

The Unseen World between the Divine Philosophy and Religion

Ayman Al-Misry

Professor of Islamic Philosophy, Egypt. E-mail: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

Summary

This is an analytical and descriptive comparative study between the philosophical rational perspective and the Islamic religious perspectives about the unseen world related to the beginning, the afterlife, and man, in order to show the extent of connection and difference between the two perspectives. Through reviewing the emergence of Greek metaphysical philosophy and its development by Islamic philosophers and their metaphysical philosophical opinions, as well as the appearance of the Abrahamic religions and their integration with the pure Islamic religion and reviewing its Qur'anic and traditional (Hadith) texts, we have concluded that the Islamic philosophy is superior to the Greek philosophy, especially in the subject of the divine unity of acts monotheism and the afterlife. We also have got to that the both the philosophical and Islam perspectives are similar, but with the Islamic perspective being distinguished by many details in the subjects of the physical and spiritual monotheism and resurrection, and this is only due to the influence of the Islamic religious perspective on the Islamic philosophy, besides the interest of Muslim philosophers in its texts, in addition to the easy emotional method of religious texts.

Keywords: the unseen world, philosophy, metaphysics, religion, Islam.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 20, PP .109–136

Received: 18/04/2023; Accepted: 13/05/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



عالم الغيب بين الفلسفة الإلهية والدين

أيمن المصري

أستاذ في الفلسفة الإسلامية، مصر. البريد الإلكتروني: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

الخلاصة

هذا بحث تحليلي وصفي مقارنة بين الرؤية العقلية الفلسفية والرؤية الدينية الإسلامية حول عالم الغيب المتعلق بالمبدأ والمعاد والإنسان، بهدف بيان مدى الاشتراك والامتياز بينهما، وقد توصلنا من خلال استعراض نشوء الفلسفة اليونانية الميتافيزيقية، وتطورها على أيدي الفلاسفة الإسلاميين وآرائهم الفلسفية الميتافيزيقية، وكذلك نشوء الأديان الإبراهيمية وتكاملها بالدين الإسلامي المبين واستعراض نصوصه القرآنية والروائية، توصلنا إلى بيان تفوق الفلسفة الإسلامية على اليونانية، لا سيما في مبحث التوحيد الفاعلي والمعاد، وتطابق الرؤيتين الفلسفية والإسلامية، مع تميز الرؤية الإسلامية بالتفاصيل الكثيرة في مباحث التوحيد والمعاد الجسماني والروحاني، وليس ذلك إلا لتأثر الفلسفة الإسلامية بالرؤية الدينية الإسلامية، وتنبيه الفلاسفة المسلمين بنصوصها، بالإضافة إلى الأسلوب السهل الوجداني المتميز للنصوص الدينية.

الكلمات المفتاحية: عالم الغيب، الفلسفة، الميتافيزيقا، الدين، الإسلام.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 109 - 136

استلام: 2023/04/18، القبول: 2023/05/13

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يتناول هذا البحث الرؤية العقلية المتمثلة في نظر الفلاسفة والحكماء الإلهيين، ونظرة الوحي المتمثلة بما جاء به الأنبياء والمرسلون ﷺ حول عالم الغيب الذي يمثل البعد الوجودي غير المحسوس من وجود العالم والإنسان ومبدئه ومعاده، بهدف بيان جهات الاشتراك والامتياز بين الرؤية العقلية الفلسفية والرؤية الدينية من أجل إثبات العلاقة التكاملية بينهما، حيث يمثلان المصدرين المعرفيين المعبرين عند الإنسان للاطلاع على عالم الغيب. ولا يخفى أهمية هذا البحث في تقويم العقيدة الدينية الصحيحة وترسيخ الرؤية الكونية الواقعية عن الإنسان والعالم والغاية الكلية من وجودهما، والتي لها أكبر الأثر على سلوك الإنسان ومصيره في الدنيا والآخرة.

وسنشرع أولاً ببيان بعض المبادئ التصورية لأركان البحث، ثم نتلوه ببيان النشأة التاريخية للبحث الميتافيزيقي الغيبي وتطوره على يد فلاسفة اليونان أولاً، ثم اكتماله على يد كبار فلاسفة الإسلام، ثم نستعرض الرؤيا الفلسفية لعالم الغيب عند الحكماء، ثم ننتقل لبيان رؤية الدين الإسلامي المبين لعالم الغيب الذي يمثل حقيقة وكمال ما جاءت به جميع الأديان الإبراهيمية على مر التاريخ، ثم نختم ببيان نتائج البحث ومصادره العلمية.

المبحث الأول: المبادئ التصورية

أولاً: عالم الغيب

قال ابن منظور: «وَالْغَيْبُ: كُلُّ مَا غَابَ عَنْكَ. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ أَيِ يُؤْمِنُونَ بِمَا غَابَ عَنْهُمْ، مِمَّا أَخْبَرَهُمْ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ، مِنْ أَمْرِ الْبَعْثِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَكُلِّ مَا غَابَ عَنْهُمْ مِمَّا أَنْبَأَهُمْ بِهِ فَهُوَ غَيْبٌ؛ وَقَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. قَالَ: وَالْغَيْبُ أَيْضًا مَا غَابَ عَنِ الْعُيُونِ، وَإِنْ كَانَ مُحْصًىً فِي الْقُلُوبِ. وَيُقَالُ: سَمِعْتُ صَوْتًا مِنْ وَرَاءِ الْغَيْبِ أَيِ مِنْ مَوْضِعٍ لَا أَرَاهُ. وَقَدْ تَكَرَّرَ فِي الْحَدِيثِ ذِكْرُ الْغَيْبِ، وَهُوَ كُلُّ مَا غَابَ عَنِ الْعُيُونِ، سِوَاءِ كَانَ مُحْصًىً فِي الْقُلُوبِ، أَوْ غَيْرَ مُحْصًىً» [ابن منظور، لسان العرب، ص 35]. فهو يشير إلى أَنَّ الْغَيْبَ بِمَعْنَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرِيَّةِ.

وقال الراغب: «قوله: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أَيِ مَا يَغِيبُ عَنْكُمْ وَمَا تَشْهَدُونَهُ، وَالْغَيْبُ فِي: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ مَا لَا يَقَعُ تَحْتَ الْحَوَاسِّ وَلَا تَقْتَضِيهِ بَدَايَةُ الْعُقُولِ، وَإِنَّمَا يَعْلَمُ بِخَبَرِ الْأَنْبِيَاءِ ﷺ» [الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، 366]. وهو يؤكد نفس المعنى السابق بكونه غائِبًا عَنِ الْحَسِّ.

وما نقصده في هذا البحث هو عالم ما وراء الحسِّ والمحسوسات، الذي لا تدركه إلَّا العقول السليمة التي وهبها الله تعالى للإنسان وفضَّله بها على العجماوات.

ثانيًا: الفلسفة

قال جميل صليبا: «لفظ فلسفة مشتق من اليونانية وأصله (فيلا - صوفيا)، ومعناه محبة الحكمة، ويطلق على العلم بمحققات الأشياء، والعمل بما هو أصلح» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 160].

ثالثًا: الميتافيزيقا

وهي بحسب الاصطلاح علم الفلسفة الأولى أو الفلسفة الإلهية، أو ما يسمَّى بعلم ما بعد علم الطبيعة، يقول جميل صليبا: «علم ما بعد الطبيعة هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى. سميت بهذا الاسم لأنَّ أندرونيقوس الرودسي الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد وضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي، وعند الكندي هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعند الفارابي هو

العلم بالموجود بما هو موجود، وعند ابن سينا هو العلم الإلهي، قال ابن سينا: «إنّ هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 300].

ويعرّف الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ف. برادلي (F. Bradley) الميتافيزيقا بنفس المعنى تقريباً في مقدّمة كتابه الضخم «الظاهر والحقيقة» بقوله: «أنا أفهم الميتافيزيقا على أنّها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع (Reality) في مقابل الظاهر المحض، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وأفهمها على أنّها الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهماً شاملاً، لا على أنّه أجزاء أو قطع متفرقة؛ بل على أنّه «كلّ» بطريقة ما» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 91].

فخلاصة ما سبق أنّ الميتافيزيقا وهي لفظ معرب استعمل عند العرب للدلالة على نفس ما دلّ عليه اللفظ الغربي، ولكن بنحو أدقّ وأعمق، ومدلوله عند العرب هو البحث الكليّ عن الموجود الغائب عن حواسنا الظاهرية من حيث هو موجود، وهو إمّا الموجودات المجردة عن المادّة، كالباري تعالى والعقول التامّة والنفوس، وإمّا الموجودات المادّية المحسوسة، ولكن من حيث هي غير محسوسة، وهو يتعلّق بحقائق الأشياء المعقولة غير المحسوسة، ومبادئها القصوى بنحو كليّ، أي من حيث هي موجودة.

رابعاً: الدين

ومقصودنا منه هنا هو ما أشار إليه الشيخ جوادي آملي بقوله: «الدين هو مجموعة مؤلّفة من المعتقدات والرؤية الكونية التي تبحث عن المسائل النظرية كالمبدأ والمعاد، ومن القيم الأخلاقية التي ترشد الإنسان إلى الفضائل الإنسانية وتنتهي عن الرذائل النفسانية، وأيضاً مجموعة من القوانين والأحكام الفرعية السلوكية والعبادات الفردية والاجتماعية التي جاءت من قبل الله - تعالى - عن طريق أنبيائه العظام بواسطة الوحي؛ لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان، والفلاح والفوز في الدنيا والآخرة» [جوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص 19]، ولكن سنقصّد بالبحث أولاً وبالذات الدين الإسلامي المبين؛ لأنّه بحسب المعتقد الإسلامي الدين الإلهي الذي يمثّل حقيقة الأديان الإبراهيمية الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وما جاء به الأنبياء الإلهيون، كما ذكر ذلك في صريح الآيات القرآنية:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19]

قال تعالى على لسان نبيه نوح عليه السلام: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: 72]

قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 132].

قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: 84].

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 52].

قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 136]

فحقيقة الإسلام تمثل حقيقة جميع الأديان الأخرى، وبناءً على هذه الرؤية القرآنية سوف نعتمد على الرؤية الدينية الإسلامية لعالم الغيب ومدى ارتباطها بالرؤية الفلسفية الإلهية.

المبحث الثاني: نشوء البحث الميتافيزيقي الفلسفي وتطوره

من المهم قبل أن نشرع في بيان الرؤية الفلسفية لعالم الغيب، أن نشير بنحو مختصر إلى نشوء الفكر الفلسفي وتطوره من قديم الزمان؛ لكي ندرك مدى أصالته وعراقته، ومدى ارتباط الإنسان بعالم الغيب منذ بدايات وجوده في هذا الكون، انطلاقاً من فطرته العقلية والمعنوية التي أودعها الله جل جلاله فيه بلطفه وعنايته، وسنبداً باليونان قبل الميلاد بوصفها مهد التفكير الفلسفي العقلي، ثم ننتهي بالعالم الإسلامي والمسيحي في القرون الوسطى الميلادية.

أولاً: في اليونان

وقد مرّت بعدة مراحل من النشوء، حيث تعلّق البحث فيها في البداية بالمبادئ الأولى لعالم الطبيعة خارج الإنسان في عهد الفلاسفة الطبيعيين، ثمّ انتقل إلى داخل الإنسان سلباً وإيجاباً في عصر السفسطائيين وسقراط، ثمّ انتقل إلى مرحلة النضوج والتكامل على يد

أفلاطون أولاً، ثم وصل إلى أوجه على يد المعلّم الأول أرسطو، ثمّ تراجعت إلى الوراء في عصر الانحدار بعد سقوط أثينا على أيدي الرومان.

يقول الدكتور يوسف كرم: «مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار: دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول، والدور الأول فيه وقتان: الوقت المسمّى بما قبل سقراط، وهو يمتاز باتّحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجّه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق، والدور الثاني يملؤه أفلاطون وأرسطو، اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلّها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنّه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصّة، حتّى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، ووقّ إلى وضعها الوضع النهائي، والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثر بالشرق، والميل إلى تصوّف مع العناية بالعلوم الواقعية» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 18].

ثمّ أضاف مفصّلاً: «قلنا إنّ الدور الأوّل ينقسم إلى وقتين: ففي الوقت الأوّل نرى ثلاثة اتّجاهات متعاصرة تمثّل الجهات الثلاث التي يمكن تبيينها في الوجود، ويؤلّف مجموعها الفلسفة الموضوعية: وهي الجهة الطبيعية والجهة الرياضية والجهة الميتافيزيقية، فالجهة الأولى أخذ بها طاليس (Thales)، وأنكسيمندريس (Anaximander)، وأنكسيمانس (Anaximenes)، وهرقليطس (Heraclitus)، ثم فيثاغورس (Pythagoras)، وهو صاحب الجهة الرياضية، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثمّ نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الجهات الثلاث هم: أنبادوقليس (Empedocles)، وديموقريطس (Democritus)، وأنكساغورس (Anaxagoras)، وفي الوقت الثاني اجتاز العقل اليوناني أزمة عصيّة، هي أزمة السوفسطائية؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس (Pericles) المتوفّى سنة 629.

تشكّك السوفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق، وحاربهم سقراط والتفّ حوله تلاميذه، فخاضوا كلّهم مسائل منطقية وخلقية كوّنت موادّ الفلسفة الذاتية، فكان هذا التطوّر متطابقاً للتطوّر الطبيعي في الفرد ينظر أولاً إلى الخارج، ولا يتّجه إلى الداخل إلّا فيما بعد، وقد ضاعت كتب رجال هذا الدور جميعاً، ونحن نعرفهم ممّا يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو، ومن أخبار دوّنت في عهد متأخّر، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب»

ثم بدأ مصطلح الميتافيزيقا لأول مرة يظهر بين شرّاح أرسطو كبديل آخر لمصطلح الفلسفة الأولى كما يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشرّاحه وخصوصا الإسكندر الأفروديسي (Alexander Aphrodisias) الذي عرف الميتافيزيقا - وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم - بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أيّ موجود معيّن بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 19].

ثم أشار في موضع آخر إلى ظهور الأفلاطونية المحدثة - التي كان لها تأثير كبير على العالم المسيحي أولاً، ثم الإسلامي ثانياً، إذ ربطوا بين الفلسفة العقلية والدين والتصوّف - قائلاً: «ظهرت الأفلاطونية المحدثة في العصر الهلنستي (Hellenistic period) ميتافيزيقيون عظام كانوا على درجة كبيرة من القوّة والأصالة، كما كان لهم أهميّة كبيرة في التطوّر الميتافيزيقي، حيث إنهم شكّلوا حلقةً رئيسيّة تربط بين الميتافيزيقا القديمة وميتافيزيقا العصور الوسطى. وكان أفلوطين (Plotinus) (204 - 270 م) هو الشخصية الرئيسية في تلك الحقبة، وقد جمع في فلسفته بين الميتافيزيقا والزهد والتصوّف، كما أكّد تلميذه فريريوس (Porphyry) (232 - 304 م) على الجانب الصوفي والديني من فلسفته» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 111].

ثانياً: في القرون الوسطى في العالم المسيحي والإسلامي

دخلت الفلسفة اليونانية أولاً إلى العالم المسيحي تبعاً للإمبراطورية الرومانية المتنصرة، والتي كانت تتبني الثقافة الهيلينية، وبدأت بالقدّيس أوغسطين (Augustine)، ثم انتهت بالقدّيس أنسلم (Anselm) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، وأمّا العالم الإسلامي فقد دخلته بعد الفتوحات وحركة الترجمة الواسعة، وبدأت بالكندي، ثمّ الفارابي وابن سينا في المشرق الإسلامي، ثمّ ابن رشد وابن باجة وابن الطفيل في المغرب الإسلامي.

يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «ظلت النظرة الأرسطية إلى الميتافيزيقا قائمة طوال العصور الوسطى، فهي دراسة للوجود بما هو وجود، أو بحث في الوجود ولواحقه، بل إنّ التسمية التي كان يطلقها أرسطو على البحوث الميتافيزيقية ظلت كما هي، فقد سبق أن رأينا أنّه كان يطلق على هذه البحوث ثلاثة أسماء هي: الفلسفة الأولى، والحكمة، والإلهيات، وهي نفسها الأسماء التي سوف تتردّد طوال العصور الوسطى إسلاميةً ومسيحيةً على حدّ سواء»

[إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 117].

ثم ينبّه على نقطة مهمّة جدًّا في تطوير وتغيير الفلسفة اليونانية على أيدي الفلاسفة المسلمين والمسيحيين، لا سيّما في بحث التوحيد؛ تأثّرًا بالأديان السماوية الإبراهيمية. يقول إمام عبد الفتاح: «غير أننا لا يغيب عن ذهننا أنّ تصوّر المسلمين للوجود الإلهي كان تصوّرًا مختلفًا عن الإله الأرسطي، فالله في الفلسفتين الإسلامية والمسيحية معًا إله خالق، خلق الأشياء جميعًا من عدم، فهو على حدّ تعبير الكندي «مؤيّد الأيسات عن ليس» أي موجد الموجودات من عدم، وليس كذلك الإله الأرسطي، كما أنّه إله يُعنى بالعالم ويهتم بالموجودات، أي الكائنات المخلوقة، لا سيّما الإنسان الذي فضّله على بقية المخلوقات. ومن هنا كانت «العناية الإلهية» من الموضوعات الهامة التي تربط بين الله والعالم في هاتين الفلسفتين، وقل مثل ذلك في كثير من الموضوعات التي دخلت حقل الميتافيزيقا بسبب التصورات الدينية الجديدة التي أتت بها الديانتان الإسلامية والمسيحية» [المصدر السابق].

المبحث الثالث: نشوء الأديان وتطوّرها

كما ذكرنا في المقدّمة أنّ الدين الإلهي التوحيدي بحسب الرؤية الإسلامية القرآنية بدأ مع بداية العالم، مع آدم أبو البشر، ثمّ تطوّر بعد ذلك إلى أن وصل إلى أسمى صوره في الدين الإسلامي الخاتم، والذي يمثّل في الواقع الكمال النهائي للأديان الإبراهيمية.

ولكن من الناحية العلمية البحثية التاريخية لعلماء التاريخ والأنثروبولوجيا، كان لهم وجهة نظر أخرى، متأثرة برؤيتهم الكونية المادّية في تفسير نشوء الأديان، لا بأس بالإشارة المختصرة لها؛ من أجل استكمال البحث من كلّ جهاته العلمية.

يقول الدكتور حسين توفيق: «يتفق العلماء مع أتباع الديانات على أنّ الدين كسائر الظواهر الأخرى يتكامل، غير أنّ أصحاب الديانات يعتقدون أنّ مراحل الدين تتكامل كتكامل المراحل الدراسية، في حين يرى العلماء أنّ الدين بدأ من السحر وعبادة الطبيعة والشرك، وختم بالتوحيد، وقد لفت انتباههم إلى ذلك وجود أنواع من الأديان البدائية في نقاط بعيدة ونائية من العالم» [حسين توفيق، دروس في تاريخ الأديان، ص 13].

فهم وإن اختلفوا تفصيليًا مع الرؤية الإسلامية، إلّا أنّهم متفقون مع الرؤية الإسلامية من جهة أنّ الأديان التوحيدية تمثّل الصورة الكاملة لسائر الأديان.

ثمّ ذكر تصنيفاتهم للأديان على مرّ التاريخ باعتبارات مختلفة، حيث قال: «يمكن تصنيف الأديان من زوايا مختلفة إلى الأصناف التالية:

أ- الأديان البدائية (كما هو السائد بين الأقوام البدائية)، الأديان القديمة «كالأديان البائدة في الشرق الأوسط»، والأديان الجديدة «كالأديان الكبيرة المعاصرة».

ب- الأديان البسيطة (كالأرواحية والطوطمية والفتشية)، والأديان الفلسفية الغنوصية (كالهندوسية والبوذية، والكونفوشيوسية)، والأديان الوحيانية (مثل الزرادشتية واليهودية والمسيحية والإسلام).

ج- الأديان السامية (كاليهودية والمسيحية والإسلام)، والأديان الآرية (مثل أديان إيران القديمة والهند والروم واليونان القديم)، وأديان الشرق الأقصى مثل (الكونفوشيوسية والطاوية والشنطو).

د- الأديان الشرقية (كالهندوسية والبوذية والشنطو)، والأديان الغربية (كاليهودية والمسيحية والإسلام). [توفيقى، دروس في تاريخ الأديان، ص 14]

المبحث الرابع: الرؤية الغيبية الفلسفية

بعد أن فرغنا من بيان نشأة وتطور الفلسفة الميتافيزيقية على مرّ التاريخ، نتقل إلى بيان تلك الرؤية ونظرتها العقلية إلى الغيب بما يشمل الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، انطلاقاً من الفلسفة اليونانية وانتهاءً بالفلسفة الإسلامية؛ ليتبيّن لنا مدى التطور الكبير الذي أبدعه فلاسفة الإسلام، لا سيّما فيما يتعلّق بالمبدأ الإلهي والمعاد الأخروي.

أولاً: الفلسفة اليونانية

وسنكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى رؤية كبار حكماء اليونان الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فسقراط يُعدّ بحقّ أوّل حكيم إلهي ينتصر للعقل وأصاليته في تحصيل المعرفة الإنسانية الكلية المطلقة والثابتة في قبال المعرفة الحسيّة الجزئية النسبية المتغيّرة، وبهذا استطاع أن يوصد الباب أمام شبهات السفسطائيين الذين استهدفوا العقل والقيم الإنسانية، وشكّكوا في كلّ مدركاته، إلّا أنّه قد وجّه نظره الفلسفي إلى الإنسان في بعده الأخلاقي العملي دفاعاً عن القيم الإنسانية الأخلاقية التي أهدرها السفسطائيون قبله، وقد أكّد الدكتور

إمام عبد الفتاح على هذا المعنى. [انظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 101]

ويؤكّد الدكتور يوسف كرم هذا المعنى في أصالة المعرفة العقلية المجردة بقوله: «سقراط الذي يضع المعرفة الحقّة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة:

1- الإحساس: وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام.

2- الظن: وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك.

3- الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات.

4- التعقل: وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة ... فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذج الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات» [المصدر السابق، ص 88].

ثم ينقل ردوده على السفسطائيين وتسفيه آرائهم اللامعقولة، وتنزيه الإنسان، واعتبار أن هذه المبادئ والقوانين العقلية، هي في الواقع قوانين إلهية وضعها الباري ﷻ في عقل الإنسان وضميره الحي، وسيحاسبه عليها في العالم الآخر. يقول يوسف كرم: «يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوي بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها ويجري مع الطبيعة، فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الإله في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العادل لا محالة في الحياة المقبلة، والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً، أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبّه للخير» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 91].

أما أفلاطون فقد توسّع بشكل كبير على خلاف سقراط في المباحث الغيبية الميتافيزيقية النظرية، وأعطى الأصالة الواقعية لعالم الغيب الثابت الذي سمّاه بعالم المثل، وهو المدرك بمحض العقول، على حساب عالم الطبيعة المحسوس والمتغير، والذي اعتبره مجرد خيال لعالم الغيب الأصيل، وضرب له مثلاً جميلاً بمن يعيش في كهف مظلم وخلفهم النار، وينظرون إلى أشباح العالم الخارجي على جدار الكهف، كما اعتبر أفلاطون المبدأ الإلهي الأوّل للوجود هو الخير الأقصى الذي تصبو إليه كل الموجودات الأخرى. [انظر: المصدر السابق، ص 92]

ثم أشار بعد ذلك إلى مثال الكهف المشهور الذي أبرز فيه أصالة علم المثل، وكون عالم الحس مجرد ظلال له. [انظر: المصدر السابق]

ثم يؤكد أنّ الفيلسوف المتأله الحقيقي هو الذي يطلب الحقيقة في عالم الغيب دون غيره، حيث يقول: «الفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذج الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات» [المصدر السابق، ص 93].

ثم يشير في موضع آخر إلى المبدأ الإلهي الكامل، الذي هو فوق الزمان والمكان، وأنه لا ماهية له، وأنه ليس كمثله شيء بقوله: «هذا المثل الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أنّ الشمس تجعل المرئيات مرئية وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك، فإنّ المعقولات تستمدّ معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أنّ الخير نفسه ليس ماهيةً وإنّما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامةً وقدرةً... فالله روح عاقل محرّك منظم جميل خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكّل أشكالاً مختلفةً كما صورته هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء، وهو كلّ في حاضر مستمرّ، فإنّ أقسام الزمان لا تلائم» [المصدر السابق، ص 101].

أمّا أرسطو فهو المعلم الأول، ومؤسس صناعة المنطق، ومقسّم سائر العلوم والصناعات إلى الحكمة النظرية والعملية، واختص علم الإلهيات الباحث عن الموجود من حيث هو موجود من بينها باسم الفلسفة الأولى، والتي أطلقت عليها بعد ذلك اسم الميتافيزيقا، وجعلها أم العلوم، وهي تبحث عن حقائق الموجودات المختلفة وعللها البعيدة التي على رأسها وفي مقدّماتها العلة الأولى للوجود. [انظر: المصدر السابق، ص 202]

يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم «الفلسفة الأولى»، ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهي أشمل العلوم وأكثرها يقيناً وتجريداً، فضلاً عن أنها أشرف العلوم لأنّ

موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 18].

ويضيف في موضع آخر من كتابه قوله: «ويرى أرسطو أنك إذا رتبت العلوم كلها على هذا النحو الهرمي، فستنتهي عند القمة بعلم واحد هو أعمها جميعاً وهو علم الوجود (Science of Being)، الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود (Being as such) أو الوجود الخالص (Pure Being)، وسوف يكون هو العلم الأول (First Science)، بمعنى أنه هو المفروض منطقياً في أي علم آخر، فيستحيل أن تبحث في شيء كائناً ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود» [المصدر السابق، ص 107].

ومن الباحثين من يشير إلى مسألة مهمة، وهي أن الغرب الحديث قد تجاهل هذه الحقيقة العلمية التاريخية، وهي أن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي أم العلوم وأشملها وأشرفها، واختزلها في بضعة مسائل قليلة، وهو ظلم كبير للحكمة الإلهية. «كانت الميتافيزيقا بالنسبة لأرسطو علم تبين الواقع، وكان يحاول في إطارها أن يدرس الوجود كله دفعةً واحدةً من حيث أوصاف لا يستطيع أي علم جزئي آخر دراستها، كان ينظر للميتافيزيقا من زاوية تنكشف فيها أوجهٌ معينةٌ من الواقع غفلت عنها الدراسات الأخرى بالمرّة، بيد أن سوء فهم كبير ظهر تدريجياً في الفلسفة الغربية، وخصوصاً من مطلع الحقبة الحديثة إلى زمن كانط، بخصوص ماهية الميتافيزيقا إلى درجة أن كانط اختزل موضوعها من الوجود كله إلى ثلاث قضايا كحدّ أقصى، هي الله والنفس والعالم» [صفري، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا، ص 326].

بل أقول إنّه من بعد كانط وظهور الوضعية المنطقية بمنطقها الحسي المادي المتطرف قد حذفت الميتافيزيقا بالكلية من منهجها ودراساتها، واستبدلتها بالبحث النقدي عن مبادئ العلوم، أو بما نسميه اليوم «نظرية المعرفة» أو المباحث الإبستمولوجية (Epistemology)، ممّا كان له أسوأ الأثر على هيكلية العلوم والصناعات واختلاط مناهجها، وتفشي النظريات المادية والإلحادية في العلوم النظرية والعملية.

ثانياً: الفلسفة الإسلامية

هناك من يتوهم من المستشرقين أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا ترجمة أو شرحاً مختصراً للفلسفة اليونانية، وهو ظلم كبير، مع اعترافنا بكون الثانية هي أساس الأولى وملهمتها، يقول المستشرق ت. ج. دي بور (T.J.De Boer):

«إنّ الفلسفة الإسلامية ظلّت على الدوام فلسفةً انتخابيّةً، عمادها الاقتباس ممّا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريبًا بمعارف السابقين، لا ابتكارًا، ولم تتميز تميّزًا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلاتٍ جديدةٍ، ولا هي استقلت بجديدٍ فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطواتٍ جديدةً تستحقّ أن نسجلها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إنّ هناك فلسفةً إسلاميّةً بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة» [دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 50].

ولكنّ الواقع على خلاف ذلك تمامًا؛ إذ إنّ الفلاسفة الإسلاميين لم يكتفوا بمجرد الشرح التفصيلي لمبهمات الفلسفة اليونانية، بل تجاوزوها إلى النقد والتطوير والإبداع، لا سيّما في الجانب الثيولوجي الإلهي. يقول الدكتور إبراهيم مذكور في مقدّمته على كتاب (الشفاء) لابن سينا: «فيمكن أن يقال بوجه عامّ، إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها، فإنّهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي» [ابن سينا، الشفاء، ج 1، ص 9]. أي أنّ المسلمين تخطّوا مرحلة الترجمة والشرح إلى مرحلة الإبداع.

وقال أيضًا في إشارةٍ إلى أبي نصر الفارابي: «ويعتبر الفارابيّ أوّل فلاسفة الإسلام الذين أبرزوا الجانب الأثولوجي في الدراسات الميتافيزيقية معتمدًا في ذلك على أرسطو نفسه» [ابن سينا، الشفاء، ج 1، ص 11].

ثمّ أكّد هذا الكلام بقوله: «وأخذت الفلسفة الإسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابيّ من عمقٍ وتجديدٍ وتوفيقٍ وتنسيقٍ» [المصدر السابق، ص 8].

أمّا بالنسبة لابن سينا، فقد أشار الدكتور إبراهيم مذكور في مقدّمته على الشفاء، إلى أنّ ابن سينا، وإن اعتمد على فلسفة أرسطو، إلّا أنّه لم يكن مجرد شارح لها كما يتوهم بعضهم، قال: «وقد عوّل ابن سينا فيها على ميتافيزيقيا أرسطو، ولكنّها (أي الإلهيات) دون نزاع أدقّ ترتيبًا وأكثر أنسجامًا وأوضح هدفًا وأجلى عبارةً، هذا إلى أنّها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها، بل ضمّت إليها آراءً أخرى تتعارض معه كلّ المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوة، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلّم بها» [المصدر السابق، ص 7].

وأشار أيضًا في إشارةٍ صريحةٍ لابن سينا وتميّزه عن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب بقوله في مقدّمة «الشفاء»: «وعلى هذا ليس «الشفاء» شرحًا لأرسطو - كما كان يظنّ - على

نحو شرح ابن رشد والقديس توما الأكويني، وإثما ضمّنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات في استيعابٍ وشمولٍ تامٍّ، مرجّحاً ما يرى ترجيحه، أو رافضاً ما يرى رفضه» [المصدر السابق، ص 15].

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الفلاسفة الإسلاميين - كما سبق وأن ذكرنا - قد تأثّروا بالرؤية الإسلامية التوحيدية التي تباين الرؤية الإلهية اليونانية المتعلقة بالإله المتعالي للكون، بل قاموا بإعادة تشكيل رؤيتهم في ضوء الإله الفعّال الذي يعتني بخلقه بعد الإيجاد، ويرعاهم بلطفه وعنايته، وسنكتفي هنا لضيق المقام بالإشارة إلى الفيلسوفين الكبيرين المؤسّسين للفلسفة الإسلامية الأصيلّة وهما أبو نصر الفارابي وابن سينا.

أمّا أبو نصر الفارابي، فقد أعرّض في بحوثه الفلسفية عن المدخل التقليدي في فلسفة أرسطو، وقام بفتح باب جديد على عالم ما وراء الطبيعة، لا يبتني على الأصول الطبيعية المشهورة، بل يبتني على أحكام العقل المجرّد في النظر إلى طبيعة الوجود؛ إذ ذهب إلى أنّ الموجودات التي حولنا يحلّلها العقل إلى مفهومين عقليين: مفهوم الماهيّة ومفهوم الوجود [الفارابي، فصوص الحكم، ص 47]، فكلّ موجود حولنا في الخارج له ذاتٌ وحقيقةٌ يمكن تعقلها، هي ماهيّته في نفسه، وله وجودٌ في الخارج زائدٌ على ماهيّته في التصرّو.

وإنّ العقل يدرك أنّ الماهيّة ليست إلّا هي، ولا تقتضي الوجود أو العدم لذاتها، فهي ممكنة الوجود، أي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيكون وجودها في الخارج بغيرها، وهذا الغير هو واجب الوجود بذاته، الذي يكون وجوده عين ذاته؛ دفعاً للدور والتسلسل.

وهذا هو المسمّى عند الفلاسفة المشرقيين ببرهان الإمكان لإثبات المبدأ الأوّل لهذا العالم.

ومن هنا فقد اشتهر القول بعده، بأنّ كلّ موجودٍ ممكنٍ زوجٌ تركيبّي في العقل من الماهيّة والوجود، وأنّ المبدأ الأوّل للعالم وجودٌ بحثٌ لا ماهية له، وهو واجب الوجود بذاته.

وهنا نلاحظ الفرق الجوهرّي بين المدخل الطبيعي لأرسطو، وتقسيمه الموجود إلى ما بالقوّة، وما بالفعل، وكون المبدأ الأوّل للعالم عنده هو المحرّك الأوّل للعالم الطبيعة [بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 626]؛ ممّا أدّى إلى تقليص مباحث الربوبية الإلهية، وبين المدخل العقليّ المحض لأبي نصر الفارابي، وتقسيمه الموجود إلى واجب وممكن، وكون المبدأ الأوّل عنده هو واجب الوجود بذاته الموجد للعالم كلّّه، ممّا فتح الباب على مصراعيه أمام معرفة جميع صفاته تعالى الذاتية والفعليّة، الجمالية منها والجلالية على أحسن وجهٍ ممكنٍ.

يقول الفارابي: «ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له، وهذا الموجود الواحد الأول نسميه بـ «الله»، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له فلا يمكن حده، غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، على أن هذه الصفات كلها يجب تكون مجازية لا ندرك كنهها إلا على سبيل التمثيل القاصر، ولما كان البارئ أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة؛ لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعيات، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، لكننا أمام الموجود الأول الأكمل فإنا نكون أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتمال له لضعف أبصارنا، والضعف ناشئ عن ملابستنا للمادة التي تقيّد معارفنا» [دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 161].

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا بعد ذلك، وبالاتماد على هذا المدخل الجديد في الفلسفة، بتوسيع رقعة المباحث الفلسفية حول أحكام الماهية والوجود، وخاصة المباحث الإلهية المتعلقة بالمبدأ الأول، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، وبصفاته وأفعاله، وبمراتب الوجود الفعلية في سلسلة النزول والصعود، وكذلك أحكام النفس الناطقة الإنسانية، وبذلك صارت المسائل الفلسفية الإلهية أضعافاً مضاعفة من الناحية الكمية، وأكثر عمقاً وتحليلاً من الناحية الكيفية، بالقياس إلى فلسفة أرسطو المنطلقة من عالم الطبيعة المحسوس.

يقول ابن سينا: «وهو واجب الوجود بذاته، وهو واحد؛ لأنه موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له، وهو حق وخير محض، وعقل وعقل ومعقول في آن واحد، إنه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته وعقل لذاته، ومن ثم كان العلم به هو أعلى العلوم وأشرفها؛ لأن العلم الكلي هو العلم الإلهي، وهو العلم الناظر فيما وراء الطبيعة، وموضوعه هو الموجود المطلق والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة» [ابن سينا، النجاة، ص 158].

وأما النفس الإنسانية التي هي أحد أركان الرؤية الفلسفية الإلهية، فقد أثبت ابن سينا تجرّدها وبقائها بعد الموت بعدة براهين، نذكر منها قوله: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرّها فقدان الآلات؛ لأنها تعقل بذاتها لا بآلتها. ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحسّ والحركة، ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة، وإما في طريق النمو والازدياد» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 864].

وهو دليل استثنائي ذكره الشيخ لإثبات أنَّ النفس تعقل لا بآلة، إنَّ التعقل لو كان بالآلة لكلَّ (لضعف) بكلالة (بضعف) الآلة، والتالي باطل فالمقدم مثله، وهذا برهان وجداني وهو من البراهين الواضحة البسيطة.

وقال أيضًا: «إنَّ ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الإنسان فيه شيء وجوهر ما يتلقَّى المعقولات بالقبول، فالجوهر الذي هو محلَّ المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنَّه قوَّة فيه أو صورة له بوجه» [ابن سينا، الشفاء، (الطبيعيات) ج 2، ص 187].

وقد قسّم ابن سينا العقل الإنساني إلى قوتين نظرية وظيفتها التفكير واكتساب المعارف الواقعية السامية، وعملية وظيفتها التدبير وتحصيل الفضائل الأخلاقية المتعالية، فقد عرّف ابن سينا العقل النظري بأنَّه «قوَّة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ بالنفس ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، الرسائل، ص 56].

وعرّف العقل العملي بقوله: «وعليه تكون "هذه القوَّة هي التي يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن، على حسب ما توجهه أحكام القوَّة الأخرى التي نذكرها؛ حتّى لا تنفعل عنها البتّة، بل تنفعل هي عنها، وتكون مكمّوعةً دونها، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمّى أخلاقاً رذليّةً، بل أن تكون غير منفعة البتّة وغير منقادة بل متسلّطة، فيكون لها أخلاق فضيلة» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 330].

وأما المعاد، فيشير ابن سينا لذلك بقوله: «إنَّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوَّى بتعطّله، فإذا مات البدن وخرب تحلّص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملا الأعلى، انجذاب إبّرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة وحقّت له الطمأنينة، فنودي من الأعلى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 186].

وقد توسّع الفلاسفة الإسلاميون في مباحث النفس والمبدئ والمعاد بنحو غير مسبوق بنظير في الفلسفة اليونانية لا يسعنا بيانه هنا؛ وذلك تأثراً بالأديان التوحيدية، لا سيّما الدين الإسلامي المبين الذي توافّق في رؤيته التوحيدية مع ما أثبتته الفلاسفة الإسلاميون، بالإضافة إلى تعرّضه بنحو تفصيلي إلى جزئيات جديدة كما سيأتي لاحقاً في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

المبحث الخامس: الرؤية الغيبية الدينية الإسلامية

بعد أن فرغنا من بيان الرؤية الغيبية عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، ننتقل إلى بيان الرؤية الغيبية الدينية بحسب الدين الإسلامي المبين؛ ليتبين لنا مدى تطابقها مع الرؤية الفلسفية العقلية، ومدى امتيازها عنها.

وسنتعرض لبيان هذه الرؤية في أبعادها الثلاثة من التوحيد والإنسان والمعاد، وذلك من خلال النصوص القرآنية والروائية، بنحو مختصر يتناسب مع مقام البحث وغرضه.

أولاً: التوحيد

تستعرض النصوص الدينية في القرآن والروايات مسألة التوحيد في ثلاثة أبعاد تفصيلية، توحيد الخالقية وتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أو العبادة.

1- توحيد الخالقية

أي وحدة خالق الكون، وهو ما تتفق فيه النصوص الدينية الإسلامية مع الرؤية الفلسفية التي أثبتها الحكماء بالبراهين العقلية.

أ- القرآن

يصرح القرآن الكريم بوحدة الخالق لهذا الكون في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [سورة الزمر: 62].

وقوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة غافر: 62].

وقوله: ﴿وَيَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر: 3].

ولم يكتف القرآن المجيد بهذا البيان، بل تعداه إلى الاستدلال على وجوده تعالى بالأدلة العقلية البسيطة والساطعة، بالنحو الذي يتناسب مع عقول جميع الناس، وبأسلوب جميل ومحرك للعقول والقلوب معاً، وهو ما يميزه عن البيانات العلمية الجافة والتخصّصية للفلاسفة.

قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35].

فيشير إلى قانون السببية البدهي وهو استحالة يخرج الشيء من العدم إلى الوجود بلا سبب، أو أن يخرج المعدوم نفسه من العدم إلى الوجود.

أمّا قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية: 17 - 20].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ [سورة ق: 6 - 10].

هذه الآيات تشير إلى برهان النظم والعناية الفلسفي في بيان آياته الآفاقية في الكون بأسلوب جميل ومؤثر.

كما أشار القرآن الكريم بأسلوبه الخاص المتميز للصفات الإلهية الذاتية التي أثبتها الحكماء، بنفي الماهية عنه، وأنه لا يشذ عنه أي كمال وجودي مطلق: كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

وهذا يتجلى في أبهى صوره العلمية الفلسفية بنفي الماهية المعروضة للوجود، والمختصة بجميع المخلوقات المعلولة، وصيرورته جَلَّالاً وجوداً محضاً لا ماهية له.

وقوله تعالى: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الحشر: 24]، أي جميع الصفات الكمالية من حيث كونه واجباً للوجود بذاته.

بـ الروايات

وهي على أصناف: الصنف الأول يشير إلى فطرية المعرفة الغيبية بالله تعالى، وهو ما لم يشر إليه مشهور الفلاسفة في كتبهم، لا سيما المتقدمون منهم.

قال رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، يعني: المعرفة بأن الله ﷻ خالقه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13].

قال الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: «هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 375].

وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «فطرهم على التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ج 5، ص 321].

الصنف الثاني تشير إلى برهان الحدوث، وقد استدلل به إمام الموحدين علي عليه السلام على وجود الله ﷻ وأزليته في مواضع من كلماته وخطبه التوحيدية، منها قوله عليه السلام: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، ومحدث خلقه على وجوده» [نهج البلاغة: الخطبة 185].

وكذلك قول رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذي لا إله إلا هو الملك الحق المبين، كنت قبل كل شيء، وكونت كل شيء، وابتدعت كل شيء» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 57، ص 36 و 37].

وقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «هو الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده، وهو القديم وما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علوًّا كبيرًا» [الصدوق، التوحيد، ص 74].

أما برهان النظم فقد أشارت إليه الكثير من الروايات نذكر منها:

قال الإمام الصادق عليه السلام في ما أملاه على تلميذه المفصل بن عمر: «أول العبر والأدلة على الباري - جلّ قدسه - تهئية هذا العالم، وتأليف أجزاءه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت بفكرك وميزته بعقلك وجدته كالبيت المبني المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسما مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالسطح، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيه لشأنه معدّ، والإنسان كالمملك ذلك البيت، والمخول جميع ما فيه، وضروب النبات مهيأة لما ربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 62].

وقال أيضًا: «العجب من مخلوق يزعم أنّ الله يخفى على عباده، وهو يرى أثر الصنع في نفسه بتركيب يبهّر عقله، وتأليف يبطل حجّته» [المصدر السابق، ص 152].

أما الصنف الثالث فتشير إلى صفاته تعالى، وأنها عين ذاته كما أثبت ذلك الفلاسفة الإلهيون، كما في قول الإمام الصادق عليه السلام: «لم يزل الله - جلّ وعزّ ربنا - والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور» [الصدوق، التوحيد، ص 139].

وكذلك أشارت إلى علمه وقدرته وحكمته البالغة كما في قول الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كل شيء منه موضعه بعلمه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 85].

كما أشارت إلى توحيده وبساطته المشار إليها في كلمات الفلاسفة، كما في قول الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عندما سئل: «فكيف هو الله واحد؟ فقال عليه السلام: واحد في ذاته، فلا واحد كواحد؛ لأنّ ما سواه من الواحد متجزئ، وهو - تبارك وتعالى - واحد لا يتجزأ، ولا يقع عليه العدّ» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 217].

2- توحيد الربوبية

كما سبق وأن ذكرنا فإن التوحيد الديني أوسع رقعةً من التوحيد الفلسفي، حيث تعدّاه إلى توحيد الربوبية والإلهية العبادية، وهو ما تتميز به الرؤية الدينية عن الفلسفية، فخالق السماوات والأرض، لم يخلقهما ويتركهما، بل خلقهما واعتنى بهما باللطف والهداية والتدبير التكويني والتشريعي، وهذا معنى كون الخالق ربًّا لهما ولما بينهما.

أ- القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 164].

وقوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [سورة الرعد: 2].

ب- الروايات

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «فلما رأينا الخلق منظماً والفلك جاريًا، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير، واثلاف الأمر على أن المدبّر واحد» [الصدوق، التوحيد، ص 244].

وهذه النصوص الدينية تشير بكلّ وضوح إلى استمرار العناية والتدبير الإلهي للكون الكبير بعد خلقه على أحسن صورة.

3- توحيد الألوهية (العبودية)

وهي من مختصات الرؤية الدينية الإسلامية التي لم يتعرض لها الفلاسفة اليونانيون، وهي من لوازم توحيد الخالقية والربوبية؛ لأنّ الربّ المدبّر والرازق والنافع والضارّ هو من يستحقّ العبادة والتعظيم.

أ- القرآن الكريم

يقول تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [سورة الأنعام: 102].

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة النحل: 25].

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 4].

﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 59].

ب- الروايات

- قال الإمام علي عليه السلام في خلقه الملائكة: «أما إنهم على مكانتهم منك، وطاعتهم إياك، ومنزلتهم عندك، وقلة غفلتهم عن أمرك، لو عاينوا ما خفي عنهم منك لاحتقروا أعمالهم، ولأزروا على أنفسهم، ولعلموا أنهم لم يعبدوك حقَّ عبادتك، سبحانه خالقًا ومعبودًا» [ري شهري، ميزان الحكمة، ج 2، ص 180].

- قال الإمام الحسين عليه السلام: «من عبد الله حقَّ عبادته آتاه الله فوق أمانيه وكفايته» [المصدر السابق]. وهي تشير إلى حقيقة العبادة من الخشوع والتسليم والانقياد لرب العالمين، وأنه السبيل لشكر المنعم، وطريق الكمال في الدنيا والنجاة في الآخرة، ومن أجل هذا جاءت الرسائل السماوية، كما أشار الإمام علي عليه السلام في قوله: «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول» [نهج البلاغة، ج 1، ص 23].

ثانيًا: الإنسان

الركن الثاني من أركان الرؤية الكونية الدينية هي الإنسان، والمقصود هنا الجانب الغيبي منه، أي حقيقة الإنسان وروحه، وسنشير هنا أيضًا إلى موارد اشتراكها مع الرؤية الفلسفية وموارد امتيازها.

1- حقيقة الإنسان وروحه

يمكن تصنيف النصوص القرآنية والروائية الدالة على حقيقة النفس الإنسانية إلى نصوص متنوعة على النحو التالي:

أ- القرآن الكريم

- الآيات الدالة على تجرد النفس الإنسانية كما ذهب الفلاسفة.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29].

ومن الواضح أن النفخ بعد التسوية يشير إلى مغايرة الروح للبدن كما ذهب الفلاسفة، وأيضًا كون مصدر الإيجاد من الله يشير إلى روحانية النفس وتجردها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 12 - 14].
وهي تؤكد ما أشارت إليه الآية السابقة، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ يؤكد هذا المعنى. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85].

وفيه إichاء إلى كونها من عالم الملكوت.

- الآيات التي تشير إلى أنَّ النفس الإنسانية تولد بيضاء بلا أيِّ كمال نظري أو عملي، وأنها قد وهبها قوَّة إدراكية لتستكمل بها بالنحو الأفضل، وهو يثبت حدوث النفس الإنسانية كما أثبتته الفلاسفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [سورة النحل: 78].

- الآيات التي تشير إلى أنَّ النفس الإنسانية ملهمة من قبل الباري ﷻ بالتمييز بين الحق والباطل والحسن والقيح، وأنَّ كمال الإنسان وفلاحه في اتباع طريق الحق والخير، دون اتباع سبيل الباطل والشر. يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس: 7 - 10].

- الآيات التي تشير إلى أنَّ الإنسان هو خليفة الرحمن في الأرض، وأنه قد فضله على أكثر الخلائق، وهو مقام تكريم عالٍ للإنسان لم يتعرض له الفلاسفة في كتبهم بهذا النحو.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30].

وقال أيضاً: ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 129].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70].

ب- الروايات

أما الروايات فهي تؤكد على أنَّ روح الإنسان من عالم الغيب، وملكوت الله تعالى: «سئل الإمام الباقر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ ما الروح؟ قال عليه السلام: التي في الدواب والناس. قلت: ما هي؟ قال: التي من الملكوت من القدرة» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 113].

كما أَكَّدَتْ - كما سبق وأن ذكرنا - أَنَّ الإنسان مفطور على معرفة الله ﷻ، قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني: المعرفة بأنَّ الله ﷻ خالقه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13].

قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «فطرهم على التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ص 321].

ثالثاً: المعاد

من معالم الرؤية الكونية الإسلامية تقسيم العالم إلى الدنيا والآخرة، أو عالم الملك والملكوت، أو عالم الشهادة والغيب، وعالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جئنا، أمّا عالم الآخرة فهو العالم الذي إليه نذهب، وهذا هو معنى قول الإمام علي عليه السلام: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَءًا أَعَدَّ لِنَفْسِهِ، وَاسْتَعَدَّ لِرْمْسِهِ، وَعِلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 116].

والنصوص الدينية قد تعرّضت بالتفصيل على خلاف المباحث الفلسفية إلى مسألة المعاد الجسماني والروحاني بنحو غير مسبوق، وبأسلوب متميّز ومؤثر على النفوس؛ لأنّ الدين لا يهدف إلى مجرّد بيان المعارف والعلوم الحقيقية، بل تحريك القلوب بالوعد والوعيد تجاهها، بنحو ينعكس على السلوك العملي للإنسان في هذه الحياة.

أ- القرآن

الآيات التي تشير إلى مسألة المعاد على أصناف: صنف يشير - كما ذهب الفلاسفة - إلى أصل وجود المعاد والحياة بعد الموت مثل: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [سورة طه: 55]، وقوله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الواقعة: 49 و 50]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [سورة الروم: 27].

وصنف يشير إلى عقاب المسيئين ومثوبة المحسنين بنحو تفصيلي كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [سورة النازعات: 37 - 41].

وقوله ﷻ في أصناف الناس يوم الحساب: ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ * عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ * مُّتَكِّئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ * لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ * وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ * جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الواقعة: 10 - 24].

وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الشَّامِ مَا أَصْحَابُ الشَّامِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ
لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ [سورة الواقعة: 41 - 44].

وصنف آخر يشير إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ الجزء من جنس العمل ولوازمه الذاتية،
وليس عرضاً غريباً عليه كما قد يُظنّ، وهو يمثل غاية العدالة والحكمة الإلهية، قال
تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [سورة آل عمران: 30].

﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [سورة الإسراء: 14].

﴿يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النور: 24].

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [سورة الأنبياء: 47].

ب- الروايات

أما الروايات فتؤكد المعاني القرآنية السابقة، بأسلوب وجداني متميّز عن بيانات الفلاسفة.

وإليه يشير ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أيّها الناس إنّنا خلقنا وإياكم للبقاء لا
للغناء، ولكتكم من دار تنقلون، فتزودوا لما أنتم صائرون إليه وخالدون فيه» [المجلسي، بحار
الأنوار، ج 73، ص 96].

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «والناس يومئذٍ على طبقات ومنازل، فمنهم من
يحاسب حساباً يسيراً، وينقلب إلى أهله مسروراً، ومنهم الذين يدخلون الجنّة بغير حساب؛
لأنّهم لم يتلبّسوا من أمر الدنيا بشيء، وإنّما الحاسب هناك على من تلبّس هاهنا، ومنهم
من يحاسب على النقيير والقطمير، ويصير إلى عذاب السعير، ومنهم أئمة الكفر وقادة
الضلال، فأولئك لا يقيم لهم وزناً، ولا يعبأ بهم؛ لأنّهم لم يعبؤوا بأمره ونهيه، فهم في
جهنّم خالدون، تلفح وجوههم النار، وهم فيها كالحون» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 90، ص 105].

وإلى هنا نصل إلى نهاية هذا البحث المقارن بين الرؤية الفلسفية والإسلامية لعالم
الغيب، ونختم بعدها بأهمّ النتائج.

الخاتمة

1- مرّت الفلسفة اليونانية بعدّة مراحل، المرحلة الطبيعية الخارجية قبل سقراط، ثمّ المرحلة الذاتية الإنسانية الأخلاقية على يد سقراط، ثمّ المرحلة الميتافيزيقية النظرية على يد أفلاطون، لتكتمل بعد ذلك الفلسفة الميتافيزيقية في شقيها النظري والعملي على يد أرسطو، ثمّ تعود لتتقلب مرّة أخرى على يد الأفلاطونية المحدثة التي خلطت بين الفلسفة والدين والعرفان، وتأثّر بها أكثر الفلاسفة الإسلاميون.

2- تبين من خلال الرؤية القرآنية والبحوث الأنثروبولوجية مع اختلافهما في بعض الموارد أنّ الدين الإسلامي يمثّل مرحلة التكامل والارتقاء العقدي لسائر الأديان الأخرى.

3- ابتدع الفلاسفة الإسلاميون الكثير من المباحث المنطقية والميتافيزيقية، لا سيّما مباحث الماهية والوجود، بحيث فاقت مباحثهم العقلية المباحث اليونانية، مع تأثّرهم بها كثيرًا في الوقت نفسه.

4- تميّزت الفلسفة الإسلامية عن اليونانية ببحث التوحيد، إذ تجلّى الإله الفاعل بلطفه وعنايته في قبال الإله المتعالى الشبيه بصانع الساعات في الفلسفة اليونانية؛ وذلك تأثّرًا بالدين الإسلامي المبين.

5- ابتدع ابن سينا مباحث جديدة وعميقة في تجرّد النفس الإنسانية وبحث المعاد، بالإضافة إلى مباحث النبوة والإمامة المفقودة بالكلية في الفلسفة اليونانية.

6- ثبت تطابق الرؤية الغيبية الكونية في الدين الإسلامي المبين مع الرؤية العقلية الفلسفية، مع تعرّض النصوص الدينية الإسلامية للكثير من المعارف الغيبية والتفاصيل الجزئية، لا سيّما في مبحث التوحيد والمعاد، وبأسلوب متميّز وسهل وجذاب، يحرك العقول والقلوب معًا.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس تحقيق أحمد الأهواني، دار بيبليون، باريس.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، 1377 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، تقديم: إبراهيم مذكور، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، 1405 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، منشورات مرتضوي، طهران، ط 2، 1964 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، مجموع الرسائل، مكتبة ابن سينا.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، إيران، ط 1، 1405 هـ.
- البرقي، خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة، 1371 ش.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم، بيروت، 1412 هـ.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة دار الهجرة، قم المقدسة، 1414 هـ.
- الصدوق، ابن بابويه، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1423 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 1، 1997 م.
- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، 1386 ش.
- الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق: حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم المقدسة.
- الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1406 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983 م.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م.
- جوادى آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، 1395 ش.
- حسين توفیقي، دروس في تاريخ الأديان.
- دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م.
- ري شهرى، محمدی، میزان الحكمة، دار الحديث، قم المقدسة، 1384 ش.
- صفري، مهدي، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا، تعريب حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، 2017 م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982 م.
- عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، 2005 م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012 م.