

التناسخ في ميزان الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة بين متكلمي الإمامية وفلاسفة المشاء (مع التركيز على آراء العلامة الحلي وابن سينا)

جواد سالمى^١

المستخلص

تُعَدُّ مسألة التناسخ من أقدم القضايا الفلسفية والكلامية وأكثرها إثارة للجدل في التراث الإسلامي، لما تطرحه من إشكالات جوهرية تتعلق بمصير النفس الإنسانية بعد الموت. تقوم هذه النظرية -التي تذهب إلى انتقال الروح إلى جسد آخر في هذا العالم المادي- على نحو يتعارض تعارضاً جوهرياً مع عقيدة المعاد والبعث في الأديان التوحيدية، وخاصة الإسلام الذي يقوم فيه الختام على البعث الجسدي والروحي معاً في اليوم القيامة. وإذ تُعَدُّ هذه العقيدة معتقداً عريقاً في الحضارات الشرقية، لاسيما في الأديان الهندية، فإن مدرسة أهل البيت (عليه السلام) وسائر أعلام الفكر الإسلامي قد نبذتها نقداً وردّاً، استناداً إلى النصوص الدينية والأدلة العقلية. يتناول هذا المقال -بمنهج وصفي تحليلي، وبالاعتماد على المصادر الأصلية- دراسة مقارنة لموقف تيارين رئيسيين من التيارات الفكرية الإسلامية من التناسخ، وهما: متكلمو الإمامية، ممثلين بالعلامة الحلي، وفلاسفة المشاء، ممثلين بابن سينا. وقد أظهرت النتائج أنّ كلا المذهبين، رغم اختلافهما في المبادئ والمنهج والمصادر، يتفقان على إبطال التناسخ المُلْكِي (أي الانتقال في هذا العالم الدنيوي)، وإن اختلفا في المناحي والبراهين. فقد اعتمد ابن سينا في نقضه على برهانين فلسفيين أساسيين. وفي المقابل، استند متكلمو الإمامية إلى أدلة عقلية ثلاثية، وإلى أدلة نقلية معتبرة من الكتاب والسنة، في تقديمهم للتناسخ وإبطاله. ومحصل البحث أن كلا المنهجين يقرّ بطلان التناسخ المُلْكِي، لكونه مخالفاً للعقل الصريح وللشرع القويم؛ غير أن منهج ابن سينا يظلّ فلسفياً برهانياً محضاً، بينما نهج متكلمي الإمامية يجمع بين النظر العقلي والتمسك بالنقل، مع وجود فوارق بينهما في نظرتهما إلى التناسخ المَلَكُوتِي (أي الانتقال في عالم الملكوت أو البرزخ)، مما يشير إلى تنوع المقاربات في معالجة هذه المسألة المعقدة.

الكلمات المفتاحية: التناسخ، التناسخ المَلَكُوتِي، التناسخ المُلْكِي، متكلمو الإمامية، فلاسفة المشاء، المعاد الجسدي، النفس.

^١ . دكتوراه القانون الخاص - جامعة العلوم والبحوث، طهران، إيران. jawadsalemi@yahoo.com

المقدمة

لطالما شغلت مسألة مصير الإنسان بعد الموت الفكرَ البشريَّ عبر العصور، وشكَّلت محوراً رئيساً في بناء الرؤى الفلسفية والدينية والأنثروبولوجية (Anthropology). وقَدَّمت الأديان التوحيدية -عبر عقيدة المعاد والبعث- إجابةً جوهريةً عن هذا السؤال الوجودي، جعلت الحياة الدنيا مزرعةً للآخرة، وجعلت الجزاء من جنس العمل في نشأةٍ جديدةٍ تختلف عن هذه النشأة المادية. غير أنَّ الثقافات البشرية أنتجت نظرياتٍ مغايرةً، أقدمها وأشهرها نظرية "التناسخ"، القائمة على انتقال الروح بعد الموت إلى جسدٍ آخرٍ في هذا العالم المادي نفسه، لتتال ذلك جزءاً أعمالها في الدنيا، لا في دارٍ أخرى.

تعمَّق جذور هذه النظرية في الحضارات الشرقية القديمة، وخاصةً في الديانات الهندية (الهندوسية والبوذية والجينية)، حيث تُشكِّل ركيزةً أساسيةً في تفسير دورة الحياة والموت والولادة من جديد، وفق قانون "الكارما" أو الجزاء الأخلاقي. كما وجدت طريقها -بصيغٍ مختلفةٍ- إلى بعض المدارس الفلسفية اليونانية، كالفيثاغورية والأفلاطونية، وإن حملت ثمة معاني رمزيةً أكثر منها حقيقيةً. وفي العالم الإسلامي، لاقت هذه النظرية رفضاً حاداً من لدن الفرق الإسلامية كافةً، لتعارضها الجوهرية مع عقيدة المعاد الجسدي والروحي في يوم القيامة، التي تُعد من ضروريات الدين الإسلامي.

ولذلك، تصدَّى المفكرون المسلمون -فلاسفةً ومتكلمين- لنقد النظرية وإبطالها، واتخذ تياران رئيسان منهجين مختلفين في ذلك: تيار فلاسفة المشاء (بمحوارية الشيخ الرئيس ابن سينا)، وتيار متكلمي الإمامية (بمحوارية الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المعروف بالعلامة الحلي). وقد مثل كلٌّ منهما اتجاهاً منهجياً متميزاً: الأول فلسفياً برهانياً محضاً، يعتمد على المباني الأرسطية في النفس وعلاقتها بالبدن؛ والثاني توفيقياً، يجمع بين النظر العقلي والتمسك بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة.

ويهدف هذا المقال -بمنهجٍ وصفي تحليليٍّ مقارن، وبالاعتماد على المصادر الأصلية- إلى دراسة موقف التيارين من التناسخ، مبيِّناً نقاط الاشتراك والافتراق بينهما، ومجيباً عن سؤال جوهرية: هل ثمة فروقٌ جوهريةٌ بين النهجين في إبطال التناسخ، أم أنَّهما توصَّلا إلى النتيجة ذاتها بمسالكٍ مختلفةٍ؟ كما يسعى المقال إلى إبراز كيفية تطوُّر النقاش حول التناسخ في الفكر الإسلامي، من خلال التمييز بين "التناسخ الملكي" و"التناسخ الملكوتي"، وما ترتَّب على ذلك من آثارٍ في تفسير المعاد الجسدي. ويتألف المقال من خمسة مباحث رئيسة، تسبقها مقدِّمة وتليها خاتمة تستعرض النتائج وتفتح آفاقاً للبحث المستقبلي.

١. مفهوم التناسخ

١-١. المعنى اللغوي

كلمة "تناسخ" مأخوذة من جذر "نَسَخَ" على وزن تفاعل، وتدلّ في اللغة على الإزالة والتلاشي والتعاقب. يقال: "تناسخ الشيطان: نسخ أحدهما الآخر"، أي أزاله وخلفه (ابن منظور، لسان العرب، مادة "نسخ"). وقد عرّفه الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب "العين" بأنه "إزالَتُكُ أمراً كان يعمل به ثم تنسخه بحادثٍ غيره" (الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، ص ٢٠١). وأوضح الراغب الأصفهاني هذا المعنى بقوله: "النسخُ إزالة شيء بشيء يتعاقبه، كنسخ الشمس الظل والظل الشمس، والشيب الشباب" (الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٨٠١). فالدلالة اللغوية للتناسخ قائمة على فكرة التعاقب والإحلال، حيث يحلّ شيء محلّ شيء آخر مع إزالته.

وهذا المعنى اللغوي يتلاءم مع الاصطلاح الفلسفي والكلامي، إذ يُقيد انتقال الروح من جسدٍ إلى جسدٍ آخر، بحيث يحلّ الروحُ الجديداً محلّ الروح القديم في البدن المستقيل، أو يحلّ الروح المنتقلة محلّ الروح التي كانت في البدن الثاني قبل انتقالها إليه.

٢-١. المعنى الاصطلاحي

اصطلاحاً، يعني التناسخ انتقال الروح بعد مفارقة جسدها إلى جسدٍ آخر -إنسانيّ أو حيوانيّ أو نباتيّ أو جماديّ- في هذا العالم المادي، لتبدأ حياةً جديدةً، وتنال بذلك جزءاً أعمالها في الدنيا نفسها، لا في نشأةٍ أخرى. وقد عرّف بأنه "الاعتقاد بأن الروح بعد مفارقتها لجسد الإنسان تنتقل إلى جسد إنسان آخر، أو إلى حيوانات كالبهائم والوحوش والحيوانات الدنيا" (خاتمي، ١٣٧٠، ص ٨٨). وعرفه العلامة الطباطبائي في "الميزان" بأنه "ولادة بعد ولادة، أي أنّ روح الميت تنتقل إلى جسد إنسان آخر أو موجود آخر وتستمر في الحياة في نفس الدنيا" (الطباطبائي، ج ١٢، ص ٢٤٧).

أما العلامة الحلي، فقد عرّفه في "كشف المراد" تعريفاً دقيقاً يتصل بمبحث النفس، فقال: "التناسخ هو أن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلاً إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها" (العلامة الحلي، ص ١٩١). وهذا التعريف يُبرز أنّ الروح ليست مجرد عرض في البدن، بل هي مبدأ الشخصية والهوية، فإذا انتقلت إلى بدنٍ آخر، انتقلت معها الشخصية بكاملها، وهو ما يثير إشكالاتٍ فلسفية وكلامية كبيرة سنتناولها في الأقسام الآتية.

ويجدر التنبيه إلى أنّ بعض المدافعين عن هذه العقيدة لا يرغبون في إطلاق لفظ "التناسخ" على معتقدهم، ويُفضّلون تسمياتٍ أخرى كـ "الانتقال" أو "التكرّر" أو "الرجعة"، غير أنّ إصرارهم على تبديل الاسم لا يغيّر من حقيقة المفهوم شيئاً، إذ تظلّ الفكرة الأساسية قائمة على عودة الروح إلى هذه النشأة الدنيوية بعد الموت، وهو ما يتفق مع تعريف العلماء كافة (الشيرازي، ص ١٩).

٢. أقسام التناسخ

لقد تَوَعَّتْ صياغات القائلين بالتناسخ، فأفرزت أقساماً متعدّدة يمكن حصرها في تصنيفين رئيسين، ثم تقسيمات فرعية لكل منهما. وتكمن أهمية هذا التقسيم في أنه يُبين أنّ الردّ على التناسخ لا يتّجه إلى نوع واحد منه، بل يشمل جميع صيغه وصوره، باستثناء ما اصطُح عليه بـ"التناسخ الملكوتي" الذي سنبيّن موقف كلّ مدرسة منه.

١-٢. التناسخ الملكي والملكوتي

هذا هو التقسيم الأهم والأدقّ في التراث الفلسفي الإسلامي المتأخّر، وهو الذي ميّز به صدر المتألهين الشيرازي بين الباطل والمقبول في باب المعاد.

أولاً: التناسخ الملكي: وهو انتقال النفس بعد الموت من بدنٍ ماديّ دنيويّ إلى بدنٍ ماديّ دنيويّ آخرٍ مختلفٍ عن البدن الأول، بحيث تصبح النفس -بعد انتقالها- نفساً لذلك البدن الثاني، ويصبح البدن الثاني بدنًا لتلك النفس الأولى. وهذا النوع هو المقصود بكلمة "التناسخ" في أكثر الاستعمالات، وهو الذي أجمع المفكّرون الإسلاميون -فلاسفة ومتكلّمين- على إبطاله واستحالاته (ساعدي، ١٤٢٦، ص ١٢٨).

ثانياً: التناسخ الملكوتي: وهو انتقال النفس بعد الموت من البدن الدنيويّ إلى البدن الآخرويّ، حيث يكون ذلك البدن الآخرويّ ناشئاً عن النفس وقائماً بها، كقيام الفعل بفاعله، وإن كان مغايراً للبدن الماديّ. وهذا النوع -كما سيأتي- يُقبل في الفلسفة المتأخّرة (كحكمة المتعالية) كتفسيرٍ دقيقٍ للمعاد الجسديّ، ولا يُعدّ تناسخاً بالمعنى الباطل، لأنّه ليس عودةً إلى الدنيا، بل انتقالٌ إلى نشأةٍ أخرى تتناسب مع درجة كمال النفس (المصدر نفسه، ص ١٢٨). وقد تَبَه صدر المتألهين إلى أنّ أكثر من أنكر التناسخ إنّما أنكروا النوع الملكي، وأمّا الملكوتي فلم ينكروه، بل هو عين ما دلّت عليه الآيات والروايات من المعاد الجسديّ.

٢-٢. الأقسام الفرعية للتناسخ الملكي

ينقسم التناسخ الملكي إلى أقسامٍ ثلاثة، بحسب سعة دائرة الانتقال واتّجاهه:

التناسخ المطلق (غير المحدود): والمقصود به انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ آخر وهذا في جميع البشر، في كلّ الأزمنة، باستمرارٍ من بدنٍ إلى بدنٍ آخر، بحيث لا ينفك أيّ إنسانٍ عن دورة الموت والولادة الجديدة، ولا يكون هناك معادٌ سوى هذه العودة الدائمة إلى الدنيا؛ لأنّ النفوس البشرية عند خروجها من البدن ليست مجردة كاملة، فلا مانع من تعلّقها ببدنٍ آخر، وثالث، ورابع، وهكذا تستمر في تقمصها الأبدان. وقد عبّر عن هذا القسم بالتناسخ المطلق؛ لأنّه شاملٌ من حيث الأفراد والزمان معاً (السبحاني، ١٣٦٩، ج ٩، ص ١٩٠).

ب. التناسخ النزولي: يعتقد القائلون بهذا النوع أنّ البشر الكاملين -الذين بلغوا درجةً عاليةً من العلم والعمل والحكمة النظرية والعملية- لا يعودون إلى الدنيا بعد الموت، بل يلتحقون بعالم المجرّدات، ولا وجه لعودتهم بعد الكمال. وأمّا المجموعة التي هي في مستوى أدنى، والتي لم تبلغ الكمال النظريّ والعملّي، فإنّها

تعود إلى الدنيا مراراً لتكمل مسيرتها، فإذا بلغت الكمال التحقت بعالم النور والخلود. وعليه، فهذا القسم محدود من حيث الأفراد والزمان: فالأفراد الكاملون يستثنون من العودة، والأفراد الناقصون يعودون إلى أن يكتملوا، ثم لا يعودون بعد ذلك (السبحاني، ١٣٦٩، ج ٩، ص ١٩١).

ج. التناسخ الصعودي: وهذا القسم يُعنى بجهة الفيض الابتدائي للحياة، لا بعودة النفوس بعد الموت. ومعناه أن الحياة تفيض أولاً على الموجودات الأدنى استعداداً (كالنباتات)، ثم تنتقل إلى الحيوانات، ثم إلى الإنسان، بحسب مراتب الاستعداد والقبليّة. فالحياة -وفق هذا الرأي- تبدأ من النباتات، ثم ترتقي إلى الحيوانات، ثم تبلغ ذروتها في الإنسان (السبحاني، ١٤١٢، ج ٤، ص ٢٩٨). غير أن هذا القسم يُعدّ من قبيل التناسخ عند من يرى الحياة جوهرًا واحدًا ينتقل بين الموجودات، وهو ما رفضه الفلاسفة والمتكلمون على السواء.

٢-٣. التقسيم الرباعي للتناسخ

فضلاً عن الأقسام السابقة، ذهب بعض أنصار التناسخ إلى تقسيمه -بحسب نوع الجسد المنتقل إليه- إلى أربعة أقسام، هي:

التَّسَخُّ: انتقال روح الإنسان إلى جسد إنسان آخر.

المَسَخُّ: انتقال روح الإنسان إلى أجساد الحيوانات (كالقمر، والسباع، والزواحف).

الفَسَخُّ: انتقال روح الإنسان إلى النباتات (كالأشجار، والزهور، والنباتات الدنيا).

الرَّسَخُّ: انتقال روح الإنسان إلى الجمادات (كالأحجار، والمعادن).

وقد أشار إلى هذه التقسيمات جمع من الباحثين (المكي العاملي، ١٤١١، ص ٨٩؛ المفتي، ١٣٧٤، ص ١٦٤). ويلاحظ أن هذه الأقسام الأربعة تدخل جميعها في باب التناسخ الملكي، لأنها تقتض انتقال الروح إلى أجساد مادية في هذه النشأة الدنيوية نفسها. وسيأتي -في مباحث الرد- إبطالها جميعاً بالأدلة العقلية والنقلية.

٣. موقف متكلمي الإمامية من التناسخ (مع التركيز على العلامة الحلي)

استند متكلمو الإمامية -وخاصة العلامة الحلي في "كشف المراد"- إلى منهج توفيقى يجمع بين الأدلة العقلية والنقلية في إبطال التناسخ الملكي. وقد قدّموا أدلة متعدّدة نعرضها في هذا المبحث مفصّلة.

٣-١. الأدلة النقلية

استدلّ متكلمو الإمامية بطائفة واسعة من الآيات القرآنية والروايات النبوية والعلوية التي تنفي عودة الأرواح إلى الدنيا، وتثبت البعث في يوم القيامة لا غير.

أولاً: الآيات القرآنية

وردت آياتٌ متعددةٌ في القرآن الكريم تُصَرِّحُ بأنَّ الموتَ مرَّةً واحدةً، ثمَّ الإحياءَ مرَّةً واحدةً للجزاء، ولا عودةً إلى الدنيا بعد الموت. ومن أهمِّ هذه الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى في سورة البقرة: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (البقرة: ٢٨). وقد استدلَّ المفسِّرون والمتكلِّمون بهذه الآية على حصر الإحياء بعد الموت في مرَّة واحدة هي بعث الآخرة، لأنَّ الآية ذكرت: إحياءً بعد الموت الأول (أي الإيجاد الابتدائي)، ثمَّ إماتةً، ثمَّ إحياءً ثانياً (وهو بعث الآخرة)، ثمَّ رجوعاً إلى الله للحساب والجزاء. ولو صحَّ التناسخ، لوجب أن تكون إحياءاتٌ متعددة، وهو ما لم تذكره الآية (الشيرازي، ص ٥٦).

الآية الثانية: قوله تعالى في سورة الحج: (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ) (الحج: ٦٦). وهذه الآية -كأختها في البقرة- تحصر الإحياء بعد الموت في مرَّة واحدة، وتُذَكِّرُ من يكفر بهذه الحقيقة (الشيرازي، المصدر نفسه، ص ٥٧).

الآية الثالثة: قوله تعالى في سورة المؤمنون: (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) (المؤمنون: ٩٩-١٠٠). وهذه الآية من أقوى الأدلة على نفي التناسخ؛ لأنها تحكي طلبَ الكافر الرجعة إلى الدنيا ليعمل صالحاً، ثمَّ يردُّ عليه بـ"كلاً" النافية، وتُثبت البرزخَ حاجزاً بين الموت والبعث، فلا عودة إلى الدنيا (السبحاني، ١٣٦٩، ج ٩، ص ٢٠٧). وهي صريحةٌ في أنَّ الموت ليس باباً لدخول دورة حياتية جديدة، بل هو بابٌ إلى البرزخ ثمَّ إلى القيامة.

ثانياً: الروايات

وردت أحاديثٌ كثيرةٌ عن النبي (ص) وأهل بيته (ع) تنفي التناسخ، وتُكفِّرُ القائلَ به. نذكر منها نموذجين:

الرواية الأولى: ما ورد عن أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب (ع) في نهج البلاغة، حيث يقول في وصف حال الموتى: "لا عن قبيح يستطيعون انتقالاً، ولا في حسن يستطيعون ازدياداً" (نهج البلاغة، الخطبة ٢٣٠). ومعنى ذلك أنَّ الموتى لا يستطيعون تعويضَ ما فاتهم من سيئاتٍ ولا زيادةً ما لديهم من حسناتٍ بعد الموت، وهذا ينفي تماماً إمكانية العودة إلى الدنيا للتعويض أو التكامل، وهو عين ما تدعيه نظرية التناسخ النزولي (الشيرازي، ص ٦١).

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن الإمام الرضا (ع) أنَّه قال للمأمون -في مجلس مناقشته المشهور-: "من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، مكذِّبٌ بالجنة والنار" (الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٢٠٢). وهذه الرواية صريحةٌ في تكفير القائل بالتناسخ؛ لأنَّ القول به يستلزم تكذيبَ الجنة والنار، إذ لا حاجةَ إليهما إذا

كان الجزاء في الدنيا نفسها. وقد تمسك بها متكلمو الإمامية في ردّهم على التناسخين، وعدّوها دليلاً نقلياً قاطعاً في الباب.

٣-٢. الأدلة العقلية

إلى جانب الأدلة النقلية، أقام متكلمو الإمامية ثلاثة براهين عقلية رئيسية على استحالة التناسخ الملكي:

البرهان الأول: استحالة اجتماع نفسين في بدن واحد

يتلخّص هذا البرهان في أنّ التناسخ يستلزم تعلّق نفسين ببدن واحد: النفس التي كانت في البدن الأول وانتقلت إليه، والنفس الجديدة التي تنشأ -على القول بحدوث النفس مع البدن- أو التي تستحقّ ذلك البدن بمقتضى الاستعداد. واجتماع نفسين في بدن واحد محالّ عقلاً؛ لأنّ كلّ إنسان يشعر بنفس واحدة تدبّر بدنه وتتصرّف فيه. ولو تعلّقت به نفسان، لكان للإنسان الواحد وصفان نفسيّان متضادّان أو متكرّران: فعلمه بطولع الشمس مثلاً يجب أن يتكرّر في نفسين، وحبّه لشخص يجب أن يكون حبيّين. وهكذا. وهذا يؤدّي إلى أن يكون الواحد متكرراً والمتكرّر واحداً، وهو جمع بين التقيضين (السبحاني، ١٣٦٩، ج ٩، ص ٢٠١؛ السبحاني، ١٤٢٨، ص ٤١٨).

والنكته العميقة في هذا البرهان أنّ "الإنسان" بما هو فرد واحد من نوعه، لا يمكن أن يكون له فرديّتان؛ لأنّ الفردية تقوم بوحدة النفس المدبّرة للبدن. فإذا تعدّدت النفوس، تعدّدت الأشخاص، وإذا تعدّدت الأشخاص في بدن واحد، كان ذلك محالاً؛ لأنّ البدن الواحد لا يسع إلا شخصاً واحداً.

البرهان الثاني: إشكالية الأرواح الحائرة

وهو برهان يُستند فيه إلى الملاحظة العملية والاستقراء التاريخي. ومفاده: لو صحّ التناسخ -وخاصّةً التناسخ النزولي الذي يفترض عودة النفوس الناقصة إلى الدنيا- للزم أن يتساوى عدد الموتى مع عدد المواليد الجدد في كلّ آن، حتّى تجد كلّ روح منقولة جسداً جديداً تستقرّ فيه. ولكنّ الواقع التاريخي والإحصاءات البشريّة تشهد بخلاف ذلك؛ إذ تقع الحروب والزلازل والسيول والكوارث الطبيعيّة التي تودي بحياة أعداد هائلة من الناس في وقتٍ قصير جدّاً، بينما لا يتناسب معها عدد المواليد في تلك الفترة. وممّا يزيد الإشكال تعقيداً أنّ بعض الكوارث تُفني سكّان مناطق بأكملها، فكيف يمكن لأرواحهم أن تجد أجساداً جديدةً دفعةً واحدة؟ هذا فضلاً عن تناقص السكان في بعض البلدان وازديادهم في أخرى، ممّا يجعل فكرة التساوي بين الموتى والمواليد ضرباً من المحال (الشيرازي، ص ٤٥).

وهذا البرهان -وإن كان استقراءياً لا يقينياً- يضيف بُعداً عملياً إلى الإشكال الفلسفي، ويبيّن أنّ نظرية التناسخ لا تستقيم مع الوقائع الملموسة في تاريخ البشر.

البرهان الثالث: عدم التناقص بين النفس والبدن

يُعدّ هذا البرهان من أقوى البراهين العقلية في الباب، وهو مشترك بين متكلمي الإمامية وفلاسفة المشاء، وإن اختلفت صياغته. يتلخص البرهان في أنّ النفس والبدن يرتبطان ارتباطاً تكوينياً حقيقياً، وليس ارتباطاً عرضياً أو صناعياً علاقة الخشب بالمسامير. وهذا الارتباط يقوم على التناسب والتلاؤم بين مراتب وجود النفس ومرتبات وجود البدن. فالإنسان في كلّ مرحلة من مراحل حياته -الرضاعة، الطفولة، الشباب، الكهولة، الشيخوخة، الهرم- يكون له من القوى النفسانية (كالشهوة، والغضب، والقوة النظرية، والقوة العملية) ما يناسب مرحلته البدنية. وفي كلّ مرحلة، تكتسب النفس كمالات جديدة تتناسب مع استعدادات البدن في تلك المرحلة.

فإذا انتقلت النفس -حسب التناسخ- إلى بدن آخر، كانت قد اكتسبت في حياتها الأولى كمالات وقوى فعلية (مثل العلم، والحكمة، والملكات الخلقية)، بينما البدن الجديد يكون -في الغالب- في مرحلة النطفة أو الجنين أو الطفولة المبكرة، التي لا تستعدّ إلا للقوى الحسّاسة والحيوانية البسيطة. فكيف يمكن لنفس قد بلغت مرحلة الفعل والكمال أن تتحد وتتأغم مع خلية نباتية أو نطفة حيوانية لا تملك إلا القوة والإمكان المحض؟ هذا التناقض في المراتب الوجودية يجعل التناسخ مستحيلاً عقلاً (السبحاني، ١٣٦٩، ج ٩، ص ٢٠٢). وهنا يبرز الوجه الفلسفي العميق لهذا البرهان، وهو أنّ كلّ علة تستدعي معلولاً يناسبها في الوجود، فالنفس الكاملة لا يمكن أن تكون علة لجسد ناقص، والعكس صحيح.

٤. موقف ابن سينا من التناسخ

تبّى ابن سينا -بصفته سيد المشائين في الإسلام وأعظم فلاسفة في الحضارة الإسلامية- النهج الأرسطي في النفس، القائم على حدوث النفس مع البدن، وتجردها، وارتباطها به ارتباطاً ذاتياً لزومياً لا يفارقها ما دامت في هذه النشأة. وقد بنى على ذلك برهانين رئيسيين في نفي التناسخ الملكي، مع تأويل خاص لأقوال الفلاسفة القدامى كفيثاغورس وأفلاطون التي قيل إنها تشير إلى التناسخ.

٤-١. المبنى الفلسفي للنفس عند ابن سينا

قبل عرض براهين ابن سينا، لا بدّ من الإشارة إلى مبناه في النفس، وهو مبنى أرسطي بشكل عام، ولكنه مُنقح ومطوّر وفق المنهج المشائي. يرى ابن سينا أنّ النفس الإنسانية -وهي النفس الناطقة- حادثة مع البدن وليست قديمة، بمعنى أنّها تُخلق وتُقيض على البدن عندما يبلغ البدن الاستعداد التام لتلقّيها، وذلك في أول تكوّن الجنين أو النطفة المستعدة. والنفس الناطقة -وإن حدثت مع البدن- فهي جوهر مجرد عن المادة من حيث ذاتها وفعاليتها، غير أنّها ترتبط بالبدن ارتباطاً تديرياً، فهي المدبّرة للبدن، وهو الآلة والمادة المنفعلة لها (ابن سينا، النجاة، ص ٨٨؛ الإشارات والتبهيّات، ج ٣، ص ...).

وهذا المبنى يختلف عن مبنى أفلاطون الذي يذهب إلى تقدّم النفس على البدن وسبقها له، ويختلف عن مبنى بعض المتكلمين الذين يرون النفس عَرَضاً من أعراض البدن أو صورةً ماديّةً له. وبناءً على هذا المبنى، استطاع ابن سينا أن يبني برهانين محكمين على استحالة التناسخ.

٤-٢. البرهان الأوّل: استحالة اجتماع نفسين في بدن واحد

وهو برهانٌ مشتركٌ مع ما قدّمه متكلمو الإماميّة، ولكن صياغة ابن سينا له أكثر فلسفيّةً وبرهانيّةً. يتلخّص البرهان في النقاط الآتية:

١. النفس الإنسانيّة -عند ابن سينا- ليست عرضاً في البدن، بل هي جوهرٌ مجرّدٌ يدبّر البدن ويتصرّف فيه، وهي التي تشعر بذاتها وتدرّك فعاليّتها في البدن. والبدن ليس إلّا آلة لهذه النفس، ومحلّاً لتصرّفاتِها.
٢. إذا انتقلت نفسٌ من بدنٍ إلى بدنٍ آخر -كما يقول التّاسخيّون-، فهذا يعني أنّ البدن الجديد قد حصلت فيه نفسٌ من خارج، بينما هو -بحسب المبنى الفلسفيّ- يستحقّ نفساً جديدةً تابعةً لاستعداده الأصليّ.
٣. في هذه الحالة، يجتمع في البدن الواحد نفسان: النفس التي كان يستحقّها أصلاً بمقتضى استعداده، والنفس المنتقلة إليه. وهذا الاجتماع محالٌّ؛ لأنّ كلّ بدنٍ واحدٍ لا يمكن أن يديره مدبّران مستقلّان، كما أنّ الشعور الواحد لا يمكن أن يكون لشاعرين (ابن سينا، النجاة، ص ٨٨؛ الإشارات، ج ٣، ص ٢٤٤).
٤. وإن ادّعى التّاسخيّون أنّ النفس المنتقلة هي نفسها النفس التي يستحقّها البدن الجديد، فيلزم أن تكون النفس قد انتقلت من بدنِها الأوّل إلى البدن الثاني بدون أن تعدم وتُخلق من جديد، وهذا ينافي حدوث النفس مع البدن، وهو مبنىٌ فلسفيّ ثابتٌ عند ابن سينا. فإذا كانت النفس حادثّةً مع البدن، فلا يمكن أن تكون متقدّمةً عليه وتنتقل إليه من خارج (ابن سينا، المصدر نفسه).

٤-٣. البرهان الثاني: عدم المناسبة بين النفس والبدن

- وهو برهانٌ يتصل ببرهان متكلمي الإماميّة الثالث، ولكنه أكثر دقّةً فلسفيّةً. ويرد عند ابن سينا بإيجازٍ في "الإشارات والتبسيّات"، ويتفصيل أكبر في بعض مؤلفاته الأخرى. يتلخّص البرهان في الآتي:
١. لكلّ نفسٍ مرتبةٌ وجوديّةٌ تتناسب مع البدن الذي تتعلّق به، فالنفس الإنسانيّة التي اكتسبت علومًا ومعارف وملاكاتٍ أخلاقيّةً تكون في مرتبةٍ وجوديّةٍ أسمى من النفس الجاهلة التي لم تكسب شيئاً.
 ٢. لو صحّ التناسخ، لانتقلت النفس من بدنٍ إلى بدنٍ آخر، ولكنّ البدن الثاني يكون -في غالب الأحوال- في مرتبةٍ أدنى من البدن الأوّل (كالانتقال من إنسانٍ إلى حيوانٍ، أو من إنسانٍ عاقلٍ إلى إنسانٍ طفلٍ غير عاقلٍ). وهذا الانتقال يستلزم تناقضاً في مراتب الوجود؛ لأنّ النفس التي كانت في مرتبةٍ عاليةٍ من الكمال لا يمكن أن تنحطّ إلى مرتبةٍ أدنى من دون أن تزول كما لايتها، وإذا زالت كما لايتها صارت نفساً أخرى، وهذا ينقض القول بوحدة النفس (ابن سينا، الإشارات، ج ٣، ص ٢٤٨).

٣. أضف إلى ذلك أن التناسخ يستلزم تساويًا بين عدد الأبدان الحادثة وعدد الأرواح المفارقة، وهو تساوي غير متحقق في الواقع -كما أشرنا في البرهان الثاني عند المتكلمين-، وهذا يؤكد استحالة التناسخ من الناحية العملية والإحصائية (ابن سينا، المصدر نفسه).

٤-٤. نظرة ابن سينا إلى أقوال القدماء (رسالة الأضحية)

أشار ابن سينا في "رسالة الأضحية" -وهي رسالة فلسفية مختصرة في بيان حقيقة الأضحية وأسرارها- إلى ما نقل عن حكماء القدماء (كفيثاغورس وأفلاطون) من أقوال تُوحى ظاهرها بإثبات التناسخ. وقد رأى ابن سينا أن هذه الأقوال إنما هي رمزية، ولا ينبغي أن تفهم على ظاهرها. يقول ابن سينا: "إن غرضهم من الأقوال التي ظاهرها يدل على إثبات التناسخ هو الإشارة إلى الهيئة التي تبقى من البدن في الروح وتسبب عذابها؛ فالشهوة والغضب اللذان يعيقان استكمال النفس، إذا غلبا على نفس، يتركان أثرًا ثابتًا فيها بحيث وكأن النفس بعد مفارقتها للبدن لا تزال فيه" (ابن سينا، رسالة الأضحية، ص ٩١-٩٢). أي أن الأقوال القديمة لم تكن تعني انتقالاً حقيقياً للروح إلى أجساد أخرى، بل تعني بقاء الصفات النفسانية كالشهوات والغضب -في الروح بعد الموت، بحيث تكون كأنها لا تزال متعلقةً ببدن مادي. وهذا تأويل دقيق يُزيل التعارض بين أقوال القدماء والعقيدة الإسلامية، ويُبرئ ساحة الفلسفة من تهمة القول بالتناسخ.

٥. المقارنة التطبيقية بين النهجين

بعد استعراض موقف كل من متكلمي الإمامية (ممثلين بالعلامة الحلي) وفلاسفة المشاء (ممثلين بابن سينا)، يمكننا الآن إجراء مقارنة تطبيقية تبين نقاط الاشتراك والافتراق بين النهجين، وتُجيب عن السؤال الأساسي للبحث: هل الفروق بينهما جوهرية أم منهجية فقط؟

٥-١. نقاط الاشتراك

أولاً: اتفاق التيارين على إبطال التناسخ الملكي. يرى كل من ابن سينا ومتكلمي الإمامية أن التناسخ الملكي (أي الانتقال في هذا العالم المادي نفسه) نظرية باطلة ومحالة عقلاً، وأنها تتعارض مع صريح العقل ومع ضروريات الدين. وقد قدم كل منهما أدلته في ذلك، وإن اختلفت صياغتها.

ثانياً: التأكيد على وحدة النفس والبدن وارتباطهما الذاتي. يؤكد النهجان على أن بين النفس والبدن نوعاً من الوحدة والتناسب والارتباط الذاتي، بحيث يستحيل انتقال النفس إلى بدن آخر لا يناسبها في المرتبة الوجودية. وقد عبّر ابن سينا عن ذلك بنظرية "حدوث النفس مع البدن" و"الارتباط اللزومي الذاتي"، بينما عبّر متكلمو الإمامية باستدلالهم بـ "عدم التناسخ بين النفس والبدن".

ثالثاً: استخدام الأدلة النقلية - وإن بدرجات متفاوتة - استند متكلمو الإمامية إلى طائفة واسعة من الآيات القرآنية والروايات، وجعلوها دليلاً مستقلاً في إبطال التناسخ. أما ابن سينا، فقد استند في إبطال التناسخ إلى البرهان الفلسفي المحض، غير أنه لم يهمل النقل بالكامل، بل أول أقوال القدماء التي قد تُوحي بالتناسخ تأويلاً يتفق مع البرهان العقلي. وهذا يعني أن كلا النهجين يرى للعقل والنقل دوراً في المسألة، ولكن نسبة كل منهما تختلف.

رابعاً: إبطال التناسخ بجميع أشكاله (المطلق، النزولي، الصعودي، والأقسام الرباعية). لا يقبل أي من النهجين أيّاً من صور التناسخ الملكي، سواء كان انتقالاً إلى إنسان آخر (نسخاً) أو إلى حيوان (مسخاً) أو نبات (فسخاً) أو جمادٍ (رسخاً)، وسواء كان انتقالاً مطلقاً أو نزولياً أو صعودياً. فالرفض شامل لكل صور العودة إلى هذه الشاة بعد الموت.

٥-٢. نقاط الافتراق

أولاً: المنهج الأساسي. هذا هو الفرق الأهم والأبرز. يعتمد ابن سينا منهجاً فلسفياً برهانياً محضاً، لا يستند إلى نقل - بمعنى الاحتجاج بالنص الديني - في إبطال التناسخ، وإنما يستند إلى البراهين العقلية التي يقرها العقل السليم. وهذا المنهج بُعد - في نظره - كافياً لإبطال النظرية دون حاجة إلى الاستشهاد بالآيات أو الأحاديث. في المقابل، يعتمد متكلمو الإمامية منهجاً توفيقياً، يجمع بين العقل والنقل، ويُقر بأن العقل وحده - وإن كان كافياً في إثبات استحالة التناسخ - إلا أنه يستعان بالأدلة النقلية لتأكيد النتيجة وتقريرها في الأذهان، خاصة وأن المسألة تتصل بأصل من أصول الدين.

ثانياً: المباني النظرية في علم النفس. ينطلق ابن سينا من مباني فلسفية محدّدة، هي: حدوث النفس مع البدن، وتجرد النفس الناطقة، والارتباط الذاتي اللزومي بين النفس والبدن، وفعالية العقل الفعال في إفايض النفوس على الأبدان المستعدة. وبناءً على هذه المباني، يُبطل التناسخ برهاناً. أما متكلمو الإمامية، فينطلقون من مباني كلامية هي: العدل الإلهي، والحكمة الإلهية، وضرورة التناسب بين الفعل والجزاء، وما يستفاد من النصوص في إبطال العودة إلى الدنيا. وهذه المباني مختلفة في جوهرها، وإن كانت تؤدي إلى النتيجة ذاتها.

ثالثاً: نطاق الأدلة. أدلة ابن سينا محصورة في البراهين العقلية (البرهانان المذكوران)، ولا يتجاوزها إلى الأدلة النقلية. وأما متكلمو الإمامية، فيستندون إلى ثلاثة براهين عقلية (تعلّق نفسين ببدن واحد، الأرواح الحائرة، عدم التناقص بين النفس والبدن) وإلى طائفة واسعة من الأدلة النقلية (ثلاث آيات قرآنية على الأقل، وروايات متعدّدة تصل إلى حدّ التواتر المعنوي في إنكار التناسخ وتكفير القائل به). وبالتالي، فإن نطاق الأدلة عند المتكلمين أوسع بكثير منه عند الفلاسفة.

رابعاً: النظرة إلى التناسخ المملوكوتي. يرفض ابن سينا التناسخ بأي شكل من أشكاله، ولا يقبل "التناسخ المملوكوتي" كتفسير للمعاد، لأنه -في نظره- يلحق بالتناسخ الباطل، ولا يرى في الانتقال إلى البدن الأخروي (حتى لو كان نشوءاً عن النفس) معنى مقبولاً. وعلة ذلك أن ابن سينا لم يطور نظرية في المعاد الجسدي، واكتفى بالمعاد الروحي المجرد. أما متكلمو الإمامية، فلم يتعرض العلامة الحلي تحديداً للتناسخ المملوكوتي بالنقض أو الإبرام، ولكن في الفلسفة المتأخرة -وبخاصة عند صدر المتألهين الشيرازي- طرح "التناسخ المملوكوتي" كتفسير دقيق للمعاد الجسدي، وأعتبر مقبولاً ومطابقاً للعقل والشرع، بل هو عين ما دلّت عليه الآيات والروايات من عودة الإنسان إلى بدنه الأخروي الذي نشأ من روحه. وهذا يظهر أن الفلاسفة المتأخرين توسّعوا في مفهوم التناسخ وفصلوا بين المملكي (الباطل) والمملوكوتي (المقبول)، وهو ما لم يفعله ابن سينا.

خامساً: الموقف من القائلين بالتناسخ. يقتصر ابن سينا على النقد الفلسفي والبرهاني، ولا يصدر أحكاماً فقهية أو كلامية بحق القائلين بالتناسخ، فلا يكفرهم ولا يقسمهم، لأن المسألة عنده فلسفية بحثية. وأما متكلمو الإمامية، فيستندون إلى الروايات التي تكفر القائل بالتناسخ -كما في رواية الإمام الرضا (ع)-، ويخرجونه من دائرة الإيمان، لأن المسألة عنده أصولية تتصل بجوهر العقيدة. وهذا اختلاف كبير في طبيعة التعامل مع المخالف.

٥-٣. الجدول المقارن

معيّار مقاييسه	متكلمان اماميه (علامه حلي)	ابن سينا (فلسفه مشاء)
روش/رويكرد بنيادين	تلفيقي/وافق/گرایانه (عقل + نقل)	صرفاً فلسفي وبرهاني
مبنای نظری	عدل الهی، حکمت، نصوص شرعی	حلول نفس، تجرد آن، تعلق ذاتی نفس با بدن
ادله اصلی	سه برهان عقلي + ادله نقلی گسترده (آیات و روایات)	دو برهان فلسفي (امتاع اجتماع دو نفس در یک بدن، عدم مناسبت/تعلق)
نحوه مواجهه با نقل	تمسك به ظواهر نصوص و استدلال مستقیم به آیات و روایات	تأویل سخنان پیشینیان، وعدم استناد به نقل در مقام ابطال عقلي
نگاه به تناسخ مملوكوتي (تجسم اعمال)	نزد علامه مطرح نیست؛ اما در فلسفه متأخر (حکمت متعالیه) به عنوان تبیینی برای معاد جسمانی پذیرفته می شود	كاملاً و قاطعانه مردود است
موضع در برابر قائلان به تناسخ	تکفیر آنان با استناد به روایات دینی	نقد فلسفي و عقلي، بدون ورود به تکفیر
هدف غایی	دفاع از عقیده معاد بر پایه هم نشینی عقل و شرع	ابطال عقلي تناسخ و پیراستن مفهوم نفس از خرافات
دامنه و گستره ادله	موسّع و فراگیر (عقلي + نقلی)	مضیق و محدود (صرفاً عقلي)

النتيجة

خلّصت الدراسة المقارنة إلى اتفاق تيارى المتكلمين والفلاسفة على بطلان التناسخ المملكي (أي الانتقال في هذا العالم المادي نفسه)، وإن اختلفا في المنهج والأدلة. فقد اعتمد ابن سينا على برهاني "اجتماع نفسين في بدن واحد" و"عدم المناسبة بين النفس والبدن"، اللذين يُبرهنان -في نظره- استحالة انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر في

هذه النشأة. في المقابل، اعتمد متكلمو الإمامية على ثلاثة براهين عقلية - هي: استحالة تعلّق نفسين ببدن واحد، وإشكالية الأرواح الحائرة، وعدم التناسق بين النفس والبدن - إلى جانب الأدلة النقلية الواسعة من القرآن والسنة التي تنفي العودة إلى الدنيا وتُكفّر القائل بها. وقد أظهرت الدراسة أنّ كلا المنهجين يُقرّ بأنّ التناسخ الملكي نظرية باطلة ومخالفة للعقل الصريح والشرع القويم.

أما الفروق الجوهرية بين المنهجين، فتكمن في المنهج والمباني: فابن سينا يلتزم بالبرهان الفلسفي وحده، ولا يُخرج المسألة عن دائرة النقاش الفلسفي، ولا يُكفّر المخالفين، بينما يوفّق متكلمو الإمامية بين العقل والنقل، ويُكفّرون القائلين بالتناسخ استناداً إلى الروايات. وتظهر أهمّ ثمرة لهذا الاختلاف في نظرة كلّ منهما إلى "التناسخ الملكوتي"، حيث يرفضه ابن سينا رفضاً مطلقاً، بينما تتيح مباني المتكلمين - خاصة في الفلسفة المتأخّرة (كالحكمة المتعالية لصدر المتألهين) - قبوله كتفسير للمعاد الجسديّ، بوصفه انتقالاً إلى بدنٍ أخرويّ نشوءاً عن النفس، لا انتقالاً إلى بدنٍ دنيويّ آخر. وهذا يُظهر تطوُّراً في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ استطاع الفلاسفة المتأخرون أن يميّزوا بين الملكي والملكوتي، وتقبّلوا الثاني مع رفض الأول، وهو ما لم يفعله ابن سينا.

ويمكن القول، في ختام المقال، إنّ مسألة التناسخ تُظهر بوضوح كيف يمكن للعقل والنقل - معاً أو كلّ منهما بمفرده - أن يقودا إلى نتيجة واحدة هي بطلان العودة إلى هذه النشأة الدنيوية بعد الموت، مع بقاء مجال للاجتهاد في تفسير كيفية النشأة الأخرى. وهذا يفتح باباً لدراسات مقارنة أوسع بين المناهج الكلامية والفلسفية في مسائل المعاد، خاصة في ضوء تطوُّر الفلسفة الإسلامية من المشاء إلى الإشراق إلى الحكمة المتعالية. كما يُوصي الباحثون بدراسة موقف المدارس الكلامية الأخرى (كالأشاعرة والمعتزلة) من التناسخ، وموقف الفرق الباطنية التي تأثرت بهذه العقيدة، ممّا يُثري البحث في تاريخ الأفكار ويُبيّن جدلية العقل والنقل في الفكر الإسلامي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن سينا، أبو علي (١٣٦٤هـ)، رسالة الأضحية، طهران: اطلاعات، الطبعة الثانية.

الفرايدي، الخليل (د.ت)، كتاب العين، (د.م): دار ومكتبة الهلال.

خاتمي، أحمد (١٣٧٠هـ)، فرهنگ علم كلام، طهران: صبا، الطبعة الأولى.

الراغب الأصفهاني، حسين (١٣٨٤هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، إيران: ذوي القربى، الطبعة الخامسة.

ساعدي، شاکر عطية (١٤٢٦هـ)، المعاد الجسماني، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.

السبحاني، جعفر (١٣٦٩ش)، منشور جاوید، قم: مؤسسة سيد الشهداء (ع)، الطبعة الأولى.

السبحاني، جعفر (١٣٧٠ش)، خدا و معاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعة الرابعة.

السبحاني، جعفر (١٤١٢هـ)، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة، ج ٤.

السبحاني، جعفر (١٤٢٨هـ)، محاضرات في الإلهيات، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة الحادية عشرة.

السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة الثانية.

الشيرازي، ناصر، عود أرواح وارتباط بأرواح، (د.م): نسل جوان.

الشيخ الصدوق، محمد (١٣٧٨ش)، عيون أخبار الرضا، طهران: نشر جهان، الطبعة الأولى.

الطباطبائي، محمد حسين (١٤١٧هـ)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مكتبة الإسلامي، الطبعة الخامسة.

العلامة الحلي (١٤١٤هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة.

المكي العاملي، السيد حسين يوسف (١٤١١هـ)، الإسلام والتناسخ، بيروت: دار الزهراء، الطبعة الأولى.

المفتي، حميد (١٣٧٤ش)، قاموس البحرين، طهران: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى.

دانشگاه مجازی المصطفی