المعاد بين النفي مطلقاً والإثبات الجسماني أو الروحاني

أ.م. د. جواد حسين محمد ورد

جامعة ساوة / كلية التربية

jawad.h.alward@sawa-un.edu.iq

تاريخ الطلب: ٢٠٢١/٤/٢ تاريخ القبول : ٣/٦/ ٢٠٢١

الملخص:

فيما يأتي مجمل لما أفدناه في مطالب هذا البحث الذي يتناول مسألة المعاد وما قرره أهل النظر فيها، وقد تباينت فيها تقريراتهم بين النفي مطلقاً والإثبات إما على وجه الجسمانية أو الروحانية أو الاشتراك، وتأتي أهمية البحث من كون مسألة المعاد تعد من أهم المسائل الاعتقادية عند أهل الأديان، وقد وصلت تبعات إنكار المعاد إلى رمي المنكرين بالكفر. واعتمدنا في تقرير بحثنا على منهج حَلي ونقضي مآله مصادر التشريع الأساسية الأربعة – أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل – ويأتي في مطالب ثلاثة، أوردنا في أولها أهم الحجج التي حررها منكروا المعاد وبيان مدى تماميتها. وتناولنا في الثاني أهم الأدلة المقتضية لثبوت المعاد مطلقاً واللوازم المترتبة عليها. وبينا في المطلب الثالث أهم المذاهب المقررة في كون المعاد جسمانياً أو روحانياً والتأمل في ما جاء فيها من آراء وحجج، ومن ثم ترجيح رؤية المذهب التي تتوافق مع الملازمات العقلية والمنقولات القطعية.

Abstract

What follows is a summary of what we have mentioned in the demands of this research, which deals with the issue of the Resurrection and what the

people of the study decided in it, and their reports varied between absolute denial and proof, either on the face of physicality, spirituality, or participation, and the importance of the research comes from the fact that the issue of the Resurrection is one of the most important issues of belief among the people of religions, and the consequences of denying the resurrection have reached the deniers' accusations of infidelity. In the report of our research, we relied on an elegant approach and spend its money on the four basic sources of legislation - I mean the book, the Sunnah, consensus and reason - and it comes in three demands, in the first of which we included the most important arguments edited by the deniers of the Resurrection and the extent of their completeness. In the second, we dealt with the most important evidences for the absolute confirmation of the Resurrection and the requirements arising from it. In the third requirement, we explained the most important established doctrines regarding whether the resurrection is physical or spiritual and reflecting on the opinions and arguments that came in it, and then preferring the view of the doctrine that is compatible with mental inclusions and definitive transfers.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله الأول والآخر، والمبدئ المعيد، خالق الإنسان من سلالة من طين، ومحيي العظام وهي رميم، مخرج من في الأجداث، وباعث من في القبور، يوم ينفخ في الصور، ليحشر الناس في اليوم الموعود، يوم لا يخلف الله الميعاد، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، وبعد:

تعد مسألة المعاد من أهم المسائل الاعتقادية المقررة عند الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من

أهل النظر، وتتعين هذه الأهمية من كونها تعد من أصول الإيمان التي يجب الاعتقاد بها عند أتباع الشرائع السماوية، فالمعاد عندهم غاية، ومنكره يعد كافراً، ومن الشواهد على ذلك تكفير الغزالي الفلاسفة في مسائل ثلاث، إحداها إنكار المعاد[1]، وقد تباينت آراء الفلاسفة، والمتكلمين، وأتباع الأديان السماوية، وأهل التصوف والعرفان، والمعطلة، ومنكروا الشرائع، وغيرهم من أرباب الفكر بين النفي بتةً والإثبات مطلقاً، والمثبتون اختلفوا فيما بينهم، فذهب بعضهم إلى القول بجسمانية المعاد، وبعضهم قال بروحانيته، ومنهم من جمع بينهما، وهو ما سنتبينه في بحثنا هذا الذي نقرره على وفق منهج برهاني في الاستدلال، مآله صريح المعقول ومتواتر المنقول بالحل والنقض، ويأتي في مطالب ثلاثة تسبقها هذه المقدمة وتليها خاتمة نجمل فيها ما أفدناه في مطالب البحث. وذكرنا في أولها أهم ما احتج به منكروا المعاد وتقرير أهم الإشكالات الواردة عليها، وخصصنا الثاني للبرهنة على لزوم المعاد مطلقاً وتقرير أهم الأدلة العقلية والنقلية الموجبة لإثباته. أما المطلب الثالث فبينا فيه كون المعاد جسمانياً أو روحانياً، والله الموفق.

المطلب الأول

حجج منكري المعاد:

ذهب الملاحدة والمعطلة ومنكروا الشرائع السماوية وغيرهم إلى إنكار إعادة الأجسام والأرواح وبعثها من جديد في نشأة أخرى غير الأولى، وقرروا أن حياة الإنسان تنتهي سيرورتها بموته، وليس وراء ذلك إلا الفناء والعدم، واحتجوا على ما ذهبوا إليه بحجج عدة وهي كما يأتي:

[1]) والثانية: قولهم بقدم المادة، والثالثة نفى علم الله بالجزئيات.

انظر: تهافت الفلاسفة، ص١٧٢.

الحجة الأولى: وهي أهم حجة عندهم، وتستند على استحالة إعادة المعدوم، باعتبار أن الأجسام بعد الموت تتحلل وتتفرق أجزاؤها، ثم تفنى وتعدم، ومن المحال إعادة المعدوم، كما تقررفي محله[٢].

والاعتراض عليها إجمالاً، أن هذه الحجة لا يمكن التسليم بها؛ لانتفاء موضوعها، وهو الجسم المعاد بعد عدمه بالكلية.

وبيانه: إن استحالة إعادة المعدوم أمر صحيح وثابت برهانياً، فلا يمكن إعادة المعدوم بجميع مشخصاته ولوازمه مرة أخرى، ولكن يبقى الكلام في كون بعث الأجسام بعد الموت يعد إعادة للمعدوم، ودون إثبات ذلك خرط القتاد. نعم، أنها تتحلل وتتفرق، ولكن لا يمكن أن تفنى كما أثبتته العلوم الحديثة. ولنتابع وجوه الاستدلال على استحالة إعادة المعدوم، ومن ثم نتبين مدى انطباقها على ما نحن فيه:

أولاً: قرر جمهور الفلاسفة وكثير من المتكلمين وأرباب النظر، امتناع وجود موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما، أو منفصلين يتخللهما العدم، فمحذور لزوم العينية مع فرض الإثنينية في الصورتين سواء، فضلاً عن لزوم صدق المتقابلين على الذات الواحدة دفعة واحدة، وهو باطل؛ لأنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته، والزمان من بين هذه المشخصات، فيلزم جواز الإعادة على الزمان، ومن ثم يكون المبتدأ هو المعاد، وهو محال؛ لأنهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحدة[٣].

[٢]) انظر: مناهج اليقين، ص٤٢٠، الطبيعيات عند العلامة الحلي، ص٣٤٤.

[٣]) انظر: إلهيات الشفاء، ص٤٧، المباحث المشرقية، ج١،ص١٣٨، كشف المراد، ص١٠٩.

ونحن لو تأملنا في هذه الحجة لوجدناها بعيدة في الوجه عما نحن بصدده؛ فإنه إعادة تركيب أجزاء متفرقة لموجود كانت مجتمعة فيه وليست منعدمة، وإعادة ضم بعضها إلى بعض وبعثها من جديد لا يستلزم إعادة زمانها الأول، بل تكون في شأن جديد وزمان جديد.

ثانياً: لو أعيد الزمان لكان وجوده الثاني مغايراً لوجوده الأول، وإلا لزم التسلسل؛ فإن المغايرة تكون بالقبلية والبعدية، وليست بالماهية ولا بالوجود وصفاته، فيلزم أن يكون للزمان زمان أخر، يوجد فيه تارة ويعدم أخرى[٤].

ولا يخفى أن هذا الوجه ليس بلازم لبعث الأجسام من جديد؛ لأنها في حالة سيرورة واستكمال وانتقال من هيئة إلى أخرى، ومن نشأة إلى أخرى، ومن نحوٍ من أنحاء الوجود إلى آخر، وزمان كل هيئة متعلق بها حين حصولها، فمنه ماضٍ متصرم، ومنه آني، ومنه آت، وليس هناك من إعادة لذات الزمان حتى يلزم التسلسل .

ثالثاً: لو أعيد وحصل معه مثله لتساويا في الذات ولوازمها، والحكم على أحدهما بأنه هو من دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيلزم أن لا يتميز نفس الشيء من غيره، فضلاً عن امتناع تحقق الماهية في العدم [٥].

وهذا بعيد في الوجه، فليس هناك من حصول ثانٍ حتى يتساويا في الذات ولوازمها، وإنما هو إعادة الأجزاء المتفرقة للجسم التي كان مركباً منها، فهي هو وهو هي، فلا ترجيح بلا مرجح ولا تحقق لماهية من العدم.

[٤]) انظر: إلهيات الشفاء، ص٤٧، المباحث المشرقية، ج١،ص١٣٨، كشف المراد، ص١٠٩.

[٥]) انظر: كتابنا الطبيعيات عند العلامة الحلي، ص٣٤٣.

رابعاً: لو جازت الإعادة لما توقفت عند حد، فلا فرق بين إعادة أولى وثانية وهكذا إلى ما لانهاية[٦] .

وفيه: أنه ليس هناك من إعادة وإنما حصول حالة من التغير والانتقال من هيئة إلى أخرى خلال سيرورة الأجسام التكاملية، فلا وجود لجسم معدوم مقيد ببعدية العدم .

خامساً: إن المعدوم لا تبقى له هوية، وما كان كذلك لا يمكن الحكم عليه بصحة الإعادة[٧].

وفيه: ما تقدم من أنه ليس هناك من إعادة.

وبذلك يتبين لنا أن هذه الحجة – وهي أقوى ما عندهم – ضعيفة جداً، بل باطلة؛ لعدم تحقق موضوعها، وهو الجسم المعدوم المعاد بعد بعدية عدمية .

ويدل عليه قوله تعالى:﴿ قل من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شيء عليم ﴾ [٨]. وقوله تعالى:﴿ وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً * قل كونوا حجارةً أو حديداً * أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة ﴾[٩] .

الحجة الثانية: إن الإعادة إذا وقعت في هذا العالم لزم التداخل، وإن وقعت في عالم آخر لزم الخلاء[١٠].

وهذه الحجة ضعيفة جداً؛ لأنه على تقدير لزوم التداخل، فإنما يلزم لو كان هذا العالم باقياً بنفسه؛ فهو ممكن الوجود فعدمه كذلك، وكونه ملاءً غير مسلم، وإلا لما نفذ شيء في شيء البتة وهو باطل.

---

[٦]) المصدر نفسه.

[٧]) انظر: معراج اليقين، ص٣٣٢.

[٨]) سورة يس: ٧٧-٧٨.

[٩]) سورة الإسراء: ٤٩- ٥١.

[١٠]) انظر: معراج اليقين، ص٣٤٥.

والمراد بالتداخل من جهة نظر القدماء، هو أن ينفذ جزء أو أكثر في مكان جزء آخر باق فيه مع عدم تمييز الأجزاء في المكان المدخول فيه عن الجزء الواحد، وبلا وجود فراغ أو زيادة في الحجم أو المقدار، وهو بعيد في الوجه عن موردنا هذا.

أما التداخل الذي تقول به العلوم الحديثة، فهو نفاذ الجزيئات من مادة معينة إلى مادة أخرى؛ لوجود الفراغات فيما بينها، كما في نفاذ جزيئات اليورانيوم المشعة في صحيفة القصدير[١١].

أما بالنسبة لوجود الخلاء فهو أمر ممكن؛ إذ لا شكَّ في وجود أجسام كروية الشكل أو شبه كروية، ومنها الذرات التي تعد أصغر جزء يحمل صفات المادة، والتي بانشطارها تفقد المادة خواصها، ولا شكَّ في اجتماع هذه الذرات التي تتكون منها المادة، ولا أقل من اجتماع ثلاث منها، كل واحدة منها تلاقي الأخريين في نقطة معينة، فحينئذٍ لابدَّ من حصول فراغ بين نقاط التلاقي الثلاث ضرورة.

فإن قيل: حتى هذا الفراغ المتوهم هو ملاء توجد فيه جسيمات أو طاقة أو قوى معينة.

قلنا: سلمنا، ولكن هل هذه الجسيمات أو القوى أو الفوتونات أو الكمّات تشغل حيزاً معيناً أوْ لا؟ وهل تُعد من ذوات الأشكال والأبعاد أوْ لا؟ وهل لها وزن أوْ لا؟ فإن لم يكن لها أي بعد أو وزن ثبت المطلوب؛ لأنها بالنتيجة لا تساوي شيئاً. وإن كانت ذات أشكال وأبعاد، فلا تخلو من أن تكون كروية أو لها أضلاع، فإن كانت كروية يعود الكلام فيها كالأول من وجود الفراغ فيما بينها، وهكذا إلى غير النهاية. وإن كانت من ذوات الأضلاع من مكعبات أو أهرام وما يشبه ذلك، فكذلك يبقى الفراغ موجوداً فيما بينها لعدم انطباق سطوحها المستوية

[١١]) انظر: الطبيعيات عند العلامة الحلي، ص١٣٦- ١٣٧.

على سطح الكرة المنحني ضرورة، وبذلك يثبت وجود الخلاء[١٢]. ومنه يعلم بطلان هذه الحجة .

ويدل عليه قوله تعالى:﴿ أوَليس الذي خلق السماوات والأرض بقادرٍ على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ [١٣].

الحجة الثالثة: "إن الجنة والنار إن كانتا في هذا العالم لزم التناسخ، وإن كانتا في عالم الأفلاك لزم الخرق عليها، وإن كانت في آخر لزم الخلاء"[١٤].

هذه الحجة بالمشاغبة أشبه، وكأن العالم يقتصر على هذه الأرض وما يحيط بها مما هو مرئي بالباصرة، على أنه ليس هناك ما يمنع من وجود الجنة والنار في عالمنا المرئي فضلاً عن العوالم الأخرى.

والقول بالتناسخ باطل كما قرر في محله؛ لأنه يستلزم أن يكون للنفس أكثر من بدن، وهو محال فلا يلزم، وإنكار إمكانية الخرق والنفاذ خلال الأجزاء وإنكار وجود الخلاء لم تقم حجة على منعه، وقد تقدم بعض الجواب عليه في الحجة السابقة وله بقية ستأتي في الحجة التالية.

قال تعالى:﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا للواحد القهار﴾ [١٥].

الحجة الرابعة : إن مساحة الأرض معلومة المقدار بعدد الفراسخ أو الأميال أو الأذرع المربعة، وعدد النفوس غير متناه، فلو حشر جميع من عليها من الأولين والأخرين فلا تسعهم، وحشر بعضهم من دون بعضهم الآخر ترجح بلا مرجح[١٦].

---

[١٢]) انظر: كتابنا: الطبيعيات عند العلامة الحلي، ص٤٥٤-٤٥٥.

[١٣]) سورة يس: ٨١.

[١٤]) انظر: مناهج اليقين، ص٤٢٠.

[١٥]) سورة أبراهيم : ٤٨.

[١٦]) انظر: المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص٤٩٣، الحكمة المتعالية، ج٩، ص١٨٨.

أقول: لقد ضيق هؤلاء واسعاً، وكأن الكون مختصر في هذه المعمورة، وأنا لا ألومهم على معطياتهم العلمية المتيسرة في عصرهم في علم الهيئة، ولكن ليتهم علموا أن حجم بعض النجوم المكتشفة حديثاً أكبر من شمسنا بخمسة مليارات مرة، وبعضها أكبر من ذلك، وأن الشمس أكبر من الأرض بحدود مليون وثلاثمئة ألف مرة، وأن المكتشف من هذا الكون أكثر من مئة مليار مجرة، ناهيك عن غير المكتشف، وأصاغر هذه المجرات تضم مليارات النجوم والكواكب، فسبحان خالقها وجاعلها في أفلاكها سابحة، فما أرضنا بالنسبة إلى الكون المكتشف إلا كحبة رمل أو أقل من ذلك. وكما ترى فالأرقام والكلمات تقصر عن تقدير سعة الكون المستمر بالسعة، فلا يضيق على حشر الناس، فتأمل.

قال تعالى:﴿وجنة عرضها كعرض السماوات والأرض﴾[١٧].

الحجة الخامسة: وهي: إذا أكل إنسان إنساناً آخر، فإن أعيد المأكول إلى الآكل عدم المأكول، وإلا لعدم الآكل[١٨].

وتعد هذه الحجة من أقدم ما أحتج به نفاة المعاد، وهي غير مستحقة لتكون حجة يرد عليها، ولكن لنا أن نسأل: أنه ما المانع من رجوع الأجزاء المتحللة والمتفرقة إلى جسد صاحبها نفسه؟ وسيأتي الكلام على مسألة رجوع أجزاء البدن في المطلب التالي.

قال تعالى: ﴿والله أنبتكم في الأرض نباتاً * ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً﴾[١٩].

---

[١٧]) سورة الحديد: ٢١.

[١٨]) انظر: مناهج اليقين، ص٤٢٠، معراج اليقين،ص٣٤٥،الحكمة المتعالية.

[١٩]) سورة نوح: ١٧- ١٨.

هذا أهم الحجج التي أورد المنكرون، وهي كما ترى في غاية الضعف.

المطلب الثاني

إثبات المعاد مطلقاً:

فيما يأتي تقرير لبعض الأدلة المقتضية لثبوت المعاد ولزومه، ومن ثَم وجوبه على وجه الإطلاق من دون تعيين كونه مجرداً أو غير مجرد:

الدليل الأول: إن المعاد أمر ممكن؛ لإمكانية جمع أجزاء البدن المتفرقة وإفاضة الحياة عليها، وإلا لما اتصف بها أول مرة، فإن الله عالم بأجزاء البدن جميعها، وقادر على جمعها، فهو القادر على كل ممكن[٢٠].

وقبل أن نشرع في تقرير هذا الدليل يجمل بنا التعريف بالإمكان، فهو إجمالاً اعتبار عقلي لازم للماهية لا يقتضي وجودها ولا عدمها من دون علة. وهو مقول بالاشتراك على معنيين:

الأول: الإمكان الذاتي، بمعنى سلب الضرورة في نفس الأمر، وهو ما لا يكون طرفه المقابل واجباً بالذات ولا ممتنعاً كذلك، ويطلق على معانٍ عدة: فإذا سلب منه ضرورة الوجود كان إمكاناً عاماً سلبياً. وإذا سلب منه ضرورة العدم كان إمكاناً عاماً إيجابياً. وإذا سلب منه الضرورتين معاً كان إمكاناً خاصاً. وإذا سلب منه الضرورة الذاتية والمشروطة كان إمكاناً أخص. وإن أخذ باعتبار المستقبل كان إمكاناً استقبالياً[٢١].

والثاني: الإمكان الاستعدادي، وهو تهيؤ الشيء لأن يكون شيئاً آخر، ويعتبر فيه

[٢٠]) انظر: المنابع المذهبية، ص٥٣٥.

[٢١]) انظر: النجاة، ص٥٦، نهاية المرام، ج١، ص١١٠، الأسرار الخفية ، ص٧٤، كشف المراد، ص٧١- ٧٢، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٤،ص١٥٩.

قبول المحل، ويقبل الشدة والضعف والقرب من القابل والبعد. كالاستعداد الكامن في النطفة للانتقال من القوة لأن يكون إنساناً بالفعل، ويسميه بعضهم بـ" الإمكان الوقوعي" إلا أنه أعم، فبينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً[٢٢].

ومورد مسألتنا هو الإمكان الاستعدادي، فأجزاء البدن موجودة وقابلة للجمع وإفاضة الروح عليها، ولو تنزلنا وقلنا: إن موردها الإمكان الذاتي فهي ليست آبية على الجمع وإفاضة الحياة عليها مرة أخرى، فالنتيجة سواء، وقد ذهب بعض المحققين إلى أن الإمكان الاستعدادي هو الإمكان الذاتي مقيساً إلى قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط، فالمغايرة بين الإمكانين بالاعتبار، وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به، ولا حاجة إلى المحل[٢٣]. وبعد بيان ما المراد بالإمكان الذي يعم موردنا نعود إلى تقرير دليلنا، فنقول: إنه يتوقف على قضيتين وعدم مانع.

القضية الأولى: إنه تعالى عالم بكل معلوم:

لا يخفى أن العلم إما أن يكون حصولياً كسبياً، بمعنى حصول صورة المعلوم في الذهن، أو يكون حضورياً، بمعنى حضور المعلوم لدى العالم من دون كسب وتحصيل. والأول لا يصح في حقه تعالى؛ لأنه يستلزم أن يكون في ذاته نقص في العلم ثم حصله وكسبه، وهو محال، فلزم الثاني وهو أن يكون علمه بالأشياء علماً حضورياً، فكل معلوم حاضر عنده بلا كسب، عالم به من جميع الجهات. وفيما يأتي بعض الأدلة على كون علمه تعالى بجميع الأشياء ضرورة .

[٢٢]) انظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٨٣، نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١١١، التعريفات، ص٣٩.

[٢٣]) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، ج٤، ص١٥٨- ١٥٩.

الأول : إن أفعاله تعالى محكمة متقنة، وكل من كانت أفعاله كذلك فهو عالم، فالله تعالى عالم بكل معلوم. والمقدمتان ضروريتان، أما الصغرى، فضرورتها معلومة بالحس، وأما الكبرى، فإن الضرورة قاضية بأنه من المحال وقوع الفعل المحكم المتقن من غير العالم بصورة دائمة، فالصدفة ليست غالبة ولا دائمة كما قرره الحكماء في محله[٢٤].

الثاني: إنه تعالى مجرد، والمجرد عالم بذاته وبغيره، أما الصغرى فلأنه منزه عن المادة التي هي مظنة الحدوث وهو محال في حقه تعالى، وأما الكبرى، فلأن المجرد يصلح للمعقولية ضرورة، وكل ما يصلح لأن يعقل وحده، صح أن يعقل مع غيره، فالمجرد يصح أن يعقل مطلقاً، وهذا الدليل أورده الحكماء، وللمتكلمين فيه بعض التأمل[٢٥].

الثالث: إنه تعالى مختار، وكل مختار عالم، فهو عالم. أما الصغرى، فلو لم يكن مختاراً لكان موجَباً، أي مجبراً على فعله، وهو محال في حقه تعالى. وأما الكبرى، فلان المختار إنما يفعل بالقصد، والقصد مسبوق بالعلم؛ لاستحالة القصد إلى مالا يتصور، والعلم بذلك ضروري، فثبت أن المختار عالم[٢٦].

الرابع: إن كل موجود سواه تعالى ممكن، وكل ممكن مستند إليه، فيكون عالماً به – إذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والله عالم بذاته، فهو عالم بغيره – سواء كان المعلوم جزئياً أو كلياً، أو كان موجوداً قائماً بذاته،

[٢٤]) انظر: كشف المراد، ص٣٩٧، الاسرار الخفية، ص٥٢٥، معراج اليقين، ص١٧١.

[٢٥]) انظر: إلهيات الشفاء، ص٣٨٢، الاسرار الخفية، ص٥٢٥– ٥٢٦، كشف المراد، ص٣٩٧– ٣٩٨.

[٢٦]) انظر: معراج اليقين، ص١٧١– ١٧٢، الاسرار الخفية ، ص٥٢٥، شرح المواقف، ج٨، ص٦٥.

أو عرضاً قائماً بغيره، أو كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان؛ لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي، ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات[٢٧].

وإذ وصلنا إلى هذه الدقيقة – أعني مسألة علم الله بالجزئيات [٢٨]– لا بأس بإجمال الكلام فيها، فالمقام ليس بمقام تفصيل. فقد ذهب الفلاسفة إلى أن العلم: حصول صورة المعلوم للعالم، ولما كان واجب الوجود مبدأً لكل موجود كان عالماً به، غير أن الموجودات المتغيرة إنما يعلمها على وجه كلي لا على وجه جزئي، من حيث إنها وجدت أو توجد. فإن وجدت استلزم الجهل؛ لعدم بقاء العلم الأول وهو محال. أو إنها توجد، وهو محال أيضاً؛ لأنه يستلزم أن تكون ذاته محلاً للمتجددات، فوجب أن يعلمها على وجه كلي من دون العلم بالجزئيات، كالعلم بوقت حصول كسوف الشمس بعد زمان مقدر متعين[٢٩]. إلا أن ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة يلزم منه أحد أمرين، كما عن العلامة الحلي. أولهما: أن لا يكون الجزئي– من حيث هو متغير– صادراً عن الأول. والثاني: أن لا يكون العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وهذا الأمران محالان عندهم، فإذن هو عالم بالجزئي من حيث إنه جزئي[٣٠].

[٢٧]) انظر: كشف المراد، ص٣٩٨.

[٢٨]) وهي من المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة كما أشرنا إلى ذلك في بداية المبحث.

[٢٩]) انظر: الطبيعيات عند العلامة الحلي، ص١٦٤– ١٦٥، الاسرار الخفية، ص٥٦٦، الإشارات والتنبيهات، ج٣،ص٣٠٧،النجاة، ص٢٨٣–٢٨٦، مقاصد الفلاسفة، ص١١٩، تهافت الفلاسفة،ص١٠٩،المباحث المشرقية،ج١، ص٤٨٣، نهاية المرام، ج٢، ١٩٤– ١٩٧.

[٣٠]) انظر: الأسرار الخفية، ص٥٦٦.

واعترض العلامة على قولهم المتقدم- يلزم أن تكون ذاته محلاً للمتجددات- بأنه ليس بشيء؛" فإن الإضافات ليس لها تحقق في الأعيان، وليس علمه بزيد إذا وجد إلا كخلقه له حال وجوده، فكما إذا عدم زيد عدم خلقه الذي هو نسبة إليه من غير تجدد شيء في ذاته، كذلك إذا عدم زيد عدم علمه الذي كان يتعلق بوجوده من غير تجدد شيء في ذاته، أو عدم صفة حقيقية لها ثبوت عيناً غير ذاته"[٣١]. وبعبارة أخرى: "إن إضافة العلم إلى المعلوم كإضافة القدرة إلى المقدور، فكما لا تعدم القدرة بعدم المقدور المعين، فكذلك العلم، وإنما تعدم الإضافة إليهما، وتلك أمر اعتباري لا صفة حقيقية"[٣٢]. فعلمه بوجود زيد في مكان ما وانتقاله إلى مكان أخر، لا يلزم منه الجهل ولا التغير في ذاته؛ لأن الإضافة ليست صفة له فلا تبقى.

والظاهر أن الذي حمل هؤلاء على التزام هذا المذهب هو قياسهم كيفية حصول العلم – بجميع شرائطه ولوازمه – عند المخلوق كما الخالق، وهذا قبيح، فالله تعالى خارج عن وعاء الزمان والمكان والقبلية والبعدية بمقتضى الضرورة. ومهما تقرر في المقام، فعلمه تعالى بكل معلوم من جميع الجهات أمر ضروري، وإلا لزم وجود سمة نقص في علمه، وما كان كذلك لا يصدر عنه كل هذا الإحكام والإتقان الحاصل في أفعاله، فإنه يلزم الخلف وهو محال.

قال تعالى:﴿عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾[٣٣].

[٣١]) الأسرار الخفية ،ص٥٦٦.

[٣٢]) انظر: معراج اليقين ، ص١٧٣.

[٣٣]) سورة سبأ: ٣.

القضية الثانية: إنه تعالى قادر على كل مقدور:

القادر عند جمهور الفلاسفة: هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن يترك ترك. وهذا التعريف يتماشى مع مذهبهم بعدم تخلف الأثر عن المؤثر، ومن ثم يلزم قدم المادة، فيلزم على مذهبهم أن يكون الباري تعالى فاعلاً موجَباً. والقادر عند المتكلمين : هو الذي يصح منه الفعل والترك بالاختيار، وإلا لكان فاعلاً موجَباً وهو باطل[٣٤].

ويدل على عموم قدرته: الإحكام والإتقان المتحقق في جميع أفعاله، فنحكم – ضرورة – بتعلقها بجميع المقدورات؛ لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الإمكان المشترك؛ إذ لا تعلق مع الوجوب والامتناع، وعلة قدرته ذاته تعالى، ونسبتها إلى جميع الممكنات على السواء، فتصح قدرته على الجميع، وإذا صحت وجبت، وإلا لكانت متوقفة على أمر خارج عن الذات، فيلزم الخلف؛ لان الذات هي المقتضية من دون شيء آخر[٣٥].

وقد شاغب بعضهم بالتشكيك بعمومية قدرته تعالى بافتراض تعلقها ببعض المحالات، من قبيل: أن الله لا يقدر على خلق إله مثله، أو لا يقدر على فعل القبيح، أو لا يقدر على خلاف معلومه، أو لا يقدر على مثل مقدور العبد، أو لا يقدر على عين مقدور العبد[٣٦].

ولا يخفى أن مثل هذه الافتراضات هي بالعبث أشبه من كونها إشكالات تمنع من سعة قدرته تعالى، وإلا فهي ممتنعة ذاتاً

[٣٤]) انظر: الأسرار الخفية، ص٥٢٤-٥٢٥،مناهج اليقين، ص٢٤٤- ٢٤٥، معراج اليقين، ص١٦٤.

[٣٥]) انظر: مناهج اليقين، ص٢٤٦، كشف المراد، ص٣٩٦.

[٣٦]) انظر: مناهج اليقين، ص٢٤٧- ٢٤٨، كشف المراد،٣٩٦.

كالجمع بين النقيضين، فخلق إله آخر ممتنع بذاته، وفعل القبيح محال وقوعه منه، وليس لتخلف قدرته، وهكذا بالنسبة لمثل هذا اللغو.

قال تعالى:﴿ أَوَلم يروْا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعيي بخلقهن بقادرٍ على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير﴾[٣٧].

عدم المانع: بعد تحرير هاتين القضيتين نأتي على تقرير عدم المانع الذي يتوقف عليه هذا الدليل، وهو أنه لا مانع من إعادة بعث الأبدان بعد الموت؛ لما بيناه من أن الإعادة ليست من قبيل إعادة المعدوم المقيد ببعدية عدمية، وإنما إعادة أجزاء البدن المتفرقة وتركيبها بحسب نسب عناصرها المحددة المقادير وإضفاء الحياة عليها من جديد؛ لعلمه تعالى بكل معلوم، وقدرته على كل مقدور، وهو أمر ليس بعزيز على الباري تعالى.

وتتميماً للفائدة لا بد من الإشارة إلى أن العلوم الحديثة توصلت إلى معرفة الحمض النووي للإنسان، وهو يختلف من إنسان لآخر، ومن طريقه أمكن معرفة الإنسان الذي تجهل هويته بوساطة مسحة من لعابه، أو بضع قطرات من دمه، أو جزء صغير من عظامه، بل وصل الأمر إلى معرفة نسبه وعرقه الذي ينتمي إليه. فإذا وصل الإنسان إلى معرفة ذلك، فما حسبك بخالق الإنسان العالم بكل شيء والقادر على كل شيء؟! وقد أشرنا فيما تقدم أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما عن الحكماء.

الدليل الثاني: لو لم يكن المعاد حقاً لقبح التكليف؛ فإن فيه مشقة ينبغي التعويض عنها، وهذا التعويض ليس بحاصل في زمان التكليف، فلابد حينئذ من زمان آخر يحصل فيه التعويض، وإلا لكان التكليف ظلماً،

[٣٧]) سورة الأحقاف:٣٣.

والأمر به لغواً، وامتثاله عبثاً وهدراً للوقت والجهد والمال، وهو قبيح في حقه تعالى. وهذا الدليل يتوقف أيضاً على قضيتين وأمر لازم.

القضية الأولى: كونه تعالى حكيماً:

الحكيم اسم من أسمائه تعالى، ووجوب وجوده يقتضي حكمته تعالى. والحكمة صفة من صفاته، قد يراد بها العلم بجميع الأشياء على ما هي عليه، ومعرفة الحسن منها والقبيح، ولزوم فعل ما ينبغي فعله وعدم فعل ما لا ينبغي.

وقد يراد بها أن يكون فعل الأشياء بغاية حسن التقدير والتدبير، ونهاية الإتقان والإحكام، وكلا المعنيين يستحقهما المولى وجوباً، فهو حكيم بالمعنى الأول والثاني. وآثاره وأفعاله تعالى تستلزم ذلك وإلا لزم الخلف وهو محال[٣٨].

ويدل على المراد الأول قوله تعالى:﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾[٣٩]، وقوله تعالى:﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾[٤٠]، وقوله تعالى:﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾[٤١]. وعلى المرد الثاني قوله تعالى:﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾[٤٢]، وقوله تعالى : ﴿وخلق كل

[٣٨]) انظر: كشف المراد، ص٤١٥- ٤١٦، معراج اليقين، ص٢١٨.

[٣٩]) سورة الأنعام: ٧٣.

[٤٠]) سورة البقرة: ٣٢.

[٤١]) سورة آل عمران: ٦.

[٤٢]) سورة الملك: ٣.

شيءٍ فقدّره تقديراً﴾[٤٣]، وقوله تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيئ خلقه﴾[٤٤].

القضية الثانية: كونه تعالى عادلاً:

العدل صفة من صفاته الفعلية الثبوتية، ويراد به: تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح وعدم الإخلال بما يجب. فهناك من الأفعال التي حكم بها العقلاء – بما هم عقلاء بغض النظر عما ينتحلون ويعتقدون– كحسن العدل والصدق والأمانة والانتظام، وقبح الظلم والجور والكذب والفوضى والفساد، فإذا نسبنا فعل مثل هذه الأشياء إلى المخلوق، فكل عاقل يحكم بحسن فعله إذا كان ملاك الفعل هو الحسن وبقبحه إذا كان ملاك فعله القبح.

أما نسبة الأفعال الحسنة إلى الباري فتجري على الوجه الأتم؛ لأنه يستحقها وجوباً، وهي على الضد من الأفعال القبيحة، فتكون نسبتها إليه تعالى ممتنعة ضرورة. ويترتب على ذلك، عدم فعله للقبيح وعدم إخلاله بالواجب؛ لاستغنائه عنه، وانتفاء الداعي له. وأنه تعالى يفعل لغرض وحكمة ومصلحة ترجع إلى المكلف؛ لاستحالة اللغو والعبث عليه تعالى، وعدم كونه محسناً للعباد ومنعماً عليهم. وأنه تعالى يحب الطاعات وإلا لما أمر بها، ويكره المعاصي وإلا لما نهى عنها. وأنه يقبح أن يأمر بفعل ثم يعاقب عليه؛ لاستلزامه نسبة الظلم إليه تعالى. وأنه يقبح التكليف بما لا يطاق؛ لأنه محال[٤٥].

ويدل عليه قوله تعالى:﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط﴾[٤٦]، وقوله تعالى: ﴿ وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[٤٧]،

[٤٣]) سورة الفرقان: ٢.

[٤٤]) سورة السجدة: ٧.

[٤٥]) انظر: المنابع المذهبية، ص٤٩٨.

[٤٦]) سورة آل عمران: ١٨.

[٤٧]) سورة الروم: ٩

وقوله تعالى: ﴿ إن الله لا يظلم مثقال ذرةٍ وإن تك حسنة يُضعفها ويؤتِ من لدنه أجراً عظيماً﴾[٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ ولا نكلف نفساً إلا وسعها ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون﴾[٤٩]. ولما ثبت كونه تعالى حكيماً عادلاً، نأتي على بيان ما يلزم ذلك.

الأمر اللازم: لا شك بأن الله تعالى قد كلف العباد، ففرض عليهم ما يطيقونه من واجبات وألزمهم بفعل الطاعات، وفيه من المشقة ما هو معلوم، إلى حد بذل النفس في سبيله تعالى، ووعدهم على ذلك بجزيل الثواب، ونهاهم عن فعل المعاصي والشرور، وتوعد من فعل ذلك بشديد العقاب. ونحن إذا استقرأنا واقع حال الناس في هذه الحياة، نجد أن معظم المطيعين لله عز وجل هم ممن عانى الظلم والجور، والقتل والإيذاء، والعوز والحرمان وغيرها من المصائب ووجوه الابتلاء. وبخلاف ذلك نجد أن معظم الكفرة والظلمة، والأشرار والمفسدين هم من المترفين في الحياة، والمتنعمين بالملذات، والآمنين في ديارهم وغير ذلك مما يتبع العيش الرغيد. ولما كان الثواب الذي وعد الله به المطيعين والعقاب الذي توعد به العاصين غير حاصل في هذه الحياة، فلا بد من أن يحصل في حياة أخرى ضرورة؛ وإلا لكان التكليف ظلماً وجوراً، والأمر به عبثاً ولغواً، والله منزه عن كل ذلك، فإنه بخلاف ما ثبت من كونه حكيماً عادلاً، فلزم أن يكون الوعد والوعيد في زمان آخر، وإذا لزم ثبت، وإذا ثبت وجب.

ويدل عليه تعالى:﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٥٠]. وقوله تعالى:﴿من يعمل سوءاً يجزَ

[٤٨]) سورة النساء: ٤٠

[٤٩]) سورة المؤمنون : ٦٢

[٥٠]) سورة الزلزلة: ٧- ٨ .

به﴾[٥١]. وقوله تعالى:﴿إنا لا نضيع أجرمن أحسن عملاً﴾[٥٢].

الدليل الثالث: إن القرآن الكريم المعلوم الصدور من المولى تعالى بحسب الضرورة، نص على ثبوت المعاد والإنكار على جاحده في آيات كثيرة، فيكون الاعتقاد به حقاً، زيادة على ما ورد في كتب الشرائع السماوية التي سبقت الإسلام.

الدليل الرابع: تواتر النقل عن الصادق الأمين(ﷺ) بثبوته فيكون حقاً، زيادة على المنقول عن باقي الأنبياء عليهم السلام.

الدليل الخامس: إجماع المسلمين على وجوب المعاد من غير نكير بينهم، وإجماعهم حجة، ولا سيما إذا كان المعصوم من ضمن المجمعين، فضلاً عن أتباع الشرائع السماوية السابقة. وبذلك يتوافق العقل والنقل على ثبوت المعاد.

المطلب الثالث

بيان كون المعاد جسمانياً أو روحانياً:

تباينت الآراء والمتبنيات بين الفلاسفة والمتكلمين وأتباع الشرائع السماوية وغيرهم من أهل النظر في واقع إعادة بعث الإنسان في الدار الآخرة وصورته، ويمكن إجمال هذه الآراء والأقوال على مذاهب عدة :

الأول: المعاد الجسماني: وهو مذهب جمهور المتكلمين من المسلمين ومعظم أصحاب الشرائع السماوية وغيرهم[٥٣]. والظاهر من أقوال هؤلاء هو إعادة الجسم المفاضة عليه

[٥١]) سورة النساء: ١٢٣.

[٥٢]) سورة الكهف: ٣٠.

[٥٣]) انظر: كشف المراد، ص٥٤٨، مناهج اليقين، ص٤١٩ ، الأسرار الخفية، ص٥٧٣، الكتاب المقدس، أشعيا، الإصحاح٢٦، آية ١٩، متى، الإصحاح ١٣، آية٤٩و ٥٠، مرقس، الإصحاح ٩، آية٤٢-٤٩. وسيأتي ذكر الآيات القرآنية التي تصرح بذلك في موردها المناسب .

الروح، وإن صح أن نسميه بالجسم الروحي، أو الجسم ذي الروح فليكن، ولا يخفى أن هذا المذهب يتوافق مع ما تقرر في المطلب السابق.

الثاني: المعاد الروحاني، وهو مذهب جمهور الفلاسفة من المشائية والإشراقيين وأصحاب المثل، وجمهور المتصوفة والعرفانية[٥٤] . وسيأتي الكلام على مدى تمامية القول بهذا المذهب.

الثالث: المعاد الجسماني والروحاني: وأصحاب هذا المذهب أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، وزعموا- كما عن الفخر الرازي - بأن العقل دل"على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن؛ لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس، لا يمكن أن يلتفت إلى شيء من اللذات الروحية[٥٥]"؛ وعللوا عدم الجمع بين اللذات الحسية والروحانية في عالم الدنيا؛ "لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وصارت قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الحالة القصوى من مراتب السعادات"[٥٦].

وفيه تأمل من وجوه:

منها: أنه لا دليل على حصر معرفة الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة، وإلا لما عبُد من دون معرفة في الدار الدنيا، فأولى أوليات المسائل الاعتقادية، هي وجوب معرفة الله؛

[٥٤]) انظر: الأضحوية، ابن سينا، ص٨٩وما بعدها، التحصيل، بهمنيار،ص٨٣٠- ٨٣٧، تهافت الفلاسفة ١٥٩ وما بعدها ، معراج اليقين، ص٣٢٦، المباحث المشرقية، ج٢،ص٤٤٧- ٤٥٠.

[٥٥]) شرح العقائد العضدية، للدواني ، ج١، ص٢٦٢.

[٥٦]) المصدر نفسه،ص٢٦٣.

للزوم شكره، ولدفع الضرر المظنون المتأتي من عدم معرفته، كما قرر في محله.

ومنها: أنه لا دليل على حصر تحقق السعادة بمعرفة الله في الدار الآخرة، بل تتحقق أيضاً بمعرفته والتوجه إليه في هذه الدار، وهو أمر محسوس، ولا سيما عند من سلك سبيل الإيمان والاعتقاد بالله بعد كفر وإلحاد سابق.

ومنها : أنه يلزم مذهبهم هذا أن يكون للإنسان روحان، روح متلبسة بالبدن لإدراك الملذات الحسية، وروح مجردة عن عالم الماديات لإدراك الملذات الروحية، وهذا وجه من وجوه التناسخ، وهو باطل ضرورة. فإن قيل: هي روح واحدة، قلنا: إن كانت هذه الروح مجردة، فيلزم منه بطلان فاعلية الجسد، ويكون بالتمثال الحجري أشبه. وإن كانت متلبسة بالجسد، فيلزم منه انتفاء تجردها، فتأمل.

الرابع : المعاد الجسماني لعامة الناس والروحاني لخاصتهم: وذهب إليه جماعة من المتصوفة وبعض المتكلمين، وقد عد السبزواري شارح المنظومة هذا القول بـ"القول الفحل والرأي الجزل؛ لأن الإنسان بدن ونفس، وإن شئت قلت: نفس وعقل، فللبدن كمال ومجازاة، وللنفس كمال ومجازاة، وكذا للنفس وقواها الجزئية كمالات وغايات تناسبها، وللعقل وقواه الكلية كمال وغاية، ولأن أكثر الناس لا يناسبهم الغايات الروحانية العقلية، فيلزم التعطيل في حقهم في القول بالروحاني فقط، وفي القول بالجسماني فقط يلزم في الأقلين من الخواص والأخصين"[٥٧] .

ولا يخفى أن هذا التخصيص مجرد دعوى، فلا ضرورة عقلية تلزم الأخذ به، ولا دليل سمعي يوجب الاعتقاد به. على أنه ليس هناك ما يمنع من لطف المولى تعالى بإفاضة

[٥٧]) انظر: تعليقته في الأسفار،ج٩، ص ١٤٣.

الملذات العقلية والروحانية على هؤلاء العامة، ولا سيما لمن اتقى الله حق تقاته وبذل نفسه في سبيله. وللكلام بقية ستأتي عند الكلام على روحانية المعاد.

الخامس: المعاد الجسماني والتخيّلي والعقلي: نسب صدر الدين الشيرازي هذا القول إلى أبي حامد الغزالي نقلاً عن بعض مسفوراته، وقد ميز الغزالي ثلاث أنواع من اللذات لأهل الجنة، كل بحسب منزلته.

أما عالم أهل اللذات الحسية الموعودة في الجنة، فإنه أمر ممكن ودل عليه البرهان.

وأما أهل اللذات المتخيلة، فإنه لو كان للخيال قوة على اختراع الصور في القوة الباصرة كما لها قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته، وتنزل منزلة الصورة الموجودة من الخارج، ولم يفارق الدنيا والآخرة في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصور في القوة الباصرة، ولا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد له في الخيال بحيث يراه. ثم استشهد بحديث نسبه للنبي(ﷺ) وهو: « إن في الجنة سوقاً يباع فيه الصورة»[٥٨]. وبين أن السوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة، وهذه القدرة أوسع وأكمل على الإيجاد من خارج الحس. فحمل أمور الآخرة على ما هو أتم وأوفق للشهوات أولى.

وأما الوجود العقلي، فهو أن تكون اللذات المحسوسة مثالاً للذات العقلية غير المحسوسة بحسب رتبتها[٥٩]. والظاهر أن سبب هذا التمييز هو كثرة تنقل الغزالي بين المذاهب، فمرة نجده فيلسوفاً، وأخرى متكلماً، ثم متصوفاً، فليس من المستغرب أن يصدر منه مثل هذا الكلام، وإلا فهو لا يليق بأقل طلبة العلم فضلاً عن كبار العلماء.

---

[٥٨]) لا أصل لهذه الحديث في كتب الأثر .

[٥٩]) انظر: المبدأ والمعاد، ص٥٣١-٥٣٣.

السادس: المعاد الجسماني لأهل النار والجسماني والروحاني لأهل الجنة: وإليه ذهب صدر الدين الشيرازي؛ إذ قال:"وبعد نشأة الحشر، للسعداء نشأتان أخرتان[٦٠] وللأشقياء نشأة أخرى واحدة هي نشأة الجحيم والنار، وذلك لأن السعداء قسمان، أحدهما من المقربين، وهم المجردون عن الأجسام الطبيعية والأخروية والأبدان الحسية والمثالية، فيحشرون إلى العالم الأعلى العقلي، ونعيمهم جنان المعارف؛ إذ في عالم العقل جميع صور ما في الجنان على وجه أعلى وأشرف؛ إذ لكل نوع مثال عقلي هناك في غاية الشرف، وهم العليون"[٦١] إلى أخر كلامه، ومفاده في غاية الوضوح.

ولكن قد يتبادر إلى أذهاننا ما يأتي: قد ثبت من طريق النقل، أن قسماً من العباد تلبسوا بمعاصٍ لا تستوجب الخلود في النار، فيبقون فيها لأمد محدود؛ ليتطهروا من الذنوب والمعاصي، ثم يمن الله عليهم بإخراجهم من النار وإدخالهم الجنة برحمته ولطفه، وعلى وفق مذهب الشيرازي يلزم أن يكونوا من أصحاب النشأة الأولى للسعداء؛ لأنهم أصبحوا من أصحاب الجنة، فتكون لهم نشأتان، ولو افترضنا أنهم كانوا من أصحاب المعارف، ومن الله عليهم- بعد حين من الدهر- بترقيتهم إلى العالم العقلي الأعلى، فعلى هذا هل من الممكن أن يكونوا أصحاب ثلاث نشآت ؟!!! وللحديث بقية ستأتي.

السابع: التوقف في أمر المعاد: وهذا المذهب منقول عن جالينوس، بناءً على تردده في أمر النفس، هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد، أم هي جوهر مجرد باقٍ بعد الموت ليكون لها المعاد[٦٢]

[٦٠]) كذا والصحيح أخريان.

[٦١]) مفاتيح الغيب، ص٦٣٦

[٦٢]) انظر: المبدأ أو المعاد، ص٤٦٤.

والمتحصل مما تقدم أن مفاد ما قرره أصحاب هذه المذاهب يخلص بالنتيجة إلى قولين:

الأول: القول بالمعاد الروحاني أو العقلي أو المثالي : وقد تدبرنا ما جاء به هؤلاء من حجج في المطلب الأول وبان لنا ضعفها؛ فإنها لا ترتقي إلى مستوى البراهين البتة، ومعظمها يستند إلى صور وهيئات صورتها القوة المتخيلة، وأحكام جزئية صاغتها القوة الواهمة، وعدوها أحكاماً كلية، وليس بصحيح؛ لأن الأحكام الكلية تحكم بها القوة العاقلة، وما يتأتى من طريق قوة الوهم معانٍ جزئية لا ترتقي إلى مستوى أحكام العقل الكلية كما تقرر في محله.

وأما بالنسبة للقول بالمثل، فمجرد تخيلات محضة لا يمكن إثباتها، فضلاً عن كونها قائمة على الاعتقاد بقدم النفس، وهي روحانية عندهم، فإذا عادت النفس بعد تجردها بموت الجسد إلى العالم الأعلى ووجدت مثالها- وهو مجرد أيضاً- فيلزم إما تحصيل الحاصل أو التعدد، وكلاهما باطل.

ولا يخفى أن المجرد إن كان مماثلاً للمقارن لزم تساوي نسبتهما إلى المادة في الاحتياج لها والاستغناء عنها، وإن كان مخالفاً له في الطبيعة، فيلزم أن تكون الطبيعة المعقولة مغايرة لما هو محسوس، فيلزم الاحتياج إلى إثبات تلك الطبيعة حتى يثبت كونها مفارقة أو غير مفارقة، على أن هؤلاء لم يخالفوا بينهما في الطبائع[٦٣]، فينتقض عليهم ما حاولوا إثباته.

ويبقى أهم ما عول عليه هؤلاء في تقرير ما ذهبوا إليه وهو تحقق اللذة العقلية، وعدوها النتيجة الطبيعية اللازمة لحصول السعادة الأبدية لأرباب العقول، وبين هؤلاء أن الغاية من الاعتقاد بالمعاد الروحاني، نيل اللذة العقلية، وبوساطتها تتحقق السعادة الأبدية

[٦٣]) انظر: الأسرار الخفية، ص٥٠٥-٥٠٦.

اللائقة بأرباب العقول، فالملذات الحسية غاية ما يتمناه عوام الناس، وهي لا تليق بمقام الحكماء وأرباب النظر، وتحط من شأنهم.

والوجه في ذلك، أن اللذة هي إدراك الكمال، ونسبة إحدى اللذتين إلى الأخرى كنسبة أحد الكمالين إلى الآخر، ونسبة أحد الإدراكين إلى الآخر، ومن الواضح أن مدرك القوة العقلية هي الأمور الشريفة المجردة، ومدرك القوة الجسمانية هي الأمور المقارنة، وإدراك الأمور المجردة أقوى من إدراك الأمور المحسوسة، وكلما كان الإدراك أشد والمدرك أشرف كانت اللذة الحاصلة أقوى وأتم وأدوم، فتقل نسبة أحد الإدراكين إلى الآخر، بل تنعدم، فوجب أن تكون اللذة العقلية غاية من دون الحسية[٦٤].

ولنا فيه تأمل، فنقول: إن حصول اللذة العقلية أمر مجرب ومحسوس باطناً، وإنكاره مكابرة ومخالفة للواقع، ولكن كيف تحصل هذه اللذة؟ ولا يخفى أن كل عاقل يدرك أن حصولها لا يتأتى إلا بعد بذل جهد عقلي كبير، وقد ذكر المختصون أن الطاقة المستهلكة في الجهد العقلي أكثر من الجهد العضلي بكثير، ولا سيما عند إعمال الفكر في حل المسائل الرياضية ، والبراهين المنطقية، والنظريات الفيزيائية العويصة، والتحقيقات المعقدة، وعند الوصول إلى حلها نشعر بحالة من اللذة والسعادة الغامرة التي لا تقارن بالملذات الحسية، وقد يستغرق حل مثل هذه المسائل أياماً وشهوراً وسنوات، وكلما كانت المدة أطول كانت اللذة العقلية أشد وأقوى. والمتحصل أن اللذة العقلية أمر واقع، ولكن لا يتم إلا بعد بذل جهد فكري مظنٍ.

[٦٤]) انظر: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٣٥، المباحث المشرقية، ج٢، ص٤٤٢، الأسرار الخفية، ص٥٧١.

وإذا عرجنا بهذه المحصلة من دارنا إلى دار الآخرة، فلا يمكن أن نسلم بتماميتها؛ لعدم توافقها مع ماهناك لأمرين:

أولهما:أن الدار الآخرة ليست بدار تعب ونصب وبذل جهد، بل دار نعيم وسعادة، ويدل عليه تعالى: ﴿ لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين ﴾[٦٥]، وقوله تعالى: الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب ﴾[٦٦].

والآخر: أن الدار الأخرة هي دار انكشاف الحقائق، وتبيان المبهمات والغوامض، وإيجاد الحلول والنتائج ، فليس هناك من بذل جهد فكري يلزم منه تحقق اللذة العقلية على الوجه المتقدم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

نعم، نحن لا ننكر وجود جهات من وجوه التلذذ العقلي سبيله التأمل في عظم قدرته تعالى، وعجيب صنعه، وسعة رحمته، وعظيم إحسانه، وما لا يعلمه إلا هو سبحانه، ولكن هذا أمر عام لجميع المتقين، ولا دلالة على تخصيص الحكماء والمتصوفة به من دون سواهم، فتأمل.

والثاني : القول بالمعاد الجسماني، أعني الجسم المتلبسة فيه الروح، ويدل عليه العقل والنقل، أما عقلاً، فلأنه أمر ممكن، وللزومه، ومن ثم ثبوته، وإذا ثبت وجب، كما تقدم تقريره في المطلب السابق.

وأما من طريق النقل القطعي الصدور، فقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة موجبة للاعتقاد بالمعاد الجسماني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وفاكهة مما يتخيرون * ولحم طير مما يشتهون * وحور عين﴾[٦٧]، وقوله تعالى:

[٦٥]) سورة الحجر:٤٨.

[٦٦]) سورة فاطر: ٣٥.

[٦٧]) سورة الواقعة : ٢٠- ٢٢.

﴿ إن المتقين في ظلال وعيون * وفواكه مما يشتهون *كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾[٦٨]، وقوله تعالى: ﴿ إن للمتقين مفازاً* حدائق وأعناباً * وكواعب أترابا * وكأساً دهاقاً ﴾[٦٩]، وقوله تعالى: ﴿ فيها أنهار من ماءٍ غير آسنٍ وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهارٌ من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ﴾[٧٠]، وقوله تعالى: ﴿ جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ﴾[٧١]، وقوله تعالى:﴿متكئين على فرش بطائنها من استبرق ﴾[٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين ﴾[٧٣]، وقوله تعالى: ﴿ جنات عدن يدخلونها يُحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ولباسهم فيها حرير﴾[٧٤]، وقوله تعالى: ﴿ ويلبسون ثياباً خضراً من سندس وإستبرق متكئين فيها على الأرائك﴾[٧٥] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تفيد هذا المعنى، والأحاديث الواردة عن النبي (ﷺ) فهي متواترة بهذا المعنى، فضلاً عما ورد في هذه الصحف السماوية السابقة، وما جاء عن الأنبياء السابقين[٧٦].

فلو قلنا بروحانية المعاد فمن الذي يأكل، ويشرب، ويتزوج، وينكح، ويسكن في مساكن طيبة، ويتكئ على الفرش والأرائك والسرر، ويحلى من أساور من ذهب وفضة

[٦٨]) سورة المرسلات : ٤١- ٤٣.
[٦٩]) سورة النبأ : ٣١- ٣٤.
[٧٠]) سورة محمد: ١٥.
[٧١]) سورة التوبة : ٧٢.
[٧٢]) سورة الرحمن : ٥٤.
[٧٣]) سورة الطور: ٢٠.
[٧٤]) سورة فاطر: ٣٣.
[٧٥]) سورة الكهف : ٣١.
[٧٦]) انظر: كتابنا : المنابع المذهبية، ص٦٩٢- ٦٩٣.

ولؤلؤا، ويلبس حريراً وثياباً خضراً من سندس واستبرق؟!

ولو كانت الأجسام روحانية أو مثالية أو عقلية – فهي مجردة عن المادة ذاتاً وفعلاً– فلا علقة لها بالماديات، إذن فما وجه الحكمة من نزول هذه الآيات وغيرها مما لم نذكره وهي تؤكد على الارتباط المادي؟! فتأمل.

هذا ما أحببنا بيانه على وجه الإجمال، وإلا فالمقام ليس مقام تفصيل، ونرجو أن نكون قد وفقنا في بيان بعض ما يكتنف هذه المسالة من غموض أو لبس، والله ولي التوفيق.

والحمد لله أولاً وأخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً.

النتائج

فيما يأتي مجمل لما أفدناه في مطالب هذا البحث وكما يأتي :

أولاً: بينا في المقدمة أهمية مسألة المعاد وكونها من الأصول الاعتقادية التي يكفر منكرها، وقد تباينت فيها آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة وغيرهم من أصحاب النظر بين النفي مطلقاً والإثبات إما جسمانياً أو روحانياً .

ثانياً: أوردنا في المطلب الأول أهم الحجج التي ذكرها منكروا المعاد، ولا سيما الحجة المستندة على امتناع إعادة المعدوم، وبينا أن إعادة الأجسام بعد الموت ليس من قبيل إعادة المعدوم، وإنما إعادة جمع موجود متفرق الأجزاء. وكذلك عدم لزوم التداخل ولا التناسخ ولا عدم سعة المكان كما ورد في بقية الحجج.

ثالثاً: وبينا في المطلب الثاني أن المعاد أمر ممكن لعموم قدرة الباري تعالى وسعة علمه الموجبة للعلم بالجزئيات، وعدم وجود مانع من إعادة جمع أجزاء البدن.

رابعاً: وأثبتنا لزوم المعاد ومن ثم وجوبه؛ لقبح التكليف من دون تعويض؛ فإن فيه مشقة تستلزم التعويض، وهو غير متحقق في هذه الدار، فلزم حصوله في دار أخرى بمقتضى ما يتصف به من عدل وحكمة، وإلا لزم اللغو والعبث، وهو محال في حقه تعالى.

خامساً: بينا في المطلب الثالث المذاهب المقررة في كون المعاد جسمانياً، أو روحانياً، أو الجمع بينهما، أو التخصيص، وما يترتب على كل مذهب .

سادساً: توصلنا إلى أن القول بالمعاد الجسماني يتوافق تماماً مع الأدلة المقررة لإثبات المعاد مطلقاً، العقلية منها والنقلية، كما بينا ضعف دليل اللذة العقلية التي استند إليه جمهور الفلاسفة لإثبات روحانية المعاد.

ثبت المصادر والمراجع

١- الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ابن المطهر الحلي(ت ٧٢٦هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٣٠هـ.

٢- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا(ت٤٢٨هـ)، مؤسسة النصر، طهران، ١٣٧٠هـ.

٣- الأضحوية في المعاد، ابن سينا(ت٤٢٨)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧م.

٤- إلهيات الشفاء، ابن سينا(ت٤٢٨هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ.

٥- إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ابن المطهر الحلي(ت ٧٢٦هـ) نشر جامعة طهران، ١٩٦٠م.

٦- التحصيل، بهمنيار بن المرزبان (ت٤٥٨هـ) نشر جامعة طهران، ١٤١٧هـ.

٧- التعريفات، الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ) ، دار المعرفة، بيروت،٢٠٠٧م.

٨- تهافت الفلاسفة، الغزالي(ت٥٠٥هـ) دار الطلائع، القاهرة،٢٠١١م.

٩- الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي(ت١٠٥٠هـ) ط/٥، طليعة النور، قم، ١٤٣٥هـ.

١٠- شرح العقائد العضدية، الدواني(ت) القاهر، ١٩٥٨م.

١١- شرح المواقف، الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ) مطبعة السعادة، مصر،١٣٢٥هـ.

١٢- الطبيعيات عند العلامة الحلي، جواد الورد،نشر مركز العلامة الحلي، ٢٠١٧م.

١٣- الكتاب المقدس، ط/ دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٩م.

١٤- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي(ت٥٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٣م.

١٥- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ابن المطهر الحالي(ت ٧٢٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٣هـ.

١٦- المباحث المشرقية، الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٩٠م.

١٧- المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي(ت١٠٥٠هـ) دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٨- معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين، محمد بن الحسن بن المطهرالحلي (ت٧٧١هـ) دار الكفيل،١٤٣٦هـ.

١٩- مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي(ت١٠٥٠هـ) نشر مجمع الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران،١٣٦٣هـ.

٢٠- مقاصد الفلاسفة، الغزالي(ت٥٠٥هـ) مطبعة الصباح،دمشق،٢٠٠٠م.

٢١- المنابع المذهبية، جواد الورد،ط/١، بيروت،٢٠١٠م.

٢٢- مناهج اليقين، ابن المطهر الحلي(ت٧٢٦هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٣٢هـ.

٢٣- النجاة، ابن سينا(ت٤٢٨هـ) دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٤- نهاية المرام في علم الكلام، ابن المطهر الحلي(ت٧٢٦هـ) مكتبة التوحيد، قم، ١٤١٩هـ .