأل الشيخ الأحسائي رحمته الله عن دليل الملازمة بين ثبوت أي رتبةٍ من رتب الحياة والشعور والتمييز والاختيار وبين ثبوت التكليف، فإننا نلاحظ أن الصبي المميز واجد لرتبة من الحياة والعلم والشعور والاختيار والتمييز، لا يفصل بينها وبين البلوغ إلا وقت قصير قد يكون نصف ساعة أو أقل، فقبل أن يحتلم هو صبيٌّ مميزٌ، وبعد أن يحتلم لو بعشر دقائقٍ يصير بالغاً مكلفاً، فالعقل والشرع لا يثبتان الملازمة بين ثبوت أي رتبةٍ من رتب الحياة وبين التكليف الثابت للأرواح الذي يقتضي المعاد، وليس الأمر مقتصرًا على الصبي، بل الحيوانات واجدة لرتبة من الحياة والشعور والتمييز والاختيار - بحسب مبنى الشيخ - ومع ذلك فهي ليست مكلفةً بتكليف البشر.

الجهة الثانية: إذا كان الشيخ رحمته الله لا يتحدث عن تكليف الأرواح الذي يكون للإنسان البالغ، وإنما عن مطلق التكليف الثابت حتى للجماة، كالتأولة والكرسي؛ فسوف نقول له: ما الدليل على أن مطلق التكليف يقتضي الجزاء الخاص الذي يكون في يوم القيامة؟!!

فلو سلّمنا أن الحياة والعلم والشعور والتمييز والاختيار من الأمور الثابتة في كل مراتب الوجود بما في ذلك الأبدان، وسلّمنا أيضًا أن ثبوت أي مرتبةٍ للحياة وللعلم والشعور والتمييز والاختيار يقتضي التكليف المقتضي للمجازاة؛ فمع ذلك



نقول ما الدليل على أن التكليف الثابت في الأبدان يقتضي الحساب الخاص الذي لا يكون إلا في يوم القيامة؟! فإن من الواضح أن إقامة دليل عقلي على ثبوت المعاد من باب المجازاة لا يعين موطن المجازاة؛ لأن العقل يُجيز أن تكون مجازاة الأبدان على تكليفها المناسب لها في نشأة الدنيا، فتُجازى في حال تحللها وتفرقها أو في نشأة البرزخ أو أي نشأة غير نشأة يوم القيامة، فما هو المعين عقلاً لتحقيق عود الأبدان للمجازاة في خصوص يوم القيامة؟!

ومن الأمور التي يعتقد بها الشيخ أحمد الأحسائي رحمته الله - كما سوف نُبين - أن البدن الموجود في نشأة الدنيا ينقسم إلى قسمين:

١. بدن عنصري.

٢. بدن أصلي هورقليائي.

ويرى عود البدن الأصلي، وأما البدن العنصري فهو لا يعود، وإنما يتحلل ويذهب كل عنصر من عناصره إلى أصله، ومن حقنا أن نسأل الشيخ (أعلى الله تعالى درجاته): ألا يجري دليله هذا في الجسد العنصري؟! أليس هو صادر من فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى واجدٌ للحياة والعلم والشعور والتميز والاختيار؟! أليس الملازمة بين ثبوت هذه الأمور بأي مرتبة وبين التكليف موجودة؟!

فيلزمه رحمته الله أن يقول بتكليف البدن العنصري، فإذا كانت ملازمة بين التكليف وبين البعث في يوم القيامة فيلزمه القول ببعث البدن العنصري في خصوص يوم القيامة، وهذا ما ينفيه في كتبه.

الدليل الثاني: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: يوجد فرق بين لذة وألم الروح ولذة وألم البدن، فقد توجد لذة للروح فقط، وقد توجد لذة للروح والبدن معاً، والأمر كذلك في الألم، وذكر الشيخ



الأحسائي رحمته شاهداً على هذه المقدمة، وهو أنّ الرائي في المنام يرى أنه يأكل، ويحصل له الالتذاذ والشبع، مع أن بدنه لم يأكل ولم يشبع، فقد انفكت حالة الشعور باللذة عن البدن مع ثبوتها للروح، والأمر ليس كذلك في عالم اليقظة؛ فإن من يأكل تلتذ روحه وتشبع وكذلك يلتذ بدنه ويشبع.

المقدمة الثانية: إذا كانت لذة البدن مغايرةً للذة الروح فإنّ الإنسان في عالم اليقظة يرتكب بعض الأعمال القبيحة ببدنه فيلتذ بدنه كما تلتذ روحه، وإذا كانت معاناة البدن تختلف عن معاناة الروح فإنّ الإنسان إذا ارتكب الطاعات التي فيها مشقة وإيلاء للبدن يتألم ببدنه، كما تتألم روحه، ومقتضى العدل الإلهي ووعد الله تعالى بالمجازاة ضرورة عود البدن للمجازاة على عمل الطاعة بالبدن وحصول ألم البدن، وعلى اللذة التي حصلت للبدن بسبب ارتكاب الأفعال السيئة ومجازاة ذلك بالعقاب.

والنتيجة: لا بد من إعادة البدن لكي يُنعم أو يُعذب من باب المجازاة، وتطبيقاً لعدل الله تعالى، وقد بين الشيخ الأحسائي رحمته هذا الدليل في كتابه: (شرح العرشية) بقوله رحمته: «وأيضاً لذات النائم وآلامه مختصةً بالروح، وإن لحق الجسم منها شيءٌ فبالتبعية للروح، ولذة اليقظان للروح والجسد معاً، ولهذا ترى الجائع إذا شبع في المنام لا يشبع جسده ولا يقوم به، وإذا شبع في اليقظة شبع الروح والجسد، والأعمال في هذه الدنيا التي يثاب عليها أو يُعاقب عليها كانت بالروح مع الجسد، ليجازى على عمله... كان مقتضى العدل أن يكون الثواب والعقاب على طبق منشئها وسببها، فلو أثبت الروح خاصةً على العمل الذي وقع من الروح والجسد لكان العمل قد نُقص من أجله، والله سبحانه يقول: ﴿وَمَا أَلْتَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ الطور: ٢١، ويقول: ﴿أَيُّ لَأُضِيعُ عَمَلٍ عَمِلْتُمْ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى﴾ آل عمران: ١٩٥»^(١).

(١): شرح العرشية: ج ٢، ص ٨٢.



وقد اتبعه فيه أتباعه، ومنهم السيد كاظم الرشتي في: (أصول العقائد)^(١)،
والميرزا موسى الأسكوئي في: (إحقاق الحق)^(٢).

و يلاحظ على هذا الدليل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنَّ هذا الدليل أخص من المدعى، فهذا الدليل يعتمد على أنَّ الإنسان يرتكب بعض الأعمال ببدنه، ويلتذ البدن أو يتألم بتلك الأعمال؛ فلا بد من المجازاة للبدن في يوم القيامة، وهذا لا ينطبق على الأطفال الرضع الذين يموتون قبل أن تصدر منهم أعمال، فإنَّ هؤلاء يحشرون يوم القيامة بأبدانهم في عقيدتنا، وهذا الدليل لا يفي بإثبات لزوم عود أبدانهم؛ لأنهم لم يرتكبوا بالأبدان ما يُحقق اللذة، كما أنهم لم يرتكبوا ما يُحقق الألم؛ إذ لم يصدر منهم عملٌ سيءٌ فيه لذة للبدن، ولا عملٌ خيرٌ فيه إيلاء للبدن، فالدليل لا يُثبت لزوم معاد أبدانهم، فيكون أخص من المدعى.

الملاحظة الثانية: أنَّ تلذذ البدن بالأفعال القبيحة أو تألم البدن بالأفعال الصالحة الشاقة إنما هو بسبب الروح؛ فإننا بالوجدان نُدرك أنَّ حقيقتنا العاملة الشاعرة المريدة التي تفعل باختيارها هي النفس والروح، وليس البدن إلا آلة تعمل بها الروح في هذه النشأة، فإذا وصلت لذة للبدن أو وصل ألمٌ إلى البدن فإنما هو بسبب اختيار النفس؛ لأننا أردنا أن نفعل هذا الفعل، وقمنا به باستخدام آلة البدن، ووصل الألم إلى البدن أو وصلت اللذة إليه، فالمسؤول هو النفس، والبدن لا مسؤولية عليه، ومثل البدن كمثّل دابةٍ أطعمها شخصٌ لتقوى على السير، ثم ركب عليها وسار في طريق خيرٍ أو في طريق شرٍّ؛ فإنَّ العقل لا يرى مسؤوليةً على الدابة، وأنه ينبغي مجازاتها بالحسنة على إحسانه أو بالسيئة على إساءته.

(١): ص ٢٤٩.

(٢): المقالة الأولى: المعاد، ص ٣٧.



الدليل الثالث: وهو يتكون -أيضاً- من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن كل شيء موجود في نشأة الدنيا بما في ذلك أبدان الناس قد نزل من خزائن الله، يقول بِعَالِي: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فالأبدان الموجودة في هذه النشأة قد تنزلت من عالم الخزائن.

المقدمة الثانية: كل شيء لا بد أن يرجع إلى أصله، والأبدان من الأشياء التي يجب أن ترجع إلى أصلها، وهو عالم الخزائن، فلا بد من عود الأبدان حينئذٍ إلى عالم الخزائن، والرجوع إليه بالرجوع إلى الله، وهو الرجوع في يوم القيامة، والحشر إليه بِعَالِي.

وقد بين الشيخ الأحسائي رَحِمَهُ اللهُ هذا الدليل بقوله: «ولأن الأجساد أشياء نزلت من الخزائن إلى هذه الدنيا، كما قال بِعَالِي (١): ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فإذا كانت أصلها في خزائن الغيب عنده، وإنما نزلها بقدر معلوم، فإذا كان كل شيء يرجع إلى أصله؛ فالأجساد إذا لم ترجع بقيت في الدنيا أو فنيت ولم ترجع إلى أصلها، وهو خلاف مقتضى القاعدة المقررة المتفق عليها عقلاً ونقلاً، فقد دل العقل بنحو ما ذكرناه على إعادة الأجسام» (٢).

و توجد على هذا الاستدلال عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنه ليس دليلاً عقلياً محضاً كما يروم (٣)، فإنه يعتمد على ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (١)؛ لأن مقتضى

(١): في الموسوعة المطبوعة مكتوب: (ما قال تعالى)، والصحيح ما أثبتناه، وينبغي لمحتفي موسوعته رَحِمَهُ اللهُ أن يلتفتوا إلى ذلك.

(٢): شرح العرشية، ج ٢، ص ٨٢.

(٣): فقد كان الشيخ اعلمهم في صدد استعراض الأدلة العقلية؛ لأنه بعد ذلك سوف يُعنون عنواناً خاصاً لذكر الأدلة النقلية على عود الأبدان.



الظهور هو: أنّ الأبدان مما تنزل من الخزائن، ولولا هذه الآية لأجاز العقل أن تكون الأبدان قد أبدعت في نشأة المادة - تحت فلك القمر - فلا ينفع «المتفق عليها عقلاً ونقلاً» في إثبات عودها يوم القيامة.

الملاحظة الثانية: اعتمد ﷺ على مقدمة: (كل شيء يرجع إلى أصله)، واكتفى ببيان أنها قضية متفقٌ عليها ويدل عليها العقل والنقل، ولا شأن لنا هنا بالاستدلال بالاتفاق، ولا بالنقل؛ لأنّ الشيخ في صدد إقامة دليلٍ عقليٍّ محضٍ، والذي يعيننا هو الدليل العقلي على تلك المقدمة، ولم يذكره، مع أن العقل يُجيز أن تسقط التفاحة من شجرتها ولا تعود إليها أو تقطع الشجرة من الأرض ولا تعود إليها بأن تنقل إلى كوكبٍ آخر أو تنتقل إلى نشأةٍ أخرى دون الأصل أو يعدمها الله، وقد بينت آيات القرآن الكريم أنّ الله أخرجنا من الأرض، ثم يُعيدنا إلى الأرض ثم يخرجنا منها تارةً أخرى، ومنتقل إلى نشأة القيامة ولا نعود إلى الأرض بأن نتحول إلى ترابٍ ونبقى تراباً إلى الأبد، فالعقل يُجيز أن لا يرجع الشيء إلى أصله؛ لأنّ الله ﷻ القدرة على أن يُبقيه وإلى الأبد من دون رجوع إلى أصله، فإنّ الله على كل شيء قديرٌ، ولا ملزم له فيما ذكر.

الملاحظة الثالثة: لو سلّمنا بقاعدة أن (كل شيء يرجع إلى أصله)، والأبدان أصلها عالم الخزائن، ونزلت منه إلى عالم الدنيا فمع ذلك نقول: ما علاقة رجوع الأبدان إلى عالم الخزائن بانتقال الأبدان إلى يوم القيامة، فهل يوم القيامة هو عالم الخزائن؟!

إن من المحتمل وجود فرق بينهما، فعالم الخزائن رتبةٌ سابقةٌ في قوس النزول، وعالم القيامة رتبة متأخرة في قوس الصعود، فكون العود إلى عالم الخزائن هو العود إلى يوم القيامة مما لم يبرهن الشيخ ﷺ.



الملاحظة الرابعة: النقض بالجسد العنصري الذي يؤمن الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي رحمته الله بأنه لا يذهب إلى يوم القيامة، فإنه - كما سوف يأتي إن شاء الله - يقسم البدن الموجود في هذه النشأة - وهو ما يُشار إليه - إلى قسمين:

القسم الأول: بدن أصليّ من عالم سابق على عالم العناصر، وهو عالم (هورقيليا)، وهو يُحشر يوم القيامة.

القسم الثاني: بدن عنصريّ، يتركب من عناصر (ما تحت فلك القمر)، وهي النار، والهواء، والتراب، والماء، وهو لا ينتقل إلى يوم القيامة، بل يعود إلى أصله، فالتراب يعود إلى التراب، والماء إلى الماء، والنار إلى النار، والهواء إلى الهواء، ومن حقنا أن نسأل الشيخ رحمته الله عن العناصر الأربعة أليست وما تكونه وهو البدن العنصري مشمولاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خِزْيَةٌ، وَمَا نُنزِلُهُ إِلاَّ يَقْدَرِ مَعْلُومٌ ﴿٦١﴾﴾؟!!

إن مقتضى إطلاق الآية - إن كان للتمسك به مسرح - الشمول للبدن العنصري، فلماذا لا يقول برجوعه إلى أصله وهو عالم الخزائن، وبالتالي بانتقال البدن العنصري أيضاً إلى نشأة الآخرة؟!!

فالدليل الذي ذكر في البدن الأصلي جارٍ بعينه فيما يصطلح عليه بالبدن العنصري، فبماذا يجيب الشيخ الأحسائي رحمته الله عن هذا النقض؟ فإنه يمكن أن يأتي في البدن الهورقليائي، فلو قال: بعدم شمول الآية للبدن العنصري؛ لأنه مخلوق في هذه النشأة، وليس في نشأة سابقة؛ لقليل له: لماذا لا تقل ذلك - أيضاً - في البدن الهورقليائي، بأن يقال: ليس مشمولاً؛ لأنه مخلوق في عالم (هورقيليا) الذي هو بعد عالم النفوس وقبل عالم الأبدان العنصرية، فإن كان ثم رجوع له فهو إلى ذلك العالم، وليس إلى عالم الخزائن التي تعود إليه النفس أو المراتب الأعلى من مرتبة النفس؟!!



والنتيجة التي ننتهي إليها هي: أنه لم نقف على دليل عقلي تام في كلمات الملا صدرا الشيرازي رحمته الله، والشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي رحمته الله؛ على لزوم المعاد الجسماني، فالعمدة في أصل عود الأبدان -فضلاً عن كيفية عود الأبدان، وهل هو على نحو عود كل جزءٍ تعلق به الروح في نشأة الدنيا أم لا؟- هو الدليل الثقلي، وأخبار المعصومين عليهم السلام، وبهذا نصل إلى الجهة الثانية وهو مفاد الأدلة الثقلية في هذه المسألة.

ما تقتضيه النصوص الشرعية القطعية في كيفية المعاد الجسماني:

الجهة الثانية: في ما تقتضيه النصوص الشرعية القطعية في كيفية المعاد الجسماني بعد فقد وجود دليل عقلي على أصل المعاد الجسماني فضلاً عن كلفه.

والصحيح عدم وجود دليل نقلي قطعي يثبت عود البدن الدنيوي على نحو المطابقة التامة، بل الدليل على خلاف ذلك، فإن ملاحظة دليل النقل تُفيد وجود طوائف من الأدلة الثقلية التي تدل على اختلاف البدن الأخرى عن البدن الدنيوي، بمعنى أنه ليست كل أجزاء البدن الدنيوي التي ارتبطت الروح وبنفس الكيفية وبنفس الهيئة وبنفس الشكل تعود.

ونكتفي باستعراض ثلاث طوائفٍ وهي:

الطائفة الأولى: ما دل على أن الله تعالى يبعث ما هو موجودٌ في القبر.

الطائفة الثانية: ما دل على أن بدن الإنسان يبلى ولا تبقى إلا طيبته التي خلق منها.

الطائفة الثالثة: ما دل على اختلاف هيئة البدن الأخرى عن هيئة البدن

الدنيوي.

الطائفة الأولى: ما دل على أن الله تعالى يبعث ما هو موجودٌ في القبر، وفي ذلك

آياتٌ ورواياتٌ فوق حدِّ التواتر، فمن الآيات:



(١)

قوله **بِعَالِي**: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ ﴿٧﴾ الحج: ٧.

(٢)

قوله **بِعَالِي**: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ ﴿٥١﴾ يس: ٥١.

ومن الروايات التي هي فوق حد التواتر ما في البحار عن: «تفسير فرات بن إبراهيم: محمد بن عيسى الدهقان معنعناً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول لعلي: يا علي أبشر وبشر، فليس على شيعتك حسرة عند الموت، ولا وحشة في القبور، ولا حزن يوم النشور، ولكأني بهم يخرجون من جدث القبور ينفضون التراب عن رؤوسهم ولحاهم، يقولون: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ ﴿٣٥﴾ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ ﴿٣٥﴾ فاطر: ٣٤-٣٥»^(١).

ووجه دلالة هذه الطائفة على عدم المطابقة بين البدن الأخروي والبدن الدنيوي؛ هو: أن من الثابت علمياً تبدل أعضاء وأجزاء بدن الإنسان، فالخلايا تتحلل وتتجدد، إذا امتد عمره يتبدل بدنه أكثر من مرة، فإذا مات وقبر فلا يكون في القبر كل الخلايا التي ارتبطت بها الروح، وإنما الخلايا الموجودة في الجسد الأخير، وهذه النصوص تُبين أن الذي يعود هو الجسد الأخير، فليس كل خلية ارتبطت به تعود في نشأة الآخرة.

(١): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح: ٧٣.



➤ مناقشة الشيخ جعفر السبحاني:

و ناقش الشيخ جعفر السبحاني رحمته الله في كتابه النفيس (الإلهيات)^(١) في دلالة هذه الطائفة، فذكر رحمته الله أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ يس: ٥١، لا يريد منه تعالى أن يبين أن ما يُبعث هو آخر بدن، وإنما هو تعبير كناي عن خروج الناس من الأرض وقيامهم بأبدانهم إلى الله تعالى يوم النشور، فهو نظير قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقَتْكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ طه: ٥٥، فالمراد الجدي منها هو الإخراج من الأرض.

فإذا قلت: هذا خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر هو أنّ الأجساد تخرج من الأجداث، فيراد إخراج ما في القبور، فلماذا تُحمل على الإخراج من مطلق الأرض ليقال بأن الإخراج من مطلق الأرض يشمل حتى الخلايا والأجزاء التي تحللت والإنسان حيٌّ على وجه الأرض؛ لأنّها سوف تذهب إلى الأرض وتخرج منها؟

يجيب الشيخ السبحاني رحمته الله: بأنه توجد قرينةٌ على ذلك، وهي أننا نعلم أنّ قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ يس: ٥١، يُقصد به جميع الناس؛ لأنّ الحديث عن القيام بعد النفخ في الصور، وهذا القيام يشملهم جميعاً، ومن المعلوم أنّه لا تقبر جميع أبدان الناس، فإنّ بعضهم يتخطفه الطير أو يفترسه السبع أو تحيط به الأمواج وتأكله الحيتان، أو تصيبه النار فتحرقه، فللآية التي تدل على قيام كل هؤلاء وعود بأبدانهم تريد أن تُبين الخروج من الأرض، وليس الخروج من خصوص القبر.

(١): ج: ٤، أسئلة حول المعاد ٢، ما هو المحشور من الأبدان المتعددة: ص ٣٨٨.



ويلاحظ على ما ذكره ﷻ:

أولاً: أن الآية ليست عامة، فهي ناظرة إلى الذين يُدفنون في قبوهم، فقد قالت: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ ، ولا يوجد أي محذور في أن يُقال هذه الآية ناظرة إلى خصوص الأبدان المقبورة.

وإذا قلت: ولكن نحن نعلم أن الذين يقومون إلى الله ﷻ ليسوا خصوص من يدفنون في القبور.

قلنا: هذا العلم لا ينافي اختصاص الآية بالأبدان المدفونة في القبور؛ لأنها ثبت قيام هؤلاء، وأنهم سوف يُبعثون من قبورهم، وإثبات شيءٍ هؤلاء لا ينفي ذلك الشيء عن غيرهم، فيقال: إن علمنا بقيام الأبدان المقبورة وغير المقبورة من الأرض مستفادٌ من هذه الآية في طائفة من الناس، وهم الذي قبروا، ومن غيرها في غير هؤلاء، كقوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ طه: ٥٥، فإن هذه الآية عامة تشمل من تخطفه الطير، وأكله السبعة والحيتان، فعلمنا بكون القيام للجميع لا ينافي كون هذه الآية ناظرة إلى البعض وتبين حكمه، ولو من جهة أن أغلب الناس يُقبرون في مجتمع النبي ﷺ، والقرآن نزل على مجتمعه، وهو يراعي ثقافتهم وعاداتهم والمفاهيم التي هي أكثر تأثيراً على نفوسهم، كمفهوم تفرق الأبدان التي تُقبر، فكون الآية خاصة لا ينافي ما نعلم من عموم حكم البعث والقيام إلى الله ﷻ من الأرض.

ثانياً: لو قبلنا أن القرينة التي ذكرها الشيخ السبحاني ﷻ تفيد أن الآية الكريمة في مقام الكناية، وتتحدث عن مطلق الخروج من الأرض، ولكنها عبرت بتعبير الخروج من القبور أو الخروج من الأجداث؛ فإنه يسع أن يقال: ما القرينة التي



توجب رفع اليد عن مدلول سائر الآيات والروايات؟ فمثلاً يقول بِعَلِّهِ: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ ٧ الحج: ٧.

هذه الآية ليست تتحدث عن نفخ الصور والذي نتيجته قيام حتى من أكله السبع أو تخطفه الطير أو أحرقته النار، وإنما هي في مقام بيان أن الساعة سوف تأتي، وبيان أن الله بِعَلِّهِ يُجْرَجُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾، فهي تُبَيِّنُ أَنَّ مَا يُبْعَثُ مَعَ الْمَقْبُورِينَ هُوَ الْبَدَنُ الْأَخِيرَ الَّذِي قُبِرَ وَسُجِّيَ فِي الْقَبْرِ، وَإِثْبَاتُ الْبَعْثِ لَهُوْلَاءُ لَا يَنْفِي الْبَعْثَ عَنْ غَيْرِهِمْ، وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ هَؤُلَاءَ يَبْعَثُونَ فِي الْبَدَنِ الْأَخِيرِ سَيُثَبِتُ ذَلِكَ فِي غَيْرِهِمْ؛ لِأَنَّ حَكْمَهُمْ وَاحِدٌ، أَوْ لَا أَقْلَ سَوْفَ يَثْبِتُ فِي الْجَمَلَةِ أَنَّ الْأَبْدَانَ الْأُخْرَوِيَّةَ لَا تَتطَابَقُ تَمَامَ الْمطَابَقَةِ مِنْ حَيْثُ الْأَجْزَاءُ مَعَ الْأَبْدَانَ الدُّنْيَوِيَّةِ.

الطائفة الثانية: ما دل على أن بدن الإنسان يبلى ولا تبقى، إلا طينته التي خلق منها، ومنها يتشكل البدن من جديد، من دون بيان لكون التشكل بنفس الأجزاء أو بأجزاء أخرى تنضم إلى الطينة الأصلية، بل قد يوجد في بعض المنقولات من هذه الطائفة ما يدل على أن التشكل يكون على هيئة وعلى غرار التشكل الأول لبدن الإنسان، والذي يكون من نطفة تنضم إليه أجزاءً جديدةً لم تكن منضمّةً في بدن سابق، ومن ذلك:

(١)

ما في البحار عن «الكافي - بسند صحيح -»: 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، حَتَّى لَا يَبْقَى لِحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طِينَتَهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا، فَإِنَّهَا لَا تَبْلَى، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا



خلق أول مرة^(١)، أي كما شكّل أول مرة.

وقريب من هذا المضمون ما رواه العامة، كما في كتاب البخاري، «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ما بين النفتين أربعون، قال: أربعون يومًا؟ قال: أبيت، قال: أربعون شهرًا؟ قال: أبيت، قال: أربعون سنة؟ قال: أبيت، قال: ثم يُنزّل الله من السماء ماءً فينبتون كما ينبت البقل، ليس من الإنسان شيءٌ إلا يبلى، إلا عظمًا واحدًا وهو عجب الذنب، ومنه يُركب الخلق يوم القيامة»^(٢).

(٢)

ما في البحار -أيضاً- عن «تفسير علي بن إبراهيم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَايَتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٥٦) النساء: ٥٦، فقيل لأبي عبد الله (عليه السلام): كيف تبدل جلودهم غيرها؟ فقال: أرايت لو أخذت لبنةً فكسرتها وصيرتها ترابًا ثم ضربتها في القالب أهي التي كانت؟ إنما هي ذلك، وحدث تغير آخر، والأصل واحد»^(٣).

وقد يقال: إن المستظهر من هذه الطائفة هو أنّ البدن المعاد هو الأصل، وليس كل ما ضم إلى البدن في عالم الدنيا، والأصل ينبت من جديد وتنضم إليه أجزاء، ويتشكل كالهية التي كانت في عالم الدنيا بنحو لو رأى شخصٌ بدن الشخص المعاد لقال: هو البدن الذي رأيت في عالم الدنيا، وأكثر من هذا المقدار لا تدل النصوص على عودته، بل تدل على عدم عوده إذا استظهرنا منها ما تقدم.

(١): ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٢١؛ (موقع المكتبة الشيعية).

(٢): صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ النبأ: ١٨، ح ٤٩٣٥.

(٣): ج ٨، باب النار أعادنا الله وسائر المؤمنين من لهبها وحميمها وغساقها وغسلينها وعقاربها وحياتها وشدايدها ودركاتهما بمحمد سيد المرسلين وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام)، ح ٢٠.



الطائفة الثالثة: ما دل على اختلاف هيئة البدن الآخروي عن هيئة البدن الدنيوي، ومن آيات هذه الطائفة:

- أ - قوله بِعَلِيٍّ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ آل عمران: ١٠٦ .
ب - قوله بِعَلِيٍّ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ طه: ١٢٤ .
ج - قوله بِعَلِيٍّ: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَمْشَيْنَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ﴾ الحديد: ١٢ .

وأما الروايات الدالة على هذه الطائفة فكثيرة، ومنها:

أ - ما أورده العلامة المجلسي رحمته الله عليه في البحار عن «الكافي: العدة، عن البرقي، عن محمد بن عليٍّ، عن عمر بن جبلة الأحمسي، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: المتحابون في الله يوم القيامة على أرض زبرجدة خضراء في ظل عرشه عن يمينه وكلتا يديه يمين وجوههم أشد بياضاً وأضواً من الشمس الطالعة، يغطهم بمنزلتهم كل ملكٍ مقربٍ وكل نبيٍّ مرسلٍ، يقول الناس: من هؤلاء؟ فيقال: هؤلاء المتحابون في الله»^(١).

ب - ما في البحار - أيضاً - عن «الكافي: محمد بن يحيى، عن ابن عيسى، عن محمد بن سنان، عن داود بن فرقد، عن أخيه قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن المتكبرين يجعلون في صور الذر يتوطؤهم الناس حتى يفرغ الله من الحساب»^(٢).

ج - ما في البحار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: يحشر المكذبون بقدره تعالى من قبورهم قد مسخوا قردهً وخنازير»^(٣).

(١): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ٦٤.

(٢): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ٧٩.

(٣): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ١١١.



د - ما ورد في بحار الأنوار عن «ثواب الأعمال: بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من لقي المسلم بوجهين ولسانين جاء يوم القيامة وله لسانان من نار»^(١).

هـ - ما في البحار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من سأل الناس وعنده قوت ثلاثة أيام لقي الله عز وجل يوم يلقاه وليس على وجهه لحم»^(٢).

و - ما في البحار - أيضاً - عن «ثواب الأعمال: عن الصادق، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال علي (عليه السلام): من قرأ القرآن يأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظم لا لحم فيه»^(٣).

فإن هذه النصوص تدل على وجودين: هيئة البدن الأخروي، وهيئة البدن الدنيوي. نعم، الاختلاف لا ينافي الوحدة، وبحسب تعبير الإمام (عليه السلام): «هي هي، وهي غيرها» فيوجد تفاوت، ولكن من أحكام عالم الآخرة التي تختلف عن أحكام عالم الدنيا أن البدن الأخروي وإن تحوّل إلى هيئة أخرى، فتحوّل إلى هيئة صغيرة كالذر أو إلى صورة القردة والخنازير - والعياذ بالله تعالى - إلا أنه يرى هو البدن الدنيوي من دون اختلاف في العينية والوحدة.

وهذا ما عليه كثير من الإسلاميين - كما ذكر الملا صدرا في الأسفار^(٤) - وصرّح به جملة من المحققين، ومنهم المحقق الطهراني (رحمته الله) في كتابه توضيح المراد، فقد قال: «ثم أنّ البدن الذي تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعاً لجميع خصوصياته التي كانت له في الدنيا من اللون والمقدار والتخطيط وغيرها من الأوصاف والأحوال،

(١): ج ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ١٢٩.

(٢): ج ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ١٣٤.

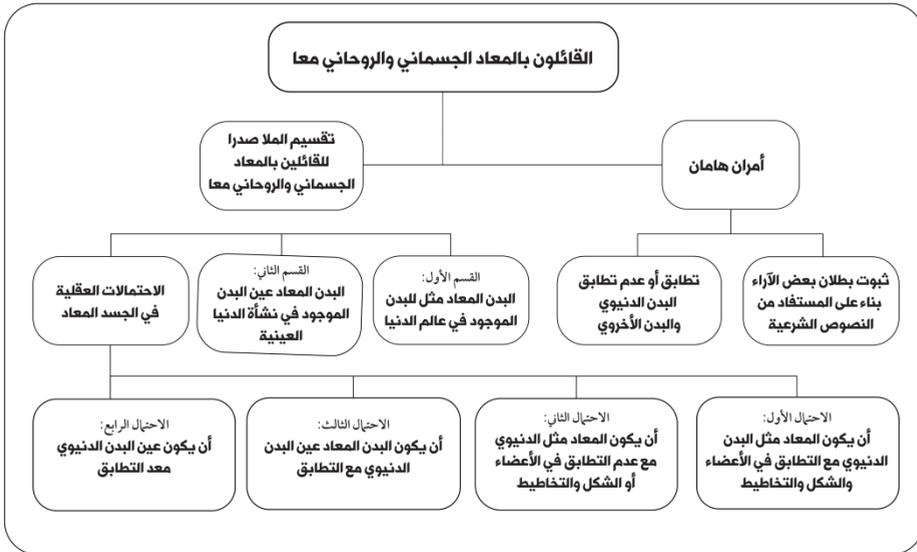
(٣): ج ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ١٣٥.

(٤): ج ٩، فصل الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني، ٨ في اختلاف مذاهب الناس في باب



بل هو هو من حيث المجموع كما هو الحال في سنوات العمر في الدنيا، بل تُبعثر القبور ويُحرجون من أحداث الأرض عند رد الأرواح إلى الأبدان... مع تغيير في الأبدان من حيث الأوصاف والأحوال وبقاء أصل الأجزاء، لأن أجزاء أبدان ذوات الأرواح الأصلية كذرات الذهب بين تراب الأرض لا تتحلل ولا تختلط، والله تعالى يجمع بعلمه وقدرته تلك الأجزاء لكل بدنٍ من متفرقات الأمكنة من بين سائر الأجزاء الأصلية بإنزال المطر عليها أربعين صباحاً^(١).

النتيجة النهائية لاستعراض الطوائف الثلاث للنصوص الشرعية هي: حصول السكون النفسي بعود ما في الدنيا مع وجود اختلاف في الجملة، وهذا نكون قد انتهينا من بحث مسألة: (تطابق البدن الأخروي مع البدن الدنيوي).



مخطط رقم (٤)

(١): ج ٢، المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، المبحث الثاني، ص ٧٩٧.



نظريات العلماء في :

➤ **البدن المعاد بناء على ثبوت المعادين.**



بعد ثبوت المعاد الجسماني وعود ما في الدنيا في الجملة نعرض أهم النظريات الموجودة في حقيقة البدن المعاد عند القائلين بالمعادين معاً، وهي:

النظرية الأولى: رجوع جميع أجزاء البدن، وهي المنسوبة إلى الشيخ محمد رضا الهمداني رحمته الله.

النظرية الثانية: رجوع البدن الأصلي، دون البدن غير الأصلي.

النظرية الثالثة: رجوع البدن المثالي، وهي للملا صدرا رحمته الله.

➤ **النظرية الأولى: رجوع جميع أجزاء البدن:**

وأول نظرية تواجهنا هي النظرية التي ترى عود جميع الأجزاء التي كانت في بدن الإنسان حال وفاته وخروج الروح.

وقد نسب الميرزا موسى الأسكوي رحمته الله هذه النظرية في كتابه: (إحقاق الحق) إلى الشيخ محمد رضا بن علي نقي الهمداني رحمته الله صاحب كتاب: (هدية النملة)، فقد قال الميرزا الأسكوي رحمته الله: «أنَّ المعاد يوم القيامة هو الموجود في دار الدنيا بجميع عوارضه وكثافته وقاذوراته ونجاساته، وهو المخلد في الجنة بكل كفياته وشؤونه، وتنقل عبائره وعبائر من شرب مشربه في الفصول الآتية إتماماً للحجة إن شاء الله»^(١).

(١): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الثالث، ص ٥٦.



ثم نسب الميرزا إليه القول بعود جميع الأجزاء التي تعلقت وارتبطت بها الروح، بل عود جميع الأجزاء من مرحلة كون الإنسان نطفة وإلى أن وافته المنية^(١)، كما نقل عنه العبارة التالية: «قالت الإمامية: إنّ المعاد هو الإنسان بيدنه الشخصي الدنيوي وروحه، والبدن هي من العناصر التي تحت فلك القمر، ويقولون يُنفخ في الصور، فيموت كل من في الأرض، ويفنى كل من في السموات، فإذا أراد الله إنشاء النشأة الثانية أحيى الله إسرافيل بكلمة كن، فيلتقم الصور، ويقول: أيتها العظام البالية الأعضاء المتفرقة والشعور المنفصلة هلموا إلى العرض على الله تبارك وتعالى، وقبل ذلك يُزلزل الأرض، فيجتمع تراب الروحانيين في قبورهم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة»^(٢).

ومن حقك أن تسأل: كيف استفاد الميرزا موسى عليه السلام من هذه العبارة أنّ الشيخ الهمداني يرى عود جميع الأجزاء من النطفة إلى لحظة خروج الروح من البدن، ويرى عود القاذورات والنجاسات وما شابه ذلك؟

ويجيبك الميرزا بأنه استند إلى ذكر الشيخ الهمداني عود الشعر، والشعر كالأوساخ والكثافات والأظافر، ولا يقول أحدٌ من المسلمين بعوده^(٣).

➤ ملاحظتان على ما أفاده الميرزا موسى الأسكوئي:

ويلاحظ على ما ذكره ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أنّ غاية ما تدل عليه عبارة الشيخ الهمداني هو عودة البدن العنصري الشامل للشعر، فإنه من المحتمل أنّه يرى أنّ البدن يتكون من أجزاءٍ أصليةٍ

(١): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الخامس، ص ٨٠.

(٢): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الخامس، ص ٧٤.

(٣): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الخامس، ص ٧٦-٧٧.



والشعر منها، ومن أجزاء زائدة عارضة، والذي يعود خصوص البدن الأصلي مع الشعر، وقوله بعود الشعر لا يدل على أنه يرى أنّ البدن الإنساني يتبدل أكثر من مرة في نشأة الدنيا والجميع يعود في يوم القيامة، كما أنّه لا يعني أنه يقول بعود النجاسات والقاذورات وجميع الهيئات الموجودة في نشأة الدنيا، فلعلّ الدليل قام عنده على عود خصوص الشعر من جهة أنه جمال للمؤمنين، فإنّ اللحية جمالٌ لأولياء الله، وكذلك شعر الرأس، ولوجود دليل على عود ما يُحقق هذا الجمال في النشأة الأخرى انتهى ﷺ إلى عود خصوص الشعر، فعبارته ﷺ لا تحتمل ما نسبته الميرزا الأسكوثي ﷺ إليه.

الملاحظة الثانية: ذكر الميرزا الأسكوثي أنّه لم يقل أحدٌ من المسلمين بعود الشعر، وأنا لا أدري كيف وقف على آراء جميع المسلمين؟! فبعض أصحاب الأئمة ﷺ لم تنقل لهم عبارات في كيفية البدن المُعاد، ولم تنقل عبارات كثير من علمائنا المتقدمين في هذه المسألة، ومع عدم بلوغ عبارات جملة وافرة من العلماء المتقدمين كيف يُجزم بأنّ الجميع لم يقل بعود الشعر؟!

إنّا نحتمل جدًّا أنّ بعض العلماء -كالشيخ الهمداني- يذهب إلى عود الشعر في يوم القيامة، وفي عوده عدة روايات، ولا يبعد استناد بعض الأعلام إليها، ومن الروايات التالي:

(١)

ما في البحار عن «عيون أخبار الرضا ﷺ»: الوراق، عن محمد الأسدي، عن سهل، عن عبد العظيم الحسني، عن محمد بن عليّ الرضا، عن آبائه، عن أمير المؤمنين ﷺ قال: دخلت أنا وفاطمة على رسول الله ﷺ، فوجدته يبكي بكاءً شديدًا، فقلت: فذاك أبي وأمي يا رسول الله ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي، ليلة أسري بي إلى السماء



رأيت نساءً من أمّتي في عذابٍ شديدٍ، فأنكرت شأنهن فبكيت لما رأيت من شدة عذابهن، رأيت امرأةً معلقةً بشعرها يغلي دماغ رأسها...»^(١).

(٢)

ما فيه -أيضاً- عن «تفسير علي بن إبراهيم: أبي، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم، وقال: أتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فأخذه فأخرجه إلى البقيع، فانتهى به إلى قبرٍ فصوت بصاحبه فقال: قم ياذن الله، فخرج منه رجلٌ أبيض الرأس واللحية -أي: يوجد شعر في رأسه، وله لحية- يمسح التراب عن وجهه وهو يقول: الحمد لله والله أكبر، فقال جبرئيل: عد ياذن الله، ثم انتهى به إلى قبرٍ آخر فقال: قم ياذن الله، فخرج منه رجلٌ مسود الوجه وهو يقول: يا حسرتاه يا ثوراه، ثم قال له جبرئيل: عد إلى ما كنت ياذن الله، فقال: يا محمد هكذا يحشرون يوم القيامة، والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»^(٢).

فقول جبرئيل عليه السلام: «هكذا يحشرون يوم القيامة» يدل على عود الشعر بهيئة خاصة؛ لأنّ المؤمن الخارج من قبره قد خرج بشعره: «فخرج منه رجلٌ أبيض الرأس واللحية».

(٣)

ما فيه -أيضاً- عن «تفسير فرات بن إبراهيم: محمد بن عيسى الدهقان معنعناً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعليّ: يا عليّ أبشر وبشر فليس على شيعتك حسرةٌ عند الموت، ولا وحشةٌ في القبور، ولا حزنٌ يوم النشور، ولكأنّي بهم يخرجون من جدث القبور ينفضون التراب عن رؤوسهم ولحاهم

(١): باب إثبات المعراج ومعناه وكيفيته وصفته وما جرى فيه ووصف البراق، ج ١٨، ح ٦٢.

(٢): ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٨؛ (موقع المكتبة الشيعية).



يقولون: ﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴾ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٤﴾ فاطر: ٣٥-٣٤^(١).

(٤)

ما روي في كتاب الزهد، «حدثنا الحسين بن سعد قال: حدثنا فضالة عن القاسم بن بريد عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهنميين، فقال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: يخرجون منها فينتهي بهم إلى عين عند باب الجنة تسمى عين الحيوان، فينضح عليهم من مائها فينبتون كما ينبت الزرع لحومهم، وجلودهم، وشعورهم»^(٢).

فهذه الروايات تدل دلالة واضحة على تحقق البعث مع الشعر. نعم، يوجد في بعض الروايات ما يدل على عدم عود الشعر، ففي الكافي: «عن ثوير ابن أبي فاختة قال: سمعت علي بن الحسين عليهما السلام يحدث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: حدثني أبي أنه سمع أباه علي ابن أبي طالب عليه السلام يحدث الناس، قال: إذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك وتعالى الناس من حفرهم عزلاً بهما، جرداً مرداً في صعيد واحد يسوقهم النور، وتجمعهم الظلمة...»^(٣)، فإن هذه الرواية تدل على كون الناس حال البعث والخروج من الأجداث جرداً مرداً، لا يوجد لهم شعر، غير أن مسألة (عدم عود الشعر أو عوده) ليست مسألة واضحة جلية.

ولا دليل على اتفاق جميع المسلمين على العدم فيها كما ذكر الميرزا الأسكوئي رحمته الله، فإن كلمات جملة من أصحاب الأئمة والعلماء لم تصل إلينا، فلا يمكن أن ننسب

(١): ج: ٧، باب أحوال المتقين والمجرمين في القيامة، ح ٧٣.

(٢): باب الشفاعة ومن يخرج من النار، ح ٢٥٦، ص ٩٥

(٣): ج: ٨، كتاب الروضة، ح ٧٩، ص ١٠٤.



إليهم رأياً وأنهم يقولون بعدم عود الأبدان مع الشعر، كما أنه توجد نصوصٌ متعددةٌ تدل على عود الشعر وما يؤيد هذه النصوص أن اللحية جمالٌ لأولياء الله ﷺ للأنبياء والرسل، وللأوصياء عليهم السلام، ومن إكرامهم أن يعودوا بلحاهم، وإن كنا نحتمل أن لتلك النشأة أحكاماً وقوانين أخرى قد يكون معها عدم وجود اللحية جمالاً، ولهذا لا نذكر كون اللحية جمالاً كدليلٍ ووجهٍ، وإنما كمؤيدٍ للروايات المتعددة الدالة على البعثة مع شعر اللحية.

والحاصل هو: أن ما نسبته الميرزا موسى الأسكوئي إلى الشيخ الهمداني - وهو أنه عليه السلام يقول بعود جميع أجزاء البدن من حين كون الإنسان نطفة إلى حين الوفاة بجميع القاذورات والنجاسات والفواضل - لم تثبت صحة نسبته، ولو صححت النسبة فإنه لا يوجد على هذه النظرية دليلٌ، لا من عقلٍ ولا من نقلٍ..

أما من العقل: فلأنه إن كان دليل عقلي على هذه النظرية فهو أحد الأدلة العقلية التي تقدمت في كلمات الملا صدرا عليه السلام أو كلمات الشيخ أحمد الأحسائي عليه السلام، وقلنا لم يصح دليلٌ منها.

فلو قيل - مثلاً - : في مقام الاستدلال: إنَّ الإنسان قد عصي في جميع الأبدان التي عاش بها في هذه النشأة وكذلك أطاع، فمقتضى العدل الإلهي ولزوم المجازاة هو عود جميع الأبدان لأجل المجازاة.

فإنه يقال: إن هذا الاستدلال غير تام:

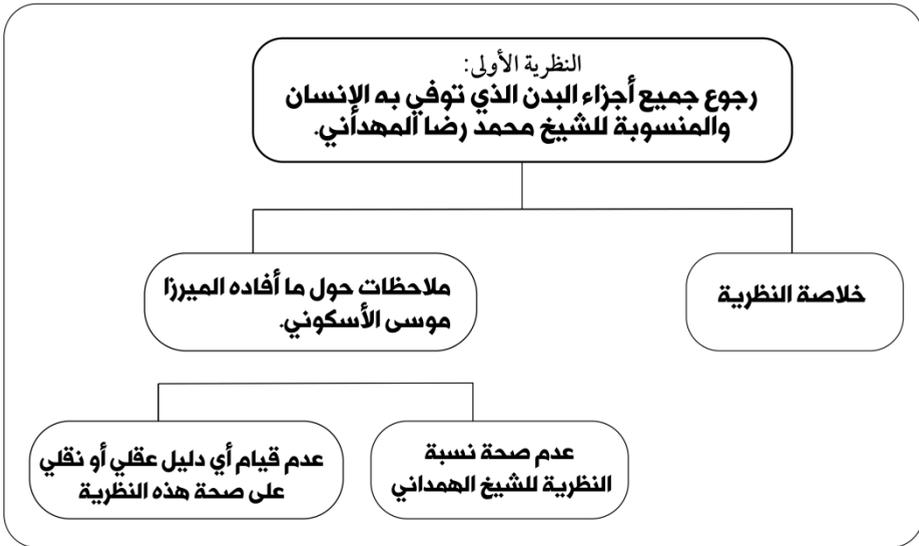
أولاً: لأنه أخص من المدعى، فالإنسان لا يعصي ولا يطيع حال كونه نطفةً فلماذا تعود أجزاء النطفة، وبعض الأطفال يموت وهو رضيعٌ أو قبل سن البلوغ، فلم يُكلف، فكيف يُقال بلزوم عود بدنه بجميع أجزائه من أجل الجزاء والموفاة؟!!



ثانياً: الذي يجب أن يُجازى هو الفاعل، والفاعل هو الإنسان، وحقيقة الإنسان بروحه، فالعقل لا يُحتم عود شيء غير الروح؛ إذ يحتمل العقل إمكانية أن تعود الروح بلا بدنٍ فيجازيها الله بِعَزَائِكِ في يوم القيامة.

فالدليل العقلي إن كان بهذه الصيغة فهو غير تامٍّ، ولا يُثبت لزوم عود جميع الأجزاء التي تعلقت بهذا الروح في نشأة الدنيا.

وأما الدليل النقلي: فلأن مفاد النقل - كما تقدم مفصلاً - هو العود في الجملة، لا بالجملة، ولا يوجد دليل نقلي يدل على عود جميع الأجزاء ووجود مطابقتها تامة بين البدن الدنيوي وبين البدن المعاد في نشأة يوم القيامة حتى لو قلنا بأن المعاد هو آخر بدنٍ.





➤ النظرية الثانية: رجوع البدن الأصلي فقط:

وهي النظرية التي لا تقول بعود جميع أجزاء البدن الدنيوي، وإنما عود خصوص الأصلي المحفوظ في جميع مراحل تعلق النفس بالبدن، فإن البدن الموجود في عالم الدنيا ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو البدن الأصلي، وهو أجزاء ثابتة لا تتبدل.

القسم الثاني: البدن غير الأصلي، وأجزاؤه فضليّة، لا تُقوّم الجسد الأصلي، بل هي عارضةٌ لاحقةٌ به، وتزول.

وإذا مات الإنسان يبقى بدنه غير الأصلي في نشأة الدنيا لا تبعث الروح معه، وينتقل البدن الأصلي إلى عالم الآخرة وتُبعث فيه.

وانقسم أصحاب هذه النظرية إلى قسمين، هما:

النظرية المشهورة في البدن الأصلي:

القسم الأول: - وهم المشهور - الذين قالوا بأنّ كلّاً من بدن الإنسان الأصلي وغير الأصلي مركّبٌ من عناصر (ما تحت فلك القمر)، فقد كان قدماء علماء الطبيعة يعتقدون بوجود أفلاك حول الأرض، وهي تُحيط بها، كما تحيط قشرة البيضة بما في داخلها أو كطبقات قشرة البصلة، ويعتقدون أنّ آخر الأفلاك من جهة الأرض (فلك القمر)، وجميع الأشياء الواقعة تحت فلك القمر مركبةٌ من عناصر أربعة:

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

وهذه العناصر تكون البدن الأصلي والبدن غير الأصلي على حد سواء، وما يتحقق في القبر هو أنّ جزءاً من عناصر البدن يبقى في التراب، ولا يعود القيامة، وجزءاً يعود، وعبر عنه بالجسم الأصلي أو الأجزاء الأصلية.



ومن علماء هذا القسم:

١. المحقق نصير الدين الطوسي رحمته الله، فقد قال في تجريد الاعتقاد: «ولا يجب عود فواضل المكلف»^(١).

٢. العلامة الحلبي رحمته الله، حيث كشف في (كشف المراد)^(٢) عن موافقته لما قاله المحقق الطوسي رحمته الله.

٣. الشيخ أمين الإسلام في (جوامع الجامع)، فقد نقل العلامة المجلسي رحمته الله في البحار قوله: «وقد روي عن أئمتنا عليهم السلام ما يدل على أن الأجزاء الأصلية محفوظة إلى يوم القيامة انتهى كلامه ضاعف الله إكرامه»^(٣).

٤. العلامة المجلسي رحمته الله، فقد تعرّض في (بحار الأنوار)^(٤) لسؤال وضغطة القبر، فقال رحمته الله: «وإنما السؤال والضغطة في الأجساد الأصلية»، فهو يرى رحمته الله وجود جسد أصلي، وجسد غير أصلي، وما يكون في القبر مع الأصلي.

وينسجم رأي هذا القسم مع قسمين من الأدلة:

القسم الأول: ما دل على أن أبدان الناس من تراب وطينة الأرض، ومن الآيات القرآنية التي نصت على ذلك:

(١): المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، ص ١٥٣.

(٢): المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك، المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني، ص ٥٤٩.

(٣): ج ٦، باب أحوال البرزخ والقبر وعذابه وسؤاله وسائر ما يتعلق به، ص ٢١٤.

(٤): ج ٦، باب أحوال البرزخ والقبر وعذابه وسؤاله وسائر ما يتعلق به، ص ٢٧٠.



(١)

قول الله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ فاطر: ١١.

(٢)

قوله ﷻ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾

الروم: ٢٠.

(٣)

قوله ﷻ: ﴿إِنِّ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾

آل عمران: ٥٩.

فإن هذه الآيات تدل على أن الإنسان مخلوق من تراب وطين هذه النشأة، فهو بتمام جسده مخلوق من هذه المادة، ولعل الدراسات الحديثة تؤيد هذا المعنى، فإنه بعد تطور علم التشريح ودراسة الخلايا والجينات انكشف للعلماء أن خلايا هذا الجسد مخلوقة من مادة هذا العالم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾، فالمادة الأساسية التي تكون بدن الإنسان هو من المادة الموجودة في هذا الكون، ولا تختلف سنخاً عنها.

القسم الثاني: ما دل على بقاء الطينة التي خلق منها الإنسان في القبر مع تحلل البدن؛ فإن ما يستفاد منه هو أنه يحفظ من الإنسان شيء، ويبقى في القبر، وعلى غرار ذلك الشيء يعود تكوين البدن الإنساني وتجمع أجزائه، ولا يوجد في هذا القسم من الأدلة ما يدل على عود كل ما كان ملتصقاً ببدن الإنسان حال الوفاة، فما يعود هو الجسد المكون من الطينة الأصلية التي خلق منها الإنسان، وهذا لا يُنافي أن يضم إلى بدن الإنسان أجزاء لم تكن منضمّة.



ومن الروايات في ذلك:

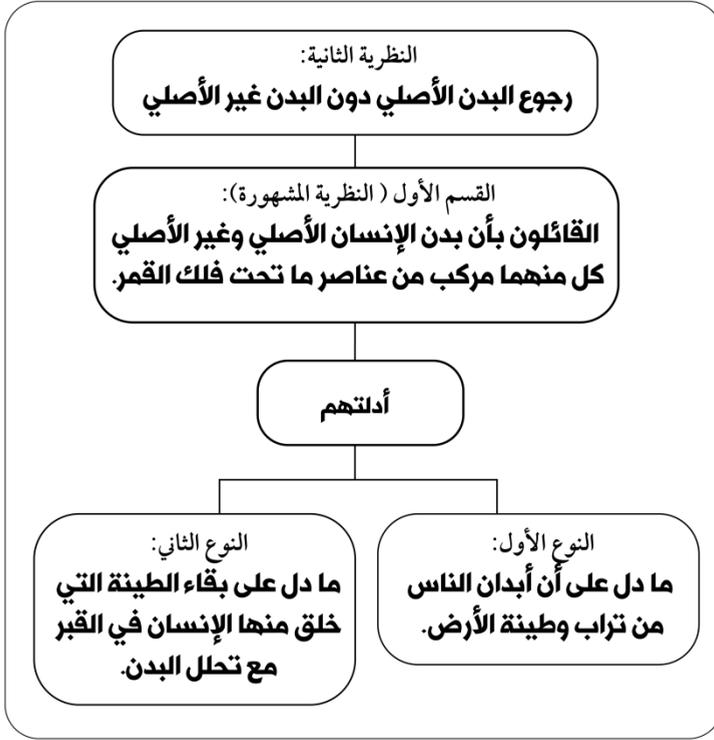
ما نقل العلامة المجلسي رحمته الله في البحار بسندٍ معتبرٍ عن «الكافي»: محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتى لا يبقى لحمٌ ولا عظمٌ إلا طيبته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة^(١).

فإن غاية ما يستفاد من هذه الرواية هو بقاء الطينة الأصلية، ولعلها الأجزاء الأصلية التي تحمل الشريط الوراثي لبدن الإنسان، ثم على غرار هذا الشريط يُكوّن البارئ عليه السلام بدن الإنسان كما كان في نشأة الدنيا، فليس بالضرورة أن يكون المعاد أجزاءً منضمةً بأجمعها إلى البدن في الدنيا.

بل كما أن الله عليه السلام خلق الإنسان من نطفةٍ وضم إليها أجزاءً لم تكن منضمةً إلى النطفة؛ كذلك يُعيد خلق الإنسان من مادةٍ أصليةٍ فيها الشريط الوراثي لبدن الإنسان ولو بضم أجزاءٍ جديدةٍ لم تكن منضمةً، فلو فرضنا أن مؤمناً ولد بلا يدين وبلا رجلين فإنه إذا قُبر تبقى مادته الأصلية، والبارئ عليه السلام يُعيده في يوم القيامة مع جسده بأجمل صورةٍ وهيئةٍ، له يدان، وله رجلان، ولو أن مؤمناً ولد فاقداً للأنف وفاقداً للأذنين؛ فإنه يُعاد في يوم القيامة كهيئته الأولى مع ضم أجزاءٍ تكوّن له الأنف وتكوّن له الأذنين.

فغاية ما يستفاد من هذه الرواية المعتبرة وجود طينةٍ أصليةٍ هي أساس لخلق البدن، وهي لا تبلى ولا تفسى، ويفنى غيرها، ثم يعيد الله عليه السلام خلق وتكوين البدن الإنساني بالهيئة التي كان عليها بضم أجزاءٍ إلى هذه البنية الأساسية.

(١): ج: ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح: ٢١.



مخطط رقم (٦)

➤ نظرية الشيخ الأحسائي وأتباعه:

القسم الثاني: الذين قالوا بأنّ للإنسان جسدين.. أصليّ وغير أصليّ، إلّا أنهم ذهبوا إلى أنّ الجسد الأصلي ليس من عناصر عالم الدنيا، وإنما هو من عناصر سابقة على الدنيا، ومن عالم برزخيّ بين عالم الملكوت الذي هو عالم النفوس وبين عالم الملك الذي هو عالم الأجسام أو ما تحت فلك القمر أو الأشياء المركبة من النار والتراب والماء والهواء، فالجسد الأصلي ليس من عناصر هذه النشأة، وإنما من عناصر نشأة سابقة، وأما الجسد غير الأصلي فهو جسدٌ عنصريّ من عناصر هذه النشأة، والذي تعود فيه الروح هو الجسد الأصلي، فإنّ الجسد الأصلي هو الذي يقبل الانتقال إلى دار الخلود؛ لأنه من عالمٍ سابقٍ على عالم الزمان والفناء وعالم العناصر الأربعة التي لا تقبل



الديمومة والبقاء، فالإنسان إذا مات يتحلل بدنه، ويبقى بدنه الأصلي، فإذا جاء النشور تعود الروح في بدنها الأصلي، وأما البدن العنصري غير الأصلي فيتحلل، وترجع عناصره إلى أصلها، فكرة النار تعود إلى النار، وكرة التراب تعود إلى التراب، وكرة الماء تعود إلى الماء، وكرة الهواء تعود إلى الهواء، فما هو من عناصر هذه النشأة لا عودة له في يوم القيامة.

وصاحب هذا الرأي في حقيقة البدن المعاد هو الشيخ أحمد الأحسائي رحمته الله، وأتباعه، وقد تعرض الشيخ الأحسائي رحمته الله لنظريته هذه شرحاً وتبييناً في مواضع متعددة من موسوعته^(١)، منها:

١. شرح الزيارة^(٢).

٢. شرح العرشية، وفي عدة مواضع^(٣).

٣. الرسالة القطيفية^(٤).

٤. جوامع الكلم، في كل من: رسالة في جواب الشاه زادا محمود مرزا^(٥)، ورسالة في جواب بعض الإخوان في جواب المعاد الجسماني^(٦)، وفي رسالة في جواب الملا محمد حسين الأناري^(٧).

(١): موسوعة تراث الشيخ الأوحدي، وهي تبلغ ٥٠ مجلداً.

(٢): ج ٨، ص ٨ وما بعدها، وهذا الموضوع من أكثر المواضع التي فصل فيها الشيخ رحمته الله نظريته.

(٣): ج ١٧، ص ٣٣٧، ص ٣٥٣.

(٤): ج ٣٥، ص ٣٨٩.

(٥): ج ٣٧، ص ٥٠٤ وما بعدها.

(٦): ج ٣٩، ص ٢٨٠ وما بعدها إلى ص ٢٩٦، وهذا الموضوع أيضاً من أكثر المواضع التي فصل فيها الشيخ الأحسائي رحمته الله نظريته.

(٧): ج ٣٩، ص ٤٢٢.



➤ بيان مختاره في البدن المعاد:

وقد تأملت كثيراً في هذه المواضع - التي تحدّث فيها الشيخ الأحسائي رحمته عن نظريته في البدن المعاد - حتى انتهيت إلى أمورٍ أبينها تباعاً كتوضيح لنظريته:

الأمر الأول: بيان مراد الشيخ من الجسدين والجسمين الثابتين لكل فرد من أفراد الإنسان، فقد أفاد رحمته أن لكل فردٍ من أفراد الإنسان في هذه النشأة جسدين وجسمين، ولا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين معنى الجسد ومعنى الجسم، فهما بمعنى واحدٍ، ولكن يوجد اختلاف في الاعتبار، فالجسد يُطلق على الجسم المتحيّز باعتبار مقابله للروح، فالجسد هو الجسم ولكن إذا اعتبر كياناً مقابلاً للروح التي تحل فيه، والجسم هو المتحيّز الذي يقبل الانقسام في الطول والعرض والعمق، ولكن من دون أخذ لحاظ مقابله مع الروح.

ولهذا يكون إطلاق الجسم مختلفاً عن إطلاق الجسد؛ وذلك لأنّ إطلاق الجسم هو إطلاقٌ على المتحيّز، سواء أخذت المقابلة مع الروح ومغايرته لها أم لا، أما الجسد فيطلق على خصوص هذا المتحيّز إذا أخذت جهة المغايرة، فيكون الجسم أعم إطلاقاً؛ لأنه يشمل المتحيّز سواء قُوبل بالروح أم لا، ولهذا يطلق الشيخ الأحسائي رحمته الجسم على الجسد نفسه ولكن باعتبار تعلق الروح، وهذا ما سوف نُبيّنه إن شاء الله تعالى.

➤ توضيح حقيقة الجسدين:

أما الجسدان فهما:

الأول: الجسد الأول، وهو ما يصطلح عليه بالجسد الصوري، أو الجسد العنصري، وهو ما يتكون من عناصر عالم الأجساد، أي: من عناصر (ما تحت فلك



القمر من النار)، وهي كما تقدم: الهواء، التراب والماء، والنار، وهذا الجسد في رأي الشيخ كالثوب يلبسه الإنسان ويخلعه، لا لذة له ولا ألم - فهو ليس ما يتلذذ به الإنسان أو يتألم - ولا طاعة له ولا معصية، فليس ما يطيع به الإنسان أو يعصي.

وقد استدل الشيخ رحمته في شرح الزيارة^(١) على أنّ البدن أو الجسم الأول (البدن العنصري) و(البدن الصوري) لا طاعة له ولا معصية؛ بأنّ الشخص قد يمرض، فيضعف، ويذوب بدنه، حتى لا يكاد يوجد فيه رطل لحم، ومع ذلك يبقى ذلك الشخص هو هو لم ينقص شيئاً، فلم تنقص طاعته، ولم تنقصه معصيته، فهذا يدل على أنّ ما ذهب من الشخص بسبب المرض ليس جسداً أصلياً مقوماً له، وبه يرتكب الطاعة ويرتكب المعصية.

وقد ذكر الشيخ رحمته في موسوعته^(٢)، أنّ عناصر وأجزاء هذا البدن لا تعود يوم القيامة؛ لأنها سبب الفناء والهلاك والموت، فلا تقبل الخلود، فلو عادت في يوم القيامة يلزم من ذلك أن يفنى الإنسان في النشأة الأخرى.

كما أنّ الشيخ رحمته قد ذكر أنّ الجسد العنصري لا وزن له، فلو جُرد الإنسان من جسده العنصري لا ينقص وزنه، فلو وزن مع وجود الجسد العنصري ثم جُرد من الجسد العنصري ووزن مرةً أخرى لا ينقص الميزان شيئاً وسوف ننقل - إن شاء الله - عبارته في هذا المعنى.

الثاني: الجسد الثاني، وهو الجسد الهورقليائي أو الجسد الثاني أو الجسد الأصلي، وهذه الاصطلاحات يطلقها الشيخ ويقصد بها البدن المركب من عناصر أربعة هي غير عناصر عالم الدنيا، وإنما هي من عناصر عالم سابق، وهو عالم (هورقليا)،

(١): ج ١٠ من موسوعته: ص ٩.

(٢): ج ٣٩، ص ٢٩٤.



وهو عالمٌ برزخيٌّ - كما أسلفنا- يقع بين عالم النفوس وبين عالم الأجساد أو بين عالم الملكوت وبين عالم الملك.

وقد تعرّضَ الرَّبُّ لبيان حقيقة عالم هورقليا في موسوعته^(١)، فذكر أنه عالمٌ متوسطٌ، وقسمه إلى قسمين، وتكلم في كلّ قسم من قسميه بما لا فائدة في ذكره في هذا الموضوع، ولكنه ذكرَ الرَّبُّ^(٢) أن عناصر هورقليا عناصرٌ باقيةٌ، وجسدها مقداريٌّ له طولٌ، وعرضٌ، وعمقٌ.

كما ذكرَ الرَّبُّ في موسوعته^(٣) أن الجسد الثاني أو الأصلي قد نزل إلى الدنيا من ألف ألف عالمٍ إلى أن وصل إلى التراب، ثم اختلط بالتراب بعد أن كان نوراً، وأخذ صورة هي الجسد الأول (الجسد العنصري الصوري) المكون من عناصر عالم الأجساد، ولبس لباس النطفة، ثم أخذ يترقى ويتشكل مع الجسد العنصري، فالجسد الذي في الدنيا هو جسد هورقليا، وهو الجسد الأصلي، والجسد الثاني، وهو الذي يحس، ويتألم ويتلذذ، ويطيع، ويعصي، ولكن في صورة عناصر فلك القمر، ولهذا يعد الجسد الأول صورياً.

وذكر الشيخ الرَّبُّ في شرح الزيارة -أيضاً^(٤)- أن الجسم الهورقليائي لا يقبل الرؤيا بالعين إلا إذا كان منضمّاً إليه الجسد العنصري، فإذا انضم إليه لباسه أمكنت الرؤية، وعلل ذلك بأن العين الدنيوية قد لبست العناصر الأربعة، فلا تبصر إلا ما كان من نوعها، فلا تستطيع أن تبصر البدن الأصلي إلا إذا تلبس بلباس الجسد الأول أو الجسد العنصري.

(١): ج ٣٧، ص ٥٠٤.

(٢): ج ٣٩، ص ٢٨٦.

(٣): ج ٣٩، ص ٢٨١.

(٤): ج ١٠، ص ١٢.



ومما ذكره الشيخ رحمته الله في أحكام الجسد الثاني (الهورقليائي) أنه لا يقبل الاحتراق، فإذا سلطت عليه النار الموجودة في عالم الدنيا لا يحترق، كما أنه لا تهضمه المعدة، فإذا أكل حيوان جسد الإنسان فالذي يؤكل هو خصوص الجسد العنصري (الجسد الأول)، وأما الجسد الهورقليائي فهو لا يؤكل.

نعم، هو يتقطع، فإذا تقطع البدن بتبع تقطعت صورته ولباسه -أي: بتبع الجسد العنصري- أو تحلل الجسد العنصري بهضم المعدة أو بأكل التراب تعود أجزاء الثاني والأصلي بأن تلتحق إلى بعضها البعض.

وقد بين الشيخ رحمته الله هذا المعنى في موسوعته^(١)، فقد قال: «لا يبقى له لحم ولا عظم إلا طيبته التي خلق منها فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة»، وبيّن أنّ المقصود بالقبر هو موضوع التراب الذي أخذه الملك ولائه وخلطه بالجسد الهورقليائي لما وصل الجسد الهورقليائي إلى عالم الدنيا وتحققت النطفة، فإن لكل إنسان موضعاً خاصاً، ومنه أخذ ترابه، فإذا مات يعود إلى ذلك الموضع ويكون هو قبره، بعد أن تعود طيبته إليه، فلو تقطعت أجزاء بدنه الأصلي بتبع تقطع الجسد العنصري تعود أجزاء الجسد الأصلي إلى موضع أخذ التربة فتلتحق الأجزاء إلى بعضها البعض في ذلك الموضع.

وخلاصة ما ذكره رحمته الله في الجسدين هي: أنّ الإنسان في نزوله إلى عالم الدنيا يمر بعوالم متعددة، وقد أخذ من عالم البرزخ والمثال قبل عالم الدنيا -وهو عالم هورقليا- جسداً لا يتحلل، ولا يفنى، ولا يزول، وهو باقٍ في عالم الدنيا، وحتى إذا تحلل جسد الإنسان العنصري لا يتحلل، ويكون موجوداً في القبر الذي هو موضع



التربة التي أخذها الملك لتخليق جسد الإنسان الأصلي في صورةٍ عنصريةٍ، وعلى هيئة أجساد عالم الدنيا.

ولما وصل الجسد الأصلي من عالم هورقلييا إلى عالم الملك والأجساد انضم إليه الجسد العنصري المكون من عناصر هذه النشأة، والجسد المنضم لا يقبل البقاء، ولا يقبل الخلود، فإذا مات الإنسان يفنى ويبقى جسده الأصلي الذي يقبل البقاء، وبه يُبعث الإنسان في يوم القيامة.

➤ توضيح حقيقة الجسمين:

أما الجسمان فقد ذكر الشيخ رحمته الله أن الجسم الأول هو ما تتعلق به الروح في عالم البرزخ بعد الموت، فإنَّ الروح تنفصل من البدن الأصلي الذي هو البدن الهورقليائي، ويبقى الجسد الأصلي في القبر، وأما الجسد العنصري فيتحلل ويرجع إلى أصله، وتتعلق الروح بجسم مثاليٍّ، وهذا الجسم المثالي الذي تتعلق به الروح في جنة الدنيا أو في نار الدنيا هو الذي يصطّح عليه الشيخ رحمته الله بالجسم الأول، كما ذكر في شرح الزيارة على ما في الموسوعة ^(١).

ومن بيان المراد بالجسم الأول - وهو الجسم الذي تتعلق به الروح في نشأة البرزخ بعد عالم الدنيا - نلاحظ أنَّ الشيخ هنا غيّر التعبير من جسدٍ إلى جسمٍ؛ باعتبار أنَّ الحديث هنا عن نفس الجسد ولكن لا من جهة المقابلة بين الجسد وبين الروح بل باعتبار تعلق الروح بالجسد، فعبر بالجسم حتى يُشير إلى هذا المعنى الذي لاحظته رحمته الله في التفريق بين الجسم وبين الجسد.

(١): ج ١٠، ص ١٠.



فما ذكره الشيخ الأحسائي رحمته في شرح الزيارة هو أنّ المراد بالجسم الأول هو الجسم المثالي الذي تتعلق به الروح في عالم البرزخ بعد عالم الدنيا، أي: في قوس الصعود، ولكنه رحمته في جواب الملا محمد حسين الأناري^(١) ذكر أنّ الجسم الأول هو ما تأخذه النفس في عالم المثال الواقع قبل الدنيا، أي: عالم المثال في قوس النزول، فقد ذكر رحمته أنّ النفس وهي تنتقل في العوالم السابقة على عالم الدنيا قد مرت بعالم برزخ بين عالم الملكوت وعالم الملك فأخذت منه جسمًا مثاليًا هو الجسم الأول، وهو بمنزلة الوسخ الذي تتركه النفس إذا خرجت من عالم المثال ودخلت في عالم الدنيا.

➤ هل وقع الشيخ في تهافت في الجسم الأول؟

وقد يُقال: إن هذا المعنى يتنافى مع ما ذكره في شرح الزيارة، ففي شرح الزيارة ذكر أنّ الجسم الأول ما تتعلق به الروح في عالم البرزخ بعد عالم الدنيا، بينما في هذه الرسالة ذكر أنّ الجسم الأول هو ما تتعلق به الروح قبل عالم الدنيا.

إلا أنه قد يقال في مقام الجمع بين كلاميه رحمته: إنّ مراده بالجسم الأول هو البدن المثالي البرزخي، والبدن المثالي البرزخي هو جسمٌ أولٌ تأخذه النفس في نشأة البرزخ لكي تستطيع أن تتعامل مع عالم البرزخ، سواء كان عالم البرزخ سابقًا على عالم الدنيا في قوس النزول، أو كان لاحقًا في قوس الصعود، فكأن النفس تنزل ببدنٍ أصليٍّ فتمر على عالم البرزخ السابق وتأخذ جسمًا أولًا، ثم إذا خرجت من عالم البرزخ السابق تتركه فيه، وتأتي إلى عالم الدنيا فتأخذ الجسد الأول العنصري، فتتركه في القبر إذا خرجت من عالم الدنيا وتأخذ الجسم الأول البرزخي لكي تتنعم به أو تتعذب به في عالم البرزخ بعد عالم الدنيا.



وبهذا يكون اصطلاح الجسم الأول عند الشيخ يراد به الجسم البرزخي، سواء كان عالم البرزخ سابقًا على عالم الدنيا أو كان لاحقًا متأخرًا عنه، ونعرض هنا لبعض عبارات الشيخ قدس سره التي قد يفهم منها هذا الوجه من الجمع؛ فقد قال رحمته الله في موسوعته^(١): «تعلّم أنّ الإنسان روحه وجسمه نزل من عالم الغيب إلى الدنيا دار التكليف، فاكْتَسَبَ جسمه أجسامًا جزئيةً عرضيةً عنصريةً عند النزول، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ ﴿٥١﴾ الحجر: ٢١، فصار الإنسان الموجود من طينة أصلية، وهي التي نزلت من عالم الغيب من الخزائن، ومن طينة عنصرية اختلطت بطينته الأصلية»، فهو هنا قد بيّن أصل نظريته، وهي أنه يوجد بدنٌ أصليٌّ من نشأة سابقة على عالم الدنيا.

وقال رحمته الله في موسوعته أيضًا^(٢): «وأما الجسمان: فالأول هو: ما تخرج به الروح وهو مع الروح، ويفارق الجسد الباقي^(٣)، والموت يحول بينهما^(٤)، وهو مع الروح في جنة الدنيا».

وقال قدس سره أيضًا في الموسوعة^(٥): «الإنسان لما نزل بالجسم الأصلي الثاني الحامل للنفس ومرّ بعالم المثال؛ لحقه من عالم المثال الجسم الأول^(٦)، وهذا لا يعود؛ لأنه ليس من الإنسان، وإنما بمنزلة الوسخ الذي في ثوبه فإنك إذا غسلته ذهب

(١): ج ٣٧، ص ٥٠٥.

(٢): ج ١٠، ص ١٥.

(٣): فهو هنا يتحدث عن الجسم الأول، فيقول هو ما تخرج به النفس إلى عالم المثال بعد الموت، ويبقى الجسد الثاني الأصلي، وتخرج الروح بالجسم الأول.

(٤): أي: الموت يحول بين روح الإنسان وبين الجسد الثاني الأصلي.

(٥): ج ٣٩، ص ٤٢٣.

(٦): وهو هنا يتحدث عن عالم المثال في قوس النزول قبل عالم الدنيا، فيذكر أنه لما دخلت النفس في عالم المثال اتصل بها جسم مثالي هو الجسم الأول.



الوسخ ولا يعود^(١)، فلما نزل إلى الدنيا لحقه الجسد الأول من العناصر وهو عرض لا ذات وإنما هو وسخ هذا العالم، فإذا مات وخرج من الدنيا ودفن في قبره أكلت الأرض الجسد الأول وبقي الجسد الثاني في قبره إلى يوم القيامة^(٢)، فإذا كان يوم القيامة أتته الروح، ودخلت فيه، ودخلت معه الجنة أو النار، وهو العائد الباقي».

وما يستفاد من مجموع هذه الكلمات هو: أن الشيخ رحمته الله يرى أن الجسد الأصلي الثاني الهورقليائي يأتي من عالم قبل عالم المثال السابق على عالم الدنيا، ثم يأخذ من عالم المثال السابق الجسم الأول ويتركه، فيأخذ من عالم الدنيا الجسد الأول، ويتركه يبقى في القبر، والروح تأخذ الجسم الأول -الذي هو جسم مثالي- وتبقى فيه في عالم البرزخ.. إما في الجنة أو في النار، ثم الروح تتركه، وتعود إلى الجسد الأصلي الموجود في عالم القبر، وتبعث به وتُحشر في يوم القيامة.

مع ذلك تبقى جهة تأمل:

و إذا كان مراد الشيخ رحمته الله هذا المعنى، فسوف يلاحظ عليه: أنه يلزم أن يكون تدافع في كلماته رحمته الله؛ إذ أنه ذكر أن الجسد الأصلي من نشأة سابقة على عالم المثال السابق على عالم الدنيا، فقد نزل من عالم الخزائن، ومرّ بعالم المثال وأخذ الجسم الأول وهو بمنزلة الوسخ، وتركه، ثم جاء إلى عالم الدنيا.

(١): فإذا خرج الإنسان من عالم البرزخ قبل عالم الدنيا يبقى الجسم الأول البرزخي في ذلك العالم، فإذا دخل في عالم الدنيا يلحقه الجسد الأول العنصري.

(٢): أي: بقي الجسد الأصلي الذي نزل من عالم الخزائن، ومرّ بعالم المثال السابق على عالم الدنيا وأخذ الجسم الأول ثم تركه، ثم جاء إلى عالم الدنيا، وأخذ الجسد الأول العنصري، وتركه، وانتقل بعد ذلك إلى القبر، ومن ثم ينتقل إلى عالم الآخرة.



هذا هو ما يستفاد من كلامه الذي اعتمدنا عليه في توجيه ما ذكره من أن الجسم الأول هو ما يكون في عالم المثال قبل عالم الدنيا، وأيضاً في عالم المثال بعد عالم الدنيا، وهذا الكلام يتنافى مع ما ذكره من أن الجسد الأصلي هو من عالم هورقليا، وعالم هورقليا عالم البرزخ وعالم المثال الذي قبل عالم الدنيا، وهذا ما صرح به في عدة مواضع، منها ما في موسوعته^(١)، وهو ما ذكره الميرزا موسى الأسكوئي رحمته في كتاب: (إحقاق الحق)، فقد قال: «لفظ هورقليا في كلامه لغةً سريانية، وهو لغة الصب الموجودين في زماننا هذا النازلين وحواليها، والمراد منه -أي: من هورقليا- الواسطة والبرزخ، والمراد من عناصره عناصر عالم المثال الذي هو برزخٌ وواسطةٌ بين عالم الملكوت، وهو عالم النفوس، وبين عالم الملك وهو عالم الأجسام والدنيا، يعني أن عناصر الجسد الأصلي لا من عالم الملكوت ولا عالم الملك، بل من عالم آخر متوسطٍ بينهما وهو عالم المثال»^(٢)، فالمفروض أن الشيخ رحمته يقول بأن البدن الأصلي يتنزل من عالم قبل عالم المثال، ويأخذ من عالم المثال الجسم الأول، والذي هو كالوسخ يتركه في عالم المثال، فكيف يقول بعد ذلك بأن الجسد الأصلي من عالم المثال لا أنه يأتي قبل عالم المثال؟!

فما يظهر في النظر البدوي هو أن هنالك تهافتاً في كلمات الشيخ رحمته، فإن ما ذكره من أن الجسد الهورقليائي من عالم المثال السابق على عالم الدنيا -وهو ما ذكره الميرزا الأسكوئي- يتنافى مع قوله في موسوعته^(٣): «الإنسان لما نزل بالجسم الأصلي الثاني الحامل للنفوس، ومرّ بعالم المثال؛ لحقه من عالم المثال الجسم الأول، وهذا لا يعود؛ لأنه ليس من الإنسان، وإنما بمنزلة الوسخ الذي في ثوبك فإنك إذا غسلته ذهب الوسخ ولا يعود، فلما نزل إلى الدنيا لحقه الجسد الأول من العناصر، وهو عرضٌ لا ذات له، وإنما هو من وسخ هذا العالم».

(١): ج ٣٩، ص ٢٨٦.

(٢): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الثاني، ص ٤٣.

(٣): ج ٣٩، ص ٤٢٣.



وكيف ما كان فالذي يظهر من بعض كلمات الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هو أن الجسم الأول هو الجسم المثالي، وأما الجسم الثاني فهو عين الجسد الثاني (الجسد الأصلي أو الهورقليائي)، ولكن بعد أن يُصَفَى، فإنه يُصَفَى ويلطف وتتعلق به الروح وتقوم للحساب.

هذا هو الأمر الأول المرتبط بتوضيح نظرية الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو توضيح مراد الشيخ من الجسدين والجسمين.

➤ اختلاف كلمات الشيخ في الجسد العنصري:

الأمر الثاني: في اختلاف كلمات الشيخ في تصوير حقيقة الجسد العنصري وعلاقة الجسد العنصري بالجسد الأصلي، فإننا إذا تأملنا في عباراته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نجد تصويرين في حقيقة البدن العنصري وعلاقته بالبدن الأصلي:

التصوير الأول: أن البدن العنصري مجرد صورة عرضية، ليس جوهرًا، وإنما عرض حال في الجسد الأصلي أو الجسد الثاني، فليس له جرم، ولا يوجد وزن، وإنما هو مجرد تحول وتغير حدث في الجسد الأصلي.

وقد ذكر الشيخ الأحسائي أكثر من مثال لتصوير علاقة الجسد العنصري بالأصلي ضمن هذا التصور، فذكر مثال الماء إذا تحول إلى ثلج، فقال: إن علاقة الجسد الأصلي بالعنصري كعلاقة الماء بالثلج، فإن الماء لا يطرأ عليه شيءٌ جوهريةً فيما إذا تحول إلى ثلج، وإنما تختلف هيئته، فيتحوّل من حالة السيلان إلى حالة الجمود، والأمر كذلك في البدن الأصلي، فقد كان نورياً قبل عالم الدنيا وما تحت فلك القمر، فلما جاء إليه تحوّل، وتغيّرت هيئته من الهيئة النورية إلى الهيئة العنصرية.



وننقل بعض عباراته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في هذا التصوير:

(١)

قال الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الموسوعة: «الجسد الأول من العناصر المحسوسة، ونريد به هذه الصورة والتركب في الدنيا»^(١).

(٢)

وقال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٢): «الجسد الأول مركبٌ من العناصر الأربعة، ومثاله الخاتم من الفضة، إذا كان عندك خاتمٌ من فضة، فإن صورته هي استدارته وحلقته وترتيب موضع فص المركب منه، فإذا كسرتَه وأذبتَه وجعلته سبيكةً أو سحلتَه بالمبرد وجعلته سحالةً، ثم بعد ذلك صغت تلك الفضة أعنى السبيكة والسحالة خاتمًا على هيئته الأولى، فإن الأولى - أي: الهيئة الأولى الصورة الأولى - هي الجسد الصوري لا تعود... ونعني بالجسد العنصري الذي هو الكثافة البشرية هذه الصورة».

ثم مثل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لتحوّل الجسد الأصلي من حالة النور إلى حالة التراب والجسد العنصري بنزول جبرائيل عَلَيْهِ السَّلَام بهيئة صورة دحية الكلبي، فإن حقيقة جبرائيل عَلَيْهِ السَّلَام حقيقة نورية، فهو ملك من الملائكة، ولكن إذا نزل إلى عالم الدنيا وما تحت فلك القمر؛ تتغير صورته وتبدل هيئته فيتمثل بشراً سويًا.

ثم بعد أن ذكر هذا المثال قال: «فكذلك هذا الجسد كان نورياً إلى الزمان والعناصر فلبس هيئتها وكثافتها أعنى الصورة المعبر عنها بالمادة العنصرية والكثافة البشرية، مثل الماء الذي هو لطيفٌ فإذا جمد لبس الصورة الثلجية، فإذا ذاب عاد إلى أصله من غير أن يختلف إلا محض الصورة المعبر عنها بالجسد العنصري».

(١): ج ٣٩، ص ٢٩٠.

(٢): ج ٣٩، ص ٢٨٠.



(٣)

وقال ﷺ أيضًا^(١): «واعلم أنك لو وزنت هذا الجسد في الدنيا^(٢)، وصفني بعد الوزن حتى ذهب منه الجسد العنصري، وبقي الجسد الباقي الذي هو من هورقلياء، ثم وزنته؛ وجدته لم ينقص عن الوزن الأول قدر حبة خردل؛ لأنّ الكثافة التي هي الجسد العنصري عرض من الأعراض لا تزيد في الوزن دخولاً، ولا تنقص خروجاً». وهذه العبارة تدل على أنّه ﷺ يرى أنّ الجسد الأول أو الجسد العنصري أو الجسد الصوري لا وزن له؛ لأنه مجرد عرض وهيئة تعرض البدن الأصلي.

التصوير الثاني: هو: أنّ البدن العنصري شيءٌ جوهريٌّ، وهو ينضم إلى الجسد الأصلي في عالم الدنيا، وليس مجرد عرضٍ، فإنه يتركب من عناصر نشأة الدنيا، وإذا مات الإنسان انفصل عن الجسد الأصلي ويعود كل عنصرٍ من عناصره إلى أصله، وهذا يدل على أنّه حقيقةٌ مستقلةٌ، له جرمٌ وله وجودٌ منحاظٌ عن وجود الجسد الأصلي، والشيخ ﷺ قد اعتبر ما يذهب في حالة الضعف -فيما لو أنّ شخصاً مرض أو عمل حميةً غذائيةً وضعف بدنه- من الجسد العنصري، فقد قال ﷺ في الموسوعة^(٣) وكرر ذلك^(٤): «ألا ترى أنّ زيداً يمرض ويضعف حتى لا يبقى منه قدرٌ من اللحم وهو زيدٌ، لم ينقص ولم يتغير، ويصح ويسمن حتى يعود منه عشرين مناً وهو زيدٌ... فهذا الزائد الناقص بحكم الثوب تلبسه وتخلعه ولا يتعلق به شعور ولا إحساس، وفي الحقيقة هو الصورة والكثافة والجسد الأول الفاني، لأنه إنما لحقه في هذه الدنيا».

(١): ج ١٠، ص ١٧.

(٢): أي: وزنت الجسد المشتمل على الجسد الأصلي وعلى هيئته، وهي الجسد العنصري.

(٣): ج ١٠، ص ٩.

(٤): ج ٣٩، ص ٢٨٦.



وأضاف في شرح الزيارة^(١) أنّ البدن العنصري ليس ما يفعل به الإنسان ويرتكب به المعاصي أو يفعل به الطاعات، واستدل على ذلك بأنّ زيداً الذي قام بعمل الطاعات والمعاصي يمرض ويضعف ويذهب لحمه حتى لا يبقى عليه مقدار رطلٍ منه، ومع ذلك لا ينقص في ذاته، ولا يذهب شيءٌ من حسناته وسيئاته، وهذا يدل على أنّ الذي ذهب منه هو البدن العنصري الزائد الذي لا يمثل حقيقته.

ومن الواضح أن اعتبار ما ذهب في حال الضعف من الجسد العنصري يدل على أنّ الجسد العنصري شيءٌ له جرمٌ، وهو جوهرٌ من الجواهر، وليس مجرد عرضٍ من الأعراض.

➤ مناقشة استدلاله على عدم فعل الجسد الأول:

ويلاحظ على استدلاله على أنّ الجسد العنصري لا يفعل وليس جزءاً مقوماً لبدن الإنسان؛ ببقاء زيدٍ وبقاء حسناته وسيئاته فيما إذا ضعف؛ ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هي النقض بما إذا قطعت يدا زيدٍ ورجلاه، فإنّ زيداً يبقى زيداً، ولا ينقص ولا يذهب شيءٌ من حقيقته، فلا تذهب سيئاته ولا تذهب حسناته، بل قد تزيد حسناته فيما إذا كان انقطاع أعضائه بسبب الجهاد في سبيل الله جَلَّ جَلَالُهُ، فهل يقول الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنّ اليدين والرجلين ليسا من الجسد الأصلي؟! وأنّ الجسد الهورقليائي لا يُكوّن اليدين والرجلين في بدن الإنسان الدنيوي، وهو لا يفعل بهما؟!!

فاستدلّاه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بذهاب بعض لحم الإنسان أو شحمه بسبب الضعف مع بقاء هوية الإنسان؛ على أنّ الذاهب من الجسد العنصري، وأنّ الجسد العنصري؛ لا يفعل في غير محله؛ لأنه لا ينبغي الشك في أنّ الإنسان يفعل بيديه ورجليه، ومع ذلك إذا



قطعت اليدان أو الرجلان لا ينقص الإنسان شيئاً، ولا يذهب شيءٌ من سيئاته أو شيءٌ من حسناته.

الملاحظة الثانية: أن حقيقة الإنسان بروحه وليس بجسده، سواء كان الجسد من عناصر عالم الأجساد أو كان من عناصر عالم هورقليا، ولهذا لا ينقص من الإنسان شيءٌ فيما إذا ضعف أو فيما إذا قطعت يده أو قطعت رجلاه، والسّر في ذلك أن حقيقة الإنسان بروحه، والروح هي التي تفعل، والجسد مجرد آلة، وهذا أمر مركوز عند الشيخ الأحسائي نفسه؛ فإنه يرى بقاء البدن الأصلي في القبر، وانتقال الروح إلى البرزخ للنعيم والعذاب بالجسم الأول المثالي، ومع ذلك لم تنقص الروح عنده ولا نقص عملها، ولهذا هي تنعم أو تعذب عليه.

➤ **تهافت في كلامه من جهة نفي جوهرية الجسد الأول:**

كما أنه يوجد إشكالٌ على قوله **وَاللَّهُ بِأَنَّ الْجَسَدَ الْعَنْصَرِيَّ** مجرد عرضٍ لا وزن له؛ فإنّ هذا الكلام يتعارض ويتهافت مع ما ذكره هو من أن ما يذهب بسبب الضعف هو الجسد العنصري؛ فإنّ من الأمور الواضحة التي لا تخفى على عامة الناس أنّ الشخص إذا وُزن قبل أن يضعف بدنه بسبب المرض أو بسبب الحمية الغذائية ثم وُزن بعد ضعفه؛ يختلف وزنه في الميزان، فما ذهب منه شيءٌ جوهرى، ويرى انتفاخاً في بدنه ويبصر زواله بعد الضعف.

كما أنه يمكن أن يُقطع من بدن الإنسان شيءٌ من الشحم أو شيءٌ من اللحم فيختلف الوزن دون أن يذهب شيءٌ من عمله، وما اقتطع ليس مجرد عرضٍ بل هو جوهر قائم بنفسه، فكيف يقول الشيخ **فَدَلِّلْنَاهُ** مع هذا أنّ ما ذهب هو الجسد العنصري ثم يقول بأنّ الجسد العنصري لا وزن له، ويسوق هذه العبارة^(١): «واعلم أنك لو



وزنت هذا الجسد في الدنيا وصفي بعد الوزن حتى ذهب منه الجسد العنصري وبقي الجسد الباقي الذي هو من هورقلياء ثم وزنته؛ وجدته لم ينقص من الوزن الأول قدر حبة خردلٍ؟!«

ومن العجيب جدًا أن يغفل الشيخ رحمته الله عن هذا المعنى، ونحن نسجل عليه بما ذكرناه إشكال وجود تدافع في كلماته رحمته الله، فهو تارة يعتبر الجسد العنصري مجرد صورة لا وزن لها، وعرضاً ليس جوهرًا، وأخرى يُعبر عنه بما يدل على أنه أمرٌ جوهريٌّ، له كثافةٌ، وأجزاءٌ عنصريةٌ يتركب منها، ويقول هو وسخٌ أو هو غبارٌ موجودٌ في الجسد الأصلي، ويعتبر ما يذهب من بدن الإنسان في الضعف منه، مع أن ما يذهب من جسد الإنسان أمرٌ جوهريٌّ وله وزنٌ.

وقد قال رحمته الله في حديثه عن الجسد العنصري: «وهذه الكثافة ليست من الجنة حتى تعود إليها، وإنما من هذه الدنيا، فإذا انفصل وعاد كل شيءٍ إلى أصله كما قال أمير المؤمنين في حديث الأعرابي عند سؤاله عن النفس: «قوة أصلها الطباع، بدء إيجادها عند مسقط النطفة، مقرها الكبد، مادتها من لطائف الأغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها اختلاف المتولدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود بممازجة لا عود مجاورة»، فافهم قوله: «عود ممازجة، لا عود مجاورة»، حيث يدل كلامه على أن كل شيءٍ يعود إلى أصله».

ما يفهم من هذه العبارة بجلاء هو أنه يرى الجسد العنصري أمرًا مستقلاً عن الجسد الأصلي، وهو ينفك عنه بأنه يرجع إلى أصله.

➤ تلخيص الشيخ الهمداني لنظرية الشيخ الأحسائي:

وقد تعرّض الشيخ محمد رضا الهمداني رحمته الله صاحب كتاب: (هدية النملة إلى مرجع الملة) لبيان نظرية الشيخ الأحسائي رحمته الله في حقيقة البدن المعاد، وذكر تلخيصًا



وافياً لنظرية الشيخ، فقد قال: «قالت الشيخية: إنَّ الجسم جسمان والجسد جسدان، جسدٌ عنصريٌّ دنياويٌّ، وهو مخلوقٌ من عناصر هذه الدنيا التي تحت فلك القمر، وهذا يفنى ويلحق كل شيءٍ إلى أصله، ويعود إليه عود ممزوجةٍ واستهلاكٍ، فيعود ماؤه إلى الماء، وهوأؤه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى التراب، ولا يرجع ولا يعود؛ لأنه كالثوب يلقي من الشخص.

والثاني: جسدٌ أصليٌّ من عناصر هورقليًا، وهو كامن في هذا المحسوس، وهو مركب الروح، فيقوم للحساب، وهذا الجسد هو الذي يتألم ويتنعم، وهو الباقي وبه يدخل الجنة أو النار، وهذه المقالة منهم متكررةٌ في الكتب من غير عدٍّ، وما سطرناه من عين عبارة ابن صقر في شرح الزيارة^(١)، وابن صقر هو الشيخ الأحسائي رَحِمَهُ اللهُ.

➤ إشكالات الميرزا الأسكوي، والتأمل فيها:

و تعرض الميرزا الأسكوي رَحِمَهُ اللهُ في كتابه: (إحقاق الحق)^(٢) لعبارة الشيخ الهمداني، وذكر أن الشيخ الهمداني بين نظرية الشيخ الأحسائي بطريقة مغلوطه، حيث بين أن الجسد العنصري جسدًا مستقلًا عن الجسد الأصلي، ومخلوقًا من عناصر هذه النشأة، فهو جوهرٌ آخر مغاير للجسد الأصلي، ثم أشكل على الشيخ الهمداني بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: أن الشيخ الهمداني بعد أن بين نظرية الشيخ الأحسائي قال ما نصه: «وما سطرناه عين عبارة ابن صقر في شرح الزيارة»، فهو قد ذكر عبارة، وقال هي عين عبارة الشيخ الأحسائي، مع أن ما ذكره في بيان نظرية الشيخ ليس عبارة

(١): نسخة خطية، ص ٣٣، <https://ketabpedia.com> وورد كذلك في إحقاق الحق للميرزا

موسى الأسكوي، المقالة الأولى في الميعاد، الفصل الأول، ص ٣٨.

(٢): المقالة الأولى في الميعاد، الفصل الأول، ص ٣٨.



للشيخ الأحسائي، ولا وجود لها في كتبه، لا في شرح الزيارة - وهو الموضوع الذي أشار إليه الشيخ الهمداني - ولا في غير شرح الزيارة.

ولهذا عقب الميرزا موسى على كلام الشيخ الهمداني بقوله: «والأعظم الذي عند أهل الفضل ذنبٌ لا يُغتفر، تغييره العبارة في مقام نقل الكلام وتأليفه بما أراد، فإنّ العبارة التي نقلها وادعى أنها عين عبارة ابن صقر في شرح الزيارة، وليست بعبارة الشيخ المذكور، ولا لها عينٌ وأثرٌ في شرح الزيارة، ولا في غيره»، ثم نقل الميرزا موسى عبارة الشيخ الأحسائي رحمته بطولها لكي يتضح الفرق بين العبارة التي ساقها الشيخ الهمداني وعبارة الشيخ الأحسائي رحمته.

ويلاحظ على هذا الإشكال أنّ الميرزا نفسه ارتكب تغييراً في عبارة الشيخ الهمداني؛ فهو لم ينقلها كما هي، وإنما أحدث فيها تغييراً، فقد راجعت النسخة المخطوطة لكتاب: (هدية النملة) فوجدت مكتوباً فيها: «وما سطرناه من عين عبارة ابن صقر في شرح الزيارة»، فالشيخ الهمداني لم يقل «وما سطرناه من عين عبارة»: «من عين عبارة»، فتوجد كلمة «من»، وهذه الكلمة تدل على أنه يقصد أنّ ما سطرناه مأخوذة من عبارة الشيخ الأحسائي، فليس هو عين العبارة، وإنما هو تلخيص، وكان تلخيص الشيخ الهمداني تلخيصاً وافياً، فقد بين لبّ ما ذكره الشيخ الأحسائي رحمته، وهو الذي أوضحناه في الأمرين السابقين.

فالميرزا موسى رحمته للأسف لم ينقل عبارة الشيخ الهمداني كما هي، فالإشكال الأول الذي أورده لا يرد على الشيخ الهمداني رحمته، بل هو أولى به منه.

الإشكال الثاني: ^(١) هو أنّ الشيخ الهمداني صوّر مطلب الشيخ الأحسائي على أنّ البدن العنصري بدنٌ جوهرِيٌّ له وجود مستقل عن الجسد الأصلي وهو المحسوس

(١): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الثاني، ص ٤٤.



ولا يعود في يوم القيامة، فأشكل الميرزا موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عليه بأن الشيخ الأحسائي لا يرى الجسد العنصري إلا صورة، وتلك الصورة صورة عرضية ليس لها وجود جوهرى مستقل عن الجسد الأصلي، فإن الشيخ الأحسائي يُصرِّح في مواضع متعددة من كتبه بأن الجسد الأول صورة لا وزن لها، وإنما هي عرضٌ، وأن ما هو موجود في نشأة الدنيا هو الجسد الأصلي، وهو المحسوس الملموس الذي له وزن، وبه يفعل الإنسان، وبه يلتذ، وبه يتألم، والشيخ الهمداني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يُصوِّر نظرية الشيخ بهذا النحو.

وهذا الإشكال كسابقه ليس إشكالاً وارداً على الشيخ الهمداني؛ لأن ما ذكره الشيخ الهمداني هو ما ذكره الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أنه يوجد جسدان.. أحدهما من عناصر عالم الدنيا، والآخر من عناصر عالم هورقليا، والذي يعود هو الجسد الهورقليائي، وأما الجسد العنصري فلا يعود، وأما أن الجسد العنصري هل جوهرٌ أم عرضٌ؟ فهذا ما لم يتعرض له الشيخ الهمداني، ولو تعرّض لهذه الجهة وأفاد أن الجسد العنصري جوهرٌ؛ فإن الشيخ الهمداني لم يُخطئ؛ لأن إفادة جوهرية البدن العنصري موجودة في كلمات الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فإن الشيخ الأحسائي عبّر عن الجسد العنصري بأنه غبارٌ، وكثافةٌ ووسخٌ، كما اعتبر ما يذهب من البدن بسبب الضعف من الجسد العنصري.

ولا شك أن ما يذهب أمورٌ جوهريةٌ، ولها وزنٌ، بل الميرزا موسى نفسه في: (إحقاق الحق) ^(١) ذكر أن من الجسد العنصري الأظافر والشعر، ولا إشكال ولا شبهة في أن الأظافر والشعر جواهرٌ ليست مجرد أعراضٍ، فما ذكره الشيخ الهمداني إن كان فيه بيان لكون الجسد العنصري أمراً جوهرياً وله وزن؛ فهو مطابق لما هو موجود في بعض كلمات الشيخ الأحسائي. نعم، يوجد تهافت في كلمات الشيخ الأحسائي، وفيها

(١): المقالة الأولى في الميعاد، الفصل الخامس، ص ٧٦.



غموضٌ وعدم وضوحٍ، إلا أنّ المسؤول عن هذا الشيخ الأحسائي نفسه، وليس الشيخ الهمداني رحمته الله.

الإشكال الثالث: الذي أورده الميرزا موسى رحمته الله هو أنّ الشيخ الهمداني اعترض على الشيخ الأحسائي بأنه يُنكر عود البدن الدنيوي، فيكون منكرًا للمعاد الجسماني؛ فإنّ الشيخ الأحسائي يرى أنّ جسد الإنسان الأصلي هو الجسد الهورقليائي الذي جاء من عالم سابقٍ على عالم الدنيا، ويرى أنّ هذا الجسد الذي ليس هو من عالم الدنيا هو الذي يُعاد في يوم القيامة، وأما الجسد الذي من عناصر عالم الدنيا أو قل الجسد الدنيويّ فلا يعود، وهذا إنكارٌ للمعاد الجسماني.

وأشكل الميرزا موسى رحمته الله على كلامه بأنّ القول بوجود جسدين في الإنسان أحدهما أصليّ والآخر غير أصليّ، ويعود الأصلي وغير الأصلي لا يعود؛ هو القول المعروف عند المحققين، ولم يتفرد فيه الشيخ الأحسائي، فقد قال به المحقق نصير الدين الطوسي، والمحقق الأردبيلي، والعلامة الحليّ رحمته الله، وقال به غيرهم، فلا معنى لأنّ يُشكل الشيخ الهمداني على الشيخ الأحسائي فيما إذا قال بعود البدن الأصلي فقط.

ويوجد تعليقان على كلام الميرزا موسى رحمته الله:

التعليق الأول: إنّ إشكال الشيخ الهمداني على الشيخ الأحسائي ليس في قوله بوجود بدنٍ أصليّ وغير أصليّ، وعود البدن الأصلي فقط، حتى يُقال للشيخ الهمداني أنّ غير الشيخ الأحسائي من المحققين يرى وجود بدنٍ أصليّ وغير أصليّ وعود البدن الأصلي فقط، ويذكر المحقق نصير الدين الطوسي والعلامة الحليّ والشيخ الأردبيلي رحمته الله؛ فإنّ إشكاله يرتبط بهذه النقطة وهي: أنّ الشيخ الأحسائي يقول بأنّ البدن الأصلي ليس من عناصر عالم الدنيا، وليس من تراب عالم الدنيا، وهذا هو المطلب الموجود في كلمات الشيخ الأحسائي، وهو يُشكل عليه، فلا يصح في مقام مناقشة



الشيخ الهمداني أن يُقال بأنَّ المحقق نصير الدين الطوسي والعلامة الحليّ والشيخ الأردبيلي يقولون بأنَّ الجسد غير الأصلي لا يعود ويعود خصوص الجسد الأصلي؛ لأنَّ هؤلاء الأعلام لا يقولون ما يقوله الشيخ الأحسائي من أنَّ الجسد الأصلي ليس من عناصر عالم الدنيا، وإنما من عالمٍ سابقٍ وهو عالم هورقلييا، والشيخ الهمداني يرى أنَّ هذه الدعوى تتنافى مع ما هو معلوم بالضرورة من ثبوت المعاد الجسماني والذي هو الجسم الإنسان الترابي المخلوق من عناصر هذه النشأة.

التعليق الثاني: الإنصاف هو عدم ورود إشكال الشيخ الهمداني على الشيخ الأحسائي رحمته الله من هذه الجهة، وهي جهة لزوم إنكار المعاد الجسماني الثابت بالضرورة؛ فإنَّ الثابت بالضرورة في المعاد الجسماني هو أنَّ الروح تأتي بجسدٍ، وليس المعاد معاداً روحانياً فقط، وأما ما هي حقيقة ذلك الجسد، وهل هو من عناصر عالم الدنيا أم من عناصر عالمٍ سابقٍ على عالم الدنيا أو من عناصر عوالمٍ مختلفة؟ فهذا ليس من الأمور الضرورية المعروفة بالضرورة، بل هو من المسائل الخلافية، وللبحث فيه مجالٌ واسعٌ ويمكن أن يختلف فيه الأعلام.

نعم، قد ننتهي بسبب وجود جملةٍ من الأدلة إلى اليقين بأنَّ البدن المعاد هو البدن الترابي المخلوق من هذه النشأة، إلا أن ما ننتهي إليه بسبب أدلةٍ نظريةٍ لا لوجود وضوحٍ وضرورةٍ على ذلك، فالضرورة قائمةٌ على أصل المعاد الجسماني، وإن كان ضرورةً في شيءٍ أكثر من هذا فهو أنَّ البدن الذي تعلّقت به الروح في نشأة الدنيا وتعمل به الطاعات أو المعاصي يعود، وأما ما هي حقيقة البدن الذي في الدنيا والذي به تعمل النفس هل هو من أجزاء عالم المادة من العناصر الأربعة -النار، التراب، الماء، والهواء- أو من عناصر عالمٍ سابقٍ؟ فهذا مما لا ضرورة فيه.

كما أنَّ القول بكون البدن الذي تعمل به النفس في الدنيا مخلوق من عناصر عالمٍ سابقٍ؛ ليس فيه إنكار لإعادة البدن الموجود في الدنيا أو قل البدن الدنيوي؛ فإنَّ



النسبة تصح بأدنى ملابسة، فإنه وإن كان البدن الهورقليائي الذي يعتقد به الشيخ الأحسائي مخلوقاً من أجزاء عالم سابق؛ إلا أنه لما جاء إلى عالم الدنيا وصارت النفس تعمل به فيه؛ يصح أن نُعبر عنه بالبدن الدنيوي أو البدن الموجود في عالم الدنيا، فنظرية الشيخ الأحسائي رحمته سواء كنا موافقين فيها أو مخالفين ليس فيها إنكاراً للمعاد الجسماني أو إنكاراً لأمْرٍ ضروريٍّ. نعم، ما ذكره الشيخ نظرية من النظريات التي ينبغي أن تبحث وفق الأدلة.

➤ تقييم نظرية الشيخ الأحسائي:

وإلى هنا نكون قد انتهينا فيما سبق من توضيح نظرية الشيخ أحمد الأحسائي المعروف بالشيخ الأوحد رحمته في حقيقة البدن المعاد يوم القيامة، فهو يرى أن البدن المعاد هو جسدٌ أصليٌّ، خلق من عناصرٍ أربعةٍ من عالم سابقٍ على عالم الدنيا، وهو عالم هورقليا، وهو عالم مثالي ويقع برزخاً بين عالم النفوس والملكوت وبين عالم الملك وعالم الأجساد، ويمكن أن نسجل على هذه النظرية عدة ملاحظات:

○ الملاحظة الأولى: عدم تقديم دليلٍ معتبرٍ لصحة النظرية.

فإن الشيخ رحمته لم يقدم دليلاً معتبراً على صحة نظريته هذه، لا من عقلٍ ولا من نقلٍ، فلم يأتي بدليل على أصل وجود عالم هورقليا، ولم يُقدم رحمته دليلاً معتبراً على كون البدن الموجود في نشأة الدينا مخلوقاً من عناصره، مع أن مسألة المعاد مسألة خطيرة؛ لأنها ترتبط بأصل من أصول الدين، فهي مهمةٌ جداً^(١)، واهتم القرآن الكريم

(١): والشيخ هو رحمته قد بين أهمية مسألة المعاد، وأنها من العقائد فتكون خطيرة، بل ساق عبارةً قد يستفاد منها أنه يرى كون الجسد الأصلي من هورقليا أو نزل من عوالم سابقة من العقائد الأساسية التي من أنكرها لا يكون مسلماً، فقد قال رحمته في موسوعته ج ٣٩، ص ٢٨١: "اعتقادنا الذي ندين الله به ونعتقد أن من لم يقل به ليس مسلماً؛ هو أن هذا الجسد الذي هو



والمعصومون عليهم السلام ببيانها، ومع ذلك لا نجد دلالة واضحةً تتناسب مع أهمية هذه المسألة في بيان الجسد الهورقليائي المخلوق من عالمٍ سابقٍ على عالم الدنيا.

بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنَّ نصوصًا كثيرةً يُفهم منها أنَّ البدن مخلوقٌ من تراب الأرض أو من طينتها، وهذا هو المعروف بين المسلمين جيلًا بعد جيلٍ إلى أن جاء الشيخ الأحسائي بعد أكثر من ألف سنةٍ، فخرج على الناس بنظريته التي تفرَّد بها ولم يفهمها أحدٌ من العلماء من نصوص أهل البيت عليهم السلام قبله، ولو راجعنا النصوص التي تتحدث عن خلقة بدن الإنسان لوجدناها تدل على أنَّ بدن الإنسان مخلوقٌ من تراب هذه النشأة، ومنها:

(١)

يقول عليه السلام: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ فاطر: ١١.

(٢)

يقول الله جل جلاله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾

الروم: ٢٠.

(٣)

وفي علل الشرائع - بسندٍ صحيحٍ -: «حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبان

الآن موجودٌ محسوسٌ بعينه هو الذي يُعاد يوم القيامة.. وهو الذي نزل إلى هذه الدنيا من ألف ألف عالم"، فإنَّ من المحتمل أنه يرى كل هذه الأمور من العقائد التي من لم يعتقد بها لا يكون مسلمًا، وإن كان يُحتمل أيضًا أنَّ الشيخ يرى أنَّ ما هو أصلٌ من أصول الإسلام خصوصًا كون هذا الجسد الموجود والمحسوس يعود بعينه، وأما ما ذكره بعد ذلك بقوله: "وهو الذي نزل إلى هذه الدنيا من ألف ألف عالم"، ليس إلا توضيحًا لحقيقة هذا الجسد، وليس داخلًا ضمن العقيدة التي من أنكرها يكون كافرًا، وهذا الأرجح، إذ لم يكفر بالله مخالفته في هذه المسألة.



بن عثمان، عن محمد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنما سمي آدم آدم؛ لأنه خلق من أديم الأرض^(١).

(٤)

وفي الكافي: «عن أبي عبد الله عليه السلام: ... إن الله تعالى خلق خلّاقين، فإذا أراد أن يخلق خلقاً أمرهم فأخذوا من التربة التي قال في كتابه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ طه: ٥٥، فعجن النطفة بتلك التربة التي يخلق منها بعد أن أسكنها الرحم أربعين ليلةً، فإذا تمت لها أربعة أشهر قالوا: يا رب نخلق ماذا؟ فيأمرهم بما يريد من ذكرٍ أو أنثى، أبيض أو أسود، فإذا خرجت الروح من البدن خرجت هذه النطفة بعينها منه...»^(٢).

قال الشيخ الصدوق عليه السلام بعد هذا الحديث: «اسم الأرض الرابعة أديم، وخلق آدم منها، فلذلك قيل خلق من أديم الأرض».

(٥)

وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام: «... حدثنا علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: حدثنا أبي موسى بن جعفر، قال: حدثنا أبي جعفر بن محمد، قال: حدثنا أبي محمد بن علي، قال: حدثنا أبي علي بن الحسين بن علي عليه السلام، قال: كان علي بن أبي طالب عليه السلام بالكوفة في الجامع، إذ قام إليه رجلٌ من أهل الشام، فقال: يا أمير المؤمنين، إني أسألك عن أشياء... وسأله لم سمي آدم آدم؟ قال: لأنه خلق من أديم الأرض...»^(٣).

(١): الباب ١٠، العلة التي من أجلها سمي آدم آدم، ح ١.

(٢): ج ٣، باب العلة في غسل الميت غسل الجنابة، ح ١، ص ١٦١.

(٣): ج ١، باب ٢٤، ما جاء عن الرضا عليه السلام من خبر الشامي وما سئل عنه أمير المؤمنين عليه السلام في جامع الكوفة، ح ١.



فمن جهة لا يوجد وضوح في النصوص على وجود عالم هورقليا وأن الجسد الأصلي الذي يُبعث في يوم القيامة مخلوق من عناصر عالم هورقليا، ومن جهة أخرى يوجد اتفاق عند المسلمين ووضوح على أن الإنسان مخلوق من تراب هذه النشأة، والنصوص تدل على ذلك، وهي سبب وجود هذا الوضوح عند المسلمين، ولم يذهب إلى نظرية الجسد الهورقليائي إلا الشيخ الأحسائي رحمته الله بعد ألف سنة.

➤ مناقشة أدلة الشيخ الأحسائي على نظريته:

وقد تبعت عبارات الشيخ أحمد بن زين الدين رحمته الله فيما ذكره في مسألة المعاد، فوجدته يستدل بجملة من الأدلة، وكلها ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، وهي:

الدليل الأول: الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

فقد استدل بهذه الآية بالتقريب التالي: إن الجسد الهورقليائي مما نزل من عالم الخزائن، فيكون من نشأة سابقة على نشأة عالم الأجسام وعالم الملك أو عالم الدنيا، وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأن الآية عامة، فإن قوله وَيُنزِّلُ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ كما يشمل الجسد الهورقليائي يشمل أيضًا الجسد العنصري الصوري المخلوق من عناصر هذه النشأة، فإنه من الأشياء المشمولة بقوله وَيُنزِّلُ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾، فينبغي أن يقول الشيخ الأحسائي أيضًا أنه نزل من عالم الخزائن، فإذا كان قد نزل من عالم الخزائن لابد أن يقول ببعثه؛ لأنه قد استدل بالآية على كون الجسد الهورقليائي من نشأة سابقة ويعود إلى نشأته؛ لأن كل شيء يعود إلى أصله، فينبغي أن يقول هذا الكلام حذو النعل بالنعل في الجسد العنصري الصوري؛ فإنه أيضًا مما نزل من عالم الخزائن فيكون مخلوقًا من مادة نشأة سابقة، وكل شيء يعود إلى أصله، فلا بد أن يعود البدن العنصري.



وبعبارة أخرى: إذا كان الشيخ يستدل بهذه الآية على عود الهورقليائي فمقتضى استدلاله أن يقول أيضاً بعود الجسد العنصري؛ لمكان إطلاق الآية، فالآية لم تنص على الهورقليائي، وإنما يراد التمسك بلفظ (الشيء) الشامل للجسد الهورقليائي، وهو - أيضاً - شامل للجسد العنصري، فينقض عليه به.

الدليل الثاني: استدل الشيخ بالصحيحة التي نقلها العلامة المجلسي رحمته الله عن: «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: سُئِلَ عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتى لا يبقى لحمٌ ولا عظمٌ إلا طينته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة»^(١).

ووجه الاستدلال هو: أن الطينة هي الجسد الأصلي الهورقليائي، فإنه يبقى في القبر، ويبلى الجسد العنصري المخلوق من عناصر عالم الدنيا، ثم يُبعث الإنسان في جسده الأصلي «حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة».

وهذا الدليل أيضاً ليس دليلاً تاماً؛ لأن الرواية لا تدل على أكثر من أن في الإنسان طينةً تخلق منها، وهي تبقى في القبر، ومنها يعود الجسد كما كان أول مرة، أما ما هي عناصر هذه الطينة، وهل هي النار والتراب والماء والهواء أم هي من عناصر عالم سابقٍ يسمى بعالم هورقليا؟ فهذا مما لا تدل عليه الرواية من قريبٍ أو بعيدٍ.

الدليل الثالث: الرواية التي نقلها الفيض الكاشاني رحمته الله في كتاب: (كلمات المكنونة)^(٢)، وهي المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأعرابي عندما سأله عن النفس، والرواية واردة في بيان النفس الحسية الحيوانية: «قوة أصلها الطباع، بدء

(١): ج: ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٢١، ص ٤٣.

(٢): ص ٧٦.



إيجادها عند مسقط النطفة، مقرها الكبد، مادتها من لطائف الأغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها اختلاف المتولدات، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة، فتعدم صورتها، ويبطل فعلها ووجودها، ويضمحل تركيبها، فقد ذكر الشيخ أنها تدل على أن البدن العنصري لا يعود، والذي يعود خصوص البدن الهورقليائي.

وهذا الاستدلال ليس استدلالاً مستقيماً:

أولاً: ضعف الرواية من الناحية السندية، بل نقل الشيخ المجلسي قده - وهو خزيت الصناعة في علم الحديث - رواية تشابه هذه الرواية في عباراتها، وعلق عليها في البحار بقوله عليه السلام: «أقول: هذه الاصطلاحات لم تكد توجد في الأخبار المعتبرة المتداولة، وهي شبيهة بأضغاث أحلام الصوفية»^(١).

فالعلامة المجلسي يرى مثل العبارات التالية: «قوة أصلها الطباع، بدء إيجادها عند مسقط النطفة، مقرها الكبد، مادتها من لطائف الأغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها اختلاف المتولدات» لا تنسجم مع المعهودة عن أهل البيت عليهم السلام في النصوص المعتبرة، وإنما هي شبيهة بأضغاث أحلام الصوفية، وهذا مما يفيد الاطمئنان بأن هذه الرواية منحولة ومنسوبة إليهم عليهم السلام.

ثانياً: قصور دلالة الرواية على المطلوب؛ إذ ليس فيها بيان أن في الإنسان جسماً أصلياً مخلوقاً من عناصر عالم هورقليا الذي هو عالم سابق على عالم الدنيا، وأن هذا الجسد قد نزل من ألف ألف عالم ووصل إلى عالم الدنيا؛ فإن هذه الرواية تتحدث عن النفس الحسية الحيوانية، وتبين أن صورة هذه النفس تبطل، ويبطلان صورتها

(١): ج: ٥٨، باب حقيقة النفس والروح وأحوالها، ص ٨٥.



يضمحل ويزول وجودها، ونحن لا نعلم على نحو القطع واليقين ماذا يراد من اضمحلال وزوال الوجود وهل يراد من ذلك الانعدام؟

وإن كان يراد الانعدام وهذه الرواية تتحدث عن الجسد العنصري؛ يلزم ثبوت خلاف ما ذكره الشيخ؛ فإنَّ الشيخ أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول أنَّ الجسد العنصري لا ينعدم، وإنما ترجع عناصره إلى أصلها، فالنار إلى النار، والهواء إلى الهواء وهكذا، بينما تدل هذه الرواية على الانعدام، خلافاً لما ذكره الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وإن كان يُقصد الانعدام غير الدقي، وهو ذهاب الصورة وبقاء الأجزاء وبقاء العناصر؛ فهذه الرواية غاية ما تدل عليه أنَّ العناصر تتحلل وتذهب صورتها ولا تدل على عدم عودها يوم القيامة؛ لأنها ليست بصدد الحديث عن العود، وإنما هي بصدد الحديث عن التحلل في هذه النشأة، أما العود فمسكوت عنه، فمن أين استفاد الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّ هذه العناصر بعد أن تمتزج بأصولها لا تعود في يوم القيامة؟!

الدليل الرابع: الرواية التي نقلها ثقة الإسلام الكليني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، من أن الكلبي النسابة المعروف قال للإمام جعفر بن محمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسم، ثم قال: إذا كان يوم القيامة، وردَّ الله كل شيءٍ إلى شيء، ورد الجلد إلى الغنم؛ فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم»^(١).

وحاصل الاستدلال بها هو: إن الرواية تدل على رجوع كل شيءٍ إلى أصله، فهي تدل أيضاً على رجوع الجسد العنصري إلى أصله، فلا يعود إلى النشأة الأخرى، فالذي يعود جسداً آخر غير الجسد العنصري، وهو الجسد الهورقليائي.

(١): ج: ١، باب ما يضل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامة، ح: ٦، ص: ٣٤٨.



وهذا الاستدلال أيضًا كسابقه ضعيف جدًا؛ لأنّ هذه الرواية ليست في مقام الحديث عن ردّ كل شيءٍ إلى أصله بما في ذلك الأشياء الموجودة في عالم الدنيا والتي منها الجسد العنصري، فتكون دالّةً على تحلل الجسد العنصري ورجوعه إلى أصله وعدم انتقاله إلى يوم القيامة؛ إنما هي في مقام بيان أنّ أجزاء الأبدان تعود إلى الأبدان في يوم القيامة، ولهذا يعود جلد الغنم إلى الغنم في يوم القيامة، فهي في مقام بيان هذا المعنى ليس إلّا، أما من أي عنصر متكون جلد الغنم، وهل من عناصر عالم الدنيا أو من عناصر عالم هورقلييا؟ فهذا مما لا تُبيّنه هذه الرواية.

ولو كانت هذه الرواية - كما يفهم الشيخ - تدل على أنّ كل شيء يعود إلى أصله، وبالتالي الجسد العنصري يعود إلى أصله فلا يُحشر في يوم القيامة؛ لكانت هذه الرواية دالّةً على عدم حشر الجسد الهورقليائي الذي يعتقد الشيخ بحشره؛ لأنّ الجسد الهورقليائي أصله عالم هورقلييا، ومخلوقٌ من عناصره، فلا بد من ردّ البدن الأصلي والهورقليائي إلى عالم هورقلييا، فكما يُرد البدن العنصري إلى العناصر الأربعة المعروفة فلا يعود في يوم القيامة إلا أن يقول بأن الحشر في عالم هورقلييا، لكن هذه الرواية لا علاقة لها بمسألة رجوع عناصر الأبدان إلى أصولها التي تكونت منها، وإنما هي ترتبط فقط بعود أجزاء كل بدنٍ إلى بدنها، فيعود جلد الغنم إلى بدن الغنم، فيكون فيه أثر المسح لا في بدن الماسح.

على أنّ هذه الرواية ضعيفة من الناحية السندية، وغير حجة لو صحت اصطلاحاً في مثل هذه المسألة فلا يمكن الاستدلال بها.

➤ هل يمكن الاستدلال بروايات الطينة على نظرية الشيخ؟

ويمكن أن يذكر دليل خامس على نظرية الشيخ الأحسائي رحمته الله، وهو روايات خلق طينة أهل البيت عليهم السلام والشيعية من عليين أو من الجنة أو من مادة تحت العرش،



وخلق طينة أعداء أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم من سجين، فإنه قد يُتمسك بهذه الروايات لإثبات أن بدن الإنسان مخلوقٌ من مادة سابقة على عالم الدنيا، وهذا ما يُدخلنا في بحث روايات الطينة لنرى هل هي تدل على إثبات خلق بدن الإنسان الذي يُبعث به في يوم القيامة من عالمٍ سابقٍ على عالم الدنيا أم لا؟

ومن تلك الروايات ما في (بصائر الدرجات): «حدثنا محمد بن عيسى، عن أبي الحجاج قال: قال لي أبو جعفر (عليه السلام): يا أبا الحجاج إن الله خلق محمداً وآل محمدٍ من طينة عليين، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون عليين، وخلق قلوبهم من طينة عليين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمد، وإن الله خلق عدو آل محمدٍ من طين سجين، وخلق قلوبهم من طينٍ أخصب من ذلك، وخلق شيعتهم من طينٍ دون طين سجين، وخلق قلوبهم من طين سجين، فقلوبهم من أبدان أولئك، وكل قلبٍ يحن إلى بدنه»^(١).

فقد يُقال: أن ما تدل عليه هذه الرواية وغيرها من روايات الطينة؛ هو خلق أبدان الناس من عالمٍ سابقٍ على عالم الدنيا، وهذا ما يدعم نظرية الشيخ الأحسائي (رحمته الله).

➤ أبحاث في روايات الطينة:

و التعليق على هذا الاستدلال يقتضي أن نقف قليلاً لكي نبحث روايات الطينة من الجهة التي تعيننا، وهي:

هل يستفاد من روايات الطينة خلق أبدان الناس من مادة عالمٍ سابقٍ على عالم

(١): ٩ باب فيه خلق أبدان الأئمة (عليهم السلام) وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لثلاث يدخل الناس الغلو في عجائب علمه، ح ٢.



الدنيا - لكي تكون روايات الطينة مؤيدةً لنظرية الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ولو في الجملة - أم لا؛ لأن روايات الطينة لا تتحدث عن خلق أبدان الناس من مادةٍ سابقةٍ على عالم الدنيا؟ وإذا كانت روايات الطينة تتحدث عن خلق أبدان الناس؛ فهل هي رواياتٌ قطعيةٌ أو تفيد الاطمئنان؟ وهل يمكن التعويل عليها في مسألتنا - وهي هل أبدان الناس مخلوقةٌ من مادةٍ عالمٍ سابقٍ على عالم الدنيا - أم لا؟

وكلامنا حول روايات الطينة سوف يكون ضمن نقاطٍ:

النقطة الأولى: في اعتبار روايات الطينة في الجملة.

النقطة الثانية: استعراض طوائف روايات الطينة.

النقطة الثالثة: تلخيص ما استفاد مما تقدم في النقطتين الأولىين.

النقطة الرابعة: بيان ما انتهى إليه من موقفٍ تجاه روايات الطينة.

النقطة الأولى:

➤ في اعتبار روايات الطينة في الجملة:

روايات الطينة رواياتٌ كثيرةٌ، وقد نقلها علماءنا في كتبهم المعتمدة:

(١)

ثقة الإسلام الكليني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد عقد باباً في كتابه: (أصول الكافي) بعنوان (باب طينة المؤمن والكافر)^(١)، وذكر في هذا الباب سبع رواياتٍ، وذكر العلامة المجلسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مرآة العقول^(٢) أن جميع روايات هذا الباب رواياتٌ ضعيفةٌ من الناحية السنية.

(١): ج ٢؛ (موقع المكتبة الشيعية).

(٢): ج ٧.



(٢)

الشيخ محمد بن الحسن الصفار رحمته الله عقد في كتابه: (بصائر الدرجات) ثلاثة أبواب ذكر فيها روايات الطينة، وهي:

- أ - باب في خلق أبدان الأئمة عليهم السلام وقلوبهم، وأبدان الشيعة وقلوبهم، لئلا يدخل الناس في الغلو في عجائب علمهم.
 - ب - باب في خلق أبدان الأئمة عليهم السلام، وفي خلق أرواحهم وشيعتهم.
 - ج - نادر من الباب.
- وذكر في هذه الأبواب الثلاثة إحدى وعشرين روايةً.

(٣)

الشيخ الصدوق رحمته الله، فقد أورد روايات الطينة في عدة من مؤلفاته:

- أ - فضائل الشيعة.
- ب - الأمالي.
- ج - عيون أخبار الرضا.
- د - علل الشرائع.

(٤)

الشيخ الطوسي رحمته الله في أماليه.

(٥)

العلامة المجلسي رحمته الله، فقد ذكر جملةً وافرةً من روايات الطينة في باين من أبواب كتابه النفيس (بحار الأنوار)، وهما:



أ - باب بدو خلق أرواحهم وأنوارهم وطينتهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وأنهم من نورٍ واحد^(١)، وذكر فيه ستاً وأربعين روايةً، وقد حكم بعض الباحثين بضعف جميع هذه الروايات من الناحية السندية.

ب - باب الطينة والميثاق^(٢)، وذكر في هذا الباب ثلاثة طوائف من الروايات:

- طائفة ترتبط بالميثاق.
- طائفة ترتبط بخلق الطينة.
- طائفة تتعرض للطينة والميثاق؛ لأنها تفسر الطينة بالميثاق.

ومجموع ما ذكره رَضِيَ اللَّهُ فِي هَذَا الْبَابِ سَبْعٌ وَسِتِّينَ رواية.

من خلال وقوفنا على هذا العدد الكبير من الروايات الواردة في الطينة، ووقوع هذه الروايات في أهم المصادر الشيعية؛ فإننا سوف نطمئن بصدور بعض هذه الروايات عن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

فهذه الروايات وإن كانت في الأعم الأغلب ضعيفةً من الناحية السندية، ولو صح بعضها فهو صحيحٌ على بعض المباني إلا أن مجموع هذه الروايات يُفيد الاطمئنان بصدور بعضها.

ونتيجة هذه النقطة: هي أنّ مما يطمأن به أصل صدور روايات الطينة عن المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فلا يمكن إلغاء هذه الروايات والحكم ببطلان مضمونها الذي تتفق عليه، وبهذه النتيجة تنتهي من النقطة الأولى المخصصة لبحث اعتبار سند روايات الطينة.

(١): ج ٢٥، ص ١.

(٢): ج ٥، ص ٢٢٥.



النقطة الثانية:

➤ عرض طوائف روايات الطينة:

إنّ روايات الطينة على طوائف متعددة، ويوجد اختلافٌ وجهة تعارضٍ بين هذه الطوائف في المضامين التي تختص به بعض الطوائف، وليس في المضمون المشترك الذي تتفق فيه هذه الطوائف بأجمعها، فإنّ المضمون الذي تتفق فيه هذه الطوائف بأجمعها يمكن أن نُعبر عنه: بأنّ الله تبارك وتعالى خلق من أحبّ مما أحب، وخلق من أبغض مما أبغض، وتوجد مضامين غير مشتركة، وهي سبب انقسام روايات الطينة إلى عدة طوائف، ونورد سبع طوائف من هذه الطوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على خلق أهل البيت (عليهم السلام) وخلق شيعتهم من عليين:

منها ما في بصائر الدرجات: «حدثني أحمد بن الحسين، عن أحمد بن علي بن هيثم الرازي، عن إدريس، عن محمد بن سنان العبدي، عن جابر الجعفيّ قال: كُنْتُ مَعَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (عليه السلام)، فَقَالَ (عليه السلام): يَا جَابِرُ خُلِقْنَا نَحْنُ وَمُحِبِّينَا مِنْ طِينَةٍ وَاحِدَةٍ بَيْضَاءَ نَقِيَّةٍ مِنْ أَعْلَى عَلِيَيْنِ، فَخُلِقْنَا نَحْنُ مِنْ أَعْلَاهَا وَخُلِقَ مُحِبُّونَا مِنْ دُونِهَا فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلْتَمَّتِ الْعُلْيَا بِالسُّفْلَى، وَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ضَرَبْنَا بِأَيْدِينَا إِلَى حُجْزَةِ نَبِينَا وَضَرَبَ أَشْيَاعُنَا بِأَيْدِيهِمْ إِلَى حُجْزَتِنَا فَأَيْنَ تَرَى يُصَيِّرُ اللَّهُ نَبِيَّهُ وَذُرِّيَّتَهُ؟! وَأَيْنَ تَرَى يُصَيِّرُ ذُرِّيَّتَهُ مُحِبِّينَا؟! فَضَرَبَ جَابِرٌ يَدَهُ عَلَى يَدِهِ فَقَالَ دَخَلْنَاَهَا وَرَبَّ الْكَعْبَةِ ثَلَاثًا»^(١).

وهذه الطائفة تدل على أنّ أهل البيت (عليهم السلام) قد خلقوا من عليين، غاية ما هنالك أنّهم (عليهم السلام) خلقوا من أعلى عليين، والشيعية خلقوا من ما هو دون عليين.

(١): باب ٩، فيه خلق أبدان الأئمة (عليهم السلام) وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لئلا يدخل الناس الغلو



الطائفة الثانية: ما دل على خلق أهل البيت (عليهم السلام) من طينة أو من جوهرة تحت العرش، وخلق الشيعة من نضح طينة أهل البيت (عليهم السلام):

ففي بصائر الدرجات: «حدثنا أحمد بن محمد، عن الحسين بن محبوب، قال: حدثني شيخ من أهل المدائن يسمى بشر ابن أبي عقبة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام)، قال: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا مِنْ طِينَةٍ مِنْ جَوْهَرَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ، وَإِنَّهُ كَانَ لِطِينَتِهِ نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) مِنْ نَضْحِ طِينَةِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله)، وَكَانَ لِطِينَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَتَنَا مِنْ فَضْلِ طِينَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام)، وَكَانَتْ لِطِينَتِنَا نَضْحٌ فَجَبَلَ طِينَةَ شِيعَتِنَا مِنْ نَضْحِ طِينَتِنَا فَقُلُوبُهُمْ نَحْنُ إِلَيْنَا وَقُلُوبُنَا تَعَطَّفُ عَلَيْهِمْ تَعَطَّفَ الْوَالِدُ عَلَى الْوَلَدِ، وَنَحْنُ خَيْرٌ لَهُمْ، وَهُمْ خَيْرٌ لَنَا، وَرَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) لَنَا خَيْرٌ، وَنَحْنُ لَهُ خَيْرٌ»^(١).

الطائفة الثالثة: ما دل على خلق الأولياء من طينة الجنة، وخلق الأعداء من طينة النار:

ففي الكافي عن: «محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن عبد الله بن محمد الجعفري، عن أبي جعفر (عليه السلام)، وعن عقبة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَا أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ مَا أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ، وَكَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ...»^(٢).

وهذه الطوائف الثلاث تدل على أمر مشترك، وهو أن الله (تعالى) خلق من أحب مما أحب، وخلق من أبغض مما أبغض. نعم، يوجد اختلاف وتعارض من بعض

(١): باب ٩، فيه خلق أبدان الأئمة (عليهم السلام) وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لتلايد دخل الناس الغلو في عجائب علمه، ح ١.

(٢): ج ١، باب فيه نطف وجوامع من الرواية في الولاية، ح ٢، ص ٤٣٦.



الجهات، فمثلاً في بعض هذه الطوائف أنّ الله خلق طينة أهل البيت عليهم السلام من جوهره تحت العرش، وفي بعضها خلق الله تعالى طينة أهل البيت عليهم السلام من الجنة، وفي بعضها أنّ الباري تعالى خلق أهل البيت عليهم السلام والشيعة من عليين، إلا أنّ أهل البيت عليهم السلام خلقوا من أعلى عليين، والشيعة خلقوا من دون ذلك، وفي بعضها خلق الله أهل البيت عليهم السلام من نضح طينة رسول الله صلى الله عليه وآله التي هي من جوهره مكنونة تحت العرش، وخلق الشيعة من نضح طينة أهل البيت عليهم السلام، فيوجد اختلافٌ في بعض الجهات، ويوجد قدرٌ مشتركٌ.

وقد يُقال: لا تتحدث هذه الطوائف الثلاث عن خلق أبدان أهل البيت عليهم السلام وأبدان الشيعة، وإنما تتحدث عن خلق ذوات وأرواح أهل البيت عليهم السلام، وذوات وأرواح الشيعة؛ لأنّ الوارد فيها مثلاً أنّ الله خلق محمداً صلى الله عليه وآله من طينة من جوهره تحت العرش، وليس أنّ الله تعالى خلق بدن محمد صلى الله عليه وآله، وبالتالي لا تكون مرتبطةً بالجهة التي نبحث عنها، وهي: هل أبدان الناس قد خلقت من مادة سابقة على عالم الدنيا أم لا؟

ولكن الصحيح هو: أنّها تتحدث عن خلق بدن النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام والشيعة، وأعداء أهل البيت وشيعتهم، والتعبير بأنّ: (الله خلق محمداً من طينة) أو أنّ الله تعالى: (خلقنا من طينة عليين)؛ لا ينافي الحديث عن خلق البدن، فإنّ الله تعالى قال في كتابه: ﴿إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ﴾ ﴿٧١﴾ ص: ٧١، مع أنّ الحديث هنا عن خلق البدن، حيث قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ ﴿٧٢﴾ ص: ٧٢، وقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ الإنسان: ٢، والحديث هنا عن خلق البدن وليس خلق روح الإنسان.

وتوجد قريتان على أنّ هذه الطوائف الثلاث تتحدث عن خلق الأبدان، ولا تتحدث عن خلق الأرواح:



القرينة الأولى: ما دل على أن الله تعالى خلق أرواح أهل البيت عليهم السلام من نور، ثم صور أبدانهم من طينة مخزونة ومكنونة عنده، ومن ذلك ما في الكافي عن: «أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن شعيب، عن عمران بن إسحاق الزعفراني، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن الله خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكننا نحن خلقاً وبشراً نورانيين...»^(١).

والروايات التي تتحدث عن خلق أهل البيت وخلق أرواحهم عليهم السلام من نور روايات كثيرة جداً.

القرينة الثانية: ما دل على أن الله تعالى خلق أهل البيت عليهم السلام من طينة عليين، وخلقت قلوب الشيعة من طينة عليين، ثم ما دل على أن قلوب الشيعة مخلوقة من أبدان أهل البيت عليهم السلام؛ فإن هذا يدل على أن المقصود من خلق أهل البيت عليهم السلام من عليين؛ خلق أبدان أهل البيت عليهم السلام من عليين.

ففي بصائر الدرجات: «حدثنا محمد بن عيسى، عن أبي الحجاج قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يَا أَبَا الْحَجَّاجِ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ، وَخَلَقَ قُلُوبَهُمْ مِنْ طِينَةٍ فَوْقَ ذَلِكَ وَخَلَقَ شِيعَتَنَا مِنْ طِينَةِ دُونَ عَلِيِّينَ وَخَلَقَ قُلُوبَهُمْ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ، فَقُلُوبُ شِيعَتِنَا مِنْ أَبْدَانِ آلِ مُحَمَّدٍ...»^(٢)، فقد بينت أن قلوب الشيعة مخلوقة من أبدان أهل البيت عليهم السلام، مع أنها بينت أن أهل البيت عليهم السلام خلقوا من عليين، وأن قلوب الشيعة خلقت من عليين، فهذا يعني أن المراد من خلق أهل البيت عليهم السلام من

(١): ج ١، باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم وقلوبهم عليهم السلام، ح ٢، ص ٣٨٩.

(٢): ٩ باب فيه خلق أبدان الأئمة عليهم السلام وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لئلا يدخل الناس الغلو في عجائب علمه، ح ٢.



عليين؛ هو خلق أبدان أهل البيت عليهم السلام، فيكون معنى «وخلق شيعتنا من طينة دون عليين» أي: وخلق أبدان شيعتنا من طينة دون عليين «وخلق قلوبهم من طينة عليين» هو أنّ اللب وجوهر البدن قد خلق من مادة خلق أبدان أهل البيت عليهم السلام أو يكون المقصود خلق القابلية أو يكون المقصود خلق الأرواح، فإننا لا نجزم بالمعنى المراد من القلوب في هذه الرواية.

والذي يعنينا هو أنّ تعبير خلق الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله من عليين أو خلق أهل البيت عليهم السلام من نضح طينة رسول الله صلى الله عليه وآله؛ يراد منه خلق الأبدان، وليس خلق الأرواح.

الطائفة الرابعة: ما دل على خلق أرواح أهل البيت عليهم السلام من نور، ثم صور الله تعالى أهل البيت عليهم السلام من طينة مخزونة مكنونة تحت العرش، وخلق أبدان الشيعة من طينة أسفل من طينة أهل البيت عليهم السلام :

ومن روايات هذه الطائفة رواية محمد بن مروان: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ، ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْزُونَةٍ مَكْنُونَةٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَأَسْكَنَ ذَلِكَ النُّورَ فِيهِ، فَكُنَّا نَحْنُ خَلْقًا وَبَشَرًا نُورَانِيَيْنَ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقَنَا مِنْهُ نَصِيبًا، وَخَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا، وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْزُونَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ، وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيبًا إِلَّا لِلْأَنْبِيَاءِ، وَلِذَلِكَ صِرْنَا نَحْنُ وَهُمْ النَّاسُ وَصَارَ سَائِرُ النَّاسِ هَمَجًا لِلنَّارِ، وَإِلَى النَّارِ».

والرواية ضعيفة.

الطائفة الخامسة: الطائفة التي تفرق بين خلق القلوب وخلق الأبدان:

ومن هذه الطائفة الرواية المتقدمة عن أبي الحجاج: «قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يا أبا الحجاج إنّ الله خلق محمداً وآل محمدٍ من طينة عليين، وخلق قلوبهم من



طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون عليين، وخلق قلوبهم من طينة عليين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمد، وإن الله خلق عدو آل محمد من طين سجين، وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك، وخلق شيعتهم من طين دون طين سجين، وخلق قلوبهم من طين سجين، فقلوبهم من أبدان أولئك، وكل قلب يحن إلى بدنه»^(١).

ومثل هذه الرواية رواية أبي حمزة الثمالي في بصائر الدرجات^(٢) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ أَعْلَى عَلِيِّينَ وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ وَخَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خَلَقْنَا... وَخَلَقَ عَدُوَّنَا مِنْ سَجِينٍ، وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِهِمْ مِمَّا خَلَقَهُمْ مِنْهُ، وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوِي إِلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خُلِقُوا مِنْهُ.

وأيضاً رواية ربعي عن علي بن الحسين عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وهي موجودة في علل الشرائع، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ قُلُوبَهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَخَلَقَ أَبْدَانَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ، وَخَلَقَ الْكُفَّارَ مِنْ طِينَةِ سَجِينٍ قُلُوبَهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ، فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ فَمَنْ هَذَا يَلِدُ الْمُؤْمِنَ الْكَافِرَ وَيَلِدُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ، وَمَنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ السَّيِّئَةَ، وَمِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْكَافِرَ الْحَسَنَةَ فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَقُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ^(٣)، وموجودة أيضاً في كتاب الكافي^(٤).

(١): بصائر الدرجات، ٩ باب فيه خلق أبدان الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لثلاث يدخل الناس الغلو في عجائب علمه، ح ٢.

(٢): باب ٩، فيه خلق أبدان الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لثلاث يدخل الناس الغلو في عجائب علمه، ح ٣، ج ١؛ ص ١٥.

(٣): ج ١، الباس ٩٦ علة الطبايع والشهوات والمحبات، ح ١٣.

(٤): ج ٢، كتاب الإيثار والكفر، باب طينة المؤمن والكافر، ح ١، ص ٢.



وجميع روايات هذه الطائفة ضعيفة سنداً، مثلاً رواية ربعي غير معتبرة؛ لأنه وإن وجد في بعض النسخ عن ربعي عن علي بن الحسين (عليه السلام)، إلا أنها في بعض نسخ بصائر الدرجات عن ربعي عن رجل عن علي بن الحسين، وهي بهذا النحو منقولة في الكافي، وفي علل الشرائع^(١)، فتكون مرسلة على هذا.

الطائفة السادسة: ما دل على خلق الناس من قبضة من جميع السموات وجميع الأرضين:

ففي الكافي عن: «علي بن محمد، عن صالح ابن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن الله عزَّ وجلَّ لما أراد أن يخلق آدمَ (عليه السلام) بعثَ جبرئيلَ (عليه السلام) في أول ساعةٍ من يوم الجمعة، فقبضَ بيمينه قبضةً بلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا، وأخذَ من كلِّ سماءٍ تربةً، وقبضَ قبضةً أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى، فأمر الله عزَّ وجلَّ كلمته فأمسك القبضة الأولى بيمينه، والقبضة الأخرى بشماله ففلق الطينَ فلقَتين، فذرا من الأرض ذرواً، ومن السماوات ذرواً، فقال للذي بيمينه: منك الرُّسلُ، والأنبياءُ، والأوصياءُ، والصديقونَ، والمؤمنونَ، والسُّعداءُ، ومن أريد كرامته، فوجبَ لهم ما قال كما قال، وقال للذي بشماله: منك الجبارونَ، والمشركونَ، والكافرونَ، والطواغيتُ، ومن أريد هوانه، وشقوته، فوجبَ لهم ما قال كما قال، ثمَّ إنَّ الطينتينِ خلطتا جميعاً»^(٢).

وهذه الطائفة -مضافاً إلى اشتهاها على ما يدل على الجبر، والجبر باطل - تتناهى مع الطوائف المتقدمة، التي تدل على الخلق من الجنة أو من طينة مكنونة تحت العرش

(١): ج ١؛ ص ١١٦.

(٢): ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب طينة المؤمن والكافر، ح ٧، ص ٥.



أو خلق أعداء أهل البيت من سجين؛ لأنّ هذه تدل على أنّ الخلق كان من قبضة من جميع السموات، وقبضة من جميع الأرضين، وهذه الرواية ضعيفة من الناحية السندية.

الطائفة السابعة: الطائفة التي تدل على أنّ الله بِعَزَائِكُمْ خلق أبدان الناس من أمرين من شيء من الأرض، ومن شيء من نشأة أعلى من نشأة الأرض:

ومن ذلك ما في بصائر الدرجات: «حدثني عمران بن موسى، عن موسى بن جعفر، عن علي بن معبد، عن إبراهيم بن إسحاق، عن الحسين بن يزيد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليه السلام، قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: إنّ الله بعث جبرئيل إلى الجنة، فأتاه بطينة من طينتها، وبعث ملك الموت إلى الأرض فجاءه بطينة من طينتها، فجمع الطينتين، ثمّ قسمها نصفين، فجعلنا من خير القسمين، وجعل شيعتنا من طينتنا، فما كان من شيعتنا ممّا يُرغب بهم عنه من الأعمال القبيحة فذاك ممّا خالطهم من الطينة الخبيثة، ومصيرها إلى الجنة، وما كان في عدونا من برٍّ، وصلاة، وصوم، ومن الأعمال الحسنة فذاك لما خالطهم من طينتنا الطيبة ومصيرهم إلى النار»^(١).

ومثل هذه الرواية ما في الأمالي:

«حدثنا أبو منصور السكري، قال: حدثني جدي علي بن عمر، قال: حدثنا أبو العباس إسحاق بن مروان القطان، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا عبيد بن مهران العطار، قال: حدثنا يحيى بن عبد الله بن الحسن، عن أبيه، وعن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيهما، عن جدّهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ في الفردوس لعيناً أحلى من الشهد، وألين من الزبد، وأبرد من الثلج، وأطيب من المسك، فيها طينة خلقنا الله

(١): باب ٩، فيه خلق أبدان الأئمة عليهم السلام وقلوبهم وأبدان الشيعة وقلوبهم لثلاث يدخل الناس الغلو



وَبَارِكْ مِنْهَا، وَخَلَقَ مِنْهَا شَيْعَتَنَا، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلَا مِنْ شَيْعَتِنَا، وَهِيَ الْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَ اللَّهُ ﷻ عَلَيْهِ وَآيَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ).

قَالَ عُبَيْدٌ: فَذَكَرْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ هَذَا الْحَدِيثَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) مَلَكًا رَأْسُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ، وَقَدَمَاهُ فِي تُحُومِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى، بَيْنَ عَيْنَيْهِ رَاحَةٌ أَحَدِكُمْ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ ﷻ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا عَلَى وَآيَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَمَرَ ذَلِكَ الْمَلَكَ فَأَخَذَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ، فَرَمَى بِهَا فِي النُّطْفَةِ حَتَّى تَصِيرَ إِلَى الرَّحِمِ، مِنْهَا يُخْلَقُ وَهِيَ الْمِيثَاقُ - وَالسَّلَامُ^(١).

وهي -أيضاً- تدل على أن في خلق المؤمن شيئاً من الجنة، وهو من نشأة سابقة، وشيئاً من الأرض، فإنه هو خلق من نطفة، والنطفة مكونة من عناصر عالم الدنيا.

وتنسجم هذه الطائفة مع الآيات والروايات الدالة على خلق الإنسان من ترابٍ أو خلق آدم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من أديم الأرض، وهي كثيرة جداً، منها ما في الحديث القدسي من خطاب الله ﷻ لنبيه موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «... إِنِّي أَنَا السَّيِّدُ الْكَبِيرُ، إِنِّي خَلَقْتُكَ مِنْ نُطْفَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، مِنْ طِينَةٍ أَخْرَجْتُهَا مِنْ أَرْضٍ ذَلِيلَةٍ مَمْشُوجَةٍ، فَكَأَنْتَ بَشَرًا، فَأَنَا صَانِعُهَا خَلْقًا، فَتَبَارَكَ وَجْهِي وَتَقَدَّسَ صَنِيْعِي...»^(٢).

وكونها منسجمة من جهة أنها لا تنافي خلق الإنسان من نطفة من ترابٍ أو من أديم الأرض، وإنما هي تثبتته، وتضيف إليه أنه أودع في خلقه الإنسان شيء من نشأة سابقة، وهي عالم الفردوس، فلا نواجه مشكلة في هذه الطائفة من هذه الجهة، بخلاف الطوائف السابقة فإنه إذا كان المقصود منها خلق تمام بدن الإنسان من الجنة أو من النار أو خلق تمام بدن أولياء الله ﷻ وشيعتهم من طينة مكونة تحت العرش، وخلق

(١): الأملاني: ص ٦٥٦.

(٢): ج ٨، كتاب الروضة، ح ٨، ص ٤٢.



أعداء أولياء الله ﷺ من مادة الأرض؛ فإنّ هذا سوف يكون منافياً.. إما بالجملة أو في الجملة لما دل على خلق الإنسان من تراب الأرض ومن أديم الأرض؛ لأنه إذا كان المؤمن مخلوقاً من الجنة، وغير المؤمن مخلوقاً من النار؛ ستقع المعارضة بالجملة.

وإذا كان المؤمن مخلوقاً من الجنة وغير المؤمن مخلوقاً من الأرض؛ ستقع المعارضة في الجملة في خصوص المؤمن، فإنّ الطوائف السابقة تدل على أنه مخلوق من غير الأرض بينما ما دل على خلق الإنسان من الأرض أو من أديمها يدل على أنّ المؤمن مخلوق منها، وكيفيك أنّ النبي آدم (عليه السلام) وهو نبي من الأنبياء وولي من الأولياء، وهو في أعلى مراتب الإيمان؛ وقد خلق من أديم الأرض، ودلت الروايات على أخذ طينته أو تربته منها.

النقطة الثالثة^(١): فيما يستفاد من النقطتين السابقتين، وهو أمور:

الأمر الأول: أنه لا يمكن رفع اليد عن روايات الطينة والحكم بضعفها وعدم حجيتها؛ لأنه - كما ذكرنا - يُطمأن بصدور بعضها.

الأمر الثاني: وجود اختلاف كبير في مفاد روايات الطينة، ففي بعضها خلق المؤمن من طينة الجنة والكافر من طينة النار، وفي بعضها خلقت الشيعة من طينة مخزونة تحت العرش، من طينة تحت الطينة التي خلقت منها أرواحهم، وخلق أعداء أهل البيت (عليهم السلام) من طينة الأرض، وفي بعضها خلق الصالحون من قبضة من كل السموات، والطالحون من قبضة من كل الأرضين.

وفي مقابل كل هذا يوجد ما يدل على خلق الناس من الأرض، وأنّ اختلاف الناس بسبب اختلاف طينة الأرض، ففي علل الشرائع: «حدثنا محمد بن عليّ

(١): النقطة الثالثة من أبحاث روايات الطينة.



ماجيلويه، قال: حدثني محمد بن يحيى العطار، قال: حدثني الحسين بن الحسن بن أبان، عن محمد بن أورمة، عن عمرو بن عثمان، عن المنقري، عن عمرو بن ثابت، عن أبيه، عن حبة العرني، عن عليّ عليه السلام قال: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ خَلْقَ آدَمَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ، فَمِنْهُ السَّبَّاحُ، وَمِنْهُ الْمَلْحُ، وَمِنْهُ الطَّيِّبُ، فَكَذَلِكَ فِي ذُرِّيَّتِهِ الصَّالِحُ وَالطَّالِحُ ^(١).

فيوجد اختلافٌ كبير في الروايات، وهذا الاختلاف جعل العلماء في حيرة، خصوصاً مع اشتغال بعضها على الجبر الباطل بالاتفاق في مذهب أهل البيت عليهم السلام.

بيان العلامة المجلسي لآراء الأعلام في روايات الطينة:

وقد تعرّض العلامة المجلسي في كتاب: (مرآة العقول) ^(٢) لتوجيه الأعلام لروايات الطينة، فقال عليه السلام:

«فذلكة: اعلم أنّ ما ذكر في هذا الباب وفي بعض الأبواب الآتية من متشابهات الأخبار، ومعضلات الآثار، ومما يوهم الجبر ونفي الاختيار، ولأصحابنا عليهم السلام فيها مسالك:

الأول: ما ذهب إليه الأخباريون وهو: أنا نؤمن بها مجملًا، ونعترف بالجهل عن حقيقة معناها وعن أنها من أي جهة صدرت، ونرد علمه إليهم عليهم السلام ^(٣).

(١): ج ١، الباب ٧٧: العلة في خروج المؤمن من الكافر، وخروج الكافر من المؤمن، والعلة في إصابة المؤمن السيئة، وفي إصابة الكفار الحسنة، ح ٣.

(٢): ج ٧، باب طينة المؤمن والكافر، ص ١٥.

(٣): فهذا القسم من العلماء يحرز صدور بعض هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام، فالمضمون المشترك لا ترفع اليد عنه، وأما ماذا يراد منه؟ فهذا مجهول، وهم يتوقفون فيه ويردون علمه إلى أهل البيت عليهم السلام، فهم أدري به.



الثاني: أنها محمولةٌ على التقية؛ لموافقتها لروايات العامة ومذاهب الأشاعرة الجبرية وهم جلهم^(١).

الثالث: أنه كنايةٌ عن علمه تعالى بما هم إليه صائرون، فإنه سبحانه لما خلقهم وكان عند خلقهم عالمًا بما يصيرون إليه؛ فكأنه خلقهم من طيناتٍ مختلفةٍ^(٢).

الرابع: أنها كنايةٌ عن اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم، وهذا أمرٌ لا يمكن إنكاره، فإنه لا يريب عاقل في أنّ النبي ﷺ وأبا جهلٍ ليسا في درجةٍ واحدةٍ من الاستعداد والقابلية، وهذا لا يستلزم سقوط التكليف، فإن الله تعالى كلّف النبي ﷺ بقدر ما أعطاه من الاستعداد والقابلية لتحصيل الكمالات، وكلّفه ما لم يكلف أحدًا مثله، وكلّف أبا جهلٍ ما في وسعه وطاقته، ولم يجبره على شيءٍ من الشر والفساد^(٣).

(١): ذكر هذا القسم من العلماء أن هذه الروايات بأجمعها مرفوضة؛ لأنها صدرت في ظرف تقية، ورأي هذا القسم من العلماء واضح البطلان؛ لأنّ الروايات تشتمل على ما يُخالف التقية، وهو خلق أعداء أهل البيت من سجين، بل إن خلق أهل البيت ﷺ من طينة عليين أو من الجنة أو من طينة مكنونة مخزونة تحت العرش؛ يتنافى مع التقية، فإن عامة الناس لا يقبلون من أهل البيت ﷺ هذه المعاني العظيمة.

(٢): ذكر هذا القسم من العلماء أنه لم يخلق الله ﷻ الناس من طينة متفاوتة، من نشأة سابقة أو من نشأة الدنيا، ولا يقصد من روايات الطينة بيان هذا، وإنما المراد الجدّي هو أنّ الله ﷻ قبل خلق الخلق يعلم بمصائرهم، ويعلم بالمطيع بأنه سوف يُطيع، ويعلم بالعاصي بأنه سوف يعصي، فعبر عن علمه السابق بالطينة، فالله يعلم بهم سابقًا، ويعلم باختلاف مصائرهم وكأنه خلقهم من طينةٍ مختلفةٍ ولكل طينةٍ تأثير في صاحبها، وليس الأمر كذلك على نحو الحقيقة.

(٣): أي: المقصود بروايات الطينة بيان استعداد وقابليات الناس، فبعض الناس قابلياتهم عاليةٌ للإيمان والطاعة، وبعضهم قابلياتهم متوسطةٌ، وبعضهم قابلياتهم نازلةٌ، وعبر عن اختلاف القابلية باختلاف الطينة، فكأن صاحب القابلية العليا خلق من طينة عليين، وصاحب القابلية المتوسطة خلق مما انتضح من ما خلق صاحب الاستعداد العالي، وأما الذي استعداده ضعيفٌ سافلٌ فعبر عن خلقه بأنه من سجينٍ أو من طينة الأرض، والمقصود ببيان أنّ استعداده ===



الخامس: أنه لما كلّف الله تعالى الأرواح أولاً في الذرّ، وأخذ ميثاقهم، فاختاروا الخير والشر باختيارهم في ذلك الوقت؛ تفرع اختلاف الطينة على ما اختاروه باختيارهم، كما دلت عليه بعض الأخبار، فلا فساد في ذلك^(١).

➤ بيان السيد عبدالله شبر لآراء الأعلام في روايات الطينة:

وتعرض السيد عبدالله شبر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتاب: (مصاييح الأنوار)^(٢) لروايات الطينة، وذكر الوجوه التي ذكرها العلامة المجلسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأضاف إليها بعض الوجوه، ومنها:

١. الروايات أخبار آحاد يجب ردها.
٢. أنها كناية عن علمه بما سيكون من اختلاط المؤمنين بغيرهم في الدنيا، وتأثير أهل الباطل في ارتكاب أهل الحق للآثام.
٣. ما عن المحقق الكاشاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من أن المراد هو أن الله تعالى خلق الإنسان وفيه مراتب العوالم الثلاث عالم الجبروت والأرواح العالية والملكوت والأرواح المثالية وعالم المادة والأبدان، وما ورد من خلق الإنسان من ماء

== استعدادٌ ضعيفٌ. فالأبدان مخلوقة من هذه الدنيا، ولكن بعض الخلق له قابلية للطاعة عالية فعبّر عن ذلك بالخلق من الجنة أو ما تحت العرش، والبعض عنده قابلية للمعصية عالية، فعبّر عن ذلك بالخلق من النار أو سجّين أو من الأرض.

(١): فهم يقولون: إننا نأخذ بهذه الروايات ونلتزم بما يظهر منها، وهو أنّ الله تَعَالَى خلق الناس من طيناتٍ مختلفةٍ، ولكن نقول: بأنه لا يلزم من ذلك الجبر وأن يكون الله تَعَالَى قد فعل قبيحاً؛ لأنّ الخلق قبل أن تتخلق أبدانهم من الطينات المختلفة قد اختاروا في عالم الذر طريق الخير أو طريق الشر، والباري تَعَالَى أعطاهم ما يلائم اختيارهم، فمن اختار الشر خلقه من طينة خبيثة تلائم اختياره ويسّر له اختياره، ومن اختار طريق الخير خلقه من طينة من عليين أو من طينة مكنونة تحت العرش، أي: يسّر له اختياره، وسهل عليه سلوك طريق الخير.

(٢): ج: ١، الحديث الأول حديث الطينة، ص ١١.



عذب بيان لتأثير الجبروت، وما ورد من خلقه من أرض طيبة بيان لتأثير الجبروت، وما ورد من خلقه من ماء أجاج مالح آسن بيان لتأثير الطينة الترابية المادية في الوهم، ونقل عبارة طويلة له في هذا.

النقطة الرابعة: بيان ما ننتهي إليه من موقفٍ تجاه روايات الطينة:

والذي ننتهي إليه هو: أنّ روايات الطينة لا يمكن أن تُحمل على تخليق كل بدن المؤمن من الجنة أو من طينة تحت العرش، وأنّ كل بدن الكافر أو المعادي لأهل البيت عليهم السلام من النار أو من سجين، فإنّ هذا يتنافى مع النصوص القطعية الدالة على تخليق الإنسان من تراب الأرض، ومن أديم الأرض، ومن مادة الأرض.

فأفضل سبيل لحل هذه المعضلة هو أن ننطلق من روايات الطائفة السابعة المتقدمة فنقول: إن تخليق الإنسان من مادة الأرض، ومن نطفة مخلوقة من عناصر الدنيا، ولكن ضُم إلى هذه الطينة التي هي أصل بدنه شيء من نشأة سابقة؛ له تأثيرٌ في خلقه الإنسان وتكونه من نشأة هذه الدنيا، وذلك الشيء قد يكون الميثاق، وهذا فيما إذا أردنا أن ندخل في الحساب الرواية التي فسرت الطينة السابقة بأنها الميثاق وهي ما نقله الشيخ الطوسي رحمته الله في الأمالي: «إنّ في الفردوس لعيناً أحلى من الشهد، وألين من الزبد، وأبرد من الثلج، وأطيب من المسك، فيها طينة خلقنا الله عزّ وجلّ منها، وخلق منها شيعتنا، فمن لم يكن من تلك الطينة فليس منا، ولا من شيعتنا، وهي الميثاق الذي أخذ الله عزّ وجلّ عليه ولاية علي ابن أبي طالب عليه السلام».

وفي ذيل هذه الرواية قال الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الله تعالى ملكاً رأسه تحت العرش، وقدماه في تخوم الأرض السابعة السفلى بين عينه راحة أحدكم، فإذا أراد الله عزّ وجلّ أن يخلق خلقاً على ولاية علي ابن أبي طالب عليه السلام أمر ذلك الملك فأخذ من تلك الطينة، فرمى بها في النطفة حتى تصير إلى الرحم، منها يخلق وهي الميثاق».



فإنها فسرت الطينة السابقة بالميثاق، فيكون معنى خلق المؤمن من طينة سابقة هو أن في المؤمن أثرًا من نتيجة اختباره في عالم الذر، فلما أقر هناك الله ﷻ بالربوبية، وللنبي ﷺ بالرسالة، ولأمير المؤمنين (عليه السلام) بالولاية؛ صار لهذا الإقرار أثرٌ أودع بإيداع تكويني في النطفة التي تخلقت من مادة هذه الأرض، فأصل بدن الإنسان ليس إلا مادة هذه الأرض، ولكن أودع فيها شيءٌ من الميثاق والذي عبّر عنه بالطينة، وأما عدو أهل البيت (عليهم أفضل الصلاة والسلام) فلأنه جحد الألوهية أو الرسالة أو جحد الولاية؛ صار لجحوده أثرٌ أودع في نطفته، وهذا معنى أنه تخلق من سجينٍ أو من النار، ولا يقصد أن بدنه مخلوقٌ من نشأةٍ سابقةٍ على نشأة عالم الدنيا، وإنما فيه أثرٌ من جحوده الذي كان في نشأةٍ أخرى.

والروايات التي تدل على تخلق الإنسان من طينة الأرض وإضافة شيء إلى طبيته؛ رواياتٌ متعددة، ومن تلك الروايات:

(١)

ما روي في المحاسن، وهو رواية صحيحة بناءً على اعتبار كتاب المحاسن، فإنها منقولة عن علي ابن الحكم، عن أبان، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، وفيها: «قال: لو علم الناس كيف كان ابتداء الخلق لما اختلف اثنان، فقال: إن الله ﷻ قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماءً عذبًا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وقال: كن ماءً ملحًا أجاجًا أخلق منك ناري وأهل معصيتي، ثم أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر، وولد الكافر مؤمنًا، ثم أخذ طين آدم من أديم الأرض، فعركه عرگًا شديدًا، فإذا هم كالذر يدبون، فقال لأصحاب اليمين: إلى الجنة بسلام، وقال لأصحاب النار: إلى النار ولا أبالي...»^(١).

(١): ج ١، كتاب مصابيح الظلم، ٤٣- باب بدء الخلق، ح ٤١٨، ص ٤٣٨.



وهي تدل على أنّ ذرية النبي آدم ﷺ كآدم خلقوا من أديم الأرض، ولكن عرقت طينته بماءٍ خاصّ، وهذا الماء الخاص ليس المقوم لبدنهم، وإنما هو شيءٌ مضافٌ إلى بدنهم.

(٢)

ما في بصائر الدرجات: «حدثني أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن داود العجلي، عن زرارة، عن حمران، عن أبي جعفر ﷺ، قال: إنّ الله ﷻ حيث خلق الخلق خلق ماء عذباً وماءً مالحاً أجاجاً، فامتزج الماءان، فأخذ طيناً من أديم الأرض فعركه عرماً شديداً، فقال لأصحاب اليمين وهم فيهم كالذر يدبون: إلى الجنة بسلام، وقال لأصحاب الشمال يدبون: إلى النار ولا أبالي...»^(١).

(٣)

ما ورد في الكافي عن: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن داود العجلي، عن زرارة، عن حمران، عن أبي جعفر ﷺ، قال: إنّ الله ﷻ حيث خلق الخلق خلق ماء عذباً وماءً مالحاً أجاجاً، فامتزج الماءان، فأخذ طيناً من أديم الأرض فعركه عرماً شديداً، فقال لأصحاب اليمين وهم كالذر يدبون: إلى الجنة بسلام، وقال لأصحاب الشمال: إلى النار ولا أبالي...»^(٢).

(٤)

وفيه -أيضاً- «أبو علي الأشعري ومحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ...»^(٣).

(١): ٧ باب ما خصّ الله به الأئمة من آل محمد ﷺ من ولاية أولي العزم لهم في الميثاق وغيره، ح ٢، ص ١٠٣.

(٢): ج ٢، باب آخر منه -أي من طينة المؤمن والكافر- ح ١، ص ٨.

(٣): ج ٢، باب آخر منه وفيه زيادة وقوع التكليف الأول، ح ١، ص ٦.



ونقل الحديث نفسه، ولكن بهذا السند الذي عبر عنه العلامة المجلسي في مرآة العقول^(١): «موثّق كالصحيح»، ومضمون هذا الخبر هو أنّ الإنسان خلق من أديم الأرض، ولكن أودع فيه شيءٌ من نشأةٍ سابقةٍ، وذلك الأمر المودع مؤثر على الإنسان في هذه النشأة.

وإذا قيل: إذا كان اختلاف قابليات الناس بسبب اختلاف إيداع شيءٍ في الناس؛ فإنّ هذا يعني أنّ الله قد تسبب في أن يكون المؤمن مؤمناً، وأن يكون الكافر كافراً، وهذا لا يجوز على الله تعالى.

يأتي جواب قسم من العلماء، وهو: أنّ الله تعالى إنما جعل في المؤمن ما يجعل قابليته إلى الطاعة أشدّ، وجعل في الكافر ما يجعل قابليته إلى المعصية أشدّ؛ لعلم الله تعالى بأنّ المؤمن سوف يُطيع على كل حالٍ، والكافر سوف يعصي على كل حالٍ، فخلق الله تعالى ما يُيسر من أودع الطاعة إلى طاعته، ويُيسر من أودع المعصية إلى معصيته، فيكون السبب هو اختيار العبد الذي يعلم به الله تعالى قبل خلق الخلق.

وإذا قيل: يلزم من ذلك الجبر؛ فإنّ الله تعالى خلق المؤمن وأودع فيه شيئاً يأخذه إلى الطاعة، وخلق الكافر وأودع فيه شيئاً يأخذه إلى المعصية، وهذا يعني زوال الاختيار في نشأة الدنيا.

يأتي جواب قسم آخر من العلماء؛ وهو: أنّ ما أودع في طينة الناس غاية ما يترتب عليه استعدادٌ وقابليّةٌ ولا يؤثر على نحو تأثير العلة التامة، بل هو نظير اختلاف أمزجة الناس، كما لو أثير شخصٌ بفعلٍ عملٍ يوجب غضبه، فإن كان استعداد الغضب في الشخص شديداً فإنه يكون أقرب إلى ارتكاب المعاصي بسبب غضبه، ولكن قابلية الغضب الموجودة فيه لا تسلبه الاختيار؛ حيث بإمكانه أن لا يستجيب

(١): ج٧، باب آخر منه وفيه زيادة وقوع التكليف الأول، ح١، ص١٦.



لغضبه، وحاله حال من كانت قابلية الغضب فيه أضعف من جهة أنه مختارٌ ومالكٌ لأمره، فاختلف القابليات واختلف الاستعداد لا يلزم منه الجبر.

والنتيجة المتحصلة هي: أن روايات الطينة لم تتفق على أن المادة التي خلق منها أبدان المؤمنين مادةً سابقةً ليست من نشأة عالم الدنيا، والمادة التي خلق منها الكفار من نشأة سابقةٍ ليست من نشأة الدنيا؛ إذ يوجد في هذه الجهة تعارضٌ واختلافٌ بين روايات الطينة؛ فإن في بعضها أن طينة المؤمن مخلوقةٌ من الأرض وسبب الاختلاف اختلاف طينة الأرض نفسها، وفي بعض الروايات خلق المؤمن من طينة الأرض، وأضيف إليه شيءٌ، عُبر عنه بالطينة وعُبر عنه بالماء، ولكن هذه الإضافة لا تنافي كون أبدان الناس مخلوقةً من أديم الأرض كجدهم آدم.

كما أن روايات الطينة بأجمعها لا يوجد فيها ذكر لعالم هورقليا، وأن ذلك العالم برزخٌ بين عالم الملكوت وبين عالم الملك، والنفس أخذت من عناصره الجسد الثاني أو الجسد الهورقليائي أو الجسد الأصلي كما يقول الشيخ الأحسائي رحمته الله، فروايات الطينة لا يمكن أن تكون دليلاً يُعتمد عليه في إثبات ما ذهب إليه الشيخ الأحسائي رحمته الله؛ لأنها في نفسها متعارضةٌ، وإذا كان المقصود منها خلق تمام بدن الإنسان من نشأةٍ أخرى فهي تُعارض ما دل على خلق الإنسان من تراب الأرض.

وأقرب معنى يمكن أن يُقبل في روايات الطينة هو: أن الإنسان خلق من طينة الأرض، إلا أنه أودع فيه شيءٌ يوجب تفاوت القابلية، وليس هذا الشيء هو الطينة الأصلية لبدن الإنسان، بل قد يكون الميثاق أو أثر الميثاق كما في بعض الروايات أو ماءً من عينٍ خاصةٍ عركت مع طينة الإنسان الأرضية، وبالتالي فروايات الطينة لا تثبت ما ذهب إليه الشيخ الأحسائي رحمته الله في حقيقة البدن المعاد في يوم القيامة.

○ الملاحظة الثانية: وجود تدافع في كلمات الشيخ الأحسائي حول الجسد العنصري:



تقدم سابقاً ما ذكره الشيخ محمد جعفر الاسترآبادي رحمته في كتابه: (البراهين القاطعة)^(١)، وهو أنّ في كلمات الشيخ الأحسائي رحمته تدافعاً، فهو تارةً يذكر أنّ الجسد العنصري مجرد صورة، لا وزن لها، وإنما هي عرض يعرض على البدن الأصلي، وقد مثل بعلاقة البدن العنصري بالبدن الأصلي بالخاتم الذي يُذاب ويصاغ من جديد أو بجمودة الماء فيما إذا تحوّل إلى ثلج، فقال: إنّ الجسد العنصري ليس إلا مجرد تغير في حالة البدن الأصلي، ولا ينضم إلى البدن الأصلي شيءٌ جوهريّ له جرمٌ، وأخرى ذكر رحمته أنّ البدن العنصري شيءٌ ينضم إلى البدن الأصلي، وهو مخلوقٌ من عناصر تختلف عن عناصر البدن الأصلي، وعبر عنه بالكثافات والأوساخ بأنه غبارٌ يحل في البدن الأصلي، كما أنه رحمته اعتبر ما يذهب من الإنسان فيما إذا ضعف من الجسد العنصري، مع أن ما يذهب - كما ذكرنا سابقاً - شيءٌ جوهريّ وله وزنٌ.

قد قال الشيخ رحمته في موسوعته^(٢): «فصار الإنسان الموجود مركباً من طينة أصلية وهي التي نزلت من عالم الغيب من الخزائن، ومن طينة عنصرية اختلطت بطينة أصلية^(٣)، فإذا أكل شخصٌ شخصاً اغتذى بالأجزاء العارضة العنصرية التي من هذه الدنيا»، وقوله رحمته هذا يدل على أنّ البدن العنصري شيءٌ له وجودٌ جوهريٌّ مستقلٌّ عن وجود البدن الأصلي، وليس مجرد صورة وهيئة عرضية لا وزن لها؛ إذ كيف يمكن أن يكون البدن العنصري مجرد عرضٍ وصورةٍ وهيئةٍ ومع ذلك هو يؤكل ويترتب على أكله أن يشبع الأكل؟!».

إنّ هذا لا يمكن أن يكون معقولاً ومتصوراً إلا إذا قلنا بأنّ البدن العنصري

(١): ج ٤، المقصد السادس: في الأصل الخامس وهو المعاد، الفصل الثاني: في المعاد الجسماني

العنصري الترابي، كلمات أخرى صدرت من الشيخ المعاصر، ص ٢٦٢.

(٢): ج ٣٧، ص ٥٠٦.

(٣): وظاهر التعبير بالاختلاط وجود أمرين مختلفين.



له أجزاءً جوهرية، ولهذا هو يقبل أن يؤكل ويهضم ويترتب عليه أن يشبع الأكل، ويُعقل أن يكون مخلوقاً من العناصر الأربعة الماء، النار، التراب والهواء؛ لأنّ العناصر صورٌ جوهرية، وليست صوراً عرضية، ومن الواضح البيّن أنّ الجواهر لا يمكن أن تكون مكونةً لأمرٍ عرضي.

➤ مناقشة الميرزا الأسكوي في عرضية العناصر:

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون البدن العنصري مجرد صورةٍ عرضيةٍ ويكون مركباً من جواهر وهي العناصر الأربعة، وقد تنبه الميرزا موسى الأسكوي رحمته الله في كتابه: (إحقاق الحق) إلى توجه هذا الإشكال على ما ذكره الشيخ الأحسائي رحمته الله؛ فحاول أن يتخلص من الإشكال بالجمع بين كون البدن العنصري صورة عرضية وكون البدن العنصري أيضاً مركباً من العناصر الأربعة؛ بالقول بأنّ العناصر الأربعة لا تكون الجواهر فقط، بل هي تُكوّن الجواهر والأعراض في هذه النشأة، وادعى أنّ الإجماع قائمٌ عند الحكماء على أنّ الأعراض مكونة من العناصر الأربعة، فقال رحمته الله: «وهذا السواد العارض للبدن الذي لا يعود قطعاً مركباً أيضاً كنفوس العبد من العناصر الأربعة، باتفاق الحكماء»^(١).

وكلامه رحمته الله غير صحيح:

أولاً: لا يوجد اتفاقٌ عند الحكماء على أنّ الأعراض مكونة من العناصر الأربعة، فإنه يوجد خلافٌ بين الحكماء حول هل للأعراض وجودٌ في الخارج؟ فالحكماء يُقسمون الممكن إلى جوهرٍ وعرضٍ، فيقولون إن الممكن تارة يكون موجوداً لا في موضوع، مثل الجدار الذي يكون موجوداً في مكانٍ ولكن لا يكون حالاً في موضوع، وأخرى يكون موجوداً في موضوع، كاللون الذي يكون حالاً بالجدار،

(١): المقالة الأولى في المعاد، الفصل الثاني، ص ٤٥.



فاللون لا يوجد في الخارج مستقلاً، وإنما يوجد في شيء، كالكم، كالطول، العرض، والعمق، والأعداد، فالأعداد لا توجد في الخارج مستقلةً وإنما توجد حالةً في شيء، فالرقم (٢) لا يوجد في الخارج لا في موضوع، بل يوجد في المعدود، ثم وقع خلاف بينهم هل الممكنات المتحققة في الخارج فعلاً تنقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ؟ ويوجد في العين موجود لا في موضوع كالجدار، وموجود في موضوع، كاللون والكم؟ أم أن الموجود في الخارج حقيقةً هو الجوهر، ولكن للجوهر حركةً جوهريةً تتشأن وتحدث فيها تغيرات، والتغيرات من صميم الجوهر، وليست بسبب انضمام شيء إليه، وغاية ما هنالك هو أن الذهن ينتزع منها مفهوم الأعراض؟

وقسم من الفلاسفة ذهب إلى وجود الأعراض حقيقةً، وهي تعرض الجواهر في الخارج، وقسم منهم ذهب إلى عدم وجود الأعراض حقيقةً، وإنما الأعراض مفاهيم انتزاعية، وبحسب الاصطلاح هي مفاهيم ثانية فلسفية، نظير كون الشخص في الأمام أو الخلف، فإن الشخص لا ينضم إليه شيء إذا كان أماماً، فإذا جاء شخصٌ ووقف أمام شخصٍ آخر فهل ينضم إليهما شيء في الخارج أم أن الذهن بالمقايضة بين الشخصين يرى أحدهما أمام الآخر، وينتزع مفهوم أمام أو خلف أو مفهوم فوق أو مفهوم تحت؟!

وقسم من الفلاسفة يرى المفاهيم العرضية من قبيل مفهوم: (فوق، تحت، أمام، خلف)، أي: مفاهيم لها منشأ انتزاع، وليست مفاهيم وهمية، ولكن ليس ارتباطها بالخارج بمعنى أن لها فرداً في الخارج، وإنما ارتباطها بالخارج بمعنى أن في الخارج الجوهر الذي هو منشأ انتزاع الأعراض.



وقد تعرّض السيد السيستاني رحمته الله على ما في (كتاب الرافد)^(١) لاختلاف الفلاسفة في نحو وجود الأعراض في الخارج، فقال: «إنّ هناك مسلكين في وجود الأعراض:

المسلك الأول: مسلك الآقا علي المدرس، وهو المختار عندنا، ومحصله: أنّ الأعراض ليس لها وجودٌ محمولٌ خاصٌّ بها - لا يوجد وجود للأعراض حقيقي في الخارج، فلا يوجد فرد لها - وإنما الوجود الجوهرى يعيش في صميمه حركة تطورية تتشأن بعدة شؤون وتتلون بعدة ألوان، والأعراض هي ألوان ذلك الوجود الجوهرى المتطور، فحينئذٍ ليس عندنا وجودان في الخارج، بل وجودٌ واحدٌ والأعراض تابعة من صميم هذا الوجود الواحد من دون أن توجب تعددًا وجوديًا له»

ثم يذكر رحمته الله **المسلك الثاني**، فيقول: «مسلك المشهور من تعدد الوجود لموجود جوهرى قائمٌ بنفسه وموجود عرض قائمٌ بموضوعه».

فيوجد اختلاف في أصل وجود العرض في الخارج، والبعض ينفيه، فلا يكون عند هذا البعض مركبًا من العناصر الأربعة؛ لأنّ العناصر الأربعة موجوداتٌ متحققةٌ في الخارج، فكيف يُعقل أن تكون مكوّنة ومركّبة لما لا وجود له في الخارج!؟

إذن.. لا يمكن أن يُقال بأنّ اتفاق الحكماء على تركيب الأعراض من العناصر الأربعة؛ لأنّ بعضهم يقول بعدم وجود للأعراض في الخارج من رأس.



➤ رأي الحكماء القائلين بوجود الأعراض في الخارج:

والحكماء الذين قالوا بوجود الأعراض في الخارج قد نصوا على أمرين:

الأمر الأول: أنّ العناصر الأربعة جواهر، فهي أجسامٌ وصورٌ نوعية، والصور النوعية من أقسام الجواهر، فإنّ الفلاسفة يقسمون الجواهر إلى خمسة أقسامٍ أو ستة، ومنها: الصور النوعية، ومن الصور النوعية الصور العنصرية.

وإذا كانت العناصر من الجواهر فكيف تكون مُركبةً للعرض، إذ كيف يكون الحاصل من مجموع الجواهر مجرد عرض لا وزن له؟!

الأمر الثاني: أنّ الأعراض طرّاً بسائط ليست مركبة، فعلى تقدير وجودها ليست مركبة من العناصر.

وننقل بعض عبارات الفلاسفة في هذين الأمرين:

العبرة الأولى: عبارة الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الحكمة المتعالية^(١)، فقد قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لا استقلال للجسمية إلا لصورةٍ أخرى نوعية^(٢)، وأدنى النوعيات الصورية هي الصور

(١): ج ٥، فصل في بيان أن الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وإن المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي ص ٣٤٣.

(٢): أي: إن الصورة الجسمية التي هي أحد أقسام الجواهر لا توجد مستقلة عن صورةٍ نوعية، بل هي توجد ضمن الصور النوعية، فإن الصورة الجسمية هي قابلية الامتداد في الأبعاد الثلاثة، وحقيقة الجسم أنه ما يقبل الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهذه الصورة لا توجد في الخارج فقط صورة جسمية، أي: جسمٌ حقيقته أنه يقبل الامتداد في الأبعاد الثلاثة فقط، بل ما يوجد في الخارج دائماً وأبداً الصورة الجسمية - القابلية للامتداد في الأبعاد الثلاثة - ضمن طورٍ من أطوار التكامل، وأدنى مرحلة تبدأ فيها الصورة الجسمية وجودها هي مرحلة العناصر الأربعة، وهي أن تكون ناراً أو تراباً أو هواءً أو ماءً، وهذا يعني أنّ العناصر الأربعة صورٌ، وهي الصورة الجسمية ولكن في ظل صورةٍ نوعية، والصورة النوعية جوهرٌ.



النوعية العنصرية، فقبلتها بعد الجسمية المطلقة، فحصلت العناصر الأربعة.. إما في درجة واحدة، كما هو المشهور أو على تقدمٍ وتأخرٍ من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي».

والذي يعيننا هو أنّ الملا صدرا عليه السلام يبيّن هنا أنّ العناصر الأربعة هي في الحقيقة صورٌ نوعيةٌ، والصور النوعية عند الفلاسفة جواهرٌ، وليست أعرافاً.

العبارة الثانية: للحكيم السبزواري عليه السلام في تعليقه على الأسفار^(١)، فقد علق على عبارة الملا صدرا عليه السلام في تعريف النفس، وهي: «من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها»، فذكر أنّ مراده من مبدأ تكونها العناصر الأربعة، فمبدأ تكوّن النفس أن تكون صورةً جسميّةً عنصريّةً، ثم فسّر معنى «مبدأ» في عبارته فذكر أنه ليس المبدأ الفاعليّ الذي يفعل، وإنما المقصود القابليّ الذي يقبل، فإنّ الصور العنصرية ليست مبدأً فاعلياً لتكوّن الصور اللاحقة على الصورة العنصرية، فالنفس تبدأ صورةً جسمانيةً عنصريّةً، ثم تقبل صوراً متلاحقة إذا خرجت من القوة إلى الفعل في تكاملها وفي سيرها الاشتدادية، فتقبل الصورة المعدنية، ثم الصورة النباتية، ثم الصورة الحيوانية، ثم الصورة الإنسانية، وإذا قيل: (الصورة العنصرية مبدأ) فلا يُقصد أنّها فاعلة للصور اللاحقة كالصورة المعدنية أو الصورة النباتية، وإنما يُقصد: قابلة.

ثم أخذ في بيان وجه كون العناصر قابلة وليست فاعلة، فذكر عليه السلام ما يعيننا، وهو أنّ الصور العنصرية أجسامٌ فاقدةٌ للكّمالات اللاحقة، فإنها إذا كانت ناراً، تراباً، هواءً، ماءً؛ تكون فاقدةً للصورة المعدنية وللصورة النباتية؛ فلا تكون فاعلةً لها؛ لأنّ فاعل الشيء ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له، والمفروض أنّ الصور العنصرية أجسامٌ فاقدةٌ للصور المعدنية أو للصور النباتية، فعبر عن الصور العنصرية بأنها أجسامٌ فقال



رَبِّهِ: «مراده من هذا المبدأ هو المبدأ القابليّ، وهي عبارة على ما ذكره رَبِّهِ عن العناصر الأربعة من حيث تجدها وتعلقها بالقابل المحض، وهو القوة الصرفة المسماة بالهيولى الأولى».

فالصور العنصرية تقبل الصور اللاحقة؛ لأنها قائمة بقوة تسمى بالهيولى - وهي المادة الأولى التي فيها حيثية القبول - فتقبل بها الصور اللاحقة، ثم أخذ يبين أنّ علة الصور اللاحقة ليس المادة؛ لأنّ المادة فاقدةٌ وفاقد الشيء لا يكون معطياً له، ثم قال: «وكذا العناصر؛ لكونها أجساماً مقارنة»، فبين رَبِّهِ أنّ العناصر أجسامٌ، والأجسام عند الفلاسفة من الجواهر، وليست من الأعراض.

العبارة الثالثة: عبارة العلامة الطباطبائيّ رَبِّهِ على ما في الأسفار^(١)، فقد قال رَبِّهِ: «أنهم متفقون على أنّ الأعراض بسيطةٌ في الخارج».

فكيف بعد هذا يقول الميرزا موسى الأسكوئيّ رَبِّهِ: «وهذا السواد العارض للبعد الذي لا يعود قطعاً؛ مركبٌ أيضاً كنفس العبد من العناصر الأربعة، باتفاق الحكماء؟!»

فما ذكره الميرزا الأسكوئيّ من أنّ الأعراض مركبةٌ من العناصر الأربعة بالاتفاق غير صحيح.

ثانياً: إذا كانت الأبدان العنصرية التي يعتقد بها الشيخ الأحسائيّ رَبِّهِ مجرد صورٍ عرضيةٍ ومع ذلك هي مكونةٌ من العناصر الأربعة؛ فمن حقنا أن نسأل: لماذا الشيخ الأحسائيّ رَبِّهِ لا يقول بعود العناصر الأربعة يوم القيامة؟! فإنه يقول بأنّ

(١): ج ٢، المرحلة السادسة: في العلة والمعلول، فصل ١١: في أنه يجوز أن يكون للشيء البسيط علةٌ مركبةٌ من أجزاء، ص ١٩٥.



الصورة التي كانت في الدنيا - والتي هي الصورة العنصرية أو البدن العنصري، والمخلوقة من العناصر الأربعة - وإن كانت لا تعود ولكن تعود صورة مثلها، ويستشهد بالروية «هي هي وهي غيرها».

ويقول: «هي هي» باعتبار أنّ المادة واحدة ولكن تبدلت الصورة إلى صورةٍ مشابهة لها، فلماذا لا تكون الصورة الموجودة في النشأة الأخرى - أيضاً - مكونةً من العناصر الأربعة؟! فإنه إذا كانت الصورة التي هي البدن العنصري مجرد عرضٍ حدث بسبب تشكّل البدن الهورقليائي بصورةٍ معينة؛ فسوف يكون بدنًا هورقليائيًا له أجزاء عالم هورقليا، وهي مشكلة ضمن هيئة معينة من عناصر الدنيا، وهذا سوف يتكرر في يوم القيامة؛ لأن الشيخ يرى أن أجزاء البدن الهورقليائي سوف تتشكل بصورةٍ أخرى شبيهة بالصورة الموجودة في الدنيا، ونفس الأجزاء ستأخذ مواضع شبيهة بمواضع الأجزاء الموجودة في الدنيا حتى أنه إذا رُئي الشخص في يوم القيامة يقال إنه الشخص الذي في الدنيا، هو هو وهو غيره.

فالذي سيحدث في يوم القيامة ليس إلا عرضًا، وهو عرضٌ مشابه للموجود في الدنيا، فلماذا ما في الدنيا من العناصر الأربعة وما في الآخرة ليس من العناصر الأربعة؟! مع وجود مثلية بين الصورتين، ولا ينضم شيءٌ جوهريٌّ إلى الجسم الأصلي في الحالتين، والذي ينضم ليس إلا تشكّل، ومع ذلك الشيخ الأحسائي قال هو من العناصر الأربعة، فنظير هذا التشكّل سوف ينضم في يوم القيامة، فلماذا لا يقول بأنّ التشكّل الموجود في يوم القيامة أيضًا من العناصر الأربعة!؟

ونحن لا نتعقل أنّ يكون الجسم مركبًا من عناصر هورقليا، وينضم إليه عرضٌ لا وزن له، وهو مجرد تشكّل لأجزاء وعناصر هورقليا - كما هو موجود في بعض عبارة الشيخ - ومع ذلك يكون ما ينضم من عناصر أخرى مغايرًا لعناصر الجسد الهورقليائي، والمفروض أنه لا توجد إلا أجزاء الجسد الهورقليائي وتشكلها،



وتغيّر موضعها، وبالتالي ما ينبغي أن يُقال هو بوجود عناصر هورقليااء فقط ولا تنضم عناصر أخرى.

نعم، أخذت العناصر موضعًا خاصًا وتشكلت بشكلٍ خاصٍّ، وأما أن يُقال بأن الصورة هي من عناصر مغايرة لعناصر ما عرضت عليه الصورة؛ فإنّ هذا يستلزم أن يُقال أيضًا في يوم القيامة بأن الصورة التي تنضم مركبة من عناصر غير عناصر ما انضمت إليه الصورة.

وكان ينبغي على الميرزا موسى الأسكوئي أن يُجيب على هذا السؤال فيما إذا أراد أن يُدافع عن الشيخ الأحسائي رحمته الله، ويرفع التهافت الموجود في كلامه.

➤ منافاة قول الشيخ بعدم فناء البدن للنصوص:

الملاحظة الثالثة: تنافي قول الشيخ الأحسائي بعدم فناء الجسد الثاني الأصلي مع النصوص، فقد ذكر الشيخ الأحسائي رحمته الله في عدة مواضع من كتبه ورسائله^(١) أنّ البدن العنصري يفنى ويتلاشى في القبر وتأكله الأرض، وأما الجسد الثاني الأصلي والهورقليااء فإنه لا يفنى ولا يأكله التراب، وإنما يبقى مستديرًا ولا يرى، وهو الذي يعود في يوم القيامة.

وهذا - كما ذكره الشيخ محمد بن جعفر الاسترآبادي رحمته الله في كتاب: (البراهين القاطعة)^(٢) - يتنافى مع النصوص التي تفيد أنّ البدن الذي يبلى في القبر هو الذي يعود في يوم القيامة، والعظم الذي يُصبح رميًّا هو الذي يُحشر به الإنسان، ومن تلك النصوص:

(١): ج: ٣٩، ص ٢٩٠ وص ٤٢٣.

(٢): ج: ٤، المقصد السادس: في الأصل الخامس وهو المعاد، الفصل الثاني: في المعاد الجسماني العنصري الترابي، كلمات أخرى صدرت من الشيخ المعاصر، ص ٢٦٢.



(١)

قول الله تَعَالَى: ﴿ أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ ۗ ﴾ [٣] بَلَى قَدَرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿٤﴾

القيامة: ٣-٤ .

(٢)

ما في البحار عن «أمالي الصدوق: الهمداني، عن عليٍّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: إذا أراد الله عز وجل أن يبعث الخلق أمطر السماء أربعين صباحًا، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم»^(١).

فالذي يُحشر به الإنسان يوم القيامة هو اللحم الذي تفرّق في القبر، والأوصال التي تقطعت فيه، بينما يذهب الشيخ الأحسائي إلى أن البدن الذي يُبعث به الإنسان في يوم القيامة هو البدن الأصلي، والبدن الأصلي يبقى محفوظًا في القبر، والذي يتحول إلى رميم ويتلاشى ويؤكل هو البدن العنصري، فما يتحلل لا يُبعث به الإنسان، وما يُبعث به الإنسان لا يتحلل، وهذا خلاف النصوص.

(٣)

ما روي في بحار الأنوار عن «الاحتجاج: عن هشام بن الحكم أنه قال الزنديق للصادق عليه السلام: أنى للروح بالبعث والبدن قد بلي والأعضاء قد تفرقت؟ فعضوٌّ في بلدةٍ تأكلها سباعها، وعضوٌّ بأخرى تمزقه هوامها، وعضوٌّ قد صار ترابًا بني به مع الطين حائط؟! قال: إن الذي أنشأه من غير شيء، وصوره على غير مثالٍ كان سبق إليه؛ قادرٌ أن يعيده كما بدأه، قال: أوضح لي ذلك؟

قال: إن الروح مقيمةٌ في مكانها: روح المحسنين في ضياءٍ وفسحةٍ، وروح المسيء في ضيقٍ وظلمةٍ، والبدن يصير ترابًا منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من

(١): بحار الأنوار، ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ١، ص ٣٣.



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 مُطرت الأرض، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كل قلبٍ فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً^(١).

وهي تدل دلالة واضحة على أنّ الذي يتحلل ويتفرك وتأكله السباع والهوام ويأكله تراب الأرض -والذي هو من ترابها، ويعود إلى أصله- هو البدن الذي يُحشر به الإنسان في يوم القيامة، وهذا المعنى هو المركز في أذهان المسلمين، وفهمه المشركون من كلام رسول الله ﷺ عندما تحدث عن المعاد الجسماني، ونقل مثل قوله ﷺ: ﴿وَأَنْ تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعْنَاءُ نَأْتِي خَلْقًا جَدِيدًا﴾ الرعد: ٥، و﴿وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَعْنَاءُ نَأْتِي لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ الإسراء: ٤٩، و﴿ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَعْنَاءُ نَأْتِي لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ الإسراء: ٩٨.

فقد فهموا أنّ العظام التي تتفرك، وتتلاشى، وتؤكل وتتحول إلى رميم؛ هي التي تعود يوم القيامة، بينما يدعي الشيخ الأحسائي رحمته الله أنّ البدن الأصلي المعاد يبقى محفوظاً في القبر، والذي تأكله الأرض لا يعود يوم القيامة.

ويمكن أن تُدفع هذه الملاحظة بأنّ الشيخ رحمته الله لا يقصد من بقاء البدن الأصلي هو أنّ البدن الأصلي لا يتحول إلى رميم، وإنما يقصد أنّ البدن الأصلي لا يعود إلى أصله وهو عالم هورقليا، بل يبقى محفوظاً في القبر وإن تحول إلى رميم، وفي المقابل

(١): بحار الأنوار، ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٥، ص ٣٧.



يتحول البدن العنصري إلى ترابٍ ويعود إلى أصله، فتعود عناصره إلى أصلها ولا يُحشر في يوم القيامة، وتوجد للشيخ عبارات^(١) تدل على هذا المعنى^(٢)، ونعرض بعض عباراته لكي يتضح مقصوده، وعدم ورود هذه الملاحظة عليه.

فقد قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «وأما الجسد الثاني فهو الجسد الباقي، وهو الطينة التي خلق منها ويبقى في القبر^(٣)... وهذا الجسد هو الإنسان لا يزيد ولا ينقص، فإذا زالت الأعراض عنه المسماة بالجسد العنصري لم تره الأبصار الحسية، ولهذا إذا كان رميًّا وعدم لم يوجد شيء، حتى قال بعضهم أنه يُعدم، وليس كذلك»، فهو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يرى تحول الأصلي إلى رميم في القبر. نعم، هو لا يعود إلى أصله، وأما البدن العنصري فهو يتحول إلى رميمٍ ويعود إلى أصله، على هذا لا تأتي الملاحظة التي ذكرها الاسترآبادي.

➤ منافاة رأي الشيخ للقدرة الإلهية:

الملاحظة الرابعة: منافاة رأي الشيخ في عدم قابلية البدن العنصري للعود مع القدرة الإلهية، وهذا ما ذكره الشيخ محمد بن جعفر الاسترآبادي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (البراهين القاطعة)^(٤)، فقد ذكر الشيخ الأحسائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن البدن العنصري لا يعود؛ لأنه مكونٌ من عناصر الدنيا، فلو عاد لكان سبب الفناء والهلاك في الجنة أو النار.

(١): ج ١٠، ص ١٢، و ص ١٠.

(٢): وهو أنه يرى تفرق البدن الأصلي، بل يرى تحول البدن الأصلي إلى رميم.

(٣): لعل المرحوم الاسترآبادي التفت إلى هذه العبارة وأمثالها، وظن أن الشيخ يقول بأن البدن الأصلي لا يتحلل، فأشكل عليه بأن هذا خلاف ما تدل عليه النصوص من أن البدن الذي يتحلل هو الذي يعود.

(٤): ج ٤، المقصد السادس: في الأصل الخامس وهو المعاد، الفصل الثاني: في المعاد الجسماني العنصري الترابي، كلمات أخرى صدرت من الشيخ المعاصر، ص ٢٦٢.



وأشكل عليه الشيخ الاسترآبادي بأن الله تعالى على كل شيء قدير، فهو تعالى حول النار لإبراهيم عليه السلام إلى نارٍ باردةٍ، ولولا أنه تعالى جعل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، ولولا قوله (سلامًا) لمات إبراهيم عليه السلام من شدة البرد، فهو تعالى بإمكانه أن يُغيّر حقائق الأشياء الموجودة في هذه النشأة بأن يطورها إلى حقائق أخرى، وبالتالي فهو تعالى قادرٌ على أن يُغيّر حقيقة العناصر الأربعة، بأن يطورها من مرحلة عالم الدنيا إلى مرحلة تكون فيها ألطف وأكثر صفاء، فتقبل الخلود والبقاء في يوم القيامة.

فإذا دلت النصوص على أن البدن يعود فلا بد أن نلتزم أن هذا البدن مع ما فيه من عناصر هذه النشأة يعود، والله قادرٌ على أن يُغيّر في حقيقتها بنحوٍ تكون قابلة للانتقال إلى الآخرة وقابلة للخلود في الجنة أو الخلود في النار، ورفض ذلك لا وجه له إلا تحديد القدرة.

➤ تعارض كلمات الشيخ في وجود الروح مع الجسم الأصلي:

الملاحظة الخامسة: تعارض كلمات الشيخ في كينونة أو عدم كينونة البدن الأصلي مع الروح في البرزخ، فقد يُقال بوجود تهاافتٍ وتعارضٍ في كلمات الشيخ عليه السلام؛ لأنه ذكر الشيخ عليه السلام في شرح الزيارة^(١) من موسوعته أن الروح بالموت تفارق البدن الأصلي، ويبقى البدن الأصلي في القبر، وتكون مع الجسم الأول الذي هو الجسم المثالي على ما تقدم شرحه وتفصيل الحديث فيه، فتُنعم في القبر أو تُعذب، إلى أن يُنفخ في الصور، ثم تعود إلى البدن الأصلي بعد أن يُصفي.

فقد قال عليه السلام: «وأما الجسد الثاني فهو الجسد الباقي وهو الطينة التي خلق منها ويبقى في القبر، وهذا الجسد هو الإنسان الذي يزيد ولا ينقص، فإذا زالت الأعراض عنه المسماة بالجسد العنصري لم تره الأبصار الحسية، ولهذا إذا كان رميًا



وعُدْم لم يوجد شيء، حتى قال بعضهم أنه يُعدم وليس كذلك وإنما في قبره إلا أنه لم يره أبصار أهل الدنيا».

فالجسد الأصلي عنده يبقى في القبر، وليس الجسم الذي يذهب إلى عالم البرزخ؛ وذلك لأنَّ الشيخ بيّن أنَّ الموت يُفَرِّق بين الروح وبين الجسد الأصلي، وتخرج الروح بالجسم الأول وهو الجسم المثالي، وهذا ما يستفاد منه أنَّ الجسم الأول هو الذي تتنعم به الروح أو تتعذب في عالم البرزخ، وأما الجسد الأصلي فهو يفارق الروح من حين الوفاة وتعود إليه الروح عند النشور.

وهذا يتنافى مع ما ذكره الشيخ رحمته في الرسالة الخاقانية في موسوعته^(١)، فقد ذكر رحمته أنَّ الجسد الثاني أو الأصلي أو الهورقليائي هو الذي تخرج به الروح إلى عالم المثال، وأنه لا يفارق الروح إلا بين النفختين، بين النفخة الأولى التي تُهلك والنفخة الثانية التي تُحيي، فإنه إذا تحققت النفخة الثانية تعود الروح وتتصل به، قال رحمته: «وأما الذي يخرج مع الروح فهو الجسم الحقيقي المركب من الهيولى والمثال، وهو حامل الطبيعة المجردة والنفس والعقل، وهو الإنسان الحقيقي، وهذا الجسم الحقيقي لا تُفارقه الروح ولا يفارقتها إلا بين النفختين»، فهو بهذا ينصّ على أنَّ ما تكون فيه الروح في عالم البرزخ هو الجسد الأصلي الموجود في نشأة الدنيا.

ويسجل على هذا الكلام ملاحظتان:

الأولى: إنه يتنافى ما ذكره من بقاء الجسد الأصلي في القبر، وأنَّ الروح تخرج بالجسم الأول المثالي وبه تلتذ أو تتنعم في عالم القبر.

الثانية: إنه يُخالف الروايات التي دلت على أنَّ الروح بعد الموت لا تعود إلى بدنها الدنيوي الذي كان في الدنيا، سواءً كان مركباً من عالم هورقليا أو من عناصر



عالم الدنيا، وإنما تنتقل إلى أبدانٍ أخرى مشابهةً ونظيرةً للبدن الموجود في نشأة الدنيا،
ومن تلك الروايات:

(١)

صحيحة أبي ولاد التي رواها ثقة الإسلام الكليني في الكافي، «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحناط عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك يروون أن أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضر حول العرش؟ فقال: لا، المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طير، ولكن في أبدانٍ كأبدانهم»^(١). فإنها تدل على أن الإنسان في عالم البرزخ يكون في بدنٍ كبدهه الدنيوي، ولا يكون في بدنه الدنيوي الذي هو عند الشيخ الأحسائي البدن الأصلي.

(٢)

ما في الكافي عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن الحسين بن أحمد، عن يونس بن ظبيان، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ فقلت: 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 طير، يا يونس: إذا كان ذلك أتاه محمدٌ عليه السلام وعليٌّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، والملائكة المقربون عليهم السلام فإذا قبضه الله عز وجل صير تلك الروح في قالبٍ كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا»^(٢).

(١): ج ٣، باب آخر في أرواح المؤمنين، ح ١، ص ٢٤٤.

(٢): ج ٣، باب آخر في أرواح المؤمنين، ح ٦، ص ٢٤٥.



فالذي تكون الأرواح فيه في عالم البرزخ بدنً برزخيًّا، وهو مماثلٌ للبدن الدنيوي، خلافاً لما يذكره الشيخ رحمته الله في بعض كلماته من أن الروح تخرج بالبدن الأصلي وتتنعم أو تتعذب في عالم المثال.



مخطط رقم (٧)

➤ النظرية الثالثة: نظرية الملا صدرا رحمته الله:

وقد اختلف في أن الملا صدرا هل يرى ثبوت المعادين الجسماني والروحاني معاً أم هو ينكر المعاد الجسماني ويقول بثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو رحمته الله كان مصراً على أنه يرى ثبوت المعادين معاً وأن نظريته تُثبت عود الأبدان كما تُثبت عود



النفوس، وأتباع الملا صدرا عليه السلام يُصرون على هذا، بل يقولون إنه أول فيلسوف استطاع أن يُقيم دليلاً عقلياً على ثبوت المعاد الجسماني.

➤ تطور رأي الملا صدرا في حقيقة البدن المعاد:

و ملاحظة عبارات الملا صدرا عليه السلام تفيد أنه مر بطورين أو أكثر في مختاره:

الطور الأول: هو ما يظهر من كلامه في كتاب: (شرح الهداية الأثرية)، فقد صرح بأنه يرى البدن المعاد في يوم القيامة بدنًا مماثلاً للبدن الدنيوي، وهو مخلوق من سنخ الأجزاء التي خلق منها، وكثيراً ما يتمسك أتباع الملا صدرا في مقام الدفاع عنه بما ذكره في هذا الموضوع، فقد قال عليه السلام: «ثم اعلم أن إعادة النفس إلى بدنٍ مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة.

كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرة متضافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ وَقَالَ مَنْ نُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾: ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ ﴿٥١﴾﴾ يس: ٥١، ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتَّخَذَ عِظَامُهُ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسْوِيَّ بَنَانَهُ ﴿٤﴾﴾ القيامة: ٣-٤؛ أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل، فوجب التصديق بها؛ لكونها من ضروريات الدين، وإنكارها كفرٌ مبينٌ، ولا استبعاد أيضاً فيها، بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه^(١).

(١): شرح الهداية الأثرية: ج ٢، الباب الثالث: في الإلهيات، خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة، ص ٢٤٢.



ثم طرح ﷺ على نفسه السؤال التالي:

إنّ البدن لكي يصل إلى الحدّ الذي يقبل تعلق الروح به يمر بأطوارٍ في هذه النشأة، من النطفة، والبويضة، ثم التزاوج، وعملية التلقيح، وتستمر البويضة الملقحة بعد ذلك في الانتقال من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ أخرى، ثم تصل إلى مقام تكون فيه مُهيأةً لتعلق الروح، ثم تلج الروح في البدن، فهل إذا قلت بعود بدنٍ مثل البدن الدنيويّ تقول بوجود مراحل يطويها البدن بعد الموت إلى أن يصل إلى حد يكون أهلاً لولوج الروح فتلجه، وهو ما يستلزم عود عالم الدنيا بعد الموت وأن تتحقق نشأةً دنيويةً أخرى بعد هذه النشأة؟

وأجاب ﷺ عن هذا السؤال بالتالي:

بأنّ الله ﷻ قادرٌ بواسطة الملائكة أن يُعيد البدن الدنيوي كما كان في الدنيا دفعةً واحدةً؛ فإنّ لعالم ما بعد الموت خصوصيات وشروطاً وأوضاعاً خاصةً لا نعلم بها، ويمكن أن يُعاد البدن فيها دفعةً واحدةً، قال ﷺ: «ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئاً فشيئاً، وبلوغ قامته إلى كماله قليلاً، ككونه أولاً نطفةً، ثم علقهً، ثم مضغةً، ثم عظاماً، ثم طفلاً، إلى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل، فإنّ ذلك -أي: الوجود البدني التدريجي- نحو خاصٌّ من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو؛ لجواز أن يتكون دفعةً تاماً كاملاً؛ لأجل خصوصية بعض الأزمنة، والأوقات، والأوضاع الفلكية، يرجح إرادة الله تعالى في إيجاد الناس، وتكوين أجسادهم دفعةً واحدةً، ونفخ أرواحهم في أجسادهم المتكونة نفخةً واحدةً بتوسط بعض ملائكة الله، فرد الله بواسطة واهب الصور تلك الصور إلى موادها لحصول المزاج الخاص مرةً أخرى»^(١).

(١): شرح الهداية الأثرية: ج ٢، الباب الثالث: في الإلهيات، خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة، ص ٢٤٢.



ثم طرح ﷺ على نفسه إشكالاً، وهو: أنك إذا قلت بأنّ البدن المعاد في يوم القيامة مثل البدن الدنيوي وليس هو البدن الدنيوي؛ فسوف يلزمك أن يُعذب البدن المماثل مع أنّ الإنسان في هذه النشأة ارتكب الذنوب والمعاصي بالبدن الدنيوي، وليس بالبدن المماثل، فإذا قيل بعود بدنٍ من عناصر الدنيا فلا بد أن يقال بالعينية.

وأجاب ﷺ بأنّ المطلوب في يوم القيامة أن يتحقق أمران، وإذا تحققا لا يلزم ظلم أو حيف:

الأمر الأول: حفظ النفس، بعود الفاعل نفسه؛ لأنها حقيقته وذاته التي ارتكبت الذنوب والمعاصي.

الأمر الثاني: إعادة مادة البدن الدنيوي، سواء كانت هي الأجزاء الأصلية - كما يقول جملة من علمائنا، بل قيل هو المشهور، ومنهم المحقق نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي ﷺ - أو أجزاء موجودة في بدن الإنسان وإن كانت ليست أصلية، ومحفوظة باقية، فإنه متى ما تحقق هذان الأمران لا يضر كون الصورة البدنية في النشأة الأخرى مغايرة، ولهذا كان البدن الأخرى مماثلاً، ولم يكن عيناً.

قال ﷺ: «فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكبت المعاصي والشرور؟»

قلنا: العبرة في ذلك بالجواهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الآلات - أي: ولو كانت تُدرك وتفعل بواسطة الآلات - وهي باقية بعينها، وكذا المادة والسنخ كالأجزاء الأصلية في البدن أو غيرها، ولهذا يُقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخية والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين؛ أنه هو بعينه، وإن تبدلت



الصورة والهيئة وكثير من الأعضاء والآلات»^(١).

والذي يفهم من مجموع كلامه ﷺ هنا هو أنه يعتقد في البدن المعاد بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن البدن المعاد من سنخ البدن الموجود في نشأة الدنيا.

الأمر الثاني: أن البدن المعاد تعود فيه مادة البدن الدنيوي، كالأجزاء الأصلية وغيرها.

الأمر الثالث: أن ما يأتي في يوم القيامة يختلف في صورته عن صورة البدن الدنيوي، ولعل الوجه في ذلك هو استحالة إعادة المعدوم، فإن صورة البدن الدنيوي بعد تحلل أجزاء البدن انعدمت بينما الأجزاء لم تنعدم وهي باقية، فيمكن عودها في صورة أخرى، ولا يمكن عود الصورة؛ لأنها انعدمت، والمعدوم بناءً على نظرية الملا صدرا يستحيل أن يعود بعينه.

وإذا لاحظنا هذه الأمور نجد الملا صدرا ﷺ لا يخرج فيها عن نظرية المشهور، وهي النظرية التي تبناها المحقق نصير الدين الطوسي ﷺ على ما تقدم بيانه.

الطور الثاني: وهو الذي ذهب ﷺ فيه إلى أن المعاد عين البدن الدنيوي وليس مثلاً له، إلا أنه يوجد فرق في الرتبة الوجودية، فالبدن الدنيوي يتكامل ويترقى ليصل إلى مقام التجرد، فيكون هو بعينه، وليس بمثله، ولكن بنحو أرقى وأكمل يتناسب مع نشأة يوم القيامة.

وقد ذكر ﷺ أحد عشر أصلاً في كتاب: (الحكمة المتعالية في الأسفار

(١): شرح الهداية الأثرية: ج ٢، الباب الثالث: في الإلهيات، خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في أحوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة، ص ٢٤٣.



الأربعة^(١) لإثبات نظرية المعاد الجسماني على نحو العينية، ثم أنه اختصر هذه الأصول في عشرة، حيث أرجع واحداً منها إلى أصلٍ آخر.

ثم اختصر هذه الأصول العشرة وجعلها في سبعة أصولٍ في كتابه: (العرشية)^(٢)، والشواهد الربوبية^(٣)، وبعد أن بينها بأجمعها ذكر النتيجة التي انتهى إليها، فقال ﷺ في الأسفار^(٤): «إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين العشرة التي أحكمنا بنيانها وشيدنا أركانها ببراہین ساطعةٍ وحجج قاطعةٍ لامعةٍ مذكورة في كتبنا وصحفنا سيما هذا الكتاب؛ تأملاً كافياً وتدبراً وافياً بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج، ومرض الحسد والعناد، وعادة العصية والافتخار والاستكبار؛ لم يبق له شكٌ وريبٌ في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد».

ونلاحظ أنه عبر بكلمة «بعينه»، بينما كان يقول في (شرح الهداية الأثرية): «اعلم أن إعادة النفس إلى بدنٍ مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة»، وهذا يدل على أنه انتقل من طورٍ في حقيقة البدن المعاد إلى طورٍ آخر، ثم قال «وينكشف له إنَّ المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن

(١): ج ٩، الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، الفصل الأول: في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصد أو ينتفع بها فيه. ص ١٨٥.

(٢): المشرق الثاني: في علم المعاد، الإشراق الثاني، في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعدة في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، ص ١١٥.

(٣): ج ١، المشهد الرابع في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الشاهد الأول: في إثبات النشأة الثانية، الإشراق الأول، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٤): ج ٩، الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، الفصل الثاني: في نتيجة ما قدمناه وثمره ما أصلناه، ص ١٩٧.



بعينها وشخصهما، وإنَّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدنٍ آخر مباين له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون، فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة».

وقال ﷺ في كتاب: (الشواهد الربوبية)^(١): «الإشراق الثاني: في تفریع ما أصلناه فإذا تمهدت هذه الأصول انكشف: أنَّ المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، وإنَّ تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرها لا يقدر في بقاء شخصية البدن».

وتعرضنا فيما سلف من أبحاثٍ بنحوٍ مختصرٍ لبيان نظرية الملا صدرا ﷺ التي ذكرها في كتاب الأسفار والعرشية والشواهد الربوبية، وذكرنا وجود اختلاف في تصوير نظريته في هذه الكتب، والسبب في ذلك كما سوف نذكر -إن شاء الله تعالى- هو اختلاف عباراته، وما يُقدمه بعض أتباعه كتصوير لنظريته في مقام الدفاع عنها.

والحديث حول نظرية الملا صدرا ﷺ في طورها الثاني، والأصول التي تبني عليها؛ في مقامين:

➤ بيان المسائل التي يتوقف عليها فهم نظرية الملا صدرا:

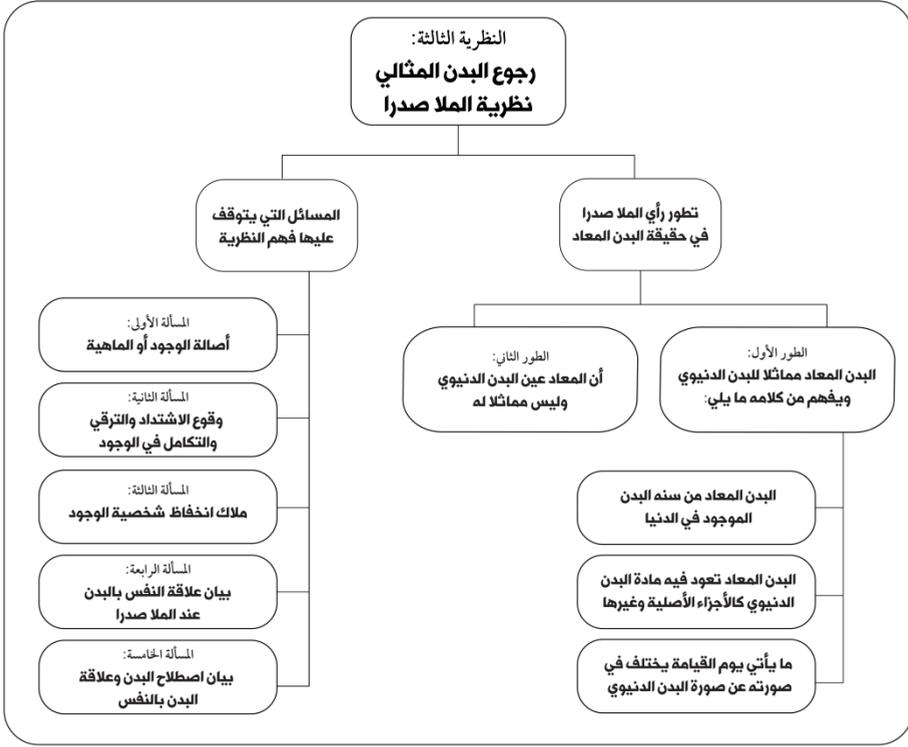
المقام الأول: بيان المسائل التي يتوقف على فهمها فهم نظرية الملا صدرا في حقيقة البدن المعاد، وهي:

- المسألة الأولى: أصالة الوجود أو الماهية.
- المسألة الثانية: في وقوع الاشتداد والترقي والتكامل في الوجود.

(١): ج ١، المشهد الرابع في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الشاهد الأول: في إثبات النشأة الثانية، الإشراق الثاني، ص ٢٦٦.



- المسألة الثالثة: ملاك انحفاظ شخصية الموجود.
- المسألة الرابعة: بيان علاقة النفس بالبدن عند الملا صدرا عليه السلام.
- المسألة الخامسة: في بيان اصطلاح البدن، وعلاقة البدن بالنفس.



مخطط رقم (٨)

➤ المسألة الأولى: هل الأصالة للوجود أم للماهية؟

وأول مسألة في المقام الأول هي المسألة الفلسفية المعروفة والمشهورة جداً، والتي هي من أهم مسائل الفلسفة، وهي مسألة أنّ الأصالة هل هي للوجود أم للماهية؟ وهذه المسألة ترتبط بمسألة المعاد من أكثر من جهة، ويكفي أن هذه المسألة تُحدد أنّ المعاد في يوم القيامة هل هو ماهية البدن الدنيوي أم وجوده؟ وإذا قال الملا



صدرا رَلَيْتُهُ بعينية البدن المُعاد للبدن الدنيوي؛ فهل يقصد العينية من حيث الماهية أم يقصد العينية من حيث الوجود؟

فقد يُقال باستحالة العينية من حيث الماهية؛ وذلك لأنّ الملا صدرا يقول بأنّ البدن المُعاد وإن كان هو عين البدن الدنيوي إلا أنه يختلف عنه في رتبة الوجود، فالبدن الدنيوي له حدُّ هو عالم المادة، بينما البدن الأخروي له حدُّ آخر هو أعلى، وهو عالم التجرد ومع اختلاف الحدين كيف يُقال بعينية الماهية؟ وهذا ما يوجب أن نبحث:

هل الأصل هو الوجود، وإذا قيل بالعينية يُقصد العينية الوجودية؟ أم الماهية هي الأصل، وإذا قيل بالعينية يراد العينية في الماهية؟

والحديث في مسألة أصالة الوجود سوف يكون في نقاط:

النقطة الأولى: في توضيح المراد من مسألة أصالة الوجود أو الماهية، وفي عنوان هذه المسألة تواجهنا مفاهيم أربعة:

المفهوم الأول: مفهوم الأصالة.

المفهوم الثاني: مفهوم الاعتبار.

المفهوم الثالث: مفهوم الوجود.

المفهوم الرابع: مفهوم الماهية.

ولا بد من معرفة هذه المفاهيم، أما المفهوم الأول والثاني فقد ذكر في توضيح مفهوم الأصالة أنّ المراد منه ما يُشكل الواقع الخارجي، وما يكون منشأ ترتب الآثار، وما يكون طارداً للعدم بالذات، فالأصيل هو ما يُشكل هذه الأمور الثلاثة المتلازمة، والاعتباري ما يُقابله، فإذا قيل بأن الوجود أصيل والماهية اعتبارية فيقصد أنّ الوجود الخارجي هو الذي ترتب عليه الآثار، وهو الذي يطرد العدم عن الشيء بالذات؛ لأنه هو التحقق، وما يملأ الواقع، وأما الماهية فهي ليست ما يملأ الواقع ويتحقق، وبالتالي



ليس هي منشأ ترتب الآثار وليست ما تطرد العدم عن الشيء، فإذا قلنا بأن وجود الإنسان هو الأصيل وماهيته اعتبارية فهذا يعني أن وجوده هو التحقق، وإذا جعل الله ﷻ الإنسان فهو إنما يجعل وجوده، ويجعله يشكل مساحة في الواقع، لا أنه يُحقق الماهية، فتكون الآثار المترتبة على الإنسان من الإدراك والفعل آثارًا للوجود، فهي آثار له لأنه موجود، وليست هي آثاراً له لأنه إنسان، كما أن الذي يطرد العدم عن هذه الحقيقة التي يُعبر عنها بالحقيقة الإنسانية وجودها، فالوجود تكون (لا عدم)، وليس بالماهية، وإذا قيل بأصالة الماهية ينعكس الأمر.

وأما المفهوم الثالث - وهو مفهوم الوجود - فهو معنى واضح جلي، حتى قال الحكيم السبزواري رحمته الله: مفهومه من أعرف الأشياء.

ولكن في مسألة أصالة الوجود لا يُقصد من الوجود المفهوم الذهني، وإنما يُقصد ما يحكيه هذا المفهوم في الخارج، وهو الوجود على نحو اسم المصدر، وهو كون الشيء، وتحقيق الشيء.

وأما المفهوم الرابع - وهو مفهوم الماهية - فهو عند الفلاسفة مصدرٌ جعليٌّ من (ما هو؟)، والماهية ما يُقال في جواب ما هو؟ فإذا سُئل عن زيدٍ ما هو؟ يقال إنسان، فالإنسان هو ماهيته، وإذا بحث الفلاسفة عن الأصيل وهل هو وجود زيدٍ أم ماهيته؟ فيُقصد هل الأصيل ما يحكيه مفهوم الوجود الذي يُنتزع من زيدٍ أم الأصل ماهيته وهي كونه إنساناً، وهو ما يُقال في جواب ما هو؟

وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا الأشياء المتحققة في الخارج فإننا نلاحظ أمرين:

الأمر الأول: أن كل شيءٍ في الخارج له حقيقةٌ واحدة، فإذا نظر كل واحد منا إلى ذاته يجد أن ذاته وهي (الأنا) شيءٌ واحدٌ، ولا يرى الشخص ذاته ذاتين أو ذواتٍ متعددة، حتى إذا وضعنا يدنا على الأجسام الخارجية نجد أن كل شيءٍ هو واحدٌ،



فالأجسام الكبيرة تتكون من أجزاء دقيقة، ولنفرض أنها الأوتار الفائقة، وكل جزء من هذه الأجزاء الدقيقة هو شيء واحد، يتفاعل مع سائر الأجزاء ويكوّن الأجسام الكبيرة.

الأمر الثاني: إنّ الأشياء المتكثرة والتي كل واحد منها شيء واحد ينتزع منها مفهومان مختلفان، فإننا نلاحظ أنّ زيداً وخالداً وعمراً أشخاص، ولكل واحد شخصيته وحقيقته الواحدة، ومع ذلك ينتزع منهم مفهوم مشترك، وهو مفهوم (الوجود)، كما ينتزع منهم مفهوم (الماهية)، ومفهوم الماهية أيضاً مشترك بينهم وهو مفهوم الإنسان، لكن إذا قارنا بين هذه الأفراد التي تشترك في الإنسانية مع أفراد لا تشترك معها في الإنسانية، مثل أفراد البقر والفرس؛ نجد أنّ مفهوم (الوجود) الذي كان مفهومًا مشتركًا بين أفراد الإنسان حافظ على اشتراكه، فإنّه كما ينتزع من أفراد الإنسان ينتزع من أفراد البقر ويُنزع من أفراد الحصان والفرس -أيضاً- وأما المفهوم الماهوي وهو مفهوم (الإنسان) فلم يُحافظ على اشتراكه، فإنّه يُقال في جواب ما هو على زيدٍ وخالِدٍ وعمرو، ولا يُقال على أفراد البقر، وإنما تُقال ماهيةً أخرى، وهي ماهية البقر، والأمر كذلك في أفراد الحصان أو الفرس، وهذا يعني أنّ الذهن ينتزع من الأشياء المتحققة في الخارج مفهومين:

١. مفهومًا مشتركًا، وهو مفهوم الوجود.
٢. مفهومًا مختصًا، وهو مفهوم الماهية.

ففرد الإنسان موجودٌ، وفرد البقر موجودٌ، ويمتاز فرد الإنسان بماهية الإنسان، ويمتاز فرد البقر بماهية البقر، فزيدٌ مع أنه واحدٌ إلا أنه في الذهن ينعكس بمفهومين، فإنّ الذهن ينتزع منه مفهومين، والمفهومان يحكيان زيداً الواحد في عالم الخارج، وباعتبار أنّ الفيلسوف يهتم بالتحقق في مقابل السوفسطائي الذي يُنكر تحقق الأشياء ويقول:



كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في مرايا أو ظلال

فإنَّ الفيلسوف طرح على نفسه السؤال التالي: أي واحدٍ من هذين المفهومين يكون التحقق الخارجي بإزائه؟ هل التحقق الخارجي بإزاء مفهوم الوجود أم التحقق الخارجي ماهية بإزاء مفهوم الماهية أم التحقق الخارجي بإزاء الاثنين؟

وإذا قيل بأصالة الوجود فهذا يعني أنَّ ما هو متحققٌ في الخارج وهو الحقيقة الواحدة في كل شيءٍ؛ هو وجود، والماهية أمرٌ اعتباريٌّ منتزَعٌ من الوجود الخارجي، وإذا قيل بأصالة الماهية فستكون الحقيقة الواحدة الخارجية ماهية، فكون زيد إنساناً هذا هو المتحقق، ووجوده منتزَعٌ من ماهيته المتحققة في الخارج.

وإذا أخذنا ماهية النار وماهية الثلج سنجد أنَّ كل فردٍ من أفراد النار متحقق في الخارج؛ له وجودٌ، كما أنَّ كل فردٍ من أفراد الثلج له وجودٌ، فالوجود مفهومٌ مشتركٌ منبسطٌ على أفراد الماهيتين في الخارج، وتمتاز أفراد النار بماهية النار، وتمتاز أفراد الثلج بماهية الثلج، وإذا قيل بأصالة الوجود سيكون المتحقق وجود أفراد النار، فالحرارة كأثر للنار سوف تكون مترتبة على الوجود، فوجود النار مصدر الحرارة والإحراق، والأمر كذلك في أفراد الثلج فوجود أفراد الثلج هو مصدر البرودة، وأما إذا قيل بأصالة الماهية فالتحقق ماهيات أفراد النار، وهذه الماهية هي مصدر الحرارة، والمتحقق ماهيات أفراد الثلج، وهي مصدر البرودة.

النقطة الثانية: في ذكر الآراء الموجودة في المسألة، وبيان بعض النكات العلمية التي ترتبط بالقول بأصالة الوجود، فإنَّ الباحثين الذين أنكروا السفسطة والتزموا بتحقيق الواقعية؛ لا يمكنهم أن يقولوا باعتبارية الوجود والماهية معاً؛ لأنَّ هذا يُفضي إلى السفسطة وإنكار الواقع، فهم بين خياراتٍ ثلاثيةٍ، وقد انقسم الباحثون بعدد هذه الخيارات الثلاثة:



القسم الأول: القول بأصالة الماهية، هذا قول الإشراقيين، والملا صدرا رحمته في أول أمره.

القسم الثاني: القول بأصالة الوجود، وهو قول المشائين، والملا صدرا رحمته في آخر حياته.

القسم الثالث: القول بأصالة الوجود والماهية معاً، وهو للشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي رحمته وأتباعه.

أذكر هنا نكتةً علميةً ترتبط بالقول بأصالة الوجود، فإن للقائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية أكثر من موقفٍ:

(١)

قسم -وهم الأغلبية- قالوا بأنّ الماهية أمرٌ عدميٌّ، وهي منتزعةٌ من حد الوجود، فإنّ لكل موجودٍ في الخارج انبساطاً خاصاً، بحيث ينتهي وجوده عند بداية وجودٍ آخر إذا كان في عرضه موجوداتٌ أخرى، وبناءً على أصالة الوجود يكون مفهوم الوجود منتزِعاً من متن تحقق الشيء، وأما مفهوم الماهية فهو منتزِعٌ من حده، فمعنى أنّ الماهية اعتباريةٌ هو أنّ الماهية أمرٌ عدميٌّ لا تحقق له في الخارج؛ لأنه حد الوجود، وحد الوجود نهاية الوجود، ونهاية الوجود أمرٌ عدميٌّ.

(٢)

وقسم قال بأنه ليس المقصود من اعتبارية الماهية أنّ الماهية أمرٌ عدميٌّ منتزِعٌ من حدّ الوجود، وإنما المقصود هو أنّ الوجود هو ما يُشكل الواقع، وما يكون به التحقق، وما يكون طارداً للعدم عن الماهية.

وأما اعتبارية الماهية فتعني أنّ الماهية ليست هي التحقق والذي به يُطرد العدم، وإنما هي مفهوم منتزِع من كيف الوجود ونحوه وحاله أو ما عليه الوجود في الخارج، فليست الماهية حدوداً عدميةً منتزِعَةً من الحد، بل هي منتزِعَةٌ من متن



الوجود، ولكن تختلف عن مفهوم الوجود في أن مفهوم الوجود هو التحقق الخارجي، بينما الماهية الخارجية منتزعة من نحو التحقق وكيفه.

ونعبر هنا بتعبير (كيف) وتعبير (حال) لتوضيح الفكرة، وإلا فهذه التعبيرات اصطلاحات خاصة في الفلسفة لا تستعمل في هذا الموضوع، وما أريد بيانه هو: أن مفهوم الماهية نظير مفهوم (الإمكان، والإمكان الفقري والإمكان الوجودي)، فإنه إذا تحقق وجود الممكن فمفهوم الوجود بالنسبة إلى الممكن يعني أن ما في الخارج هو تحقق المفهوم، وبعبارة أدق: المفهوم يحكي ذات ما في الخارج.

وأما بالنسبة إلى إمكان الممكن فإنه ليس هو الوجود، وإنما هو حكم من أحكام الوجود، وهو ينتزع من نحو الوجود، فالوجود تارة يوجد مستقلاً فينتزع منه مفهوم (الوجوب)، وأخرى يوجد فقيراً وقائماً بغيره، ونحو تحققه أنه قائم بالغير، وليس قائماً بنفسه، فينتزع منه مفهوم الإمكان، والمفهوم الماهوي نظير ذلك، فإنه ينتزع من نحو الوجود، فإن للوجود الخاص صبغته، وكيفيته، وهو أنه تارة إنسان، وثانية بقر، وثالثة شجر، لا أن الماهية أمرٌ عديمي، ولعل مراد الشيخ أحمد الأحسائي رحمته الله عندما قال بأصالة الوجود والماهية معاً يقصد هذا المعنى، وهو أن الماهية ليس أمراً عديمياً في الخارج، فزيد في الخارج إنسان حقيقة لا أنه وجودٌ وليس إنساناً على نحو الحقيقة، فالإنسانية متحققة، ولكنها نحو وجود زيد أو عمرو، وليست حدًا عديمياً، وبعض عباراته قد تكون ظاهرة في هذا، فقد قال في (جوامع الكلم)^(١): «الوجود وجه فعل الله، والماهية نفس الوجود من حيث نفسه».

فالماهية نفس الوجود لكن من حيث نفس الوجود لا من حيث كونه صادراً عن فعل الله تعالى، والذي يظهر من هذا الكلام هو أنه لا يقول بأصالة الماهية بمعنى



أن لها هويةً وتحققاً مختلفاً عن هوية وتحقق الوجود، حتى يُشكل عليه بأنه يلزم أن يكون الواحد اثنين، وأن تكون (الأنا) متعددة مع أنني أدرك أنّها واحدة أو أن يكون للماهية تحققاً، لأنّها تحقق وأصالة غير تحقق وأصالة الوجود وفي نفس الوقت ليست موجودةً فيكون التحقق أعم من الوجود، فيكون شيء واحد هو متحقق لا موجود، وهذا مستحيل، أو غير ذلك من الإشكالات التي أثّرت على الشيخ الأحسائي، فهو ﷺ لا يقصد القول بالأصالتين بمعنى تحقق هويتين، وإنما يقصد -ونذكر ذلك احتمالاً بناءً على بعض عباراته- أنّ الماهية منتزعة من نفس الحقيقة التي يحكيها مفهوم الوجود، فالوجود هو الذي يُجعل في الممكنات، لكن هذا المجمعول له نحو خاص، وله صبغة من نفسه ينتزع منها مفهوم الماهية.

وهذا المعنى موجودٌ -أيضاً- في بعض عبارات الملا صدرالدين، قد ذكر في جملة من عباراته الموقف الأول للقائلين بأصالة الوجود، وهو أنّ الماهية تنتزع من حد الوجود، وفي المقابل توجد له عبارات يُعبر فيها عن الماهية بأنها أنحاء الوجودات، من ذلك قوله ﷺ في كتاب: (الحكمة المتعالية)^(١): «وكما يصنع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الموجودات»، فاعتبر أنحاء الوجودات الخارجية هي ماهيات الوجودات الخارجية.

إذن، يوجد في القول باعتبارية الماهية أكثر من موقف:

الموقف الأول: معنى اعتبارية الماهية أنّ الماهية أمرٌ عدميٌّ منتزعةٌ من حد الوجود.

الموقف الثاني: معنى اعتبارية الماهية أنّ الماهية ليست هي الحقيقة الخارجية التي تطرد العدم، وليست التحقق الذي به يرتفع العدم، وإنما هي كيف ذلك التحقق،

(١): ج ١، المرحلة الثانية في تنمة أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم، الفصل السادس، في كيفية عليّة كل من عدمي العلة والمعلول الآخر، ص ٣٥٠.



فهي متحققة حقيقة بالتحقق، وما في الخارج حقيقة هو إنسانٌ أو بقرٌ أو شجرٌ أو ثلجٌ أو نارٌ، وليست المفاهيم الماهوية مجرد تصورات ذهنية لا تمت إلى الواقع بصلّة، وليست صلّتها بالواقع بمعنى أنها منتزعةٌ من حد الوجود، بل هي منتزعةٌ من متن الوجود وذات حقيقة الوجود في الخارج.

ويوجد آثار فلسفية تترتب على اختلاف هذين الموقفين، وقد أوصلها بعض الباحثين إلى ثلاثين أثراً، منها:

١. إذا قلنا بأن ماهية زيدٍ إنسانٌ فإنّ هذا الكلام بناء على انتزاع الماهية من نحو الوجود يشتمل على معنى إيجابي، وهو إثبات شيءٍ، وتعريف بمعنى إيجاب إثباتي، وأما إذا قيل بأن الماهية أمرٌ عديمٌ منتزعةٌ من حد الوجود؛ فإنّ معناه سوف يكون معنىً سلبياً، وهو أن زيدا ليس بقرًا، وليس فرسًا، وليس شجرًا، وهكذا؛ لأنّ الماهية منتزعةٌ من حد الوجود، ومن عدم كون الوجود شيئاً آخر.

٢. انفتاح الباب للقول بوقوع التشكيك في الماهيات ووقوع الاشتداد فيها، فيمكن أن تشتد ماهية وتنتقل من رتبةٍ دانيةٍ إلى رتبةٍ عاليةٍ، كأن يكون زيدٌ في أول أمره إنسانًا برتبةٍ دانيةٍ، ثم يتكامل ويكون إنسانًا برتبةٍ عاليةٍ، فكما يتكامل ويشتد وجوده تتكامل وتشتد ماهيته.

النقطة الثالثة: في إثبات ما ذهب إليه الملا صدرا رحمته الله في آخر حياته وهو القول بأصالة الوجود، والحديث في هذه النقطة طويل الذيل، وذلك لكثرة الأدلة التي ذُكرت لإثبات أصالة الوجود وكثرة الإشكالات التي أثّرت والأجوبة التي ذُكرت لدفع تلكم الإشكالات، فالملا صدرا رحمته الله - وهو أول من عنون مسألة أصالة الوجود - ذكر في كتاب: (المشاعر) تحت عنوان: «المشعر الثالث: في تحقق الوجود



عيناً^(١) ثمانية أدلة لإثبات أصالة الوجود، وذكر منها الحكيم السبزواري رَبِّهِ في منظومته ستة أدلة، وبينها بقوله:

إن الوجود عندنا أصيل	دليل من خالفنا عليل
لأنه منبع كل شرف	والفرق بين نحوي الكون يفى
كذا لزوم السبق في العليّة	مع عدم التشكيك في المهية
كون المراتب في اشتداد	أنواعاً استتار للمراد
لو لم يؤصل وحدة ما حصلت	إذ غيره مشار كثيرة أتت
كيف وبالكون عن استواء	قد خرجت قاطبة الأشياء
ما وحّد الحق ولا كلمته	إلا بما الوحدة دارت معه ^(٢)

وذكر الفيلسوف المعاصر الشيخ غلام رضا فياضي رَحْمَةُ على ما في كتاب: (جدلية الوجود والماهية)^(٣)؛ ستة وعشرين دليلاً، وقد جمعها من عبارات الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود، ولن نخوض في أدلة أصالة الوجود بالتفصيل؛ لأنّ هذا يُخرجنا عن غرضنا من بحث مسألة المعاد، لهذا سوف أكتفي بذكر دليلين:

الدليل الأول: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إننا نتصور الماهية، فإنّ للماهية وجودين:

١. وجودٌ ذهني. ٢. ووجود خارجي.

(١): الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله وفيه مشاعر، المشعر

الثالث: ص ١٠٥.

(٢): ٢ غرر في أصالة الوجود: ص ٦٢.

(٣): ص ٦٥ - ١٠٢



وهذا ما بيّنه الحكيم السبزواري رحمته الله بقوله: «للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان»^(١).

فكما أن ماهية الإنسان متحققة في الخارج؛ إذ توجد بوجود أفرادها؛ فكذلك هي متحققة في الذهن؛ لأننا نتصورها، ولهذا نجدنا كما نتصور زيداً المحقق خارجاً نتصور حفيده العاشر الذي بعد لم يولد، ونتصور ماهيته، فللماهية وجودٌ ذهنيٌّ.

المقدمة الثانية: يوجد فرقٌ بين الوجود الذهني للماهية والوجود الخارجي، فإنّ الوجود الخارجي ترتب عليه الآثار، فإنّ ماهية النار في الخارج محرقة، وأما ماهيتها في الذهن فليست محرقة، وإلا لاحتُرقت أذهاننا، وماهية الإنسان في الخارج تُدرك، وتفعل، بينما ماهية الإنسان في الذهن لا تدرك ولا تفعل، وإنما هي مدركة، وهذا ما يطرح أماننا السؤال التالي: لماذا اختلف نحو وجود الماهية، فأصبحت تارة منشأ لترتب آثار في الخارج، وأخرى لا ترتب عليها آثار الخارج، وإنما ترتب عليها آثارٌ أخرى مثل طرد الجهل؟

والجواب: هو أنه لا يمكن أن يُقال بأن السبب ذات الماهية؛ لأنّها محفوظة وتوجد بعينها في الذهن وفي الخارج، فلو كانت السبب لترتبت الآثار على وجود الماهية الذهني والخارجي على حد سواء؛ لأنّ علة الآثار الخارجية محفوظة بعينها في الذهن، فإنّ صورة الإنسان هي الإنسان الخارجي، كما أنّ الإنسان الخارجي له جنسٌ -وهو أنه حيٌّ- وفصلٌ -وهو أنه ناطقٌ- كذلك الإنسان في الذهن، فإننا نتصور جنسه وفصله، فما في الخارج بعينه يأتي إلى الذهن، والماهية محفوظة في الوجودين، فلا يمكن أن تكون علة اختلاف الأثر.

(١): المنظومة غرر في الوجود الذهني: ص ١٢١.



كما أنه لا يمكن أن تكون العلة العدم؛ لأنّ العدم لا شيء، ولا حقيقة له، ولا ماهية ولا هوية، واللا تحقق لا يمكن أن يكون منشأ لآثار المتحقق، وعليه فيتعين أن تكون علة اختلاف الآثار الوجود؛ فلأنّ الوجود الذي هو التحقق، وهو ينقسم إلى ذهنيّ وخارجيّ، ولكل قسم آثار خاصة؛ اختلفت آثار الماهية في الذهن عن آثارها في الخارج، وإذا كان منشأ الآثار ومنشأ اختلافها الوجود فهذا يعني أنّ الوجود هو الأصيل؛ لأنّ معنى الأصيل - كما تقدم - هو المتحقق الذي يكون منشأ لترتب الآثار.

الدليل الثاني: وهو يتكون من مقدمتين - أيضاً -:

المقدمة الأولى: إذا أخذنا ماهيةً من الماهيات، كما هية الإنسان، وحللناها لكي ننف على أجزائها المقومة لها؛ نظفر بعد التحليل بأجناس وفصول الماهية، ففي الإنسان - مثلاً - نظفر بالتالي:

١. نظفر بمفهوم الجوهر، الجسم النامي، مفهوم الحيّ أو الحيوان كما يُعبر المناطقة.
٢. نظفر بمفهوم مركبٍ من مادة وصورة أو ممتد في الأبعاد الثلاثة أو يقبل الامتداد في الأبعاد الثلاثة، ومفهوم نامي حساس متحرّك بالإرادة وناطق.

وهذه أجزاء الماهية المقومة لها، وهي الأجناس والفصول، ولا نظفر بالتحقق والكينونة، فلا نرى التحقق والكينونة جزءاً مقومًا لحقيقة الماهية، بل نرى الماهية مستوية النسبة إلى التحقق واللا تحقق، وهذا ما جعل الفلاسفة يقولون: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، أي: هي الأجزاء التي تكونها، وهي الأجناس والفصول، «لا موجودة ولا لا موجودة، لا متحققة ولا لا متحققة، لا واحدة ولا كثيرة، لا واجبة ولا ممكنة»، بمعنى أنها في نفسها ليست إلا هي، فالإنسان في ذاته إنسانٌ فقط، وإنسانيته هي فصوله وأجناسه، وهذا يعني أنّ الماهية في نفسها مستوية النسبة بين التحقق واللا تحقق، فلا التحقق جزءٌ من حقيقتها ولا اللا تحقق، ولهذا تقبل الصدق



على المتحقق وعلى غير المتحقق، فماهية الإنسان تصدق على زيد الموجود بالفعل وتصدق على حفيده المعدم بالفعل والذي سوف يوجد بعد ألف سنة.

المقدمة الثانية: إنا نُدرك وجود ماهياتٍ في الخارج، أي: نُدرك خروج بعض الماهيات من حد الاستواء ومنطقة الوسط بين التحقق واللا تحقق إلى منطقة التحقق؛ لوجود ماهيات متحققة يُحمل عليها الوجود، وهذا ما يطرح أمامنا السؤال التالي: ما الذي أخرج الماهيات المتحققة من حد الاستواء، ومن كونها (من حيث هي ليست إلا هي، لا متحققة، ولا لا متحققة) إلى كونها متحققة؟

في مقام الجواب توجد احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يُقال إن سبب خروج الماهية من حد الاستواء إلى التحقق ذاتها، فالماهية هي أخرجت نفسها إلى التحقق.

وهذا باطل؛ لأننا فرضنا في المقدمة الأولى أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا متحققة ولا لا متحققة، فكيف أعطت نفسها التحقق الذي تفقده في رتبة ذاتها؛ إن مُعطي الشيء لا يكون فاقداً له، فلا بد أن نقول في الرتبة السابقة بأن الماهية انقلبت حقيقتها من كونها من حيث هي ليست إلا هي لا متحققة ولا لا متحققة؛ إلى كونها متحققةً، ومن عدم كونها في ذاتها تقتضي التحقق إلى كونها تقتضيه، وهذا يعني انقلاب الحقيقة عما كانت عليه، والانقلاب مستحيلٌ.

الثاني: أن يُقال بأن السبب هو العدم، وهذا الجواب واضح البطلان أيضاً؛ لأن العدم لا شيء، فلا يمكن أن يكون علةً للشيئية والكيونة.

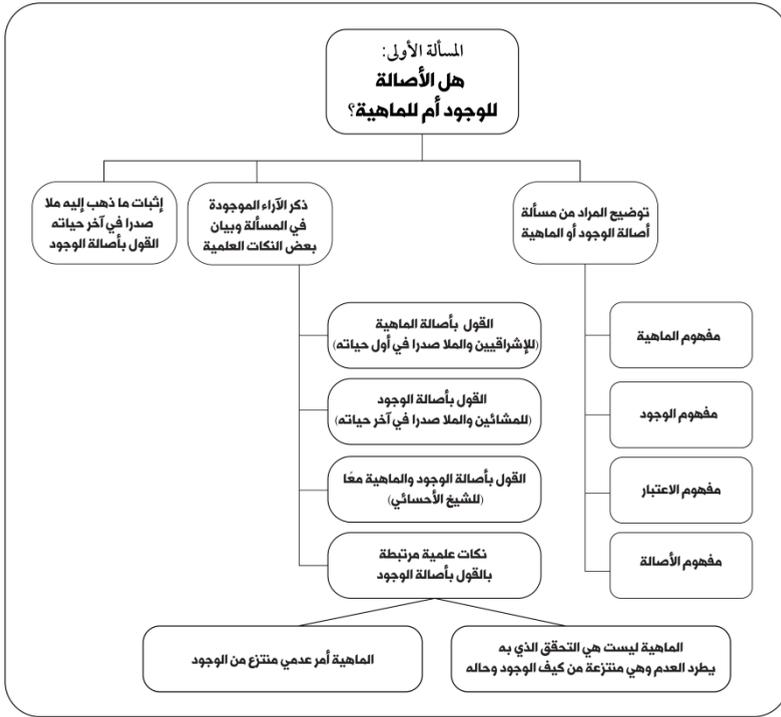
الثالث: -وهو المتعين- أن يُقال بأن سبب وعلة خروج الماهية من حد الاستواء إلى الكيونة والتحقق؛ انضمام الوجود إليها، فالوجود بعد جعل العلة



أخرجها من حد الاستواء، فهي بدون الوجود لا تحقق لها، وبعروض الوجود عليها تكون لها واقعية، ويكون لها تحقق وكيوننة، وهذا يعني أنّ ما يطرد العدم بالذات عن الماهية ويُخرجها من حد الاستواء؛ هو الوجود، فيكون هو الأصيل، وقد أشار الحكيم السبزواري رحمته الله إلى هذا الدليل بقوله:

كيف وبالكون عن استواءٍ قد خرجت قاطبة الأشياء

والنتيجة هي: أنّ الأصالة للوجود، فإذا قيل يعود البدن الدنيوي بعينه فما يعود هو وجود البدن الدنيوي؛ لأنّ ما هو متحقق من البدن الدنيوي ليس الماهية، وإنما الوجود.





➤ المسألة الثانية^(١): وقوع الاشتداد والترقي والتكامل في الوجود:

وهذه المسألة ترتبط بالمسألة السابقة، فإنه إذا كان المتحقق في الواقع هو الوجود، والواقع الخارجي بإزاء مفهوم الوجود؛ فإنه سوف تكون الأحكام والآثار التي تترتب على الواقع ومنها الاشتداد والترقي والتكامل؛ أحكامًا للوجود، وليست أحكامًا للماهية.

ونتحدث في مسألة اشتداد وترقي الوجود في عدة نقاط:

➤ وجود الحركة في الخارج:

النقطة الأولى: في وجود الحركة في الخارج، ولا شك في تحقق الحركة في الخارج؛ فإننا ندرِك في الواقع الخارجي أنواعًا متعددة من الحركة، فنُدرك حركة تقع في الكم، فإننا نُشاهد نمو الشجرة، ونموها حركة في الكم، حيث يتحرك كم الشجرة من نبتة صغيرة لا تتجاوز (١ سم) إلى شجرة عملاقة تبلغ عدة أمتار، فإن طولها تحرك من مرتبة إلى مرتبة أعلى، ومن منزلة إلى منزلة أعلى، كما أننا نشاهد الحركة في اللون، فالتفاحة التي كانت خضراء تحرك لونها واشتد وأصبحت تفاحة حمراء، ونُشاهد الحركة في النسبة إلى المكان أو الحركة في (الأين)؛ فإن الجسم قد يكون في مكان (أ)، ثم يتحرك، ويخرج منه، وينتقل إلى المكان (ب).

والحركة - كما عرّفها جملة من الفلاسفة-: (خروج من القوة إلى الفعل)، فالنبتة التي طولها (١ سم) مكتمة بكم خاص بالفعل، ويمكن أن تنمو ويتحول طولها إلى (١ متر)، فكونها تملك طولًا يبلغ المتر بالقوة وليس بالفعل في لحظة كون طولها

(١): المسألة الثانية من المقام الأول: بيان جملة المسائل التي يتوقف فهم نظرية الملا صدرا في حقيقة البدن المُعاد على فهمها.



(اسم)، فهي في آنٍ واحدٍ بالفعل من جهةٍ، وبالقوة من جهةٍ أخرى، فهي بالفعل من حيث أن لها (اسم) طولاً وبالقوة من حيث أن لها متراً، فإذا تحركت في كمّها فهي تخرج من القوة من كونها متراً بالقوة إلى كونها متراً بالفعل. وكذلك الأمر في حركة اللون، فإن التفاحة حال كونها خضراء هي خضراء بالفعل حمراء بالقوة، أي: هي واجدةٌ لكونها حمراء ولكن برتبةٍ ضعيفةٍ، فهي تملك قابلية ترقى الرتبة الضعيفة إلى مرتبة أعلى تكون فيها واجدةٌ للون الأحمر بالفعل، ثم تخرج من قوة كونها حمراء إلى فعلية كونها كذلك بالحركة التي هي خروجٌ من القوة إلى الفعل.

والأمر كذلك في الحركة الأينية، فإن الجسم وهو في مكان (أ) هو بالفعل فيه، وبالقوة بالنسبة إلى الكون في مكان (ب)، وعنده استعداد أن يكون فيه، فإذا انتقل إليه فهو في الحقيقة يخرج من كونه بالقوة في مكان (ب) إلى كونه بالفعل فيه.

فحقيقة الحركة خروجٌ من القوة إلى الفعل، فإذا كانت فعلية المتحرك كما لا له فإن وقوع الحركة يعني وقوع الاشتداد في الوجود والتكامل، فتكون الحركة حركةً اشتداديةً وتكامليةً، ينتقل فيها الموجود من مرتبةٍ دانيةٍ إلى مرتبةٍ أعلى.

➤ حاكمية الحركة على عالم المادة:

والحركة وتحقق الخروج من القوة إلى الفعل الملازمة للاشتداد حاكمية على عالم الطبيعة بجميع ذراتها، فقد أثبت العلماء المحدثون أن عالم المادة عالمٌ سيّالٌ متحركٌ، ليست خصوصية المادة والذرات مقومةً له، ولا خصوصية الطاقة مقومةً له، ولهذا يتحول من طاقةٍ إلى مادةٍ وذراتٍ، ويتحول من مادةٍ وذراتٍ إلى طاقةٍ.

كما أنّ للطاقة أنواعاً، وهي تتحول فيما بينها فتنتقل من نوعٍ إلى نوعٍ، فالعناصر تبعث أشعة (ألفا) و(بيتا) و(كاما)، وتتحول العناصر بعد اشعاع نويّتها وفقدتها بروتوناتٍ تتحول إلى عنصرٍ آخر، فاليورانيوم على سبيل المثال يتحول إلى الراديوم،



والراديويم يتحول إلى رصاص، واستطاع العلماء أن ينتجوا الهيدروجين والأوكسجين بقص نواه النروجين بدقائق ألفا المنبعثة من الراديويم، كما أن العلماء استطاعوا تحرير الطاقة الموجودة في المادة بعد قصف نواة الليثيوم بالبروتونات، حيث تحصلوا على دقائق (ألفا) وطاقة، ثم في سنة (١٩٣٩م) تمت تجربة قصف ذرة اليورانيوم بالنيوترون، فوجد أن ذلك يشطرها إلى نيوترونات وطاقة هائلة.

ولم يقتصر الأمر على تحويل المادة إلى طاقة، وإنما تم تحويل الطاقة إلى مادة، فقد تم تحويل أشعة (كاما) إلى دقائق (الكترونات وبروتونات)، وعلى ضوء هذه الكشوف أصبح معلوماً أن المادة والطاقة صورتان لكمية فزيائية واحدة، إذا ظهرت كمية من الطاقة فظهورها على حساب تحوّل كمية المادة، وبالعكس^(١)، فالمادة ذات مظاهر وأشكال متعددة، وليست هذه الأشكال مقومةً لحقيقتها، ولهذا تتحول من شكلٍ إلى شكلٍ، ومن عناصرٍ خاصةٍ إلى عناصرٍ أخرى، وكان القدماء يحصرون العناصر في أربعة، ويحكمون ببساطتها، وأنها لا ترجع إلى رتبة سابقة تحولت منها، ولكن مع تقدم العلم انتهى العلماء إلى أنّ الحركة حاكمةٌ على جميع مفاصل عالم الطبيعة، وعالم الطبيعة عالمٌ متموجٌ ويعيش حالة السيّلان والتطوّر والتغيّر التدريجي باستمرارٍ، فالحركة موجودةٌ في الخارج بل هي حاكمةٌ على عالم الطبيعة.

➤ بيان الحركة الجوهرية:

النقطة الثانية: قسم الفلاسفة الممكنات المتحققة في عالم المادة إلى قسمين:

١. الجواهر. ٢. الأعراض.

وقد عرفوا الجواهر بأنها: الأشياء التي إذا وجدت توجد لا في موضوع مستغنٍ عنها، فهي.. إما أن لا توجد في موضوع أصلاً كما في الجسم الذي لا يوجد حالاً في

(١): محاضرات في العقيدة الإسلامية: ص ١٧٤.



غيره ومتقوماً بحلوله فيه، وإما أن توجد في موضوعٍ إلا أن الموضوع ليس مستغنياً عنها وهذه هي الجواهر التي تسمى بالصورة، كصورة النطفة التي توجد في مادة النطفة، وبيننا فيما سبق المراد من الصورة، والمراد من المادة، فإن الصورة جوهرٌ عند الفلاسفة، وهو جوهرٌ حالٌ في موضوعٍ وهو المادة، ولكن المادة ليست مستغنيةً عن الصورة، إذ يستحيل أن توجد المادة من دونها؛ لأن حقيقة المادة هي أنها جوهرٌ لا فعلية له إلا أنه لا فعلية له، فحقيقتها أنها تقبل الصور، والصور هي التي تُعطيها الفعلية، فالصورة جوهرٌ وهو حالٌ في موضوعٍ لكن الموضوع مفتقرٌ إليه.

وأما العرض فهو: الشيء الذي إذا وجد يوجد في موضوعٍ مستغنٍ عنه، كما في اللون الذي إذا وجد يوجد في الجدار -مثلاً- وهوية الجدار مستغنيةً عنه.

والسؤال الذي يواجهنا في هذه النقطة هو: هل الحركة التي نُدرِك أنها متحققةٌ في عالم المادة في الواقع الخارجي؛ تجري في الأعراض والجواهر معاً أم هي مختصةٌ بالأعراض ولا تجري في الجواهر؟

وقد اختلفت الفلاسفة في مقام الجواب على هذا السؤال، فذهب المتقدمون منهم إلى أن الحركة لا تقع إلا في العرض، وبالتحديد تقع في (الكم، والكيف، والوضع، والأين).. أما في الكم فكما في النمو والارتفاع؛ فإن الطول يتحرك ويخرج من القوة إلى الفعل، وأما في الكيف فكما في اللون؛ فإن اللون يتحرك ويخرج من القوة إلى الفعل، وأما في الأين فكما في انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ، وأما في الوضع فكما في تغيير وضع الأجزاء بالنسبة إلى بعضها البعض، كحركة الأرض حول نفسها، فإن هذه حركة وضعيةٌ أو تغيير الإنسان هيئته من القيام إلى الركوع، ومن الركوع إلى السجود، فإن هذا التغيير حركةٌ في الوضع، أي: في وضع الأجزاء بالنسبة إلى بعضها البعض.



➤ الملا صدرا والحركة الجوهرية:

و لما جاء الملا صدرا عليه السلام قال بوقوع الحركة -أيضاً- في الجوهر، ونصّ على ذلك في مواضع متعددة من كتبه، منها ما في كتاب: (الحكمة المتعالية) ^(١)، حيث ذكر عليه السلام أنّ الصورة التي هي جوهر كصورة النطفة وجوداً متحرّكاً وسيّالاً، فالنطفة تخرج من القوة إلى الفعل في ذاتها وجوهرها، فإذا تحرّكت وصارت علقّة أو مضغّة ثم تحوّلت إلى جنين تامّ، ثم طفل، ثم إنسانٍ في مرحلة الشباب أو الكهولة أو الشيخوخة؛ لا يكون التغيّر واقعاً في الأعراض فقط، وإنما يكون -أيضاً- في جوهر النطفة، فليست صورة النطفة هي صورة الشيخ، ولكن تغيّرت أعراضها، بل صورة النطفة هي في نفسها تغيّرت وخرجت من القوة إلى الفعل ومرت بأطوارٍ ومراحل إلى أن تحوّلت إلى صورة إنسانٍ في مرحلة الشيخوخة، وذكرنا فيما تقدم أنّ الملا صدرا تبعاً للفلاسفة المتقدمين عليه يُحلل الأجسام الخارجية -كالنطفة- إلى أمرين:

▪ الأمر الأول: ما يصطلح عليه بالمادة والهيولى.

▪ الأمر الثاني: ما يصطلح عليه بالصورة.

وليس المقصود بالمادة المادة الفزيائية، وإنما المقصود المادة الفلسفية، وهي أمرٌ لا يُدرَك بالحس، وإنما يُدرَك بالعقل، فإننا نلاحظ أنّ النطفة من جهة كونها نطفةً تضاد أن تكون علقّة أو مضغّة؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء في الخارج في آنٍ واحدٍ هو نطفةً وهو علقّة أو مضغّة، فتوجد مضادةً بين الصور في نفسها، فلا يمكن أن تكون صورة النطفة هي التي تقبل صورة العلقّة أو المضغّة؛ لأنّ الضد يُطارِد ضده، لا أنه يقبله، فلا بد أن يُقال بأن في الشيء الذي يُسمى نطفةً لأنه مشتمل على صورة النطفة جوهرًا لا فعلية له إلا قبول الصور المختلفة، وهو الذي يقبل صورة العلقّة والمضغّة والإنسان



في مرحلة الشيخوخة؛ لأنه ليس فعلية خاصةً وصورةً محددةً حتى يُضاد ويُطارد الصورة الأخرى، بل حقيقته أنه يقبل فقط، ففي الشيء الذي يسمى نطفةً جوهرٌ حقيقته أنه يقبل، ويصطلح عليه بالمادة، ويوجد أمرٌ آخر هو الذي يُفيد الفعلية للمادة، وهو حقيقة الشيء وهويته، وهو الصورة ككونه نطفةً أو علقةً أو مضغةً أو إنساناً في مرحلة الشيخوخة.

وقد ذهب الملا صدرا عليه السلام إلى وقوع الحركة في الجوهر، ويقصد من ذلك وقوع الحركة في الصورة الموجودة في الأجسام، كصورة النطفة الموجودة في مادة النطفة؛ فإنها تتحرك وتنتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر، ومن مرحلةٍ وجوديةٍ إلى مرحلةٍ وجوديةٍ أخرى، فإذا تحوّلت النطفة إلى علقةٍ أو إلى مضغةٍ أو إلى شيخٍ؛ فهذا يعني أنّ الصورة الجسمية خرجت من القوة إلى الفعل، وحيث إنّ الفعلية كمالٌ للقوة، وكون النطفة نطفةً مرحلةً نازلةً من وجود الجسم، فإذا خرج الجسم من فعلية النطفة وقوة العلقة إلى فعلية العلقة فهذا يعني أنه انضم إلى جسم النطفة كمالٌ كان مفقوداً من دون أن تفقد من كمالها شيئاً.

وبعبارة أخرى: تحوّل النطفة من نطفةٍ إلى علقةٍ اشتداداً في وجود جوهر الجسم الذي يسمى نطفةً؛ لأنه انتقل وجود الصورة الأصيل من طورٍ نازلٍ ورتبةٍ دانيةٍ من الوجود إلى طورٍ أعلى ورتبةٍ أعلى من الوجود، وهذا معنى الحركة في الجوهر، أو ما يُعبر عنه الملا صدرا عليه السلام بالحركة الجوهرية.

➤ دليل الحركة الجوهرية:

وقد أقام الملا صدرا عليه السلام أدلةً متعددةً على وقوع الحركة في الجوهر، ومن أهم هذه الأدلة أننا نشاهد في الخارج وقوع الحركة في أعراض وآثار الأجسام، فنُشاهد النطفة تتغيّر من نطفةٍ إلى علقةٍ، فهي تنمو ويتغير حجمها، وكمّتها يختلف، كما أنها في



حال كونها نطفةً تتحرّك نحو البويضة، وتطلب التلقيح، ولكن بعد تلقيح البويضة لا تكون طالبةً لتلقيح بويضةٍ أخرى، ونُشاهد أنّ نطفة الإنسان تتحول إلى إنسانٍ ويكون له أثر خاص كأن يكون قائماً على قدمين، ونطفة الحصان تتحول إلى حصانٍ ويكون لها أثر خاص ككونه قائماً على أربع، فتوجد آثارٌ مختلفةٌ وأعراضٌ متفاوتةٌ في الأجسام الخارجية.

ومن حقنا أن نسأل عن سبب اختلاف الأعراض، فلماذا نطفة الإنسان تتحوّل إلى وضعٍ خاصٍّ وهو وضع القيام على قدمين، بينما نطفة الحصان تتحوّل إلى وضعٍ آخر وهو القيام على أربعٍ؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال توجد احتمالاتٌ ثلاثةٌ:

الاحتمال الأول: أن يُقال إن سبب تغيّر الأعراض اشتغال الأجسام على الصورة الجسمية التي هي صورةٌ مشتركةٌ في كل جسم، والصورة الجسمية هي الصورة التي تجعل الجسم قابلاً للامتداد في الأبعاد الثلاثة: (الطول، والعرض، والعمق)، والاحتمال الأول هو أن يُقال بأنّ هذه الصورة هي سبب اختلاف الآثار وتغيّرها في الخارج.

وهذا الاحتمال باطلٌ؛ لأنّ الصورة الجسمية واحدةٌ في جميع الأشياء، وهي موجودة في نطفة الإنسان، ونطفة الحصان، وفي النطفة والبذرة، ومع ذلك فالنطفة تتحرّك في كمّها ولونها ووضعها بنحوٍ يختلف عن حركة البذرة في كمّها وكيفها ووضعها، فلا يمكن أن يكون الأمر المشترك الذي هو واحدٌ في جميع الأجسام سبب اختلاف آثار الأجسام.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأنّ العلة المادة الموجودة في الأجسام، والتي تحل فيها الصورة الجسمية.



وهذا الاحتمال باطلٌ أيضًا؛ لأنَّ حقيقة المادة أنها جوهرٌ يقبل الصور، فهو فاقدٌ لكل شيءٍ، ولا فعلية له إلا بفعلية الصور التي تحلُّ فيه، فلا يمكن أن يكون منشأً لفعلٍ ولا أثرٍ؛ لأنه فاقدٌ للفعل، وإن ثبت له شيءٌ فهو من غيره، وهو انضمام الصور إليه.

الاحتمال الثالث: أن يقال بأن سبب اختلاف الآثار وتغيّر الأعراض وجود صور نوعية في الأجسام، وهذه الصور تختلف من جسمٍ إلى آخر، فنطفة الإنسان وإن اشتركت مع بذرة شجرة التفاحة في وجود المادة وفي وجود الصورة الجسمية؛ إلا أنها تمتاز بصورة النطفة، وتمتاز بذرة شجرة التفاحة بصورة البذرة، ولصورة النطفة مقتضياتٌ خاصةٌ كما أنّ لصورة البذرة مقتضياتٌ خاصةٌ، فلاختلاف الصور النوعية والتي هي تطوّر في الصورة الجسمية عند الملا صدرًا رَبِّهِ؛ تختلف الآثار العرضية التي تترتب على الأجسام في عالم المادة، وإذا كانت علة تحقق الأعراض وتغيّر الأعراض هي الصورة النوعية؛ فلا بد أن يُقال بتغيّر الصور النوعية في نفسها؛ لأنها لو كانت ثابتةً يلزم من ذلك ثبات المعلول؛ لأنَّ العلة إذا كانت ثابتةً يكون المعلول ثابتًا لتبعية المعلول للعلة، فلو كانت الصور النوعية في النطفة ثابتةً لا تتغير لم يتغير الكم والكيف والوضع في النطفة؛ لأنَّ المفروض أن علة الأعراض الصورة، وإذا كانت الصورة ثابتةً فسيكون المعلول ثابتًا، فلن يكون للنطفة إلا كمٌّ ثابتٌ أو كيفٌ ثابتٌ أو وضعٌ ثابتٌ، وحيث إننا نشاهد تغير الأعراض ووقوع الحركة فيها فلا بد أن نقول بأن منشأ حركة الأعراض الظاهرية والتي هي أمر يعرض الجوهر حركة أعمق هي بالذات، وهي حركة الجواهر.

فإن قيل: من الجائز أن يُحدث الله سُبْحَانَهُ في النطفة أعراضًا هي متغيرةٌ بذاتها، فتنغير النطفة في أعراضها وتتحول إلى إنسانٍ في مرحلة الشباب أو الكهولة أو الشيخوخة بسبب الأعراض المتغيرة بذاتها مع بقاء جوهر النطفة على حاله من دون



أن يتغيّر ويخرج من القوة إلى الفعل، وإذا كان العقل يُجيز ذلك فلا يمكن أن نستكشف من حركة الأعراض حركة الجوهر.

قيل - كما أجاب الملا صدرا رحمته الله -: إن حقيقة العرض كالكم هو أنه وجودٌ للجوهر، ووجوده عين كونه لمحلّه ولموضوعه، ولو كان للعرض وجودٌ مستقلٌّ منحاظاً عن وجود الجوهر لم يكن وجوداً للجوهر فلم يكن الكم كماً للنطفة، واللون لوناً للنطفة، فالعرض لا شيء له في نفسه بقطع النظر عن وجود الجوهر، ووجوده في نفسه هو عين كونه وجوداً للجوهر، فلا يستقل عن الجوهر لكي يُتصور أنّ له ذاتاً مستقلةً عن الجوهر، والله تعالى يجعل تلك الذات متغيرةً متبدلةً في نفسها بقطع النظر عن تبدل الجوهر، فما له نفسيةٌ ووجودٌ في نفسه لنفسه في عالم المادة هو الجوهر، فالذي يمكن أن يُجعل متحرّكاً في نفسه هو الجوهر، وبالتالي ما تتقله هو: أن يجعل الله الجوهر في نفسه متغيّراً، ثم يكون تغيّره سبباً وعلّةً لتغير الأعراض؛ لأنّ الأعراض شأنٌ من شؤونها، ولا وجود لها مستقلٌّ عنه، ووجودها في نفسها هو عين كونها وجوداً للجوهر.

والنتيجة التي نخرج بها هي: أنّ الأجسام الموجودة في عالم الطبيعة والتي منها نطفة الإنسان؛ تتغير وتتحرّك في جوهرها، فتنتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر، وتتكامل وتشتد، والحركة الموجودة في الأعراض أثر لحركتها.

النقطة الثالثة: ما معنى الاشتداد والتكامل في الجواهر؟

إذا كان الجسم يتحرّك في صورته والنطفة التي تنتقل من مرحلة كونها نطفةً إلى علقيةٍ أو مضغّةٍ تتحرّك في جوهرها الصوريّ، وتنتقل من مرتبةٍ من مراتب الصورة إلى مرتبةٍ أعلى؛ فما معنى تطور وتكامل النطفة الإنسانية وانتقالها من مرحلة كونها نطفةً إلى مرحلة كونها علقيةً أو مضغّةً أو إنساناً في مرحلة الشباب أو الكهولة؟



فهل المقصود بالتكامل هو أنّ النطفة في حال كونها نطفةً تتحرّك بمعنى أنّ صورتها تنعدم وتحديث مكانها - في المادة - صورةً أخرى، وهي صورة العلقة أو صورة المضغة أو صورة الطفل أو الإنسان الشاب أم بمعنى تغير الصورة الواحدة وتحولها إلى طور آخر؟

وبعبارة أخرى: هل الاشتداد والتكامل والخروج من القوة إلى الفعل والتغيير التدريجي الذي يحدث في الصور النوعية؛ بمعنى أنّ المادة تخلع صورةً وتلبس صورةً أخرى، فتتعدّم منها صورة النطفة وتوجد فيها صورة العلقة، وتتعدّم صورة العلقة وتوجد فيها صورة المضغة؟ أم أنّ الحركة والاشتداد والتكامل يكون على نحو اللبس بعد اللبس، بمعنى أنّ صورة النطفة لا تنعدم وإنما هي وجودٌ واحدٌ متصلٌ سيّالٌ يترقى، فيخرج من رتبة وجودية نازلة - وهي رتبة النطفة - إلى رتبة وجودية أعلى - وهي رتبة العلقة - إلى أن يصبح الإنسان شيخاً؟

ويجب الملا صدرا عليه السلام بأنّ الحركة الجوهرية تكامل على نحو اللبس بعد اللبس، فصورةً واحدةً تتكامل وترقى مع حفاظها على وجودها الواحد في جميع مراحل التكامل، ويستدل عليه السلام على مختاره بأنّ النطفة إذا تحوّلت من مرحلة كونها نطفةً إلى مرحلة كونها إنساناً تامّاً الخلقة - ولنفرض في فترة أربعين سنةً - فإنها في الحقيقة تتغير تغيراتٍ كثيرةً لا حد لها؛ فإنّ التبدلات التي تقع في الجسم تبدلاتٌ كثيرةٌ في كل جزءٍ من أجزاء الزمان - والذي فرضناه أربعين سنةً - فلو قلنا بأنّ التكامل يكون بمعنى أنّ الله تعالى يخلق صورةً ويعدّمها، ويخلق صورةً أخرى ثم يعدّمها.

وهكذا؛ للزم من ذلك أن يكون الله تعالى قد خلق صوراً بعدد آتات الزمان، وحيث إنّ الزمان وجودٌ واحدٌ متصلٌ يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، لأنه كم متصل ذو امتداد، وكل امتداد يقبل القسمة إلى أجزاء تقبل في نفسها القسمة إلى ما لا نهاية، كما في الخط، فإن ما طوله مترٌ منه وجودٌ واحدٌ لكن حيث إنّ له امتداداً فإن كل جزءٍ من



أجزائه الذي يُفرض يقبل أن ينقسم، فيمكن أن يُفرض انقسامه إلى جزأين، ثم يفرض انقسام كل أجزائه إلى جزأين إلى ما لا نهاية؛ وبالتالي سوف تكون تغيرات الصورة النوعية تغيرات كثيرة لا نهائية، وما نُشاهده محدودًا من مرحلة النطفة إلى مرحلة عمر الأربعين سنة هو في الحقيقة خرج من القوة إلى الفعل وتغيّر عرضت فيه صور متعددة كثيرة لا نهاية لها.

فإذا قلنا بأن هذه الصور الكثيرة التي لا نهاية لها بمعنى انعدام صورةٍ وحدوث صورةٍ فسوف يكون التغيّر بمعنى أن الله ﷻ في أربعين سنة فعل من الصور ما لا حد له ولا نهاية له، وهذا واضح البطلان، فلا بد أن يقال حينئذٍ بأن هذه التغيرات -الواقعة في أربعين سنة- ليست بمعنى أن الله ﷻ يحدث صورًا متعددة لا نهاية لها، وإنما بمعنى أن الله ﷻ يحدث صورةً واحدةً، والصورة الواحدة ذات وجود ممتد يتحول، كالخط الواحد الممتد، فهي صورةٌ متناهيةٌ.

نعم، هي تقبل فرض تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، فتكون الانقسامات وجودًا فرضيةً لا أنها متحققةٌ بالفعل ليلزم وجود ما لا نهاية له في المحدود الذي له نهاية.

وبهذا انتهى الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أن تكامل الصورة الجوهرية كتكامل النطفة الإنسانية إنما يكون بوجود صورةٍ واحدةٍ محفوظةٍ، وهي تبدأ في أول أمرها نطفةً أو ما دون النطفة، كأن تكون عنصرًا أو معدنًا، ثم تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل، فتتحول إلى نطفةٍ، ثم إلى علقةٍ، ومضغةٍ، وتكون ماديةً حائلةً في المادة، ثم تبلغ درجة النفس النباتية فيحدث لها أثر النمو، ثم تبلغ مرتبة النفس الحيوانية، فيحصل لها الإدراك والفعل الغريزي، وتبدأ في التجرد، ثم تترقى في مراحل التجرد إلى أن تنتقل مع الحفاظ على وحدتها من مرحلة المادة إلى مرحلة التجرد التام.



وقد بين الملا صدرا رحمته الله وحدة الصورة المتحرّكة والمتكاملة في الأجسام بما في ذلك نطفة الإنسان؛ في مواضع متعددة من كتبه ورسائله، منها ما في كتاب: (الحكمة المتعالية)، فقد قال رحمته الله: «فحينئذ يكون للمتحرّك ما دامت حركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني^(١) متصل غير قارّ ذو هوية متكاملة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات^(٢) نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط، فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرّك بالفعل^(٣) من دون فرض أصلاً، وأما الأفراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض^(٤)».

(١): إذا انتقلت النطفة من كونها نطفةً إلى كونها مضغّة فإنه يوجد فردٌ واحدٌ للصورة النوعية، وهو فردٌ زمانيٌّ أي: هو وجودٌ متحرّكٌ متصلٌ على نحو التدرّج وينبسط على آنات الزمان المتدرجة.

(٢): ليست الصورة النوعية عدة صورٍ يفصل بينها العدم. نعم، نحن بالذهن نفرض أنّ الصورة الواحدة المتصلة صور متعددة بعدد آنات الزمان، ولكن في الخارج لا وجود لآنات الزمان، فالموجود زمانٌ واحدٌ متصلٌ، كما أنّ أفراد الصورة النوعية لا وجود لها، وإنما هي مفروضةٌ بتبع فرض آنات الزمان، وإنما الموجود فردٌ واحدٌ متصلٌ، وأما الأفراد الآنية فهي مجرد فرض ذهني لا تحقق له في الخارج.

(٣): فإن الصورة النوعية للنطفة حاصلةٌ لمادة النطفة بالفعل، وهي واحدةٌ ذات وجود متصل غير قارٍ، وأما ما نفرضه من صورٍ متعددةٍ بعدد الآنات فهو ليس حاصلاً للمادة بالفعل إنما بالقوة والفرض بتبع فرض آنات الزمان، وإذا فرضنا للحركة حدوداً جعلنا كل حدٍّ في آنٍ من الزمان حينئذٍ نقول توجد صورٌ متعددةٌ، إلا أنّ هذا مجرد فرضي، وما في الواقع صورةٌ واحدةٌ هي فردٌ واحدٌ زمانيٌّ له اتصالٌ واحدٌ، لهذا يقول رحمته الله تعالى: "فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرّك بالفعل من دون فرض أصلاً، وأما الأفراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض".

(٤): ج ١، المرحلة الثالثة: في تحقيق الجعل، الفصل الرابع: في أنّ الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا، ص ٤٢٦.



➤ موطن اشتداد الجواهر:

النقطة الرابعة: هل الاشتداد والتكامل الواقع في الجواهر واقع في الماهية أم في الوجود؟ فإنه إذا كانت الصور الجسمية أو النوعية تتحرك في جوهرها وتتقل من طورٍ إلى طورٍ آخر؛ فهذا يعني أنّها تتكامل ويشد وجودها؛ فإنّ النطفة حال كونها نطفة لها كمالٌ في رتبة النطفة، وإذا خرجت إلى فعلية العلقة أو المضغة أو الإنسان في مرحلة الشباب؛ فهذا يعني أنّها في جوهرها تطوّرت واشتد وجودها واشتدت هويتها فأصبحت أكثر كمالاً ورقياً.

وبالتالي سوف نواجه سؤالاً يرتبط بتعيين ما تكامل في الجسم المادي المتحرك، فهل هو ماهية صورته أو وجودها؟ فهل ماهية النطفة - وهي ما يُقال في جواب ما هو؟ - تغيّرت بالحركة واشتدت فصارت ماهيةً أشدّ أم ماهية النطفة محفوظة باقية في جميع مراحل الحركة وتطورات الجسم الذي كان نطفةً، وإنما اختلف الوجود، فوجود الماهية كان ضعيفاً في رتبة النطفة ثم تكامل وأصبح أشد وأرقى في رتبة العلقة أو المضغة أو الإنسان في مرحلة الشباب؟

و أجاب الملا صدرا عليه السلام بأنّ الحركة والاشتداد والتكامل في الوجود، ولا يقع في الماهية، وهذا الجواب يتناسب مع القول بأصالة الوجود، واعتبارية الماهية، بمعنى أنّ الماهية أمرٌ عدميٌّ يُتزع من حد الوجود، فإنه بناءً على هذا الموقف في القول بأصالة الوجود لن يكون للماهية تحقق حقيقي في الخارج، وبالتالي لن تكون متصفة بالصفات الحقيقية، ولن تجري عليها أحكام الواقعية والتي منها الحركة والاشتداد والترقي، بل إنّ الملا صدرا عليه السلام وأتباعه قد جعلوا عدم وقوع الاشتداد في الماهية دليلاً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولهذا يقول الحكيم السبزواري عليه السلام:

كون المراتب في اشتداد أنواعاً استنار للمراد



فاتصاف الوجود بالاشتداد دليلٌ على أنه هو الأصلي وليس الماهية؛ وذلك لأننا نرى الاشتداد في الخارج، ويحكم العقل باستحالة وقوع الاشتداد في الماهيات، فما في الخارج ويقع فيه الاشتداد هو الوجود وليس الماهية.

وقد أقام الفلاسفة أدلةً متعددةً لإثبات عدم وقوع الاشتداد في الماهيات:

منها: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، وإذا حُللت يُظفر بأجزاء قوامها من أجناسها وفصولها التي تُقوِّمها، ولا يُظفر بمفهوم الضعف ومفهوم القوة، ومفهوم الشديد ومفهوم الضعيف، فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، فهي في الخارج والذهن ليست شديدةً وليست ضعيفةً، ولهذا تنطبق على الوجود الضعيف فتصدق الإنسانية -مثلاً- على أبي لهب، وعلى الوجود الشديد؛ فإنها تصدق على رسول الله ﷺ، ووجوده أشد الوجودات الممكنة، وإذا كانت الماهية من حيث هي ليست إلا هي فلا تتصف بالشدة لا تتصف بالضعف؛ فلا نتصور فيها أن تشتد بمعنى أن تكون ذاتها التي ليست إلا هي تارة ضعيفة وأخرى شديدة، وإن كانت تتصف بالشدة والضعف فذلك بإضافة شيء عليها؛ فإنه إذا أُضيف إليها الوجود ولو حظ الوجود فتارة يكون ضعيفاً وأخرى يكون شديداً.

وبهذا تتصف الماهية بالعرض بالشدة والضعف لوجود واسطة في العروض، والواسطة تتصف حقيقة بالشدة والضعف؛ ولأنَّ الماهية حدُّها فتنسب الشدة أو يُنسب الضعف إليها بالمجاز العقلي، والوجود بناء على أصالته عين المرتبة الضعيفة وعين المرتبة الشديدة، وعين المرتبة الناقصة وعين المرتبة الكاملة؛ لأنه في الخارج لا تحقق إلا له «فليس في الدار غيره من ديار»، فإذا وقع تفاوت في الخارج وتحقق اشتداد فسوف يكون في حقيقة الوجود، وإذا قيل بتكامل الصور النوعية فينبغي أن يُقال بأنه يقع في حقيقة الصورة النوعية التي هي وجودها، ولا يقع في الماهية؛ لأنَّ الماهية أمرٌ عديمٌ، والأمر العدمي لا يتصف بأحكامٍ حقيقيةٍ خارجيةٍ.



➤ تأمل في عدم اشتداد الماهيات:

غير أننا نواجه السؤال التالي: إذا كانت الماهية حد الوجود وكان الوجود يتغيّر، ويتكامل ويشتد؛ فهذا يوجب تغيير الماهية بمعنى تغير ما تمثله وهو حد الوجود؛ لأن تكامل الوجود لا يمكن أن يكون مع بقائه في حد واحد، فإذا كانت صورة النطفة تبدأ مادية متعلقة بالمادة، ثم تتكامل وتتحول إلى علقة، فمضغة، فالإنسان التام، ثم تبدأ بالتجرد وتصل إلى مرحلة الإنسان الكامل المجرد عن المادة؛ فهذا يوجب أن يكون وجود الصورة النوعية للنطفة قد تغيّر واختلفت رتبته، ومع اختلاف الرتبة كيف يبقى الحد ولا يتغيّر؟!

إن ما ينبغي أن يقال هو أن النطفة قد اختلف حدّها، وحدّها في العلقة حدّ مغاير للحد السابق، والأمر أوضح في حد الإنسان في رتبة النفس الناطقة التي ذاق طعم التجرد وتكاملت فيه، ولعل من الواضحات أنّ ماهية النطفة تختلف عن ماهية الإنسان، ولعل التفاوت بين صورة الإنسان في مرحلة الرضاع وبين صورته بعد تجرده تجرداً تامّاً؛ أكبر وأعظم من التفاوت الموجود بين صورة النطفة وصورة الإنسان فيما إذا كان رضيعاً عند الملا صدرا عليه السلام، فضلاً عن الإنسانية في ربتها العالية كرتبة النبي الخاتم عليه السلام فكيف يُقال بانحفاظ الماهية التي ثبتت للرضيع مع تكامل وجوده وبلوغه أعلى مراتب الإنسانية المجردة مع وجود تفاوت كبير في الوجود؟!

وليس التفاوت كبيراً بين الصورة الحالّة في المادة وبين رتبة التجرد العقلي فحسب، وإنما هو كذلك بين الصورة الحالّة في المادة ورتبة التجرد المثالي البرزخيّ الذي هو وسط بين الصورة المادية الحالّة في المادة وبين الرتبة العقلية، يقول الملا صدرا عليه السلام في كتابه: (مفاتيح الغيب)^(١): «ومكانهم^(٢) مكانٌ يحضر في مجلسه جميع ما يسع له

(١): المشهد العشرون: في كيفية تجدد الأحوال على أصحاب الجنة وأصحاب النار، ج ١، ص ٦٨٢.

(٢): أي: مكان الذين انتقلوا إلى عالم البرزخ، وبلغوا مقام التجرد البرزخي.



السموات والأرض، ومع هذا تكون الجنة ونعيمها من جملة المحسوسات والمقدرات، إلا أنها ليست طبيعية، بل محسوسة صرفة مجردة عن عالم الطبيعة والهيولى».

فالجنة عنده وجودٌ مجردٌ مثاليٌّ، وهذا الوجود المجرد المثالي عظيمٌ جداً مقارنة بعالم المادة وعالم الطبيعة، إلى حد أن مجلس الواحد من أهل الجنة في الجنة يُحيط بما تسعه السموات والأرضون، فالتفاوت كبيرٌ بين رتبة المادة ورتبة المثال فضلاً عن رتبة عالم العقول وعالم المجردات بالتجرد التام حتى عن آثار المادة، فكيف يمكن أن يُقال بأن الماهية محفوظةٌ وباقيةٌ لا يقع فيها اشتدادٌ مع تحقق الاشتداد في الوجود، وفي الوقت نفسه يُقال بأن الماهية حد الوجود؟! فإن الماهية إذا كانت حدًا له فسوف تكون مختلفة باختلاف مراتبه.

ويظهر من بعض كلمات الملا صدرا عليه السلام أن الماهيات التي تكون للموجود ماهياتٌ متعددةٌ متكررةٌ ما دام الموجود في حالة حركة وسيلان وعدم قرار؛ وذلك لأن كل مرحلة من مراحل التكامل يمكن أن يفرضها الذهن حدًا، فيأتي عند الصورة النوعية الواحدة في النطفة يفرض لها حدًا في سيرها وبلوغها مرحلة العنصر، وحدًا عند بلوغها مرحلة المعدن، وحدًا عند بلوغها مرحلة النطفة، وهكذا إلى أن تبلغ مرحلة التجرد العقلي، وينتزع من كل حد مفهومًا ماهويًا خاصًا، فإذا بلغ الإنسان مرحلة الإنسانية ولنفرض أن مرحلة الإنسانية تبدأ من حين بلوغ صورة الإنسان مرحلة التجرد العقلي، فعندما يبدأ الإنسان ويدرك الصور الكلية فإن الذهن إذا فرض هذه المرحلة فسوف ينتزع منها مفهوم ماهية الإنسان، ثم يبقى الموجود الذي بلغ حد الإنسانية في مرحلة تكامل، وتختلف حدود وجوده، وتختلف بذلك الماهيات التي تُنتزع من حدود وجوده، فتكون الماهية الإنسانية من بلوغها حد التجرد - إلى ما شاء الله تعالى من مراحل تكاملها بعده - جنسًا ينطبق في الحقيقة وبحسب الدقة على أنواع مختلفة؛ إذ كلُّ مرحلة من مراحل التكامل بعد التجرد هي نوعٌ من أنواع الإنسانية



يختلف عن النوع الآخر، ففي زيد المتكامل توجد أنواع، فزيد وإن كان وجوداً واحداً يتكامل بلا تعدد في وجوده؛ إلا أن الذهن يفرض لوجوده الواحد ما دام يتكامل حدوداً وينتزع من كل حدٍ ماهيةً خاصةً، كما أن ما ينتزعه الذهن من حدود وجوده يختلف عن ما ينتزعه من حدود وجود عمرو، فتكون الإنسانية بمنزلة جامع ينطبق على ماهيات متعددة، وتلك الماهيات تختلف وإن كان يجمعها مفهوم الإنسانية الجنسي.

ويمكن أن نُقَرِّب هذه الفكرة بمثال خطأ يشتمل على ألوان مترتبة، وهي أخضر، وأزرق، وأصفر، فإذا فرضنا أن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث تتفاوت فيها الألوان، فاللون الأخضر يبدأ ضعيفاً ثم يشتد فيشتد وهكذا، الأمر كذلك في اللون الأزرق، والأصفر؛ فالذي يوجد في هذا الخط مراتب مختلفة من وجود اللون، وكل مرتبة هي في نفسها أيضاً مراتب، فاللون الأخضر في القسم الأول عنوان جامع ينطبق على مراتب متعددة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرتبة الثانية، وهي مرتبة اللون الأزرق، والمرتبة الثالثة، وهي مرتبة اللون الأصفر.

والإنسانية كذلك في أفراد الإنسان المتكاملة، فقبل أن يصل الإنسان إلى مرحلة الإنسانية هو يمر بأطوار، منها: طور النطفة، وطور العلقة، وطور المضغة، وكل طور من هذه الأطوار مراتب، ثم ينتقل إلى طور الإنسانية، وطور الإنسانية مراتب، فيوجد جامع يجمع طور الإنسانية باختلاف مراتبه، كما يوجد جامع في منطقة اللون الأخضر يجمع مراتب اللون الأخضر، فجامع الإنسان ينطبق في الحقيقة على ماهيات نوعية متعددة؛ لأن الماهية حد الوجود، والحد يختلف باختلاف المحدود، فإذا كان الوجود الواحد يتكامل فحدوده سوف تختلف، فالذهن في كل مرحلة من مراحل تكامله يفرض حدًا يتناسب مع تلك المرحلة، وإذا تعددت الحدود سوف تتعدد الماهيات.



و إذا قال الملا صدرا عليه السلام بأن الماهية لا يقع فيها اشتداد وإنما هي ثابتة؛ فلا بد أن يكون مقصوده غير ثبات حد الإنسان في جميع أفراد الإنسان مع اختلاف مراتبهم، بأن تكون إنسانية النبي صلى الله عليه وآله وإنسانية أبي لهب إنسانية واحدة، وهي حد واحد؛ فإن هذا غير صحيح من الناحية الفلسفية؛ لأن وجود رسول الله صلى الله عليه وآله أشد وأكمل وأرقى وحده يناسبه، كما أن وجود أبي لهب وجود ضعيف سافل، وحده يناسبه، فإذا كانت الماهية هي المنتزعة من الحد فلا بد أن تتعدد الماهية لتعدد منشأ الانتزاع.

وعليه، فالموافق لمباني الملا صدرا عليه السلام أن يُقال: بأن مراده من انحفاظ الماهية هو أن الاشتداد يقع في الوجود، وأما الماهيات فهي لا تقع فيها الحركة، وإنما هي فروض ينتزعها الذهن إذا فرض حدوداً للموجودات الخارجية، وحيث إن طور التجرد العقلي يُنتزع من أدنى مراتبه مفهوم الإنسانية فإن الذهن يبدأ من بلوغ الفرد مرحلة التجرد العقلي بانتزاع مفهوم الإنسانية، ويبقى ينتزع هذا المفهوم من الحدود المختلفة باختلاف رتبة الوجود، فتكون الإنسانية مفهوماً جنسياً ينطبق على ماهيات متعددة، وهي أنواع مختلفة، ولا يريد عليه السلام أن يقول بأن الماهية واحدة، بمعنى أنها تُنتزع من جميع حدود الموجودات المتفاوتة في الوجود شدة وضعفاً.

هذا ما يرتبط بوقوع الاشتداد في الوجود، فقد اتضح أن الملا صدرا عليه السلام بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية بمعنى أنها حدٌ عديمي، يرى أن الاشتداد يقع في الوجود، وأما الماهيات فهي اعتبارات عقلية منتزعة من حدود الوجود، وبناءً على وحدة الموجود المتكامل ووقوع الاشتداد في وجوده، فلا بد أن يُقال بتعدد الماهية بأن ينتزع في كل حد يفرضه الذهن لتكامل الموجود ماهيةً، فهذا ما يتناسب مع اعتبارية الماهية بمعنى أنها حد الوجود.

وأما إذا قيل بأن الماهية اعتبارية بمعنى أنها ليست التي تطرد العدم بالذات، ولكنها متحقق حقيقة في الخارج بالوجود؛ لأنها نحو الوجود؛ فإن النتيجة سوف



تكون مختلفة؛ لأن ما يتحرك في الخارج حقيقةً هو الماهية والوجود في آنٍ واحد؛ لأن ما في الخارج هو وجودٌ، وهو ماهيةٌ؛ لأن الماهية كيفه، وكيفه أمرٌ حقيقيٌّ، ونحوه أمرٌ واقعيٌّ، فإذا تغير الموجود بأن انتقل من القوة إلى الفعل، ومن رتبة نازلة إلى رتبة أعلى؛ فسوف يختلف نحوه في الخارج، وتتبدل واقعيته التي هي منشأ انتزاع الماهية، فتشتد ماهيته كما يشتد وجوده، وبهذا يكون تفسيرنا لانطباق تعريف الإنسان على النبي ﷺ، وعلى أبي لهب؛ تفسيرًا سلسًا؛ لأنه من حين بلوغ الفرد مرتبة إدراك الصور العقلية صار إنسانًا، وإنسانيته تشتد باشتداد الوجود، فتوجد إنسانيةً شديدةً، وإنسانيةً ضعيفةً.

➤ المسألة الثالثة: ملاك انحفاظ شخصية الموجود:

وفيها نجيب على السؤال التالي: إذا وقع تغير في الموجود فمتى يمكن أن نقول بأن شخصه باقٍ؟ ومتى لا يمكن؟

والحديث في هذه المسألة في نقاطٍ:

هل حقيقة الموجود بوجوده أم بأعراضه؟

النقطة الأولى: هل حقيقة الموجود بوجوده أم بأعراضه؟

لو لاحظنا الشخص المتحقق في الخارج، كما إذا لاحظنا زيدًا؛ فإننا نجد فيه

أمرين:

الأمر الأول: الوجود، فإن زيدًا يتصف بوجوده الخاص.

الأمر الثاني: الأعراض التي تحلّ فيه، والتي لا تُشكل هويته، ولا تقوم ذاته،

ككون زيدٍ طويلًا أو قصيرًا أو أبيضًا أو أسمرًا أو أفريقيًا أو آسيويًا، وغير ذلك من

الأحكام العرضية التي تعرض عليه بانضمام بعض الأعراض إليه.



والسؤال الذي نواجهه في هذه النقطة: ما هو المقوم لهوية زيد، ويبقى زيد ببقائه ويرتفع زيد بارتفاعه هل وجوده أم عوارضه؟

والجواب: هو وجوده الذي هو عين حقيقته، وأما الأحكام العرضية التي تُنتزع من انضمام بعض الأعراض، كالأسود الذي يُنتزع من انضمام السواد؛ فإنه ليس مقومًا لحقيقة زيد، فلو جاز أن يوجد زيد مجردًا عن كل شيء من الأعراض التي تعرض عليه لكانت حقيقته حقيقةً تامةً، لم تنقص شيئاً من قوامها وهويتها، فحقيقة الموجود بوجوده وليس بالأعراض التي تنضم إليه والتي يُعبّر عنها بأمارات التشخيص، فشخصية زيد بوجوده، ويبقى زيد ببقاء وجوده، ويرتفع بارتفاع وجوده، فإن الأصل من زيد وجوده، فبوجوده يتحقق وليس له هوية في الخارج وراء الوجود؛ لأن الماهية أمرٌ اعتباريٌّ لا وجود لها إلا في الذهن بناءً على أصالة الوجود، فزيد في انحفاظ هويته يدور مدار انحفاظ وجوده.

➤ انحفاظ الوجود يختلف باختلاف حقيقة الوجود:

النقطة الثانية: في أن انحفاظ الوجود يختلف باختلاف حقيقة الوجود. ونريد في هذه النقطة أن نربط بين ما تقدم في المسألة الثانية - وهو وقوع الحركة في الوجود - وبين ما ذكرناه في النقطة السابقة؛ فإنه إذا كانت هوية الشخص بوجوده وينحفظ في هويته بانحفاظ وجوده؛ فسوف نقول: إذا كان الوجود وجودًا ثابتًا ليس متحركًا يخرج من القوة إلى الفعل - كما في وجود الله تَعَالَى الكامل من جميع الجهات، والذي ليس له حالة منتظرة، وكل ما يمكن له من كمال هو ثابتٌ بالفعل - فإن انحفاظ وجوده ببقاء الوجود الثابت الذي لا يتغير، وبمجرد أن نفرض ارتفاع الوجود الثابت أو تحول وجوده إلى وجودٍ متحركٍ؛ فهذا يعني فرض ارتفاع هويته وعدم انحفاظها؛ فإن بقاء هوية الوجود الثابت ببقاء وجوده، وحيث إن وجوده ثابتٌ؛ فلا بد أن يبقى وجوده ثابتًا.



وأما إذا كانت حقيقة وجود الموجود أنه متغيّرٌ فلكي تبقى حقيقته لا بد أن يبقى وجوده المتغيّر؛ لأنّ هويته بوجوده، ووجوده متغيّرٌ فلكي تبقى هويته فلا بد أن يبقى الوجود في ظل التغير، ولا يزول، ولا يضر زوال أعراض أطوار تكامله، فإذا كان وجود الموجود يبدأ متغيّرًا ثم يصل إلى حد التجرد بأن يكون في بعض مراتبه وجودًا متصرّمًا -أي: يكون وجودًا سيّالًا ينتقل من طورٍ إلى طورٍ- يفقد النقائص ويبقى أصل وجوده مع ترقيه وتكامله، ثم تحصل له جميع كمالاته فلا يكون طالبًا لكمالٍ آخر وإنما يكون مجردًا وثابتًا غير متحرّكٍ، فإنّ بقاء هوية هذا الموجود سوف تكون محفوظةً في طوره الأول وهو طور الوجود المتغيّر؛ لأنّ وجوده محفوظٌ، غاية ما هنالك هو أن وجوده متغيّرٌ لأنه طالبٌ للكمال، فيكون حالًا في مادةٍ، ويقبل كمالاته المستقبلية بها، فيخرج من القوة إلى الفعل، ويكون -أيضًا- محفوظًا فيما إذا تحوّل وجوده إلى وجودٍ ثابتٍ بعد أن تحصل جميع كمالاته بالفعل -أي: بعد أن تزول عنه المادة، فيزول عنه القوة والاستعداد- لأنّ وجوده الذي هو قوام حقيقته محفوظٌ، وما تحقق وزال هو بعض النقائص التي هي من لوازم كونه ووجوده في الطور الأول -وهو طور الحركة- ومنها التعلق بالمادة.

والنتيجة المتحصلة هي: أنّ انحفاظ الهوية بانحفاظ وجودها، وانحفاظ الوجود يختلف باختلاف حقيقة الوجود، فإن كان الوجود ثابتًا فقط كما في وجود الواجب جَلْبَجَلَةً؛ فانحفاظه هويته بانحفاظ وجوده الثابت، وإذا كان الوجود وجودًا تدريجيًا سيّالًا فقط، كما في الزمان؛ فإنّ انحفاظ هويته بانحفاظ وجوده المتصرّم السيّال التدريجي، وأما إذا كان وجود الهوية وجودًا متطورًا في مرحلةٍ وليس متطورًا في مرحلةٍ أخرى؛ فإنّ تلك الهوية سوف تكون محفوظةً ما انحفظ وجودها في الطورين، وهذا ما يذكره الملا صدرا رَضِيَ اللهُ فِي حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ، فإنّ الإنسان يبدأ صورةً جسميّةً، فتكون عنصرًا، ثم يتطور مع انحفاظ وجوده -كما بيّنا في المسألة الثانية- فإنه يوجد بوجود واحد سيّال ينتقل من طورٍ إلى طورٍ، وإذا تحوّلَت الصورة إلى نطفةٍ فستكون



هوية الصورة الجسمية والعنصرية والمعدنية محفوظة؛ لأنّ الوجود لم يرتفع، وهو ما تُحفظ به الهوية، فإذا تطورت الصورة وتحوّلت إلى نفس نباتية نامية تملك قوة النمو، وقوة التغذية وقوة توليد المثل؛ فسوف تكون الهوية أيضاً محفوظة.

وما زال -وهو رتبة الصورة العنصرية مثلاً- فهو ليس مقومًا للهوية، وإنما هو من لواحق رتبة خاصة من رتب الوجود، فإذا تحوّلت هوية الموجود المتطوّر من مرتبة النفس النباتية إلى مرتبة النفس الحيوانية، بأن وجدت رتبة من رتب التجرد، وصارت في ذاتها مجردة بتجرّد مثاليّ؛ فسوف تكون الهوية محفوظة؛ لأنّ الوجود محفوظ -أيضاً- فإذا انتقلت النفس من مرحلة النفس الحيوانية إلى مرحلة النفس الإنسانية وخرجت من التعلّق بالمادة بأن استقلت عن مادة البدن، فصارت لا تحتاج إلى مادة البدن في ذاتها -كما كانت تحتاج عندما كانت صورة نباتية- ولا تحتاج إلى المادة في فعلها -كما كانت عندما وصلت إلى رتبة النفس الحيوانية- فإنّ الهوية سوف تكون محفوظة -أيضاً- وإن أصبح الوجود وجودًا مجردًا وأشد رتبةً وأعلى منزلةً، وذلك لبقاء ذات الوجود؛ لأنّ المفروض هو أنّ المتكامل وجودٌ واحدٌ، ومع انحفاظ الوجود تنحفظ الهوية.

وهذا يعني أنّ المادة التي تتعلّق بها النفس -في عالم الدنيا وفي أول نشأة وجودها- ليست مقومةً لذات الصورة أو النفس، وإنما هي من الأمر الثاني من الأمرين المتقدمين^(١)، أي: من العوارض والمشخصات، وبحسب تعبير الملا صدرا «من أمارات التشخص»، فكما أنّ النفس تترك النقائص اللازمة لمرتبة العنصرية إذا انتقلت إلى مرتبة النفس النباتية، وتترك النقائص اللازمة لمرتبة النفس النباتية إذا انتقلت إلى مرتبة النفس الحيوانية؛ فكذلك هي تترك النقائص اللازمة لها في مرتبة النفس الحيوانية، وهي أن تكون متعلّقةً بالمادة فعلاً، وتخرج إلى مرتبة أعلى وأسمى لا

(١): في النقطة الأولى من نقاط المسألة الثالثة.



تكون فيها محتاجةً للتعلق بالمادة، وقد قال الملا صدرا رَلِيَهُ في كتابه: (الشواهد الربوبية)^(١): «وجود كل مركبٍ طبيعيٍّ بصورته الكمالية^(٢)، وإنما الحاجة إلى المادة لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار إلى حاملٍ طبيعيٍّ^(٣)؛ فإن مادة الشيء هي القوة الحاملة لحقيقة ذاته، ونسبتها إلى الصور نسبة النقص إلى التمام، وإن المادة وما يجري مجريها إنما هي معتبرةٌ في الشيء المادي على وجه الإبهام».

فالمادة يحتاج إليها الموجود المادي لكي تكون حاملةً لقوة واستعداد وجوده، ولقوة واستعداد كماله، ولهذا تحتاج الصورة أو النفس إلى مادةٍ ما - أي: إلى أي مادةٍ، لا إلى مادةٍ خاصةٍ - لتكون حاملةً للقوة والاستعداد، ويشهد لهذا أننا نشاهد الصورة الجسمية والنوعية متعلقًا في عالم الدنيا بمادةٍ وتتغير المادة مع حفظ الهوية، كما في أجزاء البدن التي تتغير وتتبدل وتحلل ومع ذلك فالصورة في طور تكاملها في ذاتها أو في فعلها تكون محفوظةً، مع أن المادة تتغير بتغير أجزاء البدن، ولا يضر هذا في وحدة الهوية؛ لأنّ الذي يتبدل ليس مقومًا للصورة، فقوام الصورة بوجودها، والوجود محفوظٌ.

(١): ج ١، المشهد الرابع في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الشاهد الأول: في إثبات النشأة الثانية، الإشراق الأول: في تمهيد أصول أسلفناها ويبتني عليها ما ندعيه، الأصل الأول: ص ٢٦١.

(٢): فهوية الشخص في صورته، والأصل في صورته الوجود، والوجود محفوظ مع تكامل الموجود.

(٣): فالمادة ليست مقومةً لحقيقة صورة النطفة أو العلقة أو المضغة، وإنما هي لازمٌ لا بد منه ما دامت الصورة في رتبةٍ نازلةٍ فاقدةٍ لكمالها، وتحتاج إلى مادةٍ تحمل استعدادًا خاصًا يقبل الصورة وتحمل استعدادًا خاصًا لكمالات الصورة حتى تتكامل، فالمادة من لوازم الوجود في الرتبة الناقصة، وليست المادة مقومةً لحقيقة النطفة، ولهذا إذا تكاملت النطفة وبلغت مرحلة التجرد العقلي صارت إنسانًا كاملاً تبقى هوية النطفة محفوظةً، ولكنها تكاملت؛ لأنّ حقيقة صورة النطفة بالوجود، والوجود محفوظٌ باقٍ قد تكامل وانتقل إلى رتبةٍ عاليةٍ.



وقال ﷺ في كتاب: (العرشية): «وإنما الحاجة إلى المادة لقصور بعض أفراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي بما يحمل لوازم شخصه، ويحمل إمكان وقوعه، ويقربه باستعداده إلى جاعله، ويرجح وقت حدوثه»^(١).

والنتيجة هي: أن هوية الصورة الثابتة للنطفة حال كونها نطفةً بوجودها، ووجودها محفوظٌ حتى إذا بلغت مرتبة التجرد، وهذا يعني أن المادة التي انسلخت عنها -لما خرجت من عالم المادة إلى عالم التجرد وعبرت بوابة التجرد- ليست مقومةً لهويتها.

➤ الفرق بين اصطلاح المادة والصورة واصطلاح الجنس والفصل:

النقطة الثالثة: في بيان الفرق بين اصطلاح المادة والصورة واصطلاح الجنس والفصل، فإن الملا صدرا ﷺ يستخدم هذه الاصطلاحات في بيان نظريته في حقيقة البدن المعد، ولا بد من بيانها لمعرفة مراده، ومن حيث أصل المعنى لا يوجد فرق، فالمادة هي الجنس، والجنس هو المادة، والصورة هي الفصل والفصل هو الصورة. نعم، يوجد بينهما فرقٌ اعتباريٌّ وهو: إن المادة -والتي قلنا هي جوهرٌ لا فعلية له إلا قبول الصور- إذا لوحظت كجزءٍ من المجموع المركب -الذي هو الجسم الطبيعي- فسوف تكون مغايرةً للجسم مغايرةً للجزء للكل.

وأيضاً سوف تكون مغايرةً للصورة التي هي الجزء الآخر مغايرةً أحد الجزأين للجزء الآخر، وبهذا اللحاظ يطلق اصطلاح المادة، فإن المادة هي الجنس، فمادة الإنسان هي جنسه، وهو بحسب تعبير علماء المنطق (الحيوان)، ولكن إذا لوحظ الحيوان كجزءٍ من المركب النوعي الخاص وهو الإنسان، والإنسان هو الجسم الطبيعي الخاص الذي يجمع الحياة والنطق، فإذا نُظر إلى الجنس كما هي متحققة متحصلة في نفسها مختلفة عن النوع والمجموع المركب أو الجسم الطبيعي؛ يُقال عنه مادة.

(١): الإشراق الثاني: في حقيقة المعد وكيفية حشر الأجساد، الأصل الأول، ص ١١٦.



وأما إذا لوحظ هذا الجزء كأمرٍ مُبهمٍ يحتاج إلى ما يُحصّله ويُعيّنه، فإنّ الجنس كالحَيوان أمرٌ مُبهمٌ، قد يكون إنساناً، وقد يكون فرساً، وقد يكون بقراً، ولا يتعيّن بأن يكون إنساناً إلا إذا انضم إليه فصلٌ خاصٌّ وهو (الناطق) فيقال حينئذٍ: هذا حيوانٌ ناطقٌ، وهو إنسانٌ، فالجزء المشترك لوحظ كأمرٍ مُبهمٍ لا تحصّل له في نفسه، وإنما هو يندمج مع الفصل فيشكل مركباً خاصاً وهو النوع الخاص، فحينئذٍ يكون هو النوع ولكن مبهماً، والنوع هو ولكن بعد تحصّله وتعيّنه بالفصل؛ فحينئذٍ يُعبّر عنه بـ (الجنس)، فالجنس هو المادة والمادة هي الجنس، ولكن الفرق بينهما بالاعتبار، فالمادة هي الجنس ولكن أخذت بـ (شرط لا)، كحقيقةٍ متحصّلةٍ تُشكل جزء المركب، والجنس هو المادة، ولكن أخذ (لا بشرطٍ)، فلم يؤخذ كهويةٍ متحصّلةٍ تُغيّر النوع، بل كأمرٍ مُبهمٍ في النوع اندمج مع الفصل فتحقق النوع.

والأمر كذلك في الجزء المختص في النوع، وهو الفصل، فإنّه هو الصورة، فإن فصل الإنسان هو صورته التي نُعبّر عنها بالصورة النوعية، ولكن لم يُلاحظ الفصل بـ (شرط لا)، ولم ينظر إليه كأمرٍ متحصّلٍ مستقلٍ عن النوع ويختلف عنه اختلاف الجزء عن الكل، ويختلف عن الجزء الآخر المقوم له وهو الجنس، وإنما لوحظ بما هو محصلٌ للنوع، فيكون هو وجود النوع، ويوجد النوع بوجوده، بعد اندماجه مع الجنس، فهو يفيد تحصيل النوع، وتقسيم الجنس، والصورة هي الفصل ولكن لوحظت كحقيقةٍ متحصّلةٍ مستقلةٍ تختلف عن المجموع المركب وهو الجسم الطبيعي.

وإذا كان الجنس هو المادة، وقلنا بأنّ المادة ليست مقومةً لهوية الشيء، وهوية الشيء بصورته التي هي الفصل، فسوف ننتهي إلى أنّ هوية النوع المتحرك والمتكامل تكمن في فصله الذي يتكامل، فأخر ما وصل إليه الفصل في التكامل، وآخر ما وصلت إليه الصورة في ترقّيها؛ هو هوية الشخص الحالية، وأما أجناسه فهي ليست



إلا المادة، والمادة ليست مقومةً لهوية الشيء، وإنما هي عرضٌ من الأعراض، ولازم من اللوازم الخاصة التي تكون في طورٍ خاصٍّ من الوجود.

وعليه، فإذا كان الإنسان يتركب من جنسٍ وفصلٍ، وكانت له فصول وأجناس، وهي تنقسم إلى قريبة، وبعيدة، ومتوسطة؛ فإنَّ الإنسان جوهرٌ وجسمٌ وحيوانٌ، وهذه أجناسٌ متعاقبةٌ، وهو أيضًا مركَّبٌ من مادةٍ وصورَةٍ، ويقبل الامتداد، وهذا فصلٌ يُقسم الجوهر إلى جسمٍ ولا جسمٍ، وهو نامٍ، وهذا فصلٌ يُقسم الجسم إلى جسمٍ نباتيٍّ ولا نباتيٍّ، وهو حساسٌ متحركٌ بالإرادة، وهذا فصلٌ يُقسم الجسم النامي إلى حيوانٍ ولا حيوانٍ، وهو ناطقٌ، وهذا فصلٌ يُقسم الحيوان إلى إنسانٍ ولا إنسانٍ؛ فإنَّ حقيقته وهويته بانحفاظ فصله الأخير، وبانحفاظ صورته التي هي الفصل إذا أخذ بـ (شرط لا).

وأما الأجناس التي يُعبر عنها الفلاسفة باصطلاح المادة فليست مقومةً للإنسان، فيبقى الإنسان محفوظاً وإن زالت؛ لأنها - كما قدمنا - من لوازم بعض رتب وجود الإنسان، فلا يضر عدم وجودها في المراتب العليا له، وهي مراتب التجرد، ولهذا يقول الملا صدرا رحمته الله عليه في كتاب: (الشواهد الربوبية): «تقوم كل شيءٍ طبيعيٍّ بصورته ومبدء فصله الأخير، لا بأجناسه، وفصوله العالية، والمتوسطة، وإن كانت فإنها بمنزلة اللوازم»^(١).

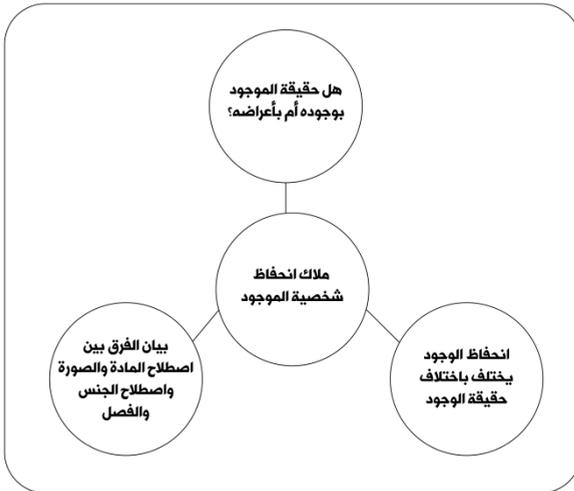
وخلاصة ما نريد أن ننتهي إليه هو: أن حقيقة الإنسان بصورته وفصله الأخير، وأما الأجناس السابقة فهي المواد، والمواد أمورٌ لازمةٌ لرتبةٍ خاصةٍ لوجود

(١): المشهد الرابع في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الشاهد الأول: في إثبات النشأة الثانية، الإشراق الأول: في تمهيد أصول اسفلناها وبيتني عليها ما ندعيه، الأصل الأول: ص ٢٦١.



الإنسان، وأما الفصول السابقة على الفصل الأخير فهي بحدودها الخاصة، كفصل الإنسان الذي هو التركيب من مادةٍ وصورةٍ جسمية تميزانه في رتبة كونه جسمًا عند حلول الصورة الجسمية فهو فصلٌ في تلك الرتبة الخاصة من الوجود، فإذا تطور الإنسان وانتقل من الصورة الجسمية وتحوّل إلى نفسٍ نباتيةٍ سيكون فصله الذي هو قوام حقيقته أنه نام يتغذى يوَلدُ المثل، ولباس الفصل في الرتبة السابقة، فهو من لوازم تلك الرتبة السابقة، فإذا بلغ الفصل أو قل الصورة الإنسانية -لأنّ الفصل هو الصورة- مرتبة الإنسانية الكاملة فسيكون الفصل محفوظًا، فهو الفصل في الرتب السابقة ولكن بنحوٍ أشدّ وبنحوٍ أرقى.

وأما الألبسة الخاصة التي لبسها الفصل في المراحل السابقة فهي من لوازم تلك المراحل وقد زالت، فالملا صدرا ﷺ يريد أن يُفيد أنّ حقيقة الإنسان سوف تكون محفوظةً ما انحفظ فصله وما انحفظت صورته التي هي عين وجوده في الخارج، ولا يضر أن يتغيّر نحو وجود الفصل في الخارج فينتقل من مرحلة المادية والتعلق بالبدن العنصري المكون من عناصر الدنيا؛ إلى مرحلة التجرد التام التي لا يوجد فيها أي تعلق بالمادة، فإنّ الهوية هي الهوية، وهي محفوظةٌ ما دام وجودها -وهو وجود الصورة والفصل- محفوظًا.



خطط رقم (١٠)



➤ المسألة الرابعة: بيان علاقة النفس بالبدن عند الملا صدرا:

وقد تحدثنا حول بعض جهات هذه المسألة - فيما تقدم - فقد ذكرنا أن الملا صدرا عليه السلام يرى أن النفس في أول أمرها تكون ماديةً فهي مادية الحدوث، ومعنى أنها مادية الحدوث هو أنها تحدثُ صورةً حالَّةً في مادةٍ، وعلاقتها بالمادة علاقة الصورة بالمادة.

وقد عرّف الملا صدرا النفس تبعاً لمن سبقه من الفلاسفة بأنها: «كمال أول جسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ»، فالنفس في نظره تبدأ صورةً في الجسم الطبيعي، ثم تتكامل بواسطة الحركة والخروج من القوة إلى الفعل فتتحول إلى صورةٍ عنصريةٍ فمعنويةٍ، وترقى في سلم تكاملها إلى أن تكون مبدأً لفعالية الحياة في الجسم، فتحوّل الجسم من كونه فاقداً للحياة بالفعل ويمكن أن يكون حياً - أي: من كونه حياً بالقوة - إلى كونه حياً بالفعل، وتصدر منه الأفعال الحياتية، والأفعال الحياتية هي النمو، وتوليد المثل، والتغذية، والعلم الذي هو: علمٌ حسيٌّ، وعلمٌ خياليٌّ، وعلمٌ عقليٌّ، والعلم الحسي هو الصور الجزئية التي ندركها من الأشياء الخارجية بواسطة الحواس حال اتصال الحواس بالخارج، ففي حال نظرنا إلى الشجرة نأخذ صورةً حسيَّةً، وهي تبقى ما دمنا ننظر إلى الشجرة، فإذا أغمضنا العينين لا تزول صورة الشجرة وإنما تبقى في ذهننا، وهي صورةٌ جزئيةٌ واجدةٌ للون، وشكل الشجرة الخارجية، وهذه الصورة الجزئية الباقية تسمى بالصورة الخيالية، كما أننا يدرك الصورة الجزئية الحسية والخيالية نكون قادرين على إدراك صورٍ كليةٍ تقبل الانطباق على كثيرين في الخارج، فنذكر مفهوم الشجرة العام الذي ينطبق على كل شجرة في الخارج، وهذا المفهوم العام هو العلم العقلي.

فالنفس تبدأ صورةً وتتكامل إلى أن تُحدث في البدن الحياة، بأن تكون مبدأً لآثارٍ مختلفةٍ، فإذا بلغت الصورة هذه المرتبة وهي أن تكون مبدأً للأفعال الحياتية



المختلفة فحينئذٍ يصطلح عليها الفلاسفة اصطلاح (النفس)، فالنفس هي الصورة النوعية ولكن إذا بلغت رتبة مبدئية إحداث الحياة والأفعال الحياتية في الجسم.

➤ إضافة مفهوم النفس:

وقد ذكر الفلاسفة - ومنهم الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أنَّ النفس اصطلاحٌ إضافيٌّ، يطلق على الصورة بما هي مدبرةٌ لبدنٍ ما، فإنَّ التعريف ينقسم إلى قسمين:

١. ما يكون تعريفًا للشيء في نفسه.
٢. ما يكون تعريفًا للشيء بالإضافة إلى غيره.

فإذا رزق زيدٌ ولدًا - على سبيل المثال - فينطبق على زيدٍ عنوان الوالد فيكون أبًا ويكون ولده ابنًا، فإذا أردنا أن نُعرِّفَ زيدًا فتارةً نُعرِّفه في نفسه وأخرى نُعرِّفه بما هو والدٌ وأبٌ، وتعريفه بما هو والدٌ أو بما هو أبٌ تعريفه بما هو مضافٌ إلى ولده، وتعريفه بما هو مضافٌ يختلف عن تعريفه في نفسه لا بما هو مضافٌ إلى غيره.

والأمر كذلك بالنسبة إلى النفس، فإنَّ مبدأ صدور الأفعال الحياتية تارةً يُلاحظ في نفسه من دون إضافته إلى البدن، وأخرى يُلاحظ بما هو مدبرٌ للبدن وحينئذٍ يُعبر عنه بالنفس، ويُعرِّف بأنه «كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ»، أي: يُعرِّف بما هو مضافٌ إلى البدن أو قل بما هو متعلقٌ بالمادة نحوًا من أنحاء التعلق، فقد يكون تعلقًا على نحو الحلول، وقد يكون على نحو التدبير، فإنَّ النفس عند الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هي الصورة التي كانت حالةً في المادة ولكنها تكاملت وأصبحت مبدأً لفعالية الحياة في الجسم الذي هو المجموع المركب من المادة والصورة وصارت أيضًا مبدأً لصدور الأفعال الحياتية المختلفة، فتكون عنده في أول أمرها متعلقةً بالمادة؛ لأنها تحتاج لكي تحدث في عالم المادة إلى وجود شيء يقبلها؛ لأنَّ يرى كل موجودٍ ماديٍّ صوريٍّ مسبقاً بهادةٍ تحمل



استعداد وقابلية أن يحدث، فأصل حدوث الصورة النوعية يتوقف على وجود شيء قابل له، وذلك الشيء هو المادة والهوى والجوهر الذي حيثية حقيقته أنه يبقل الصور.

فالنفس في أول أمرها لضعف وجودها تحتاج إلى المادة في أصل تحققها، كما أن الصورة بعد تحققها تحتاج إلى المادة في تحديد مسير كما لها وقوس صعودها في مراتب الوجود المختلفة، فإننا نلاحظ أن نطفة الإنسان تتحول إذا خرجت من القوة إلى الفعل وإضافة الفعليات إليها؛ إلى إنسان، بينما نطفة الفرس تتحول إلى فرس، فما الذي يُعيّن صراط نطفة الإنسان في بلوغ مرتبة الإنسانية، ويُعيّن نطفة الفرس في بلوغ الرتبة الكاملة من الفرس؟

الجواب: ما يُعيّن هو استعداد المادة التي تحلّ فيها صورة نطفة الإنسان وصورة نطفة الفرس؛ فلأنّ مادة نطفة الإنسان لا تحمل إلا استعداد الفعليات التي توصل إلى الإنسان؛ تكون نطفة الإنسان سالكةً طريق بلوغ الإنسان، ولأنّ في مادة نطفة الفرس استعداد وقابلية الفعليات التي توصل إلى الفرس تكون نطفة الفرس متوجهةً فقط إلى أن تكون فرسًا كاملاً، فالمادة لها دخلٌ في أصل حدوث الصورة التي هي أصل النفس، ولها دخلٌ في تعيين مسيرة الصورة التكاملية، ثم الصورة إذا تكاملت وبلغت نقطة أن تكون مبدأً لفعلية الحياة والأفعال الحياتية في المركب الطبيعي الذي هو الجسم الطبيعي؛ تكون حينئذٍ نفسًا بحسب الاصطلاح.

قال الملا صدرا رَحِمَهُ اللهُ فِي كِتَابِ: (الحكمة المتعالية)^(١): «فإن النفس من حيث هي نفسٌ هو بعينها صورة نوعية للبدن، وعلّة صورية لماهية النوع المتحصل النفساني، والبدن بما هو بدنٌ مادةٌ للنفس المتعلقة به وعلّة ماديةٌ للنوع، وقد علمت غير مرة أن

(١): الباب الثامن: في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به أصحاب التناسخ، الفصل الأول: في إبطاله بوجهٍ عرشيٍّ، ص ٣.



النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيصة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والأعراض».

وبهذا اتضح معنى النفس وعلاقتها بالبدن في أول أمرها، وهو أن النفس عين الصورة الجسمية والنوعية التي كانت عنصراً ومعدناً، وتكون حالة في البدن وتحتاج إليه لتتكمّل، فتكون مبدأً لفعالية الحياة وصدور الأفعال الحياتية، وحينئذٍ يُطلق عليها نفسٌ، فالنفس ليست مطلق الصورة، وإنما خصوص الصورة التي بلغت رتبة أن تكون مبدأً للحياة ولأفعال الحياة المختلفة.

➤ تقسيم النفس:

وقد قسم الفلاسفة - ومنهم الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - النفس إلى ثلاثة أقسامٍ أساسيةٍ، وإذا أردت التعبير بتعبيرٍ دقيقٍ فقل: للنفس مراتب ثلاثٍ، فإن الصورة التي تتكامل بالحركة وجودٌ واحدٌ متصلٌ سيالٌ يمر بمراحل كثيرة لا يعلم عددها إلا الله تَعَالَى، ولكن الصورة إذا بلغت مرتبة النفس وأخذت في التكامل في ظل كونها نفساً تكون لها ثلاث مراتب جامعة:

المرتبة الأولى: النفس النباتية، وهي تملك قوة النمو، وقوة توليد المثل - التي تحافظ على النوع - ووقوة التغذية، فإن النفس النباتية لا تنمو ولا تولد المثل - أي تُحدث خلايا جديدة - إلا بواسطة التغذية، وللتغذية خُدامٌ، كقوة جذب الطعام، وهضمه، وقوة دفع فضلات الجسم التي يضر بقاؤها بوجود النفس النباتية.

المرتبة الثانية: النفس الحيوانية، وهي رتبة أعلى، فإن النفس تخرج في حركتها التكاملية وترقى من رتبة النفس النباتية إلى رتبة النفس الحيوانية، وإذا بلغت لا تفقد كمالات النفس النباتية، بل تكون واجدةً لكمالاتها ولكن بنحوٍ أرقى يتناسب مع رتبة النفس الحيوانية، والنفس الحيوانية تملك قوة الفعل والتحرك، وقوة الإدراك.



وتنقسم قوة الفعل إلى قسمين:

١. قوة مباشرة: وهي القوة التي تنبث في عضلات الحيوان، وتجعله يُحرِّك آلاته وأعضائه، فيُنجز بعض الأفعال.

٢. قوة حركية غير مباشرة: وهي القوة التي تدفع قوة الحركة المباشرة، ولا تباشر الفعل، وهي قوة الشهوة التي تحرك الحيوان نحو جلب منفعه، وقوة الغضب التي تُحرِّك الحيوان نحو دفع مضاره.

وأما القوة المدركة فهي تنقسم إلى قسمين - أيضاً -:

١. القوة المدركة الظاهرة: وهي عبارة عن الحواس الظاهرة مع آلاتها، كقوة السمع وآلتها الأذن، وقوة البصر وآلتها العين والجهاز العصبي الخاص للإبصار، فقوى الحس إدراكية ولكنها ظاهرة في مقابل القسم الثاني من قوى الإدراك.

٢. القوى المدركة الباطنة (الداخلية): وهي قوى موجودة في داخل النفس وليست ظاهرة ولو بظهور آلتها، ومعرفة قوى الإدراك الداخلية أو الباطنية مهمة جداً لمعرفة نظرية الملا صدرا عليه السلام في حقيقة البدن المُعاد، وفي كيفية وقوع الإنعام والتعذيب في عالم البرزخ، ويوم القيامة في الجنة والنار.

وتنقسم قوى النفس المدركة الداخلية والباطنية إلى ثلاثة أقسام، هي:

١. قوة إدراكٍ داخلية تُدرِّك فقط، وهو الحس المشترك والوهم أو الواهمة.

٢. قوة إدراكٍ داخلية تُدرِّك وتحفظ، وهو الخيال.

٣. قوة إدراكٍ داخلية تُدرِّك وتتصرف فيما تُدرِّكه، وهو المتخيِّلة.



ولكي تتضح هذه الأقسام الثلاثة لقوة الإدراك الداخلية أذكر مثالاً:

لو فرضنا أننا دخلنا حديقة غناء، وأبصرنا وجود شجرتين إحداهما أكبر من الأخرى، ولونها أكثر خضرة، وأزهارها أطيب رائحة، فإننا سوف ندرك بالحواس الظاهرية مجموعة من الصور، فإننا سوف ندرك اللون والرائحة والحجم، وفي حال اتصال حواسنا بالشجرتين الكبيرتين ندرك جملة من الصور الحسية، ويوجد في داخلنا قوة تنساب إليها هذه الصور المختلفة التي أدركناها بحواس ظاهرية مختلفة، كصورة اللون، والراحة والنعومة، والقوة الداخلية التي تأخذ الصور من الحواس الظاهرية هي التي تسمى بالحس المشترك، وسميت بالحس المشترك لأنها تأخذ من جميع الحواس الظاهرية فهي تشترك في الجميع.

ويوجد دليلٌ على وجود القوة التي تُدرك المُبصرَ والمشمومَ والملموس وغير ذلك من المدركات التي تُدرك بالحواس الظاهرية، فقد ذكر الفلاسفة أنّ النفس تحكم على المُبصرَ بالمشموم، فنقول: الشجرة الأكبر أطيب رائحةً، فقد حكم على مُبصرٍ بما يُدرك بحاسةٍ أخرى وهي حاسة الشم، وبما أنّ الحكم فرع التصور فلا بد من حضور المحكوم عليه عند الحاكم، فلا بد أن يُقال في النفس قوةٌ تحضر عندها إدراكات الحواس الظاهرية المختلفة، وتلك القوة هي الحس المشترك.

ونلاحظ أننا لا ندرك فقط الصورة التي تأتي بواسطة الحواس الظاهرية، بل ندرك أيضاً المعاني الجزئية التي لا تُدرك بالحواس الظاهرية، كمفهوم حبنا للحديقة والنظر إلى ما فيها من أشجارٍ، وحب أصدقائنا لحضور الحديقة وللنظر إلى ما فيها من أشجارٍ، والحب في الاصطلاح معنى من المعاني؛ لأن إدراكه لا يكون بواسطة الحواس الظاهرية، إنهم اصطَلحوا على ما يُدرك بالحواس الظاهرية لفظ (الصورة)، وعلى ما لا يُدرك بواسطة الحواس الظاهرية من المفاهيم الجزئية لفظ (المعنى)، ونحن ندرك جملة من المعاني الجزئية، وهذا يدل على وجود قوةٍ في الإنسان مُدركة لا بواسطة الحواس



الظاهرية، وقد اصطلح على هذه القوة بقوة الوهم أو القوة الواهمة، فتوجد قوى مدركة فقط، وهي الحس المشترك الذي يُدرك الصور التي تأتي بواسطة الحواس الظاهرية، والوهم أو المتوهمة، وهي التي تُدرك المعاني الجزئية.

وإذا خرجنا من تلك الحديقة تبقى في ذهننا الصور التي توصلنا إليها بواسطة الحواس الظاهرية، فإنها لا تزول وإن زال اتصالنا الحسي بالحديقة، بل حتى لو أزيلت الحديقة فإننا نبقي نتذكر الصور التي تحصلنا عليها، كما أننا أيضًا نتذكر المعاني المختلفة المرتبطة بالحديقة، كحبنا للحديقة، وحب أصدقائنا للحديقة، وهذا يدل على وجود قوة حافظة في النفس تُدرك الصور والمعاني وتُحفظ الصور، والمعاني، وتلك القوة تسمى بقوة الخيال.

كما أننا نلاحظ أن بإمكاننا أن نُحدث تصرفاً في الصور التي أدركناها واحتفظنا بها في قوة الخيال، فنركب بعض الصور ونُجزئ ونُحلل البعض الآخر، فنرى البحر والزئبق فنركب بحرًا من زئبق، ونرى الشجرة ذات حجم ولون فنفصل ونحلل ما رأيناه في صورتها، وهذا يكشف عن وجود قوة داخلية فينا تُدرك، وتملك قدرة على أن تتصرف فيما تُدرك، وهذه هي القوة المتصرفة أو القوة المتخيّلة.



مخطط رقم (١١)

➤ تأثير الصور على النفس:

وقد ذكر الفلاسفة أن ما يراه الإنسان في عالم الرؤيا إنما يكون بتدخل القوة المتخيلة، فإنَّ بإمكانها أن تُحدث صوراً جديدةً ويكون لها تأثير على النفس، ولهذا تلتذ في عالم الرؤيا أو تتألم، وما ذلك إلا لأنَّ الصور الموجودة في صقع وجود النفس وإن كانت قائمةً بالنفس أو حادثةً بفعالها كالصور التي ترى في عالم الرؤيا بفعل القوة المتخيلة؛ إلا أنَّ لها تأثيراً على النفس، وهذا أمرٌ وجدانيٌّ، فكل واحدٍ منا إذا تذكر صورةً جميلةً، كما إذا تذكر زيارته لحديقة جميلة؛ فإنه يشعر بالراحة، فما تحقق عبارة عن



إحضار صورة مخزونة في خياله، ولكن لهذا الإحضار أثراً على نفسه، وكذلك إذا تصورت النفس صورةً مبغوضةً تشعر بالضيق، وهذا يدل على أنّ للصور الخيالية المحفوظة تأثيراً خارجياً في صقع النفس، وإن كانت من فعل النفس.

وهذا ما يطرح أمامنا السؤال التالي: كيف تكون الصورة المحفوظة في النفس أو التي هي من فعل النفس مؤثرةً في النفس بأن تكون مضرّةً للنفس فتجعلها تشعر بالضيق والألم والحزن والخوف مع أنها محفوظة فيها ومن فعلها أو قائمةٌ بها، ورتبة وجودها متأخرة عن رتبة وجود النفس؟

وقد تصدى الفلاسفة للإجابة على هذا السؤال، ومن الفلاسفة الذين تصدوا لذلك الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتاب: (العرشية)^(١)، وأيضاً السيد الخميني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على ما في كتاب: (المعاد)^(٢).

وخلاصة ما ذكرناه: هو أنّ النفس تكون مقومةً للصور المضرّة بلحاظ رتبة من رتبها، وتكون الصور المقومة برتبة خاصة من رتب النفس أو الحادثة بسبب رتبة خاصة من رتب النفس؛ مضرّةً لرتبة أخرى من رتبها، فما يُقوّم الصورة الخيالية أو يُحدث الصورة الخيالية رتبة في النفس، وما يتأثر بتلك الصور رتبة أخرى، وهذا نظير أن يكون شخصٌ مصاباً بمرض الخوف من الجن أو من الأرواح الشريرة فيؤدي به خوفه إلى أن يرى كوابيس في عالم الرؤيا؛ فإن نفسه بسبب اضطرابها تكون خلّاقةً لصور الكوابيس، فهي تقوم بتركيب صورٍ مزعجةٍ وتكون تلك الصور المزعجة مضرّةً للنفس بلحاظ رتبة أخرى من رتبها، فإن النفس لما كانت مفطورةً على حب ذاتها

(١): المشرق الثاني في علم المعاد، الإشراف الأول في معرفة النفس ص ٩٦.

(٢): الفصل الرابع: حدوث النفس وعلاقتها بالبدن، التفاوت بين الرؤيا وبين التصور الخيالي،



تتحرك نحو جلب منافعها، ودفع مضارها، ولهذا تفزع فيما إذا رأت ما يُخيف، وما تراه تهديداً لوجودها ولكمالاتها، فتكون النفس من جهةٍ خلاقةً للصور المؤذية، ومن جهةٍ متأذيةً بها، وما ذاك إلا لأنّ للنفس رتبةً مختلفةً عن رتبة فعل الصور.

الرتبة الثالثة: النفس الإنسانية أو النفس الناطقة؛ فإن النفس الحيوانية تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل مع وجود قابلية أن تتحول إلى نفسٍ إنسانيةٍ ونفسٍ ناطقةٍ، فإذا تحولت إلى إنسان فإنها تأخذ معها كمالات النفس الحيوانية وترقى بها إلى أن تصبح واجدةً لقوى النفس الحيوانية -القوى الفاعلة، والقوى المدركة- ولكن بنحوٍ أكمل وأشد، فقد كانت النفس في رتبة الحيوان تفعل بالغريزة وأصبحت بعد أن تحولت إلى إنسانٍ تفعل بالإرادة، وإن شاءت فعلت وإذا لم تشأ لم تفعل، وكمال القوة العملية في الإنسان بلوغ مرحلة العقل العلمي، وهي أن تكون قوى النفس المحركة سواءً كانت مباشرةً -القوة المنبثة في العضلة- أم غير مباشرةٍ -قوة الشهوة، وقوة الغضب- خاضعةً لمدركات العقل النظري.

كما أنّ القوة الإدراكية كانت سابقاً تُدرك خصوص الصور الجزئية وتتصرف فيها، فأصبحت تُدرك المفاهيم الكلية، وتتصرف فيها، فتشكل القضايا، وتستطيع أن تنظّم الأدلة والبراهين، فأصبحت قوتها المتصرفة فوق رتبة المتخيلة، بأن صارت -بحسب الاصطلاح- مفكرةً، استطاع الوجود بعد بلوغه رتبة النفس الإنسانية أن يكون مفكراً يتحرك من مقدمات تشتمل على قواعد كليةٍ عامةٍ، وينتهي إلى نتائج برهانيةٍ، والصورة الجسمية في كل فردٍ من أفراد الإنسان مع وحدتها تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل من مرتبة العنصر إلى أن تصبح نفساً إنسانيةً كاملةً في حياتها وفي أفعال حياتها من العمل والإدراك.



➤ بيان آخر للعلاقة بين النفس والبدن عند الملا صدرا:

وبيان آخر فيه إعادة وإفادة نسعى فيه لتسليط الضوء أكثر على حقيقة العلاقة بين النفس والبدن عند الملا صدرا رحمته الله بذكر أمرين:

الأمر الأول: هو أن الملا صدرا - كما أسلفنا - ذكر في مواضع متعددة من كتبه أن النفس صورة الجسم الطبيعي، والجسم الطبيعي بالنفس يكون بالفعل، فقد قال رحمته الله في كتاب: (الحكمة المتعالية) ^(١): «النفس تمام البدن، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوعٌ كاملٌ جسمانيٌّ»، وقال رحمته الله أيضًا ^(٢): «النفس بحسب أوائل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية» ^(٣) التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود، فهي أيضًا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير».

فالنفس في أول أمرها تكون كالصورة العنصرية حالةً في مادة، وتخرج من القوة إلى الفعل، وهذا يعني أن النفس تستفيد من المادة كما تستفيد الصور الطبيعية العنصرية والمعدنية من المادة، وذكرنا أن النفس تحتاج إلى المادة في أصل وجودها؛ لأنّ النفس هي الصورة العنصرية التي لا توجد إلا باستعدادٍ، فلا بد من جوهرٍ يكون حاملاً للاستعداد قبل النفس في رتبة العنصر، ليكون قابلاً للنفس في رتبة العنصر، ثم تُفاض النفس عليه، كما أن النفس تحتاج إلى البدن في تعيين سير تكاملها.

(١): ج ٨، السفر الرابع في علم النفس من مبادئ تكوينها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غايتها القصوى، الباب الأول أحكام عامة في النفس، الفصل الأول: في تحديد النفس، حكمة مشرقية، ص ١٢.

(٢): ج ٨، السفر الرابع في علم النفس من مبادئ تكوينها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غايتها القصوى، الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها على عالم الطبيعة، الفصل الأول في كيفية تعلق النفس بالبدن، ص ٣٢٦.

(٣): أي: هي حالة في المادة، كحلول الصورة العنصرية أو الصورة المعدنية.



ونضيف أن النفس تحتاج إلى البدن في تكثرها، فإن النفس عند الملا صدرا لو كانت سابقة على وجود البدن؛ لكانت متحدةً في فردٍ؛ لأنها إذا كانت سابقة على البدن فستكون مجردةً تامةً، كالعقول التي هي مجردةٌ تامةٌ في ذاتها وفعلها عن المادة، وعن آثار المادة، والمجرد التام عنده منحصرٌ في فردٍ، ويستحيل أن يوجد له أفرادٌ متعددةٌ؛ لأنّ الكثرة إن كانت من هوية الموجود المجرد فسوف لن يوجد له فردٌ؛ لأنّ من هوية المجرد الكثرة، فلا يتحقق إلا كثرة، ولا يتحقق فرد.

وإذا قيل: إن الكثرة ليست من هوية المجرد، وإنما تعرض عليه، فيتحقق له أكثر من فردٍ.

فسوف يُقال: إنه لكي يعرض الأمر الخارجي على الشيء فإنه لا بد أن يكون الشيء قابلاً وفيه قوة واستعداد أن يعرض عليه الأمر المفارق، وإذا كان فيه استعداداً فلا بد له من مادةٍ تحمله، فسيكون ما فرض مجرداً مادياً.

إذن، فالمجرد منحصرٌ في فردٍ؛ لأنّ التكثر إما ذاته أو لازم لا ينفك عنه، فيلزم عدم وجود فردٍ؛ لأنّ كل ما فرض فرداً واحداً فلا بد أن يكون كثيراً، مع أننا نقطع بوجود أفرادٍ متعددةٍ وكلها معروضةٌ بالوحدة، وليست معروضةٌ بالكثرة، فزيدٌ واحدٌ، وعمرو واحدٌ.

وإذا قيل: الكثرة عارضةٌ.

فسوف يُقال: إن العروض فرع وجود استعدادٍ، والاستعداد فرع وجود مادةٍ، فستكون النفس قبل البدن ماديةً، وهذا خلفٌ كونها وجوداً سابقاً على البدن وعالم المادة. إذن، فالنفس تحتاج البدن في تكثرها، وإنما تكثرت نفوس أفراد الإنسان بسبب تكثر المادة الموجودة في أبدانها.



كما أنّ النفس تحتاج إلى البدن لأنها تحتاج إلى آلات تُدرك بها فتتكمّل بإدراكاتها، فقد ذكرنا - فيما سبق - أنّ النفس في رتبة الحيوان تُدرك الصور الحسية التي تأتي بواسطة الحواس، وتحفظ تلك الصور في قوة الخيال، ثم تتكامل وتصل إلى رتبة الإنسانية، وتستطيع أن تُدرك بواسطة إدراك الصور الجزئية الصور الكلية، فالنفس بحاجة إلى البدن وآلات قوى الإدراك الظاهرية لكي تُدرك، والإدراك كمالٌ لها.

كما أنّ النفس تحتاج إلى أن تفعل بالبدن لكي تقوي ملكاتها النفسانية، كملكة الشجاعة والكرم والصبر، وهذا إنما يكون بالفعل، فإنّ الأفعال هي التي ترسخ الملكات، والملكات الفاضلة كمالٌ للنفس، فالنفس إذن بحاجة إلى البدن في تكميل ذاتها من خلال الإدراك، ومن خلال العمل.

الأمر الثاني: ذكر الملا صدرا رحمته الله - أيضاً - أنّ النفس التي هي مادية الحدوث؛ تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل إلى أن تصل إلى حدٍّ لا تكون فيه متعلقةً بالمادة بمعنى حالة في المادة، كما كانت عندما كانت صورة عنصرية أو معدنية، وإنما تكون متعلقةً بالمادة بمعنى أنها مع المادة ومع البدن، وترتبط به ارتباط تديري، لا من جهة أنها مفتقرة الذات وتحتاج في وجودها إلى أن تكون حالة في مادة، فقد قال رحمته الله: «تنبية: إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها، فالأول كالصور الجسمية، والثانية كالنفوس الإنسانية، ليس وجودها في المادة، ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس، والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها»^(١).

فقد بيّن في هذه العبارة أنّ الصورة العنصرية أو المعدنية التي كانت حالة في

(١): ج ٣، المرحلة السابعة في القوة والفعل، الفصل السادس عشر: في أنّ كل حادثٍ يسبقه قوة



المادة بعد أن تكاملت وبلغت رتبة النفس الإنسانية تصير مع المادة ومقومة وحافضة لها، وليست حالة فيها.

وقال ﷺ: «والنفس في أول حدوثها أمرٌ بالقوة في كل ما لها من الأحوال وكذا البدن، ولها في كل وقتٍ شأنٌ آخر من الشؤون الذاتية^(١) بإزاء سنِّ الصبا، والطفولة، والشباب، والشيخوخة، والمهرم وغيرها، وهما معاً -أي: النفس، والبدن- يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة والفعل في كل نفسٍ معينةٍ بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص ما دام تعلقها البدني^(٢)».

وفي هذا إشارة إلى أن النفس في بعض أطوار وجودها تكون متعلقةً بالبدن ولكنها في بعض الأطوار تخرج عن التعلق بمعنى الحلول، وتكون متعلقةً بمعنى أنها مع البدن تدبره.

➤ دفع توهم التدافع في كلام الملا صدرا:

ولا تدافع بين ما نقلناه أولاً عنه ﷺ، وهو أنّ النفس في أول أمرها تكون صورةً حالةً في البدن؛ وبين ما نقلناه عنه أخيراً من أنّ النفس في بعض رتبها لا تكون حالة في البدن، وإنما تكون مع البدن مقومةً، فهي حالةً في أول أمرها حيث تكون محتاجةً للحلول في المادة، ولكن إذا تكاملت وتطورت تبدأ بالتجرد، وإذا بلغت مرتبة التجرد لا تكون حالةً في المادة.

(١): أي: تخرج من القوة إلى الفعل وتتشأن وتتقل من طورٍ إلى طورٍ، وهذه الأطوار ذاتها.
(٢): ج: ٩، الباب الثامن: في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به أصحاب التناسخ، الفصل الأول: في إبطاله بوجهٍ عرشيٍّ، ص ٢.



وقد بين الملا صدرا رحمته الله متى تتحول النفس من التعلق بمعنى الحلول إلى التعلق بمعنى معية التدبير، فقد ذكر أن النفس تبدأ صورةً عنصريةً حالةً، فمعدنيةً كذلك، ثم تصبح نفساً نباتيةً تصدر منها أفعالٌ حياتيةٌ ليس منها الإدراك، وهي في هذه الرتبة -أيضاً- ماديةً، وعلاقتها بالمادة أنها حالةٌ فيها، ثم تتكامل وتبلغ رتبة النفس الحيوانية، فتكون مُدركة الصور الحسية والصور الخيالية فتكون مجرداً؛ لأن العلم مجردٌ، ولا يكون حاضرًا إلا عند مجردٍ، وهنا تكون النفس قد فتحت باب التجرد وولجت إلى عالمه، فلا تكون حالةً في المادة، وإنما تكون مع المادة مدبرةً له؛ لأنها بعدُ لم تتحصل على كل كمالاتها، فهي أيضاً في رتبةٍ ضعيفةٍ فاقدة لبعض كمالاتها، وتحتاج إلى البدن لكي تُدرك بآلاته، وتعمل بأعضائه؛ فتتوصل على العلم، وتقوي الملكات النفسانية، فتكون مجردةً في ذاتها ولكنها ماديةً مستكملةً بفعالها.

ويقول رحمته الله في كتاب: (الحكمة المتعالية)^(١) في مقام الحديث عن أنواع تعلق الموجود بالموجود الآخر: «والخامس ما بحسب الوجود والتشخيص حدوثاً، لا بقاءً»^(٢)، كتعلق النفس بالبدن عندنا، حيث إنّ النفس بحسب أوائل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادةٍ مبهمة الوجود فهي أيضاً تتعلق بمادةٍ بدينيةٍ مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير... والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود، لا بحسب

(١): ج ٨، السفر الرابع في علم النفس من مبادئ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غايتها القصوى، الباب السابع في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة، الفصل الأول في كيفية تعلق النفس بالبدن، ص ٣٢٦.

(٢): أن يكون موجود متعلقاً بموجودٍ آخر بحسب الوجود، أي: في وجوده وفي تشخيصه حدوثاً لا بقاءً، في أصل حدوثه يحتاج إلى أن يتعلق ويكون حالاً في موجودٍ آخر، ولكن في مرحلة البقاء يكون مستغنياً ليس حالاً فيه.



أصل الوجود، كتعلق النفس^(١) بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً^(٢)، وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكرة وعقل عمليّ بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا».

فهو ﷻ هنا يُبين مختاره، وهو: أنّ النفس لا تكون مستقلة في أصل وجودها في أول أمرها عن المادة، وإنما إذا بلغت هذا الحد بعد أن تكون مُدرَكَةً، وتملك رتبة النفس الحيوانية؛ فإنها تكون حينئذٍ مجردةً، والمجرد لا يكون حالاً في المادة، ثم تترقى النفس بعد بلوغها مرتبة النفس الحيوانية في مراتب التجرد المختلفة؛ إلى أن تتجرد تجرداً تاماً عن المادة، أي: حتى تكون مجردة في فعلها، فلا تكون متعلقةً بها، بمعنى أنها تكون مع المادة معية تدبير.

➤ تسأُلُ حول البدن وحفظ النفس له عند الملا صدرا:

وهذا ما يطرح أمامنا السؤال التالي، ونبينه ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أنه لا يمكن أن توجد المادة بلا صورةٍ عند الملا صدرا ﷻ، وعليه فحيث إن البدن مركّبٌ عنده من مادةٍ وصورةٍ فيستحيل أن توجد مادته بلا صورة البدن؛ لأنّ البدن لا فعلية له إلا بفعلية الصورة، والفعلية تساق الوجود، فما لا فعلية له لا وجود له، فمادة الجسم الطبيعي لا يمكن أن تكون محفوظةً إلا في ظل صورته، وبالتالي قبل أن تتحول صورة الإنسان إلى صورة نفسٍ حيوانيةٍ فإنّ مادته في أول أمرها محفوظةٌ بالصور، التي هي الصورة العنصرية، والمعدنية، والنباتية، ولو انفكت الصورة لانعدمت المادة.

(١): وهذا ما يكون للنفس بعد أن تبلغ مرتبة النفس الحيوانية.

(٢): حيث إنّ الفلاسفة يعتقدون أنّ النفس تحدث مجردةً ويكون تعلقها بالبدن لتستكمل بفعلها فيه.



المقدمة الثانية: ذكر الملا صدرا عليه السلام أنه إذا بلغت النفس مرتبة النفس الحيوانية فإنها تتجرد ولا تكون حالة في المادة، وهذا يعني أن مادة الجسم الطبيعي -الذي هو الإنسان- قد زالت عنها صورتها الحالة فيها، فكيف تكون مادة البدن محفوظة أو قل كيف يكون البدن الذي هو المادة محفوظاً مع أن صورته التي كانت الصورة العنصرية والصورة المعدنية والصورة النباتية قد زال حلولها عنه؟!

إن هذا خلاف ما يُصِرُّ عليه السلام عليه، وهو أن المادة لا يمكن أن توجد بلا صورة؛ إذ كيف يبقى البدن الذي هو المادة من دون صورة تحل فيه؟! فهل يمكن أن تبقى مادة وتحفظها النفس الحيوانية من دون أن تكون لها صورة تحل فيها؟! وهل ينسجم مع ما يذكره من أن المادة لا تُحفظ إلا بالصورة، وأن الفاعل المجرد المفارق -العقل أو الواجب- إنما يحفظ المواد بالصور لا مباشرة؟

وقد يُقال في مقام الجواب: إن مراده عليه السلام هو أن الصورة التي كانت حالة في المادة إذا بلغت رتبة النفس الحيوانية وتجردت؛ لا تتجرد في كل رتبها الوجودية، وإنما تتجرد في بعض رتبها وتبقى مادية في البعض الآخر، فتكون وجوداً واحداً له مراتب، فمرتبة عليا مجردة، ومرتبة دنيا مادية، والمرتبة المادية تكون صورةً لمادة البدن فتحفظها، وهذا معنى أن النفس مجردة في ذاتها، مادية في فعلها، أي: هي واجدة لرتبة مادية، وحكمها حكم الصورة العنصرية والمعدنية، وبهذه الرتبة الدانية ينحل الإشكال، إذ تبقى فعلية البدن بفعاليتها.

ولكن هذا الجواب لا يُعالج المشكلة من رأس، فهو يُعالج المشكلة ما دامت النفس لم تتجرد تجرداً تاماً حتى في فعلها، لأنها ما زالت متعلقةً بالبدن، ولكن تبقى المشكلة بلحاظ مرحلة ما بعد الموت، فإن الملا صدرا عليه السلام يرى أن النفس بخروجها من البدن تتجرد تجرداً تاماً حتى في فعلها، ومع ذلك نحن نرى البدن مسجى على الأرض أو على المغتسل أو في قبره، ونرى له وجوداً باقياً ومحفوظاً لم يعدم، مع أن



الصورة انفصلت عنه انفصلاً تاماً؛ وتحقق خروج النفس، وتجردها عن التعلق حتى في فعلها، فكيف يُقال بأن علاقة النفس بالبدن علاقة الصورة بالمادة مع أننا نرى البدن يبقى مدة من الزمن ولا يندم؟!

من هنا لا بد أن يُذكر جواب آخر يُدفع به الإشكال، كأن يُقال: إن مراده ﷻ هو أن البدن جوهرٌ مركبٌ من مادةٍ ومن صورةٍ، والنفس ليست صورته التي تُعطيه الفعلية مباشرة، وإنما للبدن صورته الخاصة التي تُحقق له عنوان (الجسم)، ومادة البدن مع صورته يشكّلان مادةً للنفس، فالنفس في أول أمرها تحلّ في هذا المجموع، فتكون حافظةً لتماسك أجزاء البدن التي هي أجسام، وبالتالي للبدن المدبّر بها.

ويدعم ذلك ما انتهى إليه العلم الحديث بناءً على القانون الثاني للحرارة، وهو قانون تبعثر المادة وفقد المادة لقوتها، فإن خاصية المادة أنها تبعثر وتحلّل وتتفرق أجزاؤها، وتنساب الحرارة من الواجدة لها إلى المواد الفاقدة أو الأقل حرارة، وبالتالي لا بد من حافظ يحفظ أجسام الأنواع الحية ويجعل سيرها معاكساً، وليس نحو التحلّل والتفرّق، وإنما نحو التكامل والنمو، وليس ذلك الحافظ أمراً خاضعاً لقانون المادة وإلا لكان هو أيضاً متبعثراً متلاشياً، وذلك الحافظ هو الله ﷻ، فإنه يحفظ بالصور العنصرية والمعدنية وبالنفوس الأجسام الحية، فالنفس شيءٌ يحلّ في البدن الذي له صورة، والبدن بهادته وصورته يكون مادةً للنفس، فتتكامل النفس في ظل وجود الجسم إلى أن تبلغ مقام التجرد، فتكون محتاجةً في فعلها إليه فقط، ثم تتكامل وتستغني حتى عن البدن في مقام الفعل، فتفصل عنه، وينفك تعلقها ولا يزول البدن، وإنما يبقى محفوظاً بصورته، وغاية ما هنالك هو أنه يكون محكوماً بقانون تبعثر المادة، ولهذا يتحلل بالتدرّج ويتبدل من حالة الانتظام إلى حالة التبعثر.

فالملا صدرا ﷻ يقول بأن النفس صورة وتكامل وتنتقل من مرحلة الحلول في المادة إلى مرحلة تكون فيها مع المادة، وفي الوقت نفسه يقول بوجود صورة تكامل



في البدن، وتكاملها موازٍ لتكامل صورة النفس، وهذا ما يظهر من بعض عباراته، فقد قال: «والنفس في أول حدوثها أمرٌ بالقوة في كل ما لها من الأحوال، وكذا البدن^(١)، ولها في كل وقتٍ شأنٌ آخر من الشؤون الذاتية، بإزاء سنّ الصبا والطفولة والشباب والشيخوخة والهزم وغيرها، وهما -أي: النفس، والبدن- معاً يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة والفعل في كل نفسٍ معيّنةٍ بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني^(٢)».

والظاهر من هذا الكلام هو أن للبدن سيراً تكاملياً، فهو يخرج من القوة إلى الفعل، وهذا يدل على أنّ له صورةً تتكامل، ويوازي هذا التكامل تكامل صورة النفس، ولعل هذا المعنى هو ما فهمه السيد الخميني رحمته الله على ما في كتاب: (المعاد)، فقد بين أنّ النفس إذا جاءت في يوم القيامة تأتي معها صورة الجسم التي كانت في الدنيا، ولكن بعد أن تتكامل وترقى، فقد قال: «ولا يخفى أنّ لفظ المادة تسبب في إيجاد مغالطةٍ لدى من لم تكن لديهم إحاطةٌ بمباني الآخوند -أي: الملا صدرا- ورأيه في هذا الباب، فتوهم بعضهم أنّ مراد الآخوند رحمته الله من المادة؛ مادة النفس التي هي البدن^(٣)».

وعليه نسبوا إلى الآخوند أنه يقول بعدم حشر الأبدان يوم القيامة؛ وذلك لأنّ الحشر يكون بالصورة دون المواد على حد تعبير الآخوند رحمته الله، وبالتالي يُثبت المعاد الروحاني فقط دون الجسماني منه، ولكن كما أسلفنا القول فإنّ هذا الفهم الخاطيء

(١): أي توجد قوة في النفس، وقوة في البدن.

(٢): ج ٩، الباب الثامن: في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به أصحاب التناسخ، الفصل الأول: في إبطاله بوجهٍ عرشيٍّ، ص ٢.

(٣): فهم لما قرؤوا في كتب الملا صدرا أنه يقول أن المادة لا تعود ظنوا أنّ المادة هي البدن، فنسبوا إليه إنكار المعاد الجسماني الذي يكون مع البدن.



ناشيءٌ من عدم استيعاب مراد أستاذ الفن من كلماته، فمراد الآخوند رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هنا ليس هو المادة بمعنى البدن، بل مراده الهيولى^(١)، كما أنّ مراده من الصورة هو الصورة الجسمية^(٢).

فالسيد الخميني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يُفسر مراد الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بوجود صورةٍ ومادةٍ للجسم وراء صورة النفس، والنفس تعود في يوم القيامة مع الصورة الجسمية وبدون مادة وهيولى النفس، فيكون تكاملٌ لصورة البدن، ولصورة النفس.

ولكن قد يقال: إن هذا الجواب لا ينسجم مع بعض كلمات الملا صدرا، فإنّه في جملةٍ من كلماته يعتبر صورة النطفة التي تحلّ في مادة النطفة هي التي تتحول إلى نفسٍ نباتيةٍ، ونفسٍ حيوانيةٍ، ونفسٍ إنسانيةٍ، وليس في النطفة صورة جسمية وراء صورة النفس، فقد قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتاب: (الحكمة المتعالية): «النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالاتٍ متعاقبة جوهريّة، أولها الصورة المعدنية، وهي الحافظة للتركيب، والمفيدة للمزاج، وثانيها الصورة النباتية، وبعدها الجوهر الحيواني، وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرّد وارتفع عن المادة ذاتاً، ثم إدراكاً وتدبيراً، وفعلاً وتأثيراً»^(٣).

وما يظهر من كلامه في هذا الموضوع ومواضع متعددة أن في الجسم صورة واحدة، وهي تتكامل، وتجرد وتنفصل عن مادة الجسم انفصلاً تامّاً في ذاتها وفي فعلها.

(١): فهو إذا قال: إن النفس ترجع بلا مادة فإنه يقصد بلا هيولى البدن، وليس بلا صورة البدن، فإن صورة البدن تأتي مع النفس.

(٢): الفصل التاسع: المعاد الجسماني، بقاء الصورة وفناء المادة عند الحشر، ص ٣٠٩.

(٣): ج ٨، الباب الثالث: في ذكر القوى النباتية وأفعالها وأحوالها، الفصل الثالث عشر: وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن، ص ١٤٧.



➤ خفاء في كلمات الملا صدر:

و في الحقيقة فإن هذه النقطة من النقاط الغامضة جداً في كلمات الملا صدر
 ﷺ، ويزيد في غموضها أمران:

الأمر الأول: - ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى- وهو أنّ الملا صدر ﷺ يتوسل لإثبات المعاد الجسماني بأنّ النفس إذا تكاملت تكون مُنشئةً لجملةٍ من الصور المثالية، وهي أبدان تكون مع النفس في يوم القيامة، وبكينونتها معها يتحقق المعاد الجسماني، فإنّه ﷺ لو كان يرى وجود صورة في البدن وراء صورة النفس، وهي تتكامل وتتجرد وتأتي مع النفس - كما صور السيد الخميني ﷺ - لكان إثبات المعاد الجسماني بالقول بأنّ الصورة الجسمانية التي تحلّ فيها المادة في أول نشأتها تأتي يوم القيامة إثباتاً بطريقٍ أحصر؛ إذ لماذا يتوسل بإنشاء النفس للأبدان المثالية لإثباته مع أنه بإمكانه أن يقول بأنّ الصورة الموازية لصورة النفس في البدن؛ تتكامل وتتلف وتخرج من عالم الطبيعة إلى عالم الآخرة؟!

الأمر الثاني: ما يُصرّح به الملا صدر ﷺ في كتاب: (العرشية)^(١) من أنّه يوجد فرقٌ بين البدن في نشأة الدنيا والبدن في نشأة الآخرة، وهو أنّ البدن في نشأة الدنيا يكون محلاً للنفس، وتتعلق به في أول أمرها، ثم تدبره إذا تجرّدت، وأما البدن الأخرى فهو من فعل النفس ومن إنشائها وإحداثها؛ إذ لو كان ﷺ يقول بأنّ البدن المُعاد في يوم القيامة هو البدن الدنيوي -الذي كانت النفس تحلّ فيه- لما صح منه أن يقول بأنّ البدن الأخرى من فعل النفس؛ فإنّ البدن الدنيوي ليس من فعلها، بل هو شرطٌ في أصل وجودها، وتحقق كمالها، فتفريقه بين البدن الدنيوي والأخرى

(١): الإشراف الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعدة في وجوه الفرق بين الأجساد والأبدان الدنيوية والأخرى في نحو الوجود الجسماني، ص ١٢٩.



بجعل البدن الأخرى من فعل النفس دون الدينوي؛ لا يتناسب مع تفسير الملا صدرا عليه السلام بأنه يرى للبدن صورةً وراء صورة النفس وتلك الصورة تتكامل وتنقل إلى عالم التجرد.

➤ المسألة الخامسة^(١): في بيان اصطلاح البدن، وعلاقة البدن بالنفس:

وفي بداية هذه المسألة نوضح المراد باصطلاح البدن عند الملا صدرا عليه السلام، فقد ذكر أنه يوجد فرق بين اصطلاح الجسد أو الجسم وبين اصطلاح البدن، فإن الجسم أو الجسد هو هذا الهيكل الخاص في نفسه، وأما البدن فهو معنى إضافي، وهو هذا الهيكل ولكن بما هو متعلق لنفس على نحو الحلول أو لا على نحو الحلول، بأن تكون معه على نحو التدبير لكي تستكمل على النحو الذي تقدم بيانه في المباحث السابقة، وهذا يعني أن اصطلاح البدن كاصطلاح النفس، فليس المقصود من معناه الشيء في نفسه، وإنما الشيء بما هو مضاف، فالنفس الأنا بما هي متعلقة ببدن، والبدن هو الجسم ولكن بما هو متعلق لنفسه بنحو من انحاء التعلق.

ومن هنا ذكر عليه السلام أن البدن مفهومٌ عرضيٌ وليس مفهومًا ذاتيًا للشيء، كما أن النفس مفهومٌ عرضيٌ وليست مفهومًا ذاتيًا للشيء، وبالتالي لا يوجد تعريفٌ حقيقي؛ لأنه لا يوجد شيءٌ متحققٌ في الخارج حقيقةً وهويته أنه بدنٌ أو نفسٌ، فما يوجد في الخارج هو (الأنا) في النفس، ولها تعريفها الخاص وهي في الإنسان كما يذكر المناطقية: حيوانٌ ناطقٌ، وأما كون (الأنا) متعلقةً ببدن -أي: نفس- فهذا لا وجود له في الخارج وراء النفس ووجود البدن.

(١): المسألة الخامسة من ضمن المسائل التي نذكرها تمهيداً لبيان مختار الملا صدرا عليه السلام في حقيقة البدن المعاد يوم القيامة.



والأمر كذلك بالنسبة إلى البدن، فما يوجد في الخارج هو الجسم، الذي هو جوهرٌ مركبٌ من مادةٍ ومن صورةٍ بناء على نظرية المشائين، ويقبل الامتداد في الأبعاد الثلاثة، وأما كون البدن متعلقاً لنفسٍ فهذا لا وجود له وراء وجود الجسد ووجود النفس بمعنى (الأنا). وأما مفهوم كون النفس متعلقةً بالبدن وكون الجسم متعلقاً للنفس؛ فهو مفهومٌ انتزاعيٌّ يأتي إلى الذهن بالمقارنة بين (الأنا) وبين الجسد الذي ارتبطت به نحوهً من الارتباط.

وقد مثل العلامة الطباطبائي رحمته الله لكون حقيقة البدن حقيقة عرضية بمفهوم (الأسود)، فقد ذكر رحمته الله في تعليقه على الأسفار^(١) أن مفهوم البدن كمفهوم الأسود؛ فإنه لا وجود له في الخارج وراء وجود الجسم الذي هو جوهرٌ والسواد الذي هو عرضٌ يحل في الجسم، ومن وجود السواد في الجسم ينتزع الذهن مفهوماً عرضياً هو مفهوم (الأسود)، فما في الخارج أمران، ولا يوجد أمرٌ ثالثٌ.

والأمر كذلك في البدن، فحقيقة البدن أنه مفهومٌ عرضيٌّ منتزَعٌ من نسبة الجسم إلى (الأنا)، ولا يوجد في الخارج إلا الجسم، وما يتعلق بالجسم وهو النفس، ولا يوجد شيءٌ ثالثٌ يسمى بدنًا، فإن البدن مفهومٌ منتزَعٌ من نسبة الجسم إلى تلك الحقيقة التي تعلقت به فجعلته بالفعل أو أحدثت فيه الحياة والأفعال الحياتية، فمفهوم البدن مفهومٌ إضافيٌّ وليس مفهوماً حقيقياً له ماهيةٌ حقيقيةٌ تتكون من جنسٍ وفصلٍ، وبالتالي لا يوجد تعريف حقيقيٍّ، فحقيقية البدن هي أنه نسبة هذا الجسم إلى نفس ما تتعلق به وتقومه بنحوٍ من أنحاء التقويم.

(١): ج ٨، السفر الرابع في علم النفس من مبادئ تكوينها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غايتها القصوى، الباب الأول أحكام عامة في النفس، الفصل الأول: في تحديد النفس، حكمة مشرقية، ص ١١.



أمور مهمة مرتبطة بحقيقة البدن:

و إذا اتضحت حقيقة البدن نذكر أموراً ثلاثة:

➤ أدلة كون النفس مادية الحدوث:

الأمر الأول: في بيان الاستدلال على أن النفس مادية الحدوث، وتحدث مع البدن، فقد ذكر الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتاب: (الحكمة المتعالية)^(١) تحت عنوان «حكمة مشرقية»؛ أن تعلق النفس بالبدن ليس شيئاً عارضاً على هويتها ووجودها الخارجي؛ لأن النفس في أول نشأتها مادية الحدوث، فوجودها ضعيفٌ وتحتاج إلى مادةٍ تحلّ فيها، وقد استدل الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على أن النفس مادية الحدوث وتحدث مع البدن بعدة أدلةٍ أوصلها إلى أدلةٍ خمسةٍ تقريباً، ونحن نذكر دليلين فقط منها:

الدليل الأول: هو أن النفس لو كانت موجودةً قبل البدن لكانت وجوداً مجرداً بالتجرد التام في ذاتها وفي فعلها -أي: لكانت وجوداً عقلياً- وإذا كانت كذلك فإن ذاتها وهويتها مستغنية عن المادة، فلو قيل بتعلقها بعد ذلك بالبدن للزم من ذلك أن تنقلب هوية النفس من هوية عقلية مجردة ذاتاً وفعلاً؛ إلى هوية مادية، وهذا مستحيلٌ؛ فإن الشيء لا ينقلب عما هو عليه.

الدليل الثاني: هو أن النفس صورةٌ للبدن، والبدن مادة لها، والصورة هي الفصل، والمادة هي الجنس -على ما تقدم سابقاً- فيكون تركيب الإنسان من نفسٍ وبدنٍ تعبيراً آخر عن تركيب ماهية الإنسان من الفصل والجنس، والفصل والجنس

(١): ج ٨، السفر الرابع في علم النفس من مبدئ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقامتها ورجوعها إلى غايتها القصوى، الباب الأول أحكام عامة في النفس، الفصل الأول: في تحديد النفس، حكمة مشرقية، ص ١١.



يوجدان في الإنسان بوجودٍ واحدٍ؛ فإنها يندمجان ويشكلان شيئاً واحداً لا تعدد فيه، وهو النوع الإنساني، ومن الواضح أنّ الشيء الواحد الذي له حقيقةً واحدةً لا يمكن أن يكون مكوناً من مجردٍ وماديٍّ؛ لأنّ هوية المجرّد تختلف عن هوية الماديّ، فهو سنخٌ آخر من الوجود، ليس بينهما أي لونٍ من ألوان التناسخ حتى يندمجا ويشكلا هويةً واحدةً، فلا بد أن يُقال بأنّ النفس مادية في حدوثها، ولهذا تقبل أن تتحد مع المادة وتشكل نوعاً واحداً هو النوع الإنساني، ثم تتكامل إلى أن تصل إلى مرحلة التجرد، وتنتقل فيها من رتبة إلى أخرى، وترقى إلى أن تتجرد تجرداً تاماً.

ونتيجة هذين الدليلين هي: أنّ النفس في أول وجودها حالة في المادة، فارتباطها بالبدن في أول نشأتها ارتباطاً ذاتيّاً، ولكنه ذاتيّ لرتبتها النازلة التي هي أول رتب وجودها، وإذا تكاملت وخرجت من القوة إلى الفعل تنفك عن المادة؛ لأنّها من عوارض وأمارات تشخص ربتها الوجودية النازلة.

ولكن تقدم أنّ الصحيح ما ذهب إليه فلاسفة الإشراق، واختاره المحقق نصير الدّين الطوسي رحمته الله؛ من أنه لا يوجد في الخارج الجوهر الماديّ المعبر عنه بالهيوولي)، فما في الخارج حقيقة الشيء وهي تكون واجدةً لكمالٍ، وفاقدةً لآخر، وتقبل أن تتكامل، ويتنزح الذهن من قبولها الذي هو خاصة من خاصيات وجودها مفهوم (القوة) و(المادة) أو (الهيوولي)، فالهيوولي مفهومٌ ثانٍ فلسفيّ ليس له ما بإزاء في عالم الخارج، وإنما هو يُتنزح من نحو وجود الموجود المستكمل، فالقول بوجود المادة فرضٌ، والقول بأنّ البدن هو المادة والنفس هي الصورة فرضٌ في فرض، والقول بأنّ المادة هي الجنس والصورة هي الفصل كذلك، وكل ذلك غير صحيح.

والصحيح هو أنّ هوية النفس بالنسبة إلينا أمرٌ غيبيٌّ لا يعلم بحقيقتها إلا الذي خلقها عليه السلام، وقد أخبرنا خالقها عليه السلام بواسطة لسانه الناطق في خلقه وهم المعصومون عليهم السلام بأنّ النفس كانت موجودةً قبل خلق الأبدان، ثم تعلقت بالأبدان،



وهي تخرج من الأبدان فينقطع تعلقها بها، ثم تعود إليها يوم القيامة، ولا نقول إلا أننا قد سمعنا من المعصومين (عليهم السلام)، وصدقنا.

كما أن العقل يُجيز أن تكون النفس هويةً واجدة لقابلية أن ترتبط بالبدن - والذي هو جوهرٌ مركبٌ من مادةٍ ومن صورةٍ بناءً على التركيب - بنحو من الارتباط في هذه النشأة، ثم تنفك عنه، وتملك قابلية أن تعود إليه، فهذا مما يُجيزه العقل؛ لأننا لا نعرف هوية النفس وحقيقتها، فلا موجب على ذلك لرفع اليد عن النصوص القطعية المخبرة عن أن النفوس موجودةٌ قبل الأبدان وتتعلق بها، وينقطع تعلقها بالموت، ثم تعود إليها يوم القيامة.

➤ انحفاظ البدن بانحفاظ النفس:

الأمر الثاني: هو أن انحفاظ البدن يدور مدار انحفاظ النفس، فإنه إذا كانت حقيقة البدن أنه ما تدبره النفس، وإذا كان البدن اصطلاحاً يُقصد منه الجسم بما هو مدبرٌ بنفسٍ، أو قل بما هو متعلقٌ لنفسٍ، سواء كان التعلق على نحو الحلول أو على نحو معية التدبير؛ فإنه سوف يكون انحفاظ البدن مرهوناً بانحفاظ النفس؛ لأن البدن ليس إلا ذلك الشيء المضاف إلى النفس، والإضافة تزول بزوال المضاف إليه، فإذا انقطعت العلاقة بين النفس وبين البدن لا يكون البدن بدنًا للنفس.

نعم، يكون جسمًا، وكان في الزمان السابق بدنًا لها، وأما بعد انقطاع العلاقة فقد زال عنه عنوان (البدن)، وهذا من آثار التفريق بين مفهوم (الجسم) ومفهوم (البدن)، فالجسم هو الهيكل في نفسه، وبعد خروج الروح يبقى الجسم جسمًا، وأما البدن فحقيقته أنه ما تعلق به الروح، فإذا انفك التعلق يزول مفهوم (البدن)، ومفهوم أنه للنفس أو الروح، فنفس زيدٍ لما كانت متعلقةً بجسمه يصدق على جسمه أنه بدن زيدٍ، وبمجرد أن خرجت روحه من الجسم لا يكون الجسم بدنًا له فلا يضاف



إليه؛ لأن حقيقة البدن هي الجسم المضاف، والمفروض عدم الإضافة، فما هو موجود الجسم في نفسه، لا الجسم المضاف إلى زيد لكي يكون بدنًا له، وإذا عادت الروح وتعلقت بها كانت متعلقةً به يعود مفهوم البدن.

وقد قرّب السيد الخميني رحمته الله على ما في كتاب: (المعاد)^(١) هذا المعنى بمثال الأظافر، فإن أظافر زيد ما دامت متصلةً به يُقال هي أظافر زيد، وأما إذا قُلِّمت وألقيت على الأرض فلا يُقال: (هذه أظافر زيد)، فإن كون الأظافر لزيد ومن بدنه يتقوم باتصال الأظافر ببدنه الذي تعلقت به روحه.

قال رحمته الله: «لنضرب مثلاً للتوضيح: إذا قمت بتقليم أظافرك فإن ما ترميه بعد ذلك لا يُعد أظافرك، بل أظافرك ما بقي بعد التقليم... وبعدئذٍ -أي: بعد أن تخرج النفس من الجسد- فإن هذا الجسد المسجى ليس ببدنك، وذلك نظير حكاية الأظافر».

فبدن الإنسان هو بدنه ما دامت نفسه متعلقةً به، وبمجرد أن يزول التعلق يزول مفهوم البدن وأن البدن بدنٌ للنفس الخاصة، وهذا يعني أن مفهوم البدن يدور مدار انحفاظ تعلق النفس بالبدن، فمتى ما زال التعلق يزول مفهوم البدن.

➤ زوال المادة لا ينافي حفظ النفس للبدن:

الأمر الثالث: -وهو مهم في فهم- رأي الملا صدرا رحمته الله وهو ذكره كأصل أولٍ وأصل ثانٍ من الأصول السبعة في كتاب: (العرشية)^(٢) و(الشواهد الربوبية)^(٣)

(١): الفصل الرابع: حدوث النفس وعلاقتها بالبدن، تبدل الجسم الطبيعي إلى جسمٍ برزخيٍّ، ص ١٢١.
(٢): المشرق الثاني: في علم المعاد، الإشراق الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعدة في أصولٍ تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، ص ١١٥.

(٣): ج ١، المشهد الرابع في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار، الشاهد الأول: في إثبات النشأة الثانية، الإشراق الأول، ص ٢٦١ وما بعدها.



لإثبات المعاد الجسماني، وهو يرتبط بما تقدم في المسألة الأولى، والمسألة الثانية^(١)، فقد أفاد ﷺ أنه إذا كانت النفس في أول أمرها مادية الحدوث وهي الصورة التي تحفظ المادة، ثم تخرج من القوة إلى الفعل، وتصل إلى مقام النفس الحيوانية فتبدأ في التجرد، فلا تكون حالة في المادة، وإنما تكون مع المادة إلى أن تبلغ مقام التجرد التام، وتصل إلى مقام الإنسانية، وتتجرد في ذاتها وفعلها عن المادة؛ فإن هذا يقتضي أن تكون هوية النفس متمثلة في وجودها الذي يشتد ويترقى، فما دام وجود النفس محفوظاً - وإن تكامل وخرج من القوة إلى الفعل وتجرد عن المادة؛ انفكت عنه الهوى التي هي لازم لمرتبة خاصة من رتب تكامل النفس - فالنفس محفوظة؛ لأن المتحرك والمتكامل وجوداً واحداً سيالاً ينتقل من رتبة إلى رتبة، حتى يبلغ إلى رتبة النفس الإنسانية المجردة، وما فوقها، وما دامت النفس وجوداً واحداً محفوظاً فهذا يعني أن النفس الحافظة للبدن - على ما تقدم في الأمر السابق - باقية محفوظة وإن خرجت من عالم المادة، وانفك تعلقها بالبدن، فإن زوال المادة لا يوجب زوال حقيقتها؛ لما تقدم من كون المادة من أمارت التشخص اللازمة لرتبة من رتب النفس، وهي الرتبة الدانية.

وهذا نظير الكرسي فإن حقيقته بصورته، وليس بالمادة، فلو فرض وجود صورة الكرسي بلا مادة الكرسي فإنه يصدق عليه أنه كرسي وإن انفكت عنه المادة، والأمر كذلك بالنسبة إلى النفس الإنسانية، فهي ما دامت وجوداً واحداً متصلًا سيالاً يرتقي من نشأة إلى نشأة فهي محفوظة باقية وإن اختلف وجودها شدة وضعفاً بسبب تكاملها وخروجها من القوة إلى الفعل.

وعلى هذا فإذا فرضنا أن البدن - كما يقول علماء الطبيعة - يتحلل ويتلاشى وتبدل أعضاؤه، وبدن الرضيع لا يبقى إلى سن الشيخوخة؛ فإن ذلك لا يضر بوحدة بقاء النفس التي هي هوية الشخص، وبالتالي لا يضر ببقاء بدنه وانحفاظ عينه وإن

(١): مسألة أصالة الوجود، مسألة اشتداده.



تبدلت المادة وتغيرت الأجزاء؛ لأن هوية البدن ليست إلا ما تعلقت به النفس الخاصة، فهوية بدن زيد ما تعلقت به نفس زيد، والمفروض أن هذه الهوية محفوظة ما دامت نفس زيد محفوظة، ونفس زيد هي نفس زيد من حين أصبح نفساً نباتيةً إلى أن بلغ خمسين سنة، فإنها وجودٌ واحدٌ يخرج من القوة إلى الفعل، ومن الضعف إلى الشدة، فمع انحفاظ الصورة ينحفظ البدن.

وليس الحديث هنا عن الجسد، وهو الهيكل في نفسه، فإنه قد تغير وتبدلت أجزاؤه وأعضاؤه؛ غير أن هذا لا يضر بانحفاظ البدن وهو الهيكل بما هو مضاف إلى النفس، كنفس زيد؛ فإن المضاف يبقى بدن زيد ما دامت النفس التي تحفظ مفهوم (البدن) لم تزل وهي باقية على تعلقها بالمجموع، وهذا ما يجعلنا نرى أن بدن زيد عندما كان رضيعاً هو بدنه لما أصبح ابن خمسين سنة، مع أن الثابت علمياً تغير الخلايا والأجزاء أكثر من مرة، يقول الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيدٌ مثلاً زيدٌ بنفسه، لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه، وإن تبدلت أجزاؤه وتحوّلت لوازمه من أينه وكمّه وكيفه ووضعه ومتاه، كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورةً مثالية^(١).

(١): والأمر كذلك إذا تجرّدت النفس وانفكت عن المادة حتى في فعلها بأن أصبح لها بدن مثالي لا يشتمل على مادة، فإنه سوف يقال بأن بدن زيد محفوظٌ، وإن كانت المادة زالت، وما ذاك إلا لأن مفهوم البدن يتقوم بالإضافة إلى نفس زيد، والمفروض أن نفس زيد محفوظة بعد مقام التجرد.

إذن، فما يُضاف إليها وهو البدن المثالي هو بدن زيد، وليس هو بدن زيد في عالم المثال، بل هو بدن زيد الذي كان في عالم المادة، فكما أن البدن الذي كان في زمن الرضاع هو عين البدن الذي كان في زمن الشيخوخة، كذلك البدن الذي في عالم المادة هو عين البدن الذي في عالم المثال؛ وذلك لأن انحفاظ مفهوم البدن الإضافي بانحفاظ النفس، والمفروض أن النفس محفوظة.



كما في المنام، وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أخروية كما في الآخرة، فإنَّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلبات واحدة هي هي بعينها؛ لأنها واقعةٌ على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصياتٍ جوهريةٍ وحدودٍ وجوديةٍ واقعةٍ في طريقها هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى، وهي النفس؛ لأنها الصورة التامة في الإنسان التي هي أصل هويته وذاته، ومجمع ماهيته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أعضائه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي، ثم مُبدها على التدريج بأعضاءٍ روحانيةٍ، وهكذا إلى أن تصير بسيطةً عقليةً إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقديرٍ ربانيٍّ وجذبةٍ إلهيةٍ^(١).

وخلاصة ما ننتهي إليه هو: أنّ البدن لما كان عين التعلّق بالصورة فإن انحفاظه بانحفاظ الارتباط مع الصورة التي هي النفس، فالبدن الذي تتعلّق به النفس هو بدن تلك النفس وإن تغيّر في أجزائه وانفكت عنه المادة، وبالتالي مع وحدة النفس فلا بد أن يُقال بوحدة البدن، وإن تغيّر البدن في السنخ بأن كان مادياً ثم أصبح وجوداً مثالياً أو وجوداً أخروبياً فلا يضر بالوحدة والعينية.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ حقيقة البدن حقيقةٌ إضافيةٌ هي الجسم بما هو متعلّق للنفس، وهذه الحقيقة الإضافية تدور مدار النفس، فمتى ما انفكت النفس عن البدن وانقطع تعلقها يزول مفهوم البدن، كما أنّ وحدة البدن بوحدة النفس، فما دامت النفس باقيةً فإنّ البدن الذي هو المفهوم الإضافي سوف يكون باقياً ومحفوظاً وإن تبدلت أجزاؤه وزالت مادته، وأصبح بدنًا مثاليًا، وهذا هو سرّ حكمنا بأن بدن زيد هو بدنه الذي كان وقت الصبا، مع أنه لما أصبح شيئاً قد تبدّلت أعضائه وأجزاء بدنه عدة مرات.

(١): الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، الفصل الأول: في ذكر أصولٍ يحتاج إليها في إثبات هذا المقصد أو يتفجع بها فيه، الأصل السابع، ص ١٩٠.



➤ صور انحفاظ عينية البدن:

ويترتب على ذلك أن انحفاظ عينية البدن يتحقق في عدة صور:

الصورة الأولى: العود في البدن المركب من عين الأجزاء المركب منها في الدنيا، بأن يُقال بأن النفس في يوم القيامة تأتي ببدنٍ مركبٍ من عين الأجزاء التي كان مركباً منها في عالم الدنيا، فإنه هنا تصدق عينية البدن، لا من جهة أن الأجزاء محفوظة بعينها، بل من جهة أن كون المركب بدنًا لزيدٍ يكفي فيه أن تنحفظ نفس زيدٍ، والمفروض أن نفس زيدٍ محفوظةٌ، وعلاوةً على ذلك قد انحفظت أجزاء البدن بعينها، فملاك الوحدة والعينية متحقق مع زيادة.

الصورة الثانية: العود في البدن ذي الأجزاء المسانخة لأجزاء البدن الدنيوي، بأن يقال بعود النفس في يوم القيامة في بدنٍ أجزاءه من سنخ أجزاء البدن الدنيوي الذي كانت النفس متعلقةً به، وهذا ما يظهر من عبارة الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (شرح الهداية الأثيرية)، فإنه في هذه الصورة تكون عينية البدن محفوظة وإن كان البدن من أجزاء مماثلة لأجزاء البدن الذي كان في الدنيا، والسرّ في ذلك هو أن ملاك انحفاظ وحدة البدن موجودٌ ومتحققٌ وهو انحفاظ النفس، فكما أن جسم زيدٍ في الخمسين من عمره هو جسمه لما كان صبيًّا مع أن الأجزاء تبدلت؛ فكذلك بدنه وجسمه في يوم القيامة هو بدنه الذي كان في الدنيا وإن كان من أجزاءٍ أخرى مماثلة لأجزاء البدن الدنيوي؛ لأن ملاك العينية والوحدة هو انحفاظ النفس والمفروض أن النفس التي يُضاف إليها البدن محفوظةٌ.

الصورة الثالثة: العود بالبدن المثالي المتكامل والمتجرد من المادة، بأن يُقال بأن النفس تأتي في يوم القيامة ببدنٍ غير مركبٍ من أجزاء البدن التي كانت في نشأة الدنيا، ولا من أجزاء مماثلة لها في السنخ، وإنما تأتي ببدن هو صورة البدن الدنيوي ولكن بعد



تكاملها وتجردها عن المادة وتحولها إلى بدنٍ مثاليٍّ، فإنه تصدق العينية في هذه الصورة؛ لأنّ المفروض انحفاظ النفس، وأيضاً انحفاظ صورة البدن، فإنّ الصورة الجسمية التي تأتي في يوم القيامة وإن كانت مجردةً عن المادة إلا أنها عين الصورة الدنيوية، ولكن بعد أن تجرّدت وتلطفت وترقت من مرتبةٍ إلى مرتبةٍ أعلى.

الصورة الرابعة: العود بتكون النفس وجوداً بدنيّاً مثاليّاً، بأن يقال يعود النفس من دون بدنٍ تأخذه من عالم الدنيا، سواءً كان بدنًا مكوّنًا من عين أجزاء البدن الذي كان في الدنيا أو من أجزاءٍ مماثلةٍ أو كان صورة البدن الدنيوي بعد تجرّدها، فما يعود هو النفس فقط من دون اصطحاب بدن. نعم، هي لما تكاملت وخرجت من القوة إلى الفعل، وبلغت رتبة النفس الحيوانية؛ صارت جسمًا مثاليّاً متحققة في عالم الأجسام المثالية، فهي بتكاملها قد ظفرت بمراتب ثلاث:

١. مرتبة المادة.

٢. مرتبة النفس الحيوانية، وهي مرتبة المثل والجسم المثالي.

٣. مرتبة النفس الإنسانية، وهي مرتبة التجرّد التام عن المادة، وعن آثارها من الطول، العرض، العمق، واللون وغير ذلك.

فهي قد تكاملت وانفصل تعلقها بالبدن، وتركت البدن في هذه النشأة، وصارت فقط مجردةً بالتجرد الحيواني المثالي، والتجرّد الإنساني العقلي، فيكون للنفس وجود بدنيّ مثاليٍّ ولكنه عين هويتها، وليس أمرًا منفكًا عنها، وفي هذه الصورة أيضًا يكون البدن محفوظاً؛ لأنّ هوية البدن هو ما كان مضافاً إلى النفس والمفروض تحقق إضافة البدن إلى نفسٍ ولكن برتبةٍ أعلى من الإضافة التي كانت في الدنيا، فقد كان البدن يضاف في الدنيا إلى النفس إضافة المادة إلى الصورة، وأصبح يُضاف إضافة عينية؛ لأنّ النفس وهي في رتبة الحيوان قد أصبحت جسمًا مثاليّاً، فيكون لها بدن



ويكون ذلك البدن عين البدن الدنيوي، وإن كان وجودًا للنفس، وما ذاك إلا لأنَّ البدن مفهومٌ إضافيٌّ ويُحفظُ بالتحفاظ النفس، والمفروض أنَّ النفس محفوظةٌ.

يقول الملا صدرا رحمته الله في بيان وجود هذه الرتبة الجسمانية المثالية للنفس: «وأما من جعل النفس جسمًا أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية، ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات، بل شبهاً برزخياً صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية، وتلك النفس صورةٌ حيوانيةٌ حيةٌ بذاتها، ليست حياتها بأمْرٍ عارضٍ عليها كهذه الأجسام، وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي^(١)، ويدرك الجزئيات والحسيات، كما اتفق عليه جميع السَّلاَك والمكاشفين، وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح وأعضاء، وأنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكاتٍ جزئيةً، ويعمل أعمالاً حيوانيةً، فيسمع بأذنه، ويرى بعينه، ويشم بأنفه، ويدوق بلسانه، ويلمس بشرته»^(٢).

فهو رحمته الله يرى أنَّ النفس في رتبة الحيوان تكون بدنًا حيوانياً برزخياً، فإذا قيل بأنَّ النفس تأتي يوم القيامة بهذه الرتبة من وجودها فسوف يقال بالمعاد الجسائي، ويقال بأنَّ المعاد هو عين البدن الذي كان في نشأة الدنيا بمعنى أنَّ النفس المقومة للاضافة واحدةٌ محفوظةٌ مع كون البدن رتبة لها.

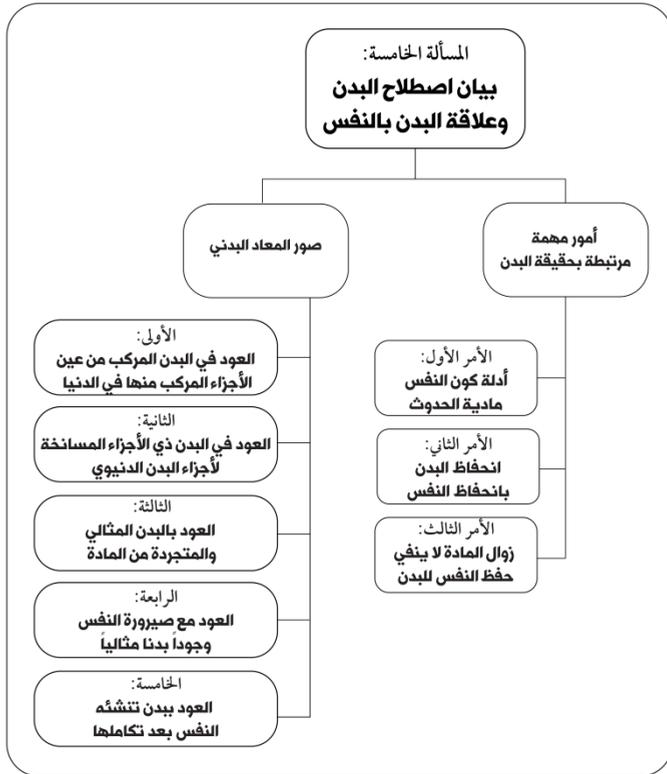
الصورة الخامسة: العود ببدنٍ تنشئه النفس بعد تكاملها، بأن يُقال بأنَّ النفس تعود يوم القيامة بأبدانٍ هي تفعلها، لا أنها تتحول إلى بدنٍ مثاليٍّ، بل هي تتكامل وتصبح أرقى من مرتبة النفس الحيوانية فلا تكون في ذاتها جسمًا مثاليًّا وإنما تكون

(١): فهو هنا يذكر أنَّ البدن البرزخيَّ الحيوانيَّ موجودٌ لنفس الإنسان في نشأة الدنيا قبل أن ينتقل إلى يوم القيامة، وهو الوساطة التي تُدبر به النفس الإنسانية البدن العنصري المادي.

(٢): ج: ٨، الباب الخامس من علم النفس في الإدراكات الباطنة، الفصل السادس: في تعدد مذاهب القدماء في أمر النفس، ص ٢٤٩.



واجدةً لكمالات الجسم المثالي بصورةً أرقى وبصورةٍ أتم، فتكون قادرةً على إنشاء أبدانٍ مثاليةٍ تقوم بها قيامًا صدوريًا، فتلتذ بها أو تتألم، وهذا يعني أنّ النفس سوف تأتي في يوم القيامة بيدٍ لكنه ليس عين ذاتها، وإنما هو فعلٌ من أفعالها، كما أنه ليس بدنًا ترتبط به من دون أن تفعله سواء كان البدن الدنيويّ الماديّ أو مثله، أو صورته المجردة، ويذكر الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه في هذه الصورة يمكن أن يُقال بثبوت المعاد الجسماني، وأنّ المعاد هو عين البدن الدنيوي ولكن العينية بمعنى انحفاظ مفهوم البدن الإضافي بانحفاظ النفس التي هي المقومة لهذه الإضافة.





➤ نقاط مرتبطة بالصورة الخامسة:

و نذكر بعض النقاط التي ترتبط بهذه الصورة حتى تكون أكثر وضوحاً؛ لأنّ الملا صدرا عليه السلام قد ذكرها، واهتم بها في أصوله التي أصلها لإثبات المعاد الجسماني:

النقطة الأولى: ما ذكره الملا صدرا عليه السلام في الأصل الرابع من أصول إثبات المعاد في كتاب: (العرشيّة)^(١)، وهي: أنّ النفس في أول أمرها لا تستطيع أن تُنشئ الصور المثالية التي توجد فيها آثار المادة، ولكنها ليست ماديةً إلا بواسطة البدن، فهي تتصل بالوجود الخارجي بالحواس الظاهرية، ثم تأخذ بالحس المشترك صورةً حسيةً، ثم تترقى إلى الصورة الخيالية المحفوظة في قوة الخيال، فالبدن في أول أمر النفس لا بد منه في إدراك الصور الخيالية.

وبتعبيرٍ آخر: لا بد من المادة وهي البدن لكي تستطيع النفس في أول أمرها من إدراك الصور المثالية، ولكن إذا تكاملت النفس وبلغت رتبةً أعلى من رتبة النفس الحيوانية، أي تجردت تجرداً تاماً؛ فإنّ النفس سوف تكون واجدةً لكمالات النفس الحيوانية بصورةٍ أرقى، فتكون قادرةً على إيجاد الصور المثالية من دون أن تحتاج إلى اتصالٍ بالمادة، وهذا يتحقق في نشأة الدنيا قبل يوم القيامة، فإنّ الإنسان في عالم المنام يرى أموراً كثيرةً متجسدةً متمثلةً بوجودٍ مثاليٍّ من دون أي اتصالٍ بعالم المادة، وما ذلك إلا لأنّ النفس قد أصبحت تملك قدرةً على أن تُنشئ الصور المثالية من دون أن تكون متصلةً بعالم المادة.

النقطة الثانية: ذكر الملا صدرا عليه السلام في عدة مواضع من كتبه أنّ النفس في يوم القيامة تُنشئ صوراً مثاليةً من دون وجود مادةٍ، وتكون تلك الصور ملذّةً للنفس،

(١): المشرق الثاني: في علم المعاد، الإشراق الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعدة في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، ص ٤٨.



وهذا هو النعيم في الجنة، ومؤلمة لها، وهذا هو العذاب في نار جهنم والعياذ بالله تعالى، والسؤال الذي نواجهه في هذه النقطة هو: كيف تكون النفس بعد تجرّدها سبباً لإحداث صورٍ مثاليةٍ مُلذّةٍ فقط، وذلك في الصالحين الخيّرين، وتكون سبباً وعلّةً لإنشاء صورٍ مثاليةٍ مُؤلمةٍ فقط وذلك في المجرمين الطالحين، مع أنها مجردةٌ وتستوي نسبتها إلى الصور الجميلة التي تُحبها النفس وتلتذ بتصورها، وإلى الصور القبيحة التي تُبغضها وتتألم بسبب تصورها؟

و يُجيب الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن هذا السؤال: بأنّ النفس لما كانت في أول حدوثها ماديةً وتخرج من القوة إلى الفعل باتصالها بالمادة والبدن؛ فإنّها لا تخرج من القوة إلى الفعل في مسيرٍ واحدٍ، بل في عدة مساراتٍ، فالذي يتحصل على العلوم الحقة، ويُكمل قواه وملكاته النفسانية الفاضلة، ويُحدث التوازن؛ يصل إلى مقام تكون نفسه مسانخةً لإحداث الصور الجميلة، فلا يُحدث في يوم القيامة إلا الصور التي يلتذ بها.

وأما إذا حصّل الإنسان العلوم الباطلة، كأن يكون ملحدًا أو غير مؤمن بالنبوات، وطوّر الملاكات والقوى القبيحة والرذيلة، ولم يُحدث توازنه النفساني، بأن يجعل قواه خاضعةً لمدركات العقل الحقة، وإنما جعل على نفسه غلبة الشهوة أو الغضب؛ فإنّ النفس تتشكل بصورةٍ قبيحةٍ وتكون مُنشئةً للصور المثالية المؤلمة التي تكون معلولةً لرتبةٍ من رتب النفس، ومؤذيةً لرتبةٍ أخرى من رتب النفس كما بيّنا، وهذا ما عبر عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بقوله: «وفي الآخرة يتنزل الأمر من النفوس إلى الأبدان»^(١).

إنّ النفس هي التي تتجلى في الصور المثالية بحسب وجودها، وكل عامل يعمل على شاكلته، وهذا أحد معاني (تجسّم الأعمال) في يوم القيامة، فإنّ لمعرفة الإنسان وعمله أثراً على مصيره، فبحسب العلم والعمل يكون معاد الإنسان، ويوجد



اتخاذ بين العلم والعمل، وبين العالم والعامل، وهذا يُوقفنا على خطورة تحصيل المعرفة الحقة في هذه النشأة، ومعرفة المنهج الصحيح الذي يوصل إلى سعادة الإنسان في يوم القيامة، وهو المنهج الذي جاء به الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وهو الدين الذي يرسم للإنسان صراطه إلى الله يَبْتَغِي إِلَيْهِ والسعادة الأبدية، ولهذا كانت معارف الدين أهم المعارف، فهي أهم من جميع المعارف الطبيعية التي تنتهي بانتهاء هذه النشأة، ويفقدها الإنسان عند بوابة القبر، فالدين معارف مقارنة للإنسان في قبره، وهي تذهب معه إلى معاده ^(١).

(١): قال الشيخ حسن زادة آملي رَضِيَ اللَّهُ فِي ج ٥ ص ٣٤٩ من تعليقه على شرح المنظومة: كما أن الأول وهو العالم السيال كان كتاباً آفاقياً، وإنما كانت النفس باطن صحيفة الأعمال، إذ لكل ظاهر باطن، ولكل صورة معنى، ولكل رقيقة حقيقة، ففي النفس صور الأعمال من وجوه ثلاثة: أحدها: حضور صورها كما قلنا، وبوجه كما ترجع قهقري عند رفع شواغلك، فتجد صورها الخيالية، والوهمية، والعقلية في نفسك.

وثانيها: حضور الملكات الحاصلة من تكررها في جوهر نفسك، كالنقش في الحجر بل أغزر وأقر.

وثالثها: حضور الصور الجسمانية المتشبهة التي أظلال تلك الملكات المناسبة لها، كالصور النملية للحرص، والعقرية للأذية، والذئبية للغضبية السبعية... فكم من نفس ككتاب مشحون من الأباطيل والأكاذيب والجهالات المركبة والهزليات والهذيانات مستحق للاحتراق بل محترق بالفعل ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ الانفطار: ١٤، وكذا هو في سجّين، وربّ نفس هي صحيفة إلهية مملوءة من المعارف الإلهية والمطالب الحقة والملكات الحميدة، وهي كتاب مرقوم يشهده المقربون.

قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾﴾ المطففين: ١٨، وإذا كان المراد ذكر صحيفة الأعمال فلا يتوهم أن النفس الإنسانية بأي مرتبة تتعلق وبها تحشر؛ إذ الصورة الأخروية من صقع النفس وليست متعلقة لها كالصورة الطبيعية ها هنا، فإذا حشرت النفس بصورة مجرد أمرد أو أسود أو أشوه فحشرها حشر جميع المراتب، لما عرفت أن التشخص بالنفس وأن ذلك العالم فرقه جمع بوجه، وجمعه جمع جمع، هذا باطن صحيفة الأعمال ومعناها وحقيقتها ومغزاها والفوز والفلاح في الجمع بين الروحاني والجسائي كما مر.



النقطة الثالثة: للصور المثالية التي تحدثها النفس في يوم القيامة - كما ذكرنا - تأثيرٌ خارجيٌّ، وتأثيرها الخارجي أعظم بكثير من تأثير الصور الخيالية في نشأة الدنيا، وذلك لوجود فرقٍ بين وجود الإنسان في يوم القيامة، وجوده في نشأة الدنيا، فالإنسان في نشأة الدنيا متعلقٌ بالمادة، ومشغولٌ بها، وانشغاله هذا يوجد الغفلة عن إدراك الصور المثالية كما هي، ومع ذلك تأثيرٌ عليه، فإنه إذا تذكر موقفًا مُحرجًا يشعر بالخجل، ويتغير لونه، وإذا تذكر صورةً مخيفَةً يشعر بالخوف، ويتغير لونه.

يقول الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في (العرشيّة): «إنّ التصورات والأخلاف والملاكات النفسانية مما يستتبع آثارًا خارجيةً كثيرةً، وهذا كثير الوقوع، كحمرة الخجل، وصفرة الوجل»^(١).

=== فليعلم: أنه يمثل ويشبح له في عالم الصور الصرفة صحيفة جسمانية مرقومة بأرقام مشكلة مقدرة حسناء أو شوهاء تعطي بيمينه أو بشماله، يقرؤها بلسانه ويصرها ويسمع بمشاعره الأخروية ويقول: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأُ وَأَكْتَلِيَةٌ﴾^(١٦) الخاقّة: ١٩، أو خلافه، وهذا كما في سائر الأمور الأخروية، فإن لها معنى وصورة وروحاً وجسماً، كما أن الصراط المستقيم هو صراط التوحيد، وصورة الهدى الذي تنتهجه ما دمت في الدنيا وبالْحَقِيقَةُ النفس الإنسانية الموحدة صراط الله المستقيم كما في حديث صادق آل رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ: (و جادتي الصراط): هما العقل النظري والعقل العملي، وحدودهما ودرجاتها حالات النفس ومقاماتها فيها هذا هو الحقيقة. وأما الرقيقة فستبرز ذلك جسر محسوس على متن جهنم، أوّله في الموقف وآخره على باب الجنة؛ إذ عرفت أن لكل معنى صورة وستشاهده وتعرف أنه صنعك وبنائك بعون الله وأنه كان في الدنيا كجسر ممدود على متن جهنم طبيعتك التي قيل إنها كظل ذي ثلاث شعب لكونها ذات أبعاد ثلاثة لا ظليل ولا يغني من اللهب لتأديها وسيلانها الزماني فهي باعتبار وغولها في الهيولى وهويّها في هذه الهاوية وباعتبار الغيبة والتباعد المكاني في أجزاءها القارة وباعتبار الغيبة والتفارق الزماني في أجزاءها الغير القارة السائلة لهيب في لهيب في لهيب.

(١): المشرق الثاني: في علم المعاد، الإشراف الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعدة في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، الأصل السابع ص ١٢٣.



وإذا تجرّدت النفس عن المادة زال عنها حجاب المادة، وارتفعت ظلمات الأبدان، وحينئذٍ سوف لن يشغل النفس شأن عن إدراك الصور المثالية كما هي، ولهذا سوف يكون لها تأثير أعظم في يوم القيامة، فيكون تنعم الإنسان بالصور الجميلة أعظم من التنعم بها في نشأة الدنيا، ويكون تألمه بالصور القبيحة أعظم من تألمه بها في النشأة الأولى، كما أنّ الصور الموجودة في نشأة المثال بسبب عدم وجود المادة تكون أعظم وأكبر وجودًا من الصور المادية التي تكون حالة في المادة، فإنّ الصور المادية حالة في المادة، والمادة محدودة لا يمكن أن تجتمع فيها صورتان مختلفتان، وأما في يوم القيامة فالبدن الذي تنشئه النفس سوف يكون أعظم بكثيرٍ من صورة البدن الدنيوية؛ لأنها ليست موجودة في مادة، وإنما هي مجردة.

ويمكن أن توجد عدة صور فيه مع وحدته، فيُحشر -والعياذ بالله تعالى- من غلبت عليه الشهوة والغضب والمعتقدات الباطلة بصورٍ متعددةٍ مختلفةٍ، كلها تجتمع في وجودٍ واحدٍ، وقد ذكر الملا صدرا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ كل فردٍ من أفراد الإنسان يُحشر في يوم القيامة عالمًا مستقلًا هو أوسع من وجود عالم الدنيا، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ رِجَالٌ يَدْعُونَ إِلَى الْقِيَامَةِ فَزِدْهُمْ مِغْرَابًا ۗ﴾ مريم: ٩٥، فكل واحدٍ من أفراد البشر هو عالمٌ عرضه السماوات والأرض؛ لأنّ كل واحدٍ يُنشئ ويبدع وجود جنته أو وجود ناره، ويكون تنعمه بما يُنشئ أعظم من التنعم الموجود بالصور الدنيوية، كما أنّ تألمه بما يُنشئ يكون أعظم من التألم الموجود بسبب الصور الدنيوية.

وقد فرّق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بين الصور المثالية المؤلمة والصور المثالية المُلذّة، فذكر أنّ المؤمن يُنشئ صور يوم القيامة المُلذّة وهي الجنة، ويكون محيطًا بها، بينما الكافر يكون محيطًا بالصور التي ينشئها في ناره، واستشهد بقوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهَمِّ سُرَادِقُهَا﴾ الكهف: ٢٩، وبقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ التوبة: ٤٩.



كما أنه ﷺ ذكر في (الشواهد الربوبية)^(١) وجود فرق بين البدن الدنيوي والبدن الآخروي فالدنيوي تحلّ فيه النفس وتتكامل به، وأما الآخروي فهو من إنشاء النفس ومن إيجادها، فهي توجد بدناً تلتذ به أو تتألم.

وهذا نكون - والله تعالى الحمد- قد انتهينا من بيان المسائل التمهيدية لمعرفة نظرية الملا صدرا ﷺ في حقيقة البدن المعاد، وما أظنه هو أنّ ملامح نظرية الملا صدرا ﷺ من خلال العرض المتقدم قد اتضحت، وبقي أن نضع النقاط على الحروف في المقام الثاني.

المقام الثاني: في تصوير نظرية الملا صدرا ﷺ في حقيقة البدن المعاد؛ على ضوء المسائل التي تقدمت في المقام الأول.

ونبيّن مراده ﷺ في هذا المقام في نقاطٍ ثلاثٍ:

النقطة الأولى: هي أنّ الملا صدرا ﷺ يرى يوم القيامة نشأةً أخرى مغايرةً للنشأة الدنيوية، ومقتضى مغايرة الآخرة لنشأة الدنيا هو أن لا يكون البدن المعاد مركباً من أجزاء وعناصر البدن الدنيوي وإلا فسوف تكون الآخرة امتداداً لعالم الدنيا وليس نشأةً أخرى.

قال الملا صدرا ﷺ في كتاب: (الحكمة المتعالية) بعد أن بيّن نظرية الفلاسفة ونظرية أبي حامد الغزالي في حقيقة البدن المعاد: «وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام، كالإمام الرازي، ونظرائه، بناءً على

(١): المشهد الرابع: في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الإشراق الثالث: في وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة في نحو الوجود الجسماني، ص ٢٦٨.



أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة ليتعلق النفس بها مرة أخرى، ولم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، وعوداً إلى الدار الأولى دار العمل، والتحصيل لا إلى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل، فأين استحالة التناسخ؟! وما معنى قوله تعالى: ﴿أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنْشِئَ لَكُمْ فِي مَا لَا تَعْمَلُونَ﴾ الواقعة: ٦١، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ على أن نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنْشِئَ لَكُمْ فِي مَا لَا تَعْمَلُونَ ﴿٦١﴾ الواقعة: ٦٠-٦١، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَمْرَهُمْ وَإِذَا بَشَرْنَا بَدَلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ الإنسان: ٢٨، ولا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طوراً آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني^(١).

فالمعاد عنده ﷻ ليس رجوعاً إلى المادة، والأجزاء العنصرية التي كانت موجودة في عالم الدنيا، وإنما هو رجوعٌ إلى عالم مجرد لا مادة فيه؛ لأنه انتقال إلى نشأة أخرى، وإنشاء فيما لا نعلم، ولأنه تبديلٌ للبشر بأمثالهم.

وقد تقدم نقاش ما ذكره ﷻ في هذه النقطة، فقد ذكرنا أن كون الآخرة نشأة أخرى أو إنشاءً فيما لا نعلم أو إعادة ما يُماثل البدن الدنيوي، لا يستلزم القول بعدم وجود أجزاء البدن الدنيوي في يوم القيامة، ولا يلزم القول بعدم وجود حركة وزمانٍ فيها؛ إذ يكفي لصدق (عنوان النشأة الأخرى)، و(الإنشاء فيما لا نعلم)، و(إعادة ما هو مثال)؛ أن تكون النشأة الأخرى مختلفةً عن النشأة الدنيوية في بعض

(١): ج ٩، الباب العاشر: في تحقيق المعاد الروحاني والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي بإزائها، وإلى السعادة والشقاوة غير الحقيقيتين وما قيل في بيانها، الفصل السابع: في بيان السعادة والشقاوة الحسينيين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين، ص ١٥٣.



قوانينها وأحكامها، وهذا ما تدل عليه النصوص المنقولة عن المعصومين (عليهم السلام)، وقد فصلنا الكلام بحمد الله (تعالى) في ذلك.

النقطة الثانية: قد يقول قائل: إذا لم توجد مادة في النشأة الأخرى، والبدن الدنيوي لا يعود بأجزائه العنصرية وإنما يعود بدن مثالي فإنه سوف يلزم أن لا يكون البدن المعاد عين البدن الدنيوي، مع أن الملا صدرا (عليه السلام) يقول بالعينية!

ويجيب الملا صدرا (عليه السلام) بأن السائل قد خلط بين الجسم وبين البدن، فالجسم هو هذا الهيكل في نفسه، وهو ما كان في عالم الدنيا مركباً من العناصر المادية، وهو لا يعود، فإن ما يعود بدن آخر من سنخ آخر يختلف عن سنخ البدن الدنيوي، وأما البدن فهو تلك الحقيقة الإضافية للمفهوم العرضي، وهو الجسم بما هو مدبر بنفس ما، فحقيقته أنه مضاف إلى نفس معينة كنفس زيد، والبدن كمفهوم عرضي يتقوم بالإضافة، ويدور انحفاظه مدار انحفاظ النفس المضاف إليها، فيكون باقياً إذا بقيت النفس، وزائلاً إذا زالت، والبدن بهذا المعنى باقٍ ومحفوظٌ يوم القيامة؛ لأن النفس التي كانت في الدنيا ثم تكاملت هي بعينها بوجودٍ واحدٍ متصلٍ لا تعدد فيه سوف تكون مع بدن، وهذا يوجب القول بأن ما معها في الآخرة هو عين ما معها في الدنيا، لا من جهة كونه جسماً منظوراً إليه في نفسه - فإنه من هذه الجهة اختلفت هويته وتبدلت حقيقة وجوده - وإنما من جهة كونه مضافاً إلى نفس معينة يكون واحداً بوحدتها.

يقول الملا صدرا (عليه السلام) في (العرشية): «فإن العبرة في بقاء البدن بما هو بدنٌ شخصيٌّ إنما هي بوحدة النفس، فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن؛ لأن نفس الشخص تمام حقيقته وهويته، وهذا كما يُقال إن هذا الطفل مما يشيب، أو هذا الرجل الشاب كان طفلاً، وعند الشيب قد زال عنه ما كان له عند الطفولية من الأجزاء والأعضاء، بل إصبعه هذا صدق أنه الأصبع الذي كان له عند الطفولة، مع أنه قد عدم في ذاته مادةً وصورةً، ولم يبق ما هو جسمٌ معينٌ في ذاته، وإنما بقي إصبع



لهذا الإنسان لبقاء نفسه، فهذا ذاك بعينه من وجهه، وهذا ليس بذاك بعينه، من وجهه، وكلا الوجهين صحيحان بلا تناقض، فالإنسان الشخصي المُعاد بعد الموت هو هذا الإنسان بعينه ولا يقدح في ذلك أن هذا البدن الدنيوي مضمحلٌّ كائنٌ فاسدٌ فإن مركب من الأضداد والأخلاط الكثيفة العفنة، وإن البدن الأخروي لأهل الجنة نورانيٌّ باقٍ شريفٌ حيٌّ لذاته غير قابل للفناء... فقد علم أن هذا البدن محشورٌ في القيامة، مع أنه بحسب المادة غير البدن، وذلك بحكم الأصل الأول والثاني، وهو أن الشيء بصورته وهو ما هو لا بهادته، وأن بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصها من العوارض»^(١).

وقال ﷻ في الأسفار: «بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه»^(٢).

وبهذا يتضح جلياً أن الملا صدرا ﷻ إذا تحدث عن عود البدن الدنيوي بعينه؛ فهو لا يتحدث عن عود الجسم بأجزائه الدنيوية، وإنما يتحدث في الحقيقة عن عود مفهوم عرضي وهو مفهوم نسبة الجسم إلى نفسٍ ما، ويقول بأن هذه النسبة محفوظة في يوم القيامة؛ فإن حفظ هذه النسبة بحفظ النفس، وحيث إننا بنينا على أصالة الوجود وأن الوجود يشتد ويترقى من نشأة إلى نشأة أخرى مع الحفاظ على وحدته، وبنينا على أن النفس الإنسانية وإن بدأت مادية إلا أنها تبقى حقيقةً واحدة تترقى إلى أن تصل إلى مقام التجرد في يوم القيامة؛ فسوف ننتهي إلى أن أي بدنٍ تأتي به النفس في يوم القيامة، سواء كان من سنخ بدن عالم الدنيا أو لم يكن؛ فهو بدنٌ واحدٌ؛ لأن النفس واحدة، وإذا حفظت وحدة النفس تُحفظ وحدة المفهوم العرضي الذي يسمى بمفهوم (البدن).

(١): الإشراق الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢): ج ٩، الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها،

الفصل الثالث: في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد، ص ٢٠٠.



النقطة الثالثة: يرى الملا صدرا عليه السلام حقيقة البدن المعاد يوم القيامة بدنًا مثاليًا، فهو مجرد برتبة الوجود المثالي، وليس بدنًا ماديًا، ومعنى ذلك هو أنه يتوفر في البدن أمران:

الأمر الأول: أنه مجردٌ في ذاته عن المادة، فذاته لا تتركب من مادةٍ وصورَةٍ، وإنما هو مجرد صورة، وحيث إن الملا صدرا عليه السلام يرى النفس بعد الموت تتجرد عن المادة حتى في مقام الفعل ولا تكون مستكملةً بالبدن المادي المكون من مادةٍ ومن صورَةٍ؛ فمن الطبيعي أن يقول بأن البدن المثالي الذي يعود سوف يكون مجرداً عن المادة في مقام الذات وعن المادة في مقام الفعل.

الأمر الثاني: أنه ليس مجرداً عن آثار المادة؛ وذلك لأنه لو كان مجرداً عن آثار المادة لكان مجرداً في رتبة العقل، مع أن الملا صدرا عليه السلام يختار أنه مجرد في رتبة المثال، فالنفس تأتي يوم القيامة ببدنٍ مشتمل على أعراض المادة، فيوجد له طولٌ، عرضٌ، وعمقٌ، ولونٌ، ورائحةٌ، وطعمٌ، ووضعٌ، وأما المادة فهي ليست موجودةً.

➤ احتمالات علاقة البدن المثالي بالنفس والبدن الدنيوي:

وهنا نواجه السؤال التالي: ما هي علاقة البدن المثالي بالنفس والبدن الدنيوي الذي كان في نشأة الدنيا؟

وفي مقام الجواب لا بد أن نستثني احتمال أن تكون العلاقة بين البدن المعاد والنفس والبدن الدنيوي بمعنى أن النفس حالة في البدن الأخروي؛ لأن الملا صدرا عليه السلام يرى أن النفس مجردة في نشأة القيامة، والمجرد لا يكون حالاً في المادة، كما ينبغي أن نستثني احتمال أن تكون علاقة البدن المعاد بالبدن الدنيوي هي أن البدن المعاد مركبٌ من عين أجزاء البدن الدنيوي المادية أو من أجزاء مادية مغايرة ولكنها من



سنخ أجزاء البدن الدنيوي^(١)، والوجه في ذلك هو أنّ الملا صدرا عليه السلام يرى الآخرة نشأةً أخرى، فلا يوجد فيها مادةٌ، فلا يمكن أن يُقال بأنّ البدن المُعاد يُعاد مع عين أجزاء البدن الدنيوي المادية أو مع أجزاءٍ من سنخها.

وتبقى احتمالاتٌ أربعةٌ:

الاحتمال الأول: أن يكون مراد الملا صدرا عليه السلام من البدن المُعاد ما ذكرناه في الصورة الثالثة من الصور الخمس المتقدمة، وهو ما ذكره السيد الخميني عليه السلام على ما في كتاب: (المعاد)^(٢)، وهو أن للبدن الدنيوي صورة وراء مادته، وهي تتكامل فتبدأ ماديةً، وتتحول إلى وجودٍ مثاليٍّ منفكٍّ عن المادة، والنفس تأتي مع صورة البدن المثالية، فتكون علاقة البدن المُعاد بالنفس بمعنى أنّ النفس معه وتقومه، وعلاقته بالبدن الدنيوي بمعنى أنه عين صورة البدن الدنيوي، ولكن كانت الصورة ماديةً، ثم تجردت وأصبحت وجودًا مثاليًّا، ولعل هذا ما فهمه الحكيم السبزواري عليه السلام من كلامه.

كما ذكر ميرزا مهدي الاشتياني عليه السلام في تعليقه على المنظومة^(٣)، فقد قال الميرزا الاشتياني: «المحشورة على ما أفاده صدر المتأهلين البدن المثالي الملكوتي على ما فهمه عليه السلام من كلامه...».

وبعبارة أخرى: «المحشور عند الصدر البدن المثالي الذي كان باطن ذاك البدن وكان التعلق الأول للنفس به عند كونها متعلقة به»، فإنّ عبارة «وكان التعلق الأول به عند كونها متعلقة به» ظاهرةٌ في أن ما يفهمه الحكيم السبزواري عليه السلام هو أنّ البدن المُعاد

(١): وهذا ما ذكرناه في الصورتين الأوليين من الصور الخمس التي تقدمت في عينية البدن المُعاد للبدن الدنيوي.

(٢): الفصل التاسع المعاد الجسماني، بقاء الصورة وفناء المادة عند الحشر، ص ٣٠٩.

(٣): تعليقة رشيقة على شرح منظومة السبزواري، ج ٢، ص ٧٤١.



هو صورة البدن الدنيوي، والتي كانت النفس في أول أمرها تتعلق بها، ثم بعد ذلك تتجرد النفس، وتتجرد هذه الصورة، ولا تكون العلاقة علاقة حلولٍ.

وقريباً من عبارة الميرزا الاشتياني ما ذكره السيد رضا الصدر رحمته الله في (صحائف فلسفية) فقد قال: «مذهب الصدر: أنّ المحشور هو البدن المثالي الذي مستبطنٌ في هذا البدن، وكانت النفس متعلقةً به أولاً، وبهذه البدن ثانياً»^(١).

فإنه يُحتمل أن يكون المقصود منها هو أنّ المحشور صورة البدن التي بها تكون مادة البدن بالفعل، وقد تقدم سابقاً أنّ الملا صدرا رحمته الله يُطلق على مادة النفس لفظ (البدن)، فالنفس كانت متعلقةً أولاً بصورة البدن، ثم تكون متعلقةً ثانياً وبالتبع بمادة البدن؛ لأنّ فعلية مادة البدن تابعةٌ لفعلية الصورة، فإذا تعلقّت النفس بالصورة تكون متعلقةً بالتبع بالمادة، ثم تتكامل النفس وصورة البدن، فيكون التجرد المثالي للنفس والتجرد المثالي للبدن.

وهذا التكامل الحاصل للصورتين هو ما ذكره الملا صدرا رحمته الله بقوله: «وهما معاً -أي: النفس، والبدن- يخرجان من القوة إلى الفعل، ودرجات القوة والفعل في كل نفسٍ معينةٍ بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني»^(٢).

ويُحتمل أن يكون المراد من عبارة الميرزا الاشتياني والسيد الصدر احتمالاً آخر، وهو الاحتمال التالي.

(١): المقصد السادس: في المعاد، الفريدة الرابعة: في دفع شبهات تورد على القول بالمعاد الجسماني، ص ٧١٦.

(٢): الأسفار، ج ٩، الباب الثامن: في إبطال تناسخ النفوس والأرواح ودفع ما تشبث به أصحاب التناسخ، الفصل الأول: في إبطاله بوجهٍ عرشيٍّ، ص ٢.



الاحتمال الثاني: ما ذكرناه في الصورة الرابعة من الصور الخمس المتقدمة، وهو: أن يُقال بأن مراده ﷻ من البدن المثالي المعاد النفس في رتبة النفس الحيوانية، فإن النفس إذا بلغت رتبة النفس الحيوانية تكون جسمًا مثاليًا، ومعنى عود النفس في بدنٍ مثاليٍّ هو أن تأتي النفس وعندها هذه الرتبة، وبها تكون في عالم المثال، وقد نقلنا فيما سبق عن الملا صدرا أنّ الفلاسفة يُعبرون عن النفس في رتبة النفس الحيوانية بالجسم المثالي، كما أنه يعتبر الجسم المثالي باطن الجسم المادي، فهو يلبس الجسم المادي، كما أنّ النفس في رتبة الإنسان والتجرد العقلي باطنٌ للجسم المثالي وتلبسه.

ويُحتمل أن تكون عبارة الميرزا الاشتياني وعبارة السيد رضا الصدر ناظرةً إلى هذا المعنى، لا سيما عبارة الأخير، حيث قال: «مذهب الصدر: أنّ المحشور هو البدن المثالي الذي مستبطنٌ في هذا البدن»، وكان الملا صدرا في بعض عبارته يعتبر النفس الحيوانية باطن وغيب البدن الطبيعي العنصري.

الاحتمال الثالث: أن يكون مراده ﷻ ما ذكرناه في الصورة الخامسة من الصور الخمس المتقدمة، وهو: أنّ النفس تأتي في يوم القيامة من دون أن تستصحب معها شيئاً من البدن الدنيوي. نعم، هي بعد تكاملها قد بلغت مقام النفس الحيوانية، فصارت واجدةً لكمالات عالم المثال، وبإمكانها أن تُنشئ لنفسها أبداناً مثاليةً من دون أن تتصل بمادةٍ، وهذا ما يظهر من كلام الملا صدرا ﷻ في كتاب: (الشواهد الربوبية)، فقد كان بصدد الحديث عن الفرق بين البدن الدنيوي والبدن الآخروي، فقال ﷻ: «إنّ أجساد هذا العالم قابلةٌ لنفوسها على نحو الاستعداد، ونفوس الآخرة فاعلة لأجسادها»^(١)، فاعتبر الأجساد في الآخرة من فعل النفوس، وعلى هذا يكون مراده من المعاد الجسماني

(١): الشواهد الربوبية، ج ١، المشهد الرابع: في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع وأوعد عليه من القبر والبعث والجنة والنار وغير ذلك، الإشراق الثالث: في وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة في نحو الوجود الجسماني، ص ٢٦٨.



هو أنه يوجد في يوم القيامة أجسامٌ مثاليَّةٌ، ولكنها من إبداع النفس ومن فعل النفس، والبدن الذي هو من فعل النفس يختلف في ذاته عن البدن الذي ليس من فعلها، وإنما كانت النفس حالَّةً به وموجودَّةً معه في أول نشأتها عندما كانت صورةً عنصريَّةً أو معدنيَّةً أو نباتيَّةً.

الاحتمال الرابع: أن يكون مراده جميع ما تقدم في الاحتمالات الثلاثة السابقة، وذلك بأن يُقال: إنَّ الملا صدرا عليه السلام يرى للبدن صورةً تتكامل وتتحوّل إلى جسمٍ مثاليٍّ، كما أنه يرى صورة النفس واجدة يوم القيامة لرتبة نازلة، وهي رتبة النفس الحيوانية التي ترتبط بصورة البدن المثالي، ويعتقد بأنَّ النفس المرتبطة بصورة البدن المثالي بعد أن أصبحت وجودًا مثاليًّا تقوم بإنشاء أبدان مثالية، بالنحو المناسب للهيئة التي أصبحت عليها بعد سيرها التكاملي في عالم العمل والاستكمال وهو عالم الدنيا، فتنشئ جنتها أو نارها بالبيان الذي تقدم، فلا يوجد منافاةً بين جمع الاحتمالات الثلاثة المتقدمة.

والقول بأنَّ الملا صدرا عليه السلام يرى المعاد الجسماني بمعنى عود صورة البدن بنحوٍ مثاليٍّ، وعود النفس برتبة مثاليَّةً، وإنشائها للأبدان المثالية، وأما قوله في كتاب: (الشواهد الربوبية): «إنَّ أجساد هذا العالم قابلةٌ لنفوسها على نحو الاستعداد، ونفوس الآخر فاعلة لأجسادها»، فليس ناظرًا إلى جميع الأجساد بها في ذلك الجسد الذي يأتي مع النفس بعد تكامله ورقيه إلى عالم المثال، وإنما هو ناظر إلى الأبدان التي تُنشئها النفس وتلتذ أو تتألم بها فقط.

وزبدة القول هي: أنَّ الملا صدرا عليه السلام يقول بالمعاد الجسماني بمعنى أنَّ المعاد جسمٌ مثاليٌّ، ذاته وحقيقته أنه من سنخ عالم المثال، ويكون محققًا لعينية البدن الدنيوي أي ينطبق عليه العنوان العرضي، وهو أنه بدن زيدٍ أو بدن عمرو؛ لأنه مضافٌ إلى عين النفس التي كانت في نشأة الدنيا، فيكون البدن المثالي عين البدن الدنيوي بمعنى أنه



منطبقٌ لعنوان هو (بدن زيد) -مثلاً- وليس المقصود من العينية أن الجسم الديني في نفسه يعود؛ فإن هذا خلاف كون الآخرة نشأةً أخرى، وليست امتداداً لعالم الدنيا.

➤ مناقشة نظرية الملا صدرا:

وقد ذكرنا -فيما سبق- بعض الملاحظات على نظريته رحمته الله، وهنا نضيف البعض الآخر، فإن الملا صدرا رحمته الله أراد أن يُحافظ على عينية البدن المُعاد للبدن الذي كان في نشأة الدنيا، والذي أحدس به هو أن سبب إصراره على العينية هو أن النصوص الدينية التي تدل على أن المُعاد هو البدن الديني واضحة لا يمكن أن يتجاوزها الباحث فيقول بأن البدن الديني لا يعود؛ فأراد رحمته الله أن يُحافظ على ما يراه من استحالة التناسخ وما تدل عليه بعض النصوص من أن الآخرة نشأةً أخرى؛ وبين النصوص التي تدل على العينية، فذكر أن المُعاد هو ما يصدق عليه أنه بدن نفسٍ ما، وهذا المفهوم العرضي خاصة صادق حتى لو اختلف البدن المُعاد عن البدن الديني في السنخ؛ لأنه يدور مدار النفس في بقائه ووحدته، حيث إن النفس واحدة فالبدن واحدٌ، وهذا ما أدخله في مسألة أصالة الوجود، واشتداده، وأن الحركة على نحو اللبس بعد اللبس، وليست على نحو اللبس بعد الخلع، ولا شك في أن ما ذكره بيان لطيف يدل على ذكاءٍ فائقٍ، ولكن يوجد عليه عدة ملاحظاتٍ، ومنها:

الملاحظة الأولى: عدم ورود الألفاظ الشرعية على وفق الاصطلاح الفلسفي.

لم ترد الألفاظ في القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام على وفق اصطلاح الفلاسفة، فإذا قال رحمته الله: ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ٣ بلى قد رين على أن تُسوي بنانه ٤؛ القيامة: ٣-٤؛ فإنه لا يُقصد من عظامه وبنانه انحفاظ المفهوم العرضي وهو الذي يقصده الفلاسفة من لفظ (البدن)، وهو ما أتعب الملا صدرا رحمته الله نفسه لبيان انحفاظه؛ فإن ما يراد من الألفاظ الواردة في الكتاب والروايات المعنى اللغوي العرفي الذي



يفهمه الناس في زمن صدور الكلام، وما يفهمه الناس من العظام هو هذا الهيكل المكون من أجزاء وعناصر عالم الدنيا، وإذا أضيف العظم أو البنان فقال تعالى: ﴿يَلَىٰ قَدْرَيْنَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوَّىٰ بَنَانَهُ﴾؛ لا يُقصد بالإضافة هنا إلا إضافة الشيء المكون من عناصر هذه النشأة، وسبب الإضافة هو أنّ المضاف إليه وهو النفس متعلقة بنحو تعلق بالشيء المكون من أجزاء هذه النشأة، فما يُفهم هو أنّ البدن الذي يستبعد المشركون عوده سوف يعود، لا أنّ الذي سوف يعود انطباق مفهوم عرضيٍّ على شيءٍ يختلف سنخًا عن البدن الموجود أو قل الجسم الموجود في نشأة الدنيا.

وعليه، فإن الملا صدرا لا يُعالج المشكلة التي واجهه، ا وهي أنّ النصوص الدينية تدل دلالة واضحة على عود البدن الديوي بعينه، فهو ما يُعاد بأجزائه الديوية أو التي هي من سنخ أجزاء البدن الديوي أو قل بعبارة ثالثة جامعة: ما يُعاد هو البدن الطبيعي الذي من سنخ عالم الطبيعة، وذلك من جهة أنّ النصوص إذا عبرت بعود البدن، والعظام، والبنان فلا يُقصد المعنى الاصطلاحي عند الفلاسفة، وهو المفهوم الإضافي أو المفهوم العرضي، وأن الحديث عن بدن آخر غير البدن الذي يعرفه الناس من حيث جوهريته، وسنخ وجوده، ولكن هو عينه -بحسب تعبير الفيلسوف الشيرازي- من جهة أنه منطبقٌ لعنوانٍ عرضيٍّ، وهو عنوان البدن؛ فإنّ هذا مما لا يُستفاد من نصوص القرآن الكريم والنصوص الصادرة من المعصومين عليهم السلام.

الملاحظة الثانية: هي عدم تعبير بعض النصوص الشرعية عن الجسم بلفظ البدن، فلا يفتح الباب لتطبيق اصطلاح الفلاسفة في لفظ (البدن)، فهي ناظرة إلى الجسم الموجود في الدنيا في نفسه، وتدلل على أنه بعد تبعثه وتحوّله إلى أجزاءٍ وأشلاءٍ وترابٍ؛ يعود يوم القيامة، وهذا ما فهمه المشركون من قول النبي ﷺ، فاعترضوا عليه، وهذا ما فهمه المسلمون، وهو المرتكز في أذهانهم، ولم يُخالف فيه إلا بعض الفلاسفة بسبب شبهات علقت في أذهانهم كالقول باستحالة التناسخ.



ومن هذه النصوص - التي لم يُعبر فيها بلفظ (البدن)، وتدل على عود أجزاء هذا الهيكل الدنيوي -:

(١)

قوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعَجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ ۗ وَأُولَٰئِكَ الْأَعْلَىٰ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥٥﴾ الرعد: ٥، فهؤلاء كانوا يتحدثون عن أبدانهم وأنها تتحول إلى تراب ﴿ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ ﴾، ويتساءلون منكرين: هل يُعاد تخليقهم الترابي مرةً أخرى؟ وقد أقر القرآن ما فهموه من كلام النبي ﷺ، وهو عود التراب إلى بدن جديد، ولكن خطأهم في إنكارهم.

(٢)

قوله ﷻ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۗ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾ يس: ٧٨، فإن الحديث هنا عن العظام، وهو الجسم في نفسه، وليس عن البدن كمفهوم إضافي ﴿ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ يس: ٧٨-٧٩، فالباري ﷻ سوف يُنشئها من جديد فيعيد العظام، ولا تقل: قد تفرقت تبعثت فكيف تُعاد وقد امتزجت بغيرها ويصعب التمييز بينها وبين غيرها؟

فإن الله ﷻ بكل خلقٍ عليم.

وهذا ما ذكره ﷻ في قوله: ﴿ بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٤﴾ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِك رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٥﴾ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴿٦﴾ ق: ٢-٤، فالحديث عن ما يكون في التراب وما تبعثره الأرض ومُزقه، فإنه محفوظ عند الله وسوف يعود.



(٣)

قوله **يُنْبِئُكَ**: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ ﴿٥١﴾ يس: ٥١.

(٤)

في البحار عن «أمالي الصدوق: الهمداني، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: إذا أراد الله عزّ وجلّ أن يبعث الخلق أمطر السماء أربعين صباحًا، فاجتمعت الأوصال، ونبتت اللحوم»^(١).

(٥)

وفيه عن «الكافي: 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: سُئِلَ عن الميت يبلى جسده؟ قال: نعم، حتى لا يبقى لحمٌ ولا عظمٌ إلا طينته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتى يُخلق منها كما خلق أول مرة»^(٢).

➤ هل الملا صدرا يؤمن بالمعاد الثابت في النصوص؟

فالنصوص لا تدل على عود البدن فقط لكي يُقال: بأنه بحسب اصطلاح الفلاسفة الشيء بما هو مضاف إلى النفس، فيكون محفوظًا وإن تبدل في أجزائه وأوصاله، بل النصوص تتحدث عن عود الأوصال في نفسها، أي: عن عود الجسم بحسب اصطلاحهم، فهي تدل على أنّ البدن الطبيعي يعود، لا أنه لا يعود ويعود بدنٌ آخر من سنخٍ آخر، ولكن ينطبق عليه المفهوم العرضي الذي كان ينطبق على البدن الطبيعي، وعليه، فالصحيح هو ما فهمه جملةٌ من علمائنا وهو أنّ الملا صدرا عليه السلام وإن

(١): بحار الأنوار: ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ١، ص ٣٣.

(٢): ج ٧، باب إثبات الحشر وكيفيته وكفر من أنكره، ح ٢١.



جاء بيانٍ لطيفٍ يدل على ذكاءٍ شديدٍ إلا أنه يُنكر المعاد الجسماني بالمعنى الذي تدل عليه النصوص القطعية.

يقول الشيخ محمد تقي الآملي في (درر الفوائد): «هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة -أي: في الطريقة التي سلكها الملا صدرا لتصوير المعاد الجسماني- ولكن الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني، ولكن بعبارةٍ أخفى؛ فإنه بعد فرض كون شئيه الشيء بصورته وأن صورة ذات النفس هو نفسه، وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخلتها في قوام الشيء لا يُحسر، وأن المحشور هو النفس، غاية الأمر.. إما مع إنشائها لبدنٍ مثاليٍّ قائمٍ بها قياماً صدورياً مجرداً عن المادة ولوازمها إلا المقدار، كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين، وإما بدون ذلك -أيضاً- كما في المقربين، ولعمري أن هذا غير مطابقٍ مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صاعده السلام والتحية»^(١).

وقال السيد رضا الصدر في (صحائف فلسفية)، بعد أن بين نظرية الملا صدرا عليه السلام وأن فيها قولاً بالمعاد الجسماني لأنه يرى عود جسمٍ مثاليٍّ: «وإن كان ذلك أيضاً لا يوافق ظاهر الشرع الحاكم بأن المحشور هذا البدن الطبيعي»^(٢).

➤ نظرية الحكيم السبزواري التطويرية:

وقد تنبه الحكيم السبزواري عليه السلام إلى وجود مشكلة في نظرية الملا صدرا عليه السلام، وهي أنها لا تُثبت ما تدل عليه النصوص القطعية من أن المعاد عين البدن الطبيعي؛ لأنه يقول بعود بدنٍ مثاليٍّ ولا يقول بعود البدن الطبيعي، ومن هنا حاول أن يُرمم ما

(١): ج ٢، ص ٤٦٠.

(٢): المقصد السادس: في المعاد، الفريدة الرابعة: في دفع شبهات تورده على القول بالمعاد الجسماني،



في نظريته من نقص، فذكر إضافةً، وبهذا أحدث نظرية رابعةً في حقيقة البدن المُعاد، ونُبين ما ذكره الحكيم السبزواري رحمته الله عليه - كما يظهر لنا من كلامه - ضمن أمورٍ ثلاثة:

الأمر الأول: ما ذكره الملا صدرا رحمته الله عليه من أنّ النفس تبدأ مادية الحدوث، ثم تخرج من القوة إلى الفعل، وتُضاف إليها فعليات، فتُضاف إليها كمالاتٌ وصورٌ، فتتکامل وترقى إلى أن تبلغ مقام التجرد، فتأتي في يوم القيامة في نشأةٍ أخرى مجردةً، ليست ماديةً.

الأمر الثاني: أنّ للفعليات المتعاقبة على الموجود المتحرك، والصور الواردة على المتكامل والمترقي أو قل: للأحداث الزمانية؛ نسبتين:

النسبة الأولى: نسبتها إلى الموجودات الزمانية، وهي نسبتها إلى بعضها البعض، ويُعبر الحكيم السبزواري عن هذه النسبة بأنها النسبة إلى وعاء الزمان، ويقول: بأن الفعليات والحوادث الزمانية في هذه النسبة لا تجتمع، بل بعضها قبل والبعض الآخر بعد، فالجسم الذي كان عنصرًا، ثم أصبح معدنًا، ثم أصبح نفسًا نباتيةً ثم أصبح نفسًا حيوانيةً؛ لا تجتمع فيه هذه الفعليات في آنٍ واحدٍ، بل بعضها قبل والبعض الآخر، فالصورة العنصرية قبل، والمعدنية بعد، وهكذا.

النسبة الثانية: نسبة الفعليات والموجودات الزمانية -الصور المتعاقبة- إلى الموجود المفارق للمادة والخارج عن نطاق الزمان، كالباري تعالى والعقول، ويُعبر عن هذه النسبة بنسبة الأشياء إلى وعاء الدهر، وهذا التعبير مأخوذٌ من المحقق الداماد رحمته الله عليه صاحب كتاب: (القبسات).

وقد ذكر الحكيم السبزواري رحمته الله عليه في هذه النسبة أن المتفرقات في وعاء الزمان والمحكومة بالقبلية والبعدية فيه مجتمعات في وعاء الدهر؛ فإنّ الوجود الدهريّ ليس



خاضعاً للزمان، فيستوي بالنسبة إليه القبل والبعد، ولا يوجد سابقٌ ولاحقٌ زمني بالنسبة إليه، بل كل الفعليات المتعاقبة في وعاء الزمان مجتمعةً عنده في وعاء الدهر.

ويمكن أن نُقرّب هذا المعنى بمثالٍ ذكره بعض شراح الفلسفة، وهو:

لو فرضنا فوجاً من عسكري يمر في شارع، ويوجد شخصٌ ينظر إليه من نافذةٍ صغيرة لا تريه أكثر من فرد؛ فإنه سوف يرى الفوج وجوداً تدريجياً، وأحاداً متعاقبةً، يمر الأول، ثم الثاني، ثم الثالث وهكذا، فيرى الفوج وجوداً متفرّقاً لا يجتمع فيه القبل مع البعد، فإذا فرضنا شخصاً آخر ينظر إليهم من مرتفع، كما لو كان في طائرةٍ تُحلّق بارتفاع عالٍ؛ فإنه سيرى الفوج خطأً واحداً مجتمعاً، ولا يوجد بالنسبة إليه قبلٌ وبعدٌ، وهذا يعني أن اختلاف المكان في هذه النشأة أدى إلى اختلاف حضور الفوج، فتارةً كان على نحو التدريب، وأخرى على نحو الدفعة الواحدة، فكيف إذا فرضنا موجوداً مجرداً هو أعلى من عالم المادة، وتستوي إليه جميع أجزائه؛ فإنه لن تكون موجودات الزمان وعالم الدنيا متفرقة بالنسبة إليه؛ لأنه لن يوجد قبل وبعد.

الأمر الثالث: هو تطبق ما تقدم في الأمر الثاني على حقيقة الإنسان المتكاملة، فإن الإنسان في أول أمره صورةً عنصريةً، ثم يتطور ويتحول إلى صورةٍ نباتيةٍ، ثم يتطور ويتحول إلى نفسٍ إنسانيةٍ، ثم يخرج من عالم المادة وينتقل إلى عالم الآخرة، ويعود إلى الله تعالى، فإذا كنّا موجوداتٍ زمانيةً فسوف نقول في حال كون الإنسان صورةً نباتيةً لا يوجد كونه صورةً عنصريةً أو صورةً معدنيةً، وفي حال كونه قد تجرّد تجرّداً تاماً لا يوجد تعلّقه بالمادة، ولا يوجد بدنه المركب من أجزاءٍ عنصريةٍ طبيعيةٍ، وذلك لأننا موجوداتٌ زمانيةٌ، ولا تجتمع عندنا هذه الصور والفعليات؛ لأنها تتعاقب في الزمان الذي نخضع له.



وأما بالنسبة إلى الله ﷻ فإنه يستوي إليه القبل والبعء، فجميع أطوار الإنسان بالنسبة إلى الله ﷻ في عرضٍ واحدٍ، فهو عنصرٌ ومعدنٌ ونفسٌ نباتيةٌ ونفسٌ حيوانيةٌ ونفسٌ إنسانيةٌ ناطقةٌ مجردةٌ على حدٍ سواء، وهو لما تحوّل إلى موجودٍ مجردٍ لم يكن في رتبة كونه كذلك جسماً طبيعياً، ولكن في رتبة الجسم الطبيعي قبل ذلك كان جسماً طبيعياً، وهذه الرتبة ورتبة كونه مجرداً بالنسبة إلى الله في عرضٍ واحدٍ، فليس عند الله قبل زماني وبعء زماني، فالإنسان وهو يرجع مجرداً إلى الله في رتبته الثانية يكون حاضراً عند الله ﷻ في جميع رتبته بما في ذلك رتبة وجود البدن الطبيعي، فيكون راجعاً إلى الله ﷻ ببدنه الطبيعي ثابت له، وأيضاً بما هو مجرد.

وبعبارة أخرى: إن الموجود الزماني يرى صور الإنسان المتعاقبة تتصرم وتنعدم، فلا يرى صورته وهو طفل حال كونه شيخاً، وأما الله فيرى الصورتين معاً وجوداً متحققاً، فإن كون زيد طفلاً في فترة كونه طفلاً لا يرتفع حتى إذا صار شيخاً بعد ذلك لأنه لم يصير شيخاً حال كونه طفلاً بل بعده، وهو حاضر عند الله حال كونه طفلاً وشيخاً في عرض واحد، فإذا عاد إلى الله يعود مع حضور رتبته المادية وبدنه الدنيوي، وهذا معنى عود البدن الدنيوي بعينه.

قال الحكيم السبزواري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وحصر (المعاد في الروحاني قصر) وفرط وهم بعض من الفلاسفة أتباع المشائين زعماً منهم: أن البدن ينعدم بصورته واعراضه لقطع تعلق النفس عنها، فلا يعاد بشخصه؛ إذ المعدوم لا يعاد، والنفس جوهر باق لا سبيل للفناء إليها، فتعود إلى عالم المفارقات.

وأن القوى البدنية منطبعة في البدن، فإذا انتفى المحل انتفى الحال. وإذا لم يبق القوى المدركة للجزئيات فكيف يدرك الحور والقصور أو النار والزمهرير وكلها جزئيات؟! والباقي ليس إلا النفس المدركة للكليات والمعقولات فقط، فيكون المعاد روحانياً لا جسمانياً؟!».



و الجواب عن الأول: أن الصورة لا تنعدم، بل تبقى دهرًا كما سيأتي^(١).

ثم قال مبيناً الفرق بين نظريته ونظرية الملا صدر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «بل كل صورة في حدّها ومرتبها هي هي، والمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، كما قلنا: (ففي وعاء الدهر) قد مرّ معناه. (كلّ قد وقى) بالبناء للمفعول (ما عندكم ينفد) من حيث إنكم زمايون (عنده) أي عند الدهر أو عند الواقي المدلول عليه بقولنا: وقى أو عند الله لكونه معيّنًا أو عند الهويّة الصرفة بأن لا يكون ضميراً (بقي) فما هو النافذ عند النّافذ هو بعينه الباقي عند الباقي.

وقال صدر المتألّهين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في دفع الشبهة: «إنّ اندفاعه ظاهر بما مرّ من أنّ تشخص كلّ إنسان إنّما يكون بنفسه، لا ببدنه، وأنّ البدن المعتبر فيه أمر مبهم، وليس له من هذه الخيثة تعيّن، ولا ذات ثابتة، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أنّ يكون الجسم الذي صار مأكولاً لسبع أو إنسان آخر محشوراً، بل كل ما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه» انتهى^(٢).

قال المحقق الأشتياني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الفرق بين ما أفاده صدر المتألّهين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وما أفاده: أن المحشور على ما أفاده صدر المتألّهين البدن المثالي الملكوتي على ما فهمه (قده) من كلامه، وعلى ما أفاده هذا البدن الملكي، ولكن لا بهادته، بل بصورته الدهرية، وبعبارة أخرى: المحشور عند الصدر البدن المثالي الذي كان باطن ذاك البدن، وكان التعلق الأول للنفس به عند كونها متعلقة به، وعنده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الصور المتتالية التي تنسلخ عن مادة البدن، وتجتمع في الدهر الأيسر الأسفل، ويتعلق به النفس بعد مفارقة البدن الناسوتي^(٣).

(١): شرح المنظومة مع تعليقة الشيخ حسن زادة آملي: ج ٥، ص ٣٠٧.

(٢): المصدر السابق ٣٤٦ - ٣٤٩.

(٣): تعليقة على شرح المنظومة قسم الحكمة: ص ٧٤١.



أقول: لم يتضح لي وجه قوله: «الصور المتتالية التي تنسلخ عن مادة البدن، وتجتمع في الدهر الأيسر الأسفل، ويتعلق به النفس بعد مفارقة البدن الناسوتي»، فإن الظاهر من كلامه ﷺ ما ذكرناه، وهو أن الموجود المادي حاضر بنفسه في وعاء الدهر مع الصورة المجردة، وليس الحديث عن وجودات أكمل تشكل حقائق في عالم المجردات.

➤ مناقشة نظرية الحكيم السبزواري:

فهذا البيان أراد الحكيم السبزواري ﷺ أن يُخْرِجَ أن البدن المعاد هو عين البدن الدنيوي، ولكن باعتبار حضوره في وعاء الدهر، ولو كان ما ذكره ﷺ معقولاً في نفسه فإنه لا يُعالج المشكلة التي كان يواجهها الملا صدرا ﷺ، وذلك لأن الحكيم السبزواري يرى رجوع النفس الإنسانية مجردة، وغاية ما هنالك هو أن بدنها المادي يكون حاضرًا وموجودًا في رتبته السابقة؛ لأن رتبته السابقة سابقة بلحاظ الزمان، وليست سابقة بلحاظ الدهر، فهو يُقرُّ بأنه في حال العود لا يوجد مادة في الرتبة الأخيرة للإنسان.

نعم، يوجد في عرض هذه الرتبة رتبة أخرى ليست عوداً، بينما ما تدل عليه النصوص القطعية أنه في الرتبة الأخيرة وهي رتبة العود؛ يوجد البدن الطبيعي، فإن الإنسان يعود بالبدن الطبيعي، فالنفوس تخرج من الأبدان ثم تعود إليها يوم القيامة.

فإذا أراد الحكيم السبزواري ﷺ أن يُطبق نظريته فينبغي أن يقول بأن المجتمع عند الله ﷻ في وعاء الدهر هو كون الإنسان في الرتبة السابقة متعلقاً ببدن، وذلك البدن بدنٌ طبيعي، وكونه في الرتبة اللاحقة متعلقاً ببدن طبيعي -أيضاً- وهو ما تعلقت به نفسه في الرتبة الأولى، لا أنه لا يوجد تعلق بالبدن الطبيعي في الرتبة الثانية



غير أن الرتبتين حاضران عند الله تعالى في عرضٍ واحدٍ في وعاء الدهر، فإن هذا لو كان معقولاً في نفسه فإنه يتنافى مع ما تدل عليه النصوص.

الملاحظة الثالثة: - على نظرية الملا صدرا عليه السلام - عدم وضوح مراده من عينية البدن المُعاد للبدن الدنيوي، إذ ما يقصد من عينية البدن المُعاد للبدن الدنيوي بمعنى انحفاظ الإضافة وهي مفهوم البدن المفهوم العرضي؟

فإن ما نُدرکه هو أنّ الإضافة تابعةٌ لطرفي الإضافة، فإن كان طرفا الإضافة باقين تبقى الإضافة، وإذا انتفى أحدهما تنتفي الإضافة، والمفروض أنّ البدن باصطلاح الفلاسفة كان في نشأة الدنيا مضافاً إلى النفس وإلى الجسم العنصري المكون من عناصر عالم الطبيعة، ثم يزول أحد طرفي الإضافة - وهو الجسم العنصري - يوم القيامة، ويأتي مكانه شيءٌ آخر، وهو البدن المثالي، فكيف تبقى الإضافة ويُقال بأن الإضافة التي كانت في الدنيا هي ثابتةٌ بعينها في الآخرة، والبدن الذي كان في الدنيا هو بعينه البدن في الآخرة، مع أنّ أحد طرفي الإضافة قد تبدّل؟!!

ما يمكن أن يقال هو أنّ الإضافة باقيةٌ مجازاً على نحو المسامحة، ولكن لا يمكن أن يُقال ذلك بالدقة العقلية؛ لأن العقل يدرك أنّ البدن الذي كان متعلقاً للنفس قد اختلف وتبدل، وما في الآخرة من سنخ عالم المثال، ويختلف عن سنخ البدن الذي كان في نشأة الدنيا، والمفروض أنّ الملا صدرا عليه السلام كفيلسوفٍ يتكلم على نحو الدقة العقلية، والدقة العقلية تقتضي أنه لا عينية حقيقة فيها ذكره عليه السلام، ولعله لارتكاز ذلك في وجدانه اختلفت عباراته، فإنه في بعضها يتشدد في إثبات العينية، ويصرّح في بعضها بعدم وجود عينية حقيقة، فهو تارةً يقول عليه السلام: «إنّ من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين العشرة التي أحكمنا بُيانها وشيدنا أركانها براهين ساطعة... لم يبق له شكٌ وريبٌ في مسألة المعاد، وحشر النفوس والأجساد، ويعلم يقيناً ويحكم بأنّ هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أنّ المُعاد في



المعاد مجموع النفس والبدن بعينها وشخصها، وأن المبعوث في يوم القيامة هذا البدن بعينه، لا بدن آخر مبائن له»^(١).

ويقول أخرى: «إنَّ المُعاد في يوم القيامة هذا الشخص الإنساني المحسوس الملموس المركب من الأضداد... فإنَّ العبرة في بقاء البدن بما هو بدنٌ شخصيٌّ إنما هي بوحدة النفس، فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن؛ لأنَّ نفس الشخص تمام حقيقته وهويته، وهذا كما يُقال إنَّ هذا الطفل مما يشيب أو هذا الرجل الشاب كان طفلاً، وعند الشيب قد زال عنه ما كان له عند الطفولية من الأجزاء والأعضاء، بل إصبعه هذا صدق أنه الأصبع الذي كان له عند الطفولة، مع أنه قد عُدِم في ذاته مادةً وصورةً، ولم يبق ما هو جسمٌ معينٌ في ذاته، وإنما بقي إصبع لهذا الإنسان... لبقاء نفسه، فهذا ذاك بعينه من وجهه، وهذا ليس بذاك بعينه من وجهه، وكلا الوجهين صحيحان بلا تناقضٍ»^(٢).

فإن عبارته هنا تنفي العينية الدقية وتثبتها بوجهه، بمعنى انحفاظ المفهوم العرضي، والعينية بهذا المعنى ليست ثابتة على نحو الدقة؛ لأنَّ المفهوم العرضي مفهومٌ إضافيٌّ تابعٌ لطرفي الإضافة، فإذا زال أحد طرفي الإضافة لا يكون المفهوم الثابت بإضافة طرف آخر عين المفهوم السابق، وإنما يكون مماثلاً له.

ولو رجعنا إلى مثال (الأسود) الذي ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله؛ لوجدنا أنه مفهومٌ إضافيٌّ يحصل من إضافة فرد من السواد إلى الجسم، فإذا أزيل ذلك الفرد وأضيف فردٌ آخر يكون الجسم متصفاً بمفهوم (الأسود) أيضاً، لكن ليس كونه أسوداً

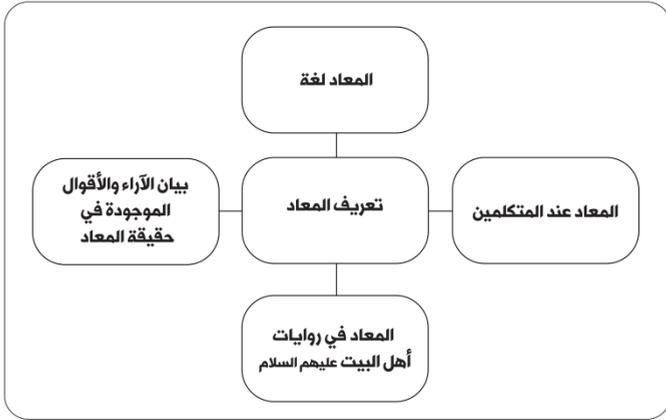
(١): الأسفار، ج ٩، الباب الحادي عشر: في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها، الفصل الثاني: في نتيجة ما قدمناه وثمره ما أصلناه، ص ١٩٧.

(٢): العرشية، الإشراق الثاني: في حقيقة المعاد وكيفية حشر الأجساد، قاعد، ص ١٢٤-١٢٥.



الثابت بالفرد الثاني بحسب الدقة العقلية عين كونه أسودًا المستند إلى الفرد الأول الذي زال. نعم، توجد عينيةٌ مساحيةٌ.

و بهذا نكون - والله وَبِعَلَّامٍ الحمد والمنة - قد انتهينا من استعراض أهم النظريات الموجودة في حقيقة المعاد الجسماني، وبهذا نختم الحديث في توضيح حقيقة المعاد في اللغة والاصطلاح والمعتقد كما تدل عليه النصوص الشريفة.



مخطط رقم (١٣)

وقد بقيت أبحاث، منها بحث أدلة المعاد، ودفع الشبهات المثارة حوله، وهذا ما أسأل الله وَبِعَلَّامٍ أن يوفق له إنه جواد كريم، والحمد لله رب العالمين.

وَأَعَزُّوْهُمُ اللَّهُمَّ رَبَّنَا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ



مصادر البحث:

- ١ . القرآن الكريم.
- ٢ . الواسطي، أبو الحسن علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، المطبعة والناشر دار الحديث، قم - إيران، الطبعة الأولى.
- ٣ . الهمداني، ميرزا محمد رضا، هدية النملة إلى مرجع النملة، ترجمة شيخ علي المحلاقي، نسخة خطية من موقع كتاب بيديا: <https://ketabpedia.com>.
- ٤ . المفيد، الشيخ محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي، المسائل السروية، تحقيق صائب عبد الحميد، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة السيد 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 بازرگان، 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 الإشراف 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 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 ١٤١٤هـ.
٢٢. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، قم - إيران، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
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، ١٣٨١هـ 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، ١٣٨٧هـ.
٢٦. الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.
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 ١٤٢٨هـ.
٢٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.



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 الأجدودي، 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 ١٤٠٨هـ.

٣٧. الصدر، السيد رضا، صحائف من الفلسفة، اهتمام السيد باقر خسروشاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

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 ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٩. الشيرازي، الشيخ محمد بن إبراهيم (الملا صدرا)، أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، محرم ١٤٠٢هـ.

٤٠. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مع حواشي المحقق الحاج ملا هادي السيزواري، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين اشتياني، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤١. الشيرازي، الشيخ صدر الدين محمد (الملا صدرا)، كتاب المشاعر، ضبطه وصححه خالد عبدالكريم الطرزي.

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 عبدالجواد الحسيني، دار المعارف الحكيمية، 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 عبدالكريم، الممل والنحل، صححه وعلّق 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 عبدالمحسن 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 للأستاذة 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 مكّي 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 القائيني،
٥٩. الحدادي القاهري، محمد المدعو عبدالروؤف بن علي زين العابدين (المعروف بالماوي)، شرح قصيدة النفس لابن سينا، طبع على ذمة محمد راغب الفتني بمطبعة الموسوعات بباب الشعرية بمصر، ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.
٦٠. الثقفى (الكوفى)، 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 للدكتورة 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 مردولة، 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 عبدالوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٧٦. ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ضبطها وحققتها 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 الرّازي، 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:

٤٢ القائلون بالمعاد الجسماني والروحاني معاً	مخطط (١)
٥٦ هل المعاد الجسماني مسألة عقلية	مخطط (٢)
	الملا صدرا أردھا بعبارته وبيانها الأدلة التي يحتمل وفق	مخطط (٣)
٨٠ التصوير الثاني	
١٠٣ القائلون بالمعاد الجسماني والروحاني معا	مخطط (٤)
	النظرية الأولى: رجوع جميع أجزاء البدن الذي توفي به	مخطط (٥)
١١٣ الإنسان والمنسوبة للشيخ محمد رضا المهداني	
١١٨	النظرية الثانية: رجوع البدن الأصلي دون البدن غير الأصلي	مخطط (٦)
١٨٥ القسم الثاني: للإنسان جسدين أصلي وغير أصلي	مخطط (٧)
١٩٢ رجوع البدن المثالي، نظرية الملا صدرا	مخطط (٨)
٢٠٥ هل الأصالة للوجود أم للماهية	مخطط (٩)
٢٣٢ هل حقيقة الوجود بوجوده أم بأعراضه؟	مخطط (١٠)
٢٤٠ بيان علاقة النفس بالبدن عند الملا صدرا	مخطط (١١)
٢٦٦ بيان اصطلاح البدن وعلاقة البدن بالنفس	مخطط (١٢)
٢٩٣ مخطط عام	مخطط (١٣)



المحتويات:

٧	الجهة الخامسة: المعاد في النشأة الأخرى وفق النصوص الشرعية ..
٨	ما يستفاد من النصوص
٩	أنَّ المعاد معادٌ جسائيٌّ، ويكون بإعادة أجزاء البدن:
٩	أولاً: دلالة الآيات الكريمة
١٢	المعاد الجسائي الماديّ محور الخلاف مع المشركين
١٤	أسباب إنكار الكفار للمعاد الجسائي
١٨	دلالة الروايات الشريفة
٢٠	البعث يكون بخروج الأبدان من القبور
٢٠	دلالة الآيات الكريمة
٢١	دلالة الروايات الشريفة
٢٣	أنَّ عود الأموات يكون بالأجزاء الدنيوية
٢٣	دلالة الآيات القرآنية
٢٦	أنَّ العود يكون جملةً من الجمادات
٢٦	دلالة الآيات القرآنية
٢٧	دلالة الروايات الشريفة
٢٨	وجود المكان، والزمان، والأوضاع، والحركات
٢٨	دلالة الآيات الكريمة
٣٠	دلالة الروايات الشريفة
٣٢	اختلاف الأحكام والقوانين بين الشأنتين
٣٢	جهات الامتياز بين الشأنتين



- ٣٣ دفع شبهة إعادة المعدوم
- ٤٠ تعليق على استنتاج نفي التمانع في الآخرة
- ٤١ ما تحصل من النصوص في كيفية المعاد
- ٤٣ استدلال الملا صدرا بعنوان: (النشأة الأخرى)
- ٤٤ وفي مقام التعليق على كلامه نذكر أمرين
- ٤٥ بين الشيخ الوحيد والشيخ الأملي
- ٤٦ تأمل في جواب الشيخ جوادي الأملي
- ٥١ الجهة السادسة: آراء القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً
- ٥٤ التطابق بين البدنين
- ٥٦ هل المعاد الجسماني مسألة عقلية؟
- ٥٨ موقف ابن سينا من الدليل العقلي على الجسماني
- ٥٩ تعليق على توجيه الشيخ حسن زادة الأملي
- ٦١ موقف المحقق الطوسي من الدليل العقلي على المعاد الجسماني
- ٦٥ فقد الدليل العقلي على الرأي الحق
- ٦٦ موقف الملا صدرا من الدليل العقلي على الجسماني
- ٦٧ الدليل العقلي عند الملا صدرا
- ٧٢ الأدلة العقلية المحتملة في عبارة الملا صدرا
- ٨١ شبهة تعذيب غير المستحق
- ٨٣ الدليل العقلي على وفق التصوير الثاني
- ٨٤ موقف الشيخ الأحسائي من الدليل العقلي على الجسماني
- ٨٥ تعليق على فهم الشيخ لكلام الملا صدرا
- ٨٦ أدلة الشيخ الأوحدي لإثبات أصل المعاد الجسماني
- ٩٧ مناقشة الشيخ جعفر السبحاني



نظريات العلماء في البدن المعاد بناء على ثبوت المعادين

- ١٠٧ النظرية الأولى: رجوع جميع أجزاء البدن
- ١٠٨ ملاحظتان على ما أفاده الميرزا موسى الأسكوثي
- ١١٤ النظرية الثانية: رجوع البدن الأصلي فقط
- ١١٨ نظرية الشيخ الأحسائي وأتباعه
- ١٢٠ بيان مختاره في البدن المعاد
- ١٢٠ توضيح حقيقة الجسدين
- ١٢٤ توضيح حقيقة الجسمين
- ١٢٥ هل وقع الشيخ في تهافت في الجسم الأول
- ١٢٩ اختلاف كلمات الشيخ في الجسد العنصري
- ١٣٢ مناقشة استدلاله على عدم فعل الجسد الأول
- ١٣٣ تهافت في كلامه من جهة نفي جوهرية الجسد الأول
- ١٣٤ تلخيص الشيخ الهمداني لنظرية الشيخ الأحسائي
- ١٣٥ إشكالات الميرزا الأسكوثي، والتأمل فيها
- ١٤٠ تقييم نظرية الشيخ الأحسائي
- ١٤٣ مناقشة أدلة الشيخ الأحسائي على نظريته
- ١٤٧ هل يمكن الاستدلال بروايات الطينة على نظرية الشيخ
- ١٤٨ أبحاث في روايات الطينة
- ١٤٩ في اعتبار روايات الطينة في الجملة
- ١٥٢ عرض طوائف روايات الطينة
- ١٦٤ بيان السيد عبدالله شبر لآراء الأعلام في روايات الطينة
- ١٧١ مناقشة الميرزا الأسكوثي في عرضية العناصر
- ١٧٤ رأي الحكماء القائلين بوجود الأعراض في الخارج



- ١٧٨ منافاة قول الشيخ بعدم فناء البدن للنصوص
- ١٨١ منافاة رأي الشيخ للقدرة الإلهية
- ١٨٢ تعارض كلمات الشيخ في وجود الروح مع الجسم الأصلي
- ١٨٥ النظرية الثالثة: نظرية الملا صدرا
- ١٨٦ تطور رأي الملا صدرا في حقيقة البدن المعاد
- ١٩١ بيان المسائل التي يتوقف عليها فهم نظرية الملا صدرا
- ١٩٢ المسألة الأولى: هل الأصالة للوجود أم للماهية؟
- ٢٠٦ المسألة الثانية: وقوع الاشتداد والترقي والتكامل في الوجود
- ٢٠٦ وجود الحركة في الخارج
- ٢٠٧ حاكمية الحركة على عالم المادة
- ٢٠٨ بيان الحركة الجوهرية
- ٢١٠ الملا صدرا والحركة الجوهرية
- ٢١١ دليل الحركة الجوهرية
- ٢١٨ موطن اشتداد الجواهر
- ٢٢٠ تأمل في عدم اشتداد الماهيات
- ٢٢٤ المسألة الثالثة: ملاك انحفاظ شخصية الموجود
- ٢٢٥ انحفاظ الوجود يختلف باختلاف حقيقة الوجود
- ٢٢٩ الفرق بين اصطلاح المادة والصورة واصطلاح الجنس والفصل...
- ٢٣٣ المسألة الرابعة: بيان علاقة النفس بالبدن عند الملا صدرا
- ٢٣٤ إضافية مفهوم النفس
- ٢٣٦ تقسيم النفس
- ٢٤٠ تأثير الصور على النفس
- ٢٤٣ بيان آخر للعلاقة بين النفس والبدن عند الملا صدرا



٢٤٦ دفع توهم التدافع في كلام الملا صدرا
٢٤٨ تساؤلٌ حول البدن وحفظ النفس له عند الملا صدرا
٢٥٣ خفاء في كلمات الملا صدر
٢٥٤ المسألة الخامسة: في بيان اصطلاح البدن، وعلاقة البدن بالنفس ...
٢٥٦ أدلة كون النفس مادية الحدوث
٢٥٨ انحفاظ البدن بانحفاظ النفس
٢٥٩ زوال المادة لا ينافي حفظ النفس للبدن
٢٦٣ صور انحفاظ عينية البدن
٢٦٧ نقاطٌ مرتبطةٌ بالصورة الخامسة
٢٧٦ احتمالاتٌ علاقة البدن المثالي بالنفس والبدن الدنيوي
٢٨١ مناقشة نظرية الملا صدرا
٢٨٤ هل الملا صدرا يؤمن بالمعاد الثابت في النصوص؟
٢٨٥ نظرية الحكيم السبزواري التطويرية
٢٩٠ مناقشة نظرية الحكيم السبزواري
٢٩٥ مصادر البحث
٣٠٧ محتويات المخططات
٣٠٩ المحتويات

تم بحمد الله وعونه