الفصل السادس

المعاد الجسماني

obeikandl.com

obeikandl.com

خلود النفس

١ - خلود النفس «نبذة تاريخية»

لعبت فكرة الخلود دورًا كبيرًا في حياة الإنسان منذ فجر التاريخ، والإنسان بطبيعته وتكوينه توَّاق يبحث عن الدوام والبقاء، فكان أجدادنا قدماء المصريين من أكثر الأمم شغفًا بمشكلة الخلود، «وقد احتلت في نفوس المصريين القدماء فكرة الحياة بعد الموت مكانةً عظيمة، فقد كانوا يخلدون الروح.. وكانوا يؤمنون بالقيامة والبعث...»[١].

وقد شغلت مسألة الخلود -خلود النفس- بال الفلاسفة منذ القدم، ومن المرجح أن القول بالخلود ظهر أول ما ظهر في الأديان السماوية، ثم سرى تأثيره إلى الفلاسفة، وربما يمكن القول: إن الفيثاغورثية هي من أقدم المدارس الفلسفية التي أثر عنها القول بالخلود[٢].

ظهرت هذه الفكرة على مسرح الحياة اليونانية بشكل واضح مع سقراط، لقد آمن سقراط بالخلود النفساني إيمانًا عميقًا، ولعل موقفه من المحاكمة ورفضه الهروب والفرار لخير دليل على ذلك، ومعظم كتاباته هي ثورة على الجسد، ثورة روحية للتحرر والارتقاء إلى الحياة الحقة، التي لا يبلغها إلا الفيلسوف الحق، ولقي سقراط حتفه الأخير بنفس مستبشرة آملة في حياة أخرى خالدة في ظل الآلهة «ولم تظهر مشكلة الخلود بشكل علمي ومنظم إلا على يد أفلاطون»[٣] الذي اهتم بهذه المشلكة الميتافيزيقية، وحاول أن يبرهن على

---

(١) د. سيد عويس: الخلود في حياة المصريين المعاصرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ص٥١، د. زكي نجيب محمود، الشرق ألفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٢٦، ٢٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ص٢٣.

(٣) John burnet: Greek philosophy, part 1 , Thalest to plato 333p.

خلود النفس بالبرهان والدليل، ويؤكد على أن النفس خالدة في الآخرة، وقد أفرد لهذا الموضوع محاورة كاملة، هي محاورة «فيدون»، وهي تعد في رأينا أعظم ما سطر أفلاطون على الإطلاق بصدد موضوع الخلود، ولا جدال أن هذه المحاورة كان لها أثر في اللاحقين من فلاسفة الإسلام[١].

أما أرسطو فرأيه في كون النفس صورة للبدن قد جعل الخلود أمرًا صعبًا عنده، وازداد موقفه غموضًا وتقعيدًا، وذلك عندما فرَّق بين العقل المنفعل «الهيولاني» الذي صرَّح بفساده وبين العقل الفعَّال الذي اعتبره خالدًا لا يفنى[٢].

ولم يكن فلاسفة الإسلام ومفكروه أقل اهتمامًا من فلاسفة الإغريق، بل إن قضية الخلود شغلت العقل الإسلامي، وقل أن نجد فيلسوفًا مسلمًا لم يتعرض لهذه القضية، وخاصة أن موضوع الخلود يعد من القضايا التي ارتبطت بالعقيدة، فكان ولا بد على الفيلسوف المسلم أن يعالج هذه القضية «فمسألة الحياة بعد الموت من القضايا التي ارتبطت بالعقيدة، إنها مسألة بحث وتفكير، وليس قصارها أنها مسألة اعتقاد وإيمان»[٣]، ولا بد لنا من الإشارة إلى أن البحث في الخلود يعد على جانب كبير من الأهمية، إذ إنه يتعلق أساسًا بفلسفة الموت، وهي مشكلة متيافيزيقية من أهم المشكلات التي يهتم بها الفيلسوف[٤]، وليس ثمة فلسفة إلا قالت في الخلود كلمتها سواء بالإيجاب أو بالسلب[٥].

---

(١) انظر: محاورة فيدون لأفلاطون – ترجمة د. علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف، ١٩٧٤م، الفصل الثالث، فيدون في العالم الإسلام، ص١٤٣: ١٧٣.

(٢) أرسطو: النفس، ص١١٢، ١١٣، وأيضًا أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ١٩٧٤م، ص٣١٦: ٣٢٧.

(٣) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، الأعمال الكاملة مجلد ٧، جـ٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص١٧٨.

(٤) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط٤، ١٩٧٤م، ص٣٢٤.

(٥) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جزء أول، ط٣، دار المعارف، ص١٧٨.

هذا ولقد شغلت النفس ومصيرها منذ القدم الفلاسفة والحكماء وفكروا في أمرها وبقائها بعد الموت، فقالوا بخلودها ويتجلى الاهتمام بالنفس ومصيرها في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو[١].

واختلف المفكرون والفلاسفة بصدد هذه المشكلة الميتافيزيقية حتى الآن، في تاريخ الفكر الفلسفي، ولم يصلوا إلى حل حاسم بصددها، وكما يقول إقبال «ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا في مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود، وما زالت أقلام الكتاب تزيد في محصوله على الدوام بالرغم مما أحرزت المادية الحديثة من انتصارات، على أن الجدل الميتافيزيقي في البحث لا يمكن أن يوفر لنا إيمانًا قاطعًا بالخلود الشخصي»[٢].

كان أول من اعتقد في خلود النفس من فلاسفة الإسلام الكندي «ويبدو أنه ينحو في كلامه عن النفس نحوًا روحانيًا لا ماديًا، وهي منحى يتفق مع اتجاه سقراط، وأفلاطون، وأفلوطين الذي أصلح ترجمة بعض تاسوعاته»[٣].

ويعرف النفس بأنها جوهر عقلي متحرك من ذاته، وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق، ولا عرض وهي النور الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم، أي أن الكندي يعترف صراحة بخلود النفس[٤].

---

(١) مقال للأستاذ، سليم عماد، ضمن نشرة تصدرها كلية الطب بتونس بمرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا، ص٢٢.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص١٢٨.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب «سلسلة أعلام العرب» الهيئة المصرية العامة ١٩٨٥م، ص٢٥٣.

(٤) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ص٢٥٠، حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جزء٢ دار الجيل، بيروت، ص٧٧.

واختلف الدارسون بصدد موقف الفارابي، فريق يعتقد في قوله بالخلود، وآخر ينكره، والبعض يراه مضطربًا، ولقد ظن المرحوم الدكتور محمود قاسم أن الخلود في الآخرة خلودًا جمعيا لا فرديًا عنده[١]. بينما البعض يرى أن النفس الخالدة هي التي تبلغ مرتبة العقل المستفاد، وتصبح في غنى عن المادة، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال، فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية[٢] مهما يكن من أمر، فإن رأي الفارابي في خلود النفس لا يخلو من التردد والاضطراب، لأنه يقول به تارة، وينكر أخرى، ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبقي هناك مجال واسع لتحامل علماء الدين على الفلسفة[٣].

واهتم ابن سينا بمشكلة الخلود، وربما فاق أستاذه الفارابي، وليس ثمة شك في أن ابن سينا كان أكثر وضوحًا بصدد هذا الموضوع، وقد دلل بالبراهين العديدة على خلود النفس في الآخرة، بل هو يعتبر ثالث ثلاثة في تاريخ الفكر الفلسفي، لا تذكر الخلود إلا مقترنة بأسمائهم، أفلاطون في القديم، وابن سينا في الوسيط وكانط في الحديث.

ولا نستطيع أن نقول: إن الغزالي كان أقل اهتمامًا من ابن سينا، وإن كان أشد تأثرًا به في براهينه على الخلود، كذلك تبعه في تقرير خلود النفس الجزئية على الرغم من تشهيره بفلاسفة الإسلام قبله وزعمه في أنهم عجزوا عن إثبات هذا الخلود[٤].

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو، ط٢، ١٩٥٤م، ص١٥٨: ١٦١ انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩م، ص١١٢، وأيضًا: السياسات المدنية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ، ص٥٣، وأيضًا: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨م، ص٤٥.

(٢) سعيد زايد: الفارابي، دار المعارف، ط٣، ص٥٠.

(٣) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتب اللبناني، بيروت، ص١٦٦، وحنا الفاخوري، «خليل الجر» تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، (٢/ ١٢٣).

(٤) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو، ط٢، ١٩٥٤م، ص١٧. وانظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، طبعة محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، ص٧٣.

أما الفخر الرازي فقد عالج هذه المشلكة من خلال منظور فلسفي تمثل في قوله بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن وفساده، ومن خلال منظور ديني كلامي، تمثل فيما ذهب إليه من أن المعاد البدني ليس أمرًا مستحيلًا، وإنما هو جائز وممكن.

وصحيح أنه كسائر الفلاسفة الإسلاميين يثبت بقاء النفس وخلودها بعد فناء البدن وفساده[١]، لكن الجديد الذي يمكن أن ينسب للرازي، يتمثل في أنه أوسع بحثه لها شرحًا وتفصيلًا، فأضفى عليها ثراء ازدادت به جوانب المشكلة وأبعادها عمقًا وإيضاحًا وتهذيبًا وإنماءً.

هذه أهم معالم تاريخ مشكلة الخلود في المشرق، فإذا انتقلنا إلى المغرب وجدنا ابن طفيل يعتقد بخلود النفس، ولا نجد له نصًا يؤدي إلى إنكار الخلود، فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادي، ونجد له رأيًا محددًا فهو إذن بعيد عن الشكاك، وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة، بل إقامة على أساس المعرفة، فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفساني لا الجسماني[٢].

ولم يكن ابن رشد في المغرب أقل غموضًا واضطرابًا من الفارابي في المشرق بصدد مشكلة الخلود، وهذا ما أشار إليه الدكتور بدوي[٣] ونعتقد «أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للإنسانية، إذا تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول إنكار الخلود الفردي الشخصي»[٤].

---

(١) صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه، رسالة ماجستير كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ١٩٦٣م، ص٤٩٥.

وانظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ (٢/ ٣٩٨: ٤٠٢)

(٢) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م، ص١٦١.

(٣)د. عبد الرحمن بدوي، أرسطاليس في النفس، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م، ص١٣.

(٤) د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص٣٣.

ويتضح من رأي ابن رشد هذا أن الوجود الأخروي عنده في حقيقته روحاني لا جسماني، إذ الأجسام تفنى بما معها من استعدادات وعقول خاصة، ويبقى العقل العام وحده مجردًا عن علائق الأبدان[١].

مهما يكن من أمر –فنعتقد أن مشكلة «خلود النفس» من المشاكل الميتافيزيقية المعقدة التي ما زالت وستظل مشكلة المشاكل ما بقي الإنسان على هذه الحياة.

- البراهين الفلسفية

نود أن نشير في البداية إلى أن براهين روحانية النفس تعتبر بشكل أو بآخر براهين على خلودها، إذ إن إثبات روحانيتها يقضي بنا إلى القول بسرمديتها وخلودها في الآخرة، وسوف يتضح من خلال عرض البراهين الفلسفية وهي عديدة ويعتمد أكثرها على القول بأن النفس لا مادية بسيطة، وهو نفس الأساس الذي بنى عليه أكثر الفلاسفة براهينهم على إثبات خلود النفس ومن هذه الأدلة:

١- براهين ابن سينا:

ولبرهنة ابن سينا على خلود النفس أهمية بالغة، حيث تأثر بها من جاء بعده سواء من المسلمين أو المسيحيين[٢].

وابن سينا يقرر خلود النفس صراحة، متفقًا في هذا مع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، ومختلفًا مع أستاذه أرسطو، ويقدم براهين وأدلة يثبت بها هذا الخلود، بل إنه يقصر المعاد وما يصحبه أو يتبعه من ثواب وعقاب، على النفس وحدها دون البدن، منكرًا

(١) د. محمد بيصار: في فلسفة الوجود والخلود، دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٧٧م، ص١٧٦.

(٢) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م، (١/ ١٩١، ١٩٢).

بهذا المعاد البدني[١]؛ ولذا فإن من الأهمية بمكان أن أعرض لأهم أدلته وبراهينه على خلود النفس وهي تلك البراهين التي أقامها أساسًا على برهنته على جوهرية النفس وروحانيتها، باعتبار أن النفس ما دامت تختلف عن ماهية الجسم وطبيعته، فلا يمكن أن يكون مصيرها هو مصير الجسم[٢]، ويمكن حصر هذه البراهين في ثلاثة:

البرهان الأول: الذي يسمى ببرهان الانفصال، فإنه يستند إلى طبيعة العلاقة الموجودة بين النفس والبدن، وكيف أن فساد البدن بالموت لا يلزمه منه فساد النفس، ذلك أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعًا من التعلق، ولما كانت النفس متعلقة ببدنها، فإن هذه العلاقة بينهما إما أن تكون علاقة المكافئ للبدن في الوجود، أو علاقة المتأخر عنه في الوجود، أو علاقة المتقدم عليه في الوجود.

والاحتمالات الثلاثة باطلة، فالنفس إذن لا تتعلق بأي من صور العلاقة هذه، فلا تفسد بفساد البدن[٣].

البرهان الثاني: فهو برهان البساطة، الذي يقوم على أساس أن النفس جوهر بسيط والجواهر البسيطة لا تفنى بعد أن توجد، وإنما القابل للفساد هو المركب، وعلى هذا فإن البدن يقبل الفساد، أما النفس فلا تفسد، بل تبقى خالدة، ولما كان البسيط المفارق الذات لا يجتمع فيه أمران مختلفان معًا، وهما فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، فالنفس إذن غير قابلة للفساد ألبتة[٤].

---

(١) ابن سينا: الشفاء الإلهيات: مقالة ٩، فصل ٧، ص٤٢٣، رسالة أضحوية، ص٥٢: ٥٥ الشفاء، الطبيعيات، فن٦، مقالة ٥، فصل٦، ص٢١٢، المباحثات، فقرة ٤٥، ص١٣٢، فقرة ٢٨٥، ص١٧٨.

(٢) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٩٢: ٢٩٤، الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، ص١٥٦.

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، فن ٦، مقالة ٥، فصل٤، ص٢٠٢: ٢٠٥ النجاة، ص١٨٥: ١٨٩.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، فن٦، مقالة ٥، فصل ٤، ص٢٠٥: ٢٠٧، النجاة: ص١٨٧: ١٨٩، وانظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٩٤.

وواضح أن هذا البرهان هو من فرض ابن سينا وليس برهان يقيني، وعلى حد قول الدكتور مدكور «مجرد فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد[١]، وكم يذكرنا هذا البرهان ببرهان البساطة عند أفلاطون الذي عرضه في محاورة فيدون على لسان سقراط، وليس ثمة شك أن الأثر الأفلاطوني كان له صداه في برهنة ابن سينا»[٢].

البرهان الثالث: برهان المشابهة –فهو البرهان الميتافيزيقي– ويقوم على أساس أن النفس الإنسانية في عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذه العقول والنفوس باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد خلودها، ومن جهة أخرى فإن النفس لما كانت صادرة عن العقل الفعّال، وكان هو جوهرًا عقليًا أزليًا باقيًا، فإن معلوله الذي هو النفس يبقى ببقائه.

«إن النفس الإنسانية في عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد خلودها، كما قدمنا صادرة عن العقل الفعّال واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي باق ويبقى المعلول ببقاء علته»[٣].

ونعتقد أن هذا البرهان قد تأثر فيه ابن سينا ببرهان البساطة الذي عرضه أفلاطون في محاورة فيدون، ولعل أفلاطون بنى برهانه هذا على مبدأ الشبيه يدرك الشبيه، أو أن النفس من طبيعة بسيطة والبسيط خالد، ومن ثم فهي تتشبه بالمبادئ المعقولة الخالدة في عالم المثل وهي بهذا خالدة خلودها.

ويبدو لي أن ابن سينا كان يحاول أن يدلل على خلود النفس، ويؤكد على مفارقتها للجسد في الآخرة، ولا تفنى بفنائه، نستطيع أن نتلمس ذلك في الإشارات والتنبيهات،

---

(١) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، ط٣، ص١٨٦.

(٢) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د. النشار، وعباس الشربيني، ص١٠٨، وترجمة د. عزت قرني، مكتبة الحرية، ط٢ ص٦٢، ٦٣.

(٣) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص١٣.

وهو من مؤلفات ابن سينا الخاصة والمفنون بها على غير أهلها التي يحاول أن يثبت فيه أن النفس منفصلة عن الجسد وخالدة في الآخرة، يقول: «ولما كانت النفس الناطقة التي هو موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظًا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها، بل يكون باقيًا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» (١).

وهي محاولة من ابن سينا للبرهنة على خلود النفس وانفصالها عن البدن ويظهر فيها مدى تأثر فلاسفة الإسلام بمحاورة فيدون ورغم ما يؤخذ عليها؛ إلا أنه حاول أن يرتقي في سلم المعرفة، وقد صوب نقد لهذا البرهان الدكتور مدكور بقوله: «إن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقيا السينوية، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء، هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية، فكيف تخلد خلودها» (٢).

٢- نقد الشيرازي

والذي يهمنا هنا هو «البرهان الأول، حيث ذكره الشيرازي وبَيَّن فيه رأيه.

يستند هذا البرهان(٣) على فكرة انفصال النفس عن الجسم وتبيين نوعية الارتباط الموجود بينهما، إذ إن ارتباط النفس بالبدن وتعلقها به يتصور على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون ارتباط النفس بالبدن ارتباط المكافئ في الوجود، بمعنى أن يكونا معًا في الوجود، وهذا لا يخرج عن نوعين:

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، دار المعارف، ط٢ ص٢٤٣.

(٢) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، (٢/ ١٨٧).

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٢٠٢: ٢٠٥.

فإما أن يكون ارتباطهما ذاتيًا غير طارئ، فحينئذٍ يكون كل من النفس والبدن مضافين، وهذا باطل لأنهما جوهران.

وإما أن يكون ارتباطهما طارئًا عرضيًا ففناء البدن عندئذٍ يستلزم زوال ذلك الارتباط والتعلق لإفناء النفس ذاتها.

الثاني: أن يكون ارتباط النفس بالبدن ارتباط المتأخر عنه في الوجود، بأن يكون البدن متقدمًا على النفس، أي أن يكون علة في وجود النفس، وهذا باطل أيضًا لأن العلة على أربعة أقسام وهي:

علة فاعلية، وعلة قابلية «مادية» وعلة صورية، وعلة غائية «كمالية».

ولنلاحظ أي نوع من أنواع العلل الأربع ينطبق على البدن.

إما أن يكون البدن علة فاعلية لوجود النفس فهذا محال؛ لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئًا وإلا لكان كل جسم كذلك، وأيضًا من المستحيل أن يكون البدن علة قابلية لوجود النفس، إذ من الثابت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة، وكذلك من المستحيل أن يكون البدن علة صورية أو كمالية للنفس.

الثالث: أن يكون ارتباطها بأن تكون النفس علة في وجود البدن أي بعكس الفرض السابق، وهذا لا يخرج عن حالتين:

فإما أن تكون النفس متقدمة على البدن تقدمًا زمانيًا وهذا باطل؛ لأن النفس ليست قديمة وبالتالي فهي غير موجودة قبل البدن.

وإما أن تكون متقدمة على البدن تقدمًا ذاتيًا وهذا باطل أيضًا؛ لأن كل شيء يكون وجوده معلولًا لشيء آخر ومرتبطًا به، يكون فناؤه أيضًا معلولًا لذلك الشيء ومرتبطًا به، فلو كانت النفس علة لوجود البدن لكان فناء البدن مرتبطًا بعدم النفس «أي بانقطاع

تعلقها عن البدن، في حين أن الأمر خلاف ذلك، إذ قد ينعدم البدن ويفنى لأسباب أخرى كالأمراض والحوادث.

وهكذا فقد بطلت أنواع التعلق كلها -فيما يرى ابن سينا- فالنفس لا تتعلق بالبدن في وجودها، بل تتعلق في وجودها بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل فهي إذن خالدة.

٢- رأي صدر الدين

لا يخلو هذا البرهان في رأي الشيرازي من نقد وضعف، والنقد الرئيسي الذي يوجهه صدر الدين إليه يتمثل فيما ورد في البرهان المذكور من أن تعلق النفس بالبدن ليس -وهو النوع الأول من الفرض الأول- تعلقًا ذاتيًا، عندئذٍ يتساءل الشيرازي:

كيف يتفق هذا مع تعريف ابن سينا للنفس بأنها كمال للبدن؟[١]

وبتعبير آخر يريد الشيرازي أن يقول: إن ثمة تناقضًا في كلام ابن سينا واضطرابًا في رأيه، ذلك أن ابن سينا يقول من جانب أن تعلق النفس بالجسم ليس تعلقًا ذاتيًا، ولكنه من جانب آخر يذهب إلى أن النفس صورة كمالية للبدن، أي أن ابن سينا يحكم بحصول نوع طبيعي من جنس وفصل كالإنسان، فالإنسان مركب من مادة وصورة وهذا التركيب يعني أن بين النفس والبدن علاقة ذاتية وليست عرضية، طارئة، كما قال في البرهان المذكور[٢].

وصفوة القول: إن صدر الدين ينكر على ابن سينا محاولته في التوفيق بين جوهرية النفس وأنها قائمة بذاتها، وبين كون النفس صورة للبدن، ويرى أنه توفيق مضطرب وغير سديد، ونقد الشيرازي هذا فيه الشيء الكثير من الصواب، إذ كيف يمكن الجمع بين ما

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٨١).

(٢) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٣٨١، ٣٨٢).

يكون قائمًا بذاته وبين ما لا يوجد أو يتحقق إلا بصحبة شيء آخر، أو بتعبير آخر، كيف يمكن الجمع بين جوهرية النفس وبين كونها صورة للبدن؟

يذهب الدكتور إبراهيم مدكور إلى هذا الرأي أيضًا عندما أنكر على ابن سينا محاولته في الجمع بين جوهرية النفس وكونها صورة للبدن فقال: «وما دامت النفس جوهرًا فلا يمكن أن تكون صورة للجسم؛ لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقل للصورة بمعزل عن مادتها»[١].

وانتهى أخيرًا إلى «أن هذا التوفيق لا يخلو على كل حال من تهافت وتناقض»[٢]، ومن الواضح أن ارتباط النفس بالبدن عند الشيرازي ارتباط ذاتي لا طارئ، وبينهما تلازم ذاتي لا عرضي، فارتباطهما كارتباط المادة بالصورة -في البدء طبعًا- وهذا هو مذهبه في النفس.

وبعد هذا النقد يذكر الشيرازي ملاحظة أخرى على هذا البرهان فحواها: أن ما ورد في دليل ابن سينا من أن تقدم النفس على البدن باطل سواء كان تقدمًا زمانيًا أو ذاتيًا، غير صائب بتمامه عند الشيرازي إذ إنه يرى أن تقدم النفس على البدن تقدم ذاتي، أما عن كلام ابن سينا: لو كان تقدم النفس على البدن ذاتيًا لكان فساد البدن مرتبطا بعدم النفس في حين أنه ليس كذلك، فيذهب الشيرازي إلى أن الواقع هو هذا -أي أن فناء البدن مرتبط بعدم النفس- ذلك أن الجسم من حيث استعداده لتعلق النفس به، يمتنع فناؤه مع افتراض وجود النفس، ومن المؤكد أن عدم البدن مرتبط بعدم النفس أي بقطع تعلقها عن البدن.

ولهذا يرى الشيرازي أن بدن الإنسان بعد الموت لا يصح إطلاق «البدن عليه، بل يصبح جسمًا من نوع آخر»[٣].

---

(١)د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (١/ ١٦٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٦٣).

(٣)انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٣٨٢).

والجدير بالذكر أن الشيرازي عندما يقول: «إن عدم البدن يمتنع مع وجود النفس، بل إن عدمه مرتبط بعدم النفس»، عندما يقول ذلك فإنه يهدف منه الإشارة إلى تعليل ظاهرة الموت ذلك أن سبب الموت عنده يختلف عما ذكره الفلاسفة من أسباب سواء كانت الأسباب التي ذكروها طبيعية مثل ضعف البدن ووهن قواه عند الشيخوخة أو أسباب غائية، مثل: عقاب المسيء وإثابة المحسن فالسبب الغائي ليس سببًا قريبًا للموت بل هو سبب بعيد[1].

---

(١) يتعرض بالتفصيل للأسباب المذكورة بهذا الصدد، فيقول: أما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الأجل فوجوه:

الأول: إن القوة الغاذية قوة جسمانية وأن القوة الجسمانية من حيث إنها جسمانية لا يمكن أن تكون مؤثرًا تأثيرًا غير متناه، وأما من جهة اتصالها بالمعلومات والمجردات فيمكن فيها ذلك، فإنها بهذا الاتصال تكون من القوى والآلات لها، لكن لما كانت القوى من جهة أخرى اتصال بالمادة والجسم فاستمرار إمداد العمليات فيها منوط باستمرار وجود القابل، لكن القابل إذا كانت أجزاؤها متضادة متداعية إلى الانفكاك، فلا يقبل الدوام والإلزام تعطيل تلك الأجزاء عما تقتضيها طبائعها وقسرها إلى خلافه.

الثاني: أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانتقاص المؤدي إلى الانحلال بالكلية، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة، فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذٍ إذن يحصل الموت.

الثالث: هو أن البدل الذي تورده الغاذية وإن كان كافيًا في قيامه بدلًا عن ما يتحلل، وفاضلًا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كافٍ بحسب الكيفية.

ذلك أن الرطوبة الغريزية والأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولًا، ثم في أوعية المني ثانيًا، ثم في الأرحام ثالثًا، والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج في الأولى دون الآخرين، فلم يكمل امتزاجها، ولم تصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم تقم مقامها كما يجب؛ بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى كمن أنقص زيت سراج وأورد بدله ماء؛ فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبة في المزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتغال؛ موردة على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج، ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية، وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل، وإذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة إلى أن تبقى أثر صالح للكيفية الأولى فيقع الموت.

ويقدم الشيرازي تعليلًا جديدًا للموت هو: لما كانت النفس تتطور شيئًا فشيئًا ويشتد وجودها ويقوى بالحركة الجوهرية، بحيث تبلغ ذروتها في التجوهر وغايتها في الاستقلال ومبلغها في الفعلية، يحدث الموت حينئذٍ وتنصرف عن البدن وتتجه نحو غايتها.

ذلك أن الإنسان في العالم المادي يستعد دائمًا للوصول إلى النشأة الأخرى، وجميع النفوس السعيدة منها والشقية سواء في هذا الأمر، ويمكن اختصار تفسير الموت عند الشيرازي بأنه خروج النفس من القوة إلى الفعل.

ومما تجدر الإشارة إليه أن ما ذكره الشيرازي في سبب الموت يختص بالموت الطبيعي لا الفُجَائي كما أشار هو إلى ذلك.

فالموت الطبيعي يعرض للإنسان تدريجيًّا عندما يتقدم به العمر أي بعد أن يعمر الإنسان عمرًا طبيعيًّا، أما الموت الفجائي -والذي يسميه الشيرازي بالموت الاختراميّ- فهو الناشئ عن الحوادث والأمراض التي تصيب الإنسان فجأة فيموت.

ونلاحظ في هذا التعليل جانبًا طبيعيًّا وآخر متيافيزيقيًّا، فتطور النفس تدريجيًّا في العالم

الرابع: إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكون؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد ونتكون منها، ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وإن قلنا نبقى نحن والذين بعدنا على العدم دائمًا، ويبقى الأولون على الوجود دائمًا دون اللاحقين، فذلك منافٍ للحكمة، إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا؛ بل العدل يقتضي أن يكون للكل حظ من الوجود؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون الموجود المتأخر إمكان.

الخامس: إنه لو لم يكن الموت واجبًا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائمًا فيدوم شره وإفساده، ولم يطمع المظلوم في إنصافه من ظالمه، وذلك لا محالة مؤد إلى الفساد.

السادس: إنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الأتقياء والأخيار أشقى الناس؛ لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض، وذلك مما يدعو إلى الفسق، وارتكاب اللذات، والإعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد.

انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٩٧).

المادي هو الجانب الطبيعي منه، أما بلوغها النشأة الأخرى فهو الجانب الميتافيزيقي من التعليل، والملاحظ عليه أيضًا أنه ينسجم تمامًا مع مذهب الشيرازي في حقيقة النفس وحركاتها الجوهرية، ويجعل البدن تابعًا للنفس في نهاية الشوط، لا أن النفس تابعة للبدن.

وهناك أدلة عقلية أخرى:

١ - أنه في وقت النوم يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس، بل النفس تقوى وقت النوم، فتشاهد الأحوال وتطلع على المعاني، فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس، بل تقويتها فهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقبه موت النفس.

٢ - إن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ، وجفافه يؤدي إلى الموت، وهذه الأفكار سبب لكمال النفس بالمعارف الإلهية، وهو غاية لكمال النفس، فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وفساده، وهذا يؤكد الظن أن النفس لا تموت بموت البدن.

٣ - إن أحوال النفس أضداد أحوال البدن، وذلك لأن النفس إنما تفرح وتبتهج بالمعارف الإلهية..، فالعارفون المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم أنه إذا ظهر لهم شيء من تلك الأنوار لم يحسوا ألبتة بالجوع والعطش، وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضاد للسعادات الجسمانية، وكل ذلك يغلب على الظن بأن النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن، ومتى كانت كذلك وجب ألا تموت بموت البدن.

٤ - النفس لا يجوز عليها العدم؛ لأن كل ما يجوز عليه العدم فعدمه إما أن يكون بعدم أحد أسبابه الأربعة الفاعلة والغاية والمادة والصورة، وإما أن يكون بسبب ورود أمر وجودي مضاد له على ذاته، أو على مادته والنفس فاعلها جوهر عقلي مفارق وهي باقية ببقائه، وليس لها مادة؛ لأنها مجردة عن المادة، ولا لها صورة لأنها جوهر صوري، فصورتها ذاتها لا صورة أخرى وإذ لا مادة لها فلا ضد لها[1].

---

(١) انظر: الشيرازي، رسالة أكسير العارفين، ضمن مجموعة رسائل أخوند ص٣٣٩، ٣٤٠.

٥- إن النفس وإن كانت تفتقر في حدوثها إلى البدن إلا أنها لا تفتقر إليه في بقائها إذ إنها جوهر غني عن ذاته وصفاته وأفعاله عن البدن، أما في ذاته فلأنها جوهر قائم الذات غني عن الموضوع، وأما في صفاته فلأنه صفة الذات لا تقوى بغيرها، وأما في أفعاله فلأن فعله معرفة الحقائق كما هي[١].

٦- النفس الإنسانية في تحول مستمر وانتقال دائم من مقام إلى آخر، فإذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجودها وجودًا مفارقًا عقليًّا لا يحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن لا يضرها ذاتًا وبقاءً، بل تعلقًا وتصرفًا، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي؛ لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء، ومثالها كمثال الطفل، وحاجته إلى الرحم أولًا واستغنائه عنه أخيرًا لتبدل الوجود عليه وكمثال اليد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أولًا والاستغناء في بقائه عند الصيد أخيرًا، ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضره[٢].

٧- عالم الخلق وعالم الأمر

وهذا المصطلح يدل على وجود عالمين هما: «عالم الخلق وعالم الأمر»، وأن الإنسان مخلوق من هذين العالمين، وهذا تعبير قرآني مقتبس من قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وإذا تتبعنا خصائص «الأمر» في الذكر الحكيم، نجد أنه من عالم الملكوت ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ۞ فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه﴾ [يس: ٨٢، ٨٣]، وللأمر خاصية أخرى جاءت في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، وتعبير كلمح بالبصر يفيد أن الأمر موجود، ففي

(١) انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب ص١٣٧.

(٢) انظر: الشيرازي، رسالة في الجواب عن الأسئلة النصرية، بيروت، حول متن المبدأ ص ٣٨٠، ٣٨١.

الوجود غير داخل في نطاق الزمان والمكان، ولما كان الروح من الأمر، فهو شيء غير جسماني مجرد عن المادة وأعراضها[١].

ويقول الفارابي عن طبيعة النفس: «... فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر؛ لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك»[٢].

فالإنسان في القرآن الكريم مركب من جسم طبيعي «عالم الخلق»، ونفس مجردة «عالم الأمر».

إذن فرق الذكر الحكيم بين الخلق والأمر أو عالم الحس والعقل، وسار الفارابي على هذا النهج للتمييز بين النفس والجسم وروحانية الأولى.

- برهان الشيرازي

ويمكن أن يسمى بالبرهان الغائي، وملخصه أن للنفس الإنسانية غايات معينة، فعندما تكون النفس مادية تنحصر غايتها في بلوغ المرحلة النباتية، وفي المرحلة النباتية تصبح غايتها بلوغ الطور الحيواني، وفي الطور الحيواني تكون غايتها بلوغ المرتبة الإنسانية، وفي المرتبة الإنسانية تنحصر غاية النفس في الاستعداد للنشأة الثانية[٣] وانتقالها إليها،

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (١/ ٣٥١).

(٢) انظر: الفارابي، فصوص الحكم ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ليدن، ١٨٩٢م، ص٧١.

(٣) خروج النفس من غبار هذه الهيئات البدنية، كما يخرج الجنين من القرار المكين، قال تعالى: {قل يحيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم} [يس: ٧٩]، وقوله عز وجل: {الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون} [يس: ٨٠] دليل واضح ومثال بين للنشأة الثانية من هذا الدنيا، فموت البدن في الحقيقة إحياء للنفس بالذات، ونقل لها من حالة دنية إلى حالة شريفة، وتحويل إياها من دار فانية إلى دار باقية، كما أن الإنسان في انقلاباته من طور إلى طور، ومن حقيقة إلى حقيقة، كان فعل الحق

فالنفس الإنسانية يشتد وجودها شيئًا فشيئًا في هذه الحياة وتستعد للوصول إلى الحياة الأخرى.

والملاحظ على هذا البرهان أنه نابع من صميم فكرة الشيرازي عن طبيعة النفس، ذلك أنه لما كانت للنفس حركة جوهرية[1] منذ ارتباطها بالمادة وحتى بلوغ اشتدادها الجوهري وقوة وجودها، فلا بد إذن أن تكون لها غاية إذ من المستحيل أن تكون ثمة حركة لا غاية لها، وهذه الغاية هي الرجوع إلى الله تعالى.

ومما تجدر الإشارة إليه أن «برجسون»[2] يذهب أيضًا إلى نفس ما ذهب إليه الشيرازي

في حقه التكميل والتربية والإحياء والنقل، ومن نشأة إلى نشأة ثانية، تكون الثانية حياة بالنسبة إلى الأولى، والأولى موتًا بالنسبة إلى الثانية.

انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٦٨١، وأيضًا الشواهد الربوبية ص٢٤٥، وأيضًا د. سميح غنيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص١٠٦٤.

(١) يعبر الشيرازي تعبيرات مختلفة عن حركة النفس، فمرة يعبر عنها باشتداد جوهرها وقوة وجودها، وتارة بتطورها وكونها ذات مقامات وشئون مختلفة، وأخرى بأن لها حالات وأطوار متعددة.

(٢) برجسون «هنري»: (١٨٥٩-١٩٤١) فيلسوف فرنسي، وُلِد في باريس ١٨٥٩م، كان أستاذًا للفلسفة بكلية «كليرمون- فيران» في بادئ الأمر، و «بالكوليج دي فرانس» بباريس فيما بعد، وقد وضع فلسفة «للتطور الخلاق» كان لها أثر ملحوظ في الأدب والفلسفة في السنوات الأولى من القرن العشرين، ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تتشبه بعلم الحياة في قولها «بالقوة الحيوية» لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة في الطبيعة، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحياة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة في المعرفة والحقيقة.

إن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيرًا مثاليًا، وفي هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة، وبناءً على هذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة؛ لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطورية، وعندئذٍ نقول إن عقولنا كان لا بد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقًا للتاريخ الطبيعي لتطورها إلا أن أصالة برجسون على أي حال تتمثل في الطريقة التي فسَّر بها نظرية للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أساس الأخرى.

في أمر الخلود، ذلك أن برجسون يرى أنه لما كانت العمليات الفكرية العليا أرفع كثيرًا من نشاط الدماغ، ولما كان الدماغ أيضًا لا يختزن الذكريات، ولما كان «بقاء الشخصية، بل اشتدادها ممكنان إذن بل محتملان بعد تحلل الجسم، ألا يجوز لنا أن نقدر أن الشعور في مروره بالمادة التي يجدها في هذه الحياة، يسقي كالصلب ويستعد لعمل أنجح، من أجل حياة أخرى أشد؟»[1].

فهنا يقرر برجسون أن عدم انطباع الذكريات في الدماغ من جهة، وبقاء النفس «الشخصية» واشتدادها من جهة أخرى يدلان على أن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء البدن، بل تستعد لحياة أخرى، وهذا ما قاله الشيرازي عندما ذهب إلى أن النفس يشتد وجودها ويقوى جوهرها بالتدريج لأجل الوصول إلى الحياة الأخرى.

وإن كان الشيرازي لم يذكر -مثل برجسون- عدم انطباع الذكريات "روحانية الحواس الباطنة" كدليل على خلود النفس، وإنما استدل بعدم انطباع الصور الإدراكية عمومًا على المعاد الجسماني.

فقد ربط برجسون نظريته في المعرفة التي أقامها على أساس التعارض بين العقل والحدس بنظرية التطور، ففي رأيه أن التطور قد حقق التقدم في ثلاث اتجاهات يعبر عنها النبات بسباته وخموده، والحيوان بغريزته، والإنسان بذكائه أو عقله، والاختلاف بين هذه الاتجاهات الثلاث هو اختلاف في الطبيعة، وليس اختلافًا في الدرجة.

انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها، وأضاف شخصيات إسلامية، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢م، ص٨٧، ٨٨ .

وأيضًا: معجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٤م، (١/ ٩٠٩).

(١) هنري برجسون الطاقة الروحية، ترجمة، د. سامي الدروبي القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١م، ص٢٥.

- البراهين النقلية «السمعية»

أما الدليل النقلي الأول:

فيتمثل في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فهذه الآية الكريمة تدل على أن الجسم وإن فني، إلا أن الإنسان يظل خالدًا.

يقول الرازي: بأن هذا النص صريح على أن الإنسان يكون حيًّا حال ما يكون البدن ميتًا، فهؤلاء المقتولون أحياء، والحس يدل على أن هذا الجسد ميت، وإذن فالذي بقي حيًّا هو النفس[١]، ولا يقال بأن هذا يفيد حياة السعداء فقط بعد الموت، وذلك لأن هناك آيات أخرى كثيرة تفيد حياة الأشقياء أيضًا وبقاء نفوسهم بعد موت البدن، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [غافر: ٤٦]، وقوله عز وجل: ﴿ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥]، والمراد هو تعذيبهم، ولا يتم هذا التعذيب إلا إذا كانوا أحياء عقلاء يميزون بين العذاب والراحة[٢].

والدليل الثاني:

ويتمثل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠].

يقول الرازي: إن الخطاب بقوله ﴿ ٱرْجِعِىٓ ﴾ إنما هو متوجه عليها حال الموت، فدل على أن الشيء الذي يرجع إلى الله بعد موت الجسد يكون حيًّا راضيًا عن الله عز وجل،

---

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» المطبعة الأزهرية، الطبعة الأولى ١٣٠٨هـ (٥/ ٣٤٧)، وأسرار التنزيل، ص٢٦٢، ومعالم أصول الدين، ص١٠٨.

(٢) الفخر الرازي: المطالب العالية، ص٦٦٤.

ويكون الله -سبحانه وتعالى- راضيًا عنه، والذي يكون راضيًا ليس إلا الإنسان، وهذا يدل على أن الإنسان بقي حيًّا بعد موت الجسد، وهذا الحي هو النفس التي وجه إليها الخطاب.

وكذلك يستدل الرازي بقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ۝ ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴾ [الأنعام: ٦١]. على أن المردود إلى الله مغاير لذلك الجسد الميت، وأنه لا بد أن يكون حيًّا، وهو النفس[1].

الدليل الثالث:

يستند إلى أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله: «أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسري في رياض الجنة». لا سبيل إذن إلى إنكار بقاء النفس بعد فناء البدن، فهذه المسألة قد أيدتها الأدلة العقلية والنقلية.

وفي نظر الشيرازي أن القول بأن النفس تفنى وتموت بموت البدن يهدم جزءًا هامًّا من العقيدة الدينية، ويخالف القواعد العقلية، فلو لم تكن النفس باقية لما كان هناك سؤال وحساب وثواب أو عقاب، ولاستوى المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، ولكانت دعوة الأنبياء والأولياء والحكماء إلى ذم الدنيا وهجرها وحب الآخرة وطلبها باطلة ضائعة.

والشيرازي هنا لا يضيف جديدًا إلى أدلة السابقين في إثبات خلود النفس، ولكن الجديد الذي يضيفه الفيلسوف ويخالف به أسلافه من فلاسفة الإسلام هو رأيه في طبيعة حياة النفس بعد مفارقة البدن.

---

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير (٥/ ٤٣٧)، المطالب العالية ص٦٦٥.

ثانيًا: المعاد الجسماني

يعتبر المعاد الجسماني من المسائل المهمة في الفكر الإسلامي بوجه خاص، فهو أحد دعائم العقيدة الإسلامية، والحقيقة أن المعاد الجسماني وخلود النفس مرتبطان أشد الارتباط، فلا يتصور حشر الأجساد بمعزل عن خلود النفس، كما لا فائدة من خلود النفس دون بعث الأجساد، والآيات القرآنية كثيرة وصريحة في هذا الباب.

١- المعاد في اللغة:

يقول ابن سينا: «أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود وحقيقة المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه، ثم نقل إلى الحالة أو إلى الوضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت»(١).

٢- المعاد في القرآن:

يعتبر المعاد الجسماني من ضروريات الإسلام، فقد تحدث القرآن الكريم بوضوح تام عن بعث الأجساد، وتناول هذا الموضوع البالغ الأهمية في آيات كثيرة جدًّا نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

ويقول عز وجل: ﴿ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٥٣﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٥٤﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ﴾ [الصافات: ١٦، ١٨].

بل إن الذكر الحكيم لم يكتف بذكر بعث الأجساد، وإنما وصف نعيم المؤمنين وما

(١) ابن سينا: الرسالة الأضحوية، تحقيق سليمان دنيا، ص٣٦.

أعده الله لهم من ملاذ وفواكه ومتع مختلفة.

قال تعالى: ﴿ هَٰذَا ذِكْرٌ ۚ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ ۝٤٩ جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ ۝٥٠ مُتَّكِـِٔينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ۝٥١ ۞ وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ أَتْرَابٌ ﴾ [ص: ٤٩-٥٢].

كما تعرضت لأحوال الكفار وما يذوقون من عذاب وكيف أن جلودهم تتبدل كلما نضجت يقول عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ٥٦].

ويركز القرآن الكريم -في معرض استدلاله على المعاد الجسماني- على حقيقتين أساسيتين طالما غابت عن أذهان منكري البعث والنشور.

الحقيقة الأولى: قدرة الله تعالى تلك القدرة اللامحدودة الواسعة التي شملت الوجود بأسره سواء أكان ماديًا أو مجردًا، والتي اتخذت مظاهر عديدة في الخلق والإبداع، فقدرته تعالى ظاهرة في خلق السماوات والأرض، وفي خلق الإنسان، وفي خلق كل شيء، فهو الذي أفاض على جميع الموجودات نور الوجود وأخرجها من ظلمات العدم، فالله تعلى لما كان قادرًا على خلق الإنسان ابتداءً، فهو قادر أيضًا على بعثه وإعادته. يقول تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨].

ويقول جل جلاله: ﴿ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [الروم: ١١].

وفي قوله عز وجل: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [العنكبوت: ١٩].

وكذلك ربط الله سبحانه وتعالى بين خلق السموات والأرض، وبين خلق الإنسان، فلما كان هو خالق السماوات والأرض فهو قادر على بعث الإنسان أيضًا.

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

يقول تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [الأحقاف: ٣٣]

ذلك أن خلق الكون أعظم من خلق الإنسان، فيقول تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [غافر: ٥٧].

وهذه الطريقة في الاحتجاج على المعاد الجسماني، طريقة عقلية استخدم فيها القرآن قياس الأَوْلَى في إثبات المعاد[1].

---

(١) قياس الأَوْلَى: استعمل الأنبياء عليهم السلام في الاستدلال عليه تعالى قياس الأولى لإثبات أن كل ما ثبت لغيره من كمال فثبوته له بطريقة الأَوْلَى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأَوْلى.
والآيات الكثيرة في القرآن في هذا الصدد تستند إلى قياس الأولى، قال تعالى: {ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون} [الروم: ٢٨].
وقال عز وجل: {ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون * وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم * يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون * للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم} [النحل: ٥٧-٦٠].
ويستخدم القرآن الكريم أيضًا قياس الأولى إمكان المعاد، فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياتهم كما أخبر عن قوم موسى بقوله: {وذ غ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون * ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون} [البقرة: ٥٥، ٥٦].
وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى بإذن الله، وبنفس الطريقة أخبر عن أصحاب الكهف أنهم لبثوا نيامًا في كهفهم ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعًا فأخبر بهم الله تبارك وتعالى في قوله: {ولبثوا

فلما كان الله قادرًا على خلق السموات والأرض وهي أكبر من خلق الإنسان –فهو بطريق أولى قادر على البعث، ولما كان قادرًا على خلق الإنسان أيضًا فإنه بطريق أولى قادر على رجعه وإعادته ثانية، وهكذا نرى أن ما استدل به الذكر الحكيم استدلال بسيط فطري يفهمه الأمي والمتعلم على السواء.

في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا} [الكهف: ٢٥]، ويقول عز وجل: {وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم} [الكهف: ٢١].

وقد ورد تفسير هذه الآية عن غير واحد من العلماء أن قضية البعث أثيرت في ذلك الزمان أيضًا فتنازع الناس حول حقيقته هل هو بالأرواح فقط، أم بالأرواح والأجساد؟ ولذلك أعثر الله تعالى هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنهم بقوا نيامًا لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسعة هلالية فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان.

وتارة يستدل القرآن الكريم على البعث بالنشأة الأولى: وأن الإعادة أهون من الابتداء، كقوله تعالى: {وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شيء عليم} [يس: ٧٨، ٧٩].

وقوله تعالى: {وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم} [الروم: ٢٧].

تارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان كقوله تعالى: {أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم} [يس: ٨١].

وقوله سبحانه وتعالى: {أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير} [الأحقاف: ٣٣].

وتارة يستدل على إمكانه خلق النبات كقوله تعالى: {وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون} [الأعراف: ٥٧].

وقوله تعالى: {والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور} [فاطر: ٩].

انظر: د. مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسُّنَّة في أصول الدين، الإسكندرية، دار الدعوة، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٢٢٥، ٢٢٧، وأيضًا: ابن تيمية، موافقة صريح المعقول، (١٠/ ١٤، ١٥)، وأيضًا سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٢، ١٩٦٧م، ص٣٠٠.

الحقيقة الثانية: إن الله تعالى أرسل الأنبياء والمرسلين عليهم السلام لهداية البشر ورسم لهم طريق الخير والشر، فوعد الإنسان بالإثابة والجزاء الحسن على الطاعة وامتثال الأوامر، وتوعد بالعقاب على العصيان.

إذن لا بد أن يلقى كل إنسان جزاءه إن خير فخير وإنْ شر فشر.

ولا يتصور الثواب والعقاب في اليوم الآخر إلا بالبعث والحشر، فلا بد أن يبعث الناس للوصول إلى جزائهم قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه:١٥]. وقال أيضًا: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾ [ص: ٢٨].

هذا الاستدلال أيضًا استدلال عقلي، فالعقل يحكم أنه من المستحيل أن ينتهي أمر الإنسان في هذه الحياة، فليس من المعقول أن يعتدي الإنسان على غيره ويظلم ويفعل ما يشاء ثم يموت وتنتهي حياته دون عقاب، وكذا من غير المنطقي أن يتعرض المؤمن لألوان العذاب والحرمان، ثم لا يثاب على ذلك ولا يعوضه الله خيرًا، فلا بد من حياة أخرى يصل كل إنسان فيها إلى جزائه.

والواقع أن مسألة البعث ترتبط ارتباطًا وثيقًا بإيمان المرء، فكلما ازداد إيمانه بدينه ازداد بالتالي اعتقاده بالبعث ورسخ ذلك في ذهنه دون شك أو اضطراب، فالمكتمل الإيمان الذي يعتقد أن كل ما نطق به القرآن حق وصدق، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يجزم إيمانًا جازمًا بحشر الأجساد، ويترك الخوض في كيفية البعث وحقيقته.

٣- مذاهب الفلاسفة في المعاد

أما في الفلسفة فقد تعددت الاتجاهات في هذا الموضوع، وذهب الفلاسفة مذاهب

شتَّى فيه، وفيما عدا موقف الشك الذي توقف في أمر المعاد نفيًا أو إثباتًا [١]، فإنه يمكن القول: إن ثمة أربعة مذاهب رئيسة في المعاد:

المذهب الأول:

وهو مذهب من يثبت المعاد الجسماني فقط دون الروحاني، وهذا هو قول أكثر المتكلمين[٢]، حيث إنهم أنكروا وجود جوهر باسم النفس الناطقة المجردة[٣] وما الإنسان عندهم إلا هذا الهيكل المحسوس، وأما النفس فهي عرض من الأعراض ولا بقاء لها بعد فناء البدن، وفي الحشر تعود الحياة ثانية إلى بدن الإنسان، وهذا الرأي يشمل كل من يقول بمعاد جسماني، سواء من قال بأن الله يعدم الذوات، ثم يعيدها، أو قال إنه تعالى يفرق الأجزاء ثم يركبها مرة أخرى [٤].

المذهب الثاني:

وهو القائل بالمعاد الروحاني فقط دون الجسماني وهو مذهب بعض الفلاسفة، وربما يكون ابن سينا أبرز من اشتهر بهذا الاتجاه، يقول ابن سينا: «يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد

(١) ذهب إلى ذلك جالينوس في قوله: «لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت، ويستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن، فيمكن المعاد» انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مجلد، ص١٩٤، وأيضًا: الرازي: الأربعون، ص٢٨٨.

(٢) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، دون طبعة، ص٢٩٣.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون مجلدًا، ص٢٩٤، والرازي: الأربعون، ص٢٨٧، وأيضًا الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٦٣.

(٤) الرازي الأربعون، ص٢٨٨، وأيضًا انظر ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة مطبعة الاعتماد ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، ص٣٨.

بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس»[١].

من هذا النص يتبين أن ابن سينا يرى أن المعاد الجسماني لا يرقى إلى مستوى البرهنة العقلية كالمعاد الروحاني، وذلك أن المعاد الروحاني يمكن إثباته بالأدلة العقلية، أما بعث الأبدان فالإيمان به لا يأتي عن طريق العقل، بل عن طريق الوحي، وعلى ضوء هذا هل يريد ابن سينا أن يقول إن بعض ما يأتي به الوحي يمكن إقامة البرهان عليه، وبعضه لا يمكن البرهنة عليه؟ أي يقف العقل عاجزًا دونه؟

إذا كان الأمر كذلك فابن سينا لا يعد منكرًا للمعاد الجسماني، وإنما يرى أنه لا يمكن إثباته بالدليل العقلي، نظرًا لقصور العقل، ولكن ثمة نص آخر لابن سينا يقول ابن سينا: «.. فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر»[٢]، وهذا القول يدل بصراحة على أن «ابن سينا» ينكر المعاد الجسماني.

وقد أخذ ابن سينا بهذا الرأي واجتهد في التدليل على امتناع إعادة المعدوم، حيث ذهب إلى أن الإنسان ليس إنسانًا بمادته بل بصورته الموجودة في مادته، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته ترابًا أو شيئًا آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه[٣].

وإذا كان الإنسان في حقيقته ليس إلا النفس والبدن مجرد عرض يتحلل ويفسد، فإن المعاد للنفس وحدها دون البدن، ومما يدل على استحالة حشر الأجساد أن الأرض التي

---

(١) ابن سينا النجاة، الطبعة الثانية ، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ص٢٩١.

(٢) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٣٦٨هـ، ص٩٣.

(٣) ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م، ص٥١، ٥٢.

تحوي جثث الموتى قد حدث فيها حرث وزرع وتكون منها الأغذية، وتغذي بتلك الأغذية جثث أخرى، فكيف يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين، وأيضًا لو كان بعث الأجساد حقًا للزم عن ذلك أن يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك التي كان عليها من قبل وهذا متقبح شرعًا[١].

المذهب الثالث:

وهو القائل بالمعادين الجسماني والروحاني معًا، وهو قول عامة المسلمين وبعض فلاسفة الإسلام «كالغزالي»[٢]، و«فخر الدين الرازي»[٣]، وفيلسوفنا صدر الدين الشيرازي، ووقف أنصار هذا المذهب موقف الخصومة من الذين قالوا ببعث أحدهما دون الآخر.

ومن أبرز أنصار هذا المذهب الإمام الغزالي الذي شن هجومًا شهده تاريخ الفلسفة على منكري حشر الأجساد، حيث جعلها على رأس المسائل التي يخرج منكرها عن دائرة الإسلام.

يقول الغزالي: «تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل»[٤]، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد، وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلًا

---

(١) المصدر السابق، ١٩٤٩م، ص٥٥، ٥٦.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م، ص١٠٨: ١٠٦.

(٣) فخر الدين الرازي: الأربعون في أصول الدين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ ص٢٩٣، ٢٩٤.

(٤) أما المسألتان الأخيرتان فهما: ذهاب الفلاسفة إلى قدم العالم، وقولهم: إن الله سبحانه يعلم الكليات دون الجزئيات، تعالى عن ذلك.

لجماهير الخلق وتفهمًا، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين[١].

ويقول الغزالي: «إن الفلاسفة قد خالفوا المسلمين في قولهم إن الأجساد البشرية لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضًا ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به»[٢].

وفي معرض رد الغزالي على منكري بعث الأجساد نراه يقرر أنه ليس هناك ما يمنع من أن تجتمع السعادتان الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة، وليس من الضروري أن يكون المعاد هو عين هذا الجسد الدنيوي، ولكن مثله لأنه إن فرض عودة الجسد نفسه فينبغي أن يعاد الأقطع ومجذوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة، وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزل عند الموت، في غاية النكال، كما أنه يستحيل أن تجمع جميع أجزاء الإنسان التي كانت موجودة في جميع عمره لافتراض أن إنسانًا تغذى لحم إنسان فيتعذر حشرهما جميعًا؛لأن مادة واحدة كانت بدنًا للمأكول، وصارت بالغذاء بدنًا للأكل ولا يمكن رد تفسير إلى بدن واحد[٣].

هنا نرى «الغزالي» يقف موقفًا وسطًا، ويحاول أن يوفق فيه بين العقل والشرع، فهو من جهة يأخذ على الفلاسفة إنكارهم لحشر الأجساد، وفي نفس الوقت يؤيد احتجاجاتهم في امتناع إعادة المعدوم، ويؤكد من جهة أخرى إيمانه بما رود في القرآن من آيات تفيد حشر

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦هـ ص٣١٣: ٣١٥.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، تقديم وتحقيق وتعليق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، والشيخ محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، بدون تاريخ، ص٥١.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦هـ ص٢٩٧، ٢٩٨.

الأجساد، ولكنه يلجأ إلى تأويل هذه الآيات، فيذهب إلى أن المعاد يكون لمثل ما عدم لا عين ما عدم.

والحق أن موقف الغزالي هذا كان له أثر كبير فيمن جاءوا بعده، فابن رشد لا يخرج على ما ذكره الغزالي حين يقول: «إن الأجساد التي تعود هي أمثال هذه الأجساد التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها؛ لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد»(١).

على أن بعض علماء المسلمين لم يقبلوا فكرة أن يكون المعاد هو أمثال هذه الأبدان، وذهبوا إلى أن حشر الأجساد بعينها ثابت، بالشرع، ولا بد من التسليم به والإقرار بثبوته، وتقوم فكرتهم في إمكان حشر الأجساد بعينها على مسلمة أساسية، وهي كون الله تعالى قادرًا على كل شيء، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢].

ولهذا يقول الرازي: «إن الله قادر على كل الممكنات وعودة بدن معين إلى نفسه يدخل ضمن فكرة الإمكانات، فالعودة بذلك ممكنة»(٢).

المذهب الرابع:

وهو مذهب الطبيعيين من فلاسفة اليونان والماديين في العصر الحديث، حيث أنكروا وجود النفس واعتبروا أن حياة الإنسان تنتهي بموته، وبالتالي فلا معاد هناك سواء أكان روحانيًا أو جسمانيًا، والواقع أن هذا الرأي غير صحيح، بل هو من أشد الاتجاهات

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، القسم الثاني، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ص٨٧٢.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين، بهامش كتاب المحصل، القاهرة، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ، ص١٢٩.

الأربعة بطلانًا وبعدًا عن الحق؛ لأنه يقطع صلة الإنسان بخالقه العظيم، ويجعل وجود البشر عبثًا لا فائدة فيه.

وليس الغرض هنا أن نقف عند هذه المذاهب ولا أن نخوض أكثر من ذلك في تفاصيل الخلاف الذي وقع بين علماء وفلاسفة الإسلام، وإنما أردنا أن نمهد بهذه الخلاصة لمعرفة موقف الشيرازي من هذه الفرق في مسألة المعاد.

أما الفرقة التي تجعل البعث للجسد فما مر من الكلام يكفي لمعرفة موقف الشيرازي منها، فإن عدم اهتمامه بما هو حسي، وإيمانه بروحانية النفس وتجردها وإنكاره للتناسخ بكافة صوره، وقوله ببقاء جميع النفوس بعد فساد الأبدان، كل ذلك يؤكد رفضه لما يَدَّعيه أصحاب هذه الفرقة.

وكذلك يرفض الشيرازي مذهب ابن سينا ومن يحذو حذوه من منكري حشر الأجساد فهو يرى أن المعاد الجسماني وردت به الشرائع الإلهية وأخبر به سائر الأنبياء والأولياء، وإنكاره مفسدة عظيمة توجب الاحتلال في كثير من القواعد الحكمية فضلًا عن الشرعية[١].

٤- رأي الشيرازي في المعاد

«في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث الأرواح والأجساد.. اعلم أن هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب.. هي ركن عظيم في الإيمان، وأصل كبير في الحكمة والعرفان..»[٢].

بهذه الكلمات يمهد الشيرازي لإثبات بعث الأجساد ولا يتعرض الشيرازي للمعاد الجسماني فحسب، بل يولي عناية فائقة بدراسته والبرهنة عليه والرد على منكريه بل يذكر

(١) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٣٦٥.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ١٧٩).

بالتفصيل معنى الصراط، ونشر الصحائف والكتب وما يتعرض له المرء من حساب وحقيقة الميزان والجنة والنار[١]، وخلود أهل الجنة وأصحاب النار.. إلخ.

ومن الطبيعي أن يعول الشيرازي على الكتاب والسُّنَّة في وصف هذه الأمور الأخروية، أما المعاد الجسماني فيثبته بالأدلة العقلية، لقد بلغ من عناية الشيرازي بالحشر أنه تعرض لهذا الموضوع بإسهاب كبير في آثاره الفكرية المختلفة «كالأسفار الأربعة والشواهد الربوبية[٢] ومفاتيح الغيب[٣] والمبدأ والمعاد[٤] وأسرار الآيات[٥] وغيرها من الكتب والرسائل»؛ ترتكز فكرة الشيرازي عن المعاد الجسماني على جملة من النظريات الفلسفية أو الأصول الحكمية وهي:

الأصل الأول: تشكيك[٦] الوجود

إن الوجود من الحقائق المشككة لا المتواطئة، بمعنى أن الوجود حقيقة واحدة ذات درجات ومراتب متباينة في الشدة والضعف والكمال والنقص؛ ذلك لأن الوجود حقيقة بسيطة، وما يلاحظه المرء من تغاير في الوجود يرجع إلى شدة الوجود قوته وضعفه، أو كماله ونقصه، أو قربه من المبدأ الأول وبعده، ويمكن تشبيه الوجود بالضوء، فللضوء درجات متباينة كثيرة جدًّا من القوة والضعف، مثل ضوء الشمس وضوء الشمع، فكلاهما

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ٢٧٧)، وما بعدها.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص، وما بعدها ٢٦١.

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ص١٤٩، ١٥٠.

(٤) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٣٧٣، وما بعدها.

(٥) الشيرازي: أسرار الآيات، ص٧٦، ٧٧.

(٦) تشكيك: عند المنطقيين كون اللفظ موضوعًا لأمر عام مشترك بين الأفراد لا على السواء بل على التفاوت، وذلك اللفظ يسمى مشككًا، ويقابله التواطؤ، وهو كان اللفظ موضوعًا لأمر عام بين الأفراد على السواء.

انظر: د. عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، القاهرة، ص٥٩.

ضوء، ولكن التفاوت الحاصل هو في ضعفه وقوته.

فالنفس في أوائل نشأتها ذات وجود ضعيف جدًّا، ثم يبدأ وجودها يقوى ويكمل ويشتد بالتدريج إلى أن يقوى، بحيث تتجرد النفس في النهاية عن المادة، يقول الشيرازي: «إن الوجود مما يشتد ويضعف، ويكمل وينقص، والشخص هو هو، ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جنينًا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلًا ومعقولًا جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشأة مع بقاء نحو وجوده وشخصيته»[١].

وعلى ضوء هذا الأصل نلاحظ أن وجود الإنسان يتغير قوة وضعفًا وكمالًا ونقصًا، فوجود الإنسان يبدأ من المادة وينتهي إلى الروحانية.

وبعبارة أوضح: لما كان الوجود له درجات مختلفة في الشدة والضعف فالإنسان منذ كونه جنينًا وحتى بعثه يوم الحساب -مرورًا بجميع أدوار الحياة كالطفولة والصبا.. إلخ، إنما يتغير وجوده دون أن يفنى كيانه، بمعنى أن وجوده يتغير من نقص إلى كمال، ومن ضعف إلى قوة، ومن المرحلة الجنينية إلى مرحلة ما بعد الولادة، ومن الطفولة إلى الصبا، وهكذا، فهو يتطور نحو الأفضل، فعندما يموت الإنسان لا تنتهي حياته، وإنما يتغير وجوده، أي ينتقل من وجود إلى وجود آخر.

الأصل الثاني: الحركة الجوهرية[٢]

إن الجسم المادي يتركب من هيولي وصورة، وهذه الصورة هي موضوع الحركة الجوهرية فيما يرى الشيرازي، ذلك أن الهيولى لا تبقى على صورة واحدة، بل تتعاقب عليها

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٣/ ٣٢٤).

(٢) يطلق الشيرازي أسماء عديدة على الحركة الجوهرية: مثل الحركة الكونية، والحركة الذاتية، والحركة الفطرية، والاشتداد الجوهري، وحركة الاستحالات، والحركة في مقولة الجوهر، والتطور الذاتي، التبدل الذاتي، إلخ.. ولكن الاسم المشهور لها هو الحركة الجوهرية.

أعداد كثيرة من الصور، وهذه الصور لتتابع باستمرار على الهيولي، وعلى نعت التعاقب والتلاحق والاتصال المستمر، وبسبب سرعة توارد هذه الصور، وتشابهها إلى حدٍّ ما واتصالها يخيل للإنسان أنها صورة واحدة، وإن الجسم في حالة سكون وثبات تأمين، بينما الحقيقة خلاف ذلك، ولما كانت الصور في تغيير مستمر وتبدل دائم فمعنى ذلك أن الجسم في تطور دائم وارتقاء مستمر، وهذا هو ما عناه الشيرازي بالحركة الجوهرية للأجسام، فالحركة الجوهرية حركة عملاقة هائلة تحدث في أعماق الوجود المادي، من جماد ونبات وحيوان، وإنسان ، فالجماد -وبعد سلسلة من التغييرات- يصلح لأن يتحول إلى نبات، وكذلك النبات -بعد سلسلة من التغييرات- قابل لأن يتحول إلى حيوان وكذلك الحيوان إلى إنسان، فالإنسان يبدأ وجوده المادي بالمادة الجامدة، ثم يتطور شيئًا فشيئًا، حتى يصل إلى درجة النبات، ثم يرتقي فيبلغ المرتبة الحيوانية ثم الطور الإنساني.

وهكذا نرى أن الكون -في رأي الشيرازي- يتطور ساعيًا نحو غاية معينة، وهدف محدد، فالعالم المادي لا يعرف الثبات والسكون مطلقًا، بل إنه في حركة دائبة وتطور مستمر وتغيير متصل، بل إن ثبات المادة هو عين تجددها ووجودها نفس فنائها، وبقاؤها هو في سيلانها الدائم وصيرورتها المستمرة[1] فالكون كله ركب متنقل من وجود إلى وجود آخر أسمي من الأول، ويتغير من حالة لحالة أخرى أرقى من الأولى بشكل مستمر.

وربما نجد في انعكاس صور القمر على ماء جار مثالًا لتقريب الحركة الجوهرية إلى الأذهان، فعند التأمل نلاحظ أن صورة القمر التي نراها في الماء الجاري، ليست صورة واحدة، وذلك بدليل جريان الماء فالواقع أن هناك آلافًا -بل أعدادًا لا حصر لها- من صور القمر تبدو وكأنها صورة واحدة، وهكذا الحال في الجسم المادي، إذ إن الصور تتوارد عليه على نعت الاتصال والاستمرار، فهو أبدًا في سيلان دائم وتغيير مستمر، ووجوده في اللحظة الحالية يختلف عن وجوده في اللحظة السابقة، وهو في الآن اللاحق غيره في الآن السابق، وهكذا.. وأنواع الوجود الحاصلة هذه، موجودة كلها بوجود واحد متصل، فهي

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٣/ ٦٣).

واحدة بالحد لا بالعد[١].

من هنا يرى الشيرازي أن موضوع الحركة «المتحرك» هو المادة «الهيولي» بصورة ما ومسألة بقاء «الموضوع» هي الدعامة الأساسية التي تستند عليها نظرية الحركة الكونية؛ ذلك أن الاعتراض الجذري الذي وجه إلى هذه النظرية يكمن في بقاء «الموضوع» أو المتحرك.

والجدير بالذكر أن الفارق الأساسي بين الحركة الجوهرية من جهة وبين الكون والفساد من جهة أخرى، وهو أن الاشتداد الجوهري هو لبس بعد ليس، أما الكون والفساد فهو ليس بعد خلع في الحركة الكونية، الصورة الجديدة تحل محل الصورة السابقة دون أن تزيلها، وترد الصورة الثانية على الثالثة دون أن تمحوها وهكذا...، بينما في الكون والفساد تتخلع الصورة الأولى، ثم تتلبس الهيولى بصورة أخرى دفعة واحدة وبشكل فوري.

وغاية الحركة الجوهرية هي الرجوع إلى الله تعالى «المعادين الجسماني والروحاني»، فالموجودات كلها تبغى الكمال والتطور، وتسعى للوصول إليه؛ إذ إنها تتحول من طور ناقص إلى كامل، ومن كامل إلى أكمل، ومن أكمل إلى أشد كمالًا، وهكذا... والجسم المتحرك بالحركة الجوهرية ، عندما يبلغ القمة في الكمال يكون محتويًا لجميع أنواع كمال المراتب السابقة التي تخطاها، وبعبارة أخرى: إن الصورة عندما تتوارد على المادة، فالصورة اللاحقة لا تفقد شيئًا من كمال الصورة السابقة، بل تحتوي على كمالها وزيادة أخرى كالخط الطويل المشتمل على الخطوط القصيرة، أو كالبياض الناصع الذي يحتوي على كافة أنواع البياض الأقل نصوعًا.

وقد استدل الشيرازي بالحركة الجوهرية على خلود النفس، وهنا يستدل بها على المعاد

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٣/ ٦٤).

الجسماني، فالحركة الجوهرية حركة متصلة واحدة، وبرغم هذه الحركة إلا أن واحدة الإنسان تبقى محفوظة ويكون المعاد الجسماني بهذه الوحدة المحفوظة[١].

الأصل الثالث:

يرى «الشيرازي» أن كيان الإنسان قائم بنفسه لا ببدنه؛ ذلك أن المرء منذ كونه طفلًا وحتى بلوغ دور الكهولة -مرورًا بجميع أدوار العمر كالصبا والشباب.. إلخ- يكون باقيًا بنفسه لا بجسمه.

وبالرغم مما يعتري الإنسان من تغيير في جسمه طوال فترة عمره كالسمن والهزال أو تغيير لون بشرته أو ملامح وجهه، إلا أن حقيقته تبقى ثابتة، بل إن جسم الإنسان في تغيير مستمر وتحول دائم طوال حياته؛ ذلك أن الآلاف -بل أعداد لا حصر لها- من خلايا الجسم وأنسجته تتلف باستمرار، وتحل محلها خلايا الجسم وأنسجته جديدة -وهو ما عبر عنه الشيرازي بتحلل البدن نتيجة استيلاء الحرارة الغريزية عليه[٢]- ولكن الإنسان باقٍ بشخصيته وحقيقته- إذن تبدل الجسم وتغييره لا يقدح في هوية الإنسان ولا يلزم منه فناؤه ودثوره، فإذا كان الإنسان -وهو لا يزال في العالم المادي- يتغير بدنه باستمرار ومع ذلك يبقى هو بنفسه، فما المانع أن تحيي عظامه فيما بعد وهي رميم، ويكون له بدن مشابه للبدن الدنيوي.

الأصل الرابع: روحانية الخيال

سبق وأن ذكرنا بالتفصيل رأي الشيرازي في روحانية الخيال[٣] أو عدم انطباع الصور الإدراكية في الدماغ، ويستدل الشيرازي من ذلك بأن الحواس الباطنة لما كانت مجردة عن

(١) انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد (٩/ ١٨٦).

(٢) انظر: الشيرازي الشواهد الربوبية ص٢١٢، ٢١٣.

(٣) فصل المعرفة الإنسانية، ص١٢٦.

المادة -أي غير منطبعة في المخ- فجميع ما يراه الإنسان من صور وما يحتفظ به من ذكريات وما يقوم به من أفعال تبقى خالدة، لا تفنى بفناء البدن، بل يسترجع الأحداث وكأنه يراها ماثلة أمامه يوم القيامة، فللإنسان حياة أخرى بعد الموت[١] يقول الشيرازي: «... وهذه القوة -أي الخيال- قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه، وبها يتحقق أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد»[٢] وما أشار إليه الشيرازي يقرب مما ذكره برجسون.

يرى برجسون أنه إذا كان الخلود لم يبرهن عليه أحد الآن بالحس والتجربة، فمن الممكن الآن أن يبرهن على الخلود برهنة تجريبية ويثبت أن البقاء أمر محتمل، وذلك أن الشعور لو كان نابعًا من الدماغ، وكان عمل الدماغ يقابل عمل النفس «الشعور» كله، لكان الموت يعني نهاية مطاف الإنسان في الوجود، أما وقد ثبت بالتجربة أن النفس أمر وراء الدماغ، وأن الدماغ لا يسجل الأحداث والذكريات «فالبقاء بعد الموت يصبح عندئذٍ معقولًا جدًّا؛ بحيث يقع واجب البرهان بعدئذٍ على عاتق من ينكر لا عاتق من يدعي؛ لأن الباعث الوحيد الذي يدعو إلى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى، ولا يكون لهذا الباعث من قيمة إذا كان استقلال جل الشعور، إن لم يكن كله عن الجسم ظاهرة مرئية هي الأخرى...»[٣]

وهكذا نرى أن الشيرازي وبرجسون كليهما يذهب إلى وجود حياة أخرى بعد الموت، وأن الإنسان لا يفنى بفناء جسمه، إلا أن الفارق الأساسي بينهما هو أن الشيرازي استدل بعدم انطباع الصور في الدماغ «تجرد الخيال» على المعاد الجسماني، في حين استدل برجسون بعدم الانطباع على الخلود النفسي وحدها دون حشر الأجساد.

---

(١) انظر: الشيرازي: الشواهد الربوبية ص٢٦٣، وقارن أيضًا: الأسفار الأربعة (٩/ ١٩١).

(٢) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢١٤).

(٣) انظر: هنري برجسون، الطاقة الروحية ص٥٣، ٥٤، وقارن أيضًا: هنري برجسون، الفكر والواقع المتحرك، ص٤٦، ٤٧.

وغني عن البيان أن ذهاب الشيرازي إلى المعاد الجسماني نابع من تأثره بالقرآن والسُّنَّة بخلاف برجسون، وكما مر، فإن المعاد الجسماني وخلود النفس متلازمان كل التلازم، فما يدل على خلود النفس يدل ضمنيًّا على حشر الأجساد، وما يدل على البعث الجسماني يدل على بقاء النفس أيضًا.

فعلى ضوء الأصول السالفة الذكر يقرر الشيرازي أن المعاد يكون بحشر الأبدان والنفوس يوم البعث، فالإنسان يحشر بنفسه وبدنه على الهيئة التي كان عليها في الحياة الدنيا بحيث لو رآه أي إنسان لقال: رأيته بعينه فلانًا الذي كان في الدنيا.

يقول الشيرازي: «... إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول... يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المُعاد في المَعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه، ولا بدن آخر مباين له، عنصريًّا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثاليًّا كما ذهب إليه الإشراقيون»[1].

وهكذا نرى أن الشيرازي يؤمن إيمانًا راسخًا بالمعاد الجسماني، مدافعًا عنه بحرارة، ومبرهنًا عليه ببراهين قوية؛ بحيث أصبح هذا الموضوع سمة بارزة في فلسفته وأضفى عليها طابعًا إلهيًّا إلى حدٍّ كبير، حقًّا لقد تميز بهذه المسألة جوهريًّا عن غيره من الفلاسفة السابقين سواء أكانوا إغريق أم مسلمين.

فبالنسبة للفلسفة الإغريقية لا نجد أي حديث عن حشر الأجساد، بل إن هذا الموضوع كان أسمى من أن تناله الفلسفة اليونانية التي نحت منحًا ماديًّا في دراسة القضايا الفلسفية، اللهم إلا فئة قليلة متمثلة في فيثاغورس وسقراط وأفلاطون واتجهت اتجاهًا روحيًّا إلى حدٍّ ما في بحث المسائل الفلسفية وذلك بتأثير الفكر الشرقي وحتى هذه الفئة القليلة فإن أقصى ما بلغته هو قولها بخلود النفس، أما حشر الأجساد وبعثها ودراسة هذه

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ١٩٧).

المسألة من كل جوانبها فهذا ما لم تتطرق إليه، فضلًا عن إثباتها بالبرهنة العقلية[١].

فالقول بالمعاد الجسماني إذن مما اهتمت به الفلسفة الإسلامية؛ وذلك -بلا شك- بتأثير الدين، ولكن لم يذهب فلاسفة الإسلام جميعًا إلى القول ببعث الأجساد فابن سينا مثلًا يميل إلى إنكاره، بل رأينا أن له نصًا صريحًا في نفي المعاد الجسماني.

ولعل الشيرازي هو الوحيد من بين الإسلاميين الذي استطاع أن يثبت المعاد الجسماني بالبرهنة العقلية، وإن كان الغزالي وفخر الدين الرازي قد سبقاه في هذا المضمار، وجاءوا ببعض الأدلة العقلية على بعث الأبدان، ولكن ليس بالصورة التي نجدها عند الشيرازي، فمعظم الأصول التي ذكرها الشيرازي لإثبات حشر الأجساد لم يستخدمها السابقون عليه، ولم يشيروا إليها، ويبدو أن أهم هذه الأصول هو روحانية الخيال.

صلة روحانية الخيال بالمعاد الجسماني

لروحانية الخيال أو بالأحرى لروحانية الحواس الباطنة بأجمعها صلة وثيقة بالمعاد الجسماني، ويجب أن نذكر -بادئ ذي بدء- أن المراد بالقوة الباطنة هو معنى عام شامل لكل أنواع النشاط النفسي الباطني ، فلا يقتصر دورها على الخيال الذي يحفظ صور المحسوسات الخارجية، ولا على الحافظة التي تحفظ صور الوهم، ولا على المفكرة فحسب، بل إن القوى الباطنة عند الشيرازي تشمل أيضًا عملية التذكر والاحتفاظ بالأحداث التي يمر بها الإنسان[٢].

ولما كانت هذه القوى كلها مجردة عن المادة ولا يتم تسجيل صور المحسوسات في الدماغ، فهي «القوى» باقية لا تفنى بفناء جسد الإنسان.

---

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مطبعة عيسى الحلبي، ط١، ١٩٥٤م، مواضع مختلفة.

(٢) يطلق الشيرازي أحيانًا لفظ «الخيال» أو «التخيل» ويريد به الحواس الباطنة ككل.

ويهدف الشيرازي من وراء نظريته في روحانية الحواس الباطنة إلى أن ذكريات الإنسان تبقى محفوظة لديه حتى بعد الممات واندثار الدماغ.

هذا القول يعني بالتالي أن المرء يتذكر يوم القيامة كل ما جرى له في الحياة الدنيا، وكل ما قام به من فعل وما صدر منه من خير وشر، فهو يحتفظ بالأحداث الماضية التي مرت عليه في مختلف أدوار حياته، وكأنه يراها ماثلة أمامه كشريط سينمائي مسجل فيه جميع ذكرياته وأفعاله وأقواله التي كانت له في النشأة المادية، ويقول الشيرازي: «... فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن، فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الأخرى»[1].

وأكبر الظن أن الشيرازي استوحى فكرته عن بقاء ذكريات الإنسان بعد الموت من القرآن الكريم فهو مصدره الأول في ذلك، إذ إن الذكر الحكيم يذهب إلى أن الإنسان في اليوم الآخر يتذكر كل ما جرى له في الحياة الدنيا، ويسترجع كل ما عملت يداه من ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ ۝ يَقُولُ أَئِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُصَدِّقِينَ ۝ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ ۝ قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ ۝ فَٱطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِي سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ۝ قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ ﴾ [الصافات: ٥١-٥٦].

هذه الآيات جاءت في سياق وصف أهل الجنة، وكيف أنهم يتقابلون ويسأل بعضهم بعضًا، وهي صريحة في أن أهل الجنة يستعيدون ما جرى لهم في الحياة الدنيا، على أن أمر التذكر والاستعادة ليس مقصورًا على المتقين وحدهم، بل إن أصحاب النار بدورهم يتذكرون حياتهم المادية السابقة، فمثلًا يتعرض القرآن الكريم لوصف أهل الناس في عِدَّة آيات من سورة ص، ثم يقول:

﴿ وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴾ [ص: ٦٢].

---

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ٢٢٢).

فهذه الآية تدل بوضوح على أن أصحاب النار يسترجعون الأحداث الماضية ، وقد يقال: إن هذه الآيات تفيد التذكر في نطاق ضيق، أي في أمور معينة فقط، فالمؤمن يتذكر أنه كان له قرين جاحد بيوم البعث كاد أن يهلكه، والكفار يتساءلون عن أشخاص كانوا يحسبونهم من الأشرار.

إذن لا تدل هذه الآيات على أن الإنسان يتذكر كل شيء عن حياته السابقة ويسترجع ماضيه بالكامل.

نجيب على هذا الاعتراض بأن هذه الآيات ذكرت ما ذكرت على سبيل المثال أو حسب ما يقتضيه المقام، هذا من جهة، من جهة أخرى فثمة آيات أخرى تدل على مطلق التذكر:

﴿ وَجِاْيٓءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ﴾ [الفجر: ٢٣].

﴿ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ﴾ [النازعات: ٣٥].

فهذه الآيات استعملت لفظ «التذكر» بصورة مطلقة دون أي قيد.

وقد ينهض اعتراض آخر فحواه:

هناك آيات أخرى ذكرت أن أعمال الإنسان وأقواله تحفظ عن طريق الكتابة والتسجيل بواسطة الملائكة الموكلين بالإنسان فمن الآيات الدالة على حفظ الأعمال قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۝١٢ ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢].

فهذه الآية تدل على أن أعمال الإنسان تحفظ من قبل الله تعالى بواسطة الحافظين الذين يحفظون الأعمال بالكتابة، والمعنى بالكتابة هنا كتابة الأعمال بقرينة قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ مَا

تَفْعَلُونَ ﴾ [الانفطار: ١٢][1].

ومنها أيضًا قوله عز وجل: ﴿ هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٩].

وأيضًا قوله عز وجل: ﴿ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ [الإسراء: ١٣].

ومن الآيات التي تفيد أن أقوال الإنسان تحفظ من قبل الله تعالى قوله سبحانه: ﴿ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ۝ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ۝ ﴾ [ق: ١٧، ١٨]، الملتقيان هما الملكان الموكلان بالإنسان يكتبان أقواله، فلا يتكلم بشيء إلا كتب عليه[2].

فهذه الآيات تدل على أن أعمال الإنسان تحفظ عن طريق التسجيل لا التذكر.

نرد على هذا الاعتراض بالنقاط التالية:

١- إنه لا تعارض بين احتفاظ الإنسان بأعماله وبين أن تكتب الملائكة هذه الأعمال، فالإنسان يحتفظ بكل ذكرياته، ويسترجع ماضيه بكل وضوح يوم الحساب إلى جانب تسجيل أعماله وإبرازها له يوم القيامة، وربما يكون تسجيل الأفعال والأقوال -والله أعلم- لإتمام الحجة على العبد، فالله عز وجل ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾ [غافر: ١٩]، ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: ٣].

٢- بالرغم من أن الآيات التي سبق ذكرها تدل بوضوح على أن الإنسان يحتفظ

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (٢٠/ ٢٢٦).

(٢) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي.

بأعماله بصورة كاملة، إلا أنه لكي يزداد الأمر وضوحًا نذكر على سبيل المثال آيات أخرى تفيد هذا المعنى أيضًا:

﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴾ [الانفطار: ٥]. ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: ٣٠].

فالمراد بالعلم والوجدان في هاتين الآيتين، علم النفس بأعمالها التي صدرت منها في الحياة الدنيا، وهذا غير ما يحصل لها من العلم عندما تواجه بكتاب أعمالها[1].

٣- إن احتفاظ الإنسان بأعماله التي عملها في الدنيا، أمر يفرضه العقل ويقتضيه البرهان، ذلك أن الإنسان إذا كان لا يتذكر أفعاله، فما الفائدة في كتابتها واستنساخها، ثم إبرازها له يوم الجزاء، فله أن يحتج بأنه لم يفعل شيئًا مما هو مدون في كتابه الماثل أمامه؛ لأنه لا يتذكر أي شيء على الإطلاق وبالتالي فلا يجد نفسه مذنبًا، فكيف يعاقب؟ وحتى لو عوقب فهو -في هذه الحالة- لا يدري لماذا يعاقب؟ وما الذنب الذي ارتكبه حتى استوجب هذا العقاب الأليم؟ وكذلك المؤمن لا يعرف لماذا يثاب؟ وبأي شيء استحق كل هذا التكريم؟

أما إذا كان الإنسان يحتفظ بأفعاله، فعندما يواجه بها مدونة في كتابه، عندئذٍ يزداد الأمر له وضوحًا على وضوح وتأكيدًا على تأكيد.

وثمة شيء آخر: هو أن فناء ذكريات الإنسان ومحوها يعني قطع صلته بالماضي، مما يؤدي إلى انفصال الحياة النفسية للإنسان، وإلى إيجاد مراحل حياتية متقطعة بعضها عن بعض، وهذا مستحيل، إذ إن من أخص خصائص الإنسان والذي يميزه جوهريًا عن الحيوان هو أنه يدرك نفسه باستمرار، ويعلم أنه وحدة متصلة وأن وماضيه موجود تحت

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (٢٠/ ٢٢٣).

طياته حاضرة حتى بعد الموت يظل الإنسان محتفظًا بذكرياته.

٤- وأخيرًا لماذا نذهب بعيدًا؟ فهناك آية في الذكر تدل بوضوح على خلود ذكريات الإنسان وأعماله هذه الآية هي:

﴿ يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَـٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۝ بَلِ ٱلْإِنسَـٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٣-١٥] فبعد أن ذكر تعالى أن الإنسان يخبر يوم الحساب بما فعله في الحياة الدنيا قال: بل لا يحتاج إلى هذا الإخبار؛ وذلك لأن الإنسان يعلم ما فعله في حياته الدنيا، ويسترجع ماضيه ويتذكر كل أعماله.

وهكذا نجد أن خلود أعمال الإنسان لديه واستحضاره لها يوم البعث حقيقة قرآنية تعرض لها الذكر الحكيم بكل وضوح، وقد تأثر الشيرازي بهذه الفكرة فذهب إلى أن ذكريات الإنسان وجميع أفعاله تبقى محفوظة لديه حتى بعد فناء جسده.

وهنا قد يلوح اعتراض أو بالأحرى اعترضات

الأول: إن عدم فناء ذكريات الإنسان يدل على خلود النفس لا القوى الباطنة.

الثاني: كيف يدل بقاء الذكريات على المعاد الجسماني؟ أو ما العلاقة التي تربط بين احتفاظ الإنسان بأفعاله وأقواله وبين حشر الأجساد؟

حول الاعتراض الأول نجيب: إن بقاء الذكريات لا يدل على خلود النفس فحسب بل على خلود القوى الباطنة أيضًا فيما يرى الشيرازي.

ذلك أن النفس من شأنها إدراك الكليات، أما الجزيئات كالاحتفاظ بالصور والأحداث والذكريات، فهذه كلها من خصائص القوى الباطنة، والنفس تسترجع هذه الصور والذكريات بواسطة القوى الباطنة فهذه القوى خالدة أيضًا.

وعن الاعتراض الثاني نقول: إن ذهاب الشيرازي إلى روحانية القوى الباطنة وبالتالي إلى عدم انطباع الذكريات والصور في الدماغ، لا يعني إنكاره للارتباط الوثيق الموجود بين الدماغ وقوى الحس الباطن، فهو يرى أن ثمة صلة قوية بين المخ وبين قوى الحس الباطن، تتمثل في أن المخ يهيئ الإدراك الباطني للإنسان.

ولكن الدماغ في نفس الوقت لا يختزن الصور الإدراكية، ولا يتم تسجيل الأحداث في تلافيفه، إذن فقوى الحس الباطن والدماغ يشتركان معًا في استحضار الصور واستعادة الأحداث فهما متلازمان أشد التلازم.

ومن هنا فالقوى الباطنة لا تستطيع بمفردها ومن دون الاستعانة بالدماغ من القيام بوظائفها، وكذلك الدماغ لا يستطيع استرجاع الأحداث والقيام بعملية التذكر منفردًا وبمعزل عن القوى الباطنة.

إذن الإنسان لا ينتفع بأن تحتفظ قواه الباطنة بأعماله وأقواله ما لم يوجد له دماغ أولًا، لأنه لا يستطيع أن يستعيد ما جرى له في الحياة الدنيا.

فلا بد من وجود الدماغ والقوى الباطنة معًا حتى تتم عملية التذكر والاستعادة.

إذن فالمعاد يكون جسمانيًّا وروحانيًّا

ويبدو أن الاستدلال على المعاد الجسماني بروحانية الخيال، من أهم البراهين التي ساقها الشيرازي لإثبات بعث الأبدان، وتظهر أصالته فيه إلى حد كبير حيث لم يسبقه أحد من قبل.

ثالثا: التناسخ

التناسخ -كما يعرفه الشيرازي- هو انتقال الروح وترددها في هذا العالم من بدن مادي إلى بدن مادي آخر، وهو إما نازل وإما صاعد.

والتناسخ النازل ينقسم إلى نسخ «انتقال الروح من بدن إنساني إلى بدن إنساني آخر» ومسخ «من إنسان إلى حيوان» وفسخ «من إنسان إلى نبات» ورسخ «من إنسان إلى جماد» أما التناسخ الصاعد فإنه يتخذ طريقًا عكسيًّا، فقد يكون من النبات إلى الحيوان أو من الحيوان إلى الإنسان[1].

والتناسخ عقيدة شاع أمرها بين قدماء الهنود، فقد سيطرت عليهم فكرة أن الإنسان إذا مات تنتقل روحه إلى حيوان آخر وتلبس صورًا وأجسادًا مختلفة، فقد تنتقل روحه إلى صورة كلب أو حمار أو دودة، وذلك تبعًا لنوع الذنب الذي اقترفه الإنسان فالأعمال السالفة تحدد مصير الحياة اللاحقة والروح لا تنعتق من الوعود المتكررة للحياة إلا بعد التطهر من الذنوب، ويقول بوذا:

«إن القاتل يعاقب في الدنيا بأن يعود ويعود للحياة «يتناسخ» لقد جعلت الآلهة من الأرض جحيمًا أو مكانًا للألم والعذاب، إن حياة الفرد الروحية طويلة وكما أن جسمه فان، فإن الروح بحاجة لعدة أجسام كي تتحرر من التناسخ في عالم مملوء بالآلام، والآثام، وما

---

(١) الشيرازي: تعليق على كتاب حكمة الإشراق، ص٤٧٦، وما بعدها، وأيضًا: المبدأ والمعاد، ص٢٣٦، والأسفار الأربعة (٩/ ٤).

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة التناسخ قد انتشرت انتشارًا واسعًا عند قدماء المصريين والهنود واليونان والفرس، وغيرهم، كما أخذ بها بعض المسلمين، وقد عبر الشهرستاني عن هذا الانتشار، فقال: «وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ».

انظر: الشهرستاني «محمد عبد الكريم»: الملل والنِّحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة الحلبي ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، (٢/ ٢٥٥).

الجسد إلا وعاء سريع العطب يحمل الروح مدة من السنين بين جنبيه...»[١].

ونفهم من ذلك أنه لا تكفي حياة واحدة للأشرار لكي تحرر أرواحهم وتعتق من عجلة الحياة المتكررة، أما سبيل الخلاص من هذا المصير المشئوم فقد حدده «بوذا» في تعاليمه التي تدعو إلى مجاهدة النفس وقهر شهواتها حتى يصل الإنسان إلى «النرفان» وهي عودة روحه إلى «المطلق» حيث السكون والخمود، وهذا الفناء أو النرفانا هو جزاء عادل لأتباع بوذا الذين لم يركنوا إلى هذه الحياة ولم يقفوا على مورد من مواردها أما من لم يأخذ نفسه بتعاليم بوذا ولم يقم عليها فإنه لن يصل إلى النرفان، بل لا بد من عودة أو عودات إلى الحياة... إن روحه بعد أن تفارق جسده -هذا الجسد الذي لم تستطيع قهر أهوائه ونزعاته- بعد أن تفارق هذا الجسد تحل في أي جسد آخر من حيوان أو إنسان... وقد يكون هذا الإنسان شريرًا أو فاضلًا وقد يكون هذا الحيوان فيلًا أو بعوضة[٢].

خلاصة القول:

إن عقيدة التناسخ كانت من العلامات المميزة للفكر الهندي، وقد وضح البيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ) أهميته في النحلة الهندية فقال:

«... كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة

---

(١) د. علي زيعور، الفلسفات الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية، والإصلاحية، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ص٢٠٧.

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة التناسخ قد انتشرت انتشارًا واسعًا عند قدماء المصريين والهنود واليونان والفرس وغيرهم، كما أخذ بها بعض المسلمين، وقد عبَّر الشهرستاني عن هذا الانتشار فقال: «وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ».

انظر: الشهرستاني (محمد عبد الكريم): الملل والنِّحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة الحلبي ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م (٢/ ٢٥٥).

(٢) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الثاني: الله والإنسان، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص١٩٧.

النصرانية، والأسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علامة النِّحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها»[١].

وكما يشاع أمر هذه العقيدة بين قدماء الهنود، فقد انتشرت الاعتقاد بها كذلك عند قدماء اليونان، حيث نجدها بصورة واضحة في التعاليم الأورفية، وفي أقوال فيثاغورث وأنباذوقليس اللذين حرما أكل اللحوم أو تقديم القرابين بالأضاحي والذبح، لأنهما اعتقدا أن الحيوانات تحمل أرواح أهلنا وعشيرتنا[٢].

ويعتبر بعض المعاصرين فيثاغورث «مؤسس ديانة، أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح»[٣].

ومن فلاسفة اليونان الكبار، تأثر أفلاطون بالفيثاغورثية فقال مثلها بالتناسخ، واعتقد أفلاطون بانتقال النفس من إنسان إلى إنسان أو إلى حيوان، فقال: إن نفوس الرجال الآثمين تتقمص النساء، وقد تنتقل بعض النفوس إلى الحيوانات كالطيور والوحوش الضارية والبهائم أو الأسماك، كل إنسان حسب أعماله السابقة[٤].

وتعرض لها في محاوراته إذ يقول:

«أولئك الذين مارسوا في شره الفجور والسكر أولئك الذين لم يقيمون الدليل على كبح أنفسهم، تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات.. أما

---

(١) أبو ريحان البيروني: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبعة حيدر آباد، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ص٣٨.

(٢) سامي النشار، وآخرين: ديموقريطس، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٧٢م، ص٢٩٣.

(٣) براتزاندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة، د. أحمد أمين، ط٣، ١٩٧٨م لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص٦٢-٦٣.

(٤) أفلاطون: طيماوس، ص٣٨٧، وما بعدها.

أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور...»[١].

وإذا نظرنا إلى الفكر الإسلامي وجدنا أن هذه العقيدة قد تسللت إلى عقول بعض المسلمين، فقد أخذ بها أحمد بن خابط تلميذ النظام، وأحمد بن نانوس تلميذ أحمد بن خابط، وأبو مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الطبيب في كتابة العلم الإلهي... إذ قال: لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجسام المتصورة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصورة الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان ألبتة [٢].

فالمبرر من ذبح الحيوانات هو تحرير نفوسها من عبودية أجسادها، فذلك يقربها من مصيرها الأخير بأن يتيح لها الحلول في أجساد أخرى أشرف نظير جسد الإنسان.

على أن قبول الرازي وأصحابه لعقيدة التناسخ قد قابله هجوم عنيف من قبل أكثر الفلاسفة ورجال الدين، حيث وجدوا في القول به خروجًا صريحًا عن الشريعة الإسلامية، يقول ابن حزم:

«وهذه كما ترى دعاوي وخرافات بلا دليل، ويكفي في الردِّ على هذه الفرقة إجماع أهل الإسلام على تكفيرها، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بغير هذا»[٣].

ومن الفلاسفة الذين استنكروا القول بالتناسخ «ابن سينا» فهو يرى أن النفس تفيض على البدن من العقل الفعال، فإذا قلنا إن النفس تنتقل من بدن إلى آخر -كما يدَّعي

---

(١) أفلاطون: فيدون، ترجمة علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط١، ١٩٦١م، ص٦٣.

(٢) نقلًا عن ابن حزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق، د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٩٨٥م، (١/ ١٦٥)، وما بعدها.

(٣) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، (١/ ١٦٦، ١٦٧).

القائلون بالتناسخ- فسوف يكون للبدن الواحد نفسان:

نفس المستنسخة والنفس الفائضة، وهذا محال فإن كل نفس إنما تتعلق ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثابتة إلى جوار النفس الحالية في بدن الحيوان، إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير؛ لأن الحيوان إنما يستشعر نفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره، أما النفس الأخرى الحالة في جسده، فلا تكون لها علاقة به، ومن ثم يبطل القول بالتناسخ[١].

وقد حال السهروردي تقليد ابن سينا في رفضه لعقيدة التناسخ، فهو يذكر نفس حجة ابن سينا في اللمحات[٢] وفي حكمه الإشراف نراه يحمل على القائلين بالتناسخ إذ يقول: «وهم أقل الحكماء تحصيلًا؛ لأنهم إن أرادوا بكون النفوس جرمية أنها منطبعة، ومع ذلك متنقلة، فهو محال لامتناع انتقال الصور والأعراض من محل إلى آخر، وإن أرادوا بها مجردة دائمة الانتقال في الأجساد من غير خلاص إلى عالم النور فهو باطل، إذ العناية الإلهية تقتضي إيصال كل ذي كمال إلى كماله، وكمال النفس، أما العلمي فصيرورتها عقلًا مستفادًا فيها صور جميع الموجودات، وأما العملي فبالتخلية عن رذائل الأخلاق، والتحلية بمكارمها، فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها أزلًا وأبدًا والعناية الإلهية تأبى ذلك»[٣].

ومع ذلك فإن السهروردي -كما لاحظ الشيرازي- لم يجزم ببطلان التناسخ ولم يثبت على رأيه السابق، ذلك أنه يتحدث أحيانًا عن التناسخ دون أن يقطع فيه برأي فلا هو

---

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، طبعة طهران، ١٣٠٣هـ ص٢٣١، وأيضًا: النجاة، نقَّحه وقدَّم له ماجد فخري، بيروت، دار الأوقاف الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص١٨٩.

(٢) السهروردي: اللمحات، حققه وقدَّم له أميل المعلوف، بيروت، دار النهاية للنشر، ١٩٦٩م، المورد الخامس، اللمحة الثانية.

(٣) الشيرازي: تعليقه على كتاب حكمة الإشراف، ص٥١٠، وأيضًا: أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، ص٣٥٦ وما بعدها.

منكره ولا هو مؤيده، فهو مثلًا يقول:

«.. وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيًّا، أي ملتذين بالأرض على الركبتين، وأصبحوا في ديارهم جاثمين أي منكبين على الأرض، وأعني الميل إلى الجسمانيات والمحبة لها، سواء كان النقل – أي التناسخ- حقًّا أو باطلًا فإن الحجج على طرفي النقيض فيه، أي في النقل –يعني حجج إثبات التناسخ وإبطاله ضعيفة- إذا تخلصوا عن الصياص البرزخية –أي عن أبدان الحيوان- إن كان النقل حقًّا، أو عن الأبدان الإنسانية إن كان باطلًا يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها»[1].

وإذا انتقلنا إلى الشيرازي وجدناه يبدي اهتمامًا واضحًا بهذه المسألة فلا نجد له كتابًا إلا ويعرض فيه للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ثم نراه ينتهي إلى رفض التناسخ وهدم دعاوي القائلين به.

يرى الشيرازي أن هناك مذاهب رئيسية في التناسخ، وهذه المذاهب هي:

١ - المذهب القائل إن النفس تنتقل من بدن إلى بدن آخر وتظل تتردد في هذا العالم من غير خلاص، وهو ما ذهبت إليه قلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية، وهو قول باطل واعتقاد رديء، والقائلون به هم أقل الحكماء تحصيلًا وأسخفهم رأيًا[2].

٢- مذهب «بوذا» التناسخي وغيره من حكماء بابل وفارس وغيرهم، حيث ذهبوا إلى أن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي.

وتنال من السعادة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين والأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنساني لا إلى غيره، وبعضهم جوز النقل إلى بدن

(١) السهروردي: حكمة الإشراف، ص٥١٠.

(٢)الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص١٢٦.

حيواني، وبعضهم جوز النقل من البدن الإنساني إلى البدن النباتي، وبعضهم إلى الجمادي وإليه ميل إخوان الصفا[١].

٣- مذهب القائلين بالنقل في جهة الصعود -وهو عكس المذهب السابق- حيث زعم أصحابها أن الأولى بقبول الفيض أولًا على النبات لا غير، فكل نفس إنما تفيض أولًا على النبات فتنتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى ينتهي إلى المرتبة المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنحل مثلًا، ثم ينتقل منها إلى المرتبة الأعلى فالأعلى حتى صعد إلى مرتبة الإنسان[٢].

تلك هي المذاهب الثلاثة الرئيسية التي يهتم الشيرازي بعرضها.

الأول: مذهب القائلين بالتناسخ المستمر، من غير خلاص.

والثاني: مذهب القائلين بالتناسخ النازل.

والثالث: مذهب القائلين بالتناسخ الصاعد.

وسوف نعرض فيما يلي وجهة نظر فيلسوفنا تجاه كل مذهب على حدة

أما المذهب الأول:

القائل أصحابه إن النفس تتردد دائمًا في الأبدان من غير خلاص.

فالشيرازي يرفضه رفضًا تامًّا.

فهو يرى أن قوله ألا يخرج عن أحد أمرين:

---

(١) الشيرازي: المبدأ أو المعاد، ص٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) الشيرازي: المصدر السابق، ص٢٣٧.

فإما: أن تكون هذه النفوس منطبعة في الأبدان.

وإما: أن تكون مجردة، وكلا القسمين محال.

أما الأول: فلاستحالة انطباع النفوس الإنسانية، وهو مع استحالته يأتي منافيًا لمذهبهم، وذلك لامتناع انتقال المنطبعات صورًا كانت أو أغراضًا من محل إلى آخر.

وأما الثاني: فلأن النفس الإنسانية لو كانت مجردة وهي دائمة التردد في الأبدان لكانت ممنوعة عن كمالها والعناية الإلهية تأبى ذلك لأنها مقتضية لإيصال كل ذي كمال إلى كماله، وكمال النفس المجردة، أما العلمي فبصيرورتها عقلًا مستفادًا فيها صور جميع الموجودات، وأما العملي فبتخليتها عن رذائل الأخلاق وتحليتها بمكارمها فلو كانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى عالم الأنوار، والعقول كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها والعناية الإلهية تأبى ذلك[1]. وعلى ذلك فالشيرازي يؤيد الحجج التي أوردها الفلاسفة في نفي هذا النوع من التناسخ ويحمل على القائلين به في أكثر كتبه ورسائله، والسبب في ذلك هو أن أصحاب هذا الرأي يعتقدون بأن الثواب والعقاب يكون في هذه الدنيا وينكرون البعث والحياة الآخرة، وهو ما يأتي مخالفًا لما جاء في الشريعة الإسلامية، فلا عجب إذن من أن نجده يقول عنهم:

«وأسخف التناسخيين في الرأي من ذهب إلى امتناع مفارقة شيء من النفوس عن الأبدان؛ لأنها جرمية مترددة في أجساد الحيوانات أولئك ممن غضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيرًا»[2]، وكما يرفض فيلسوفنا هذا المذهب فكذلك نجده يرفض المذهبين الآخرين وهما: المذهب القائل بالتناسخ النازل، والمذهب القائل بالتناسخ الصاعد، وهو يورد بعض الحجج الدالة على إبطالهما.

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٨٢٦.

(٢) الشيرازي: رسالة في المظاهر، ص٢٩٠.

أما مذهب التناسخ النازل، وهو مذهب بوذا وأصحابه الذين قالوا بتردد النفوس الشقية في الأبدان المختلفة، وبرهن «الشيرازي» على إبطاله ببرهان يقوم على نظريته في الحركة الجوهرية، وفحوى هذا البرهان أن النفس لما كانت تنتقل من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، وكانت حركة الوجود تسير قدمًا إلى الأمام، ولا ترتد إلى الوراء، فإنه من غير الممكن أن تعود النفس لكي تواصل مسيرتها من جديد في بدن آخر؛ لأنها حينئذٍ ستعود إلى القوة والنقص بعد بلوغها درجة الكمال، وهذا أمر مستحيل.

«فالنفس والبدن عند أول حدوثهما يكونان معًا بالقوة ولهما في كل وقت شأن آخر من الشئون الذاتية بإزاء سن الطفولة والصبا والشباب والشيخوخة وهما يخرجان معًا من القوة إلى الفعل، درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها بالبدن...».

فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخِلْقة نطفة وعلَقة لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق، فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينًا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة، وذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة[1]، ويشير الشيرازي بذلك إلى سر الموت الطبيعي عنده والذي مر ذكره[2]، فبطلان التناسخ عند الشيرازي يرتكز جزء منه على تفسيره للموت الطبيعي والذي بدوره يستند على نظريته في حقيقة النفس.

ولكن قد يقال إن بطلان التناسخ عند الشيرازي يصح فيما لو كان الموت طبيعيًّا كما يقول هو.

ولكن كيف يدلل على استحالة التناسخ فيما لو كان الموت غير طبيعي كما يقع عند

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٨٢٤.

(٢)انظر: ص ٢٧٢ من هذا الفصل.

الحوادث والأمراض مثلًا؟

لأن النفس في هذه الحالة لم تستكمل تطورها ولم تصل إلى «الفعل» بعد فمن الممكن عندئذٍ أن تنتقل إلى بدن آخر.

والواقع أن الأمر ليس كذلك، وذلك أن استحالة التناسخ عند الشيرازي هي النتيجة المنطقية لفكرته عن تطور النفس وحركتها وهذه الاستحالة ترتكز على عنصرين أساسيين:

الأول: إن النفس تسير نحو الارتقاء والروحانية شيئًا فشيئًا، إلى أن تتجرد نهائيًا عن المادة وتصبح مجردة بالفعل بعد ما كانت بالقوة، ولما كان هذا شأنها فمن المحال إذن عود «ما بالفعل» إلى «ما بالقوة».

فالتناسخ مستحيل الوقوع، هذا بالنسبة للموت الطبيعي.

الثاني: يمكن تشبيه النفس بأنها ثمرة البدن، إذ إنها تحدث بحدوثه أو بالأحرى تنبع منه، فلكل إنسان نفسه الخاصة به المنبثقة من بدونه، فلو فرضنا جدلًا أن النفس قبل أن تصل إلى كمالها، من الممكن أن تتعلق ببدن آخر «تتناسخ» عندئذٍ أين تكون النفس الخاصة بذلك البدن المتناسخ، تلك النفس الحادثة بحدوث البدن كما يقول منطق النظرية؟

وهكذا نرى أنه حتى لو لم يكن الموت طبيعيًا، فالتناسخ أمر مستحيل، بل إنه نوع من التناقض الشديد حسب مفهوم نظرية الشيرازي في حقيقة النفس.

يقول الشيرازي:

«... وإذا تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي، وأن منشأه توجه جبلي على جانب الآخرة والقرب من الله تعالى».

ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقًا بجميع أقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت

بدنها العنصري سواء كان بالأجل الطبيعي أو بغيره، ببدن طبيعي آخر وانتقالها من بدن إلى آخر[١].

وهناك برهان آخر ضد هذا المذهب، فلو صح ما ذهب إليه هؤلاء من أن النفوس الشقية تتردد في الأبدان الحيوانية وغيرها، للزم عن ذلك أن يكون عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية مطابقًا لعدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، وذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان لازدحمت عدة نفوس على بدن واحد فيكون لبدن واحد أكثر من نفس، وذلك باطل بالضرورة، ولو زادت النفوس على الأبدان لبقي بعضها معطلًا ولا معطل في الوجود، وإن زادت الأبدان على النفوس لزم عن ذلك أن يصبح لأكثر من بدن نفس واحدة، ومن ثَمَّ يكون الحيوان الواحد هو غيره، وذلك أيضًا باطل، وإن لم يحدث لبعضها نفوس بقيت بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس، والكل محال.. فقد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات، إذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على أموات الإنسان في سنين.

وقد تكون الفاسدات أكثر في الوباء العام والطوفان الشامل[٢].

أما مذهب التناسخ الصاعد، الذي يزعم أصحابه أن كل نفس تفيض أولًا على النبات ثم تنتقل تدريجيًا، حتى تصل إلى مرتبة الحيوان ثم تنتقل منها حتى تصل إلى مرتبة الإنسان.

هذا المذهب يبرهن «الشيرازي» على إبطاله بحجة خاصة، فهو يرى أن أقوالهم هذا لا يخرج عن أحد أمرين:

فإما أن تكون نفس الحيوان المنتقلة جرمية.

---

(١)الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ٥٣).

(٢)الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٢٥٠، ٢٥١.

فيستحيل عليها الانتقال من بدن إلى آخر لكونها جوهرًا انطباعيًّا، والبرهان قائم على امتناع المنطبعات صورًا كانت أو أغراضًا.

وإما أن تكون هذه النفوس مجردة، فإذا كانت كذلك، فكيف يحصل لها الكمال والترقي إلى مرتبة الإنسان وليس لها من الآلات والقوى إلا ما يناسبا، فمثلًا الشهوة والانتقام هي كمال النفوس الدواب والأنعام، وهما أصلان للتجرم والإخلاد إلى الأجساد وأي منهما إذا غلب على الإنسان أوجب له الشقاوة، فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين وأفعالها منشأة ارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية إلى درجة الإنسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوتين [١].

ويتضح من ذلك أن «الشيرازي» يرفض هذا المذهب، كما رفض المذهبين السابقين، وهو إن كان قد خص كل مذهب من هذه المذاهب ببرهان أو أكثر بهدف نقضه وهدمه، فإنه عنى كذلك بالبرهنة على إبطال التناسخ بكافة صوره، وقد خصص لهذا الغرض برهانين يمكن تلخيصهما فيما يلي:

١ - إن النفس تفيض على البدن من العقل الفعَّال الذي هو مبدأ جميع النفوس وواهب الصور، فإذا حدث البدن وفرضنا أن نفسًا تعلقت به على سبيل التناسخ، فلا بد أن يفيض عليه من العقل الفعَّال نفس أخرى، فيصبح للبدن الواحد نفسان، وذلك باطل، فلا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان، وما من شخص إلا ويشعر بنفس وذات واحدة له [٢].

٢ - إن النفس إذا فارقت البدن فإن آن مفارقتها عن البدن الأول غير آن اتصالها بالبدن الثاني، وبين كل آنين زمان، فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير، والتعطيل

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص ٨٣٠، ٨٣١.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص ٨٢٧.

محال[١].

وهكذا ينتهي فيلسوفان إلى رفض التناسخ بأقسامه، فليس ثمة عقاب في هذه الدنيا على النحو الذي رآه أصحاب التناسخ بل الحق الذي يراه الفيلسوف هو أن جميع النفوس تنتقل من هذا العالم إلى عالم الغيب، وقد رأينا أن هذا العالم ينقسم إلى عالمين هما:

١- عالم العقل: وهو المقربين.

٢- عالم البرزخ: وهو ينقسم إلى:

(أ) دار النعيم: وهي للسعداء الصالحين وأصحاب اليمين.

(ب) دار الجحيم: وهي دار للأشقياء وأصحاب الشمال.

وهذا العالم المتوسط بين عالم العقل وعالم الطبيعة لم يدرك وجوده أصحاب التناسخ، وإنما اعتقدوا فقط بوجود عالمين: عالم العقل الذي تنتقل إليه نفوس الكاملين، وعالم الطبيعة الذي تتردد فيه نفوس الأشقياء الناقصين، ولو أنهم أدركوا وجود هذا العالم المتوسط الذي تنتقل إليه نفوس المتوسطين والناقصين لما قالوا بتردد النفوس في هذا العالم المادي.

أما ما تمسك به بعض المسلمين من آيات قد تفيد في ظاهرها التناسخ مثل قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ﴾ [التين: ٤، ٥]. ﴿ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّـٰغُوتَ ﴾ [المائدة: ٦٠]. ﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴾ [البقرة: ٦٥]

يرى الشيرازي أن المراد من هذه الآيات هو وقوع التناسخ في النشأة الأخروية وليس

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٨٢٧.

في هذه النشأة الدنيوية، وهذه حقيقة قد دلت عليها ظواهر هذه الآيات، كما دلت عليها ظواهر الأحاديث النبوية، حيث ورد عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة»[١].

كما ورد عنه أيضًا ما معناه «إنه يحشر من خالف الإمام في أفعال الصلاة ورأسه رأس حمار»[٢].

وعلى ذلك فكل نفس تظهر في النشأة الأخروية بصورة مناسبة لأخلاقها التي اكتسبتها في الدنيا، فالنفوس الشقية الناقصة في العلم والعمل تظهر في صورة حيوانات مختلفة مناسبة لأخلاقها التي غلبت عليها في الدنيا، أما النفوس المتوسطة في العلم والعمل فتظهر في صورة حسنة مناسبة لأخلاقها، أما نفوس الكاملين فتتجرد عن كل صورة بدنية وتنخرط في سلك المقربين.

---

(١) أخرجه بلفظ يحشر الناس يوم القيامة على ثلاث طرائق: «النسائي: كتاب الجنائز، باب البعث (٧/ ٦٦٧) حديث رقم ٢٠٥٨، والترمذي: كتاب التفسير، باب ومن سورة بني إسرائيل (١٠/ ٤١٦)، حديث رقم ٣٠٦٧، وأحمد (١٧/ ٢٣٥)، حديث رقم ٨٢٣٩».

(٢)أخرجه البخاري: كتاب الصلاة، باب إثم من رفع رأسه قبل الإمام، وأحمد (٢٠/ ٢٢٢) حديث ٩٦٨٩.

الخاتمة

١- يستدل الشيرازي على خلود النفس بحركتها الجوهرية، فالنفس الإنسانية لها هدف معين تتحرك نحوه ذاتيًا ألِا وهو الرجوع إلى الله تعالى.

٢- فيما يتعلق بمسألة حشر الأجساد رأينا أن الشيرازي حين تصدى للبحث في هذه المسألة قد وجد نفسه أمام موقفين مختلفين الأول موقف القائلين بحشر عين هذه الأجساد التي كانت تحيا في هذه الدنيا، والثاني موقف القائلين بحشر أمثال هذه الأجساد لا عينها، ونظرًا لتأثر الشيرازي بكلا الموقفين فقد رأيناه يلجأ إلى اتخاذ موقف وسط.

حاول أن يجمع فيه بين القول بحشر عين الأجساد والقول بحشر أمثالها، فذهب إلى أن المعدوم يمكن عودته من حيث صورته لا من حيث مادته وكأنه يميل إلى رأي القائلين باستحالة حشر عين هذه الأجساد، وذلك على الرغم من تأكيده على ضرورة اتباع الشرع في هذه المسألة، وقد كان في وسعه التخلص من هذا الاضطراب لو أنه اعتمد على الفكرة التي تنادي بقدرة الله تعالى على خلق ما يشاء كيف يشاء.

٣- يؤمن الشيرازي خلافًا لمعظم الفلاسفة بالمعادين الروحاني والجسماني ويعتني عناية بالغة بموضوع بعث الأبدان، ويبرهن عليه برهنةً عقليةً وهو متأثر -ولا شك- بالدين في هذا الصدد، إذ إن القرآن الكريم يثبت المعاد الجسماني بوضوح تام.

٤- يذهب الشيرازي إلى استحالة التناسخ، والدليل الذي يسوقه بهذا الصدد، دليل بسيط نابع من صُلب نظريته في حقيقة النفس.

obeikandl.com

الخاتمة

حاولتُ في هذا البحث التقيد بالمنهج الذي رسمته، فعرضت آراء الشيرازي في الإنسان عرضًا وافيًا وبيَّنت مواطن القوة والضعف والأصالة والمحاكاة عنده. كما أشرت إلى الجذور الفكرية لآرائه ومدى تأثره بالسابقين من الفلاسفة.

وتلك أهم نتائج البحث:

١ - إن الفلسفة الإسلامية لم تنته بعد ابن رشد، ولم تزل بعد عام ٥٩٥هـ، بل ظلت مستمرة باقية، مارة بمراحل عديدة من الضعف والقوة حتى نهاية القرن العاشر للهجرة؛ عندما ظهر صدر الدين الشيرازي الذي استطاع أن يجدد الفلسفة الإسلامية، وأن يضيف دليلًا آخر على أصالتها.

٢ - لم تكن الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة عن الفلسفة اليونانية كما يصفها بعض الباحثين الذين بعدوا عن الحق، بل كان لفلاسفة الإسلام ابتكارهم وأصالتهم، فقد رأينا أنهم لم يأخذوا من أرسطو سوى تعريفه للنفس ولم يوافقوه على آرائه الأخرى، حيث ذهبوا إلى خلود النفس وجوهريتها ومفارقتها للمادة، ولا يمكن القول: إن الإسلاميين تأثروا بأفلاطون في هذا الصدد، بل بالعكس نلاحظ أن تأثرهم بالدين أشد من تأثره بالفلسفة.

فالفارابي يفرق بوضوح بين عالمي الخلق والأمر، ويعتبر النفس من عالم الأمر والجسم من عالم الخلق، وهو في هذا كله متأثر بالقرآن الكريم.

وكذلك لمسنا أصالة ابن سينا في براهينه على وجود النفس وخاصة برهاني الاستمرار والرجل الطائر، كما أضاف الفارابي قوتي الخيال والوهم إلى القوى الباطنة، في حين لم يتعرض أرسطو لهاتين القوتين، كذلك توسع ابن سينا كثيرًا في دراسته للقوى الباطنة،

فأثبت وجود كل قوة ووظيفتها ومغايرتها لسائر القوى..

٣-في فلسفة الشيرازي جوانب كثيرة من الأصالة والإبداع، فلم يكن مقلدًا للفلاسفة السابقين سواء أكانوا إغريق أم مسلمين؛ حيث لم يجر وراء أفكار أفلاطون وأرسطو، ولم يوافق الفارابي وابن سينا في كل نظرياتهم، بل كانت له أصالته الفكرية، واستقلاليته في الرأي.

فنظريته في النفس حلت مشكلة تناقض المادة والروح، تلك المشكلة التي أوقعت الفلاسفة في الحيرة والارتباك، فجاء صدر الدين ليقول إن النفس ما هي إلا الثمرة العليا للمادة، أو المادة في أسمى صورها؛ إذ إن النفس تبدأ مادية ثم ترتقي بفعل الحركة الجوهرية نحو الروحانية شيئًا فشيئًا فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

وتتجلى أصالة الشيرازي في قوله بروحانية الحواس الباطنة، مخالفًا بذلك الفارابي وابن سينا والفلسفة اليونانية عامة؛ حيث ذهب هؤلاء إلى مادية القوى الباطنة وانطباع الصور في الدماغ انطباع الخاتم في الشمع، وأشرت إلى أن الشيرازي لم يوافق فخر الدين الرازي بهذا الصدد؛ حيث كان الرازي أول من أشار إلى روحانية الخيال خلافًا لابن سينا، ولكن فيلسوفنا توسع كثيرًا في هذه النظرية فذهب إلى روحانية القوى الباطنة كلها، وأضاف أدلة أخرى في هذا الباب، واستنتج ضرورة بعث الأبدان من هذه الفكرة.

٤- يعتبر الشيرازي صاحب مدرسة فكرية خاصة به، فهو ذو شخصية فلسفية مستقلة تتميز بوضوح عن غيرها من الشخصيات الفلسفية، وأبرز ما يلاحظه المرء في هذه الشخصية هو عدم «التمذهب» أو التقيد بإطار معين أو فلسفة محددة؛ ولهذا يصعب تحديد اتجاه الشيرازي، فليس هو بمشائي ولا صوفي ولا إشراقي ولا أفلاطوني، بل إذا شئنا تحديد اتجاهه فلا نجده إلا عند الشيرازي نفسه متمثلًا في طريقته المسماة بـ «الحكمة المتعالية»، والتي جمع فيها بين العقل والنقل مضيفًا إليهما أدواته ونظرياته.

ومن أخص خصائص الحكمة المتعالية هذه أن مباحثها مترابطة فيما بينها أشد الارتباط؛ ذلك أن فلسفته كلها تُبنى على القاعدة الفلسفية التي أثبتها الشيرازي بصورة جدية ألا وهي أصالة الوجود؛ وهذه القاعدة تؤدي إلى قاعدة أخرى هي التشكيك في الوجود وعلى ضوء هاتين القاعدتين ابتكر نظرية الحركة الجوهرية هذه، شيد الشيرازي آراءه الأخرى في النفس، والإدراك «اتحاد العاقل والمعقول» وضرورة حشر الأجساد واستحالة التناسخ.

ومن هنا كانت فلسفة الشيرازي فلسفة متناسقة مترابطة منسجمة، تشكل نسيجًا واحدًا يؤدي بعضها إلى بعض، وتدل مسائلها الواحدة على الأخرى، فليست المسائل الفلسفية منعزلة بعضها عن بعض عند الشيرازي، بل بالعكس ثمة صلة وثيقة تربط أحدهما بالأخرى، وهذه الخاصية ربما لم تتوفر لأية فلسفة سابقة على الشيرازي.

٥- إن المصدر الأول لآراء الشيرازي هو الدين، ويتجلى ذلك بوضوح من كثرة اقتباسه من القرآن والسُّنَّة المطهرة، ومن عدم تبنيه فكرة مخالفة روح الإسلام، بل إن الشيرازي رغم تعمقه الكثير في الفلسفة وغوره الشديد في المسائل الفكرية ورغم سعيه الحثيث في التوفيق بين النقل والعقل، إلا أنه لم يُضح بالدين من أجل الفلسفة، ولم يرفع من شأن العقل على حساب الوحي، بل إنه ينظر بعين الاستخفاف إلى الفلسفة التي تعارض الدين أيًا كان مصدرها.

وخير دليل على تأثره بالدين هو اعتقاده الراسخ بالمعاد الجسماني إضافة إلى المعاد الروحاني، خلافًا للفلاسفة القائلين بالمعاد الروحاني فقط، والواقع أن مسألة حشر الأجساد أصبحت سمة بارزة من سمات فلسفة الشيرازي، وهي في نفس الوقت برهان ساطع على أصالة فيلسوفنا وعدم متابعته لآراء الآخرين مهما عظم شأنهم، ذلك أن فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو لم يخوضوا في هذا الموضوع بتاتًا.

أما الإسلاميون فمنهم من أنكر بعث الأبدان صراحة كابن سينا، ومنهم من أقر به

ولكن لم يبرهن عليه بالصورة التي نجدها عند الشيرازي، وهكذا تَوَّجَ الشيرازي فلسفته بالبرهنة العقلية على المعاد الجسماني.

٦- دنو الشيرازي من المعاصرين في أكثر آرائه، فنظريته في تغير النفس وتحولها من المادية إلى الروحانية لها ما يشبهها في العلم الحديث، وآراؤه في الصيرورة الطبيعية والتغيير الجوهري لجميع الموجودات وعدم ثباتها تشبه كثيرًا آراء الفلاسفة المعاصرين مثل برجسون، واستدلال كلا الفيلسوفين بعد انطباع الصور الإدراكية في الدماغ «روحانية الخيال» على وجود حياة أخرى للإنسان بعد هذه الحياة.

obeikandl.com

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر العامة

١- كتب الأحاديث النبوية

(أ) السلسلة الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: للشيخ محمد ناصر الألباني، مكتبة المعارف، الرياض السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٧٦.

(ب) سنن الترمذي: تحقيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، القاهرة.

(ت) سنن أبي داود: تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان.

(ث) سنن النسائي: تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(ج) صحيح البخاري: طبعة دار الشعب، القاهرة.

(ح) صحيح مسلم بشرح النووي: دار الغد العربي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(خ) صحيح مسلم: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، وطبعة دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(د) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أبن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٦م.

(ذ) مسند أحمد: مؤسسة قرطبة.

٢- المعاجم ودوائر المعارف والموسوعات:

(أ) دائرة المعارف الإسلامية: دار المعرفة، بيروت، مجلد ١٤ مادة الشيرازي، بقلم د. مصطفى حلمي، وطبعة القاهرة، دار الشعب، المجلد ١٤، مادة الشيرازي، بقلم ماكس هوتن.

(ب) معجم أعلام الفكر الإنساني: أعده نُخبة من الأساتذة المصريين، تصدير، د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٤م.

(ت) المعجم الفلسفي: وضع جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

(ث) المعجم الفلسفي: عبد المنعم الحفني، دار الشرقية القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(ج) المعجم الفلسفي: وضع د. مراد وهبة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٧٩م.

(ح) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: جمع محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(خ) المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم: صبحي عبد الرءوف عصر، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٩٠م.

(د) المعجم الوسيط: مجمع العربية، القاهرة، ١٩٨٥م.

(ذ) الموسوعة الفلسفية المختصرة: الترجمة العربية، راجعها وأشرف عليها وأضاف عليها شخصيات إسلامية، د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م.

ثانيًا: مؤلفات الشيرازي:

الشيرازي «صدر الدين الشيرازي»

١- **أسرار الآيات وأنوار البينات:** طبعة حجر، إيران، ١٣١٩هـ.

٢- **الأسفار الأربعة:** إيران، منشورات طليعة النور، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣- **الأسفار الأربعة «في تسعة أجزاء»** طهران، طبعة الحيدري، ١٣٧٩هـ.

٤- **تفسير القرآن الكريم:** طبعة حجرية، إيران ١٣٢٢هـ.

٥- **الحكمة العرشية:** إيران، طبعة حجرية ١٣١٠هـ.

٦- **رسالة في خلق الأعمال:** تحقيق يس السيد محسن، بغداد، ١٩٧٨م.

٧- رسالة في القضاء والقدر «ضمن رسائل أخوند ملا صدرا» دار الكتب المصرية، رقم ٩٨ فلسفة، ومخطوط رسالة القضاء والقدر: دار الكتب المصرية، مجاميع ٨٢٦/ ٣، ميكروفيلم رقم ١٠١٤٤.

٨- **الرسائل:** طبعة حجر، إيران ١٣٠٢هـ، وتحتوي على تسعة رسائل، وهي:

(أ) رسالة في الحدوث.

(ب) أكسير العارفين.

(ت) في اتصاف الماهية بالوجود.

(ث) في القضاء والقدر.

(جـ) في الواردات القلبية.

(ح) في الحشر.

(خ) في سريان الوجود.

(د) مسألة القدر في الأفعال.

(ذ) رسالة المظاهر.

٩- **رسائل فلسفية**: تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، إيران، ١٣٩٢هـ، وتشتمل على ثلاث رسائل هي:

(أ) المسائل القدسية.

(ب) متشابهات القرآن.

(ت) أجوبة المسائل.

١٠- **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: شرح ملا هادي سبزواري، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، إيران ١٣٨٦هـ.

١١- **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين أشتياني، مؤسسة بوستان، كتاب بوستان، رقم ١٣٨٢هـ.

١٢- **المبدأ والمعاد**: تحقيق: سيد جلال الدين أشتياني، إيران ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٣- **مفاتيح الغيب**: طبعة حجر، إيران، بدون تاريخ.

١٤- **مفاتيح الغيب**: مع تعليقات للمولى علي النوري، قدَّم له محمد خواجوي،

obeikandl.com

مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٥- المشاعر: شرح محمد جعفر لاهيجي، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، إيران ١٣٨٣هـ.

١٦- المظاهر الإلهية: تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، إيران، ١٣٨٠هـ.

١٧- كسر أصنام الجاهلية: تحقيق سيد جلال أشتياني، إيران ١٣٨٢هـ.

obeikandl.com

ثالثا: المصادر والمراجع العربية

١- آل يس: د. جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، بغداد، مكتبة المعارف ١٩٥٥م.

٢- إبلاغ: «عناية الله» جلال الدين الرومي: بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م.

٣- مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد التاسع الجزء الحادي عشر ١٩٢٩م.

٤- أبو ريان: «د. محمد علي»، تاريخ الفكر الفلسفي: الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م.

٥- مقال: سليم عمار، ضمن نشرة تصدرها كلية الطب بتونس بمرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا.

٦- أصول الفلسفة الإشراقية: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٥٩م.

٧- مقال الزنجاني «أبو عبد الله» بعنوان: الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي.

٨- أرسطو: النفس، تحقيق، د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج قنواتي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩م.

٩- أشتياني: سيد جلال الدين، في مقدمته لكتاب رسائل فلسفية للشيرازي طبعة إيران، ١٣٩٢هـ.

١٠- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق أبي موسى، اللمع، تحقيق د.

حمودة غرابة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٥م.

١١- **الإبانة عن أصول الديانة**: تحقيق، د. فوقية حسين محمود، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع ، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٢- **مقالات الإسلاميين**: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

١٣- **أفلوطين**: أثولوجيا أرسطوطاليس، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية ١٩٥٥م.

١٤- **الألباني**: محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادة، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٥- **أمين**: أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، ١٩٥٩م.

١٦- **الأهواني**: د. أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.

١٧- **بدوي**: د. عبد الرحمن، أرسطاليس في النفس، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.

١٨-**الكِندي**: فيلسوف العرب، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٥م.

١٩- **أفلوطين عند العرب**: الكويت، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م.

٢٠- **تاريخ التصوف الإسلامي**: الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م

٢١- برجسون: «هنري»، التطور الخالق، تلخيص وتقديم بديع الكسم، الناشر، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٢- البغدادي، عبد القاهر، ابن محمد الإسفرائيني التميمي.

الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت لبنان، بدون تاريخ.

٢٣- البيروني: أبو ريحان، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، الطبعة حيدر آباد، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

٢٤- بيطار: «د. محمد»، في فلسفة الوجود والخلود، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

٢٥- البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف وأهل السُّنَّة والجماعة، دار القرآن الكريم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٢٦- السنن الكبرى: دار العرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٢٧- شُعَب الإيمان: تحقيق أبي هاجر السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨- التفتازاني: د. أبو الوفا الغنيمي، ابن سبيعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

٢٩- مادة الاتحاد في الموسوعة الفلسفية العربية: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣٠- مدخل إلى التصوف الإسلامي: دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م.

٣١- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة خياط، بيروت، ١٩٦٦م.

٣٢- ابن تيمية: الإمام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام.

الاحتجاج بالقدر: المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ.

٣٣- الوصية الكبرى في عقيدة أهل السُّنَّة والفرقة الناجية: المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ.

٣٤- مجموعة الرسائل والمسائل: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٥- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: تحقيق حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١م.

٣٦- الجر: خليل حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت.

٣٧- الجرجاني: التعريفات، القاهرة، ١٣٢١هـ.

٣٨- الجزار: د. أحمد محمود، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، نهضة الشرق، ١٩٩٠م.

٣٩- جفعر: د. محمد كمال، التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، طبعة ١٩٨٥م.

٤٠- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، لمع الأدلة، تحقيق، د. فوقية حسين محمود، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٥م.

٤١- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: تحقيق، د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، طبعة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، وطبعة

مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، تحقيق، د. أسعد تميم، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٢- الجيلاني: عبد القادر بن أبي صالح موسى بن عبد الله، فتوح الغيب، بهامش كتاب قلائد الجوهر في مناقب عبد القادر، لمحمد بن يحيى الحلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٤٣- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل: المطبعة الأميرية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٣١٤هـ.

٤٤- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٥- الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل: تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، ود. عبد الرحمن عميرة، بيروت ١٩٨٥م.

٤٦- الحلاج: أخبار الحلاج، تحقيق: عبد الحفيظ بن محمد مدني الهاشمي، طبع مكتبة الجندي، القاهرة.

٤٧- حلمي: «د. مصطفى» المخاطر التي تواجه الشباب المسلم وكيف نتوقاها، القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

منهج علماء الحديث والسُّنَّة في أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤٨- الخضيري: «د. زينب»، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٤٩- الخطيب: «عبد الكريم»، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، الكتاب الثاني، الله والإنسان، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

٥٠- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد الحضرمي.

المقدمة، طبعة دار الفكر، القاهرة، بدون تاريخ.

٥١- شفاء السائل لتهذيب المسائل: تحقيق: محمد بن تاويت الطبخي، إسطنبول، تركيا، طبعة ١٩٥٧م.

٥٢- دغيم: د. سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

٥٣- الرازي: الفخر الدين، التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» المطبعة الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٣٠٨هـ وطبعة ١٢٨٩هـ.

٥٤- المطالب العالية: تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٥٥- المباحث المشرقية: طهران، مكتبة الأسدي، ١٩٦٦م، وطبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ.

٥٦- الأربعون في أصول الدين: حيدر آباد، الدكن الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ.

٥٧- معالم أصول الدين: بهامش كتاب المحصل، القاهرة، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ.

٥٨- المسائل الخمسون في أصول الدين: طبعة كردستان العلمية، مصر، ١٩١٠م.

obeikandl.com

٥٩- المحصل: تحقيق د. حسين آتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٦٠- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، القاهرة، دون تاريخ.

٦١- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. علي سامي النشار، دار النهضة، المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٨م.

٦٢- ابن رشد: أبو الوليد.

تهافت التهافت: تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٦٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة: القاهرة، ١٩٥٥م.

٦٤- رمضان: «محمد خير»، تتمة الأعلام للزركلي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٦٥- زايد: سعيد، الفارابي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٦٦- الزركان: صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه، مخطوط رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٦٣م.

٦٧- الزركلي: خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة جـ٩، وطبعة دمشق، ١٩٥٩م.

٦٨- الزنجاني: أبو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، حياته وشخصيته وأهم أصول فلسفته، دمشق، مطبعة المفيد، ١٩٣٦م.

٦٩- زيعور: د. علي: الفلسفات الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية، والإصلاحية، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٧٠- السلمي: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن سراقة، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٧١- السهروردي: الإمام العارف شهاب الدين أبو حفص عمرو، عوارف المعارف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، جزءان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م.

٧٢- اللمحات: حققه وقدَّم له، أميل المعلوف، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٩م.

٧٣- حكمة الإشراق: بشرح قطب الدين الشيرازي، طبعة طهران، ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م.

٧٤- مجموعة في الحكمة الإلهية: تحقيق هنري كوربان، إستامبول، مطبعة العارف، جـ١، جـ٢، ١٩٤٥م.

٧٥- المشاريع والمطارحات: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، إستامبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

٧٦- التلويحات: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، إستامبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

٧٧- حكمة الإشراف ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تحقيق هنري كوربان، إستامبول مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

٧٨- ابن سينا، الشفاء الطبيعيات، ٦- النفس، تحقيق، جورج قنواتي، سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

الشافعي، الفقه الأكبر في التوحيد، المطبعة الأدبية، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٩- الشفاء، الطبيعيات طبعة طهران، ١٣٠٣هـ.

٨٠- الشفاء الطبيعيات، السماء والعالم، تحقيق، د. محمود قاسم، مراجعة، د. إبراهيم مدكور، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٨١- الشفاء المنطق: المدخل، تحقيق جورج قنواتي، د. محمود الخضيري، د. أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد، مراجعة، د. إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢م.

٨٢- الإشارات والتنبيهات شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.

٨٣- النجاة: مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٨٤- النجاة نقحة، وقدم له، د. ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

٨٥- عيون الحكمة: تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

٨٦- أحوال النفس: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، وضمن هذه الرسالة ثلاث رسائل أخرى هي:

- مبحث عن القوى النفسانية.

- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها.

- رسالة في الكلام على النفس الناطقة.

٨٧- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، وطبعة دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٤١م.

٨٨- المباحثات، تحقيق. د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٤٧م ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

٨٩- مبحث عن القوى النفسانية، القاهرة، مطبعة المعارف، بالفجالة ١٣٢٥هـ.

٩٠- رسالة في معرفة النفس الناطقة، وأحوالها، حققها د. محمد ثابت الفندي، القاهرة، ١٩٣٤م.

٩١- الشهرستاني: «محمد عبد الكريم»، الملل والنِّحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الملل والنِّحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

٩٣- صادق: محمد بن أحمد، شرح كتاب المشاعر مخطوطة بمكتبة الجامعة المصرية رقم ١١٧٩٦ «فلسفة» وترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية هنري كوربان، ونشر في باريس، بتاريخ ١٩٦٤م.

٩٤- صليبا: جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٩٥- الطباطبائي، «محمد حسين»، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الثالثة، بيروت ١٣٩٣هـ، عشرون جزءا.

٩٦- الطوسي: أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

٩٧- عبده: الإمام محمد، رسالة التوحيد تحقيق محمد أبو رية، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة ١٩٧٧م.

٩٨- العثماني: عبد الكريم، الدراسات النفسية عند المسلمين، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٩٩- العجلوني: كشف الخفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٥١هـ.

١٠٠- العراقي، د. محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، طبعة ١٩٧٤م، وطبعة ١٩٧٩م.

١٠١- الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

١٠٢- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد: القاهرة، دار المعارف الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

١٠٣- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف مصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.

١٠٤- ابن عربي: محيي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي.

الفتوحات المكية تحقيق: د. عثمان يحيى، مراجعة، د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، وطبعة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٠٥- فصوص الحكم: تحقيق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، جـ ١، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

١٠٦- عزام: عبد الوهاب، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة، ١٩٤٥م.

١٠٧- عفيفي د. أبو العلا، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٠٨- العقاد: عباس محمود، الفلسفة القرآنية، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

١٠٩- عكاشة، د. أحمد، علم النفس الفسيولوجي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة ١٩٨٢م.

١١٠- العلوي: هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، وطبعة بغداد، مطبعة الإرشاد ١٩٧١م.

١١١- علي: الإمام ابن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، القاهرة، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.

١١٢- ابن العماد: «الحنبلي» شذرات الذهب في أخبار من ذهب: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١١٣- عون: فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس ١٩٨٢م.

١١٤- عويس: د. سيد، الخلود في حياة المصريين المعاصرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.

١١٥- الغزالي: أبو حامد، المضنون به على غير أهله، ضمن القصور العوالي من رسائل الغزالي، مصر، مكتبة الجندي، بدون تاريخ.

١١٦- معارج القدس: في مدارج النفس، بيروت، دار الآفاق الجديد، الطبعة الثانية ١٩٧٥م.

١١٧- معارج القدس: طبعة محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م.

١١٨- إحياء علوم الدين: المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

١١٩- إحياء علوم الدين، تحقيق بدوي طبانة، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.

obeikandl.com

١٢٠ - المنقذ من الضلال: تقديم وتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، والشيخ محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، بدون، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٢١ - تهافت الفلاسفة: تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

١٢٢ - تهافت الفلاسفة: تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٨٧م.

١٢٣ - روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة القصور العوالي، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م.

١٢٤ - الأربعون في أصول الدين: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

١٢٥ - الفارابي: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ليدن، ١٨٩٠م.

١٢٦ - فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفاربية، ليدن ١٨٩٢م.

١٢٧ - آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩م.

١٢٨ - السياسية المدنية: حيدر آباد، الدكن، ١٣٤٦هـ.

١٢٩ - كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨م.

١٣٠ - التعليقات: طبعة حيدر آباد، الدكن ١٣٤٦هـ.

obeikandl.com

١٣١- رسالة في إثبات المفارقات: حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.

١٣٢- رسالة في العقل: القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

١٣٣- الدعاوي القلبية: حيدر آباد الدكن ١٣٤٩هـ.

١٣٤- قاسم: محمود في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية القاهرة، طبعة ١٩٤٩م، ١٩٥٤م، ١٩٦٢م.

١٣٥- القاضي: «عبد الجبار»، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ط١.

١٣٦- رسالة المختصر في أصول الدين: «ضمن رسائل العدل والتوحيد» تحقيق، د. محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م.

١٣٧- القرطبي: «أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري»، تفسير القرطبي، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٥٦هـ.

١٣٨- القشيري: «عبد الكريم بن هوزان» الرسالة القشيرية، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ.

١٣٩- الرسالة القشيرية: تحقيق، د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م، وطبعة دار الشعب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٩م.

١٤٠- الرسالة القشيرية: تحقيق معروف زريق، وعلي عبد الحميد ، دار الخير، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٤١- ابن قيم الجوزية: الإمام أبو بكر محمد بن أبي بكر بن أيوب.

شفاء العليل: تحرير الحساني حسن عبد الله ، مكتبة دار التراث، القاهرة، طبعة ١٩٧٥م.

١٤٢ - كرم: «يوسف» تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، والطبعة الخامسة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٤٣ - العقل والوجود: دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٤٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

١٤٥ - الكلاباذي: «أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب» التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٣٥٣هـ.

١٤٦ - التعرف لمذهب أهل التصوف: تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، وطبعة مطبعة السعادة، القاهرة، نشر وتصحيح آرثر جون أدبري، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

١٤٧ - الكِندي: «رسائل الكندي الفلسفية» تحقيق، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

١٤٨ - ماريوه: «سنوس بن راينج» مشكلة القضاء والقدر عند علماء الكلام والصوفية، مخطوط دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٤م.

١٤٩ - المحاسبي: «الحارث بن أسد» الرعاية لحقوق الله، تحقيق، د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٥٠ - محمود: «د. زكي نجيب» الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

١٥١ - مدكور: «د. إبراهيم» في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م، وطبعة ١٩٨٣م.

١٥٢ – مراد «د. يوسف» مبادئ علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٥٤م.

١٥٣ – المرتضى: «الشريف» رسالة في إنقاذ البشر من الجبر، والقدر «ضمن رسائل العدل والتوحيد» ، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، الطبعة الأولى ١٩٧١م.

١٥٤ – مطر: «أميرة حلمي» الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٩٧٤م.

١٥٥ – المظفر: الشيخ محمد رضا، مقدمته لكتاب الأسفار الأربعة الشيرازي.

١٥٦ – المكي: أبو طالب محمد بن أبي الحسن علي بن عباس، قوت القلوب في معادلة ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، المطبع الميمنية، مصر، ١٣١٠هـ، ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

١٥٧ – نادر: «ألبير نصري» فلسفة المعتزلة، الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٥١م.

١٥٨ – نجاتي: «د. محمد عثمان» الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.

١٥٩ – النسفي: «أبو المعين» التمهيد في أصول الدين، تحقيق د. عبد الحي قابيل، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٦٠ – النشار: «د. علي سامي» مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

١٦١ – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م.

١٦٢ – النشار: «د. علي سامي وآخرين» ديموقراطس، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

١٦٣- هاشم: «أبو الحسن» الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، مخطوط ماجستير دار العلوم، جامعة المنيا، ٢٠٠٤م.

١٦٤- ياغي: «د. إسماعيل أحمد، ومحمود شاكر» تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، الرياض، دار المريخ، ١٩٨٤م.

١٦٥- اليزدي: «عبد الله بن شهاب الدين» الحاشية على تهذيب منطق التفتازاني، طبعة حجرية، ١٢٩٣هـ.

١٦٦- يوسف: «محمود»، النفس والروح في الفكر الإنساني وموقف ابن القيم منه، دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

obeikandl.com

رابعًا: المصادر والمراجع المترجمة

أرسطو: دعوة للفلسفة «برونزيبتيقوس»، ترجمة وتقديم، د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

أرسطو: النفس، ترجمة، د. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٩م.

أفلاطون: طيماوس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، تحقيق ألبير ريفو، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م.

أفلاطون: «فيدون» ترجمة، د. علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٦١م.

أفلاطون: «فيدون» ترجمة عزت قرني، دار النهضة، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني، دار المعارف، ١٩٧٤م.

فايدروس: ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط١، ١٩٦٩م.

أفلوطين: التساعية الرابعة، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ومراجعة د. محمد سالم سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

إقبال: «محمد» تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

براترندسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة د.

أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٧٨م.

برجسون: «هنري»، الطاقة الروحية، ترجمة، د. سامي الدروبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

الفكر والواقع المتحرك، ترجمة سامي الدروبي، دمشق، دون تاريخ.

بطروشوفسكي: الإسلام في إيران، قدم له وترجمة وعلق عليه، د. السباعي محمد السباعي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م.

جينز: «جيمس» الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف ١٩٨١م.

دي بور «ت. ح»: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

الرومي: «جلال الدين» مثنوي، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

فخري: «د. ماجد» تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية، د. كمال اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٩م.

كوربان: «هنري» تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيس، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٦م، والطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

المطهري: «مرتضى» في تعليقه على كتاب أسس الفلسفة والمذهب والواقعي لمحمد حسين الطباطبائي، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار المعارف، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

خامسًا: الدوريات

- مجلة دراسات العلوم الإنسانية والتراث، الجامعة الأردنية، عمان، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، ١٩٨٦م.

- مقال، د. سليمان البدور، بعنوان، نظرية صدر الدين الشيرازي في صفة العلم وتعلقها بواجب الوجود.

سادسًا المصادر والمراجع غير العربية

A- Sharif, M.M: History of Muslim.

-philosophy. Harrassowit.

- Wiesbadem 1963.Voll Ii.

B- Encyclopedid of philosophy vol.5 (Mulla Sadra) .

C- The New Encyclopedia Britannica Vo l 8, Mulla Sadra.

D- Horten, M. Das philosophische System Nov. Sehirazi Strassbur 1913.

E- Broune, E.G: Alittersry History of Persia. Cambride 1926.

المصادر والمراجع غير العربية

A- Fazlur Rahman: The Philosophy Of Mulla Sadra (sadra-Din Al- Shirazi) state University of New York press,1975.

B- Sharif: A History of Muslim philosophy.

Horten, M. Das philosophische Chesytem Ven Shirazi.

W. Montago Merry WATT: Free Will and Predesine atian in Egrly Islam.

C- John Burnet: Greek Philosopy part 1, Thales to Plato.

D- Zdehner, RC.Hinduv And Muslim Mysticism London, 1960.

E- O'leary, De laey, Arabic Thovnht and Its Place In History . London 1992.

F- E.R. Enan: A Varroes Ett'avrrois Me. PARIS 1949.

obeikandl.com