

نسبة العقل والنقل في إثبات المعاد الجسماني: من ابن سينا إلى العلامة الطباطبائي

جمال ثابتي^١، حديثه زارع^٢

الملخص

تُعَدُّ مسألة المعاد الجسماني من أكثر المباحث تحدياً في الفلسفة والكلام الإسلامي منذ القدم. وقد أدى الالتزام بالعقل والنقل إلى مواقف متباينة بين الحكماء والمتكلمين في هذا الشأن. يتناول هذا البحث بمنهج وصفي-تحليلي، وباعتماد على رسالتين جامعتين، دراسة نسبة العقل والنقل في إثبات المعاد الجسماني من منظور خمسة مفكرين بارزين هم: ابن سينا، والغزالي، وابن رشد، والعلامة المجلسي، والعلامة الطباطبائي. وتُظهر نتائج البحث أن ابن سينا بمنهجه الفلسفي اعتبر المعاد الجسماني «خارجاً عن نطاق العقل» ويقبله فقط عن طريق النقل والتعبد بالشريعة. أما الغزالي فبنهج نقدي كُفّر الفلاسفة لعجزهم عن إثبات المعاد الجسماني عقلياً، وحاول إثباته بنظريتي «الجسد الجديد» و«البعث». ودافع ابن رشد عن الفلسفة بالتأويل العقلاني وقبل المعاد الجسماني بمعنى «مثل الجسد». واعتبر العلامة المجلسي بمنهجه الحديثي-النقلي المعاد الجسماني من ضروريات الدين وعدّ إنكاره كفراً. وأما العلامة الطباطبائي فبنهج فلسفي-تفسيري وباعتماد على الحركة الجوهرية أثبت المعاد الجسماني بأدلة عقلية. والنتيجة أن تطور هذا الفكر يُظهر الانتقال من «الخروج عن نطاق العقل» و«التعبد المحض» إلى «القبول العقلي» و«الإثبات البرهاني» للمعاد الجسماني. كما يُظهر هذا البحث أن كل واحد من هؤلاء المفكرين حاول في إطار منظومته الفكرية التوفيق بين العقل والنقل في هذه المسألة المهمة، وأن نوع تعاملهم مع هذين المصدرين المعرفيين أثر مباشرة في كيفية بيان المعاد الجسماني.

الكلمات المفتاحية: المعاد الجسماني، العقل، النقل، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، العلامة المجلسي، العلامة الطباطبائي.

دانشگاه مجازی المصطفی

^١ . ماجستير في المعارف الإسلامية من جامعة قم المعارف الإسلامية، قم، إيران.

^٢ . ماجستير في التربية، تكنولوجيا التعليم، جامعة أراك، أراك، إيران.

المقدمة

إن الاعتقاد بالحياة الأخروية وإن كان من ضروريات الدين، إلا أن بيان كيفيةها يُعد من المباحث الفلسفية والكلامية. وقد أثار المعاد الجسماني على وجه الخصوص أكبر الخلافات والمناقشات حول كيفية الحياة بعد الموت بين الفلاسفة والمتكلمين. وقد جرت هذه المناقشات في مجال تأييد وإثبات أو رد وإنكار المعاد الجسماني عقلياً. وقد نجح بعضهم في هذا المجال، وعجز آخرون عن إثباته عقلياً (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٤).

لطالما كانت كيفية الحياة بعد الموت من هموم ومناقشات الفلاسفة المسلمين والمتكلمين. فهم يتفقون في أصل المعاد والإيمان به، لكن تختلف آراؤهم في كيفية بقاء الإنسان والحياة بعد الموت. وقد سعى معظمهم إلى بيان هذه المسألة عقلياً وعلى أساس مبانيهم الأثروبولوجية بما يتوافق مع ما جاء في شريعة الإسلام (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٤). يسعى هذا البحث إلى دراسة آراء خمسة مفكرين بارزين من ابن سينا إلى العلامة الطباطبائي، ورسم مسار تطور نسبة العقل والنقل في إثبات المعاد الجسماني. وقد أدى الالتزام بالعقل والنقل إلى مواقف مختلفة لدى الحكماء والمتكلمين في هذا الشأن. وما يُعنى به هذا البحث هو السؤال الأساسي: إلى أي مدى اعتمد كل واحد من هؤلاء المفكرين على العقل وإلى أي مدى على النقل لإثبات المعاد الجسماني، وما التحول الذي طرأ على هذه النسبة في المسار التاريخي لهذا الفكر؟

١. ابن سينا: خروج المعاد الجسماني عن نطاق العقل والتعبد بالنقل

اتخذ ابن سينا في مؤلفاته موقفين مختلفين بشأن كيفية الحياة بعد الموت. فقد أورد استدلالاً عقلياً مفصلاً في المعاد الروحاني، أما موقفه من المعاد الجسماني فيكتفه الغموض. فهو في بعض مؤلفاته مثل الشفاء والنجاة يقبل المعاد الجسماني بالتعبد بالشرع، لكنه في رسالته الأضحوية يرى إمكانية مخالفاً للعقل (داداشي، ١٤٠٠، ص ٦٢-٦٣).

يقسم ابن سينا في إلهيات الشفاء والنجاة المعاد إلى نوعين جسماني وروحاني، ويذكر عدة نقاط.

أولاً: أن بعض مباحث المعاد لا تُدرك إلا من جهة خبر الأنبياء والشرعة، ولا سبيل للعقل إليها؛ لأنها لا تدخل في نطاق العقل (ابن سينا، ١٣٧٩، ص ٦٨٢؛ همو، ١٣٧٦، ص ٤٢٣). وفي الواقع يُقر ابن سينا صراحة بأن عقل الإنسان يفتقر في بعض المجالات المعرفية، ومنها كيفية المعاد الجسماني، إلى القدرة اللازمة، ويجب الرجوع إلى النقل والشرعة.

ثانياً: يمكن إثبات قسم آخر من مباحث كيفية الحياة بعد الموت بالاستدلال العقلي والبرهاني، بحيث تكون نتائجه مصدقة من الشرعة أيضاً. وهذا القسم يتعلق بالمعاد الروحاني وكيفية السعادة والشقاوة النفسانية (المصدر نفسه). وعليه فإن ابن سينا يقول بالتفريق المنهجي في باب المعاد؛ فيستخدم البرهان العقلي للمعاد الروحاني، ويلجأ إلى النقل والشرعة للمعاد الجسماني.

وبناء على ذلك، فإن ما يُستفاد من مجموع كلامه أنه لم ينكر المعاد، بل عجز عن إثباته بطريقة الاستدلال البرهاني. بعبارة أخرى، هو لا يرى المعاد محالاً، بل يقول إن إثباته بالطريقة العقلية غير ممكن (مطهري، ١٣٧١، ص ٧٨٨). وبعبارة أخرى، يعد إثبات المعاد الجسماني من الأمور الخارجة عن نطاق العقل لا المضادة للعقل؛ أي أمر لا يدركه العقل. وهذا تفريق مهم يقيمه ابن سينا بين «خارج عن نطاق العقل» و«مضاد للعقل»، ويظهر أنه رغم اعتقاده بعجز العقل عن إثبات المعاد الجسماني، فإنه لا يراه مخالفاً للعقل أيضاً.

ويبين ابن سينا في رسالة «في أقسام العلوم العقلية» أيضاً أن كيفية الحياة الروحانية والسعادة والشقاوة النفسية يمكن إثباتها بالبرهان، والشرع يصدقها أيضاً؛ أما السعادة والشقاوة الجسمانية فلا تثبت إلا بالوحي وخبر النبي، ولا يمكن إثباتها بالطريقة العقلية (ابن سينا، ١٣٢٦، ص ١١٤-١١٦). وبما أن النبوة تثبت أيضاً بأدلة عقلية، وضرورتها مؤكدة بالعقل، يمكن القول إنه كلما عجز العقل عن إثبات شيء بالبرهان، أمكنه الاعتماد على خبر الصادق من الأنبياء والأدلة النقلية لإثباته. وهذا يعني أن ابن سينا يقول بنوع من الثقة العقلية بالنقل؛ أي أن العقل يثبت النبوة يؤكد اعتبار النقل، ثم يستفيد منه لإثبات أمور يعجز هو عن إثباتها.

ويمكن تلخيص أسباب عدم قبول ابن سينا للمعاد الجسماني في العناوين التالية: مادية قوة الخيال، ومسألة التباس وتناهي المادة، وامتناع إعادة المعلوم، وشبهة الأكل والمأكول، وحكمة الله وعدم التحول في فعله الإلهي (داداشي، ١٤٠٠، ص ٦٩-٧٤). ويصل ابن سينا بناء على مبانيه الفلسفية، ومنها تجرد النفس وامتناع إعادة المعلوم، إلى أن المعاد الجسماني غير قابل للإثبات العقلي، ولا يمكن قبوله إلا عن طريق النقل والشرعة. وهو يرى قوة الخيال مادية، ويعتقد أن اللذات والآلام الجسمانية لا يمكن تحقيقها للنفس المجردة بعد الموت.

٢. الغزالي: نقد الفلسفة وإثبات المعاد الجسماني بنهج نقلي-عقلي

يتهم الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة المشائين بالكفر بسبب عدم إثباتهم للحياة الجسمانية بعد الموت. وهو يثبت المعاد الجسماني بالتمسك بالعقل والنقل، ويقرر له نظريتي «البعث» و«الجسد الجديد» (داداشي، ١٤٠٠، ص ٨٤). والغزالي أول مفكر أشعري أدخل المنطق الأرسطي في علم الكلام، وصرح بأنه رغم خلافه مع الفلاسفة ومعتقداتهم في المباحث الإلهية والطبيعية، إلا أنه يرى المنطق أداة للتفكير في المعقولات (الغزالي، ١٩٦٠، ص ١٢). وهذا يظهر أن الغزالي رغم مخالفته للفلاسفة يستفيد من أدواتهم المنطقية والعقلية، ويخلق نوعاً من التوفيق بين العقل والنقل.

وهو يعتقد أن المشائين لا يستطيعون إثبات المعاد الجسماني بالطريقة العقلية. ويرى الغزالي أن العقل وحده غير كافٍ لإثبات تجرد النفس ويحتاج إلى مدد الدين. ويؤكد أن تجرد النفس لا يتعارض مع النقل والشرعة فحسب، بل الشريعة تؤيد هذا الأمر أيضاً (الغزالي، ١٣٨٢، ص ٢٦٠). وهذا الكلام من الغزالي يبين أنه يرى العقل والنقل مكملين لبعضهما، ويعتقد أنه للوصول إلى المعرفة الكاملة يجب الاستفادة من كلا المصدرين.

ويرد الغزالي على المعتزلة الذين يدعون عدم رؤية عذاب القبر وينكرونه، فيقول إن الموت هو مفارقة الروح للجسد، وأن النفس بعد مفارقتها للجسد تحتفظ بقواها وإدراكاتها معها (داداشي، ١٤٠٠، ص ٩٤). ويعتقد أن النفس بعد الموت تبقى واعية بجسدها، ويمكنها تصور جسدها في القبر على الصورة الدنيوية، وتخيّل وتوهم الآلام والآلام التي تآلها في القبر. فإن كانت أحوال الجسد حسنة كان تخيلها مريحاً، وإن كانت سيئة كان تخيلها عذاباً (الغزالي، ١٩٨٦، ص ١٤٨-١٤٩). وهذا الرأي يُظهر أن الغزالي يعطي لقوة الخيال دوراً أساسياً في بيان عذاب البرزخ وثوابه، ويجعلها أداة لبيان المعاد الجسماني.

ويطرح نظريتين للمعاد الجسماني:

نظرية الجسد الجديد:

ينقد الغزالي ردود المشائين، ويشرح أحد تصورات النوع الثالث (الغزالي، ١٣٨٢، ص ٢٨٥). وبناء على ذلك يعتقد أنه بما أن مالك الهوية الشخصية هو النفس، فلا يلزم أن تعود النفس بعد مفارقتها للجسد إلى الجسد السابق بعينه، بل يمكنها أن تتعلق بجسد جديد، وهذا الأمر لا يتعارض مع المباني الدينية والشرعية، ولا يستلزم محذورات إعادة المعدوم (الغزالي، ١٣٨٢، ص ٢٨٦). وتقوم نظرية الجسد الجديد على ثلاثة مباني مشائية هي: تجرد النفس، وبقاء النفس، وملكية النفس للهوية الشخصية، وتُظهر أن الغزالي رغم نقده الحاد للفلاسفة متأثر بهم في مباني علم النفس.

نظرية البعث:

بموجب هذه النظرية تنفقت جسد الإنسان بعد الموت، وعند القيامة يعيد الله الأجزاء المتفرقة. وهذه النظرية مقبولة لدى المتكلمين الأشاعرة. لكن البيان الذي يقدمه الغزالي للبعث يختلف عن رأي الأشاعرة (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٠١-١٠٢). فالغزالي خلافاً لسائر متكلمي الأشاعرة الذين لم يعتقدوا بتجرد النفس، يطرح نظرية البعث بطريقة لا تتنافى مع تجرد النفس، ويعتقد أن جسد القيامة جسد جديد يمكن أن يُخلق من أي مادة.

ويثبت الغزالي المعاد الجسماني بناء على ثلاثة أصول: إعادة المعدوم ممكنة، ومالك الهوية الشخصية هو النفس، والحياة عرض ومعناها اتصال النفس بالجسد (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٠٣). وقد أخذ الأصل الأول من الأشاعرة، والأصليين الآخرين من المشائين، مما يُظهر نهجه التوفيقية في إثبات المعاد الجسماني.

٣. ابن رشد: التأويل العقلاني في الدفاع عن الفلسفة

سعى ابن رشد في الرد على نقد الغزالي واعتراضاته على الفلاسفة إلى الدفاع عنهم. فكتب كتاب تهافت التهافت محاولاً الرد على شبهات الغزالي (ابن رشد، ١٣٥٨، ص ٤٦). وكان ابن رشد شديد التأثر بأفكار أرسطو، وتظهر في كثير من مؤلفاته مخالفته لابن سينا، وهو يعتقد أن ابن سينا لم يستطع فهم فلسفة أرسطو (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٢٢). يقول ابن رشد إن الفلاسفة لم ينكروا قط المعاد وحشر الأجساد، بل لا يمكن العثور على هذا الاعتقاد حتى لدى الفلاسفة السابقين. فقد شاع مذهب حشر الأجساد بين الناس منذ آلاف السنين، وكان أول من تحدث عنه أنبياء بني

إسرائيل، وقد نظر الفلاسفة إليه عبر التاريخ بعين الاحترام (ابن رشد، ١٩٥٠، ص ٨٦٦). ويشير ابن رشد إلى تناقض الغزالي في مسألة حشر الأبدان، حيث يقول في موضع إن أياً من المسلمين لم يقتصر على المعاد الروحاني وحده، بينما يقول في موضع آخر إن الصوفية بوصفها فرقة إسلامية تؤمن بالمعاد الروحاني وحده (داداشي، ١٤٠٠، ص ١٢٥). ومن وجهة نظر الفلاسفة، فإن الأجساد المبعوثة في القيامة أمثال هذه الأجساد لا عنها؛ لأن المعدوم إذا عُدَّ لا يعود أبداً، وما يعود هو أمثال هذه الأجساد لا عنها (ابن رشد، ١٩٥٠، ص ٨٦٦). ويحاول ابن رشد أن يُظهر أن الاعتقاد بامتناع إعادة المعدوم لا يخالف الشريعة. ويستدل على كلامه بثلاثة أمور: أولاً أن ما ورد في النقل الشرعي عن المعاد الجسماني تمثيل للعامة العاجزين عن إدراك الأمور العقلية العميقة، وهذه المطالب تحتاج إلى تأويل. ثانياً أنه وإن فارق الجسد الدنيوي النفس ولم يعد، فإن مثلاً منه يحشر مع النفس. ثالثاً أنه لم يقع إجماع على الخروج من الدين لمنكر المعاد الجسماني، وهذه المسألة من المباحث النظرية التي فيها اختلاف (المصدر نفسه، ص ٥٠١).

ويعد ابن رشد آيات القرآن الدالة على المعاد الجسماني تمثيلاً بالجسد الدنيوي لفهم عامة الناس، ويراهم تحتاج إلى تأويل (ابن رشد، ١٩٥٠، ص ٤٩٧). ويعتقد أن ما يهيم الحكماء وأهل البرهان من السعادة هو السعادة العقلية، ولا ينبغي للحكماء أن يقتصروا على ظواهر الشريعة (المصدر نفسه، ص ٤٩٧). ومن وجهة نظر ابن رشد، التأويل هو الانتقال من ظاهر الدين إلى باطنه، بمعنى صرف مدلول ألفاظ الشرع عن معانيها الحقيقية إلى معانيها المجازية (ابن رشد، ١٣٨٥، ص ٩٦-٩٧).

والدليل الذي بنى عليه ابن رشد عدم قبوله للمعاد الجسماني هو امتناع إعادة المعدوم. فهو يقبل مثل الجسد المادي في المعاد لا الجسد نفسه، لأنه يرى إعادة المعدوم نفسه محالاً، ويقول إن الموجود يعود إلى مثل ما عُدَّ لا إلى عينه ونفسه (المصدر نفسه، ص ٤٤٩). ويعتقد ابن رشد أن التفكير البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة الشرع، لأن الحق لا يضاد الحق بل يزيده ويشهد له، وإذا وقع تعارض فيجب التأويل.

٤. العلامة المجلسي: إثبات المعاد الجسماني بالنقل والحديث

يعد العلامة المجلسي بوصفه محدثاً شيعياً معاذة مبنياً على الآيات القرآنية والروايات، ويستفيد من الآيات لإثبات المعاد فضلاً عن إثبات المعاد الجسماني. وهو من التقلبيين الذين عارضوا العقلانية من نوع الفلسفة المأخوذة من اليونان. ويعتقد بمصاحبة العقل والنقل، لكن العقل الذي يقبله ليس العقل العلماني المنقطع عن الوحي.

ومن وجهة نظر العلامة المجلسي، المعاد الجسماني هو أن هذه الأبدان تعود في القيامة وتعلق الأرواح بها مرة أخرى، فإن كان الشخص من أهل الإيمان والسعادة دخل الجنة الجسمانية، وإن كان كافراً من أهل الشقاوة والظلم دخل النار الجسمانية، وهذه المسألة من ضروريات دين الإسلام (المجلسي، ١٣٨٥، ص ٣٦٩). ويصرح العلامة المجلسي بأن هذه المسألة من ضروريات دين الإسلام، بل هي محل إجماع جميع الملل بما فيها اليهود والنصارى،

ومعظم الكتب الإلهية تعترف بهذا المعنى؛ خاصة القرآن المجيد الذي ذكر هذا الموضوع صراحة ولا يمكن إنكاره (المصدر نفسه).

ويعتقد العلامة المجلسي أن من ينكر المعاد الجسماني كافر. وأن إنكار المعاد الجسماني كفر ومساوٍ لإنكار القرآن وإنكار رسول الله والأئمة الأطهار (المصدر نفسه). وفي رده على منكري المعاد الجسماني يستند إلى الآية الشريفة: «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (يس، ٧٨-٧٩)، ويستفيد منها لإثبات المعاد الجسماني.

كما يعتقد أن الجنة والنار مخلوقتان، ويذكر آيات وروايات لتأييد نظريته. فالإيمان بالجنة والنار الجسمانيين واجب كما ورد في الآيات والأخبار المتواترة، وهو من ضروريات دين الإسلام، ومن أنكره مطلقاً أو أوله كثنائيل الكافرين فهو كافر بلا شك (المجلسي، بدون تاريخ، ص ٤٦٦). ويستند العلامة المجلسي في إثبات خلق الجنة والنار إلى روايات متعددة منها رواية معراج النبي الأكرم التي صرح فيها النبي بمشاهدة الجنة والنار.

ويرد العلامة المجلسي على الشبهات المتعلقة بالمعاد الجسماني مثل شبهة الآكل والمأكول بالاستناد إلى الآيات والروايات. ويعتقد أن الله تعالى أبطل هذه شبهة بقوله: «(وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)» (يس، ٧٩). وفي رده على شبهة التناسخ أيضاً يحكم بكفر القائلين بالتناسخ ويقول: التناسخية كفار؛ لأنهم منكرون للحشر والثواب والعقاب، ويقولون إن الروح تدور في هذه الأجسام المادية وتنتقل من جسد إلى آخر، أو تتعلق بجسد حيوان، فهم منكرون للمعاد ويرون تعلق الروح بإنسان آخر أو حيوان آخر في هذا العالم نفسه، ويعتقدون بقدم الروح ولا يؤمنون بالصانع ولا بالأنبياء ويسقطون التكليف (سعيدى تمبجانوي، ١٣٩٦، ص ٥٤).

٥. العلامة الطباطبائي: الإثبات الفلسفي-التفسيري بالاعتماد على الحركة الجوهرية

يتخذ العلامة الطباطبائي بوصفه فيلسوفاً ومفسراً للقرآن نهجاً فلسفياً-تفسيرياً لمسألة المعاد. ويعرّف المعاد قائلاً: «إن المعاد رجوع الأشياء بتمام ذاتها إلى ما بدأ منها وهو واجب بالضرورة» أي أن المعاد هو رجوع الأشياء بتمام وجودها إلى ما وجدت منه (الطباطبائي، ١٣٦٥، ص ٢٤٣). ويعد العلامة هذا الرجوع أمراً ضرورياً.

ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، الإنسان المحشور في القيامة له من جهة عينية ووحدة مع الإنسان الديني وهي من ناحية نفسه، ومن جهة أخرى مثلية مع الإنسان الديني (الطباطبائي، ١٣٧١، ج ٢، ص ١١٤). ويُبحث جسد الإنسان في عالم الآخرة مرة أخرى ويتجه نحو الروح ويلتحق بها. وبناء على ذلك يرى العلامة الطباطبائي المعاد رجوع الأشياء بتمام وجودها إلى مبدأها، ويعد هذا الرجوع ضرورياً للنفس والجسد معاً.

ويعد العلامة الطباطبائي المعاد الجسماني ناتجاً عن تكامل وصعود الجسد بفعل الحركة الجوهرية ووصوله إلى مقام النفس ومزجتها (الطباطبائي، ١٩٩١م، ص ٢٤٠-٢٤٢). ويعتقد أن النفس والجسد مرتبطان في هذا الدنيا ارتباطاً اتحادياً، ويصل هذا الارتباط في مسار الحركة الجوهرية إلى التكامل. والحركة الجوهرية تعني أن أساس العالم هو

الجواهر، وأن جميع الجواهر في حركة دائمة لحظة بلحظة (مطهري، بدون تاريخ، ج ١، ص ٢٨٦). وهذه الحركة الجوهرية هي التي تسوق الجسد من النشأة المادية إلى النشأة الأخروية وتقربه من مرتبة النفس. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، الأبدان في تحول وتغير مستمرين وتنتقل من نوع إلى آخر حتى يحين وقت القيامة وتلتحق تلك الأبدان بنفوسها (الطباطبائي، ١٩٩١م، ص ٢٤٠-٢٤٢). والمعاد بمعنى رجوع الأرواح إلى أبدانها. وبعبارة أخرى، في رأي العلامة الطباطبائي الأبدان هي التي تلتحق بالأرواح، لا أن الأرواح تعود إلى الأبدان. وهذا فرق دقيق يُظهر نظره التكاملية للمعاد الجسماني.

وقد توصل العلامة الطباطبائي بالعقل والمنطق والبرهان إلى فهم المعاد الجسماني (الطباطبائي، ١٣٨٨، ص ١١٩). ويعتقد أنه يمكن إثبات المعاد الجسماني بالأدلة العقلية أيضاً. ويستند لإثبات دعواه إلى آيات قرآنية مثل الآيات التي تشبه إحياء الموتى بإحياء الأرض في الربيع، ويُظهر أن الإمكان العقلي للمعاد الجسماني أمر أشار إليه القرآن أيضاً. ومن هذه الآيات الآية ٩ من سورة فاطر: «فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (سعيدى تمبجلواني، ١٣٩٦، ص ٤٧). ويشير العلامة الطباطبائي في بيان كيفية التحاق النفس بالجسد في المعاد إلى ثلاث نقاط أساسية: أولاً أن ارتباط النفس والجسد بحيث يلتحق الجسد بالنفس ضرورة، ولو فرض أن النفوس بعد سيرها في مراحل الاستكمال والصعود التي اكتسبتها بالحركة الجوهرية عادت إلى الأبدان مرة أخرى، لأدى ذلك إلى تنزل أمر بالفعل والكمال إلى أمر بالقوة والناقص، وهذا محال في سلسلة نظام الخلق (سعيدى تمبجلواني، ١٣٩٦، ص ٤٩). ثانياً أن طبيعة جسد الإنسان في حركة جوهرية وسير صعودي يجب أن تبلغ الفعلية والكمال المستحق لنفوسها؛ لذلك في المعاد الأبدان هي التي تلتحق بالنفوس بحركاتها الجوهرية (المصدر نفسه). ثالثاً أن الجسد في كل مقام له مادة خاصة بذلك المقام مطابقة لشأن النفس؛ لذلك الجسد شأن من شؤون النفس (الطباطبائي، ١٣٧١، ج ٢، ص ٣٧).

٦. المقارنة التقاربية ومسار تطور نسبة العقل والنقل

تُظهر دراسة آراء المفكرين الخمسة المذكورين أن نسبة العقل والنقل في إثبات المعاد الجسماني شهدت تحولات أساسية. ويمكن رسم هذا التحول في مسار تاريخي من ابن سينا إلى العلامة الطباطبائي على النحو التالي:

(أ) ابن سينا (الفلسفة المشائية):

بنهجته الفلسفي اعتبر المعاد الجسماني «خارجاً عن نطاق العقل» ويقبله فقط عن طريق النقل والتعبد بالشرعية. ويعد إثبات المعاد الجسماني من الأمور الخارجة عن نطاق العقل لا المصادفة له (ابن سينا، ١٣٢٦، ص ١١٤-١١٦). وفي المنظومة الفلسفية لابن سينا العقل عاجز في مجال المعاد الجسماني ويجب الرجوع إلى النقل. وهذا الموقف نقطة البداية لمسار تطور هذا الفكر.

ب) الغزالي (الكلام الأشعري):

بمنهجه النقدي كُفّر الفلاسفة لعجزهم عن إثبات المعاد الجسماني عقلياً، وحاول إثباته بنظريتي «الجسد الجديد» و«البعث» (الغزالي، ١٣٨٢، ص ٢٨٥-٢٨٦). والغزالي رغم نقله الحاد للفلاسفة متأثر بهم في مباني علم النفس، ويسعى بالجمع بين العقل والنقل إلى إثبات المعاد الجسماني. ويدخل المنطق الأرسطي في الكلام، ويُظهر أنه يمكن الاستفادة من الأدوات العقلية للدفاع عن التعاليم النقليّة.

ج) ابن رشد (الفلسفة الأرسطية):

بالتأويل العقلاني دافع عن الفلسفة وقبل المعاد الجسماني بمعنى «مثل الجسد» (ابن رشد، ١٩٥٠، ص ٤٩٧). وينكر ابن رشد المعاد الجسماني بمعنى عينية الجسد الديني بالتأكيد على امتناع إعادة المعلوم، لكنه يقبله بمعنى المثل والشبيه، ويرى آيات المعاد الجسماني تحتاج إلى تأويل. ويعتقد أن الحق لا يتعارض مع الحق، وعند تعارض ظاهر النقل مع البرهان العقلي يجب التأويل.

د) العلامة المجلسي (الأخبارية):

بمنهجه الحديثي-النقلي اعتبر المعاد الجسماني من ضروريات الدين وعدّ إنكاره كفراً. وفي هذا النهج يتقدم النقل على العقل، ولا دور كبير للعقل أمام النصوص الدينية. وأثبت العلامة المجلسي المعاد الجسماني بالاعتماد على الآيات والروايات، وأنكر أي تأويل في هذا الباب.

هـ) العلامة الطباطبائي (الحكمة المتعالية):

بمنهجه الفلسفي-التفسيري وبالاعتماد على الحركة الجوهرية أثبت المعاد الجسماني بأدلة عقلية (الطباطبائي، ١٣٨٨، ص ١١٩). وفي هذا النهج يتفاعل العقل والنقل، ويثبت العقل بالبراهين الفلسفية مثل الحركة الجوهرية المعاد الجسماني، والآيات القرآنية مؤيدة لهذه الدعوى.

والجدول التالي يُظهر هذا المسار التطوري بوضوح:

النتيجة في المعاد الجسماني	دور النقل	دور العقل	النهج الرئيسي	المفكر
القبول التعبدية	المرجع الرئيسي للقبول	عاجز عن الإثبات	الفلسفة المشائية	ابن سينا
الإثبات بالجمع بينهما	مصحوب بالعقل	يحتاج إلى مدد النقل	الكلام الأشعري	الغزالي
القبول بمعنى المثل	يحتاج إلى تأويل	قادر على التأويل	الفلسفة الأرسطية	ابن رشد
الإثبات النقلي المحض	المرجع الرئيسي	تابع للنقل	الأخبارية	العلامة المجلسي
الإثبات العقلي بتأييد النقل	مؤيد للبرهان	قادر على الإثبات	الحكمة المتعالية	العلامة الطباطبائي

ويُظهر هذا المسار الانتقال من «الخروج عن نطاق العقل» و«التعبد المحض» إلى «القبول العقلي» و«الإثبات البرهاني» للمعاد الجسماني. وفي هذا المسار تحول دور العقل من أداة عاجزة عن فهم المعاد الجسماني إلى أداة فاعلة لإثباته. ومع ذلك، سعى كل واحد من هؤلاء المفكرين في إطار منظومته الفكرية إلى التوفيق بين العقل والنقل في هذه المسألة المهمة.

الخاتمة

يُظهر مسار تطور فكر المعاد الجسماني من ابن سينا إلى العلامة الطباطبائي تحولاً أساسياً في نسبة العقل والنقل. فقد اعتبر ابن سينا بمنهجه الفلسفي المعاد الجسماني «خارجاً عن نطاق العقل» ويقبله فقط عن طريق النقل. وحاول الغزالي بنقده للفلسفة إثباته عقلياً. ودافع ابن رشد بالتأويل العقلاني عن الفلسفة. وجعل العلامة المجلسي بمنهجه الحديثي النقل محورياً. وأثبت العلامة الطباطبائي بمنهجه الفلسفي -التفسيري المعاد الجسماني بأدلة عقلية.

ويُظهر هذا المسار الانتقال من «الخروج عن نطاق العقل» و«التعبد المحض» إلى «القبول العقلي» و«الإثبات البرهاني» للمعاد الجسماني. وفي هذا المسار تحول دور العقل من أداة عاجزة عن فهم المعاد الجسماني إلى أداة فاعلة لإثباته. ومع ذلك، سعى كل واحد من هؤلاء المفكرين في إطار منظومته الفكرية إلى التوفيق بين العقل والنقل في هذه المسألة المهمة.

ومما يستحق التأمل أن التحول في النهج تجاه المعاد الجسماني لم يكن تحولاً معرفياً فحسب، بل كان جذوره في تحولات أعمق في المنظومات الفلسفية والكلامية. فمن منظور ابن سينا الذي يفسر العالم على أساس النظام العلي والمعلولي، إعادة المعلوم أمر محال، ولذلك المعاد الجسماني غير قابل للإثبات العقلي. أما في منظومة الحكمة المتعالية للعلامة الطباطبائي، فالحركة الجوهرية تتيح إمكانية أن يبلغ الجسد في سيره التكاملي مرتبة من الكمال تمكنه من الحضور في الآخرة.

ويُظهر هذا البحث أن نوع التعامل مع العقل والنقل يؤثر مباشرة في كيفية بيان المعاد الجسماني، وأن كل واحد من هؤلاء المفكرين سعى بناءً على منظومته الفكرية إلى التوفيق بين هذين المصدرين المعرفيين. وفي النهاية يمكن القول إن مسار تطور فكر المعاد الجسماني في الفلسفة والكلام الإسلامي كان مساراً من «التعبد» إلى «التعقل» ومن «التقليد» إلى «المحضنة» إلى «العقلانية».

المصادر

القرآن الكريم.

- ابن رشد (١٣٥٨). تهافت التهافت. ترجمة سيد جعفر سجادي. طهران: جمعية الفلسفة الإيرانية.
- ابن رشد (١٣٨٥). فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ترجمة سيد جعفر سجادي. طهران: جمعية الفلسفة الإيرانية.
- ابن رشد (١٩٥٠). تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- ابن سينا (١٣٢٦). تسع رسائل في الحكمة والطبيعات. القاهرة: دار العرب.
- ابن سينا (١٣٧٩). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحيح ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن سينا (١٣٧٦). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحيح وترجمة محمد تقي دانش پڑوه. طهران: منشورات جامعة طهران.
- الطباطبائي، محمد حسين (١٣٦٥). رسائل التوحيدية. المؤسسة العلمية والفكرية للعلامة.
- الطباطبائي، محمد حسين (١٣٧١). الميزان في تفسير القرآن. قم: مكتب المنشورات الإسلامية.
- الطباطبائي، محمد حسين (١٣٨٨). الإنسان من البداية إلى النهاية. الطبعة الثانية. قم: بوستان كتاب.
- الغزالي (١٣٨٢). تهافت الفلاسفة. ترجمة حسن فتحى. طهران: منشورات الحكمة.
- الغزالي (١٩٦٠). معيار العلم. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
- الغزالي (١٩٨٦). معراج السالكين. مجموعة رسائل. بيروت: دار الحكمة.
- المجلسي، محمد باقر (بدون تاريخ). حق اليقين. طهران: منشورات قائم.
- المجلسي، محمد باقر (١٣٨٥). السماء والعالم. ترجمة حاج شيخ محمد باقر كمرئي. طهران: المكتبة الإسلامية.
- مطهرى، مرتضى (١٣٧١). المعاد. طهران: منشورات صدرا.
- مطهرى، مرتضى (بدون تاريخ). مقالات فلسفية. طهران: منشورات صدرا.
- سعيدى تمبجواني، مرضية (١٣٩٦)، رسالة ماجستير: «المعاد من منظور العلامة المجلسي والعلامة الطباطبائي»، جامعة آية الله حائري ميبد.
- داداشي، فاطمة، (١٤٠٠)، رسالة في كيفية الحياة بعد الموت وكيفية بقاء نفس الإنسان من منظور بو علي سينا والغزالي وابن رشد، جامعة العلامة الطباطبائي.