مركز تراث للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

السنة الثانية - العدد (٦)
شتاء ٢٠٢٥م - ١٤٤٦هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3006-9513
ISSN: 3005-9577

المَوتُ
هَادِمُ اللَّذّاتِ بوّابَةُ الحَيَاة

- مفتتح: » رَهْبَةُ المَوْتِ وسؤَالُ المَعْنى
- المحور: » المَوتُ عِندَ الفَلَاسِفَةِ المَادِيِّين
  - » المَوتُ الدِّمَاغِيُّ ونَقلُ الأعضَاءِ والخُلُودُ البيُوتِكنُولُوجِي
  - » المَوتُ الاختياريّ -رحلة العبور نحو الحقيقة-
  - » حُرمَةُ الانتحَارِ عَلَى ضَوءِ فَلسَفَةِ الفِعلِ الاختِيَارِيّ
  - » شَرحُ تَجَارِبِ الاقتِرَابِ مِنَ المَوتِ اِستِنَادًا إِلَى نَظَرِيَّةِ "عالم المثال" للسُّهرَوَرديّ
- دراسات وبحوث: » دِرَاسَةٌ مَعرِفِيَّةٌ لِمَسأَلَةِ إِسكَانِ آدم عليه السلام فِي الجَنَّةِ البرزَخِيَّةِ وهُبُوطِهِ مِنهَا
- قراءة في كتاب: » "المَعَادُ وعَالَمُ مَا بَعدَ المَوتِ"

المَــوتُ
هَادِمُ اللَّذّاتِ بَوّابَةُ الحَيَاة

السنة الثانية – العدد (٦): شتاء ٢٠٢٥م – ١٤٤٦هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابــع لجمعيّـة براثــا الثقافيّــة المرخّصــة في لبنـــان بموجـب علـم وخبـر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (٦)
شتاء ٢٠٢٥

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religion's Philosophy Studies)، مجلة فصلية، تصدر عن مَرْكَزُ بَرَاثا للدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176791076

البريد الالكتروني:
Eitiqad.magazine@gmail.com

■ المشاركون في هذا العدد:

- د. غيضان السيد علي (مصر)
- حامادو جيرو (بوركينافاسو)
- الشيخ الدكتور محمد نمر (لبنان)
- حسين إبراهيم شمس الدين (لبنان)
- ليلى فروزي (إيران)
- أسد الله آجير (إيران)
- فاطمة بختياري (إيران)
- محمد علي أكبري (إيران)
- نفيسه فياض بخش (إيران)
- نبيل علي صالح (سوريا)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

١. نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللاأدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

الدين – العلم

أزمة معرفية مصطنعة

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ حسين درويش
(لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

أخلاقيات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **رَهْبَةُ المَوْتِ وسؤَالُ المَعْنى** ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ **المَوتُ عِندَ الفَلَاسِفَةِ المَادِيِّينَ** ---------- ٢٣

د. غيضان السيد علي

■ **المَوتُ الدّمَاغِيُّ ونَقلُ الأعضَاءِ والخُلُودُ البَيُوتِكنُولُوجِي** ---------- ٤٥

حامادو جيرو

■ **المَوتُ الاختياريّ -رحلة العبور نحو الحقيقة-** ---------- ٦٧

الشيخ الدكتور محمد نمر

■ **حُرمَةُ الانتِحَارِ عَلَى ضَوءِ فَلسَفَةِ الفِعلِ الاختِيَارِيّ** ---------- ٨٥

حسين إبراهيم شمس الدين

■ شَرحُ تَجَارِبِ الاِقتِرَابِ مِنَ المَوتِ.. اِستِنَاداً إِلَى نَظَرِيَّةِ "عالم المثال" للسَّهرَوَردِي ------- ١٠١
لیلی فروزي
أسد الله آجير
فاطمة بختياري

دراسات وأبحاث

■ دِرَاسَةٌ مَعرِفِيَّةٌ لِمَسأَلَةِ إِسكَانِ آدم عليه السلام فِي الجَنَّةِ البِرزَخِيَّةِ وَهُبُوطِهِ مِنهَا حَسبَ رُؤيَةِ الحُكَمَاءِ الصَّدرائِيّينَ الجُدُد ---------- ١٢١
محمد علي أكبري
نفيسه فياض بخش

قراءة في كتاب

■ المَعَادُ وَعَالَمُ مَا بَعدَ المَوتِ ---------- ١٣٩
نبيل علي صالح

مفتتح

رَهْبَةُ المَوْتِ وسُؤَالُ المَعْنى

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

منذ فجر الوعي، كان الموت هو اللغز الذي يطارد الإنسان بلا هوادة. فليس هو مجرّد انقطاع نبض القلب، ولا حَدَثًا عَرَضيًا في دورة الطبيعة، بل هو الحدّ الذي تتكسّر عنده كل يقينياته، واللحظة التي تتوقّف فيها التجربة، ويخبو فيها الحضور، تاركًا خلفه أسئلة لم تجد إجابة نهائية. لماذا نموت؟ هل الموت نهاية أم عبور؟ هل هناك ما وراء هذا العدم الذي لا يبوح بأسراره؟

على مرّ العصور، لم يكن الموتُ مجرّدَ تجربة فرديّة، بل كان حجر الأساس في تشكيل الحضارات والأديان والفلسفات. من أهرامات الفراعنة إلى طقوس الشعوب البدائيّة، ومن تأمّلات الفلاسفة إلى نصوص الكُتب المقدّسة، ظلّ الإنسان يُحاول التفاوض مع الفناء، ويضع له تأويلاً، أو يمنحه معنى، أو يحاول، على الأقلّ، تأجيل لحظة المواجهة. لكن السؤال بقي معلّقًا، يراوغ العقل، يفتح أبواب الخوف، ويُعيد تشكيل فهم الإنسان لحياته ذاتِها.

لم يعد الموتُ في الفكر الغربيّ الحديث، مجرّد لغز ينتظر تفسيرًا، بل أصبح معضلةً وجوديّةً قائمةً بذاتها. ومع انحسار الإيمان الدينيّ في الفلسفات الحديثة، وغياب التصوّرات التقليديّة للحياة الأُخرى، صار الموتُ أشدَّ وطأة، وأكثر حضورًا في وعي الإنسان المعاصر. أصبح الموت في الفلسفة الغربية الحديثة نقطة نهاية؛ حيث ينتهي كلُّ شيء بلا رجعة. لم يحرّر هذا التحوّلُ الإنسانَ من الخوف، بل زاد من قَلَقِه. فإذا كانت الحياةُ بلا امتداد، وإذا كان الموتُ هو المحطّة الأخيرة، فماذا يبقى من المعنى؟ هل يستحقُّ أيُّ شيء أن يُعاش إذا كان الموت يبتلعه في النهاية؟

الموتُ في الفكر الفلسفيّ: بين العدم والبحث عن المعنى

منذ بدايات الفكر الفلسـفي، كان الموت موضوعًا محوريًّا في تأمّلات الإنسان حول وجوده. كان البوّابة التي تطرح أعظم الأسئلة: هل للحياة غاية إذا كان الموت ينتظر في النهاية؟ هل الفناء هو المصير الوحيد، أم أنّ هناك امتدادًا لما بعده؟

تنوّعت الإجابات بين الفلاسـفة القدمـاء والمحدثين، لكن القَلَق ظلّ واحـدًا، يتجدّدُ مع كلِّ محاولة لفهم المصير.

في الفلسفات الشرقيّة القديمة، مثل البوذية والهندوسية، شكّل الموتُ دورة متكرّرة من الحياة والموت؛ حيث يظلُّ الإنسانُ عالقًا في إعادة الولادة حتى يصلَ إلى حالة التحرّر النهائيّ (النيرفانا- Nirvana).

وعند الإغريق، كان الموتُ مرتبطًا بأسئلة العدالة والخلود. رأى (أفلاطون- Plato) في الموت تحرّرًا للروح من سجن الجسـد؛ حيث تنتقل إلى عالم المُثُل؛ حيث الحقيقة المطلقة والوجود الأكمل. أما (أرسطو- Aristotle)، فتعامل مع الموت بوصفه حَدَثًا طبيعيًّا، لكنّه لم يقدّم تصوّرًا واضحًا لما بعده، بل انشغل في كيفيّة تحقيق الحياة الفاضلة قبل الموت.

لكـن مع العصور الحديثة، انقلبت الرؤيةُ رأسًـا على عقب. حين أعلن (نيتشـه- Nietzsche) "موت الإله"، لم يكـن يقصد موتَ الدينِ فقط، بل انهيار التصوّرات التقليديّة التي كانت تمنحُ للحياةَ معنـى يتجاوز الموت. فإذا لم يكنْ هناك عالم آخر، فإنَّ المـوتَ يصبحُ الفراغَ المطلقَ، والنهايةَ التي لا رجوعَ منها.

ومن هنا، جاء (مارتن هايدغر- Martin Heidegger) ليؤسّـس فلسـفةً جديدةً للموت؛ حيث اعتبره "الحقيقة الأكثر أصالة" في الوجود الإنسـاني. فالإنسان، عنده، "كائن نحو الموت"، أيّ أنّ وعيَه بالموت هو الذي يحدّد جوهرَ حياتِه، فهو يعيش حياتَه على ضوء نهايتها الحتميّة. لكن هذه الرؤية، جعلتْ الموت مجرّد خلفيّة تحدّد كيفيّة عيشِ الحياة.

مع (جان بـول سـارتر- Jean-Paul Sartre) و(ألبـير كامـو- Albert Camus)، وصل القلقُ الوجوديُّ إلى ذروته. عند (سارتر)، الموت هو الحدّ الذي يَحرمُ الإنسان من تحقيق ذاته بالكامل، مـما يجعله عبثيًّا. لا توجد غاية تتجاوز الموت، ولا معنى ينجو من الفناء. أما (كامو)، فقد رأى في الموت الدليل الأقصى على عبثيّة الحياة؛ حيث تصبح كل المحاولات لإضفاء المعنى على

الوجـود مجرّد وهم. إذا كان الموت لا معنى له، فإنّ الحياة أيضًا بلا معنى، مما يطرح السـؤال الفلسفي الأكثر رعبًا: لماذا لا يكون الانتحار هو الحلُّ المنطقيُّ لهذه العبثيّة؟

هكذا، بدلاً من أنْ تقدّم الفلسـفةُ الحديثة إجابـةً عن الموت، جعلتْ منه أزمةً بلا مخرج. ومع انهيار السرديّات الدينيّة الكبرى في المجتمعات الغربيّة، أصبح الإنسانُ أكثرَ وحدة أمام مصيره. فإذا كان الموت هـو النهاية المطلقة، فإنّ كلَّ القيمِ التي عاش من أجلها، وكلَّ لحظات الحُب، والألم، والانتصار، تُصبح بلا وزن؛ لأنّ النسيان سيمحوها كلّها في النهاية. وهكذا، تحوّل الموت من كونه معبراً إلى عالم آخر إلى كونه الهاوية التي يُبتلع فيها كلّ شيء.

لكن، هل هذا هو السبيل الوحيد لفهم الموت؟ أم أنّ هناك تصوّرات أُخرى تقدّم رؤيةً تتجاوز هذه العدميّة؟ وهل قدّمتْ الأديان مجرّد تفسـيرات واهية للمـوت، أم أنّها قدّمتْ إجابات أكثر اتّساقًا مع عمق الأسئلة التي يطرحها الإنسان؟

الموت في العلم: هل يمكن الهروب من الفناء؟

بينما ظلّت الفلسفة غارقة في قلقها الوجوديّ، اتّجه العلمُ إلى التعامل مع الموت بوصفه ظاهرة طبيعيّة يمكن تحليلها وربما التغلّب عليها. فإذا كان الموت في الفكر الفلسـفيّ معضلة لا حلّ لها، فقـد رأى العلماء أنّه مجرّد عطـل في النظام الحيوي للكائنات، يُمكـن فهمه، وربمّا حتى تأجيلـه أو تجاوزه. لكن هل نجح العلمُ في تقديم إجابة حقيقية عن الموت؟ أم أنّه، على الرغم من تقدّمه، لم يفعل سوى تأجيل المواجهة؟

عند النظر إلى الموت من زاوية علم الأحياء، نجد أنّه جزء أساس من دورة الحياة؛ حيث تموت الخلايا بشـكل منظّم في كل لحظة، فيما يُعرف بـ «الاسـتماتة الخلوية» (Apoptosis)، وهو ما يسمح للكائنات الحيّة بالتجدّد والتكيّف مع بيئتها. لكن على المستوى الكليّ، تظلّ الشيخوخة والتآكل الطبيعيّ سارِيَيْن.

ومع ذلك، لم يتوقّف العلماء عند هـذا الحد. فمنذ القرن العشرين الميلاديّ، بدأت الأبحاث في محاولة فهم آليات الشـيخوخة والموت، بهدف إطالة عمر الإنسان؛ حيث اكتُشفت جينات معيّنة تتحكّم في طول العمر، مثل جينات السيرتوين (Serotonin) -التي تلعب دورًا في مقاومة الشـيخوخة. كما تمّ تطوير عمليّات مثل تعديل الحمـض النووي (CRISPR) التي تفتح الباب

أمام إمكانية التلاعب بالعوامل الوراثيّة التي تؤدي إلى الموت الطبيعيّ.

وفي السنوات الأخيرة، ظهرت موجة من الأبحاث التي لا تهدف فقط إلى تأجيل الموت، بل إلى تجاوزه بالكامل؛ إذ تعمل شركات مثل (Kalevik) و(SINGULARITY) على تطوير أساليب لإطالة العمر إلى ما لا نهاية، من خلال إعادة تنظيم الخلايا أو حتى تحميل الوعي البشري على منصّات رقميّة، فيما يُعرف بـ «ما بعد الإنسانية» (Transhumanism) يعتقد بعض العلماء، مثل (راي كورزويل- Raymond Kurzweil)، أنّ البشر سيصلون إلى نقطة يصبح فيها الدماغ البشريّ قادرًا على الاندماج مع الذكاء الاصطناعيّ، مما يسمح بنقل الوعي إلى بيئة إلكترونيّة لا تخضع لقوانين علم الأحياء.

لكن هل يمكن حقًّا الهروب من الموت؟ رغم كل التقدّم العلميّ، تظلّ هناك عقبات ضخمة. حتى لو تمكّنا من تأجيل الشيخوخة أو حتى تحميل الوعي على حواسيب، يظلّ السؤال الفلسفي قائمًا: هل الإنسان الذي يتمّ تحميلُ وعيه هو الشخصُ ذاتُه، أم مجرّد نسخة رقميّة؟ وهل تأجيل الموت إلى أجل غير مسمّى يعني حقًا التغلب عليه، أم أنّه مجرد إنكار للحتمية التي تحكم كلّ شيء في الكون؟

حتى مع كل هذا التطور، لم يستطع العلمُ حلَّ معضلة الموت بشكل نهائيّ. نعم، يمكننا إطالة العمر، أو تأخير الشيخوخة، أو تحسين جودة الحياة، لكنّنا لم نستطع - ولن نستطيع أبدًا - تجاوز اللحظة التي ينتهي فيها كلّ شيء؛ لأنَّ الموتَ هو جزء من طبيعة الوجود نفسه.

لكن يبقى السؤال الأهم: هل الموت هو المشكلة، أم أن خوف الإنسان منه هو ما يجعل منه معضلة؟ وهل البحث عن الخلود هو الحلّ، أم أن المعنى الحقيقي للحياة لا يُفهم إلا في ظلّ الموت؟

هنا، يظهر الفارق بين النظرة العلميّة والنظرة الدينيّة للموت؛ حيث لا يصبح السؤال هو "كيف نهرب من الموت؟" بل "كيف نفهمه؟"

الموت بوصفه بابًا للعدالة المطلقة

بينما واجهت الفلسفة الموت باعتباره أزمة وجوديّة، وتعامل معه العلم بوصفه ظاهرة بيولوجيّة قابلة للدراسة، قدّمت الأديان تصوّرًا مختلفًا تمامًا؛ حيث كان الموت نقطة انتقال إلى حياة

أُخرى. لم تسعَ الأديانُ إلى إنكار الموت أو التحايل عليه، بل سعت إلى منحه معنى، وإلى دمجه في نظام كونيّ يجعل من الفناء الجسديّ مجرّد مرحلة في رحلة لا تنتهي. وهذا التصوّر، على اختلاف تفاصيله بين الأديان، ظلّ أكثر قدرة على استيعاب قلق الإنسان، وأكثر تأثيرًا في تشكيل رؤيته لنفسه ولمصيره.

ففي الأديان السماوية (اليهوديّة والنصرانيّة والإسلاميّة)، يُنظر إلى الموت على أنّه لحظة الفصل بين عالَمَيْن؛ حيث تنتقل الروحُ من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من الحياة المؤقتة إلى الحياة الدائمة. تمنح هذه الرؤيةُ الموتَ بُعدًا خُلُقِيًّا؛ إذ يصبح البوّابة التي تُستعاد عندها العدالة المطلقة، فيُحاسَب الظالم، ويُثاب المحسن، ويُعطى كلّ إنسان حقّه.

وعلى الرغم من الاختلاف الجذري بين رؤية بعض الأديان الشرقية القديمة للموت وبين الرؤية السماوية له، فإن القاسم المشترك بينها هو أن الموت جزء من نظام خُلُقِيّ مُحكم.

في حين عجزت الفلسفة الغربيّة عن تقديم إجابة نهائيّة للموت -وإنْ اشتغل العلم الحديث على تأجيله دون إلغائه-، قدّمت الأديانُ رؤيةً تمنح الموتَ معنى، وتجعل منه امتدادًا للحياة لا نهايتها. هذه الرؤية كانت أكثر قدرة على تهدئة قلق الإنسان؛ لأنّها لم تكتفِ بوصف الموت، بل قدّمت إجابة عن سببه وغاياته وما بعده.

في النهاية، يبدو أن سؤال الموت يتعلق بالحياة نفسها. فإذا كان الموت مجرّد انقطاع بلا معنى، فإنّ الحياة ذاتها تفقد قيمتها، أما إذا كان الموت عبورًا إلى مستوى أوسع من الوجود، فإنّ الحياة تصبح ذات مغزى أعمق، ويتحوّل الخوف من الموت إلى استعداد له. ومن هنا، تأتي الرؤية الإسلاميّة للموت، التي تضعه في سياق الغاية الكبرى للخلق؛ حيث يكون لكل حياة امتداد، ولكل فعل حساب، ولكلّ إنسان موعد مع الحقيقة التي لا يفرّ منها أحد.

الرؤية الإسلاميّة للموت كتحرير من العبث

في قلب المعضلة الفلسفية حول الموت، يبرز سؤال محوري: ماذا يحدث للوعي بعد الموت؟ هل ينتهي كما ينتهي الجسد، أم أنّه يستمرّ في شكل آخر؟

انطلقت الفلسفة المادية، التي سيطرت على الفكر الغربي الحديث، من فرضية أن الوعي مجرد وظيفة دماغية، فإذا توقف الدماغ، انتهى الوعي تمامًا. لكن هذا الافتراض ليس سوى انعكاس

لمنظور مادي ضيّق؛ حيث يُنظر إلى العقل باعتباره آلة، وإلى الحياة بوصفها تجربة حسّيّة تنتهي بالفناء.

في المقابل، يقدّم القرآن تصوّرًا مختلفًا تمامًا؛ حيث لا يكون الموت نهاية للوعي، بل على العكس، هو نقطة انكشاف؛ حيث يصبح الوعي أكثر اتساعًا وإدراكًا مما كان عليه في الدنيا. وهذا ما تعبّر عنه هذه الآية: ﴿**لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ [ق: ٢٢]؛ حيث يؤدّي الموت إلى إزالة الحجب التي كانت تحدّ من إدراك الإنسان في الحياة الدنيا. إذًا، الموت هو عبور إلى وعي أكثر حدّة وأكثر حضورًا؛ حيث يرى الإنسان الحقيقة التي كانت مستترة خلف ستار المادة.

ويؤكّد القرآن هذه الفكرة من خلال وصف الحياة الآخرة بأنها "الحياة الحقيقيّة"؛ حيث يقول الله – تعالى-: ﴿**وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ [العنكبوت: ٦٤]. يقدّم النص القرآني هنا تصوّرًا جذريًّا مختلفًا عن التصوّر المادي: إنّ الحياة التي نعيشها الآن ليست الحياة الحقيقية، بل هي مجرّد ظلّ، وتجربة لم تكتمل، بينما الحياة الحقيقيّة هي تلك التي تبدأ بعد الموت؛ حيث يكون الإدراك أكثر صفاءً، والوعي أكثر اتّساعًا.

إذا كان الفلاسفة قد جعلوا الموتُ مصدرَ قلق وجودي، وإذا كان العلم قد حاول مقاومته دون تجاوزه، فإنّ الرؤية القرآنية تحوّل الموت إلى لحظة انكشاف؛ حيث يدرك الإنسان لأوّل مرّة الحقيقة المطلقة التي غابت عنه في الدنيا.

فإذا كان السؤال الغربي حول الموت هو: "ماذا بعد الفناء؟" فإنّ السؤال الإسلاميّ يتّخذ منحى آخر تمامًا: "كيف نستعدّ للحياة الحقيقيّة؟" والفرق بين السؤالين هو ما يحدّد الفرق بين القلق الوجوديّ والإيمان العميق.

بناء على كلّ ما تقدّم، جاءَ هذا العددُ من مَجلّةِ (اعتقاد)، ليُعالِجَ قضيّةَ الموت، ويُجيبُ عن مجموعةٍ من الأسئلةِ والإشكالاتِ التي طُرِحَت عليه، وفي هذا السياق أتت مقالة " المَوتُ عِندَ الفَلَاسِفَةِ المَادِيِّينَ "، لتبيان وجهة نظر الاتجاه الطبيعي والمادّي في الفلاسفة الغربية منذ عصر الإغريق حتى عصرنا الحاليّ؛ حيث عرض الكاتب آراء أبرز أعلام الفلاسفة في مختلف الحقبات التاريخيّة ونظرتهم إلى الموت والفناء، ثمّ فنّد مذهبهم الذي يُنكر الحياة بعد الموت أو يؤوّل معنى الخلود على خلاف ما جاءت به الأديان السماويّة.

وفي جانب آخر تناولت مقالة " المَوتُ الدّمَاغِيُّ ونَقل الأعضَاءِ والخُلُودُ البَيُوتِكنُولُوجِي-دِرَاسَةٌ كَلَامِيَّـةٌ تَأصِيلِيَّـةٌ-» محاولة بعض العلماء ومهندسي الحاسوب تفسـير الوعـي بطريقة تختزله بعمليّـات بيولوجيّة وعصبيّة داخل دماغ الإنسـان، وإمكانيّة محاكاة الوعـي البشريّ ونقله عبر أنظمة حاسوبيّة معقّدة؛ كي يتسنّى للإنسان تجربة الخلود بعد موت بدنه. وفي نهاية المقالة، نقد الكاتـب هذه الرؤية الاختزاليّة للوعي البشريّ وتصحيح مفهـوم الخلود والأبديّة وعدم إمكانيّة استنساخ وعي بشريّ مع الحفاظ على وحدة الشخصيّة الواعيّة.

ثمّ جـاءت مقالة "حُرمَةُ الانتِحَارِ عَلَى ضَوءِ فَلسَـفَةِ الفِعلِ الاختِيَارِيّ"، لتناقش فلسـفة حرمة الانتحـار ورؤية الدين الإسلاميّ لمعنى الحياة، ومسـؤوليّة الإنسـان فيهـا، والهدف من خلقه ووجـوده في الحياة الدنيا، وأنه يمتلك مسـؤوليّة أفعاله كلّها تحت أي ظرف أو مشـكلة يعاني منها، وأنّه لا بدّ للإنسان من تحمّل مشاقّ الحياة وابتلاءاتها على ضوء رؤية كونيّة إسلاميّة هادفة تنجيه من الغرق في العبثيّة والعدميّة .

وفي مقـام بيان معنى آخـر للموت، وهو الموت الاختياري الدنيـويّ، تصدّت مقالة " المَوتُ الاختيـاريّ- رحلة العبور نحو الحقيقة-"، لمحاولة تفسـير رؤية بعـض مذاهب علم الأخلاق الإسلاميّ لكيفيّة تجرّد الإنسان عن التعلّقات الدنيويّة وتحقيق الموت المعنويّ والقلبيّ عن عالم الظاهر والمحسوسات؛ بحيث تتجلّى فيه رؤية معرفيّة قلبيّة تنقله نحو عالم الحقيقة والمعنى.

وفي سياق إثبات عالم المثال المنفصل قام كاتب مقالة " شَرحُ تَجَارِبِ الاقتِرَابِ مِنَ المَوتِ.. اِستِنَادًا إِلَى نَظَرِيَّةِ عالم المثال (للسَّـهرَوَرَدِيّ)" في تفسير تجارب الاقتراب من الموت لدى من مرّوا بها، على ضوء وجود عـالم مثال منفصل عن الدنيا ويكون في باطنها وحقيقتها في الوقت عينه، وأنّ الذين اقتربوا من الموت هم في حقيقة الأمر والواقع دخلوا إلى ذاك العالم الذي يتميّز باشتداد الإدراك والوعي والإحاطة بما لا تسع له الحواسّ الظاهرة.

ختامًـا، نأمل أن يَنالَ هـذا العددُ إعجابَ القُـراءِ، وأن يُقدِّمَ الفائدةَ المَرجـوّةَ بإذن الله تعالى، وأن يساهم في رفد السـاحة العلميّة والثقافيّة بأدوات النقد والتحليل لمواجهة التيارات الفكريّة الأخرى. والحمدُ لله أولاً وآخِرًا.

المَوتُ عِندَ الفَلَاسِفَةِ المَادِيِّينَ

د. غيضان السيد علي[1]

ملخّص

يَدور هذا البَحثُ حول رؤية الفلاسفة المادّيين للموت؛ حيثُ نَظروا إليه في ضوء مذهبهم العام الذي يرى أنَّ الكونَ مُكوَّن فقط من «المادَّة»، وأنَّه يُمكن تَفسير كلّ الظَّواهر العقليَّة في ضوء مُصطلحات ماديَّة، فانطلقوا في تناولهم للموت من موقفهم الرافض لـ«ثُنائيَّة الوجود»، مـع الإصرار على الانطلاق من مفهـوم «الواحديَّة الماديَّة» فكان طبيعيًّـا أن يَضيعوا في تِيه الماديَّة، وهذه نتيجةٌ طبيعيَّةٌ لمحاولة تفسير ظاهرة ميتافيزيقيَّة بحتة كالموت من خلال آلياتٍ ماديَّـة صِرفة؛ إذ انتهوا من بحثهم هذا إلى قفزات متسـارعة، رأوا فيها الموت نهايةً للوعي، وقذفًا بالإنسـان إلى العـدم والفَناء، مع إنكارٍ تامّ للخُلود في حيـاة أُخرويَّة، اللَّهم إلا خلود الذكر-عند بعضهم- للعباقرة والأفذاذ من بني الإنسانيَّة، متمسّكين في كل ذلك بالعلم الذي أثبت في النّهاية تهافت تصوُّراتهم وسقوط مزاعمهم.

الكلمات المفتاحية:

الماديَّة، الموت، ثنائية الوجود، الواحديَّة، ماديَّة الرُّوح، العدم، الخلود، خلود العباقرة.

١ - أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة بني سويف – جمهورية مصر العربية

مُقَدّمةٌ:

تُعدُّ دراسة الموت من أهمّ الدّراسات التي تناولتها الفلسفة، باعتبارِه من أهمّ المُشكلات التي تُواجه الموجودَ البشريَّ. وقد ارتبطت الفلسفة بالموت لدرجة أن ذهب بعضهم إلى تعريف الفلسفة بأنَّها: معرفة الموت، وأنَّه بدون الموت لا يُمكن للبشر أن يتفلسفوا. وقد وَجد مفهوم الموت اهتمامًا كبيرًا من الفلاسفة، سواء أكانوا من المِثاليّين أم الماديّين منذ أقدم عصور الفلسفة وحتى عصرنا الرَّاهن. وقد أخذت مُشكلة الموت منحىً خاصًّا عند الفلاسفة الماديّين؛ الذين راعهم الموتُ بوصفه لغزًا لا يُمكن حلَّه، يملأ النَّفس بالخوف منذُ لحظة الوعي وعلى امتداد حياة الإنسان؛ إذ يقول أحدهم: «لقد وضعت أُمّي توأمًا ... أنا والموت»؛ فالموت عندهم سقوطٌ بلا نهاية في نفق مُظلم، ورحلة ذهابٍ بلا عودة، واختفاءٌ وجوديٌّ تامٌّ يتلاشى فيه الإنسان ويتحلَّل ويَفنى، وأنَّه لا شيء بعد الموت سوى العدم المطلق، لتُصبح قصة الإنسان في هذه الحياة مجرّد أرحام تَدفع وأرض تَبلع. ممَّا أنتج لنا فلسفةً -تسود اليوم في الغرب المعاصر- يَفتقد فيها الإنسان بوصلته، ولا يدرك ما الغاية من وجوده، وما هو مصيره بعد هذه الرحلة القصيرة على ظهر هذا الكوكب الأرضيّ. الأمر الذي يُؤدّي إلى سِيادة العبثيَّة؛ حيثُ يتصوَّر الإنسان أنَّ العالم لا معنى له، وأنَّ الصُّدفةَ العمياءَ تتحكَّم فيه، وأنَّ الموتَ ليس سوى فَناءٍ مَحض وعدمٍ صِرف، وأنَّ الخُلود المُمكن الوحيد -على أفضل الأحوال- هو بقاء ذِكر العباقرة والمشاهير من أفذاذ الإنسانيَّة، وهو خلودٌ مؤقَّت مهما بلغ مداه الزمني، وهو الأمر الذي لم يُرضِ غرور المادّيّ المُوغِل في الماديَّة الفرنسي (كيفين أوريجان - Kevin O'regan)، وراح يفترض أنَّه بالإمكان تحميل شخصيَّاتنا على حاسوباتٍ تجعلنا نحيا حياة افتراضيَّة بعد موتنا، وهكذا يبقى الوعي بعد الموت، وهذا هو الخلود الوحيد المُمكن الذي يتطلَّع إليه إنسانُ القرن الواحد والعشرين.

ولكي نقفَ على التَّفاصيل الدقيقةِ الَّتي عالج بها الفلاسفة الماديُّون مسألة الموت، وعلى

شطحاتهم العجيبة على مر تاريخ الفلسفة الممتد عبر ما يزيد عن ستَّة وعشرين قرنًا من الزمان، يجب علينا أوَّلًا، تحديد المقصود بالفلسفة الماديَّة، ومن هم أشهر فلاسفتها؟ وكيف عالجوا مُشكلة الموت؟ وما هي أبرز التَّمايزات بين آرائهم المُتعدّدة؟ وكيف بدت رؤى هؤلاء الماديّين وتفسيراتهم للموت عبر عصور الفلسفة المُختلفة: القديمة، والحديثة، والمعاصرة؟

أَوَّلًا: الفَلسَفَةُ المَاديَّةُ ومَاهيَّةُ المَوت

إنَّ الماديَّةَ بشكلٍ عام مذهبٌ يَردُّ كلَّ شيءٍ إلى المادَّة؛ أي إنَّ الأصل في الموجودات هو المادَّة. وقد وُجد هذا المذهب منذُ العهد الأوَّل للفلسفة اليونانيَّة عند (طاليس) و(أنكسمانس) و(هراقليطس). فالمادَّة عندهم مُستكفية بنفسها، مُستغنية عن خالق يوجدها[١]. والماديَّة بوصفها تَوجُّهًا فِكريًا ونزعة فلسفيَّة، وإن كان قد ظهرت إرهاصاتها في الفلسفة اليونانيَّة مع الطَّبيعيّين الأوائل، ولكنها لم تظهر كتيَّار معرفيّ فلسفيّ رصين ومعياريّ إلَّا في مراحل زمنيَّة مُتأخّرة، بعد تراكمات فِكريَّة وإرهاصات فلسفيَّة منذ أيَّام التُّراث اليونانيّ، وحتَّى نهضة أوروبَّا الحديثة بين القرنين السَّادس عشر والسَّابع عشر. وقد بلغت الفلسفة الماديَّة ذروة تبلورها كنظريَّة معرفيَّة، في الفلسفة الماركسيَّة التي صاغها كلٌّ من (كارل ماركس) و(فريدريك أنجلز)، اللَّذان رأيَا أنَّ النظرةَ الماديَّة للعالم هي النظرة للطَّبيعة كما هي، دون أيَّة إضافة خارجيَّة[٢].

ويَعتبر أتباع هذا المذهب أنَّ الجوهر الوحيدَ الذي يُمكن القول بوجوده هو المادَّة، ولا شيءَ سواها. فالمادَّة هي الحقيقة المُطلقة، وما عداها عرضيٌّ ثانويٌّ ناتج منها، وخارج من رحمها. فالأصالة للمادَّة، وهي التي تُحدّد مدارك الوعي وقنواته النَّظريَّة في فَهم الوجُود الخاصّ والعامّ. بالتَّالي يتطوَّر الوعي البشريُّ بتطوُّر المادَّة المُحيطة بالإنسان[٣].

يُعرَّف الموت -بداية- بأنَّه مُفارقة الحياة، فالموت ضدَّ الحياة. ويُعرَّف أحيائيًا بأنَّه توقفٌ دائمٌ للوظائف الحيويَّة وعمليَّاتها التي تُحافظ على وجود الكائن على قيد الحياة[٤]. ويُعرَّف كذلك

١ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص٥٩٣.

٢ - نبيل علي صالح: الماديَّة- مُقَارَبَةٌ نَقْدِيَّةٌ فِ الْبِنْيَةِ والمنْهَج-، ص١٧-١٨.

٣ - نبيل علي صالح: الماديَّة- مُقَارَبَةٌ نَقْدِيَّةٌ فِ الْبِنْيَةِ والمنْهَج-، ص١٨.

4 - See, John Daintith, Elizabeth A. Martin, A Dictionary of Science, p.223.

سلوكيًّا: بأنَّه «كفّ دائم للوعي والشعور، وتوقُّف المخ عن أداء دور القائد بالنّسبة للعمليَّات الحركيَّة والحِسيَّة والوظائف العقليَّة»[١]. كما عرَّفه (الراغب الأصفهاني) (ت ٥٠٢ هـ) بأنَّه انتقال «من دار إلى دار، حتى يستقرَّ بكم القرار، فهو وإن كان في الظَّاهر فناءً واضمحلالاً، ولكنّه في الحقيقة ولادة ثانية ... ولولا هذا الموت لم يَكمل الإنسانُ. إذًا، الموت ضروريٌّ في كمال الإنسانيَّة، ولكون الموت سببًا للانتقال من حال أوضع إلى حال أشرف وأرفع سمَّاه الله -تعالى- توفّيًا»[٢].

ويُعرّفه الفلاسفة القُدامى: بأنَّه توقُّف النَّفس عن استعمال آلات الجسد. وقد اعتبر هؤلاء الفلاسفةُ الموتَ ملهمَ الفلسفة؛ ومن أشهر تعريفات الفلاسفة للموت هو تعريف (ابن مسكويه) الذي يُعرّف فيه الموت قائلاً: «الموت ليس شيئًا أكثر من ترك النَّفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يُسمّى بدنًا كما يَترك الصَّانع استعمال آلاته»[٣]. ويُسهب في شرح هذا التَّعريف وبيانه قائلاً بأنَّه: «مفارقة النَّفس البدن، وهذه المفارقة ليست فسادًا للنَّفس، وإنَّما هي فساد المتركب. وأمَّا جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبُّه وخُلاصته فهو باق، وليس بجسمٍ فيلزم فيه ما لزم في الأجسام ...»[٤].

أمَّا الفلاسفة الماديُّون – وهم المعنيُّون في هذا البحث- فقد نظروا إلى الموت بوصفه فناءً تامًّا؛ إذ اعتقدوا أنَّ الموت هو فناء الجسد والنَّفس معًا، فآمنوا بـ «فلسفة التَّلاشي» التي تَعتبر أنَّ النَّفس مُؤلَّفةٌ من ذرات شأنها شأن الجسد، وعند الموت لا تتحرَّر النَّفس من الجسد كما هو شائع في الفلسفات غير الماديَّة، بل يَفسد كِلاهما، وتنحلُّ وتتبعثر ذرَّاتهما ضمن الدَّورة الشَّاملة الكُبرى للطَّبيعة؛ أي أنَّ النَّفس تتبدَّد عند الموت[٥]. ومن ثمَّ، فلا بعثَ ولا خلود ولا حساب ولا ثواب ولا عقاب.

ثَانيًا: مَوقفُ فَلاسفَة اليُونَان المَاديّينَ من المَوت

اعتنقت فِئةٌ من أشهر فلاسفة اليونان القُدامى المَذهبَ المَاديَّ باعتباره مذهبًا فِكريًّا؛ حيثُ

١ - أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، ص١٥.
٢ - الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص١١٦.
٣ - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٧٤.
٤ -ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٧٩.
٥ -عمرو شريف: أنا تتحدث عن نفسها، ص٣٨٧.

رأت الكائنات الإنسانيَّة الحيَّة الأُخرى ليست كائنات ثُنائية مُركَّبة من جسمٍ ماديّ وروح لا ماديَّة، وإنَّما هي جسميَّة في طبيعتها، وقد انعكست هذه الرُّؤية الماديَّة على تصوُّرهم للموت بأشكال متقاربة، جاءت كالآتي:

١. (طاليس- Thales [١]) والمادَّة المُكتفية بنفسها: قد انتهى (طاليس) إلى أنَّ الماء هو أصل الأشياء، وهو الذي خرجت منه كلُّ الموجودات، ومن جمود الماء تكوَّنت الأرض، ومن انحلاله تكوَّن الهواء[٢]. وما دام الماء هو أصل الأشياء جميعًا فإنَّ الأشياء جميعَها واحدةٌ. وعلى ذلك نجد أنَّ الموت عند (طاليس) هو عمليَّة انحلال تامّ للكائن الحيّ إلى مُكوّنه الأساسيّ، وهو الماء، فيُنكر بذلك أيَّ وجودٍ للرُّوح أو النَّفس بوصفها جوهرًا غير ماديّ، من الممكن أن يبقى بعد فناء البدن.

٢. (أناكيسمندر- Anaximander [٣]) والفناء في المادَّة اللانهائية: ذهب (أناكيسمندر) إلى القول بفناء الإنسان بعد الموت، ولعلَّ هذا ما تؤكّده شذرة (أناكسمندر) الشهيرة التي تقول: «إنَّ الأشياء تفنى وتنحل إلى الأُصول التي نشأت عنها، وفقًا لما جرى به القضاء، وذلك أنَّ بعضها يعوّض بعضًا وتدفع جزاء الظُّلم وفقًا لما يقضي به الزمان»[٤]. ورغم تتلمُذه على (طاليس)، لكنَّه رفض أن يكون الماء أو أيُّ مادَّة محسوسة هي المادَّة الأولى، وتصوَّر مادة ليست محسوسةً سمَّاها الأبيرون (Apeiron) ومعناها اللانهائي أو اللامحدود[٥]. ومن ثمَّ، يتَّضح لنا ارتباط هذه المادة غير المحسوسةِ

---

١ - يُعدّ (طاليس) أول الحكماء السبعة الذين اهتموا بالبحث في أصل الموجودات، وُلِدَ عام ٦٢٤ ق.م وعاش حتى بلغ عام ٥٤٨ أو ٥٤٥ ق.م. كان ذا نزعة ماديَّة بارزة اقترنت بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعيَّة، وهو الازدهار الذي تجلت أوضح مظاهره في مدينة أيونيا، مهبط الفلسفة اليونانية، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة.

٢ - أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، ص٣٥٢.

٣ - عاش الفيلسوف اليوناني (أناكسيمندر) بين عامي (٦١٠ ق.م- ٥٤٥ ق.م) وهو أحد تلامذة (طاليس) أخذ عنه بعض التَّوجيه بوصفه كان أصغر منه بما يقرب من خمسة عشر عامًا، وقد تأثَّر كثيراً بنزعته الماديَّة، وآمن بفكرته عن الوحدة الماديَّة للطَّبيعة.

٤ - انظر: جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص٣٨.

٥ - جورج سارتون: تاريخ العلم، ج١، ص٣٧١.

بمشكلة الموت؛ حيثُ إنَّه لا يوجد بعد الموت سوى الفناء في تلك المادَّة اللانهائيَّة؛ حيثُ يفنى الفرد ويبقى الكلُّ اللانهائيّ.

٣. (هيراقليطس- Heraclitus [١]) ومَبدأُ العَودِ الأبديّ: ذهب (هيراقليطس) إلى أنَّه ينبغي أن يكون وراء مظاهر الأشـياء جوهرٌ واحدٌ للكون، وأنَّ هذا الجوهرَ أو العنصر الأوَّل هـو النَّـار، وأنَّ هذا العـالم -وهو واحد للجميـع- لم يخلقه إله أو بـشر، لكنَّه كان، وهو كائن، وسوف يكون نارًا أبديَّة تُشـعل نفسها بمقاييس منتظمة، وتخبو بمقاييس منتظمة[٢]. وروح الإنسـان -عنده- جـزءٌ من النَّار الخالدة التي تتحـوَّل، لكنَّها تبقى للأبد، وأنَّ الموتَ ذاته ليس نهائيًّا؛ لأنَّ روح الإنسان هي جزءٌ من النَّار الخالدة، وهي بحسبانها كذلك تعود وتمضي مرارًا وتكرارًا إلى الأشياء جميعًا، وهو ما يُمكن تسميته بمبدأ «العود الأبدي»[٣].

٤. (ديمقريطـس- Democritus) وفَناءُ الرُّوح الذَّريَّـة: ولد (ديمقريطس) في أبديرا سنة ٤٦٠ ق.م وأنشـأ بها مع أستاذه (لوقبيوس) النَّظريَّة الذَّريَّـة؛ حيثُ ترى هذه النَّظريَّة أنَّ كـلَّ شيءٍ في هذا العالم يتكوَّن من ذرَّات صغيرة صلبة أزليَّة أبديَّة غير قابلة للتَّغيُّر الجوهريّ، وهي لا تَتناهى ولا تَندرج تحت حصر، وهي مُتفرقة لا تُرى لشدَّة صِغرها ودِقَّتهـا عن الحواس، وهي تختلف في صُورها وأحجامها وأوضاعها وتتَّفق فيما عدا ذلك[٤]. وتوجد الأشياء طالما كانت الذَّرات التي تتألف منها مجتمعة، وتنعدم عندما تتفرَّق هذه الذَّرّات. ومن ثمَّ، يؤكـد (ديمقريطس) على فناء الرُّوح؛ حيثُ إنَّ الذَّرات الدَّقيقة التي تتألف منها الروح تتبدَّد وتكفُّ عن الحركة والتَّفاعل، عند الموت.

٥. (أبيقور- Epicurus)[٥] واللامُبَـالاة تجاه المَوتِ: كان لـ(أبيقور) موقفٌ ماديٌّ صرف

---

١ - فيلسـوف يوناني في عصر ما قبل سقراط. كتب بأسلوب غامض، يغلب طابع الحزن على كتاباته، ولذا، عُرف بالفيلسوف الباكي. تأثر بأفكاره كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو.

٢ - فيليب ويلرايت: هيراقليطس، ص٤٩.

٣ - انظر: فيليب ويلرايت: هيراقليطس، ص٤٣.

٤ - محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج١، ص١٢٢.

5 - ولد (أبيقور) في جزيرة ساموس بالقرب من الساحل الأيوني حوالي عام 341 ق.م.

من الموت؛ حيثُ أكَّد على ماديَّة النَّفس؛ إذ يقول صراحةً: إنَّ «النفس جسم يتركّب من جزئيَّات (ذرّات) دقيقة منتشرة في كامل الجسد، وأنَّها أشبه ما يكون بنفس مختلطة بالحرارة؛ إذ هي مماثلة من جهة للنَّفس ومن جهة ثانية للحرارة»[1]، وهي منتشرة في سائر الجسد تملأ الفراغات أو الانفراجات أو المَسام التي تتركها الذَّرّات الجسميَّة فيما بينها. وهو بذلك يجعل وجودَ النَّفس مرهونًا بوجود الجسد، فإذا فني الجسد فنيت معه النَّفس. والموت هو انعدام الإحساس، ولم يعد الموت في نظر (أبيقور) موضوعًا لأيّ تأمُّل فلسفيّ تُوجّهه اعتبارات أُخرَويّة، بل أصبح مجرّد حادث تكوينيّ لا أهميَّة له؛ لأنَّ تجربةَ الموتِ لم تعد موجودةً.

وقد ذهب فلاسفة اليونان المُتقدّمون هذا المذهب لاعتمادهم على العقل وحده، رغم أنَّ العقل البشري مهما بلغ من عبقريَّة، ومهما أُوتي من براعةٍ في الاستدلال والاستنباط، لا يستطيع أن يتوصَّل إلى تصوُّر نقيّ كاملٍ عن الغيبيَّات بمفرده، ودون مساعدة من الوحي السماويّ. فكان مذهبهم هذا هو مذهب «الدهريَّة» الذي يلخّص قصة الحياة في: أرحام تدفع وقبور تبلع، وما يهلك المرء إلا الدَّهر. لذلك قال فيهم الله -تعالى-: ﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ**﴾ [الجاثية: ٢٤]. وقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة بحثًا عن السَّعادة القائمة على الملذَّات الدُّنيويَّة، فلم يجدوا سوى الشَّقاء، ونظروا إلى أنفسهم بوصفهم كائنات فانية، فوجدوا أنَّهم مجرَّد موجودات تافهة لا وزن لها ولا قيمة، وُجِدوا ولا يعرفوا كيف وُجدوا، ولا مَنْ أوجدهم؟! يعيشون، ولا يدرون لماذا يعيشون؟! ويموتون، ولا يدرون لماذا يموتون؟! ولا ماذا يكون مصيرهم بعد الموت؟! إنَّهم في شكٍّ -بل في عمى- من أمرهم كلِّه: محياهم ومماتهم، ومبدؤهم ومنتهاهم، كالذين قال الله فيهم: ﴿**بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ**﴾ [النمل: ٦٦]. فعاش معظمهم مضطربَ النَّفس، مُتحيّر الفِكر، مُبلبَل الاتجاه، مُمزَّق الكيان، يُعاني عذابًا نفسيًّا يطول مداه، يلازم من نُكب به طوال الحياة.

وقد كان ماديُّو العصر الحديث، هم الصُّورة الأقرب لهؤلاء الدهريّين القُدماء وامتدادًا لهم، كما سيتَّضح لنا في المبحث الآتي.

---

١ - أبيقور: الرسائل والحكم، ص١٨٤.

ثَالثًا: المَوتُ عندَ الفَلاسفة المَاديّين في العصر الحديث

ما كَادت تنتهي مرحلة التَّديُّن الأوَروبيّ بالمسيحيَّة، حتَّى تَمَّ إحياء النَّزعة الذَّريَّة الماديَّة في القرن السابع عشر الميلاديّ، وعاد المذهب الحِسيّ المَاديّ إلى السّيادة والصَّدارة إبَّان النَّهضة الأوروبيَّة الحديثة، وقال به فلاسفة كثيرون، من أبرزهم (توماس هوبز - Thomas Hobbes) ١٥٨٨-١٦٧٩، و(كوندياك- Condillac) ١٧١٤-١٧٨٠، و(ديفيد هيوم- David Hume) ١٧١١-١٧٧٦، وذلك فضلاً عن فلاسفة الماديَّة الجدليَّة والتَّاريخيَّة، مثل (ماركس - Karl Marx) ١٨١٨-١٨٨٣، و(إنجلز- Engles) ١٨٢٠-١٨٩٥، وغيرهم من الذين رأوا أنَّ الحواسّ هي المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانيَّة، وهي وحدها التي تفصل في قيمة هذه المعرفة، وأنَّ المعقولَ مردود إلى المحسوس. ومن ثَمَّ، أنكروا معارف الوحي الإلهيّ والغيب والدّين[١].

وسوف نعرض فيما يأتي رؤى أشهر الماديّين في العصر الحديث وموقفهم من الموت:

١. **توماس هوبز والإنسانُ ذو البُعد الواحد:** نظر (هوبز) إلى الإنسان بوصفه مُكوَّنًا من العنصر الماديّ فقط، وقد ساعده في ذلك أبحاث (هارفي- Harvey) في كتابيه: "دورة الدَّم" و"منشأ الكائنات الحيَّة"، وتحت تأثير هذه الأبحاث فسَّر(هوبز) الحياة تفسيراً ماديًّا، ورَدّ الجُسْمُورِيَّة(علم وظائف الأعضاء) إلى علم الطبيعة، وذهب إلى أنَّ الحياة نفسَها ليست سوى حركة، وأنَّ أصل الحياة موجود في القلب، والحياة هي حركة الأعضاء[٢]. ومن ثمَّ، يرفض (هوبز) أيَّ نظريَّةٍ تنظر إلى «النَّفس» بوصفها جوهرًا ماديًّا يتميَّز عن البدن، ويقوم بذاته، ويدخل في الإنسان لحظة الميلاد ويخرج منه لحظة الموت. ثم لا يلبث حتى يرفض كل أفكار الكنيسة الكاثوليكيَّة التي تتحدَّث عن الحياة في العالم الآخر[٣]. ولكنَّ (هوبز) يعود ليُناقض نفسه؛ فمع إقراره الذي لا يقبل الشكَّ بأنَّ النَّفس ليست خالدة، يرى أنَّ الربَّ في يوم الدينونة سيبعث المُخلِصين بأجسام روحانيَّة مجيدة، فيما سيُعاني العُصاة موتًا ثانيًا وأبديًّا.

٢. **(إسبينوزا- Baruch Spinoza) والخُلود الإبستمولوجي:** يذهب (إسبينوزا) إلى القول

---

١ - محمد عمارة، تقديم كتاب (في الرد على الماديين للعلامة محمد فريد وجدي)، ص ٣-٤.

٢ - إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص١٤٥.

٣ - راجع: امام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص٤٣٠.

إنَّ الحيـاة الأبديَّة ليسـت بقاء النفس بعد فناء الجسـم، أو الخلـود في عالمٍ مُفارِق، فإنَّ النَّفس فكرة الجسـم ولا توجد إلَّا بوجود الجسم، وأنَّ النَّفس سرمديَّة مِن حيثُ هـي حاصلة على معرفة الحقائـق السرمديَّة، وكلَّـما ازدادت معرفتها ازداد حظَّها من الخلود، فإنَّ الخير الوحيد الذي يُدركه عقلنا، والخير الخُلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسـده، وذلك هو الدّين الحق الذي نجده في أنفسنا[١]. ومن ثمَّ، فعندما يقول (إسبينوزا): «إنَّ العقل البشريَّ لا يفني نهائيًّا مع الجسـم، وإنَّما يتبقى منه شيءٌ أزليٌّ». فهو إذًا، لا يقصد أبدًا خُلود العقل في عالم مفارِق بعد فناء الجسد، وإنَّما هو أوَّلًا يقصد الجسم بمعناه المتحدّد زمانيًّا ومكانيًّا، ويكون المقصود أنَّ العقل إذ يُكوّن أفكارًا عن ماهيَّات الأشـياء -ومنها ماهيَّة الجسم ذاته- تتجاوز نطاق وجودها الفعل الجزئي لجسـمه هو ذاته، يمكن أن يُعدّ بهذا المعنى أزليًّا بالنّسـبة إلى الجسم، ومع ذلك فليس لهذا البقاءِ الأزليّ أيُّ صِلةٍ بالاستمرار الزمني المعروف؛ لأنَّ (إسبينوزا) قد استبعد كل هذه المعاني التقليديَّة منذ البداية[٢]. وقد عالج (إسبينوزا) مشكلة الموت انطلاقًا من هذه الرُّؤية التي لا تهتم بالموت، بل إنَّه يرى أنَّ «الإنسان الحر لا يفكر في الموت إلا أقل القليل؛ لأنَّ حكمته هي تأمُّل الحياة لا تأمُّل الموت»[٣]. ويرى أنَّ دمار العقل والانهماك في المتع الحِسـيَّة هو تعجيل بالموت، وأنَّ الإنسان الذي يستخدم عقلَه في تحقيق المعرفة الأسمى هو أقل خضوعًا وأقل رهبة أمام الموت.

٣. **مَاديُّو القرن الثامن عشر:** من أشـهر الفلاسفة الماديّين في القرن الثامن عشر الميلادي الفيلسوف الفرنسي (كوندياك- Condillac)، يقول صراحةً في كتابه "رسالة في الحواس Traité des sensations": "إنَّ الوعي يَنتج من الأنشـطة الجسـديَّة، فلولا حواسُّنا ما كانت أفكارنا"[٤]. تلك الأفكار التي تبقى في الذَّاكرة ما دمنا أحياء، لكنَّها تختفي بفناء الجسـم؛ وإنَّ الرُّوح ليسـت كيانًا مستقلًّا عن الجسـد حتى تبقى بعده فتنعم بنعيم أو

١ - راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١١٦.

٢ - راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٦٣.

3 - Spinoza, Ethics, p.355.

4 - Etienne De Condillac, Essay on the Origin of Human Knowledge, p.15.

تتألَّم في جحيم، فالموت هو نهاية الوجود البشري، ولا توجد حياة أُخروية للاستمتاع أو المعاناة؛ ويشاركه الرأي نفسه (هولباخ – Holbach)، مؤلّف كتاب «نظام الطَّبيعة» الذي كان له عميق الأثر على الفلسفة، التي يرى أنَّها يُمكن أن تُعرَّف على النَّحو السَّليم بوصفها تأمُّلاً للموت؛ إذ علينا أن نجعل ما هو حتميّ مألوفًا لدى نفوسنا ونواجه الموتَ بهدوء، والأمر الأساس هو ألَّا ندعه يُفسد متعة الحياة، فالخوف من الموت هو العدو الحقيقي الوحيد الذي يتعينَّ قهره، وعدم وجود حياة أخرى يُحرّرنا من سلطة القساوسة[١]. وجعل (كوندورسيه – Condorcet) همَّه الأوَّل إطالة مدى الحياة للكائن البشري حتى يحقّق أهدافه، وتتحقَّق الأهداف عبر المزيد من اكتساب المعرفة، وتقدم العلم، والتَّحرُّر من العبوديَّة السياسيَّة والاقتصاديَّة، فإنَّ في تحقيق هذه الأهداف السَّامية ما يبعث على الرّضا والعزاء. فعلى الرَّغم من أنَّ الموت هو النّهاية التي لا مناص منها، والفناء الشامل للشَّخص، ولكن لن تتبدد أبدًا عبر العصور آثار يومي الفاني[٢].

٤. **(ديفيد هيوم- David Hume) وإشكالات الخلود:** اهتم (هيوم) بالبرهنة على نفي الخلود من خلال البرهنة على عدم جوهريَّة النَّفس؛ لأنَّه رأى أنَّ القول بجوهريَّة النَّفس يستلزم وجودًا حسيًّا ثابتًا دائمًا، تندرج فيه وتتشابك سلسلة كل الانفعالات والمفاهيم، وهذا ما لا يُمكن العثور عليه لأنَّ الإنسان في حالة من التَّغيُّر الدَّائم، ومن ثمَّ يرى أنَّ موت الإنسان هو نهاية كلّ تجربة بالنّسبة إلى النَّفس، ونهاية الانطباعات والأفكار كافَّة. ومن ثمَّ لا أمل في خلودها إلَّا إذا افترضنا وجودها قبل البدن. ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن –عند (هيوم)- هو نظريَّة التَّناسخ، ولكن هذا الاحتمال لم ينجُ من التَّفنيد «الهيومي»؛ حيثُ إنَّه لا يوجد دليل على الوجود السابق للنَّفس؛ لأنَّه تجربة لم يسبق لأحد أن مرَّ بها، ولا يمكن للعقل أن يُقيم عليها البرهان المحكم[٣]. كما يثير (هيوم) جملةً من الإشكالات حول القول بخُلود النَّفس[٤]، منها:

---

١ - راجع: جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص١٤٥.

٢ - راجع: جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص١٤٥-١٤٦.

٣ - راجع: محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص١٠٣.

٤ - راجع: محمد فتح على خاني: فلسفة الدين عند هيوم، ص٣٦٤-٣٦٧.

أ. يتساءل (هيوم) مستنكرًا: كيف لإله عادل أن يُركّز كلَّ حواسنا وعلومنا حول هذا العالم المحدود، والحال أنَّ عالَمًا آخر في انتظارنا، إذا لم نهتم به قد يُكلّفنا هذا عقابًا أبديًّا في العالم الآخر؟ وأيّ عدالة تلك التي تُوجِدُ لنا في حياتنا الدُّنيا احتياجات تتركّز على إشباعها كلُّ مواهبنا الذّهنيَّة والعقليَّة، بحيثُ لا يبقى لنا مجال ولا قدرة للتَّفكير في عالم آخر؟ فإنَّ عدم وجود تلك القدرة للاهتمام بعالم آخر ألا يُعد دليلاً على انعدام عدالة علَّة العالم إذا سلَّمنا ببقاء الرُّوح بعد الموت؟

ب. كما أنَّنا لو سلَّمنا بأنَّ كلَّ أعمال النَّاس معلولة، وسلسلة العلاقات العلّيَّة مستمرة إلى علَّة العِلل، سيكون الله نفسه علَّة كلّ أفعال الإنسان الشرير منها والخيّر. لذا، سيكون من غير العدالة معاقبة الإنسان على أعماله التي لا علَّة لها إلا الله.

ج. يرى (هيوم) أنّ الأمر الأكثر إشكالاً في عمليَّة العقاب ذاتها؛ فإنَّ عمليَّة عقاب المُخطِئ يجب أن يكون لها دافع وهدف مرجوٌّ من ورائها؛ فالعقوبات الدُّنيويَّة من أجل أن يعود المخطئون إلى جادة الصَّواب، ويتحاشى الصَّالحون السَّير في طريق الخطايا. أمَّا الدَّار الآخرة، فليست دارَ عمل حتى نترجَّى من معاقبة المخطئين عودتهم وتوبتهم. وبذلك ستكون المُعاقبة غير الهادفة في الدَّار الأخرويَّة عمليَّة عبثيَّة ولغوًا، إلَّا إذا قلنا إنَّ الهدف منها هو تَشفّي المُعاقِب، وهذا بدوره لا يصدق على الله؛ لأنَّه لا يحقد حتى يلزمه الانتقام والتَّشفّي.

د. وتكتمل جملة الإشكالات التي يرى (هيوم) أنَّها تمنع القَولَ بخلود النَّفس، أو وجود حياةٍ أخرويَّة بعد الموت، والتي تكمن في أنَّ العدالة تقتضي التَّناسب بين الجريمة والعقاب، فكيف تقضي العدالة الإلهيَّة في الحياة الأخرويَّة بعقابٍ أبديّ لشخصٍ ارتكب معصية عابرة محدودة بزمن محدد؟!

٥. (لودفيج فويرباخ- Ludwig Feuerbach) والانحلال الكَاملُ للكَينُونَة البشريَّة: يُعرِّف (فويرباخ) الموتَ بأنَّه «الانحلال الكامل والشامل لكينونتك بمُجملها، فليس ثمَّة غير موت واحد فحسب، والذي هو كلّي، لا يقضم الموت شيئًا من الإنسان ولا يترك بقيَّة

... وحين تموت فأنت تموت كلّيًّا؛ كل ما فيك ميت»[١]. والموت عند (فويرباخ) كامنٌ داخـل النَّفس البشريَّة ولا يأتيها من الخارج، يكمُن في دمنا وفي أعصابنا ومخنا وفي كل أعضاء جسـمنا، في كل خليَّة من خلايا الجسد الإنسانيّ. ومن ثمَّ، يكون الموت ليس شـيئًا خارجيًّا تمامًا عن الحياة، وإنَّما هو مُعانق لهـا، مُتداخل معها ممتزجٌ بها. فإذا كـان الموت هو النّهاية فإنَّ في الخلود التَّعويض عن مثـل هذه النّهاية التي ينفر منها الإنسـان؛ ولذلك كـان الخوف من التَّلاشي بعد الموت هـو أحد مصادر التَّأليه عند (فويرباخ)؛ حيثُ يقول عبر عبارة بالغة الأهمية: «إنَّ المقبرةَ التي تمثّل نهاية الفرد تمُثل موضع ميلاد الآلهة، فلـولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله»[٢]. ومن ثمَّ يكون مضمون العلاقة بين الموت والخلود عند (فويرباخ): أنَّ الموت حقيقةٌ، والخلود تصوُّر، ولذلك لا ينبغي الخلط بين الحقيقة والتَّصوُّر.

نتهي من عرض وجهات نظر الماديّين في العصر الحديث، إلى أنَّهم كانوا جميعًا من الفلاسفة الذين اشـتُهروا بالإلحاد والتَّمرُّد على الدّيـن. ومن ثَمَّ، كان الهـدف الأوَّل من إنكارهم البعث والثـواب والعقاب هـو إنكار الدّين بالكلّيَّة؛ فـما دام لا وجود هناك لحيـاة أخرويَّة، فلن يكون هنـاك مبرّر للعبادات وللالتزام بأوامـر الله -عزّ وجلّ- ونواهيه، وبذلـك يُفرغون الدّين من كلّ معنـى وقيمة: ﴿**زَعَمَ الَّذِينَ كَفَـرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**﴾ [التَّغابن: ٧]. رغم أنَّه لم يكد القرن الثامن عشر الميلادي أن ينتهي حتى اكتشف العالم السويسري (فرانز ميسمر - Franz Mesmer) التَّنويم المِغناطيسيَّ، فأثبت بالعلم أنَّ الإنسان ليس مجرَّد أداة ماديَّة، ولكنَّه مُستودع لروح تُخالف المادَّة من جميع الوجوه، وتتسلَّط عليها بعد أن تبطل عمل النَّواميس الطبيعيَّة عنها، ودلَّل على وجود عقل باطن للإنسان أرفع من عقله، مُتَّصل بعالم روحاني أسمى بما لا يُقدَّر من العالم الماديّ. فكان هذا الاكتشاف بمثابة كُوَّة فتحها العلم إلى عالم الرُّوح، مكَّنته من دراسة الشَّخصيَّة الإنسانيَّة الباطنيَّة دراسةً علميَّةً محضة، كانت نتيجتها الإثبات بالدَّليل المَحسـوس أنَّ الإنسان الحقيقيَّ ليس محصورًا في هذا الجسد الحيوانيّ، ومدى وجوده ليس قاصرًا على ما حوله من الكائنات الماديَّة، ولكنَّه ينطوي على قُوى

١- لودفيج فويرباخ: أفكار حول الموت والأزلية، ص٧٥.

٢- أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة فيورباخ، ص٢١٧.

باطنيَّة عُلويَّة مُتصلة اتصالاً مباشرًا بالعالم الرُّوحاني على درجات شتَّى، وأنه يستمدُّ منها كل ما يشعر به في نفسه من سمو، وكل ما يتوق إليه في حياته من خلود. ثمَّ جاء القرن العشرون بنظريَّات علميَّة أكثر دقة مثل: النّسبيَّة والكُوانتم تدحض مزاعم الماديّين بأنَّهم ينطلقون من منطلقات علميَّة، ورغم ذلك لم يتخلَّ هؤلاء الماديُّون عن عنادهم بالتَّمسك بالباطل، وأعرضوا عن الحقّ الظَّاهر، الذي أعوزته النَّظرة الماديَّة الضَّيقة فعجزوا عن أن يُدركوا رحابة الكون الذي تعكسه النَّظرة الرُّوحية أو الدينيَّة، وواضح أنَّها نظرة لا تُولد في النَّفس إلَّا حينما يتَّسع أفقها، فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه، فهي أوسع النظرات مجالاً، وأبعدها مطلبًا. وهو ما سيتَّضح لنا كما سنرى في المبحث التَّالي.

رَابِعًا: الموتُ عندَ الفَلاسفة المَاديّينَ في الفَلسفة المُعاصرة

ازدهرت الفلسفة الماديَّة مع بزوغ فجر القرن العشرين الميلادي نتيجةً للتَّقدُّم الهائل الذي أحرزته العلوم التَّجريبيَّة، وقد استطاعت هذه الفلسفة أن تظفر بالتَّأييد من شواهد علم الجيولوجيا والأحياء ونظريَّة التَّطور العُضوي، التي دلَّت على أنَّ الحياة والعقل قد تطوَّرا من المادَّة الجامدة؛ إذ زعم أصحاب هذه العلوم أنَّ وجودَ الحياة العقليَّة ومداها يتوقَّف على حجم المُخّ وهيئته، وذاعت شهرة الأحيائي الألماني (كارل فوجت) لعبارته التي قال فيها «إنَّ الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد، والبول بالكُليتين»[1]. ومن ثمَّ زعموا أنَّ المادةَ متأصّلٌ في بنيتها خاصيَّة تُشبه الحياة والعقل، وأنَّ هذه الخاصيَّة تظلُّ كامنة في المادَّة غير الحيَّة، ثُمّ تُفَعَّل لتُصبح حياةً في الكائنات الحيَّة، ثُمَّ وعيًا وعقلاً مع تطوُّر الحيوات العُليا. ومن أهمّ الفلاسفة الماديّين الذين ذهبوا هذا المذهب هم:

١. **(هيدغر- Martin Heidegger) والوُجودُ نحوَ المَوت:** يُعتبر (مارتن هيدغر) واحدًا من أهمّ الفلاسفة الوُجوديّين، بل يمكن اعتباره المُؤسّس الحقيقيّ للفلسفة الوجوديَّة، وهو فيلسوف ألماني عاش في الفترة بين ١٨٨٩-١٩٧٦م. وقد اهتمّ بفلسفة الموت اهتمامًا كبيرًا انطلاقًا من اهتمامه العام بمشكلتي الوجود والموجود؛ وذهب إلى أنَّ

١ - جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٨٥.

الموتَ هو أكثر من سلب الوجود الإنسانيَّ؛ لأنَّه يتخلَّل هذا الوجود، فما أن يوجد الكائن الحي إلَّا ويكمن الموت في ثناياه؛ حيث يقول: "فبمجرّد أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتَّى يكون في الحال شيخًا مستوفيًا للموت"[١]. ولا يَعتبر (هيدغر) الموت أوج الحياة كما اعتقد آخرون، ولكنَّه يرى أنَّ الموت هو تحطيم للحياة وقضاء عليها. وهو حادثٌ فرديّ إلى أبعد حدّ؛ إذ يموت من يموت وحده دون أن يشاركه أحد. لهذا، فهو تجربة مُوغلة في الفرديَّة تُشعر الفَرد بوجوده الفرديّ الذَّاتيّ الحقّ، وتُشعر الإنسان دومًا بالنَّقص وعدم إدراك الكمال؛ لأنَّ الموت يتربَّص به دائمًا، ولا يتركه يسعى إلى كماله المنشود حتى ينقضَّ عليه. فالإنسان موجود يسير تجاه الموت الذي هو نهايته الحتميَّة.

٢. **(سارتر- Sartre) والمَوت كإمكانيَّة:** يُعدُّ الفيلسوف الفرنسي (سارتر) من أشهر الفلاسفة الوُجوديّين، وتتلخَّص رؤيته للموت بأنّه المُتخفّي وراء الجدار، الذي لا يُمكن التَّحكُّم فيه أو منعه، ينتظر كل إنسان دون تحديد مُسبق للموعد الخاص به؛ إذ هو إمكانيَّة دائمة للكائن البشري، وفي ذلك يقول: "ليس بوسعي أن أكتشف موتي أو أنظره، أو أن أتَّخذ موقفًا حياله؛ لأنَّه الذي يكشف نفسه باعتباره غير قابل للكشف"[٢]. فالوجود البشريُّ يقتضي بطبعه التَّناهي؛ إذ هو موجود من أجل الموت، والإنسان يبقى في انتظار الموت دون أن يستطيع أن يُحدّده، وكأنَّ هدفَ الحياة هو انتظار الموت. ذلك الموت الذي يقضي على الكائن الحي بالفناء، فلا يُمكن أبدًا أن يمنح الحياة أي مغزى سوى أن يحرمها من كل مغزى؛ لأنَّه وصول إلى العدم، ومن ثمَّ يشعر الإنسان دائمًا بالقلق تجاه هذا المصير العدميّ الذي ينتظره ويحيط به من كل جانب. ويضرب مثالاً لذلك، يطمح شابٌّ أن يكون كاتبًا عظيمًا، يموت في الوقت الذي يبدأ في كتابة رائعته الكبرى، فتُصبح مشروعاته الإبداعيَّة كافَّة بلا معنى. ومن ثَمَّ، يكون الإنسان قد قُذف به من العدم إلى العدم.

٣. **(رسل- Russel) وإنكار وجودِ كَينونةٍ منفردةٍ تُسمَّى النَّفس:** يُعدُّ (رسل) أكثر الفلاسفة

---

١ - مارتن هيدجر: الوجود والموجود، ص١٨٧

٢ - جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص٢٧٩.

الإنجليز شـهرةً وأكثرهم إثارة للجدل، كما يُعدُّ واحدًا من أبرز الفلاسفة الماديّين في تاريخ الفلسـفة الإنجليزيَّة، التي يغلب عليها السّمة الماديَّة عمومًا؛ حيث رفض كلَّ ما يخصُّ قضايا الغيبيَّات كأيّ فيلسـوف ماديّ. ومن ثمَّ، أنكر خلود النفس، بل أنكر وجود كينونة تُسمَّى النَّفس، وصرَّح بذلك بقوله: «أعرف أنَّ الجسم سيتفكَّك وينحلُّ، ولا أرى من مُوجب على الإطلاق للاعتقاد بأنَّ الرُّوح ستسـتمر عندما يكون الجسـم قد تفكَّك وانحلَّ»[١]؛ ويتابع قوله: «والصُّعوبة التي يقابلها العلم (المادي) تنشـأ عن حقيقةٍ مفادها على ما يبدو عدم وجود كينونة اسمها الرُّوح أو النَّفس. وكما شاهدنا لم يعد من الممكن اعتبار الرُّوح والجسد مادَّتينِ باقيتين على مرّ الزَّمان»[٢]. وبناءً عليه، فالموت فناءٌ تامٌّ.

٤. **(ماركس- Marx) والنَّظرةُ الماديَّةُ للإنسـان:** تُعدُّ الماركسـيَّة أحد أهمّ فروع الفلسفة الماديَّـة؛ حيثُ إنَّها تُفسّر الوجودَ تفسـيراً ماديًّا صِرفًا، ولا تجد لـه أصلاً إلَّا المادة. وتُنسـب إلى (ماركس) الذي وُلـد في ألمانيا عام ١٨١٨م من أصـل يهوديٍّ، وتُوُفيّ عام ١٨٨٣[٣]. أمَّا عن رؤيته لمشـكلة الموت فإنَّها تعود إلى رؤيته الماديَّة للإنسـان؛ فالإنسـان كلُّه نتاج الطبيعة، والدّماغ ليس إلَّا مـادة دقيقة التَّركيب، والعقل أداةٌ ماديَّةٌ تعكس المؤثّـرات الخارجيَّة، ثمَّ تتأثَّر بهـا، ولكنَّه في ذاته ليس حقيقـةً فعَّالةً مؤثّرة. ومُجمل القول إنَّ نظرته للإنسان هي نظرة ماديَّة حيوانيَّة تنفي الجوانب الرُّوحية والمُثل العليا. أمَّا عن أصل الحياة فقد وُجِدت الخليَّة الحيَّة الأولى التي تشعبت منها سلسلة التطوُّر نتيجة تفاعلات كيمائيَّة وبيولوجيَّة في عصور جيولوجيَّة سحيقة[٤]. وعليه، إنّ النَّفس عند الموت تتحلَّل وتفنى إلى مادَّتها الأولى التي تكوّنت منها. فلا توجد روح تظلُّ بعد الموت؛ لأنَّ الوعيَ الإنسانيَّ يرتبط بالواقع الماديّ والتاريخيّ، والموت هو النهاية الطبيعيَّة لهذا الوعي.

---

١ - برتراند رسل: محاورات مع برتراند رسل، ص٣٣.

٢ - برتراند رسل: الدين والعلم، ص١٣٥.

٣ - مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ص١٤٣.

٤ - مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ص١٤٤.

٥. **(دانييل دنيت-Daniel Dennett) وخُلودُ المَشاهير:** يُعدُّ الأمريكي (دانييل دنيت) المولود في ١٩٤٢ أبرز الفلاسفة الماديّين المعاصرين؛ حيثُ يمثّل أقصى درجات المذهب المادّي في النَّظر إلى الوعي[١]؛ حيثُ رفض القولَ بثُنائيَّة الإنسان، تلك الفكرةُ التي يتمسَّك بها المُتديّنون التي تُعشمهم بالخلود الذي يُحقّقه الإيمان بإله خالد قادر، ويرى أنَّ الإنسان كيان مادّي واحد يفنى بالموت ولا يبقى منه سوى سيرته القائمة على الأقوال والأفعال؛ إذ يقول (دنيت): «بالطبع يمكن أن تظلَّ تأثيرات كلمات الشخص وأفكاره تتردَّد في الحضارة الإنسانيَّة لفترة بعد الموت، ويتوقف بقاؤها على أهميَّتها وأهميَّة قائلها. فـ(إبراهام لنكولن) الآن يحيا معنا ومعروف ومشهور وأفكاره شائعة بيننا أكثر من معظم الأشخاص الذين ما زالوا أحياء. أعتقد أنَّ الكثيرين يتوقون لهذا النَّوع من خُلود أفعالهم، وربما يفضّلونه أكثر من التَّصوُّر التَّقليديّ المُتناقض للخُلود في السَّماء»[٢].

وهكذا مضى الفلاسفة الماديُّون المعاصرون في غيهم وعنادهم في إنكار البعث والثواب والعقاب لإنكارهم الدّين في العموم، رغم أنَّ الدّين هو الذي يُعرّف الإنسان: إلى أين يسير بعد الحياة والموت، إنَّه يعرّفه أنَّ الموت ليس فناءً محضًا، ولا عدمًا صِرفًا، إنَّما هو انتقال من مرحلة إلى أخرى، إلى حياة برزخيَّة بعدها نشأة أخرى تُؤتى فيها كلُّ نفس ما كسبت، وتخلد فيما عملت، فلا يضيع هناك عملُ عامل من ذكر أو أنثى، ولا يفلت من العدل الإلهي جبَّار أو مستكبر: ﴿**يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾ [الزلزلة: ٦-٨]. بهذا يعيش الإنسان بوجدانه في الخلود، ويعلم أنَّه خُلق للأبد، وإنَّما ينتقل بالموت من دار إلى دار. فإذا أدَّى مهمّته في هذه الدَّار المحفوفة بالتَّكليف والابتلاء، وجد جزاءَه هناك في الدار الآخرة ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾ [آل عمران: ٣٠]. بهذا يدرك الإنسان سرَّ وجوده، ويستبين مُهمَّته في الحياة؛ حيثُ إنَّ إنكار الخلود والدَّار الآخرة هو أمرٌ يجعل الإنسانَ في نظر نفسه مخلوقًا حيوانيًّا، يعيش ويتمتّع ثم يهرم ويموت ويَنفق دون أن يعرف

١ - سوزان بلاكمور: لغز الوعي- حوارات حول الوعي-، ص٧٢.

٢ - سوزان بلاكمور: لغز الوعي- حوارات حول الوعي-، ص ٧٨.

لحياته هدفًا أو يدرك لها سرًّا. وما أقسى حياة الإنسان حين يعيش في جحيم الشكّ والحيرة أو في ظُلُمات العمى والجهل، في أخصّ ما يخصُّه: في حقيقةِ نفسه، وسرّ وجودِه، وغايَةِ حياتِه.

فالحضارةُ الغربيَّة في نظر المُنصفين ما هي سوى حضارة عَوراء تَرى بعينٍ واحدة، أو هي -بوصف أدق- حضارةٌ عرجاءُ تمشي على ساق واحدة، أورثت الإنسانَ الغربيَّ -وكل إنسان خضع لنفوذها- الضَّنك، بكل ما في كلمة الضَّنك من معنى. فإنَّه -رغم الوفرة التي قدَّمتها في الجانب الماديّ، وفي الأشياء والأدوات والمخترعات- في ضنك نفسيّ ورُوحي يفتقد إلى الطُمأنينة والسَّكينة واليقين، أضحى يعاني من التُّخمة في الإشباع الماديّ كما يُعاني الخواء الرُّوحي، يَقضُّ مضجعه كلُّ ليلةٍ الارتياب والشكّ والقلق. على عكس الحضارة الإسلاميَّة التي يؤمن فيها المرء بالله الخالق، ويعتقد فيها بالبعث والمَعاد والحساب، يعرف فيها الإنسان على وجه اليقين: لماذا خُلق؟ ولماذا كُرّم وفُضِّل؟ يعرف غاية وجوده في هذا الكون، وأنَّه لم يُخلق عبثًا، ولن يُترك سُدىً، فقد خُلِق ليكون خليفةَ الله في أرضه، يعمُرها كما أمره الله، ويُسخّرها كما أمره الله، فيكشف عن مكنوناتها، ويأكل من طيّباتها، غير طاغٍ على حقّ غيره، ولا ناسٍ حقَّ ربّه؛ فإذا أدَّى مهمته على الوجه الأتمّ، وجد جزاءه جنةً عرضها السماوات والأرض.

خَاتِمَةٌ:

انتهت هذه الدراسة إلى أنَّ الحضارة الغربيَّة لا تخرج عن كونها إرثًا للحضارة اليونانيَّة والرومانيَّة؛ إذ إنَّ التَّصوُّرات الفلسفيَّة هناك ترتبط جذورها بالأقدمين؛ حيثُ ظهرت الماديَّة الحديثة وموقفها من ظاهرة المَوت ما هي إلَّا ترديدًا لأقوال الأوَّلين مع اختلافٍ يسيرٍ حسب تطوُّرات العصر؛ إذ بدأ الفلاسفة الماديُّون بدءًا من فلاسفة اليونان القُدامى حتى الفلاسفة المعاصرين يؤمنون بأنَّه لا توجد إلا ذرَّات تتحرَّك في فضاءٍ فارغٍ، وأنَّ التَّغيُّرات الوحيدة المُمكنة هي التَّغيُّرات الناتجة عن حركة الذَّرات واصطدامها ببعضها واتحادها، بما في ذلك الذَّرات بالغة الدّقَّة التي تُكوِّن الأرواح والنُّفوس، ومن ثمَّ، فإنَّ التَّغيُّر الحقيقيَّ وهمٌ كبيرٌ، وزعمٌ مستحيل، وما الموت سوى تلاشٍ يعمُّ الجسدَ الإنسانيَّ فيُحيله ذرَّات كما كان في البداية قبل التَّكوُّن. وبات تفسيرهم للنَّفس من خلال «مذهب شمول النَّفس» هو التَّفسير المُعتمَد، الذي يرى أنَّ المادَّة متأصّلٌ في بِنيتها

خاصيَّة تُشبه الحياةَ والعقلَ، وأنَّ هذه الخاصيَّة تظلُّ كامنةً في المادَّة غير الحيَّة، ثمَّ تُفَعَّل لتُصبح حياةً في الكائنات الحيَّة ثم وعيًا وعقلاً مع تطوُّر الحيوات العُليا. وقد أراح هذا التَّفسير الماديّين؛ إذ فسَّر لهم انبثاق القدرات العقليَّة في المادَّة دون الاحتياج لتدخُّلٍ من خارجها، وهو ما عبرَّ عنه الماديُّـون بأنَّ «كوننا مغلق» مكتفٍ بذاته، ليس في حاجة لتدخُّـلات خارجيَّة، أي أنَّه ليس كونًا مفتوحًا للتَّدخلات الإلهيَّة والميتافيزيقيَّة.

كما انتهت أيضًا هذه الدراسة إلى أنَّ الفلاسفة الماديّين -بشكل عام- يرون أنَّ الموت هو نهاية الوجود الماديّ، وهو المُكوّن الأساس للإنسان، فلا وجود سوى الوجود الماديّ، إذن فلا وجودَ رُوحي هناك ليسـتمر بعد الموت، وأنَّ الوعيَ هو مجرَّد وظيفـة دماغيَّة، وعندما يموت الدّماغ، يتوقَّف الوعيُ بشـكل نهائيّ. فالموت هو نهاية العمليَّات البيولوجيَّة في الجسـم البشري. ومن ثمَّ، فإنَّ الخوف من الموت لا مُبرّر له؛ حيثُ إنَّ الموت لا يعني شـيئًا للأحياء؛ لأنَّ الموت هو نهاية الوعي، ولا يعني شيئًا للأموات لأنَّهم بلا وعي.

وأخـيرًا، بينما حاول الماديُّون -في كل العصور- ربط مذهبهم بالعلم ربطًا نهائيًّا، مؤكدين على أنَّـه لا مجال للبحث في أيّ موضوع خارج العلم الطَّبيعي؛ إذ لا يوجد خارج الطَّبيعة شيء، إلَّا أنَّ العلم الحديث أثبت زيف مزاعمهـم؛ حيثُ دخل العلمُ في القرن العشرين بالمادَّة مجالات أبعد ما تكون عن مادَّة الأمس المألوفة؛ إذ حوَّلت نسبية (أينشتاين- Einstein) المادَّة إلى طاقة، أي إلى شيء لا كتلـةَ له، ولا يحتوي على مادة. كما أثبتت نظرية الكوانتم - Quantum احتياج كل ظاهرة دقيقة إلى "عامل مرجّح" يُحقّق احتمالاً مُعيَّنًا في كل حالةٍ، بحيثُ تتماشى مع الحتميَّة الفيزيائيَّـة في العـالم المرصود. ونزع العلم الحديث المَنزع نفسـه في علـوم الكون في مجال الفيزياء، وثورتيّ البيولوجيا الجزئيَّة والوعي الإنسانيّ في مجالي البيولوجيا وعلم النفس ما تنوء بذكر تفاصيله هذه الورقة البحثيَّة ويحتاج إلى بحثٍ مُستقلٍّ وخاص به.

قَائِمَةُ المَصَادِرِ والمَرَاجِعِ

١. ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق أو كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق، تحـ. السيد حسين المؤمني، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية- مركز إحياء التراث الإسلامي، طهران، ط١، ٢٠١٦م.

٢. أبيقور: الرسائل والحكم، ترجـ. جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، لا م، لا ط، ١٩٩١م.

٣. أحمد عبد الحليم عطية: فلسفة فيورباخ، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، لا ط، ١٩٨٩م.

٤. أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (١١١)، ١٩٨٧.

٥. الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، ١٩٨٣م.

٦. أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، تحـ. عبد اللطيف العبد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٧م.

٧. إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، لا ت.

٨. برتراند رسل: محاورات مع برتراند رسل، ترجـ. محمد عبد الله الشفقي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، لا ط، ١٩٦١م.

٩. _____: الدين والعلم، تر. رمسيس عوض، دار الهلال، القاهرة، لا ط، ١٩٩٦م.

١٠. جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، تر. كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل ١٩٨٤.

١١. جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجـ. محمد خلف الله وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٣م.

١٢. جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجـ. فؤاد كامل وآخرون،

المركز القومي للترجمة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٣.
١٣. ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجـ. أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، ١٩٩٣م.
١٤. سوزان بلاكمور: لغز الوعي- حوارات حول الوعي، ترجـ. عمرو شريف، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٨.
١٥. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م.
١٦. عمرو شريف: أنا تتحدث عن نفسها، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٨، ٢٠١٨م.
١٧. فيليب ويلرايت: هيراقليطس، ترجـ. عبده الراجحي، دار المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٩م.
١٨. لودفيج فويرباخ: أفكار حول الموت والأزلية، ترجـ. وتعـ. نبيل فياض وجورج برشين، دار الرافدين، بيروت، لا ط، ٢٠١٧م.
١٩. مارتن هيدجر: الوجود والموجود، دار التنوير، بيروت، لا ط، ٢٠٠٩م.
٢٠. محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، ١٩٩٧م.
٢١. محمد عمارة: تقديم كتاب: في الرد على الماديين للعلامة محمد فريد وجدي، هدية مجلة الأزهر، لا ط، ١٤٣٤ه/ ٢٠١٣م.
٢٢. محمد غلاب: الفلسفة الاغريقية، لا د، القاهرة، ط١، ١٩٣٨م.
٢٣. محمد فتح على خاني: فلسفة الدين عند هيوم، ترجـ. حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لا ط، ٢٠١٦م.
٢٤. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، ١٩٩٨م.
٢٥. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٣، ١٩٨٦م.
٢٦. نبيل علي صالح: الماديَّة- مُقَارَبَةٌ نَقْدِيَّةٌ فِ الْبِنْيَةِ والمنْهَج-، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، -، ط١، ١٤٣٩ هـ/٢٠١٨ م

٢٧. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لا ط، لا ت.

28. Etienne De Condillac, Essay on the Origin of Human Knowledge, Translated and Edited by Hans Aarsleff, Cambridge Texts in The History of Philosophy, Cambridge Philosophy Press, 2001.

29. Spinoza, Ethics, in complete Works, Translation by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Noted by Michael Morgan, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 2002.

المَوتُ الدّمَاغِيُّ ونَقلُ الأعضَاءِ والخُلُودُ البَيُوتِكنُولُوجِي

-دِرَاسَةٌ كَلَامِيَّةٌ تَأصِيلِيَّةٌ-

حامادو جيرو[1]

ملخّص

تَبرز أهميَّة هذا البحث، في أنَّه يتناول موضوعًا حديثًا يتصدَّر النقاشات في العصر الحالي، وهو مسألة الموتِ والخلود (البيوتكنولوجي-Biotechnology). يشهد هذا المجال تطوُّرًا مُتسارعًا يجذب اهتمام العلماء، نتيجة المواجهة الكبرى في مجال التكنولوجيا الحيوية. ومن بين أبرز هذه التحديات تلك التي يطرحها مذهب ما بعد الإنسانيَّة، الذي يسعى أنصاره إلى تصوّر إنسـانٍ جديدٍ أكثر تقدُّمًا من خلال رفع قدراته الروحيَّة والنَّفسيَّة والعقليَّة والجسديَّة، وصـولًا إلى تحقيق الخلـود البيوتكنولوجي. يهدف هذا البحـثُ إلى تحليل هذه الظواهر وتقديم رؤية مقارنة وشاملة. وقد تمَّ في هذا البحث تحليل التَّصوُّرات المختلفة حول مفاهيم مثل: الإنسانيَّة المتحوّلة، وما بعد الإنسـانيَّة، والبيوتكنولوجيا وآثارها. كما تمّ الكشف عن نقـاط التَّقارُب والاختلاف بين رؤية مذهب ما بعد الإنسـانية للإنسـان والرُّؤية الدينيَّة لهذه المبادئ ،ممَّا يُسهم في تكوين فَهمٍ أعمق لهذا الجدل الفِكري والوُجودي.

الكلمات المفتاحية: الموت، النَّفس، الخلود البيوتكنولوجي، الموت الدّماغي، نقل الوعي، الاستنساخ البشري.

---

١ - كاتب وباحث إسلاميّ

المُقَدّمَةُ

مع التَّقدم العلميّ الكبير الذي شهدته العصور الحديثة، طرأت تغييراتٌ جوهريَّةٌ على نظرتنا للطَّبيعة والإنسان. فقد أتاح الفَهم الأكثر عُمقًا لقوانين الطَّبيعة إحداث قفزات هائلة في التّكنولوجيا، ممَّا جعل العلمَ والتّكنولوجيا اليوم يلعبان دورًا محوريًّا في تشكيل المُجتمعات. ومع هذا النجاح الاستثنائي في كِلا المجالين، ظهرت نزعةٌ تُعرف بـ «النَّزعة العلميَّة»، وهي الاعتقاد بأنَّ جميع التَّحديات البشريَّة يُمكن حلَّها بالاعتماد على الوسائل التّكنولوجيَّة. من بين الأفكار التي تنبثق عن هذه الرُّؤية يأتي مفهوم «ما بعد الإنسانيَّة والتَّحوُّل البشري»، الذي يدعو إلى تصوُّر جديدٍ للإنسان في المستقبل، قائم على فِكرة أنَّ الوضع الحاليَّ للإنسانيَّة ليس سوى مرحلة مبكرة ضمن مسار تَطوُّري أعمق. هذا المفهوم يؤكد على قُدرة البشر وحقّهم في تعديلٍ ليس فقط ما يحيطهم من بيئة، بل أيضًا طبيعتهم البشريَّة ذاتها. لتحقيق هذه الغاية، لا يتمُّ الاعتماد على أساليب تقليديَّة كالصَّلاة والزُّهد، بل تُوظف العقول والعلم والتّكنولوجيا الحديثة مثل: الهندسة الوِراثيَّة والذَّكاء الاصطناعِي. هذه الأدوات قد تقود إلى ظهور إنسانٍ جديدٍ يتمتَّع بمقاومة أعلى للأمراض، وذكاء متطوّر، وعمر أطول، وربمَّا حتى يمكنه تحقيق نوع من الخلود مستقبلاً. يُثير هذا التَّوجه العديدَ من التَّساؤلاتِ العميقة: هل الإنسان المستقبليُّ الذي سيُولدُ من رحم هذا التغيير هو كائن مستندٌ على معتقداتٍ إنسانيَّةٍ جديدة، تتشكَّل وفق أهدافه وطموحاته؟ هل يُمكن أن يُؤدي التَّحرُّر من القُيود البَيولوجيَّة إلى تحوُّل البشر إلى كائنات -قد تعتبرها الأجيال القادمة- شبيهة بالآلهة؟ وأخيرًا، ما التَّأثير الذي سيتركه هذا التَّحول الجذري على مفاهيم الأخلاق، والخير والشر، والمسؤولية؟ هذه الأسئلة تفتح الباب أمام حوارٍ فلسفيّ وعلميّ حول مستقبل الإنسانيَّة وصورة الإنسان الجديدة التي قد تُصبح مُمكنة يومًا ما.

أَوَّلًا: مَفهُومُ الحَياة

تَتباينُ مسألة تعريف الموت عن قضيَّة تحديد معاييره؛ حيثُ يهدف تعريفَ الموت إلى فَهم جوهر هذه الظَّاهرة، وليس فقط وصف مظاهرها السَّطحية، ويُفترض أنَّ هذا التعريف يشمل جميعَ أشكال الموت.

يمُثّل الموت نقيض الحياة، التي تُعرف بدورها اعتماداً على خصائصها الأساس، على الرَّغم من تنوُّع التَّعريفات المُتعلّقة بمفهوم الحياة. ومع ذلك، تُجمع التَّعريفات التَّقليديَّة -بشكلٍ عام- على أنَّ الحياةَ تتميَّز بمجموعة من السّمات المُشتركة التي تشمل:

١. **التَّكاثُر(Reproduction):** القُدرة على إنتاج نسلٍ جديدٍ.
٢. **النُّمو(Croissance):** الزّيادةُ التَّدريجيَّة في الحجم أو عدد الخلايا.
٣. **الاستجابة للمُنبّهات(Réponse aux stimuli):** القُدرة على التَّفاعل مع المُؤثّرات الخارجيَّة.
٤. **التَّكيُّف والتَّلاؤُم(Adaptation):** القُدرة على التَّأقلُم مع البيئة والظُّروف المُحيطة.
٥. **التَّنظيم(Organisation):** وُجود بِنية مُكَوَّنة من خلايا تُعدُّ الوحدة الأساس للحياة.
٦. **الاستِقلاب(Métabolisme):** استهلاك الطَّاقة عبر عمليَّتين متكاملتين، وهما: البناء الحيويّ (تحويل المواد غير الحيَّة إلى مُكونات خلويَّة)، والهدم الحيويّ (تفكيك المواد الحيويَّة لإطلاق الطَّاقة).
٧. **التَّوازن الدَّاخلي(Équilibre):** التَّحكُّم في البيئة الدَّاخليَّة للحِفاظ على استقرار الظُّروف الحيويَّة، مثل التَّعرُّق لتنظيم حرارة الجِسم.

في السّياق العِلميّ، يُعرَّف الموت عمومًا بأنَّه التَّوقُّف النهائي وغير القابل للعكس للأداء الوظيفي للكائن الحي. يَشهد هذا المجال العلمي حاليًا تقدمًّا كبيراً؛ حيثُ تسعى فِرق بحثيَّة عديدةٌ حول العالم إلى فَهم مختلف أبعاد هذه الظاهرة المُعقّدة. من بين الجوانب التي يتم استكشافها:

١. تحليل الآليَّات العصبيَّة والحيويَّة الَّتي تُؤدي إلى الموت الدّماغي.
٢. دراسة العوامل المُؤثّرة في تجارب الاقتراب من الموت.
٣. تطوير تقنيات مُبتكرَة لإنعاشِ المَرضى.
٤. البَحث في العَلاقة بين الموت والوعي البشريّ.

يَعتبر الأطبَّاءُ الموتَ الدّماغي معيارًا كافيًا للحكم على وفاة الكائن الحي. فعندما يتوقّف الدّماغ عن أداء وظائفه، يُعدُّ الحيوان في عداد الأموات. ومع ذلك، لا يمتدُّ هذا المعيار ليشملَ النَّباتات. وبما أنَّ الموتَ الدّماغيَّ ليس شرطًا ضروريًّا للموت، فإنَّه لا يمُكن أن يمُثّل جوهره الحقيقي. وبعيدًا عن المعايير الطّبيَّة، يبقى السؤال: ما هو الموت فعليًّا؟

يرى حُكماء الإسلام أنَّ الإدراكَ والفعلَ هُما الأساسان اللذان يقوم عليهما معيارُ الحياة. ففي العالم المادّي، يتحقَّق الإدراكُ والفعلُ من خلال القُوى المُدركة والمُحرّكة، بينما في العوالم المُجرَّدة لا تتطلَّب هذه العمليات وجود مثل هذه القُوى[١].

إنَّ الحياةَ في عالم الأجسام -خاصَّةً ذات النُّفوس- هي التي يَظهر معها خصائص الحركة التَّدريجيَّة والتَّراجُعيَّة، والتَّغذية، والنُّمو والتَّطور، والتَّكاثر، والوهم، والخيال، وأخيرًا التَّعقُّل والتَّفكير، وكلُّ واحدة من هذه الوظائف خاصَّة بنوع من النَّفس، وهي ثلاثة أنواع: النَّفس النَّباتيَّة، والنَّفس الحيوانيَّة، والنَّفس الإنسانيَّة النَّاطقة. ولكلّ من هذه الأنواع قُوى، هي مصدر العديد من الأفعال التي تقوم بها الكائنات الحيَّة؛ حيثُ تتكوَّن النَّفس النَّباتيَّة من ثلاث قوى: الغَاذية والنَّامية والمُولّدة[٢]. والنَّفس الحيوانيَّة لها أيضًا قوتان: المُحرّكة والمُدركة. ولكنَّ النَّفس الإنسانيَّة النَّاطقة، مُضافًا إلى هاتين القُوَّتين، لها أيضًا قُدرتان: العالِمة والعامِلة، وهما مصدر الإدراكات والأفعال الإنسانيَّة المُحدّدة[٣].

ذَهب (صدر المتألهين) إلى أنَّ الحياة في كلّ حيّ هي نحو وجوده[٤]. ونحو وجود كلّ حيّ تُحدد آثار الحياة الَّتي تَصدُر منه. وكُلَّما كان وجودُه أقوى كان إدراكُه وعلمُه أكمل وفعله أقوى. وبسبب التَّساوُق بين الوُجود والحياة، يمُكن القول بأنَّ كلَّ موجودٍ حيٌّ.

---

١ - محمد بن الفارابى: رسائل الفارابى، ج١، ص٤؛ ابن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ج١، ص٦٠٠؛ ابن سينا: التعليقات، ج١، ص١٣٨؛ السهروردى: مجموعة مصنّفات شيخ الاشراق، ج٢، ص١١٧؛ محمد بن إبراهيم الشيرازى (صدرالمتألهين): الحكمة المُتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج١، ص ٤١٣.

٢ - راجع: ابن سينا: النَّجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص٣١٨.

٣ - راجع: ابن سينا: النَّجاة من الغرق فى بحر الضلالات، ص٣٣٠.

٤ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المُتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ١، ص ٦١٧، ج ٢، ص١٥٠ و٢٣٥؛ المبدأ والمعاد، ج١، ص١٦٣؛ مفاتيح الغيب، ج١، ص٢٧١.

وفي هذا السّياق، يمُكن النَّظر إلى الحياة على أنَّها الجوهر المُشترك الذي يتواجد في كلّ مُستوَى من مُستويات النَّفس، سواء أكانت نباتيَّة أم حيوانيَّة أم إنسانيَّة. فالنَّفس هي مصدر الحياة، ومن خلال وُجودها يكون الجَسد حيًّا. وبالتَّالي، عند مغادرة النَّفس لهذا الوُجود، تختفي الحياةُ من الجسد أيضًا، مما يجعله غيرَ مُستحق لوصفه بالكائن الحي. وهذا ما يُعرَف بالموت.

ثَانيًا: مَفهُومُ النَّفس في إطَار مَذهَب ما بَعدَ الإنسانيَّة

في إطار فلسفة ما بعد الإنسانيَّة، لا تُفهم النَّفس بالطَّريقة التَّقليديَّة التي تبنَّتها الفلسفاتُ الدينيَّةُ أو الميتافيزيقيَّة (Metaphysics). ففي الوقت الذي كانت تُعتبرَ فيه النَّفس جَوهرًا ثابتًا أو كيانًا غير مادّي يمُيّز الإنسانَ عن باقي الكائنات الحيَّة، تأتي الفلسفات ما بعد الإنسانيَّة لتُعيد النَّظر في هذا التَّصوُّر؛ إذ تسعى إلى استكشاف تساؤلات جديدة تتعلَّق بالوعي، والهُويَّة، وكيان الذات، خاصَّةً في ظلّ التَّطوُّرات المُتسارعَة للتّكنولوجيا المعاصِرة[1].

تَصوُّرَاتُ النَّفس في فَلسفَة ما بَعدَ الإنسانيَّة:

١. بوصفها وعيًا رقميًّا أو معلوماتيًّا: في سياق فلسفة ما بعد الإنسانيَّة، يمُكن النَّظر إلى النَّفس على أنَّها مجموعةٌ من العمليَّات العقليَّة أو نمط من المعلومات يمُكن فصله عن الجسم البَيولوجي. يفتح هذا التَّصوُّر المَجال لفكرة أنَّ الوعيَ ليس بحاجةٍ إلى التَّجسيد الماديّ؛ حيث يمُكن محاكاته أو نقله إلى بيئات إلكترونيَّة أو رقميَّة. وبعبارةٍ أخرى، يمُكن أن توجد النَّفس في «رمز» معلوماتيّ داخل نظامٍ حاسوبيّ أو حتى في عالم افتراضيّ.

٢. النَّفس بوصفها كيانًا قابلاً للنَّقل أو النَّسخ: أحد الأفكار المركزيَّة في ما بعد الإنسانيَّة، هو إمكانيَّة نقل الوعي البشري إلى وسيط رقْمي، وهي فكرة تُعرَف بنقل الوعي(mind uploading). بناءً على هذا التصور، يُعتقد أنَّ العمليَّات العقليَّة التي تُعرّف النَّفس يمُكن نمَذجتها وحِفظها إلكترونيًّا، ممَّا يجعل النَّفس قابلةً للنَّقل والتّكرار خارج القَيد البَيولوجي، وبالتَّالي الاستمرار في بيئاتٍ رقْميَّة بديلةٍ.

1 - Mara Magda Maftei ، Transhumanisme et Fictions posthumanistes, Revue des Sciences humaines, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, n°341/janvier-mars 2021, 318 pages.

٣. بوصفها بعدًا ماديًّا-تكنولوجيًّا: مع تقدُّم العُلوم، تتَّجه الفلسفةُ إلى فكّ ارتباط النَّفس بالبُعد الميتافيزيقي التَّقليديّ. بدلاً من كونها كيانًا غامضًا، يتمُّ تصوُّر النَّفس باعتبارها مجموعةٍ من العمليَّـات العصبيَّة المُعقَّدة التي يُمكن فهمهـا وتجربتها علميًّا. تفتح هذه الرُّؤية المجال لتعديل النَّفس أو تطويرها باستخدام التّكنولوجيا لتعزيز القُدرات العقليَّة والإدراكيَّة.

ثَالثًا: تَجرُّد النَّفس

يُعدَّ تجرُّد النَّفس وعدَم ارتباطها بالمادَّة من القِيَم الأساس في القُرآن والفلسفة الإسلاميَّة. فإثبات المَعاد والقِيامة وعودة الأرواح إلى الأجسـاد الماديَّة في يوم القيامة، أو إلى الأجساد المِثاليَّة في البرزخ، يسـتند إلى هذا التَّجرُّد واستمرارية النَّفس[١]. لا يمُكن تصوُّر الحياة بعد الموت بشكلٍ صحيحٍ إلَّا إذا تمَّ اعتبار النَّفس مجرَّدة عن الجسم وخصائصه[٢]. وإذا لم يُؤمن أحد بتجرُّد النَّفس، فإنَّ افتراضَ المَعاد ورجوع الأرواح إلى الأجسام لن يكون معقولا[٣]. وبالتَّالي، إنَّ تجرُّدَ النَّفس من أدلة إثبات بقاء النَّفس بعد الموت و خلودها[٤].

لم يَطرح أيُّ فيلسوف يوناني بحثَ تجرُّد النَّفس النَّاطقة إلَّا في زمن (أفلاطون)؛ فهو أوَّل من قال بأنَّ النَّفس غير جسم ولا جسمانيّة، وقدَّم أدلَّةً لدحض فِكرة أنَّ النَّفس عنصرٌ أو خليطٌ من العناصر[٥].

ذهب أغلبُ الفلاسفة المسلمين إلى أنَّ النَّفس مجرَّدةٌ من المادَّة حُدوثًا وبقاءً (روحانيَّة الحُدوث والبقاء). وبحسب هذا الرأي، فإنَّ النَّفس تَحدثُ مع حُدوث البدن، وذاتها مجرَّدة بالفعل من أوَّل حدوثها، وتختلف عن البدن اختلافًا جوهريًّا، ولكنَّها تكتسب نوعًا من تعلُّق تَدبيريّ بالبدن من أجل استكمال ذاتِها واكتساب الفضائل[٦].

---

١ - راجع: جلال الدين الآشتياني: لوامع الحقائق في أصول العقائد، ص٦٦٠.

٢ - راجع: محمد تقي المصباح اليزدى: آموزش عقايد، ص٣٦٩

٣ - راجع: محمد تقي المصباح يزدى: آموزش عقايد، ص٣٥٥.

٤ - راجع: غلام رضا فياضي: علم النفس فلسفي، ص٥٦٧.

٥ - راجع: علي مراد داودي: «آراء يونانيان در باره جان و روان»، ج١، ص٦٣٩.

٦ - راجع: محمد بن ابراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الاسفار العقليّة الاربعة، ج١، ص٣٢٧ و٣٤٤.

يرى (صدر المتألهين)، على عكس أغلب الفلاسفة، أنَّ النَّفس جُسمانيَّة الحدوث وروحانيَّة البقاء؛ أي إنَّه يعتبر النَّفس موجودًا ماديًّا في البداية، نتاج المادَّة ومُنطبعة فيها، ليست مجرَّدةً وليست مباينةً عن البدن، بل تنشأ من العالم العُلويّ. فالنَّفس -في بداية وُجودها- صورةٌ طبيعيَّةٌ، تُشبه الصورةَ الطبيعيَّة للمعدن، وظيفتها حفظُ المادَّة وصيانتها. مثلا، تكون نفس الجنين في الرحم في مستوى النَّفس النباتيَّة. لذلك، فإنَّ الجنين في هذا الوقت هو بالفعل نبات، وبالقوّة حيوان؛ لأنَّه لا يمتلك قُوةَ الإحساس أو الحركة الإراديَّة، ولكنَّه يتميَّز عن النباتات بوجود هذه الحيوانيَّة فيه بالقُوة. وعندما يولد الطّفل تكون نفسه في مرتبة النَّفس الحيوانيَّة. في هذه المرحلة يكون الإنسان حيوانًا بالفعل وإنسانًا بالقُوّة. وعندما يمتلك القُدرة على التَّفكير والعقل العملي، يصدق عليه اسم النَّفس النَّاطقة، ويَصدُق عليه هذا العنوان إلى أن يصل إلى مرتبة التَّجرُّد التَّام؛ لأنَّه بعد الوصول إلى مرتبة التَّجرُّد التَّام العقلي يُنزع عنه لقب النَّفس والتَّعلُّق التَّدبيرى بالبدن، وفي هذا الوقت يكون عقلاً مُجرَّدًا ومستقلاً في الذَّات والفعل[١].

وعلى العُموم، يُمكن أن نُحصي ممَّا هو موجود في مصادر الفلسفة الإسلاميَّة ثلاث مراتب لتجرُّد النَّفس، وفق الآتي:

١. التَّجرُّد البرزخِيّ أو التَّجرُّد غير التَّام أو تجرُّد النَّفس في مرتبة الخيال، وهو ما اختلف فيه فلاسفة الإسلام.
٢. التَّجرُّد التامُّ العقليُّ، الذي اتَّفق عليه جميعُ فلاسفةِ الإسلام.
٣. التَّجرُّد الأتمُّ أو مرتبة فوق التَّجرُّد العقلي، الذي لم يُصرَّح بيانه في أقوال جميعِ الفلاسفة.

يُنكر أغلب الحكماء تجرُّد الخيال المثاليّ[٢]. ذهب (صدر المتألهين)، على عكس الحُكماء

---

١ - راجع: محمد بن ابراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الاسفار العقليّة الاربعة، ج١، ص٣٢٩ و٣٤٣.

٢ - راجع: ابن سينا: الإشارات والتَّنبيهات، ج٢، ص٣٧٧؛ النَّفس من كتاب الشّفاء، ج١، ص٢٥٩ و٢٤٤؛ جلال الدين الآشتيانى: شرح حال وآراء فلسفى محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازى، ج١، ص٦٧ و٥٢٠ و٥٣٠؛ فخر الرازي: المباحث المشرقيَّة فى علم الإلهيّات والطَّبيعيّات، ج٢، ص٣٤٩؛ السهروردى: مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢١٠؛ فخر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهى، ج٧، ص٩٦؛ محمد باقر ميرداماد: جذوات، ج١، ص٥٠؛ عبدالرزاق لاهيجى: گوهر مراد، ص٦٠٤.

الذين سبقوه، الى أنَّ النَّفس النَّاطقةَ لها في مرتبة الخيال تجرُّدٌ غير تامّ. وهذا يعني أنَّ النَّفس في مرتبة الخيال مُجرَّدةٌ عن المادَّة الجسمانيَّة وليس عن الصُّورة المِقداريَّة. ويقول إنَّ العديد من أدلَّة تجرُّد النَّفس تُشير إلى هذا النَّوع من التَّجرُّد[١].

ومن نتائج بحث التَّجرُّد البرزخيّ للنَّفس في مرتبة الخيال: أنَّ النَّفس إذا لم تبلغ مرتبة التَّجرُّد العقلي وانفصلت عن البدن في مرتبة الخيال فإنَّها لا تفنَى؛ لأنَّها جوهرٌ غير مادّيّ بذاته. وبناءً على ذلك، يَثبت بقاء النَّفس في مرتبة العقل بعد الموت وفساد البدن. وبإثبات تجرُّد القُوَّة الخياليَّة أيضًا، تجد أحوال القبر والثَّواب والعقاب، وأحوال البرزخ والمعاد الجسمانيَّ المثاليَّ. ولذلك فإنَّ إنكارَ تجرُّد الخيال يقتضي إنكار بقاء النَّفس التي لم تبلغ درجة العقل، ويقتضي أيضًا إنكار المَعاد الجسمانيّ المثاليّ[٢].

ومن لوازم القول بتجرُّد الخيال، تجرُّد نفوس الحيوانات؛ لأنَّ الحيوانات تملك بالفعل قُوَّة الخيال. ولذلك، فإنَّ الذين يقولون بتجرُّد الخيال يؤمنون أيضًا بتجرُّد النُّفوس الحيوانيَّة[٣].

ومن جهةٍ أُخرى، قَبِل أغلبُ فلاسفة الإسلام التَّجرُّد التَّامَّ العقليَّ للنَّفس، أي خُلُوّها من المادَّة الجسمانيَّة والصُّورة المِقداريَّة، ذاتًا وفعلاً، وأقاموا في هذا الصدد نحو ستين برهانًا[٤].

أقام بعض العلماء منهم: (الفخر الرازي - صدر المتألهين – السبزواري) براهينَ عقليَّة لإثبات

---

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج١، ص٢٢٦ و٢٣٤ و٢٤٠ و٢٩٤ و٢٩٦ و٢٩٩؛ ج٢، ص١٩١؛ حسن حسن زاده الآملي: عيون مسائل النّفس وسرح العيون فى شرح العيون، ج١، ص٣٨٩.

٢ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج٢، ص٣١٨؛ ج٣، ص٤٨٦؛ حسن حسن زاده الآملي: عيون مسائل النّفس وسرح العيون فى شرح العيون، ج١، ص٣٩١- ٣٩٢.

٣ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعاليَّة فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج٢، ص١١١-١١٢؛ الشَّواهد الرُّبوبيَّة، ج١، ص١٩٧؛ هادى بن مهدى السبزوارى: غرر الفرايد، ج١، ص٢٨٧.

٤ - راجع: ابن سينا: الإشارات والتَّنبيهات، ج٢، ص٣٦٨- ٣٨١؛ النَّفس من كتاب الشّفاء، ج١، ص٢٨٨- ٢٩٤ وص٢٩٦؛ فخر الرَّازى: المطالب العالية من العلم الإلهى، ج٧، ص٥٧- ٦٨ وص٧٥-٧٦؛ محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج١، ص٢٦٠-٢٦٤و ص٢٦٥- ٢٧٠ وص٢٧٩-٢٨٠؛ هادى السبزوارى: غرر الفرايد، ج١، ص٣٠٠-٣٠٢؛ محمد الفارابى: رسائل فارابى، ج١، ص٧.

تجرُّد النَّفس، وأقاموا أيضًا أدلَّة نقليَّةً -استشهاداً بالآيات والأحاديث- لإثبات تجرُّدها. وقد انتقد (الغزَّالي) بشـدَّة أدلَّة الفلاسفـة العقليَّة في إثبات تجرُّد النَّفس. ويـرى أنَّ العقل وحده لا يكفي لإثبات هذه المسألة[١]؛ حيث اعتبر أنَّ عُمدة الأدلَّة في إثبات تجرُّد النَّفس هو النقل[٢].

اختلف رأي المُتكلّمين في النَّفس الإنسانيَّة النَّاطقة؛ إذ يرى فريق منهم -(الخواجة نصير الدين الطـوسي) وأكثر علماء الإماميَّة، و(معمر بن عباد السـلمي) من علـماء المعتزلة، و(آزاد الدين الإيجي) و(مسـعود بن عمر التفتازاني) و(مير سيد شريف الجرجاني) من الأشاعرة- أنَّ النَّفس مجرَّدةٌ عن المادَّة. وأقام (الخواجة نصير الدين الطوسي[٣]، واللاهيجي[٤]، والتفتازاني[٥]، وعضد الدين الإيجي[٦]) أدلَّةً على هذا الموضوع. ويرى الشيخ (المفيد)[٧] أيضاً أنَّ النَّفس ليست عرضًا ولا جوهـرًا متحيّزًا، بل هي جوهرٌ بسـيطٌ مجرَّدٌ عـن المادَّة ومظاهرها، لا يجـري عليه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

وأمَّـا أهل الحديث، فقـد اختلفوا في تجرُّد النَّفس أو عدم تجرُّدهـا، كما هو الحال عند بعض المتكلّمين[٨].

رَابعًا: حَقيقَةُ المَوت

يُعَـرَّف الموت بأنَّه قَطع تَعلُّق النَّفـس بالبدن[٩]. ويرى الفقهاء أنَّ التعريفـات الفقهيَّةَ والعُرفيَّةَ للمـوت واحدة[١٠]، وأنَّ معيار تحقُّق الموت هـو زوال علامات الحياة وآثارها تمامًا مثل (حركة

١ - راجع: محمد الغزالى: تهافت الفلاسفة، ج١، ص٢٥٦-٢٧٣.
٢ - راجع: محمد الغزالى: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ج٣، ص٩٣-٩٤.
٣ - راجع: نصير الدّين الطُّوسى: أخلاق ناصرى، ج١، ص١٥٦-١٥٧.
٤ - راجع: بهائى اللاهيجى: رساله نوريه در عالم مثال، ج١، ص١٤٥.
٥ - راجع: مسعود التفتازانى: شرح المقاصد، ج٣، ص٣٠٤-٣٠٥.
٦ - راجع: علي بن محمد الجرجانى: شرح المواقف، ج٧، ص٢٤٧-٢٦٠.
٧ - راجع: محمد بن محمد (الشيخ المفيد): المسائل السَّرويَّة، ج١، ص٥٨ -٦٠.
٨ - راجع: محمد بن بابويه: الاعتقادات، ج١، ص٤٧، و ص٥٠.
٩ - راجع: محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار، ج٥٨، ص٧٦.
١٠ - راجع: فاضل اللنكرانى: جامع المسائل، ص١٢٠.

الجسم ونبض القلب)، وعدم إمكانيَّة عودتها[١]. يختلف الأطبَّاء في معايير تحديد الوفاة؛ إذ إنَّ الطّبَّ التَّقليديَّ، وفقًا للرأي السائد، يعتبر أنَّ المعيار هو السكتةُ القلبيَّةُ، بينما يعتبر الطّبُّ الحديثُ أنَّ المعيار هو السَّكتة الدّماغية[٢]. ويعتقد الحكماء الإلهيُّون أنَّ فساد البدن لا يؤدي إلى فساد النفس، وأنَّ النَّفس ليست قابلةً للفساد على الإطلاق.

ومن خلال ابتكار أُسس جديدة في علم النفس الفلسفي، نجح (صدر المتألهين) في تغيير أُسس العديد من الدراسات السابقة. فهو يُقدّم تحليلاً جديدًا لقضيَّة الموت على أساس مبادئ مثل: أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهريَّة للنَّفس، والحدوث الجسماني للنَّفس، فاعتبر سبب الموت الطَّبيعي هو كمال النَّفس واستقلالها الـذَّاتيّ؛ حيثُ قال: "سبب عروض الموت الطَّبيعى، استكمال النَّفس واستقلالها فى الوجود"[٣]. إنَّ أساس تعاليم (صدر المتألّهين) هو أنَّ وقت الموت الطَّبيعي يبدأ من بداية حدوث النَّفس؛ لأنَّه منذ بداية الحُدوث تكون النَّفس دائمًا في حالة تراجع وابتعاد عن الطَّبيعة، ويتراجع ظلُّ النَّفس على البدن تدريجيًّا ويعود إلى موطنه ومكانه الأصلي. وتستمر هذه الرحلة إلى عالم المجرَّدات حتى انقطاع آخر خيط من خيوط الارتباط بالبدن، وبعد استقلال النَّفس يحدث الموت الطَّبيعي. إنَّ كمال النَّفس وفِعليَّتها يتوافقان أيضًا مع الشَّقاوة، وقد يجد فِعليَّته في الرَّذائل وكسب الملكات الشيطانيَّة. وبحسب هذه النَّظريَّة، فإنَّ سبب الموت هو بلوغ "الكمال اللَّائق"، لا بلوغ "الكمال الممكن"؛ لأنَّ الكمال المُمكن غير محدود وغير نهائي. كل إنسان حسب استعداده وقابليَّته لديه ظرف وجودي محدَّد سيصل إلى كماله، عندما يصل يتم استعداد المادَّة فإنَّ النَّفس تنقطع عن البدن قهرًا.

ومن جانبٍ آخر، يعطي (صدر المتألهين) تعريف العلماء السابقين نفسه للموت الاختراميّ، وهو أنَّه موتٌ تنطفئ فيه الحرارة الغريزيَّة للجسم فجأة بسبب العوارض والآفات[٤]. وفي الموت الاختراميّ تفقد النَّفس قدرتها على التَّدبير والتَّصرف بسبب الفساد و الاضمحلال المُفاجئ

---

١ - راجع: حسين منتظري: أحكام پزشكى، ص١٢٠؛ أحمد واعظى ومحمد مهدي قائمى: «حقيقت مرگ، مرگ‌انديشى ومعناى زندگى»، ص١٦٣.

٢ - راجع: محمد مهدي آصفي: پيوند اعضاى مردگان مغزى، ص٢٥-٢٦.

٣ - محمد بن إبراهيم الشيرازى: زاد المسافر، ص٢٣.

٤ - محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٨، ص ١٠٤.

للبدن[١].

ويُستخدم صدر المُتألّهين مثال "السَّفينة" للتَّمييز بين الموت الطبيعي والموت الاختراميّ. فعلاقة النفس بالبدن كعلاقة الرّيح بالسَّفينة، فكما أنَّ الرّيح تُحرّك السَّفينة، فإنَّ النَّفس هي أيضًا مصدرُ حركات البدن. والموت الطَّبيعيُّ يُشبه شدةَ العاصفةِ الَّتي تُدمّر السَّفينةَ كلَّما اشتدت العاصفةُ. والموت الاختراميّ يُشبه غرقَ السَّفينة بسبب تآكل مكوّناتها الدَّاخليَّة. وعندما يُعاني البدن أيضًا من الاختلال والاضمحلال، يفقد القدرة وقابليَّة التَّعلُّق بالنَّفس، يحدث الموت الاختراميّ[٢].

خَامسًا: المَوتُ الدّمَاغيُّ

هناكَ طريقتان لتحديد تحقُّق الموت:

١. إمَّا أن يتوقف القلب عن النَّبض نهائيًّا، ممَّا يُؤدّي إلى توقُّف الأوعية الدَّمويَّة الدّماغيَّة. وبالتَّالي، نقص الأكسجين في الدّماغ، ممَّا يُؤدّي إلى الموت.

٢. وإمَّا أن يتوقَّف الدّماغ عن العمل، ممَّا يُسبّب توقُّف القلب والجهاز التنفُّسي (من خلال فقدان الوظائف الدماغية الحيوية)، مما يؤدّي إلى الموت.

ومع ظُهور وسائل الإنعاش الطّبي التي تسمح باستئناف هذه الأنشطة بعد توقّفها، وكذلك الحفاظ على التَّنفس الاصطناعي والدورة الدَّمويَّة بواسطة المعدات الطبيَّة والأدويَّة الضاغطة للأوعية الدَّمويَّة، أصبح من الضَّروريّ وضع تعريفٍ أكثر دقَّةٍ، ومع تَبلْور مفهوم الموت الدّماغي خلال العُقود القليلة الماضية، يمُكن إعلان وفاة الفرد حتى لو استمر قلبه في النَّبض بفضل التَّدابير الاصطناعيَّة للحفاظ على الوظائف الحيويَّة، خاصَّةً أنَّه لا يوجد لدى الشخص المُتوفىَّ دماغيًّا أي نشاط كهربائي دماغيّ ولا يظهر أي تفاعل في الفحص العصبيّ[٣].

---

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٨، ص ٥٠

٢ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الاربعة، ج ٨، ص ٥٠

3 - Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, « A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death » p337- 340.

يختلـف علماء القانـون في المعايير التي يتمُّ بهـا تحديد ما إذا كان الشَّـخص المُصاب بالموت الدّماغي حيًّا أم ميّتًا. وقد ترك الفقهاء أمثال (محمد فاضل لنكراني وميرزا جواد التبريزي) تحديد كون شخص ما حيًّا أو ميّتًا للعرف، واعتبر بعضهم أمثال (ناصر مكارم شيرازي وحسين نوري همداني) أنَّ تشخيصَ حُدوث الموت هو من اختصاص الأطبَّاء. إذًا، يعود أصل هذا الاختلاف إلى معايير تحديد الموت في الفقه. هل المِعيار هو العُرف العام أم تقدير الخبير المتخصّص أو الفقيه؟

وبناءً على تعريف الموت بأنَّه خروج الروح من البدن[١]، وبما أنَّه من الصعب تحديد لحظة الموت وخروج الـروح من البدن،[٢] فقد ورد في النُّصوص الفقهيَّة علامـات الموت مثل: غائر الصدغين، وتجعّد جلد الوجه، وتوقّف التَّنفس والنَّبض، واصفرار الجلد[٣]. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه العلامات ليسـت علامات قطعيَّةً من وجهة نظـر فُقهاء مثل "صاحب الجواهر"، والمعيـار للموت هو العلم واليقين بـه[٤]. أمَّا في المصادر الطبيَّة، فهناك ثلاثة تعريفات للموت: فشـل القلب، وفشـل الدماغ الكامل، والفشل المُتزامن، أي القلب والدماغ .[٥]ويعتبر الفشل المُتزامن للدّماغ والقلب هو التَّعريف الأكثر اكتمالاً.[٦]

سَادسًا: الخُلُودُ البَيُوتِكنُولُوجِي

يُعتـبَر الخُلود البيوتكنولوجي أحدَ المواضيع المثيرة التي تندرج ضمن النقاشـات الفلسـفيَّة

---

١ - أبـو القاسـم الخـوئي: الموسوعة الامام الخـوئي، ج٢، ص٢٦٢؛ علي مشـكيني: مصطلاحات الفقه، ص٥٥٢؛ محمد آصف محسني: الفقه و مسائل الطبية، ج١.

٢ - راجع: إسماعيل آقابابايي: پيوند اعضا از بيماران فوت شده و مرگ مغزى، ص٢٣؛ حميد ستوده: مرگ مغزى - پردازش فقهى حقوقى -، ص٣٨-٤٠.

٣ - راجع: محمد حسـن النجفي: جواهر الكلام، ج٤، ص٢٤-٢٥؛ محمد آصف محسـني: الفقه ومسائل الطبية، ج٢، ص١٩٦.

٤ - راجع: محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٤، ص٢٥؛ محمد آصف محسني: الفقه ومسائل الطبية، ج٢، ص١٩٦.

٥ - راجع: سعيد نظرى توكلى: «مقايسه تطبيقى مرگ و زندگى در متون دينى - پزشكى»، ص٨١-٨٦.

٦ - راجـع: سعيد نظرى توكلى: «مقايسـه تطبيقى مرگ و زندگى در متون دينى - پزشـكى»، ص٨٣ و٨٦؛ حميد ستوده: مرگ مغزى - پردازش فقهى حقوقى -، ص٤٢.

والعلميَّـة في عصرنا الحديـث. إنَّ الفِكرةَ الرئيسـةَ وراء الخلـود البيوتكنولوجي هي استخدام التّكنولوجيـا الحيويَّة و(البيوتكنولوجيا) لإطالةِ عمر الإنسـان، أو حتَّى لتحقيق نوع من الخلود البيولوجي أو الرَّقمي. يشـمل ذلك العديد من المجالات التي تهدف إلى تحسين قُدرة الإنسان على البقاء لفترةٍ أطول أو تجاوز حدود الموت البَيولوجي.

١ - بَعضُ التَّصوُّرَات الرَّئيسَةُ للخُلود البَيُوتكنُولُوجي:

أ. إطالـة العُمر والشَّـيخوخة: تُعـدُّ إطالة العمر أحـد أهداف الخلـود البيوتكنولوجي الأساس. يعمل العُلماء اليوم على تطوير تقنيات قد تساعد في تقليل سُرعة الشَّيخوخة أو حتى إيقافها بشكلٍ جُزئيّ. تَستخدم هذه التقنيات مثل: تعديل الجينات، وتحسين أداء الخلايا، والعـلاج بالخلايا الجِذعِيَّة، وحتى استخـدام الأدويَّة التي تُعزّز صحةَ الأنسجة والأعضاء.

ب. استنساخ الأعضاء وإعادة تجديدها: تقنية أخرى قد تُساهم في الخُلود البيوتكنولوجي هي استنساخ الأعضاء البشرية المريضة، أو التي تتعرَّض للتَّدهور نتيجة الشَّيخوخة، بحيثُ يُمكن استبدال الأعضاء التَّالفة بأُخرى جديدةٍ وسليمةٍ.

ج. النَّقـل الرَّقمي للوعـي (Mind Uploading):وهي تتعلق بفكـرة نقل الوعي أو نقل العقل إلى بيئة رقميَّة؛ بحيثُ يتمُّ تحويل الذّكريات والوعي البشري إلى قاعدة بيانات رقمية أو شـبكة حاسوبيَّة، ممَّا يَسمح للإنسـان بالاستمرار بوصفه «كيانًا رقميًّا» حتى بعد موت الجسم البيولوجي.

د. الحفاظ على الدّماغ البـشري(Cryonics): أحد التَّصوُّرات الطَّموحة في مجال الخلود البيوتكنولوجـي هو التَّجميد العميق(Cryonics)؛ حيثُ يتـمُّ تجميد الدّماغ البشريّ أو الجسم بالكامل بعد الوفاة بهدف الحفاظ على الخلايا العصبيَّة. ممَّا قد يمكّن من "إعادة إحياء" الأشخاص بعد وفاةٍ طويلةٍ عن طريق استعادة حالتهم البيولوجية في المستقبل.

٢ . الخلود البيو تكنولوجي والخلود الاخروي:

ليس الخُلود البيوتكنولوجي خلودًا حقيقيًّا؛ لأنَّ الخُلودَ الحقيقيَّ لا نهاية له وهو الحياة الأبديَّة،

والخُلود البيوتكنولوجي لا يمكـن أن يُحقّق ذلك؛ لأنَّ الحياةَ الدُّنيويَّة تنتهي لا محالة للأسباب الآتية:

أ - ضَرُوريَّةُ المَوتِ وحَتميَّتُه لِلإنسَانِ

ليس فسـادُ البدن هو سبب المـوت، بل عندما تصل النَّفس إلى الكـمال والفعليَّة فإنَّها تُفارق البَدن، ومن ثمَّ يحدث الموت. فعلى هذا فإنَّ الموتَ الطَّبيعيَّ ضروريٌّ لا مفرَّ منه، ولذلك يُمكن القول بأنَّ كلَّ إنسـان يموت لا محالة. قال الله -تعالى-: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُـمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾ [آل عمران: ١٨٥]. وقال أيضًا: ﴿**كُلُّ نَفْـسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَـةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُـونَ**﴾ [الأنبياء: ٣٥]. وفي مورد ثالث: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَـةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ**﴾ [العنكبوت: ٥٧].

ب - انقِرَاضُ البَشَريَّة

فيما يلي أبرز التصورات العلميَّة التي ستؤدي إلى انقراض البشريَّة:

- الكوارث الطبيعيَّة والكُوزمُولوجيَّة:

- **اصطدام الأجرام السماويَّة:** احتمال اصطدام الأرض بكويكب أو مُذنَّبٍ كبير قد يؤدي إلى أحداث كارثيَّة تُغيّر مناخ الأرض وتُؤدّي إلى انقراض جماعي.
- **الانفجاراتُ الكونيَّةُ:** مثل تأثيرات أشعة غاما النَّاتجة عن انفجار نجم بعيد، والتي قد تُسبّب أضرارًا جسيمةً للغُلاف الجَوّيّ والحياة على الأرض.

- الكَوَارثُ الجُيولُوجيَّة والبيئيَّة:

- **الثَّورات البركانيَّة العملاقة:** يمُكـن لانفجارات بركانيَّة هائلة أن تُغطي الأرض بالرماد وتمنع وصول أشـعة الشَّـمس، ممَّا يُؤدّي إلى ما يُعرف بـ «شـتاء بركـانيّ» يؤثّر على الزّراعة والحياة.
- **تغيُّرُ المناخ:** تسارع التغيُّرات المناخيَّة بفعل النشاط البشري قد يُؤدّي إلى اختلال في النُّظم البيئيَّة، ونقص الموارد المائيَّة والغذائيَّة، ممَّا يُهدّد استمراريَّة الحياة البشريَّة.

- الكَوارثُ النَّاتجة عن النَّشاط البشريّ:

- **الحُـروبُ النَّوويَّة:** اندلاع صراعات نوويَّة قد يـؤدّي إلى دمار واسع النّطاق وحدوث

«شتاء نووي» يُعيقُ الحياة ويُؤدّي إلى انهيار النُّظم الحيويَّة.

- **المَخاطِـرُ التِكنُولوجيَّةُ:** قد تحمل التَّطورات السريعة في مجالات الذَّكاء الاصطناعي والتّكنولوجيا الحيويَّة مخاطر محتملة إذا ما فقد البشر السـيطرة على هذه الأنظمة، أو استُخدمت لأغراض ضارّة.

- الأَوبِئَةُ والأمراضُ:

قد يُشـكّل انتشـار أوبئة عالميّة أو ظهور أمراض جديدة مقاومة للعلاج تهديدًا لصحة البشريَّة، خاصَّةً إذا كانت الأنظمة الصّحيَّة غير مستعدّة للتَّعامل مع مثل هذه التصوّرات.

ج - نهاية النظام الشمسي

يُتوقّع أن يمر النّظام الشَّـمسي بمراحل تطوُّريَّة تُـؤدّي في النّهاية إلى تغيرُّات جذريَّة في تكوينه وهيكله. وفيما يلي نظرة عامة على هذه المراحل:

* تحوُّل الشَـمس إلى عملاق أحمر: بعد حوالي خمسـة مليارات سنـة، سينفد الوقود النَّووي (الهيدروجين) في نواة الشـمس، ممَّا سيـؤدّي إلى تمدُّدها وتحوُّلها إلى نَجم عملاق أحمر. في هذه المرحلة، ستتوسع طبقات الشمس الخارجيَّة لتصل إلى مدارات الكواكب الدَّاخلية، وقد تبتلع كوكب الأرض في هذه العمليَّة.
* تحوُّل الشَّـمس إلى قزم أبيض: بعد مرحلة العملاق الأحمر، ستفقد الشمسُ طبقاتها الخارجيَّة، تاركةً وراءها نـواة ساخنة تُعرف بالقزم الأبيض. هذا القزم الأبيض سيكون بحجم الأرض تقريبًا ولكنَّه أكثر كثافة، وسيبرد تدريجيًّا على مدى مليارات السّنين.
* تأثيراتٌ على الكواكب الخارجيَّة: قد تبقى الكواكبُ الخارجيَّة مثل: المُشتري وزحل في مداراتها بعد تحوُّل الشَّمس إلى قزم أبيض. ومع ذلك، فإنَّ فقدان الشمس لكُتلتها خلال المراحل السابقة سيؤدّي إلى تغيرُّات في جاذبيَّتها، ممَّا قد يتسبب في ابتعاد هذه الكواكب عن مداراتِها الحاليّة.

د. نهاية الكون

يُعدُّ موضوع نهاية الكون من أكثر المواضيع إثارة في علم الكونيَّات؛ حيثُ يسـعى العلماءُ إلى فَهـم التَّصوُّرات المُحتملة لمصير الكون بناءً عـلى المُلاحظات والنَّماذج النَّظريَّة. فيما يلي أبرز الفَرَضيَّات المُقترحة:

* **الانسحاقُ العظيم (Big Crunch):** في هذه الفرضيّة، قد يتوقَّف توسُّعُ الكون ويبدأ في الانكماش نتيجةً لقُوَّةِ الجاذبيَّة، ممَّا يؤدّي في النّهاية إلى انهيار كلّ المادَّة والطَّاقة في نقطة واحدة كثيفة وساخنة، مشابهة للحالة التي بدأ منها الكون.
* **التَّجمـدُ العَظِيمُ (Heat Death):** يُفترض هنا أنَّ الكون سيستمر في التَّوسُّع إلى أن تصل درجة حرارته إلى مستوى منخفض جدًّا، حيثُ تتوزَّع الطَّاقة بشكلٍ مُتساوٍ، وتُصبح العَمليَّات الحيويَّة والفيزيائيَّة غير مُمكنة بسبب نقص الطَّاقة المُتاحة.
* **التَّمزُّقُ العَظيمُ (Big Rip):** إذا استمرّت الطَّاقة المُظلمة في تسريع توسُّع الكون بوتيرة مُتزايدة، فقد يؤدي ذلك إلى تمزُّق كلّ الهياكل الكونيَّة، بدءًا من المجرَّات وصولاً إلى الذَّرات، في عمليَّةٍ تُعرَف بالتَّمزُّق العظيم.
* **الفَـراغُ الزَّائفُ (False Vacuum):** قد يكون في حالة طاقة غير مُستقرَّة، ويمكن أن ينتقل فجأةً إلى حالة طاقة أقل، ممَّا يؤدّي إلى تغييرات جذريَّة في القوانين الفيزيائيَّة، وقد يتسبَّب ذلك في تدمير الكون كما نعرفه.

لا يمكن تصوُّر الخُلود بشكلٍ صحيح إلَّا إذا تم اعتبار النَّفس مجرَّدة عن الجسم وخصائصه. وإذا لم يُؤمن أحد بتجرُّد النَّفس، فإنَّ افتراض الخُلود لن يكون معقولاً؛ لأنَّ الموت حتميٌّ بالبرهان العقليّ الفلسفيّ والعلميّ التَّجريبيّ. وعليه، إنَّ الخُلود البيوتكنولوجي ليس خلودًا حقيقيًّا، بل هو محاولةُ إطالة عمر الإنسان إذا تمكنَّ من ذلك. وبالتَّالي، إنَّ الخُلودَ الحقيقيَّ والمعقولَ هو الخلودُ الأخرويُّ.

النَّتِيجَةُ

١. يُعتبرَ المَوت أحد المفاتيح لفَهم التَّحوُّلات الجوهريَّة في المَوجودات، وقد يتجاوز معنى الموت مجرَّد النهاية البَيولوجيَّة، ليُصبح مرحلةً رئيسة في مسارِ الحركةِ الجَوهريَّة التي هي جزءٌ من الوُجودِ نفسه.
٢. إنّ المـوت في هذه الرُّؤية ليس النّهايـة أو التَّوقف، بل هو تغيير جوهري. فكلُّ شيءٍ في الكون في حالة تحوُّل مُستمر، والموت هو مجرَّد مرحلةٍ من مراحل هذا التَّحوُّل.

٣. ليس الموت مجرّد انقطاع للحياة، بل هو عمليَّةٌ ضروريَّةٌ لانتقال الإنسان نحو الوجود الكلّيّ.

٤. إنَّ الفِكرة التي يُقدّمها الإسلام حول الموت تُساهم في تحقيق السُّكون الدَّاخلي؛ لأنَّه إذا كان الموت جـزءًا طبيعيًّا من التَّحوُّل، فيُمكن للإنســان أن يتعايش مع فكرة موتِه بشكلٍ أكثر صِحّة وعمقًا. وهذا قد يكون له أثر على فَهم الإنسان لوجوده؛ حيثُ يشعر بأنَّ حياتَه ليســت مجرَّد فترةٍ زمنيَّة محدودة، بل جزء من دورة لا نهائيَّة من التَّحوُّلات الرُّوحيَّة والوُجوديَّةِ.

المَصَادِرُ وَالمَرَاجِعُ

المَصادِرُ العَرَبِيَّةُ

١. محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق): الاعتقادات، لا د، قم، لا ط، ١٣٧١هـ.ش.
٢. بهمنيار بن مرزبان: التحصيل، تصـ. مرتضى مطهرى، لا د، طهران، لا ط، ١٣٧٥هـ.ش.
٣. حسن حسن زاده الآملي: عيون مسائل النّفس وسرح العيون فى شرح العيون، لا د، طهران، لا ط، ١٣٧١ه.ش.
٤. حسين بن عبدالله (ابن‌سينا): الإشارات والتَّنبيهات، تعـ. نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، لا د، طهران، لا ط، ١٤٠٣هـ. ش.
٥. _____: التَّعليقات، لا د، قم، لا ط، ١٣٧٩هـ.ش.
٦. _____: الشفاء والطبيعيَّات، تعـ. إبراهيم مدكور، لا د، قاهره، لا ط، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
٧. _____: المباحثات، ج١، تعـ. محسن بيدارفر، قم ١٣٧١ش.
٨. _____: المَبدأ والمَعاد، تعـ. عبداللّه نورانى، لا د، طهران، لا ط، ١٣٦٤هـ.ش.
٩. _____: النجاة من الغرق فى بحر الضَّلالات، تعـ. محمد تقي دانش پژوه، لا د، طهران، لا ط، ١٣٦٢هـ.ش.
١٠. _____: النّفس من كتاب الشّفاء، ج١، تعـ. حسن زاده الآملي، لا د، قم، لا ط، ١٣٧٥هـ.ش.
١١. أبو القاسم الخوئي: الموسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ط١، ١٦١٨هـ.ق.
١٢. على بن محمد الجرجانى: شرح المواقف، تعـ. محمد بدر الدين الحلبى، مصر، لا ط، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧.
١٣. محمد آصف محسني: الفقه ومسائل الطبية، بوستان كتاب، قم، ط١، ١٣٨٤هـ.ش.
١٤. محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازى (صدرالمتألهين): الحكمة المتعالية فى الأسفار

العقليّة الأربعة، لا د، بيروت، لا ط، ١٩٨١م.
١٥. _____: المبدأ والمَعاد، تعـ. جلال الدين جلال الدين الآشتيانى، لا د، طهران، لا ط، ١٣٥٤هـ.ش.
١٦. _____: مفاتيح الغيب، تعـ. علي نوري، لا د، طهران، لا ط، ١٣٦٣هـ.ش.
١٧. _____: زاد المسافر، لا د، لا م، لا ط، لا ت.
١٨. _____: الشَّواهد الرُّبوبيَّة، تعـ. جلال الدين الآشتيانى، لا د، مشهد، لا ط، ١٣٤٦هـ.ش.
١٩. محمد بن عمر (الفخر الرازي): المباحث المشرقيّة فى علم الإلهيَّات والطَّبيعيَّات، تعـ. محمد المعتصم باللّه البغدادي، لا د، بيروت، لاط، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
٢٠. _____: المطالب العالية من العلم الإلهى، تعـ. أحمد حجازى سقا، لا د، بيروت، لا ط، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٢١. محمد بن محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تعـ. سليمان دنيا، لا د، القاهرة، لا ط، ١٩٨٧م.
٢٢. _____: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، لا د، بيروت لا ط، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٣. محمد بن محمد الفارابي، رسائل الفارابي، دائرة المعارف النظاميَّة، حيدر آباد، لا ط، ١٣٤٥ه/١٩٢٦م.
٢٤. محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، المسائل السَّرويَّة، ج١، تحـ. صائب عبد الحميد، لا د، قم، لا ط، ١٤١٣هـ.
٢٥. محمد فاضل لنكرانى: جامع المسائل، انتشارات أمير قلم، قم، ط١١، لا ت.
٢٦. محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، دار احياء التراث العربى، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.ق.
٢٧. محمد حسن النجفى: جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، دار إحياء التُّراث العربى، بيروت، ط٧، لا ت.
٢٨. مسعود بن عمر تفتازانى: شرح المقاصد، تحـ. عبد الرحمان عميره، لا د، قاهرة، لا ط ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢٩. ميرزا أحمد الآشتياني: لوامع الحقائق فی أصول العقائد، تحـ. محسن آشتیانی، لا د، قم، لا ط، ١٣٩٠هـ.ش.
٣٠. علي المشكيني: مصطلحات الفقه، انتشارات الهادي، قم، ط٣، ١٣٨١هـ.ش.

المصادر الفارسية

١. ابوالقاسم علیان نژادی: احکام پزشکی مطابق با فتاوای آیت الله العظمی مکارم شیرازی، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب عليه السلام، قم، ط١، ١٣٨٧هـ.ش.
٢. احمد، واعظی ومحمـد مهدی قائمی: «حقیقت مرگ، مرگ‌اندیشـی و معنای زندگی»، مجلة عين حكمت الفصلية، العدد ٢٠، السنة السادسة، صيف ١٣٩٣هـ.ش.
٣. اسماعیل آقابابایی: پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی بررسی فقهی وحقوقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ، ١٣٨٦هـ.ش.
٤. بهائی لاهیجی: رساله نوریه در عالم مثال، تعـ. جلال الدین آشـتیانی، لا د، تهران، لا ط، ١٣٧٢هـ.ش.
٥. جلال الدین آشتیانی: شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا، لا د، تهران، لا ط، ١٣٦٠هـ.ش.
٦. حسن زاده الاملي: دروس معرفت نفس، دفتر سوم، تهران، لا ط، ١٣٦٢هـ.ش.
٧. حسین علی منتظری: احکام پزشکی، نشر سایه، قم، ط٣، ١٤٢٧هـ.ق.
٨. حمید ستوده: مرگ مغـزی - پردازش فقهی حقوقی-، مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، قم، لا ط، لات.
٩. خدادادی غلام حسـین: احکام پزشکان وبیماران مطابق با فتوای آیت الله العظمی فاضل لنکرانی، مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، قم، لا ط، ١٣٨٥هـ.ش.
١٠. سعید نظری توکلی: «مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی»، در: مسائل مسـتحدثه پزشکی، گردآوری دفتر تبلیغات اسلامی شـعبه خراسان، بوستان کتاب، قم، ١٣٨٦هـ.ش.
١١. عبد الرزاق بن علی لاهیجی: گوهر مراد، تعـ. زین العابدین قربانی لاهیجی، لا د، طهران، لا ط، ١٣٧٢هـ.ش.

١٢. علی مراد داودی: «آراء یونانیان در باره جان و روان»، مجلة کلیة الآداب والعلوم الإنسانیة، جامعة طهران، طهران، السنة ١٧، العدد ٣-٤، ١٣٤٩هـ.ش.
١٣. غـلام رضا فیاضـی: علم النفس فلسـفی، تحـ. محمد تقی یوسفی، مؤسسـه آموزشـی وپژوهشی امام خمینی، قم، ط٣، ١٣٩٣هـ.ش.
١٤. فرامرز گودرزی ومهرزاد کیانی: پزشکی قانونی برای دانشجویان رشته حقوق، انتشارات سمت، تهران، ط١٠، ١٣٩٢هـ.ش.
١٥. محمد تقی مصباح یزدی: آموزش عقاید، چاپ ونشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ط١٧، ١٣٨٤هـ.ش.
١٦. محمد مهـدی آصفی: «پیوند اعضای مردگان مغزی»، مجلـة فقه أهل البیت ﷺ، العدد ٣١، لا م، لا ت.
١٧. محمد باقر میرداماد: جذوات ومواقیت، لا د، بومباي، لا ط، ١٣٠٢هـ.ش.
١٨. نصیـر الدیـن الطوسي،: اخلاق ناصری، تحـ. مجتبی مینوی وعلی رضـا حیدری، لا د طهران، لا ط، ١٣٦٠هـ.ش.
١٩. هادی بن مهدی، السبزواری: اسرارالحکم، ج١، تعـ. ابوالحسن شعرانی وابراهیم میانجی، لا د، طهران، لا ط، ١٣٨٠هـ.ش.
٢٠. _____: غررالفراید، لا د، طهران، لا ط، ١٢٩٨هـ.ش.
٢١. یحیی بن حبش السهروردی: مجموعة مصنّفات شیخ الاشراق، تحـ. هانری کوربن، لا د، طهران، لا ط، ١٣٥٥هـ.ش.

المصادر الأجنبية

22. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, « A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death » [archive] JAMA 1968;205:337- 340.
23. Mara Magda Maftei (dir.) Transhumanisme et Fictions posthumanistes,

Revue des Sciences humaines, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, n°341/janvier-mars 2021, 318 pages.

المَوتُ الاختياريّ -رحلة العبور نحو الحقيقة-

الشيخ الدكتور محمد نمر[١]

ملخّص

إنّ الهدف من هذه المقالة، بيان ماهيَّة الموت المَعنوي في علم الأخلاق الإسلامي، وما له من ارتباط بالموت الحقيقيّ وعالم البرزخ وتجرُّد النَّفس وعالم المثال، وبيان أنواع الموت المعنوي ونظرة علماء الأخلاق والحكمة المُتعالية له؛ باعتبار أَنَّ هذا المفهوم يُعدُّ من جوهر عمل السَّالك في طريق الوصول إلى الله -سبحانه وتعالى-، كما ستُبيّن هذه المقالة علاقة الموت الاختياريّ بالموت المعنويّ، وما هي مراتب الموت الاختياريّ وأنواعه، وكيف استعان علماء الأخلاق بالموت الأصغر لشرح مفاهيم الموت الأكبر، وما هي أهم الفروقات في طرح مسائل الموت المعنويّ بين علماء الأخلاق والحكمة المُتعالية، وتختتم المقالة بعرض أهميَّة علاج الخوف من الموت خلال معرفة مَناشِئه وأسبابه، ومعرفة كيفيَّة العلاج من خلال ما قدَّمه عُلماء الأخلاق في سياق شرحهم للموت والنَّفس والخوف.

الكلمات المفتاحية: الموت المعنوي، الموت الاختياري، الخوف من الموت، الموت الأصغر، الموت الأكبر.

١ - باحث في مركز الأبحاث والدراسات التربوية، أستاذ جامعي وحوزوي.

مُقَدّمَةٌ:

يُعتبر مفهــوم الموت المعنوي من أهــم المباحث لدى علماء الأخلاق؛ حيــثُ ارتبط عندهم بمقامــات الفناء والتَّجرُّد، والتَّحرُّر من العلائق الدُّنيويَّة، تمهيدًا لبلوغ الحياة الحقيقيَّة الَّتي تقوم على البقاء بالله، فالحياة الحقيقيَّة في نظرهم ليست هي الحياة البيولوجيَّة، بل تَحصل بعد موت النَّفس عن الدنيا وتعلُّقاتها، وهي ليســت إلَّا بالموت عن الكثرة والهَوى؛ إذ بها تنكشف حقيقةُ البقاء[١].

وإذا كان الموت الطبيعي هو انقطاعُ العَلاقة بين النَّفس والبدن، فإنَّ الموتَ المعنويَّ هو انقطاع النَّفس عن التَّعلُّقات النَّفسيَّة والشَّهوات الحيوانيَّة والأوهام الحسيَّة، لتمضي في سَيرها التَّكامليّ نحو العُقول المُفارِقة والنُّور الإلهــيّ، فيكون الموت المعنويُّ أعلى درجات الموت الاختياريّ وأكثرها عُمقًــا وهو نتيجة له؛ باعتبار الموت الاختياريّ الجانــبُ العمليُّ من الموت المعنويّ؛ حيثُ يصل العبد إلى فناء الكثرة والذَّات النَّفســيَّة، أي فناء العبد عن شهود نفسه، وانعدام إرادته وحوله وقوتــه، وتحقيق العدم المعنويّ في مُقابل الوُجود الحقّ لله -تعالى-، ودوامه في حضرةِ الحــقّ؛ بحيثُ لا يرى إلَّا الله، ولا يســمع إلَّا الله، ولا يُحبُّ إلَّا اللــه. فيبدأ العبدُ بقطع العلائق القلبيَّةِ مع النَّــاس والدُّنيا، ويُخالف هوى النَّفس ورغباتِها وشــهواتِها، ويُفني الصّفاتِ البشريَّةَ كالكبر والحسد والعُجب، ويَشعر بأنَّ وُجودَه ليس له حقيقةٌ قائمةٌ أمام وُجود الحقّ[٢].

ويــرى (المُلا صدرا) المــوتَ المعنويَّ بوصفــه تَجرُّدًا وجوديًّــا للنَّفس عن العلائــق الماديَّة والمعنويَّــة؛ بحيثُ تنتقل النَّفس من مرتبة الوُجود النَّاقص الماديّ إلى مرتبة الوُجود التَّامّ العقليّ

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص ١٦٥.
٢ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص ٦٤٣.

والرَّوحانيّ، عبر سلوكٍ إراديّ مستمرٍّ، وقد تميَّز (الملا صدرا) في الحِكمة المُتعالية بإعطاء الموت المعنويّ بُعدًا وجوديًّا من خلال نظريَّته في الحركةِ الجوهريَّة، حيثُ اعتبر أنَّ النَّفس في سيرها الوجودي تتحوَّل من مرتبة المادَّة والمِثال إلى مرتبة العقلِ الخالص، ولا يتمُّ لها ذلك إلَّا عبر المَوت المعنويّ الذي به تتحرَّر من ظلمات الطَّبيعة، وتدخلُ في النُّور العقليّ، حتَّى تصير «رَّوحانيَّة بالفعل»، وتتحقَّق بالبقاء الحق[١].

إنَّ الموت المعنويَّ عند علماء الأخلاق ليس لحظةً واحدةً أو مقامًا ثابتًا، بل هو سيرٌ متدرّجٌ عبر مراتب تُنقّي النَّفس وتُطهّرها حتَّى بلوغ الفَناء الكامل والبقاء بالحق، يبدأ من الانقطاع الدنيا، وصولاً إلى الفَناء عن الكثرة؛ حيثُ يفنى العبد عن شعوره بوجوده الشَّخصيّ، فلا يرى إلَّا الله، ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ [الرحمن: ٢٧][٢]؛ «حيثُ تكمل النَّفس في مراتب التَّجرُّد، وتصير بالفعل ما كانت بالقُوَّة، وتتحرَّر عن قُوى البدن ورذائل الطَّبيعة، وتتَّصل بالعقل الفعَّال اتصالَ الفَيض والإشراق، فيصير عقلُها بالفعل من عقله، ووجودُها النُّوري من نوره، فتحيا بالحياة العقليَّة الكاملة، وتبقى بوُجودٍ سرمديّ لا يعتريه الفساد ولا العدم»[٣]. وعليه، فإنَّ دراسةَ الموت المعنويّ تكشف عن العَلاقة العميقة بين السُّلوك الخُلُقيّ والتَّحوُّل الوُجوديّ في علم الأخلاق الإسلاميّ؛ حيثُ هناك تلازمٌ بين تزكية النَّفس وتكامُل النَّفس وترقّيها، وبين إدراك حقيقة النَّفس وتجرُّدها، وصولاً إلى الحقيقة الإلهيَّة.

وتُساهم معرفة حقيقةِ الموت في فَهم مباحث لها علاقة بأزليَّة النَّفس وعالم البرزخ والجسم المثاليّ، كما تُساهم هذه المعرفة، في حلّ مُشكلة الخوف من الموت الَّتي هي حالةٌ عامَّة عند أغلَب النَّاس؛ حيثُ يدرك النَّاس معنى الموت وحقيقته، وأنَّه مرحلةٌ لابدَّ منها في مسير تكامُل الإنسان، وأنَّه انتقال إلى مرحلةٍ أعلى وليس فَناءً.

سنُحاول في هذه المقالة، استعراض ما جاء في تُراث علماء الأخلاق حول موضوع المَوت وتعريفه، والموت المعنويّ وما يتعلَّق به من نتائج، مع التَّركيز على طُروحات (ابن عربي) و(الملا صدرا).

---

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص ١٤٥.

٢ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢١٠.

٣ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٧٠.

أَوَّلًا: المَوتُ في القُرآن الكَريم:

استُخـدم لفظ الموت في القرآن الكريم في معان عدّة منها: المعنى الحقيقيُّ وهو ضدُّ الحياة، أي خروج الروح من الجسد، ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ [آل عمران: ١٨٥].

واستُخدم بمعنى الضَّلال والكُفر، وموت القلب عن الحق ﴿**إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ**﴾ [النمل: ٨٠]، ويكون بمعنى الحُزن المُكدّر للحياة، نحو قوله -تعالى-: ﴿**يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ**﴾ [إبراهيم: ١٧].

لذلـك، اعتبر القُرآن الكريم الإنسـانَ المؤمنَ حيًّـا، والكافرَ ميّتًا ﴿**يُخْرِجُ الْـحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**﴾ [يونس: ٣١]؛ حيثُ فُسّرت بخروج المؤمن من الكافر، أي ولادة المُؤمن من أبٍ كافرٍ[١]. فالحياةُ الفعليَّة هي حياة الإنسان للآخرة، والعمل من أجل رضا الله -تعالى- والقرب منه، في مُقابل الكافر الـذي يعتقد ويعمل بخلاف مـا يُريده الله، فيكون مصيره العـذاب في الآخرة فهو يفتقد للحياة الحقيقيَّة، أي حياة القلب والإيمان، حتى لو كان حيًّا بالجسد ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا**﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فموتهم بمعنـى انقطاعهم عن مصدر الحياة الذي هو اللـه -تعالى- وعدم الارتباط فيه، والغفلة وغياب الإدراك وعدم الاستجابة لدعوة الحـقّ ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا**﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ثَانيًا: المَوتُ عندَ علماء الأخلاق

يَتجـاوز مفهومُ الموت عند علماء الأخلاق الفَهم الماديَّ للموت باعتباره مُجرَّد انقطاع الحياة الجسديَّة، فالموت وجودٌ آخر ونشأة ثانية وانتقالٌ من دار إلى دار، وليس بفَناءٍ محض. فهو ولادةٌ ثانيةٌ، يُولد العبـد فيها إلى عالم آخر كان محجوبًا عنه في حياته الدُّنيويَّة[٢]. وهو انتقالٌ وجوديٌّ من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى، والإنسان في مسيرة وُجوده في حركة جوهريَّة دائمة نحو الكمال، والموت هو مجرَّد انتقال لتلك الحركة من نشـأة الدُّنيا إلى نشـأة الآخرة[٣]. والموتُ ليس طارئًا

١ - راجع: ناصر مكارم الشيرازي: تفسير الأمثل، ج ١٢، ص ٢٤٥.

٢ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٣، ص ١٠.

٣ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، ج٩، ص ١٥.

على الوُجـود، بل هو نتيجةٌ طبيعيَّة لحركـة المادَّة والرُّوح. فالإنسـان يتكامل وجوده بالموت، كما يتكامل الجنين بالولادة، ولو لم يكن الموت لما اكتملت حقيقة الإنسان؛ فبه تتحقَّق غايته، وينكشف له كماله[١].

لذلك، فالموت هـو: تحوُّلٌ في مراتب الإدراك والوُجود، وعبورٌ من عالم الشّـهادة إلى عالم الغَيـب، ومن الوُجود المقيَّـد إلى الوجود المطلق، وانتقالٌ من عالم الحِـسّ والظَّاهر إلى عالم الباطن والحقائق المُجرَّدة، ومن الحياة الفانية إلى الحياة الأبديَّة الخالدة، ومن الظُّلمة إلى النُّور، ومن الحجاب إلى الكشـف[٢]، وهو سفرٌ من الكثرة إلى الوحدة بحسب تعبيراتهم[٣]. فالإنسان مُقيَّد بالجسد في عالم الدُّنيا، والموت يُحرّره من القيود الدُّنيويَّة ويجعله يتَّصل بالحقيقة الإلهيَّة.

كـما أنَّ أحـدَ أهمّ المفاهيـم الخُلُقيّة هو «الموت قبـل الموت»، والمَقصود به مـوت الأنانيَّة والشَّهوات قبل المَوت الجسديّ،؛ حيثُ يتمكَّن الإنسان من كشف الحجاب عن الحقيقة الإلهيَّة وهو لا يزال حيًا. وهي دعوة للسُّـمو الرُّوحي، والتَّجرُّد عن التعلُّقات الدُّنيويَّة، من خلال مُفارقة الأوصاف الذميمـة والعيش بالحقائق الكريمـة قبل الموت الطبيعيّ[٤]، كـما يُعتبر الموتُ هو الرجوع إلى المصدر الأوَّل، أي العودة إلى الله، وهو عَين الحياة الأبديَّة[٥].

وبعد الموت، تتكشَّف للإنسان الحقائق التي كانت محجوبة عنه في الدُّنيا، بالاستفادة من الآية الكريمة: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، فإنّ الموت هو رفع الحجاب، والمُشـاهدة للمعنى المُجرَّد عن المادة. فما دام العبد في جسده، فهو محجوب عن إدراك حقائق الأشياء، فإذا مات وانكشف عنه الغطاء، أبصر وأدرك ما كان عنه محجوبًا؛ حيثُ يُدرك السَّالك بعد موته الحقائقَ الإلهيَّة التي لم يكن يراها وهو في قَيد الجسد[٦].

ويمُكن ملاحظة بعضَ الفُروقات بين علماء الأخلاق في مقاربتهم للموت، وما يرتبط به بحسب

---

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٨، ص ٢٤٥.

٢ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص ٦٤٣.

٣ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص٣٢.

٤ - راجع: محيي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، ص١٤٨.

٥ - راجع: محيي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، ص١٤٨.

٦ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٢، ص٦٤٣.

رؤيتهم، وبحسب مشاربهم، فماهيَّة الموت عند (الملا صدرا) تحوُّل جوهريٌّ وجودي، وانتقالٌ طبيعيٌّ في سلسلةِ الحركةِ الجوهريَّة من النَّقص إلى الكمال، وعند (ابن عربي) رفعُ الحجابِ عن العبد ورؤية الحقيقة، وانتقال إلى كشف المعنى وبداية الوصال، وعند غيرهما، فناءٌ عن النَّفس وبقاءٌ بالحقّ، والتَّخلُّص من الصّفات البشريَّة، والتَّحقُّق بالصّفات الإلهيَّة، أمَّا الهدف من الموت عند (الملا صدرا) فهو كمالُ النَّفس وتجرُّدها النهائيّ عن المادَّةِ لتَحقُّق البقاء الرَّوحانيّ، وعند (ابن عربي) اللقاء بالمحبوب (الله)، والاتحاد بالحقائق العُليا، وعند غيرهما، تحقيقُ التَّوحيد والوصال الأبديّ بالحبيب الإلهيّ.

هذا كله في تفسيرهم للموت الطَّبيعيّ، ولعلماء الأخلاق مُصطلحٌ آخر للموت هو الموت الاختياريُّ.

ثَالثًا: المَوتُ الاختِيَاريُّ:

يُعتَبر الموت الاختياريُّ عمليةً إراديَّة يقوم بها الإنسان العارف أو السالك في حياته الدُّنيا، يتخلَّى فيها عن شهواتِه وأهوائه وتعلُّقه بالعالم الماديّ، فيموت عن نفسه الأمَّارة بالهَوى، قبل أن يموت جسده بالموتِ الطَّبيعيّ (القهريّ). وهو موتٌ رمزيٌّ رُوحيٌّ، هدفه بلوغ الحياة الحقيقيَّة، أي الحياة باللَّه وفي اللّه. ويربط (الملا صدرا) الموتَ الاختياريَّ بالحركة الجوهريَّة للنَّفس؛ إذ تتحوَّل النَّفس بالتَّدريج من المرتبةِ الجُسمانيَّة إلى الرَّوحانيَّة، ويتدرَّج الإنسان من العَلائق الحَسيَّة إلى التَّجرُّد العقليّ، يُصبح الموت الاختياريُّ هو التَّجرُّد الإراديُّ للنَّفس عن المادَّة[1]. وعند تتبُّع أقوال علماء الأخلاق والحُكماء، نجد أنَّهم يستخدمون مصطلح الموتِ الاختياريّ في مرتبتين:

١. «**المرتبة الأولى:** وهي المرتبة الأعلى من الموت الاختياريّ، من خلال الوُصول إلى مرتبةِ العقل المُستفاد، والوصول إلى مقام الفناءِ في العقلِ العمليّ. والعقل المُستفاد هو أعلى مراتب العقلِ النَّظريّ، وهو العقلُ الَّذي يتَّصل بالعقلِ الفعَّال، ويكتسب منه المَعقولات الكاملة؛ بحيثُ يصير العقلُ النَّظريُّ، والعلوم والمعقولات الحاصلة فيه صورةً واحدةً بالفعل»[2].

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص ٤٥.

٢ - ابن سينا : الشفاء ، قسم النفس، ص ٢٢٠.

فيكون المـوت الاختياريُّ، عبارة عن تحريـر النَّفس من علائق المادَّة، والعقل المُسـتفاد هو تحقُّق النَّفس بأعلى مراتـب الكمال العقليّ، ممَّا يُؤدّي إلى بلوغ الغايـةِ النّهائيَّة للنَّفس النَّاطقة عند (الملا صدرا)[١].

٢. **المَرتبةُ الثَّانيةُ:** وهي مرتبةٌ أقل من المرتبةِ الأُولىَ، وأدنى منها، وهي السعيُّ لقطع علاقة الرُّوح بالبدن دون الوصول إلى المرتبة الأعلى، فيصل السَّالك على مرتبةِ خلع البدن، وهي مرتبة شبيهةٌ بالنَّوم، ولكنَّ السَّالك يستطيع السَّيطرةَ على نفسه وعلمه، بينما النَّائم لضعف نفسه عادةً لا يمكنه تفسير ما يراه من الحقائق والكُشوفات.

وقد قُسّم الموتُ الاختياريُّ إلى أربعة أقسام :[٢]

أ. الموتُ الأحمر، والمقصود منه هو الجهاد الأكبر بالمجاهدات الرُّوحيَّة، وسُمّي بالموت الأحمر؛ لأنَّه يُشـبه الموت الذي في حالات الحرب، التي تسـيل من منازعاتهما الدّماءُ الحمراءُ.

ب. المـوتُ الأبيضُ، والمقصود منه الجوع فإنَّه موت أيضًا، والمقصود من الجوع هو عدم التُّخمة، لكي لا يأخذه النُّعاس والكسل، بل يأخذ منه ما يتقوَّى به على العبادة من دون أن يكون همَّه الامتلاء .

ج. المَوتُ الأخـضر، والمقصود منه عدم الاعتنـاء بالظَّاهر مـن التَّجمُّل والتَّزيُّن في البدن واللباس؛ فإنَّ ذلك يُشـغله عن النَّفس والباطن، وسُمّي بالأخضر من الجَمال والتَّفتُّح للزرع، وليس منه التَّنظيف والتَّطيُّب للمستحبات .

د. الموتُ الأسودُ، والمقصود منـه تحمُّل اللائمة والعِتاب في سبيل الوُصول إلى المعشوق والحبيب.

رَابعًا: أزليَّة النَّفس في ظِلّ فَهم علماء الأخلاق للمَوت

اختَلف علماء الأخلاقَ والفَلاسفَة في تَفسـير أصل ائتـلاف النَّفس معَ البدن، وكيفيَّة حدوثه من خلال فهمهم للنَّفس والموت، فبعضهم يعتبر بأنَّ الله -تعالى- قد خلق النَّفس الإنسـانيَّةَ مُنفصلةً

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،ج٨، ص٢٠٠.

٢ - راجع: عبد الأعلى السبزواري: شرح دعاء كميل، ص ٥٧-٥٨.

عن البدن، ثُمَّ جعل البدن تحت سُلطانها، فالنَّفس هي التي تحمل البدن وليس العكس. ويستدلُّون بروايات كثيرة مفادها، أنَّ الله خلق الأرواحَ قبل الأجساد بألفي عام[١]، وما يصل إليه السالك من موت إرادي وخلع للبدن دليل على هذا التَّفسير؛ حيث يرى السَّالك نفسَه منفصلةً عن الجسد.

وبعضهم يعتبر بأنَّ امتلاك الإنسان للنَّفس ليس إلاَّ تطوُّرًا جديدًا له، بحسب التَّكامل الذي يتمُّ له بقُدرة الله في الرَّحم، خلال ما يُسمَّى بمرحلة «ولوج الروح» والمُعبَّر عنها في القرآن بقوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤][٢]. فالنَّفس تسير بطريقة تكامُليَّة من الماديَّة إلى اللا ماديَّة، مع أنَّها مُنبثقةٌ في بداية خلقها من الجسم والبدن، فيعتقد أنَّ النَّفس تقع أوَّلاً في مرتبة جماديَّة، ثمَّ تنتقل إلى المرحلة الجَنينيَّة، ثمَّ إلى المرحلة النباتيَّة، ثمَّ الحيوانيَّة فالنَّاطقة، وتُصبح بعد تكاملها نفسًا إنسانيَّة، وبعد هذه المرحلة قليلٌ من النَّاس يستطيع بلوغَ مرحلة النَّفس القُدسيَّة، وهو يخالف بذلك فلسفة المشَّائين في أنَّ النَّفس جوهرٌ له حالة ثابتة. فالنَّفس عند علماء الأخلاق ليست حادثةً تنتهي بالموت، بل هي حقيقةٌ أزليَّةٌ مستمرَّةٌ في السَّير الوُجوديّ، والموت حلقةٌ من حلقات ترقّيها نحو الكمال. والموتُ لا يخلق للنَّفس وُجودًا آخر، بل يكشف أزليَّة وجودها الحقيقي الذي كان محجوبًا بالبدن[٣].

فتبيَّن أنَّه بالرَّغم من الاختلافات بين علماء الأخلاق والفلاسفة في تفسير طبيعة النفس، وهل هي حادثة أم لا، وهل هي بطبيعتها ماديَّة أم ليست ماديَّة، ولكنَّهم يتَّفقون على بقاء النَّفس وأبديَّتها، وهذا ما ينسجم مع تفسيرهم لحقيقة الموت.

خَامسًا: الجسمُ المثاليّ والحَياةُ البرَزَخيَّة بنَظر علماء الأخلاق

البرْزَخ في اللُّغة: الحاجز بين شيئين[٤]، وهو العالَم المُتوسّط بين الموت والقيامة، يُنعَّم فيه الميّت أو يعذَّب حتَّى تقومَ السَّاعة، قال -تعالى-: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠]، وقال الإمام الصَّادق عليه السلام في تفسير الآية: «البرزخ: القبر، وفيه الثَّواب

١ - راجع: محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٥٨، ص١٣٢.
٢ - راجع: كاظم الحائري: أصول الدين، ص٣٢٠.
٣ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٣، ص١٢٢.
٤ - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٣٣٣

والعقـاب بين الدُّنيا والآخرة»[١]. والرُّوايات الواردة في البرزخ، تُعبرّ بوضوح أنَّ المُراد من القبر، هو النشأة الَّتي يعيش فيها الإنسان، بعد الموت وقبل البعث، وإنَّما كُنّي بالقبر عنها؛ لأنَّ النُّزول إلى القبر يُلازم أو يكون بدءًا لوقوع الإنسان فيها. والظَّاهر من الرُّوايات تعلُّق الرُّوح بأبدان تمُاثل الأبـدان الدُّنيويَّة، لكن بلطافة تُناسب الحياةَ في تلك النَّشـأة، فتتعارف النُّفوس فيما بينها بذلك القالب، وبسببه يكون لها حظٌّ من المادّيَّة ليست كمادّيَّة البدن المفهومة لدينا هنا، ويتحقَّق بذلك أخذ الحيّز والحلول في المكان والتحرُّك وما إلى ذلك، ويجري لها ما يجري من الثَّواب والعقاب أو السُّـؤال والجواب عن طريق القالب المِثاليّ، فعن أبي عبـد الله عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، يروون أنَّ أرواح المؤمنـين في حواصل طيور خُضر حول العرش فقال: لا، المؤمن أكرم على الله من أن يجعل رُوحه في حَوصلَة طير، ولكن في أبدان كأبدانهم»[٢]. ورواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنَّا نتحدَّث عن أرواح المؤمنين أنَّها في حَواصِل طيور خُضر ترعى في الجنَّـة وتأوي إلى قناديل تحت العرش، فقال: لا، إذا ما هي في حواصل طير. قلت: فأين هي؟ قال: في روضة كهيئة الأجساد في الجنَّة»[٣].

يُثبت علماء الأخلاق الجسـمَ المثاليّ في عالم البرزخ ويختلفون في تصويره؛ حيثُ يربطونه بمفهوم العالم الوَسيط بين الدُّنيا والآخرة، فيكون للإنسان وجودٌ بينيٌّ، لا هو ماديٌّ محض، ولا هـو رَّوحانيٌّ محض. ويُعرّفه (ابن عربي) بأنَّه عالمُ الخيال المُطلق؛ حيثُ تتحقَّق الصُّور الذّهنيَّة بشـكلٍ واقعيّ، ويمُكن للأرواح أن تتجسَّد وتتشـكَّل وفق استعداداتها، هو عالم تخيُّليٌّ حقيقيٌّ يتجلّى فيه الإنسـان بعد الموت وفق صوره الذّهنيَّة. فهو عالم خيال مُتجسّد، وهو المنزل الأوَّل من منازل الآخرة؛ حيثُ يرى الإنسانُ في نومه وبعد موته صُورًا قائمةً بنفسها، تُخاطبه ويخاطبها، وهي أجساد لا شـك فيها. فيقول: « فالعموم عند كشـف الغطاء بالموت وانتقالهم إلى البرزخ يكونون هنالك، مثل ما هم في الدُّنيا في أجسامهم سواء، إلَّا أَنَّهم انتقلوا من حضرةٍ إلى حضرةٍ، أو من حكم إلى حكم»[٤].

---

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٦، ص٢١٤.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٣، ص ٢٤٤، باب آخر في أرواح المؤمنين، ح١.

٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٣، ص ٢٤٥، باب آخر في أرواح المؤمنين، ح٧.

٤ - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٣، ص٢٨٨.

أمَّا البدن المِثاليّ، فهو عبارةٌ عن جسمٍ برزخيّ خياليّ، يتشكَّل وفق الأعمال والأحوال الباطنيَّة للإنسان. إنَّه ليس ماديًّا بالمفهوم الفلسفي، لكنَّه يظهر في عالم البرزخ على هيئة محسوسة.

ومـن خصائص هذا البدن أنَّه ينتمي إلى عالم الخيال أو عـالم المِثال، وهو واسطة بين الرُّوح والمادَّة، ولا يتبَع قوانين الفيزياء الطَّبيعيَّة، لكنَّه يُدرك بالحِسّ الباطنيّ في عالم البرزخ، يتغيَّر وفق حال الإنسان الرُّوحي، فالصَّالحون يظهرون في صُورٍ حسنةٍ، بينما الطَّالحون يظهرون في صُور مُشوَّهة، بل هو تجلٍّ رُّوحي في صورةٍ محسوسة[١].

بينما يَعتبر (الملا صدرا) الجسم المِثاليّ كيانًا غير ماديّ يتَّحد مع النَّفس بعد الموت، ممَّا يُفسّر كيفيَّة استمرار الهُويَّة الشَّـخصيَّة في الحياة الآخرة، حيثُ تنتقل النَّفس من عالم المادَّة إلى عالم المِثـال؛ حيثُ تَتلبَّس ببدن مثاليّ يُناسب استعداداتها، وهو بـدنٌ حقيقيٌّ لكنَّه ليس عُنصريًّا.[٢] وهذا الجِسـمُ ليس ماديًّا، لكنَّه يحمل خـواصَّ المادَّة (الامتداد، الصـورة)، يتميَّز بكونه مُتغيّرًا بحسـب استعداد النَّفس، متأثّرًا بالحركة الجوهريَّة، التي تجعل الإنسـان ينتقل من طور الوجود الماديّ إلى طور الوُجود العقـليّ. أي أنَّ النَّفس تتكامل حتَّى تمتلك بدنًا مناسبًا لها في الآخرة. ليس وهميًّا أو مجرَّد خيال، بل حقيقةٌ وُجوديَّة تختلف عن الأجسام الماديَّة. يرتبط بمبدأ التَّجرُّد التَّدريجـيّ؛ حيثُ يكتسـبُ البَدن صِفات أكثر رَّوحانيَّة مع استمرار تطـوُّر النَّفس. وقد استطاع (الملا صدرا) إثبات الإدراكات الجُزئيَّة، والآلام واللذَّات النَّفسيَّة بدون البدن الماديّ الدُّنيويّ، واعتـبر أنَّ الإدراك مجرَّدٌ "إطلاقًا" ولا علاقة له بالبدن، خلافًا لتصوُّر المشَّـائين الذين يرَوْن أنَّ الإدراك الحِسيَّ والخياليَّ متعلّقٌ بالبدن، أو يحصل بتدخُّل منه[٣].

من هنا، تأتي تجربة الموت المعنوي الذي هو عبارة عن تحرُّر واتّصال، فيندرج السالك في حياة رُّوحيَّة خالصة وهو لا يزال في الدُّنيا. وبالتَّالي، حين تأتيه الوفاة الجسـديَّة يكون قد أُنزل مسبقًا إلى مرتبة البرزخ وألِفها، بل وصار يحيا في حضرة الحقّ. مثل هذا السـالك إلى الله يصفه (ابن

١ - راجع: محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٣، ص٢٨٩.

٢ - راجـع: محمـد تقي مصباح اليـزدي: "نقد نظرية ملا صـدرا حول المعاد الجسـماني" (مجلة نصوص معاصرة)، ص٣٤٧.

٣ - راجـع: محمـد تقي مصباح اليـزدي: "نقد نظرية ملاّ صـدرا حول المعاد الجسـماني" (مجلة نصوص معاصرة)، ص٣٤٧.

عربي) بأنَّه حيٌّ في الدُّنيا والبرزخ معًا، فجسده بين النَّاس وقلبه في الملكوت. لذا، تكون وفاة جسده مجرَّد نقلةٍ واعيةٍ من حضرة الشّهادة إلى حضرةِ البرزخ، ثم الآخرة دون معاناة تردُّد أو تعلُّق. وعلى عكس ذلك، مَن لم يمُت معنويًّا في حياته وبقي أسيراً لشهواته، فإنَّه عند الموت يفقد فجأة كل ما تعلَّق به، فيدخل البرزخ في حال من الضَّياع والاضطراب؛ لأنَّه لم يأنس بالحقّ من قبل[1].

وهذا التَّحوُّل العميق للنَّفس يجعلها مستعدةً للبرزخ وما بعده، بل يجعلها وكأنَّها تعيش البرزخ وهي في الدُّنيا. فالسالك إلى الله يموت عن الخَلق، أي يكسر قيود النَّفس الأمَّارة، فينكشف له عالم البرزخ والمِثال وتأتلف روحه مع حقائق ذلك العالم. أمَّا عامَّة الخَلق الذين لم يُحقّقوا هذا الموت الإراديَّ، فسيمرُّون بتجربة البرزخ لأوَّل مرة عند وفاتهم، وتتفاوت تجاربهم هناك بحسب نقاء نفوسهم وتعلُّقها السَّابق بالرَّوحانيَّات أو الماديَّات.

سَادسًـا: كَيفَ اسـتعانَ علماء الأخلاق بمفَاهيم المَـوتِ الأصغر لشَرحِ مَفاهيَم المَوت الأكبر؟

هناكَ آياتٌ وروايَاتٌ تُشبّه الموتَ بالنَّوم أو تعتبر النَّوم موتًا، لذلك سُمّي النَّوم بالموت الأصغر، يقول الله -تعالى-: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الزمر: ٤٢].

وسُئل الإمام الباقر عليه السلام ما الموت؟ قال عليه السلام: "هو النَّوم الذي يأتيكم كلَّ ليلة، إلَّا أنَّه طويل مدَّته لا ينتبـه منه إلَّا يوم القيامة، فمن رأى في نومه مـن أصناف الفرح ما لا يقادر قدره، ومن أصناف الأهوال ما لا يقادر قدره، فكيف حال فرح في النَّوم ووجل فيه، هذا هو الموت فاستعدّوا له"[2].

وعن الباقر عليه السلام أيضًا قال: «ما من أحد ينام إلَّا عرجت نفسه إلى السَّماء وبقيت روحه في بدنه، وصار بينهما سبب كشعاع الشَّمس، فإذا أذن الله في قبض الأرواح أجابت الروح النَّفس، وإذا أذن الله في ردّ الروح أجابت النَّفس الرُّوح، وهو قوله سبحانه: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...**﴾ فمهما رأت في ملكوت السـماوات فهو ممَّا له تأويل، وما رأت في ما بين السَّـماء والأرض فهو

١ - محمد حسين الطهراني: معرفة المعاد، ج١، ص٤٩.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الانوار، ج ٦، ص ١٥٥.

ما يخيّله الشيطان ولا تأويل له"[١].

أمَّا تجلّيات الموت الأصغر عند علماء الأخلاق فلا تنحصر بالنَّوم، بل يُعبّرون عن مرحلة الفناء في الموت الاختياريّ أيضًا بالموت الأصغر، لما لها من الكشف عن حقيقة الموت الأكبر، حالة الفَنـاء هذه هي محوٌ لهُويَّة العبد في نور الله؛ بحيثُ يفقـد التَّمييز بين ذاته والحق، وكأنَّه يذوق المـوتَ وهو ما زال حيًّا. فالذي يَفنى عن نَّفسـه يبقى بالله، مُحقّقًا حيـاةً روحيَّة خَالصةً. وهذه التَّجربة تمنح السـالك إلى الله معرفةً مباشرةً بحقيقـةِ البرزخ والآخرة؛ إذ من مات عن هواه فقد حيِيَ بهدى الحقّ ومعرفته.

وكذلـك النَّوم هو حالة انتقال الرُّوح من عالم الحِسّ إلى عالم البَرزخ؛ حيثُ يعيش الإنسـانُ تجربةً شـبيهةً بالموت، وما يحدث للرُّوح أثناء النوم، شـبيهٌ بما يحدث لها عند مفارقة الجسـد نهائيًّا، فيقولون إنَّ المرء إذا انتقل إلى البرزخ بالموت الأصغر (النَّوم) أو بالموت الأكبر فإنَّه يرى في عالم البرزخ أشياءً كان عقله يستحيلها في اليقظة، لكنَّها تُصبح محسوسةً له هناك، يقول (ابن عـربي): «ألا تراه إذا انتقل بالموت الأكبر أو بالموت الأصغر إلى البرزخ، كيف يرى في الموت الأصغر أمورًا كان يحيلها عقلاً في حال اليقظة، وهي له في البرزخ محسوسة كما هي له في حال اليقظة ما يتعلق به حسـه فلا ينكره فيما كان يدل عليه عقله مـن إحالة وجود أمر ما يراه موجودًا في البرزخ، ولا شـكَّ أنَّه أمر وجودي تعلَّق الحِسُّ به في البرزخ فاختلف الموطن على الحِسّ، فاختلف الحُكم فلو كان ذلك محالاً لنفسه في قبول الوجود لما اتَّصف بالوجود في البرزخ، ولما كـان مدركًا بالحِسّ في البرزخ بل قد يتحقَّق بذلك أهل اللّٰه حتى يدركوا ذلك في حال يقظتهم، ولكن في البرزخ فهم في حال يقظتهم كحال النَّائم و الميّت في حال نومه وموته»[٢].

لذلك يرى علماء الأخلاق أنَّ من يتذوَّق الموتَ الأصغر (سواء نومًا أم فناءً روحيًّا) يتهيَّأ بشكلٍ أفضل لمُواجهة الموت الأكـبر؛ لأنَّ روحه أصبحت مُعتادةً على مُفارقة عالم المادَّةِ، والاتصال بعالم الروحانيات.

وفي ردّه على فسـلفة المشَّـائين، استخدم (مُلا صدرا) النَّوم كشـاهدٍ على استقلال الرُّوح عن البدن، فشـبَّه المَوت بالنَّوم الطَّويل والنَّوم بالموتِ القصير؛ حيثُ الفارق بينهما هو مدَّة مفارقة

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٢٧.

٢ - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٩٩.

النَّفس للجسـد، فالموت ليس إلَّا انفصالُ النَّفس عن البدن عندما تستكمل استعدادها، وهذا الانفصال نفسُـه يقع جزئيًّا كلَّ ليلةٍ في نوم الإنسـان، ثمَّ تعود الروح إلى البدن بإذن الله، فيكون النَّـوم دليلاً واقعيًّا على إمكان بقاء النَّفس ووعيها في عالم آخر (عالم الرُّؤيا) رغم تعطُّل الحِسّ الجسـديّ مؤقّتًا، وهذا شـبيهٌ تمامًا بما يحدث في الموت الأكبر، سوى أنَّ الرُّجوع بعدها ليس ممكنًا[1].

والرُّؤى والأحلام التي تراها النَّفـس خلال النوم، هي دليلٌ عقلي عند (ملا صدرا) على وجود عالم برزخيّ مِثاليّ مُسـتقل عن الحواس الظَّاهريَّة، ستذهـب إليه النَّفس عند المُفارقة الكُبرى. لقد استفاد (ملا صدرا) من مثل هـذه الظَّواهر لبرهنة خُلود الرُّوح وتجرُّدها، فلو لم تكن للرُّوح حياةٌ مستقلَّةٌ عن البدن، لمَا أمكنها الإدراك ورؤية الصُّور في المنام عند تعطُّل الحواس. وهكذا يتَّضـح أنَّ النَّوم عند (ملا صدرا)، كما عند (ابن عربي)، يُعتـبر توطئةً لمعرفة إمكانيَّة الحياة بعد الانفصال عن الجسد.

سَـابعًا: مسألةُ الخَوفِ مِن المَوتِ: الأَسبَابُ والعِلاُج بحَسبِ رُؤيَة عُلمَاءِ الأَخلاَق

تختلف تصوُّرات النَّاس عن الموت ومدى خوفهم منه رغم معرفتهم بحتميَّته، فكثير من النَّاس تخـاف الموت؛ لأنَّها تجهله أو لأنَّ تَصوُّرَاتها عن الموت مُخيفة، أو لاعتقادِهم بأنَّ الموتَ فناءٌ وعدم والإنسـان بطبيعته يُحبُّ البَقاء. وقـد تعرضت الآيات القُرآنيَّة والرُّوايـات الشَّريفة لفكرة الموت، وصوَّرته بصُورٍ مُختلفة، فتمَّ تصويره وتشـبيهه بالنَّوم كما عـن الإمام الباقر عليه السلام عندما سُئـل: ما الموت؟ قال عليه السلام: «هو النَّوم الذي يأتيكم كلَّ ليلـة إلَّا أنَّه طويلٌ مُدَّته، لا يُنتبه منه إلى يوم القيامة»[2]، وعبرَّ عن الموت بأنَّه جِسر بين الدُّنيا والآخرة، فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الدُّنيا سجن المؤمن وجنَّـة الكافر، والموتُ جسر هؤلاء إلى جنَّاتهم، وجسر هؤلاء إلى جحيمهم»[3]. وعبرَّ عنه الإمام الحُسين عليه السلام بالقنطرة: "ما الموت إلَّا قنطرة تعبر بكم من البُؤس والضَّرَاء إلى الجنان

١ - راجع: محمد بن إبراهيم الشيرازي:الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص ٢٠٥.
٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الانوار، ج ٦، ص ١٥٥.
٣ - محمد بن علي بن بابويه الصدوق: معاني الأخبار، ص ٢٨٩.

الواسعة، والنَّعيم الدَّائم، فأيُّكم يكره أن ينتقل من سجن إلى قصر"[١].

وقد استفـاد علماء الأخلاق من رؤيتهم حـول الموت من الآيات والرُّوايـات، واعتبروه ممرًّا ضروريًّـا لتكامل الرُّوح، فالموت ليس فنـاءً للحياة، بل انتقالٌ في الوجـود، بل انتقالٌ من منزل الدُّنيا إلى منزل الآخرة، تنتقل به الرُّوح إلى مستوى أرقى من الوجود. إنَّه نقلةٌ وجوديَّة يخلع فيها الإنسان رداء الجسد الضَّيق لينطلق في فضاء أوسع. لذا، يعبرّ (مُلا صدرا) عن الموت بأنَّه وضع النَّفس قدمهـا على مدخل جديد للتقدُّم والتَّكامل. هذه الرُّؤيـة تجعل الموت حدثًا إيجابيًّا في مسار تطوُّر النَّفس، فلا يعود سببًا للهلع بل خُطوة طبيعيَّة نحو كمالها الموعود.

وتبقـى الرُّوح حيَّةً بعد مُفارقة البدن، لكنَّ الله يحجب إدراكنا عنها فلا نراها، ويَستشـهد (ابن عربي) بالنَّص القُرآني عن الشهداء بأنَّهم ﴿**أحياء عند ربهم يُرزقون**﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ونهى الله عن وصفهم بالأموات، فهم ما زالوا أحياءً، لكن بشكل آخر. يقول (ابن عربي): "الميّت عندنا يعلم من نفسـه أنَّه حي، وأنت تحكم عليه بأنَّه ليس بحيّ جهلاً منك"[٢]، هذه النَّظرة الفلسـفيَّة العميقةُ تُحوّل الموتَ من عدم مُخيف إلى استمرار للحياة بشكل آخر.

وقد طرح علماء الأخلاق حلاًّ لمسألة الخوف من الموت من خلال الموت الاختياريّ والفناء؛ حيثُ يفقد المُريد إحسـاسه بالذَّات الفرديَّة، فيموت معنويًّا عن تعلُّقاته الدُّنيويَّة وهو ما زال حيًّا في الدُّنيا. هذا الموت المعنويُّ الاختياريُّ يجعل الموتَ الطَّبيعيَّ سهلَ القبول؛ إذ يكون الإنسان قد جرَّب «فناء الأنا» وتذوَّق البقاء الرُّوحي في الحضرة الإلهيَّة. يشير (ابن عربي) إلى أنَّ السالك إلى الله يُصبح وكأنَّه "ميت بين يدي الغاسل"[٣]، أي مستسلم تمامًا لإرادة الحقّ، وهذا يشير إلى حالـةٍ من نزع التَّعلُّق، ورسوخ التوكُّل تجعل موت الجسـد أمرًا لا يُخيفه. فإذا ذاق حالةَ الموت المعنـويّ وأحسَّ بحلاوة القُرب الإلهيّ، لن يعود الموتُ مخيفًـا بل يُصبح مرغوبًا كوصال مع الحقّ. أمَّا من الجانب الرُّوحي، فإنَّ إيمان السـالك بعالم الـبرزخ واللقاء الإلهي، يجعله يتُوق إلى ما بعد الموت بدلاً من أن يهابه. بالفناء تتحقَّق البقاء بالله، فيُدرك السَّالك أنَّ حياته الحقيقيَّة مُسـتمرة بعد الموت في حضرة الحق. وبالتَّـالي، ينتفي سبب الخوف. يطمئن (ابن عربي) أيضًا

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٤٤، ص ٢٩٧.

٢ - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٠.

٣ - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٢.

بـأنَّ التَّصرف في عالم البرزخ والآخرة بيد الله مباشرةً، فلا ظُلم هناك؛ حتى إنَّ تصاوير مثل وزن الأعمال أو ذبح الموت يوم القيامة، هي تمثُّلات مِثاليَّة لحقائق معنويَّة، تهدف لطمأنةِ الرُّوح بأنَّ العدالةَ الإلهيَّة والرَّحمة تحكم ذلك العالم[١].

ويَذكر (ابن مسكويه) عدة أسباب للخوف من الموت عند الناس[٢]:

١. الجَهل بحقيقة الموت، فالجاهل يظنُّ الموتَ فناءً مطلقًا للذَّات، فيحسب أنَّه إذا انحلَّ البدن وبطل تركيبه، فقد انحلَّت ذاته وانعدمت نفسه بالكامل، وهذا التَّصوُّر الخاطئ ناشئٌ عن الجهل ببقاء النَّفس بعد مُفارقة الجسد.

٢. توهُّم الألم العظيم في الموت؛ حيثُ يظنُّ البعض أنَّ للموت ذاته ألمًا شـديدًا يفوق آلام المرض التي قد تسـبقه وتكون سببًا فيه، فيرتعبون من الموت اعتقادًا بأنَّه حدثٌ مؤلمٌ جدًّا في جوهره.

٣. الخوف من عقاب ما بعد الموت: يعتقد بعض النَّاس أنَّ الموت سيعقبه عقاب إلهي على ذنوبهم، فيرتعدون خوفًا من هذه العقوبة، يوضح (ابن مسكويه) أنَّ هذا الخوف في حقيقته ليس خوفًا من الموت نفسـه، بل خوف المرء من ذنبه ومن عدل الله؛ فهو يخاف عاقبة أعماله السيّئة، وبالتالي فالمرء في الواقع يخاف ذنوبه وعقابه المستحق، لا مجرد مفارقة البدن.

وهذا ما تدلُّ عليه الرُّوايات منها: سُئل الإمام الحسن عليه السلام: يابن رسول الله ما بالنا نكره الموت، ولا نحبُّه؟ فقال الإمام الحسن عليه السلام: "إنَّكم أخربتم آخرتكم وعمَّرتم دُنياكم، فأنتُم تكرهون النَّقلة من العمران إلى الخراب"[٣].

٤. الحيرةُ والجهـلُ بالمصير: يتملَّك البعض الخوف؛ لأنَّهـم مُتحيّرون، لا يدرون ماذا سيُلاقيهم بعد الموت.

٥. التَّأسُّف على الدُّنيا والتَّعلُّق بها: من أسباب الخَوف أيضًا الأسف على مفارقة ما يحوزه المرء من مال ومقتنيات ومُتع دنيويَّة، فالمحب للدُّنيا يخشى فُقدانها بالموت.

---

١ - محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٣.

٢ - ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢١٧،٢٢٠.

٣ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٦، ١٢٩.

وقدَّم (النراقي) رُؤيةً في الخوف ضمن أمراض النفس، التي يشترك فيها العقل (القُوَّة العاقلة) والغضب والشَّهوة، مُعتبراً بعض الخوف فضيلة (خوف الله)، وبعضه رذيلة يجب معالجتها. والخوف من الموت عند (النراقي) يُعد من الخوف المذموم إذا منع الإنسان من السَّعي الخُلُقيّ، أو ولَّده الوهم وضعف الإيمان. وقدَّم (النراقي) أسبابًا مُتقاربة ممَّا قدَّمها (ابن مسكويه) عن الخوف من الموت، من حب الدُّنيا والتَّعلُّق بالماديَّات، والضَّعف الرُّوحيّ ونقص التَّوكُّل، وضعف اليقين وافتقار القلب إلى الشجاعة الإيمانيَّة، والأوهام والعلل الخياليَّة، والخوف من العقاب مع سوء الاستعداد[1].

ولعلاج الخوف، يُقدم علماء الأخلاق كـ(النراقي) بعض الأمور منها: مُحاولة معالجة مناشئ الخوف، ومنها ما له علاقة بالعلم وفهم حقيقة الموت، وماهيَّة النَّفس وما سيجري على الإنسان بعد الموت من خلال الاستفادة من الآيات القرآنية والرُّوايات، والعلوم التي تعنى بذلك. وهذا يحتاج إلى تزكية النَّفس والتَّسامي الخُلُقيّ والتَّوبة عن الذنوب، والتَّخفف من التَّعلُّق الدُّنيوي، والتَّأمُّل في عدل الله ورحمته، والتَّسليم بحتميَّة الموت وإدراك عدم جدوى الخوف منه، ومجاهدة الأوهام وتقوية النَّفس واستبدال خوف الموت بخشية الله. وينصح (النراقي) بتقوية إرادة الإنسان وروحه؛ بحيثُ لا يتأثَّر بالخوف من الظَّلام أو المجهول؛ لأنَّ شجاعة القلب تُكتسبُ بالتَّمرين والتَّوكُّل. فكُلَّما طرد المرء الخيالَ المُرعب، واعتصم بالواقع وبالثّقة بالله، تضاءلت مخاوفه الخياليَّة. يستدلُّ (النَّراقي) بالآية: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [فاطر: ٢٨]، للدلالة على أنَّ المعرفة باللَّه تُولّد خشية إيجابيَّة تُطهّر القلبَ، ومن عَمُر قلبه بخوف الله ومحبته أمِنَ من كل خوف آخر. وهكذا يُصبح الشَّوق إلى لقاء الله أقوى في النَّفس من رهبة الموت نفسها. ويرى (النراقي) أنَّ اشتياق المُؤمن للموت للانتقال إلى جوار ربّه علامة إيمانه الصَّادق، بناءً على فَهم الآيات والرُّوايات: ﴿**فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة: ٩٤]. وعن الإمام الجواد عليه السلام: «أمَّا إنَّهم لو عرفوا ما يُؤدّي إليه الموتُ من النَّعيم لاستدعوه وأحبُّوه أشدّ ما يَستدعي العاقل الحازم الدَّواء لدفع الآفات واجتلاب السلامة»[2].

ولعلاج الخوف من الموت فوائدُ تربويَّةٌ مهمة للإنسان، فعدم الخوف من الموت يُمكن أن

١ - محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، ج١، ص٢٠٠-٢٠٤.

٢ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٦، ص ٥٦.

يكون له أثرٌ تربويٌّ إيجابيٌّ على حياة الإنسان؛ حيثُ يُنظر إلى الموت باعتباره جزءًا طبيعيًّا من دورة الحياة، ممَّا يُعزّز السُّلوكيَّات الإيجابيَّة، والتَّفكير المُستقيم، ويُصبح وسيلةً لتحفيز الأفراد على العمل الصَّالح والابتعاد عن المعاصي، ممَّا يُؤدي إلى تحسين السُّلوك والأخلاق، وعلاج القلق والاضطرابات النَّفسيَّة، وتعزيز الشُّعور بالطُّمأنينَة، وتخفيف الاكتئاب، ويُساهم في بناء شخصيَّة مُتوازنة ومستقرَّة. كما يُسهم عدم الخوف من الموت، في تعزيز التَّربية الجهاديَّة، وتعزيز رُوح الشَّجاعة والتَّضحية والإيثار، والعمل لتحقيق الأهداف الإلهيَّة مع تحمُّل وعزم وإصرار وصبر، ورفع الرُّوح المعنويَّة في المجتمع.

المَصَادِرُ والمَرَاجِعُ:

القرآن الكريم.

١. ابـن فارس: معجم مقاييـس اللغة، تحـ. عبد السـلام محمد هارون، دار الفكر، دمشـق، ١٩٧٩.

٢. أحمد بن محمد ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، ١٩٧٨.

٣. كاظم الحائري: أصول الدين، دار البشير، بيروت، ط٤، ١٤٣٢ هـ.

٤. محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، ١٩٩٢.

٥. محمـد بن علي بن بابويه الصدوق: معاني الأخبار، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٩٩٠.

٦. محمـد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحـ.: محمد جـواد الفقيه، دار الأضواء، بيروت، لا ط، ١٩٩٢.

٧. محمد تقي مصباح اليزدي: نقد نظرية ملاّ صدرا حول المعاد الجسـماني، مجلة نصوص معاصرة ،العدد ٣٢-٣٣، ٢٠١٤.

٨. محمـد مهدي النراقي: جامع السـعادات، تحـ.: محمد كلانـتر، ، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف، لا ط، ١٩٦٨.

٩. محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، ٢٠٠٦.

١٠. محيـي الدين ابن عربي: فصوص الحكـم، تحـ.: أبو العلا عفيفـي، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، ٢٠٠٣.

١١. الملا صدرا (محمد بن إبراهيم الشيرازي): الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، ١٩٨١.

١٢. ناصر مكارم الشيرازي: تفسير الأمثل، دار الأميرة، بيروت، ٢٠٠٦.

حُرمَةُ الاِنتِحَارِ عَلَى ضَوءِ فَلسَفَةِ الفِعلِ الاِختِيَارِيّ

حسين إبراهيم شمس الدين[1]

ملخّص

تُشكّل مسألةُ الانتحار وتشريعه أو ما يُسمّى بالموت الرحيم، إشكاليَّةً جديدةً في العالم المعاصر؛ بحيث بَعثت على البحث والتَّحليل مُجدَّدًا حول البُعد الفلسفيّ والحِكَميّ، الذي يكمُن خلف الحُكم التَّحريميّ الواضح في الشَّريعة الإسلاميَّة، بل وغيرها من الشَّرائع على الانتحار، وحاولنا في هذه الورقة البحثيَّة بيان أنَّ الانتحار بوصفه فعلًا اختياريًّا، فاقدٌ لمبادئ الفِعل الاختياريّ الإنسانيّ، وأنَّ الإقدامَ عليه يقع على نقيض الأفعال الاختياريَّة، التي يقوم بها الإنسان بحثًا عن كمالٍ يُحصّله أو نقص يدفعه. وذلك بالرجوع التَّحليلي إلى مسألة الفِعل الاختياريّ ومبادئه القريبة والبعيدة، والتي على أساسها تمَّ اختبار مدى تطابُق فعل الانتحار مع هذه المبادئ التي تُراعي إنسانيَّة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: الانتحار، الفعل الاختياري، المبدأ العلمي للفعل، الإرادة، الحرمة.

١ - كاتب وباحث في الفكر الإسلامي.

مُقَدّمَةٌ

يُعتبر البحث عن الحكم والفلسفات الكامِنة خلف القوانين والتَّشريعات من المباحث المُهمَّة، والتـي تظهر على سطح النّقاش العـام عندما تبرز بعض القضايا أو المسـتجدَّات الفِكريَّة التي تُشـكّك أو تسأل عن مدى انسجام حُكم من الأحكام أو قانون من القوانين مع المبادئ القِيَميَّة، ولكن إذا تقصَّينا أصل نشـوء القانون، فإنَّنا نجد أنَّ القانون إنمَّا نشـأ لسـدّ الحاجات الإنسانيَّة، ولأجل تأمين السَّعادة أو الاعتدال على مُستوى الحياة العامة بين الناس، وبالتَّالي فإنَّ أصل نشوئه كان قِيَميًّا ومُتوجّهًا نحو الاعتدال، هذا في أصل القانون. ثُمَّ قد يأتي يومٌ تتوسَّع فيه آفاق المعرفة البشريَّة، فيلتفت الإنسان إلى أنَّ بعض القوانين محلُّ تساؤل حول أصل كونها مُوصلة للاعتدال، فيسعى بذلك الإنسان إلى التَّعديل القانونيّ أو التَّشريع مرةً أُخرى بما يتناسب مع مداركه الفِكريَّة. وخير شاهد على هذه القضايا، ما كنَّا نشهده في المجتمعات الأوروبيَّة من عُنصريَّة تجاه المرأة، وكيف أنَّ تبدُّل الفِكر العام للمجتمع أدَّى إلى تغيير في النَّظم القانوني المُتعلّق بالمرأة.

هذا فيما يتعلَّق بالتَّشريع الإنسـانيّ والتَّقنين الذي يقوم به الإنسـان نفسه، ولكنَّنا إذا نظرنا إلى التَّشريع الوحيانيّ الدِّينيّ، فالأمر لا ينبغي أن يكون على هذا المستوى، بل إنَّنا إذا كنَّا ننطلق من وجود تشريع إلهي مُوحَى، وأنَّ هذا التَّشريعَ بعضه مختصٌّ بزمان مُعينَّ، ولكنَّ بعضه الآخر فوق الزمان والمكان بمعنى أنه غير قابل للتَّبديل والتَّغيير، فإنَّنا في خصوص هذه الأحكام الثَّابتة، لا يمكننا ونحن مؤمنين بالوحي والصُّدور التَّشريعيّ من قبل الله -تعالى- أن نقول: إن توسيع مدارك البـشر وآفاقهم المعرفيَّة قد يؤدّي إلى تغيـير الحُكم الشَّرعيّ، بل لابدَّ من القول إنَّ ثبات الحُكم الشَّرعي يكشـف عن وجود حِكمة ومِلاك ومبدأ واقعيّ وراء الحُكم يرتبط بالنَّظم السَّرمدي في الرُّؤيـة الكونيَّة، فإن كان هذا النَّظم السَّرمدي لا يمكن تبديلـه، وكان الحكمُ متفرّعًا عليه، فعند ذلك يكون الحكم ثابتًا ولا معنى لتغييره؛ لأنَّ تطوُّرَ مدارك الإنسان وتوسع آفاقه المعرفيَّة لا يمكن

أن يحيد عن حقيقةٍ سرمديَّة إلَّا بأن يكون جهلاً وتوهُمًا.

من هنا، يأتي البحث عن حِكمة العبادات، أو حِكمة الأحكام الشرعيَّة ذات المصدر الوحياني االثَّابت؛ بحيثُ يسعى الباحثُ لتجميع القرائن، والاستفادة من الشواهد -قدر المستطاع، وإن لم يصل في بعض الأحيان إلى قطع ويقين- لمعرفة البِنية التَّحتيَّة، والَّتي تشكّل الأساس المَعرفيَّ والفلسفيَّ والجوابَ عن "لم الحكم كان كذلك؟".

و «حُرمة الانتحار» يُعتبر من الأحكام الواضحة في الإسلام، ولكن في بعض الأحيان يأتي السؤال عن السَّبب والحِكمة الكامنة خلف هذه المسألة، وخاصَّةً مع تصاعُد بعض الأفكار الَّتي تُنادي بأنَّ الانتحار يُعتبر حقًّا من الحقوق الشَّخصيَّة للفرد، فلا معنى لتحريمها.

أَوَّلًا: المبَادئ التَّصوُّريَّةُ: مَاهيَّة الانتحَار

قبل بيان قضيَّة الحُكم بحُرمة الانتحار والحِكمة الكامنة خلف ذلك، لا بدَّ من بيان التَّعريف الدَّقيق للانتحار، وفرقه عن أُمورٍ أُخرى: من قبيل الاستشهاد، ومن قبيل التَّضحية بالنَّفس لأجل العرض والمال، وغير ذلك من العناوين المطروحة.

من النَّاحية اللُّغويَّة، يرجع مصدر الانتحار إلى فعل "نحر"، والذي يعني الطَّعن الخاصَّ في الحُلقوم في أعلى الصَّدر، ويُقال تناحر القومُ أي تشاجروا على أمر[1]. ومن ثَمَّ، فإنَّ الانتحار لو كان فعلاً شخصيًّا لكان بمعنى قتل الإنسان نفسه، وفي هذا الاستعمال توسعةٌ في المعنى عن المعنى اللُّغوي الأصلي، فإنَّ المعنى اللُّغوي حصر النَّحر بما يكون في الحُلقوم، ولكن بحسب الاستعمال الرَّائج والمشهور، فإنَّ الانتحار هو مُطلق قتل النفس. وفي الحقيقة، لا نقف كثيراً على المعنى اللُّغوي واستعمالاته لوضوح المطلَب الذي نحن بصدده، ولعدم الثَّمرة فيما نحن فيه للبحث اللغوي. ولكن لعلَّه من أفضل ما قيل في هذا المجال ما ذكره (مصطفى عبد الرزاق)؛ حيثُ قال: «يُقال انتحر الرَّجل أي نحر نفسَه، هذا هو أصل استعمال المادَّة في لُغة العرب كما في 'اللسان'، وقد استُعمل الانتحار بعد ذلك في قتل الإنسان نفسه بأيّ وسيلةٍ من وسائل الموت، ويظهر أنَّ هذا الاستعمال جديدٌ أُريدَ به تعريب كلمة (suicide) الفرنسية"[2].

---

١ - جيرار جهامى: الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي(تحليل و نقد)، ج١، ص٤٠٩.

٢ - علي عبد الرزاق: من آثار مصطفى عبد الرزاق، ص١٤٨.

ولكن لو تجاوزنا مسألة اللُّغة وتوجَّهنا إلى التَّعريفات العلميَّة والاصطلاحيَّة للانتحار، فإنَّنا نجد أنَّ تعريـف الانتحار قد بُيّن تعريفه في علومٍ وحقولٍ معرفيَّـة مُختلفة، فتارةً يتمُّ تبيّنه في الطبّ، وأخرى في القانون المدنيّ، وثالثة في حقلِ الشَّريعة والفقه.

أمَّا في القاموس الطّبي، فقد عُرّف الانتحار بأنَّه: "قتل النَّفس. الشَّخص الَّذي يُنهي حياته بحريَّةٍ و إرادة»[1]. وأمَّا بحسـب التَّعريف القانونيّ والفِقهي، فقد عُرّف الانتحار بأنَّه: "زهق الرُّوح عن سابق تصوُّرٍ وتصميم، يُقدم عليه المنتحر نفسُـه لأسبابٍ غالبًا ما تكون مجهولةً، ولكن معظمها مرتبطٌ بحالةٍ نفسيَّة ناتجة عن وضع يائس وتعيس كان يُعانيه المنتحر. وإذا فشل، فإنَّ عمله يُعتبر محاولة انتحارٍ، ويُحاكم بحسب القوانين المرعيَّة»[2].

وفي هذيـن التَّعريفـين بَون واسعٌ؛ إذ إنَّنا نجـد أنَّ التَّعريف الطّبي لم يُدخِـل أيَّ عناصر قِيَميَّة ومعياريَّة في التَّعريف، بل جعل الأمرَ مُقتصرًا على قتل النَّفس بإرادة. وبذلك يكون القِيام بعمليَّة استشـهاديَّة -مثلاً- هو انتحارٌ وفق التَّعريف الأوَّل، ولكن في التَّعريـف الفِقهي والقانوني، فإنَّ هنـاك قيودًا جديدةً مُضافة تُقيّـد الانتحار في موارد خاصَّة، حيثُ يتـمُّ قتل النَّفس لأسباب غير واقعيَّـة، أو غير مبرَّرة، أو غير منصوص عليها قانونًا وقِيميًّا، أو لأسباب نفسـيَّة ترجع إلى اليأس والاكتئاب وغير ذلك.

وكيف كان، فإنَّنا إذا أردنا أن نَذكر التَّعريف الذي يمكن أن نُحدّده كأصلٍ تصوُّري لهذه الدراسة، فإنَّنا نقول: إنَّ المقصود من الانتحار: هو الفعل الاختياريُّ الذي يقوم به الإنسـان على الإضرار بنفسه إضرارًا يُوصل إلى إزهاق النَّفس عُرفًا، لا لأمرٍ أهمّ وأولى.

ففي هذا التعريف الَّذي ذكرناه، يظهر أنَّ الانتحار يتحقَّق إذا تحقَّقت القُيود التَّالية:

- هو فِعل اختياريٌّ وليس فعلاً بالجبر والإكراه.
- هو القيام بفِعل الإضرار بالنَّفس.
- ليس أيّ إضرار، وإنَّما الإضرار الذي يُعدُّ عُرفًا إزهاقٌ للنَّفس
- عـدم وجـود المُرجّـح الأولىَ والأهـم على ذلـك. وبهذا القيـد تخـرج العمليَّاتُ الاستشهاديَّة مثلاً.

---

١ - عبدالعزيز لبدي: القاموس الطبي العربي، ص١٣٣.

٢ - جرجس جرجس: معجم المصطلحات الفقهية والقانونية، ص٧٠.

ثَانيًا: حُكمُ الانتحار في الشَّريعَة الإسلَاميَّة

الكَلام عن الحُكم الشَّرعي في الإسلام المُتعلّق بالانتحار، يقع على ثلاثة أُمور:

١ - ما يُستفاد من آيات القرآن.

٢ - ما يُستفاد من النُّصوص الروائيَّة.

٣ - ما يُستفاد من أقوال الفُقهاء.

١ - مَا يُستفاد من آيَات القُرآن

قَالَ -سُبْحَانَهُ وتَعَالَىٰ-: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء :٢٩].

وقد علَّق كثير من المُفسّرين، أنَّ المُراد من هذه الآية هو قتل النَّفس، وإن كان المقصودُ منها أن يَقتل أحدُكم الآخر، بل ذكر (الطبرسي) في مجمع البيان أنَّ في الآية احتمالاتٍ وأقوالاً أربعة؛ حيثُ قال ممَّا لفظه:

«'أحدها'، إنَّ معناه، لا يقتل بعضكم بعضًا لأنَّكم أهل دين واحد وأنتم كنفسٍ واحد. [...]

و'ثانيها'، أنَّه نهى الإنسان عن قتل نفسه في حال غضبٍ أو ضجر. [...]

و'ثالثها'، إنَّ معناه، لا تقتلوا أنفسكم بأن تُهلكوها بارتكاب الآثام والعدوان في أكل المال بالباطل، وغيره من المعاصي التي تستحقُّون بها العذاب.

و'رابعها'، رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّ معناه، لا تُخاطروا بنفوسكم في القتال فتُقاتلوا من لا تُطيقونه»[1].

ولكن، يظهر من خلال التَّتبع لأحوال اللُّغة والاستعمال، أنَّ المقصود أوَّلاً وبالذات من النَّهي الموجود في الآية، هو النَّهي عن قتل النَّفس بمعناه الحقيقي. ومن ثَمَّ، بالمجاز يتمُّ توسعة الاستعمال ليشملَ -مثلاً- قتل الإنسان نفسه المعنويَّة بالمعاصي، أو قتل أحد أفراد المجتمع الآخر، وغير ذلك. ولكن بعض المُفسّرين -ولعلَّ أكثرهم- جعل أنَّ المُراد من الآية هو حُرمة أن يقتُل أحدُكم الآخر؛ لا لأنَّ الآية ليس لها دلالة على حُرمة الانتحار، بل لوضوح حُرمة الانتحار، وأنَّه لا يحتاج إلى نهي أصلاً، قال (ابن عاشور) في «التحرير والتنوير»: «قوله: (وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) نهيٌ عن أن يقتل الرَّجل

١- فضل بن حسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن.، ج٣، ص.ص. ٥٩-٦٠

غـيره، فالضَّميران فيه على التَّوزيع؛ إذ قد علم أنَّ أحدًا لا يقتل نفسَـه فيُنهى عن ذلك، وقتل الرَّجل نفسـه داخل في النَّهي؛ لأنَّ اللّه لم يُبح للإنسـان إتلاف نفسِـه كما أباح له صرف ماله، أمَّا أن يكون المُـراد هنا خصوص النَّهي عن قتل المرء نفسـه فلا»[1]. فيظهر منـه، أنَّ النَّهي عن الانتحار واضحٌ مـن الآية، ولكن لا ينبغي تخصيص مُراد الآية به؛ لأنَّه من النَّواهي البديهيَّة التي قد لا يُقال بأنَّ أحدًا من العقلاء يتوجَّه إليه. ويَذكر بعض المُفسّرين أيضًا: «كما أنَّه أرشـدنا -باحترام نفوس النَّاس بعدّها كنفوسنا- إلى أن نحترم نفوسَنا بالأَولىَ، فلا يُباح بحال أن يَقتل أحدٌ نَفسَـه ليستريح من الغمّ وشقاء الحياة، فمهما اشـتدَّت المصائب بالمؤمن، فعليه أن يصبر ويحتسـب ولا ييأس من الفرج الإلهيّ. ومن ثمَّ، لا يكثر بخع النفس (الانتحار) إلَّا حيثُ يقِلُّ الإيمان و يفشـو الكُفر و الإلحاد»[2]. وكيف كان، فإنَّ الآية القُرآنيَّة وغيرها من الآيات، واضحةٌ في النَّهي عن الانتحار وإلقاء النَّفس في التَّهلُكة.

٢. مَا يُستفَادُ من النُّصوص الرّوَائيَّة

في هذا القسـم، ننقُل بعض النُّصوص الواردة في بعض الكُتـب الحديثيَّة المُعتبرة، والتي ذُكر فيها صراحةً حُرمة قتل النَّفس:

- عن «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ: هُنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام سَبْعٌ: الْكُفْـرُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ»[3].
- عن «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْـدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكَبَائِرُ سَبْعَـةٌ مِنْهَا: قَتْلُ النَّفْسِ مُتَعَمِّدًا وَالشِّرْكُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا قَالَ وَالتَّعَرُّبُ وَالشِّرْكُ وَاحِد»[4].

---

١ - محمد طاهر ابن‌عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٤، ص١٠١.
٢ - أحمد مصطفى المراغي: تفسير المراغى، ج٥، ص١٩
٣ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص٢٧٨
٤ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص٢٨١.

هذان النَّصَّان وإنْ كان يظهر منهما -بحسب بعض السياقات والنصوص الأخرى- أنَّ المُراد من حُرمة قتل النَّفس التي حرَّم الله -تعالى- هي النُّفوس الأُخرى المحترمة، كأن يقتل شخصٌ جارَه أو أحدَ أفراد المُجتمع المَحقون الدّماء، ولكن لا شكَّ في أنَّ الظُّهور يشمل قتل الشَّخص نفسه.

٣. مَا يُستفاد من أبحاث الفُقهاء

لم يَذكر الفُقهاء تفصيلاً في حُرمة الانتحار بالمعنى الذي بَيَّنَّاه سابقًا، بل هناك إجماع على حُرمته، ولكنَّنا نجد أنَّهم استدلُّوا على ذلك، تارةً بالآيات القُرآنيَّة التي ذكرناها سابقًا، وأُخرى بحُكم العقل البديهيّ، وثالثة بالاستفادة من بعض القواعد الفقهيَّة من قبيل قاعدة لا ضرر، حيثُ يُستفاد منها حُرمة الإضرار بالنَّفس الذي يكون أبرز مصاديقه هو الإضرار بالنَّفس، الذي يصل إلى درجة إتلافها.

ومن هنا، ذكروا أنَّ الإضرار بالنَّفس مراتب ودرجات لا نقاش في بعضها، وإنَّما يقع النّزاع في بعضها الآخر، فمن الموارد التي لا نقاشَ في حرمتها هي مسألة إتلاف النَّفس وهو الانتحار، والثَّانية هي إتلاف بعض البدن بلا سبب شرعي، «فلا نقاش لأحد فيهما لصراحة حُكم الشَّارع في حُرمة الانتحار وقتل الإنسان نفسه، بمثل قوله -سبحانه-: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحِيمًا**﴾ [النساء:٢٩]. وقوله -تعالى-: ﴿**ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ [البقرة: ١٩٥]»[1].

ثَالثًا: فَلسفَةُ حُرمة الانتحار

بعدَ أن ثَبت أنَّ الحُكم بقتل النَّفس حرامٌ وغير جائز بوجهٍ من الوُجوه، يأتي البحثُ في فلسفة هذا الأمر والحِكمة الكامنة خلفه؛ إذ قد يُقال في مقابل هذا الأمر، بأنَّ الجسد والنَّفس هي من الملكيَّات الخاصَّة بكلّ شخص على حدة. وبالتَّالي، فإنَّ له أن يُتلف نفسه ويُزهقها طالما أنَّه لا يضرُّ غيرَه من النَّاس، ولا يُدخل أيَّ ضرر على المُجتمع. ومن هنا، ذهب بعضهم إلى ما قد يُقال بتحليل الانتحار في بعض المُجتمعات؛ لأنَّه يندرج تحت الحُريَّة الشَّخصيَّة.

---

١ - جعفر السبحاني: الرسائل الأربع، ج٢، ص١٦٦

أمام هذه المسألة، يتحتَّم البحث عن فلسفة حُرمة الانتحار حتَّى يتَّضح أنَّ المسألة لا يمُكن أن تكون مِصداقًا للحُريَّة الشَّخصيَّة، وأنَّ الحُكم فيها بالحُرمة هو حكم منسجِم مع إنسانيَّة الإنسان وأساس سعادته وخِلقته.

وحتى يتبيَّن هذا الأمر -أعني فلسفة حُرمة الانتحار- لا بدَّ من ذكر المُقدمات والخُطوات الآتية:

١ - مَبَادئ الفِعلِ الاختِيَاريّ

يبحثُ حُكـماء الإسلام عند الحديث عن الإرادة والاختيار وأقسـام العلـل الفاعليَّة، أنَّ لكلّ حركة اختياريَّة -كما في الأفعال الاختياريَّة الإنسـانيَّة- ثلاثة مبـادئ: الأوَّل مبدأ قريب، والثَّاني مبـدأ بعيد، والثَّالث مبدأ أبعد. وقد نجد في بعض الكلمات التَّعبير عنها بالمبدأ البعيد والقريب والأقرب، وأمَّا المبدأ القريب، فهو حركة العضلات التي تكون سببًا ومبدأ لحركة اليد مثلاً حين الكتابة. والبعيد، عبارة عن الشَّـوق الحاصل في النَّفس الذي به تنزع النَّفس لتحريك العضلات قبـل الفِعل. والأبعد هو عبارة عن القُوَّة العِلميَّة سواء أكانت خياليَّة أم فِكريَّة باعثة على الشَّـوق ثمَّ تحريك العضلات، قال الشـيخ الرئيس (ابن سينا): "كلُّ حركة إراديَّة فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هـو القُوَّة المُحركة الَّتي في عضلة العُضو، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القُوة الشَّـوقية، والأبعد من ذلك هو التَّخيُّل أو التَّفكُر. فإذا ارتسمت في التَّخيُّل أو في الفِكر النطقي صورةٌ ما، فتحرَّكت القُوة الشَّوقية إلى الإجماع، خدمتها القُوَّة المُحرّكة التي في الأعضاء"[1].

وبالتَّـالي، أيُّ فاعـلٍ يفعل فعلاً بالاختيار، فمعنى ذلك أنَّه يسـتحضر صـورةَ الفعل المُوصل للكـمال الذي يريده، ويُصدّق بذلك الكمال الذي تَصوَّره، فتنبعث بعد ذلك الإرادة والشَّـوق. ومن ثَمَّ، تنبعث القوة في العضلات والأعصاب للقيام بالفِعل.

فلو أنَّ شـخصًا لم يتصوَّر أنَّ شُرب الدَّواء كمال وفيه شفاء، فلن يشتاق ويُريد شربه فلا يتوجه إلى شربـه أصلاً، فلا يصدر فعلٌ اختياريٌّ منه هو شرب الدواء، بخلاف الشَّـخص الذي مرض فتصوَّر الدَّواء وتصوَّر أنَّ شُربه فيه شفاء، فصدَّق بهذا الأمر وتحوَّل هذا التَّصديق عنده إلى شوق

١ - ابن سينا: إلهيات الشفاء، ص٢٨٤

وإرادة ففعل الفعل الذي هو شرب الدَّواء.

وبعبـارةٍ أُخرى: «الإرادة هي الأميرة تكوينًا للقـوة العاملة المُتحققة في العضلات. وأمَّا المبدأ البعيد فهو الشَّوق الابتدائي الحاصل من تصوُّر المطلوب الأصلي أو من التَّصديق بفائدته. وهذا الشَّوق عند اشتداده وتأكُّده يصير إرادة [...]، ثمَّ إنَّ الإرادة من قبيل الفاعل للمبدأ الأقرب الذي هو الفاعل للفعل، أعني الحركة»[1].

وبناء عليه فنحن إذا كنَّا نتكلَّم عن فعلٍ اختياري هو "الانتحار"، ولا نتكلَّم عن أمر وقع بالقسر أو الجبر، فلابد أن يتحقَّق للمُنتحر مبدأٌ علميٌّ دفعه نحو هذا الأمر، فالنُّقطة التي لا بدَّ من تقويمها هي القضيَّة الفِكريَّة والمعرفيَّة التي صدَّق بها ودفعته للتَّشوُّق والإرادة نحو فعل الانتحار.

٢ - المَبدَأُ العلميُّ للفعلِ الاختيَاريّ

إذًا، لا يقـوم فعل اختياريٌّ إلَّا بمبدأ علميّ، وهذا المبـدأُ العِلميُّ يتمثَّل في التَّصديق بالكمال الذي يحصل عليه الإنسان وراء فعله.

ثُمَّ إنَّ المبدأ العلميَّ قد يكون مبدأً عقليًّا فِكريًّا، وقد يكون مبدأً عِلميًّا خياليًّا، بمعنى أنَّ الفاعلَ الاختياريَّ قد يفعل فعلاً؛ لأنَّه يجد حيثيَّة وجهة حسن عقلي في نفس الفعل، كمن يقول الصّدقَ -مثلاً- لأنَّه حَسـنٌ عقلاً، أو كالَّذي يترك التَّكبر لأنَّه قبيحٌ عقـلاً، فيصدّق بهذا المبدأ الفكري – العقلي، وبعد التَّصديق به تنبعث الإرادة على طبقه ومن ثمَّ الفعل الخارجي.

وتارةً أُخرى، لا يكون المبدأ العلمي فكريًا نابعًا من التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين بل يكون ناشئًا من قياس المنافع والمضار، دون نظر إلى حُسـن الشَّيء وقبحه، وهذا موطنه الشَّهوة والغضب؛ إذ إنَّ الشَّهوة هي جذب النَّافع والغضب هو دفع الضَّار.

وبعبارة أُخرى، إنَّ المبدأ الشَّـهويَّ والغضبيَّ لا يكون سوى قياس المنافع والمضار الشَّخصيَّة والجُزئيَّة، دون النَّظر إلى المبدأ الكُلّي الكمالي في الفعل نفسه، وهو المسمَّى بالحُسن والقُبح.

وإذا كان الأمرُ كذلك، فالَّذي يجعل الفعلَ الاختياريَّ مُتناسبًا مع إنسانيَّة الإنسان هو انطلاقه من مبدأ عقليّ فِكريّ، يقيس الفعل إلى كمال لا بدَّ من تحصيله يتناسب مع غاية الإنسـان الكماليَّة،

---

١ - رضا الصدر: صحائف من الفلسفة، ص٣٦٣

وأمَّا إن كان الفعل منطلقًا من مبدأ قياس المنافع الشَّخصيَّة أو دفع المضار الشخصيَّة دون نظر إلى المبدأ الإنساني لتحصيل الكمال والغاية المُتناسبة مع إنسانيَّة الإنسان، فلا يكون عندئذٍ هذا الفعل إلاَّ انفعال دون رُتبة الإنسانيَّة؛ والسرُّ في ذلك، أنَّ المنافع والمضار الشَّخصيَّة ليست من الأُمور المُختصَّة بالإنسان بما هو إنسان، بل هي قُوى يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانيَّات؛ وذلك لكَون القُوة الشَّهويَّة أو الغضبيَّة. وبتعبيرٍ أدق إنَّ قُوة جذب النَّفع الجزئيّ الماديّ، ودفع الضَّرر الجُزئي الماديّ من القُوى التي تشترك بها النَّفس الحيوانيَّة مع النَّفس الإنسانيَّة، ومن هنا نجد الحُكماءَ قسَّموا قُوى النَّفس الحيوانيَّة إلى القُوى المُحركة والقُوى المُدركة وجعلوا القُوى المُحركة مقصورة على الشَّهوة والغضب، أي جذب المنافع الجُزئيَّة دفع المضار الجُزئيَّة[1].

وعلى هذا، فأيُّ فعل اختياريّ يقوم به الإنسان لابدَّ وأن يكون مُحافظًا على حُسن الفعل وقبحه العقلي، لا الضرر والمنفعة الجزئية فقط.

٣ - الكَمالُ الإنسانيُّ اللاَئقُ

خلُصنا إلى قضيَّة أنَّ النَّفس الإنسانيَّة تمتاز عن النَّفس الحيوانيَّة بامتلاكها المبدأ العقليّ للتَّحسين والتَّقبيح الفعلي، والذي على أساسه يتمُّ اختيار الفعل المُلائم للكمال الإنساني. ومن هنا، فإنَّ تغييب حاكميَّة الحُسن والقُبح في اختيار الأفعال، يقع على النَّقيض من الفاعليَّة الإنسانيَّة الاختياريَّة.

وقد تقدَّم أنَّ الإنسان في أفعاله الاختياريَّة فاعلٌ بالقصد، بمعنى أنَّه يُشخّص الكمال الذي على أساسه ينشأ الدَّاعي للإرادة لأجل الفعل، ومن دون تشخيصِ الكمال المُناسب لا ينبعثُ الشَّوقُ والإرادة للفعل.

وهنا، يقع الكلام على الكمال المُناسب للإنسان، والذي على أساسه لابدَّ من ترتيب الاختيار، وفي المُقابل لابدَّ من تبيّين المُقابل الذي يكون نقيضًا للكمال الإنسانيّ، والذي على أساسه يتسافل الإنسان ولا يصل إلى الغاية التي خُلق لأجلها.

في هذا المجال، يُقدّم الفِكر الإسلاميُّ -المُتمثّل بالحِكمة والنَّص الدّينيّ- الغاية الأسمى

---

١ - راجع: ابن سينا، طبيعيات الشفاء، الفن السادس (النفس).

للإنسان، وهي التَّحقُّق بالكمالات الإنسانيَّة المُتمثّلة بالحِكمة والشجاعة والعِفّة، والتي تعني الاعتدال على مُستوى القُوى المُختلفة، وعدم الوقوع في فخّ الإفراط والتَّفريط في أي بعد من أبعاد الأخلاق والسلوك.

ومن هنا، ذكروا أنَّ الانهزام القِيَمي كاليأس والقُنوط، وكالإفراط في الشَّهوات وغيرها هي من نتائج عدم الاعتدال في القُوى، وبالتَّالي فإنَّ إنسانيَّة السَّير والسُّلوك والتَّحقق الأخلاقي للإنسان، يقتضي النُّهوض لأجل القِيام بأخذ النَّفس إلى جادة الاعتدال[1].

٤ - الانتحارُ: فعلٌ اختِياريٌّ غَيرُ إنسَانيّ

وبناء على ما تقدَّم من أُصول الفعل الاختياريّ الإنسانيّ، نصل إلى مبادئَ مُهمَّة تُحدّد لنا قيمة كلّ فِعل اختياريّ، وهي:

أ. أن يكون الفعلُ الاختياريُّ نابعًا من مبدأ علميّ.

ب. أن يكون المَبدأُ العِلميُّ فكريًّا عقليًّا نابعًا من تحسين وتقبيح للأفعال التي يقوم بها.

ج. أن يكون التَّحسين والتَّقبيح لفعل قائم على ملاحظة الكمال الإنساني اللائق بالإنسان.

د. أن لا يكون الفعل الاختياريُّ يخدم الإفراط أو التفريط في اعتدال القُوى النَّفسيَّة.

بناء على هذه الأصول، نأتي إلى الانتحار، ونسأل: ما هي المبادئ التي ينبعث عنها فعل الانتحار الاختياريّ؟ وبعبارة أخرى إنَّنا لو سألنا شخصًا يُريد الانتحار، لماذا تُريد الانتحار؟ وما هي الغاية التي تُحقّقها بهذا الفعل الاختياريّ؟ وما هي مبادئ فعلك هذا؟

فإن كان الجواب بأنَّ الانتحار عبارةٌ عن حريَّة الإرادة وحريَّة التَّصرف في النَّفس والبدن، أي أن يكون الجوابُ بأنَّ اختيارَ الانتحار سببه حريَّة الاختيار والإرادة، فهذا الجواب مُجانب للصَّواب؛ لأنَّه كما تقدَّم، إنَّ الإرادة والشَّوق والاختيار هي مبادئ مُتوسطة لأيّ فعل اختياريّ، بمعنى أنَّ الإرادة في الحقيقة لا تُعيّن الفعل، بل لا بدَّ من أن يكون هناك مبدأٌ سابقٌ على الإرادة، وهو تصوُّر الفعل والتَّصديق بأنَّه كمال. ومن ثَمَّ، تنبعث الإرادة، التي هي إرادة شيء دون شيء آخر لكون الشَّيء المُراد مشتملاً على كمال تمَّ ترجيحه فتمَّ اختياره. ومن هنا يُعلم، أنَّ تبرّير الموتِ

١ - راجع: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص٤٥٤.

الرحيم أو الانتحار بمجرَّد حريَّة الإرادة ليس مستقيمًا من النَّاحية الفلسفيَّة والتَّحليليَّة لحقيقة الفعل الإرادي، فلا ينقطع السؤال عن السبب إن أجاب شخص عن سبب الانتحار بأنَّه "أمرٌ أراده المُنتحر"؛ لأنَّ السُّؤال يتوجَّه مرة أخرى: «لماذا أراده؟ ولأيّ سبب أراده؟» فلا بدَّ من الانتهاء إلى مبدأ علميّ تصوُّري وتصديقيّ، يكون هو المنطلق لانبعاث الإرادة.

وأمَّا إن أتينا إلى المبدأ الأبعد لفعل الانتحار، فإنَّنا نجد أنَّه اختيارٌ للموت على الحياة. وبالتَّالي، ترجيحٌ لطرف الموت على الحياة في الأرض، وهذا التَّرجيح إمَّا أن يكون سببه حَسَنًا في نفس هذا الأمر أو منفعة أو دفع ضرر جُزئي، وفق ما تقدَّم.

وأمَّا أن يكون لإعدام الحياة مبدأٌ عقليٌّ هو حُسن إنهاء الحياة، فهذا المبدأُ غير مُسلَّم به وغير صحيح؛ باعتبار أنَّنا لو نظرنا إلى الحياة الأرضيَّة لوجدناها عبارة عن مكان الفرص لارتقاء الإنسان وتحصيل كمالاته. فالفُرص التي يحصل عليها الإنسان لا تكون متوفّرةً إلا في مدّة عمره، وخاصَّةً عند النَّظر إلى كمالات الإنسان بما هو إنسان، لا كمالات البدن والمادَّة والحياة الحيوانيَّة؛ إذ إنَّ إنسانيَّة الإنسان التي تكمل بالارتقاء في مراتب الأخلاق والقِيَم والرُّؤية المُلائمة لوجوده، لا تكون إلَّا نتيجة التَّجارب التي يمرُّ فيها.

وقد جاء في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليه السلام هذا المعنى؛ حيثُ قال: «إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا، وَدَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهِمَ عَنْهَا، وَدَارُ غِنًى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا، وَدَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنِ اتَّعَظَ بِهَا، مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللَّهِ، وَمُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللَّهِ، وَمَهْبِطُ وَحْيِ اللَّهِ، وَمَتْجَرُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، اكْتَسَبُوا فِيهَا الرَّحْمَةَ، وَرَبِحُوا فِيهَا الْجَنَّةَ»[1].

وبناءً عليه، بالقياس إلى كمال الإنسان الحقيقي، خاصّة باعتبار النَّظرة الإسلاميَّة التي ترى الدُّنيا دار إعداد للقاء الله والتَّحلي بحلية الصَّالحين والتَّجهّز لدار الخلود، لا يُمكن أن يُقال بحسن إنهاء الحياة الأرضيَّة وإنَّه أمر حَسن في نفسه. نعم، إن كان الأمر امتثالاً لأمر الله -تعالى- كما في الجهاد والاستشهاد، فلا بأس به؛ من باب أنَّ المبدأ الفِكريَّ في حركة الجهاد والشَّهادة ليس قصد إنهاء فَرصة الحياة للتَّكامل، بل امتثال أمر الله -تعالى-، ولذلك فإنَّ المبدأ الفِكريَّ للجهاد والشَّهادة ليس عين المبدأ الفكريّ للانتحار.

---

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص٤٩٣

وخُلاصــةُ الأمر، إنَّه من غير المســتقيم -لا أقل وفق الرُّؤية الإسلاميَّــة للحياة- القول إنّ المبدأ الفكريَّ العقليَّ للانتحار هو حُسن إنهاء الحياة.

وأمَّا إذا أتينا إلى المبدأ الآخر، وهو مبدأ النَّفع ودفع الضَّرر، فالظَّاهر أنَّ الذين يطلبون الانتحار ويسلكون هذا الطريق، فإنَّهم في الغالب يقومون بهذا الفعل انطلاقًا من قياس للمصالح والمفاسد الجُزئيَّة المُتعلّقة بحياتهم الشَّخصيَّة لا انطلاقًا من مبدأ الحُسن والقُبح.

ومهما كان هذا المبدأ، سواء أكان دفع ضررٍ ماديّ أم وجدانيّ شعوري -كمن يختار الانتحار لدفع ضرر فــراق حبيب أو ما شــاكل- فإنَّه في الحقيقة لا يرقــى لئنَ يكون سلوكًا سويًّــا يتلاءم مع الغاية الإنســانيَّة. وعلى أيّ حال، فإنَّ القولَ بأنَّ الفعــل الاختياريَّ للانتحار يرجع إلى دفع ضرر أو جلب نفع، دون النَّظر إلى حُســن الفعل في نفســه، لا يكون فعلاً إنســانيًّا مُلائمًا للغاية الإنسانيَّة. نعم، قد يكون دفع الضَّرر الماديّ مُبرّرًا لمن يُقدم على الانتحار، كأن يُبرّر فعله هذا بالفقر والضّيق الماديّ، ولكن مهما كان، لا يكون فعلاً نابعًا من اختيار مُراعٍ للغاية الإنســانيَّة؛ لأنَّ الفعلَ الإنســاني لا بدَّ أن يكون قائمًا على مُبرّر غائيّ فكريّ مُنسجم مع الغاية الإنسانيَّة، وهي الاكتمال على مُستوى المَلَكات.

ولذا، فإنَّ شأن الانتحار شأنُ كلّ الأفعال التي يختارها الإنسان، لا من حيثُ مراعاة غايته التي خُلق لأجلها، وإنَّما هي أفعال ينسلخ فيها الإنسان عن بُعده الإنسانيّ.

٥ - شَواهدُ من النَّقل عَلى فَلسفَة حُرمَة الانتحار

قال – تعالى-: ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْسـاً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَـادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ [المائدة: ٣٢]، فإنَّه جعل قتل النفس، سواء أكانت نفسنا أم نفس آخر نوع من الفساد، وهو ما يقع خِلاف الغاية التي لأجلها يكون العالَم والخَلْق. ولذا، فإنَّه "أرشدنا باحترام نُفوس النَّاس بعدّها كنفوسنا، [وإرشادنا] إلى أن نحترم نفوسنا بالأَولَى، فلا يُباح بحال أن يقتُل أحدٌ نَفسَه، ليستريح من الغمّ وشــقاءِ الحياة، فمهما اشتدَّت المصائبُ بالمؤمن، فعليه أن يصبرَ ويحتسبَ ولا ييأس من الفرج الإلهيّ. ومن ثَمَّ، لا يكثر بخع النَّفس (الانتحار) إلَّا حيثُ يقِلُّ الإيمان ويفشــو الكُفر والإلحاد»[1].

١ - أحمد مصطفى المراغي: ج٥، ص١٩.

ويَذكر بعض المُفسّرين أنَّ الانتحار ما هو إلا طُغيان الجانبِ الماديّ في حياة الإنسان، الذي يكون نتيجةً لغياب المبدأ المُراعي لإنسانيَّة الإنسان في أي فعل اختياريّ، «ماذا وراء هذا الرخاء الماديّ والحضاريّ وخلو القلوب من الإيمان باللّه؟ إنَّه شعبٌ مهدَّدٌ بالانقراض، فالنَّسل في تناقُص مُطَّرد بسبب فوضى الاختلاط، والطَّلاق بمُعدَّل طلاق واحد لكلّ ست زيجات؛ بسبب انطلاق النَّزوات وتـبرُّج الفِتن وحريَّة الاختـلاط، والجيل الجديدُ ينحرف فيُدمن على المُسـكرات والمخدّرات؛ ليعوّض خواءَ الرُّوح من الإيمان وطُمأنينة القلب بالعقيدة. والأمراض النَّفسيَّة والعصبيَّة والشُّذوذ بأنواعه تفترس عشرات الآلاف من النُّفوس والأرواح والأعصاب.. ثُمَّ الانتحار»[1].

ثمَّ إنَّ اللافت، أنَّ في بعض آيات القرآن تمَّ الرَّبط بين قتل النَّفس والتَّصرف الباطل بأموال النَّاس؛ حيـثُ قال -تعالى-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**﴾ [النساء: ٢٩].

وهذا الأمر يصبُّ في عين ما ذكرناه سابقًا من فلسـفة حُرمة الانتحار، من أنَّه فعل غير نابع من حسابات تراعي جَنَبة إنسانيَّة الإنسان، بل إنَّ انتشار التَّبادل بالباطل بين النَّاس، يؤدّي إلى انتشار الطُّغيان، وبالتَّالي حاكميَّة الواقع الماديّ على اختيار الفرد، وغياب الحِسابات التي تُراعي جَنبة الغاية الإنسانيَّة: «يشير القرآن بذكر هذين الحُكمين بصورةٍ متتالية إلى نُكتة اجتماعيَّة مُهمَّة، وهي أنَّ العَلاقات الاقتصاديَّة في المُجتمع إذا لم تكن قائمةً على أساس صحيح، ولم يتقدَّم الاقتصاد الاجتماعيُّ في الطَّريق السَّليم، ووقع الظُّلم والتصرّف العُدوانيُّ في أموال الغير، أُصيب المجتمع بنوع من الانتحار، وآل الأمر إلى تصاعُد حالات الانتحار الفرديّ مضافًا إلى الانتحار الجماعيّ الذي هو من آثار الانتحار الفرديّ ضمنا»[2].

الخَاتِمَةُ

حاولنا في هذه الورقة، تقديمَ البُعد الفلسـفي لحُرمة الانتحـار والنَّهي الشَّرعي، والعقليّ عنه.

---

١ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص٢١١.

٢ - ناصر مكارم شيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٣، ص٢٠٢.

وحاصل ما حاولنا بيانه، أنَّ الانتحار الذي هو فعلٌ اختياريٌّ يُقدم عليه الإنسان، في الحقيقة لا ينطلق من مبادئ الفعل الاختياريّ الذي يُراعي إنسانيَّة الإنسان وغايته التي لا بدَّ وأن تكون مبدأً لأيّ اختيارٍ وترجيح لفعل دون آخر.

وفي النَّتيجة، إنَّ اختيار الانتحار ينحصر مبدأه العلميّ في دفع الضَّرر الجُزئيّ الخاص الذي يكون ضررًا مُنحصرًا بحساباتٍ ماديَّةٍ أو شُعوريَّةٍ، لا تمتُّ إلى الغاية الإنسانيَّة بصلةٍ، وهو ما نهت عنه الشَّرائعُ بل والعقلاء.

المَصَادِرُ

١. ابن سينا: إلهيَّات الشفاء، مطبعة المرعشي النجفي، طهران- إيران، لا ط، ١٤٠٤ هـ.
٢. ابن سينا، طبيعيات الشفاء، مطبعة المرعشي النجفي، طهران- إيران، لا ط، ١٤٠٤ هـ.
٣. أحمد مصطفى مراغي: تفسير المراغي، دار الفكر، لبنان - بيروت، لا ط، لا ت.
٤. جرجس جرجس: معجم المصطلحات الفقهية والقانونية، الشركة العالمية للكتاب، لبنان - بيروت، لا ط، ١٩٩٦ م.
٥. جعفر السبحاني: الرسائل الأربع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم- إيران، لا ط، لا ت.
٦. جيرار جهامي: الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامي (تحليل ونقد)، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان - بيروت، لا ط، ٢٠٠٦ م.
٧. رضا الصدر: صحائف من الفلسفة، دفتر تبليغات الحوزة العلمية، قم- إيران، لا ط، ١٣٧٩ هـ.ش.
٨. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، لبنان - بيروت، ط٣٥، ١٤٢٥ هـ.ق.
٩. الشريف الرضي: نهج البلاغة، تعـ. صبحي الصالح، قم-إيران، لا ط ١٤١٤ ق.
١٠. عبدالعزيز لبدي: القاموس الطبي العربي، دار البشير، الأردن - عمان، لا ط، ١٤٢٥ هـ.ق.
١١. علي عبد الرزاق: من آثار مصطفى عبد الرزاق، دار المعارف، مصر- القاهرة، لا ط، ١٩٥٧.
١٢. فضل بن حسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار ناصر خسرو، ايران - تهران، ط٣، ١٣٧٢ هـ.ش.
١٣. محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، الدار الإسلامية، طهران- إيران، ط٤، ١٤٠٧ ق.
١٤. محمد طاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير (المعروف بتفسير ابن عاشور)، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان - بيروت، لا ط، ١٤٢٠ هـ.ق.
١٥. ناصر مكارم شيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - ايران - قم، لا ط، ١٤٢١ هـ.ق.

شَرحُ تَجَارِبِ الاِقتِرَابِ مِنَ المَوتِ.. اِستِنَادًا إِلَى نَظَرِيَّةِ "عالم المثال" للسَّهرَوَردِيّ[١]

ليلى فروزي[٢] **أسد الله آجير**[٣]

فاطمة بختياري[٤] **المترجم**: **محمد فراس الحلباوي**[٥]

ملخّص

عُرِضَت حتَّى الآن نظريَّاتٌ مُتنوّعةٌ ومختلفة، وبعضها متناقضةٌ لتفسير تجارب الاقتراب من الموت، لكن فشلت كلٌّ منها في توضيح بعض أُسس التَّجارب آنفة الذّكر. يهدفُ المقالُ الَّذي بين أيدينا لتبيّين نظريَّة (السَّهروردي) حول عالم المثال، والقول إنَّ هذه النظريَّة تُقدِّم تفسيراً أكثر عقلانيَّة لهذه التجارب؛ حيثُ يُصوَّر في نظريَّة عالم المثال عالمٌ تتطابق فيه خصائصه كثيراً مع الخصائص النَّاظرة إلى تجارب القُرب من الموت. لذلك يمكن استنادًا إلى هذه النظريَّة أحيانًا، عرض تجارب القُرب من الموت من خلال مزج بعض النَّظريَّات الأخرى لشيخ الإشراق، كنظريَّة علم الإشراق والأنوار القاهرة والذِّكر.

الكلمات المفتاحية:

الأشباح المجرَّدة، تجربة الاقتراب من الموت، الحياة بعد الموت، شيخ الإشراق، علم ما وراء النَّفس.

---

١ - مجلة فلسفة الدين: الدَّورة ١٩، الرقم ٢، صيف ٢٠٢٢، الصفحات ٢٩٢-٢٦٧ (مقالة بحثية).

٢ - دكتوراه في فرع الفلسفة والحكمة الإسلامية، جامعة الرازي، كرمانشاه، إيران.

٣ - أستاذ مساعد في قسم الإلهيَّات، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة جامعة الرازي، كرمانشاه، إيران.

٤ - أستاذ مساعد في قسم الإلهيَّات، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة جامعة الرازي، كرمانشاه، إيران.

٥ - دكتوراه في الأدب الفارسي جامعة طهران، ترجمان محلف.

مُقَدّمَةٌ

تُعدُّ تجربةُ الاقتراب من الموت ظاهرةً قديمةً، وفي الوقت نفسِه قضيَّة جديدة نسبيًّا للكثير من الأطبَّاء وعلماء النَّفس والأعصاب وعلماء اللاهوت وفلاسفة الدين. تعود هذه التجارب لمن يفقد علائم الحياة لمدَّة قصيرة خلال حادثة، أو مرض، أو حتى أحيانًا بدون أي حدث، ويُظنُّ بأنَّهم ماتوا بالمُصطلح العام، لكن في النّهاية عادوا إلى حياتهم الجِسمانيَّة عن طريق عمليَّات الإحياء، أو بأيّ طريق آخر. كثيرٌ من هؤلاء الأفراد تمتَّعوا بنوع من الانعتاق من الجَسَد في الفترة بين الموت الجِسماني، وحتَّى عودة الحياة إليهم مجدَّدًا وإثر ذلك، مرَّت بهم حالاتٌ معنويَّةٌ ونفسيَّة أوجدت لديهم تحوُّلات عميقةً مستقرةً في حياتهم، ورؤاهم الكونيَّة، وقِيمهم، ونظراتهم.

وَفَّر التَّطوُّر المُتزايد للبحوث، وأيضًا تَشَكُّل الاتحادات المرتبطة بتجارب القُرب من الموت، الأرضيَّة للتَّعرُّف على من خاض تلك التَّجارب أكثر بكثير. ثمَّة اليوم آلاف من النَّاس -في شتَّى أصقاع الأرض- يُشاركون تجاربهم عبر الشَّبكة العنكبوتيَّة من خلال النَّشرات والصَّفحات مع الآخرين. ثمَّة قواسم مشتركة في خصائص التَّجارب لعدد كبير ممَّن خاضها، تنوَّعت ثقافاتهم كثيراً لم يبقِ مكانًا لأيَّ وهم وخيال يمُكن أن يتسلَّل للتَّقارير الخاصَّة بذلك. لذلك، عُرضت توضيحاتٌ ذات نزعة طبيعيَّة -أغلبها فيسيولوجية ونفسية- وماوراء طبيعيَّة لتفسير تلك التَّجارب. لم يتسنّ للنَّظريَّات ذات النَّزعة المادّيَّة توضيح هذه التَّجارب، كما أنَّ التَّوضيحات ماوراء الطَّبيعيَّة أيضًا لا تزال ناقصة، واستندت بأغلبها على ثُنائيَّة الرُّوح (الجسم ووجود عالم ما وراء المادَّة). بيَّن شيخ الإشراق بعرضه لنظريَّة عالم المِثال -بصفته عالَمًا نصف مُجرَّد، ونصف جُسماني- أُمورًا متنوّعة: كالرُّؤى الصَّادقة، وجوانب من الوحي، وبعض كرامات الأولياء، ووُجود الجنّ، وبعض الملائكة، ومصير مجموعة من البشر بعد الموت، والجنَّة والنار. استفاد (ملا صدرا) بعد ذلك من هذه النَّظريَّة لإثبات التَّناسخ المَعنويّ (في مقابل التَّناسخ الماديّ)، وكان مدعاةً للتَّعجب له، أنَّ مُبدعَ نظريَّة عالم المِثال (السَّهروردي) لم يلتفت إلى هذا الموضوع.

أَوَّلًا: مَاهيَّة تَجارب الاقتراب من المَوت:

ثمَّة إشكاليَّة رئيسة في تحديد تعريف مُحدَّد لتجارب الاقتراب من الموت، يُجمع عليه الجميع ويقبلونه. كنَموذج على ذلك، عُرّفت سابقًا تجارب الاقتراب من الموت بصفتها تجارب دينيّة، وذُكرت في الأزمنة الغابرة بصفتها رحلة إلى العالم السُّفليّ، وفي الزَّمن الرَّاهن، يعرض كلٌّ من الباحثين استنادًا إلى نتائج بحوثه تعاريف وأوصاف مُختلفة نسبيًّا لهذه التَّجارب.[١]

تتحدَّث نتائجُ البَّاحثين بأنَّه، على الرَّغم من توقُّف العلائم الحياتيَّة خلال تجارب الاقتراب من الموت مثل: التَّنفس والنشاطات القلبيَّة والدّماغيَّة لمن خاض التجربة، لكنّه في الحقيقة لم يمُت أيٌّ منها؛ إذ إنَّها استجابت لعمليَّات الإحياء، أو أنَّها عادت إلى الحياة الجسمانيَّة عن طريق آخر، فهي توقَّفت عند الأوضاع الخاصَّة بحالة الاقتراب من الموت. وبعبارةٍ أُخرى، تموضعت في البرزخ الحائل بين المَوت والحَياة. لذلك فإنَّ هذه التَّجارب ليست تجارب موت بأيّ وجه، بل هي في أشدّ الحالات، حركةٌ ومُضيٌّ باتّجاه مرحلةٍ قريبة جدًّا من الموت، وتحدثُ صِرفًا للأفراد وهُم في حال الموت، أو ممَّن ماتوا سريريًّا.[٢]

للتَّعرُّف بنحو أفضل على تَجربة الاقتراب من الموت، لا بدَّ من دراسةٍ ظاهراتيَّة للخصائص المُشابهة، والقواسم المُشتركة الواردة في التَّقارير الخاصَّة بمن خاض هذه التَّجارب. وفي تقسيم كُلّيٍّ فإنَّ بعضًا من هذه الميزات ناظرٌ إلى البيئة الفيزيائيَّة والماديَّة للتَّجربة، وبعضًا آخر منها ناظرٌ إلى بيئة أُخرى، هي في ماوراء الطبيعة حسب الخائضين لهذه التَّجارب. لذلك، ومتابعةً للبحث تُعرض خصائصُ أحوال الخائضين لهذه التَّجارب، وبتعبير آخر المُجربين في هذا المجال.

١. خَصَائصُ تَجارب الاقتراب من المَوت في البيئَة الفيزيَائيَّة المَادّيَّة

تقعُ بعضٌ من مشاهدات الخائضين في تَجارب الاقتراب من الموت، ضمن بيئة فيزيائيَّة ماديَّة، لكن في الوقت نفسه لا يُدرك ذلك سائرُ الأشخاص. بعض من الأحوال والتَّجارب الأكثر شيوعًا عبارة عن:

---

١ - راجع: علي قاسميان نجاد: زندگی در مرگ [الحياة في الموت]، ص١٤

٢ - راجع: مجتبى اعتمادي نيا: مرگ آشنايى [موت المعرفة]، ص١٦

أ. تَجربةُ الخُروج من الجسد الماديّ:

شـعرَ كثيرٌ -حين وقوع التَّجربة- بالجُزء الحيّ من وُجودهم. يعنـي خرجت جوهرةُ وجودِهم كخروجٍ من قِشرة بالية من بدنهم الجِسـماني، وحين كانوا خارج أجسـامِهم، استطاعوا دون أن يشـغلوا مكانًا ما، وبوصفهم مشاهدين خارجيين أن يُشـاهدوا من نقطة فوقانيَّة عائمة الأحداث الجاريَّة حولهم، ولمسافاتٍ أبعد بوعيٍ ودقَّة[١].

شـعر المُجرّبون عادةً وخلال تجاربهم، بأنَّهم ضمن جسمٍ جديد. في أغلب الحالات، شعروا بأنَّ جسمهم الجديد يفتقد الشَّكل والظَّاهر الجسماني، وشاهدوه على هيئة مُغايرة كضباب وكثافة غَيميَّة دون حدود، دُخان أو بُخار شـفَّاف، وغَيمـةٌ من الألوان والأصوات[٢]. أحسَّ بعضٌ آخر، بكِيانهم الرُّوحي في قالبٍ وصورة مُشـابهة لكيانهم البدنيّ الجسـميّ، وبالأعضاء نفسها، لكنَّه يفتقد للماديَّة والعناصر الفيزيائيَّـة، وأدركوا أنَّهم جُبلُوا بمادَّة رُّوحانيَّة لطيفةٍ ودقيقةٍ كالنُّور بدلاً من الدَّم واللحم، وكأنَّ كيانهم كان قد تشكَّل من النُّور[٣].

ب. الرُّؤية في ما وَراء الأشياءِ الماديَّة الفيزيائيَّة:

كان كثيرٌ مـن الخائضين لهذه التَّجارب قادرين -في الوضع الذي كانوا فيه خارج أجسـامهم، على الرَّغم من وُجود الموانع الفيزيائيَّة الماديَّة- على مشاهدة ما وراء الأجسام بكثيرٍ من الوُضوح والسّعة، من زوايا وجهات مُختلفة وبصورة متزامنة.[٤]

ج. الحُضور الآنيُّ في أمكِنةٍ مُختلفة:

ذهب المُجرّبُون عادةً إلى أماكنَ أبعد من حدود حواسّهم الجِسـميَّة بحريَّة ودون طيّهم لمسارٍ ومسـافةٍ ما، أو أنَّهم تواجدوا بالتَّزامن في أماكن مُتعددة، وبمسـافاتٍ بعيدة جدًّا. وقد حصلتْ هذه الحركة على ما يبدو، عن طريق شيء يُشـبه «السَّـفرَ الفِكريَّ»، بمعنى أنَّه وبمَحضِ التَّفكير بشخصٍ ما، أو مكان خاص فإنَّهم فورًا يحضرون لدى ذلك الشخص، أو في ذلك المكان دون

---

١ - راجع: سام برنيا: وقتى مى ميريم چه ميشود؟ [ماذا يحصل عندما نموت؟]، ص٨٨

٢ - راجع: ريموند مودي: زندگى پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٥٨

٣ - راجع: مايكل تالبوت: جهان هولوگرافيک [عالم الهالوغرافيك]، ص٣٤٣

٤ - راجع: ملوين مورس: ادراكات لحظات نزديک به مرگ و تحولات روحى آن [إدراكات لحظات الاقتراب من الموت وتحولاتها الروحيّة]، ص١٩١-١٩٢

أن يكونوا قد شعروا بمسافة بين التَّنقُّل أو حتى بالتَّنقُّل نفسه[١].

٢. خَصائصُ تَجارِب الاقتِراب من المَوت في فَضَاءات غير ماديَّة

بناءً على التَّقارير الخاصَّة بمن خاض التَّجارب، فإنَّ تجربةَ الاقتراب من الموت تقترب حتى النّطاق الرَّوحانيّ، وهناك تحصل على أحوال وإدراكات خارجةٍ عن العالم الماديِّ. ومن بين أحوال المُجرّبين، وخصائص الفضاء المُرتبط بهم ما يأتي:

أ. الشُّعور بحُضور موجودات غير ماديَّة:

شاهد أغلب المُجرّبين خلال تجربتهم موجودات غير ماديَّة كثيرة مثل: الأقرباء الذين سبقوهم، أو أفراد غُرباء كليَّة. وواجه بعضٌ آخر أيضًا هياكل نُورانيَّة، أو موجوداتٍ معنويَّةً ودينيَّةً، بصفتها كيانات حارسة ومُرشدين روحيين لهم.[٢] وقد وجدوا أنفسهم حاضرين لدى هذه الأنوار والموجودات الرُّوحيَّة، مُستغرقين في العشق والمحبَّة والوعي والقبول المُطلق لها[٣].

ب. تَلقِّي أصوات رُوحيَّة:

تحدَّث الخائضون في تجارب الاقتراب من الموت أحيانًا، عن حاسَّة سمع غير اعتياديَّة، واستماع لأصواتٍ لم يكن سببها ارتعاشُ الأمواج أو تموُّج الهواء، أو سائر الأسباب الماديَّة. ترافقت هذه الأصوات أحيانًا مع حالات غير رائقة مثل: صوت ضربةٍ قويَّة، أو صُراخ، أو صرير رياح، أو همهمة وجَلَبة. واتَّخذت أحيانًا جانبًا جميلاً رائقًا مثل: ارتعاش أنغام موسيقى تُطرب القلبَ، ومُناجيات رُوحيَّة[٤].

ج. الحِوارُ بدون استخدَام الألفاظ:

يتحقَّق أسلوبُ التَّواصل وطريقة الحوار بين الخائضين لتجربة الاقتراب من الموت والموجودات غير الماديَّة، ليس على أساس الحوارات الماديَّة، بل عن طريق التَّواصُل الفِكريّ، خارجًا عن إطار الألفاظ وبشيءٍ يُشبه التَّخاطر، وقد نقلوا أفكارَهم بالتَّواصُل، دون تبادل أيّ

---

١ - راجع: مايكل سابوم: خاطرات مرگ [ذكريّات الموت]، ص٧٤

٢ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٦٨

٣ - راجع: علي قاسميان نجاد: زندگی در مرگ [الحياة في الموت]، ص٣٩

٤ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٤٠

صوتٍ ماديّ وأيّ لُغة مَحليَّة تخصُّهم، وأدركوا كلَّ ذلك من دون أيّ اختلاف أيضًا في الفَهم[١].

د. اختراقُ الزَّمانِ والفَضاءِ:

إنّ عُنصُرَي الزَّمان والمكان غير موجودَين في البعد الآخر من الوجود، كما هو حالهما في الحياة الماديَّة. شعر الخائضون في التَّجربة تارةً بمرور الزمن ببطء وبتَراكُم، وأحسُّوا غالبًا بأنَّهم حاضرون في الأبديَّة، وتارةً وجدوا اتّساعًا ووسعةً مكانيَّة لذلك الفضاء، بحيثُ لا يكون له أيُّ قيود مكانيَّة، أو أي حدّ يمنع من تحرُّكهم ذهابًا وإيابًا. وكأنَّه في ذلك العالم الفضاء بدون فضاء، والزَّمان بدون زمان[٢].

ه. الشُّعور بالاتّحاد مع الأَشيَاءِ:

إنّ أغلب الخائضين في تَجارب الاقتراب من الموت، لم يشعروا بالانفصال عن الموجودات، والأشياء التي حولهم فحسب، بل شعروا بأنَّهم -مع الحفاظ على وحدتهم الوُجوديَّة- مُشتَّتون مع هيكلهم الرُّوحيّ في عالم الوُجود، ومتَّصلون بأي شيء، ومتُّحدون به في الوقت نفسه. هذا الاتّصال وإدراك الوحدة في بعض التجارب يمكن أن يترافق مع أحاسيس مُبهجة للغاية، واكتساب لرؤية حول أُمور مجهولة علميًّا[٣].

و. مُرورٌ على الأحدَاثِ السَّابقة:

في بعض تَجارب الاقتراب من الموت، عاش الخائضون في هذه التَّجارب جميعَ حوادث حياتهم السَّابقة ومُجرياتها مرَّة أخرى، وبحضور موجود نوريّ أو دون حضوره، بنحو آنيّ وسريع، وغالبًا على هيئة تصوير لتَجسُّمات بصريَّة، مع رؤية شخصٍ آخر، وقد أدركوا حينها وشاهدوا نتيجة أعمالهم وسلوكيَّاتهم ونيَّاتهم وانعكاساتها[٤].

ز. مُواجهة لِعلمٍ ومعرفةٍ شاملة:

تلقَّى عادةً الخائضون في هذه التجربة، معلومات وعلومًا كثيرةً، من الماضي والحاضر والمستقبل. بالطَّبع تلقُّوا أحيانًا هذه العُلوم والمعارف غير المُتناهيَّة بحضور وجودات نُورانيَّة.

---

١ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٧١

٢ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٣٠

٣ - راجع: علي قاسميان نجاد وعلي إيماني نسب: به وقت مرگ [بتوقيت الموت]، صص٣١١-٣١٢

٤ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص٢٧

وقد شـعروا أحيانًا أنَّهم أعادوا رؤية سائر المَعلومات التي بقيت خَفِيَّةً أو غائبةً في زمن حياتهم الماديَّة، وكانوا قد نسوها وتذكَّروها. لكنَّ أغلب ما تذكَّروه في ذلك الفضاء صَار في طيّ النّسيان بمُجرَّدِ العودةِ إلى الحياةِ الماديَّة[١].

ثَانيًا: تَوضيحٌ لتجَارب الاقتِرَاب من المَوت:

عُرِضـت نظَريَّات مُختلفَة في تفسـير تَجارب الاقـتراب من الموت. يبدو أنَّـه يمُكن تصنيف التَّفاسـير المُحتملة في هذا المجـال إلى مجموعتَين عامَّتَين، هي: تفاسـيرٌ ذات نزعة طبيعيَّة، وتفاسـير ذات نزعـة ما وراء طبيعيَّة. في التَّفاسـير ذات النَّزعة الطبيعيَّة واستنـادًا إلى النَّظريَّات الفيسـيولوجيَّة والنفسـيَّة، تُفسَّر تَجارب الاقتراب من الموت بكَونها ظاهرة ناتجة عن انفعالات كيميائيَّة (عصبيّة داخل الدماغ)، أو ناجمة عن ردود أفعال نفسيَّة للخائضين في تجارب الاقتراب من المَوت. ومن بين النَّظريَّات الفيسيولوجيَّة الأهمّ، يمُكن الإشارة إلى نظريَّة تَغيُّر غازات الجسم من انخفاض أُكسـجين الدّماغ، أو ارتفاع مُستوى ثاني أُكسيد الكَربون في الدَّم، ونظريَّة تأثيرات الأدويَّـة المُهلوسة مثـل «الكيتامين –Ketamine"، والنَّظريَّات المَبْنيّـة على النَّماذج العصبيَّة - الكيميائيَّة، مثل نظريَّة "دي متيل تريبتامين- Dimethyltryptamine" ونظريَّة (ميشال دي سارتو- Michel de Certeau)، ونظريَّة ترشُّـح الهرمونات والنَّاقـلات العصبيَّة من قبيل "الأندروفين - Endorphin" و"السـيروتينين - Serotonin"، والنَّظريَّات المُسـتندة إلى الأُنموذج التَّشريحيّ للأعصاب مثـل: نظريَّة صرع القِطعـة الجَبهيَّة، ونظريَّـة الوعيّ حين التَّخديـر[٢]. كذلك، فإنَّ التَّفاسير النفسـيَّة الأهم يمكن إحصاؤها ضمن نظريَّة الانتظار، ونظريَّة محو الشخصيَّة، ونظريَّة ذكريـات الولادة، ودراسات العَـزل، ونظريَّة اللاوعي الجَمعي، والأمراض النفسـيَّة ومن بينها: الفُصام في الشخصيَّة.

يرى (مايكل سابوم- Michael Sabom) في نقده للتَّفاسير ذات النَّزعة الطَّبيعيَّة، أنَّ بنية تجارب الاقتراب من الموت مُسـتقلَّة عـن الأوهام والتَّخيُّلات المَوجـودة في اللاوعي في ذِهن الأفراد المُختلفين؛ لذلك لا ينبغي عدّ الاكتشافات الخاصَّة بالخائضين في تجارِب الاقتراب من الموت

١ - راجع: مايكل تالبوت: جهان هولوگرافيک [عالم الهالوغرافيك]، صص٣٥٠-٣٥١

2 - Pamia, S., K. Spearpoint & B. Fenwick: «Near-Death Experiences, pp217 - 218

نتيجةً مُباشرة للأداء الفيسيولوجيّ والنَّفسيّ لأبدانهم، بل ينبغي عدّ هذه الحالات غير الرَّائجة ناجمةً عن عوامل -لعلَّها- عوامل فيسيولوجيَّة ونفسيَّة للبدن، يُمكن أن توجِدَ تلك العوامل أو تتدخَّل فيها[١]. يؤمن (مودي- Moody) بأنَّ كثيرًا من تَجارِب الاقتراب من المَوت قد حدثت قبل حدوثِ أيّ نوعٍ من الضَّغط الفيسيُولوجيّ، يعني في زمن لم يعانِ المُجرّبُ فيها أيَّ صدمة أو مُشكلة جسميَّة، ويكون الأفراد فيها مُتمتّعين بالسَّلامة الجسميَّة الكاملة[٢]. ووفقًا لـ (غريسون - Grayson)، فإنَّ أبسط رد على نظريَّة الباحثين الذين يَعدُّون هذه التَّجارب ناتجة عن الأدوية والسُّلوكيَّات المُهلوسة، هي التَّجارب التي لم يُصاحبها أيُّ علاجٍ دوائيّ؛ حيثُ إنَّ المَرضى الَّذين تلقُّوا أدويةً وأبلغوا عن تجارب قريبة من الموت أقل، مُقارنةً بالمرضى الذين لم يتلقُّوا أيَّ أدوية[٣]. واعتبر أنَّ تجارب الاقتراب من الموت، تترافق غالبًا مع الإحساس بالسَّكينة والسَّعادة والشَّغف، في حين أنَّ التَّجربة القائمة على تأثير الأدويَّة المُهلوسة غير مُرضيةٍ وتترافق مع اضطرابٍ كبيرٍ[٤].

يؤمن (غريسن) في نقد نظريَّات علم النَّفس، أنَّ الاعتقادات السَّابقة للخائضين في تجارب الاقتراب من الموت، وتوقُّعاتهم عن الحياة فيما بعد الموت، لا تأثير لها في نوع التَّجربة التي يطوُوها على عتبة الموت، لأنَّه أحيانًا يُبلغ الخائضون في تجربة الاقتراب من الموت عن أشياءٍ تُخالف اعتقاداتهم الدّينيَّة، وتوقُّعاتهم عن الحياة بعد الموت. فضلاً عن ذلك، فإنَّ تجربة الأطفال وتَشَابُهها مع تجربة الكِبار في السّن، ستُشكّل تحدّيًا حقيقيًّا في مُقابل هذه النَّظريَّات[٥].

ويَعتبرُ (فونتانا- David Fontana) أنَّ اختبار المُلحدين والأفراد غير المُتديّنين لهذه التجربة، شاهدٌ على عدم صحة النَّظريَّات النَّفسيَّة[٦].

ويعتبر (غريسون) لقاء المُجرّبين مع أقربائهم غير المعروفين، أو أقارب كانوا يعتقدُون أنَّهم أحياء خلال التجربة، ولكنَّهم اكتشفوا بعد العودة من الموت أنَّهم قد تُوفوا، مثالاً على نقض

---

١ - راجع: مايكل سابوم: خاطرات مرگ [ذكريّات الموت]، صص ٣٥٨-٣٦٠

٢ - راجع: ريموند مودي: زندگی پس از مرگ[الحياة بعد الموت]، ص١٦٨

3 - Bruce Greyson: Near-Death Experiences: Clinical Implications, p51

4 - Jansen, Karl L. R. "The Ketamin Model of the Near-Death Experiences, p10

5 - Bruce Greyson: Near-Death Experiences: Clinical Implications, p50

٦ - راجع: ديفيد فونتانا: روان شناسی دين و معنويت [علم نفس الدين والمعنويات]، ص٩٩

هذه الأنواع من النَّظريَّات[١]. كما يرى (مارك فوكس- Mark Fox) أنَّ المُشاهدات العينيَّة خارج الجسم، وتقارير التَّجارب البصريَّة للمكفوفين، من أكثر المواضيع المُثيرة للجدل، الَّتي تطرح أسئلةً مُهمَّة، وتحدِّيَات في مجال استمرار الوَعي وبقائه، ووظائف الدّماغ أمام المُدافعين عن التَّفسيرات ذات النَّزعة الطَّبيعيَّة[٢].

نظرًا للانتقادات آنفة الذّكر، فإنَّه لا يُمكن نسبة أساس هذا النوع من التَّجارب وسببه إلى العوامل الفسيولوجيَّة أو النفسيَّة بسهولة.

إنَّ تجربة الاقتراب من الموت في التَّفاسير ذاتِ النَّزعة ما وراء الطَّبيعيَّة، هي تجربةٌ حقيقيَّةٌ ومعنويَّةٌ وشاهِدٌ على ثُنائيَّة الجسم والرُّوح، وعلى وُجود الإدراك المستقل عن المادَّة، ووجود بُعد غير جُسماني (الرُّوح) وأَحيانًا إثبات لوجود حياة بعد الموت. يُؤمن جميع أتباع التَّفاسير ذات النَّزعة ما وراء الطَّبيعيَّة، بوجود مساحة وراء المادَّة لدى الإنسان. لكن ليس لديهم نظريَّةٌ عامَّةٌ لوصف تفاصيل تَجربة الاقتراب من المَوت؛ يبدو أنَّ نظريَّة عالَم المِثال لـ(السَّهروردي) تفتحُ بابًا لوضع تفسيرٍ ذي نزعةٍ ما وراء طبيعيَّة أكثر تكامُلًا في هذا الأَمر.

ثَالثًا: عَالَم المِثَال المنفصل

يُعَدُّ شيخُ الإشراق، الفيلسوف الأوَّل الذي أسَّسَ دعائم نظريَّة عالمِ المِثال المُنفصل، أو عالم الأشباح المُجرَّدة، بصفته عالَمًا وسيطًا بين عالَمِ العقلِ وعالم المادة. وقد اعتبر الصُّور الجوهريَّة المَوجودة في ذاك العالم، ليست مُنطبعةً في المادَّة والحواسِ الماديَّة، بل هي هياكل شبحيَّةٌ مثاليَّةٌ مُعلَّقةٌ قائمةٌ بذاتها وفاقدة للمادة، لكنَّها في الوقت نفسه تتمتَّع بالكَمّ والكَيف، وببعض الخصائص الجسمانيَّة مثل: اللَّون والشَّكل والمِقدار، وتظهر في قُوَّة الخيال[٣]. إنَّ إدراك الصُّور المُعلَّقة المَوجُودة في ذاك العالم، إذا كانت دون تمَثُّل فسيكون من خلال الإدراك الخياليّ وبالحواس الباطنيَّة. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ الأبدان المِثاليَّة تتمتَّع بسائر الحواس، وتتلذَّذ

1 - Bruce Greyson: Near-Death Experiences: Clinical Implications, p169

2 - Mark Fox: Religion, Spirituality and the Near-Death Experience, p8

٣ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢١١-٢١٢

بسائر اللذائذ وتتألَّمُ بسائر الآلام الحِسـيَّة[١]. انبرى شيخُ الإشراق من خلال إثبات عالم المِثال المُنفصل، لحلّ مسائل كثيرةٍ وتوضيحها في المُعتقدات الدينيَّة والفَلسفيَّة. ومن بينها أنَّه يستفيد من عالم المِثال لتفسـير وجود المَلائكة والجِنّ، والصُّور الخياليَّة والصُّور المَوجودة في المرآة، والأحلام والرُّؤى الصَّادقة، وبَعث الأجساد والمَعاد الجسماني، والمُعجزات والكرامات للأنبياء والأولياء والحُكماء، وتحقُّق وعود الأنبياء حول الجنَّة وجهنَّم، والاطّلاع على المغيَّبات.

رابعًا: خَصائِصُ تَجارِب الاِقترابِ مِن المَوتِ وتفسـيرها استِنَادًا إلى عَالَمِ المِثَال

١ - تَركُ الجَسد المَاديّ:

كما أُشـير سابقًا، فإنَّ أغلب المُجرّبين بمجرَّد اقترابهم من التَّجربة، شـعروا بأنَّهم تحرَّروا من قيود قالب الجسد والشواغل الماديَّة والجِسميَّة، كالخروج من ملابس رثَّة، وكانوا يَتصوَّرون أنَّهم في حال نزعٍ وموت. يعتقد شيخ الإشراق واستنادًا إلى ثُنائيَّة النَّفس والبدن، بانفصال الرُّوح عن الجسم، وعودتها مرةً أُخرى اختياريًّا أو بغير اختيار. ويقول في كتابه "حكمة الإشراق" بأنَّ شرط السَّير الرُّوحي وسلوكه، هو امتلاك مَلَكَة الموت الاختياريّ؛ إذ تَنعتِق النَّفس إثر ذلك من ظُلمات الجَسد والشَّواغل الجِسميَّة، وتَلتحق بعالَم المِثال أو الأنوار القاهرة[٢].

٢. الهَيكَل الرُّوحي أو القَالبُ المِثاليُّ

من حالات المُجربّين، أنَّهم يشـعرون بامتلاك "هيكل رُوحيّ" أو "بُعد رُوحانيّ". يشعر هؤلاء عادةً بهيكلهم الرُّوحي في شـمائل بدن ماديّ لكن من دون جِرم، وغالبًا على هيئة هيكلٍ نورانيّ لطيفٍ وشفَّافٍ. تُشير هذه الحالة إلى نورانيَّة النَّفس النَّاطقة، وولُوجها في البدن المِثاليّ. ويمُكن تفسير ذلك برؤية (السَّهروردي) في هذا الشأن؛ حيثُ اعتبر النَّفس جوهرةً نوريّةً، يمُكن أن تحظى

١ - راجع: محمد شريف نظام الدين الهروي: انواريه [الأنواريّة]، ص١٨٨

٢ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٥٥

ببدن ماديّ أو مِثاليّ[١]. وفي ذلك يقول: "عندما خلوتُ بنفسي وخلعتُ البدن، نظرت إلى ذاتي فلم أجد شيئًا سوى الوجود الإدراكيّ والنُّوري فيها"[٢].

٣. عمليَّةُ الإدراك ووُجود الحَواسِ الرُّوحَانيَّة:

يَعتقد (السَّهروردي)، استنادًا إلى قاعدة إمكان الأَشرف أنَّ النَّفس تتمتَّع في عالَم المِثال بالسَّمع والنَّظر والشَّمّ غير المَشروط بالأداة الجسميَّة وآلتها[٣]. وفي هذا السّياق يتحدَّث (الهروي) وهو من شُرَّاحه عن وُجود الحَواس المِثاليَّة، بأنَّ النَّفس النَّاطقة -في زمن التعلُّق بالبدن الجسماني، ترتبط بالوقت نفسه بالبدن المثاليّ أيضًا، والنَّفس النَّاطقة في حالة الوعي واليقظة التي تكون مُنشغلةً فيها بالجسمانيَّات والحسيَّات، تَغفل عن إدراك تلك الحواس بالبدن الماديّ، لكن عندما تتعطَّل حواسُ البدن الماديّ تُدرك حقائق عالَم المِثال، ومَوجوداته بالحواس المِثاليَّة[٤]. لذلك، فإنَّ ما أبلغ عنه الخائضون في تجربة الاقتراب من الموت من إدراكات قويَّة، وواسعة خلال تجربة الاقتراب من الموت، يُمكن توضيحها بالحواس أو الإدراكات التي تُدعَى بالمِثاليَّة، وهي التي يقول بها شيخُ الإشراق.

٤. البَصَرُ المُتطوّرُ:

يَتمتَّع أغلب المُجرّبين بمساحة من رؤية واسعة، وهُم عادةً ما يطوون تجربةً بصريَّةً كاملةً، يُشار إلى حالة المُجرّبين هذه في كلام (السَّهروردي) في تحقُّق الإبصار في العوالِم المُترقّية. لقد صرَّح (السَّهروردي) في أماكن عدَّة من كتاب "حكمة الإشراق" بهذا الأمر بتحليل إشراقيّ حول كيفيَّة الإدراك البصريّ، وقال إنَّه على الرَّغم من تحقُّق الرُّؤية الماديَّة في الحياة الفيزيائيَّة، من خلال التَّقابل والمواجهة بين الرَّائي (المُشاهد) والشيء المَرئي، ولكنّه في العوالم ما فوق الماديَّة لا داعي لهذا الشَّرط، وأنَّ الرُّؤية في العوالم الأُخرى هو من سنخ العِلم الحُضوريّ الإشراقيّ، وأنَّ

---

١ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، ج٣، ص ٩٤ و١٢٧ و١٣٤.
٢ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج١، ص١١٥.
٣ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٤٢.
٤ - راجع: محمد شريف نظام الدين الهروي: انواريه [الأنواريّة]، ص٢١٩.

الـرَّائي الرَّئيس هو الجوهر النَّفسي المُجرَّد، الَّذي يُشـاهد الحقائق برمَّتهـا عند ارتفاع الحُجُب والموانـع الماديَّة وأيضًا بحضوره الإشراقي، متحرّرًا من القُوى الجِسـميَّة، وبصفة أكمل وأرقى من المُشاهدة الَّتي تتحقَّق في الجِسم الماديّ[١].

٥. استِمَاعُ الأَصوَات المُميَّزة وغير الماديَّة:

يُمكن فهم ما يسمعه المُجرّبون للأصوات الرُّوحانيَّة، بصفتها أصوات موجودة في عالم المِثال، وتوضيحها من خلال ذلك. يعتقد شيخُ الإشراق بوُجود أصوات وأنغام مُتنوّعة لذاك العالَم، لكنَّها ليست مشروطةً بشُروط أصوات العالَم الماديّ، فهو يرى بأنَّ استماع الأصوات غير مُتصوَّر عن طريق أمواج الهواء وبهذه الشّـدَّة في الدّماغ، ويُؤمن بأنَّ هذه الأصوات -في الحقيقة- هي صورةٌ مثاليَّة للصَّوت. كذلك يرى بأنَّه لا يوجد أيُّ نَغَمٍ ألذّ من أنغام الأفلاك المِثاليَّة، وليس ثمَّة شوق يصل إلى درجة شَوقِها[٢].

٦. الزَّمانُ والفَضاءُ غير المادّيَّين:

إنَّ أحدَ المَراحل الَّتي طواها المُجرّبون بعد انفصالهم عن البدن الماديّ، هو إدراك زمن وفضاء مغايرَيـن عن عالَم المـادَّة؛ إذ سُلبت المعايـير الزَّمانيَّة والمكانيَّة منهـما. في الحقيقة، إنَّ هذه المرحلـةَ هي بمثابة دخول إلى عالَم غير ماديّ، ولا يُمكن تفسـيرها إلَّا من خلال العوالِم فوقَ الماديَّـة (عالَم الأنـوار والمِثال). وقد استفاد شـيخُ الإشراق -لإثبات عالم المثـال- من انعدام أوصـاف الزَّمان والمكان؛ حيثُ عَرَضَ الصُّور المثاليَّة بصفتهـا الصُّور المُعلَّقة الفاقدة للمحل والمكان، وأظهر أنَّ هذه الصُّور لا تنطَبع في مكان أو محلّ ما، لكن ثمَّةَ مظاهر لها في عالم المادَّة تَظهر من خلالها حسـبَ اقتضاءات الأوضاع الفلكيَّة فيها، ويُمكن رؤيتها من قِبَل بعض الأفراد عن طريق الحَواسِ الظَّاهريَّة. إنَّ رؤيةَ الجنّ والشَّـياطين في مَظهر الماءِ والهواءِ وسائر الأشـياءِ المَصقُولة، هو من مصاديق هذه القضيَّة[٣].

---

١ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج٢، ص٢١٣-٢١٤

٢ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص٥٠٥؛ ج٢، ص ٢٤١-٢٤٢

٣ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج٢، ص٥٥٢

٧. إدراكُ نُور مُتلألِئ:

كـما أسلفنا، فإنَّ المُجرّبـين قد واجهوا أحيانًا نُورًا أو أنوارًا مُتلألئة للغاية، ومليئة بالعشـق والإدراك المُطلـق. تُعتبر الذَّوات النُّورانيَّة في حكمـة الإشراق، هي الملائكة والنُّفوس (الأنوار المُدبّرة) السَّـعيدة[١]. ويبدو أنَّ الـذَّوات النُّورانيَّة التي شـاهدها المُجربّون يمكن عدَّها جواهر نُورانيَّـة لديها هُويَّة نوريَّة، وتَحظَـى أيضًا بإشراقات الأنوار القاهرة، ونُور الأنوار نفسـه (الله). يُشير شيخُ الإشراق في قِسم من كتاب "حكمة الإشراق" إلى رؤية النُّفوس الطَّاهرة لعالم الأنوار المحضَة (البحتة) ويقول: "النَّفس النَّاطقة الإنسانيَّة، وهي في الأصل نورٌ أينما تنزَّهت عن لَوث الأجسـام بعد اطّلاعها على الحقائق والعِشق لعالَم الأنوار، وما إن تُشاهد عالمَ النُّور المَحض، فإنَّهـا ستتلقَّى إشراقات غيرَ مُتناهيَة من نور الأنـوار، بالواسطة ودون واسطة من الأنوار القاهرة والأنوار الإسفهبديَّة، ممَّن غادرت عالم الدُّنيا قبله (كنفوس الأنبياء والأولياء الإلهيّين الطَّاهرة)، ثُمَّ تتمتَّع بلذَّة لا نهائيَّة"[٢].

٨. اللقاءُ بالأَنَا المثَاليَّة:

بعضُ المُجرّبين، عادةً وخلال التجربة بعد لقاء موجود نُورانيّ، عندما سأل ذلك المَوجود عن ماهيَّته وهُويَّته عَرَّف نفسَه بهذا المضمون: «أنا رُوحك وأَنَاك السَّماويُّ»[٣]. في كثيرٍ من الرَّسائل والقصص الرَّمزيَّة لشـيخ الإشراق، نُلاحظ أنَّ ثمَّـة مَلَكًا حارسًا لكل نفس قبل هبوطها في عالم البدن، عادةً ما يلتقي السَّالك الباحث عن الحقيقة بعد انفصاله عن الجسم بهذا المَلَك الحارس، الذي يبدو على هيئة شيخٍ نورانيّ رُوحانيّ. وحسب فَهْم (هنري كربن) لرؤية شيخ الإشراق لكلّ نفس بعد عروجها إلى العوالِم الرُّوحانيَّة، ثمَّة موجود مُرتبط بالعوامل الرُّوحانيَّة يُكنُّ شفقةً ورأفةً خاصَّة بتلك النَّفس. هذا الموجود هو الذي يهَب العِلم لتلك النَّفس ويحميها ويهديها ويُواسيها ويُوصلها إلى فلاحها النّهائي"[٤].

---

١ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٣٠-٢٣١.

٢ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموع‘ مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٢٦.

٣ - راجع: موزون: برنامج حياة بعد حياة، المُذاع في تاريخ ٢٠٢١/٤/١٩.

٤ - هنري كربن: تخيل خلاق در عرفان ابن عربى [التخيّل الخلّاق في عرفان ابن عربي]، ص١٨١-١٨٢.

٩. التَّواصُلُ غَير الكَلَاميّ:

يُمكـن عدَّ الأُسلوب التَّواصلي غير الكلامـيّ لأرواح المُجرّبين مع المَوجودات الرُّوحانيَّة في ذلـك العالَم، معادلاً للعلم الحُضوريّ للنُّفوس والأنوار في عالَم المِثال. حسـب اعتقاد شـيخ الإشراق، إنَّ النُّـور المُدبّر من حيثُ إنَّه فاقدٌ للمادَّة، هو قائمٌ بالذَّات ومُدركٌ لذاته، وواعٍ ومليء بالحُضـور والنُّـور والإدراك. واستنادًا إلى ذلك، وبما أنَّه ليس ثمَّة حجـاب ولا حائل بين النُّور المُدّبـر، والموجودات المِثاليَّة، وأنوار العوالم العُليا بسـبب النُّورانيَّة والتَّجرُّد من المادة، لذلك فهي تَحظى بِشُهودٍ وعلمٍ بالنّسبة إلى بعضهما الآخر.

١٠. الإحسَاسُ بالعِشق واللذَّة والمَحبَّة:

في أغلب التَّقارير الخاصَّةَ بتجاربَ الاقتراب من الموت، يجري الحديث عن العِشق والمحبَّة العميقـةِ بين المُجرِّب ومَوجودات ذلك العالَم. ويمُكن تحديد وجود هذه المشـاعر عن طريق نظريَّة شيخِ الإشراق بخصُوص العِشق المُتبادَل للأنوار (سواء الأنوار المدبّرة أو النُّفوس أو الأنوار القاهرة). يَصوغ شيخُ الإشراق نظامَ الوجود برُمَّته ضِمن نظام مُتَّصل مَبنيّ على العِشق والمحبَّة، وطبقًا لها الأنوار أعمّ من القاهرة والمدَّبرة تعشَق بعضها الآخر. جميعُ هذه الأنوار والنُّفوس أيضًا تلتذُّ وتستمتِع بمُشاهدة جمال نور الأنوار وكماله، وهو يمتلك أشدَّ الكمالات[1].

١١. الشُّعورُ بالوحدة والوَحدانيَّة:

يُمكن تفسـير إدراك المُجربّين لإحسـاس الوَحدة مع الوُجود والموجودات، من خلال اعتقاد (السَّهروردي) بالاتّحاد العقليّ للنُّور المُدبّر مع مظهره (الأنوار المُجرَّدة). فحسب شيخ الإشراق، إنَّ البـدنَ هو مظهـرُ النُّفوس المُدبّرة ويبقى كذلك للوقت الذي تكـون داخله وترتبط به ارتباطًا شـوقيًّا، لكن بعد أن تتحرَّر من قالب الجسـم والحُدود الماديَّة والجسـميَّة، وبسبب شدَّة حُبّها وعِشـقها لعالَم النَّور والأنوار القُدسيَّة، فإنَّها تُجذَب وتُسـحب نحو عالَم الأنوار، ويستهيم بها عِشق تلك الأنوار، وتُعرف فيها، وتمُحى، لدرجة يُظنُّ أنَّها اتَّحدت مع تلك الأنوار، وفي الحقيقة تغـدو هي تلك الأنوار بذاتها. فكـما كان البدن في يوم ما مظهرًا لها، الآن أصبحت تلك الأنوار

١ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج٢، ص١٣٦-١٣٧

هي المُظهرة والمُبرِزة. لذلك فإنَّ هذه النُّفوس لا تتَّحد عقليًّا مع تلك الأنوار، ولا ترى وجودها مستغرقًا فيها فحسب، بل حتى تشعر بأنَّها تقدَّست وتطهَّرت بقدسيَّة تلك الأنوار[١].

١٢. تَجَسُّم الأَعمال والمَشهد المُتجدّد لسنوات الحياة:

إنَّ رؤيــةَ أحداث الحياة خلال تجارِب الاقتراب من الموت، يُمكن تفسـيرها من خلال نظريَّة عالَم الذِّكر لـ(السَّهروردي)؛ لأنَّه واستنادًا إلى اعتقاد (السَّهروردي) كلّ ما هو في العالم العُنصريّ موجـودٌ بالصُّورة نفسـها في الأفلاك، وأكـثر الحالات والأعمال جزئيَّـة وكليَّة في ماضي البشر ومستقبلهم مسطورٌ في هذا العالَم، وكلُّ ما يقوم به مُصوَّرٌ ضمن كِتاب التَّكوين الإلهيّ ومنقوشٌ فيه[٢].

بالطبع، فإنَّ التَّجربة الآنفة من منظور (السَّهروردي) هي بمنزلة اتصال نُفوس المُجرّبين بالأنوار المُدبّرة السـماويَّة، وانعكاس لحقيقة الأعمال من اللوح المحفوظ عليها، كما يعتقد (الهروي) أيضًا في هذا الشأن، فإنَّ صُور جميع الكائنات في الأفلاك مسطورةٌ، وإنَّ النُّفوس المُدبّرة للأجرام الفلكيَّة عالمةٌ بسـائر صُـور الكائنات وأمور العالَـم، ولمَّا كان مانـعُ الإدراك لتلك الصُّور هي الحُجُب الماديَّة، لذلك فإنَّه بعد موت البدن تتكشَّـف جميعُ الأعمال للنُّفوس. في هذه الأثناء، كل من النُّفوس وبرؤيتها للأعمال الحسـنة تُسرُّ وتلتذُّ، وسرورها يُؤدّي لتمثُّلها بالصُّور الحسنة، وبرؤيتها لأعمالها السيّئة تُصاب بالحُزن، وحُزنها هذا يُؤدّي إلى تمثُّلها بصورٍ قبيحة مؤلمة[٣].

١٣. الحُصولُ عَلى المَعارف وَالحَقائق الغَيبيَّة:

إنَّ تلقّي الحقائق، والحصول على علوم الوُجود غير المُتناهيَّة والواسعة، خلال تَجارِب الاقتراب من الموت التي تطرَّقنا إليها آنفًا، هي من بين الميزات التي يُمكن تفسيرها وتوضيحها من خلال إشراقـات الأنوار القاهرة على النُّـور المُدبّر، وأيضًا باتّصالها بالأنـوار الإسفهبديَّة الفلكيَّة. بناءً على رأي شـيخ الإشراق، بما أنَّ النُّـور المُدبّر (النَّفس) هو من عالم النُّور، فـإنَّ النَّفس لا طاقةَ

١ - راجع: شهاب الدين السهروردي: مجموعه مصنفات شيخ الاشراق، ج٢، ص١٢٨٨

٢ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٤٤

٣ - راجع: محمد شريف نظام الدين الهروي: انواريه [الأنواريّة]، ص٢٢٦-٢٢٧

لهـا على إدراك حقائق عالَم الغَيب للوقت الَّذي تبقى فيه عالقةٌ بالأمور الحِسـيَّة والماديَّة، لكن حين تُنزع عن وجودها الشَّـواغل الماديَّة، تتعرَّض للإشراقات والإلهامات الشَّاملة للأنَّوار الَّتي تعلوها، ثمَّ باتّصالها بالمُدبّرات العُلويَّة (النُّفوس الفلكيَّة) العالِمة بجزئيَّات الكائنات في العالَم، تُدرك من دون استخدام القُوَّة العاقلة الحقائق الغيبيَّة، ومعارف كثيرة من النُّفوس الفلكيَّة والأنوار الرُّوحانيَّة، وتتلقَّاها بدون وجود حِجاب ومانع[١].

١٤. التَّذكُّر الآنيُّ للحقائق المَنسيَّة:

كما أسلفنا، شـعرَ بعضُ المُجرّبين وبعدَ الانفصال عن الجِسـم في ذلـك الفضاء، مرّة أخرى بمشاهدة دفعيَّة وآنيَّة لحقائق ما. كذلك أبلغ بعضهم، عن أنَّه ولمدَّة طويلة وبعد عودته إلى الحياة الفيزيائيَّة لم يستطع تذكُّر تجرِبته. يُمكن فهم هذا القِسم ممَّا أبلغ عنه المُجرّبون أيضًا من خلال عالم الذّكر.

يُطلق شـيخُ الإشراق على عالَم الأفلاك -يعنـي فضاء النُّفوس الفلكيَّة العالمـة بصُور الوقائع المُنصرمَة والمستقبليَّة- عالم الذّكر، ويَذكُر بعد حديثه عن عدد القُوى الباطنيَّة للنَّفس، أنَّ الذَّاكرة والاستذكار لدى الإنسان يرتبطان بعالم الذّكر. لا يتدخَّل الدّماغ وأيٌّ من القُوى البدنيَّة في تذكُّر الأمور المنسيَّة، وخِلافًا لرؤية المشَّائين -حسب (السَّهروردي)- ليس ثمَّة «صدغ» باسم الحافظة (الذَّاكرة) يُؤدّي إلى إعادة رؤية الأمور المنسيَّة، بل في تَذكُّر الأُمور المنسيَّة، يتَّصل النُّور المُتصرّف (النَّفس الإنسانية) بالنُّفوس الفلكيَّة، أو بتعبيرٍ آخر بالأنوار الإسفهبديَّة الفلكيَّة، وإثر هذا الاتّصال تُسترجَع الكثيرُ من الحقائق والأُمور من ذلك العالم، وتُشاهد في صفحة الذّهن[٢].

١٥. الشُّهود الحِسّيُّ أَساسُ التَّجارب الفيزيائيَّة للمُجرّبين:

يَعتقدُ (السَّـهروردي) أنَّ المُدرِك الحقيقـيَّ في الإدارك الحِسيّ هو النَّفس بذاتها، وليس القُوى النَّفسانيَّة. برأيّه تعودُ جميعُ القُوى في النُّور المُدبّر (النفس) إلى قُوَّة واحدة، وهي الذَّات النُّوريَّة

١ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٣٦-٢٣٧

٢ - راجع: شـهاب الدين السهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٠٨؛ راجع: قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ج٢، ص٤١٠-٤١٢

للنَّفس. والإبصارُ على الرَّغم من أنَّه مشروطٌ بمقابلة الأشياء بالعين، ولكن الرَّائي هو نور الإسفهبد (النَّفس أو الرُّوح)[١]. وبناءً عليه فإنَّ الأوضاع الماديَّة في الإدراكات الحسيَّة تكون لازمةً فقط في زمن ارتباط النَّفس بالبدن، وهي بمثابَة مُقدمات للإدراك[٢]. والإدراكُ بنفسه، هو عبارة عن شُهود شيء مَحسوس عن طريق إضافة إشراقيَّة للنَّفس[٣]. هذا النَّوع من الإدراك يستمرُّ للنَّفس بعد انفصال النَّفس عن البدن، واستغنائها عن القُوى الماديَّة، والمقدّمات والتَّمهيدات المُرتبطة بها، ولعلَّها تغدو أكثر قُوَّة بسبب انعدام الوسائط فيما بينها أيضًا.

خاتمة

إنَّ الدّراسة الظاهراتيَّة لتجارب الاقتراب من الموت، تُظهر بنفسها أنَّ الرُّؤى ذات النَّزعة الطَّبيعيَّة أعمُّ من الفيسيولوجيَّة والنَّفسيَّة، لا يُمكنها إعطاء توضيح شامل لمزايا هذه التَّجارب. إنَّ التَّفاسير ذات الطَّابع ما وراء الطَّبيعيّ أيضًا يستندُ إلى عدَّة مبادئ مثل: ثُنائيَّة الجسم والرُّوح، وتجرُّد الرُّوح وعدم فنائها، لذلك فإنَّها تُفسّر الحياةَ خارج الهيكل الجسمانيّ فحسب، لكنَّها لا تستطيع أن تُفسّر وتُبيّن تفاصيل تجارب الاقتراب من الموت. في حين قدَّم (السَّهروردي) نظريَّة عالَم المِثال، وأثبت وُجودَ عالَمٍ برزخيّ مِثاليّ، وفسَّر بمُوجبه بعض المَواضيع الدينيَّة والفلسفيَّة مثل: الملائكة، والجنّ، والرُّؤى، ومُكاشفات العُرفاء والأولياء، والجنَّة وجهنَّم و... . بعد ذلك استفاد (مُلاَّ صدرا) من هذه النظريَّة، وفسَّر التَّناسخ المعنويَّ. وقد اتَّضح في هذا البحث أنَّه ونظرًا لانطباق مزايا تجارب الاقتراب من الموت مع تصوير (السَّهروردي) عن عالم المثال، فإنَّه يُمكن إعطاء تفسير وتوضيح ما وراء طبيعيّ أكمل وأكثر تواؤمًا مع هذه التَّجارب. يبدو أنَّ رُوح المُجرّب عند الموت المُؤقَّت تسير في عالم الأشباح المُجرَّدة وتَطوي تلك التَّجارب. كذلك فإنَّ بعضًا من تجارب الاقتراب من الموت الَّتي تَحدُث في العالم الفيزيائيّ، وتشترك مع التَّجارب الحسيَّة للأفراد الأحياء، يُمكن تفسيرها باستخدام نظريَّة الشُّهود الحسّيّ والعِلم الإشراقيّ لشيخ الإشراق.

١ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢١٣

٢ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٣٤

٣ - راجع: شهاب الدين السَّهروردي: مجموعة مُصنَّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٤٨٦

لَائِحةُ المَصادِرِ والمَرَاجِع

١. سام برنيا: وقتی می میریم چه میشود؟ [ماذا يحصل عندما نموت؟]، تر. شهرزاد فتوحي، جيحون طهران، ط٢، ٢٠٠٨

٢. مايكل تالبوت: جهان هولوگرافيک [عالم الهالوغرافيك]، تر. داريوش مهرجويي، هرمس، طهران، لا ط، ٢٠٠٧

٣. مايكـل سابوم: خاطرات مرگ [ذكريّات الموت]، تر. سودابه فضائلی، زرين، طهران، لا ط، ١٩٨٩

٤. الشيخ شهاب الدين السَّهروردیّ: مجموعه مصنفات شيخ اشراق [الأعمال الكاملة لشيخ الإشراق]، تصحح. هنري كربن، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيَّة، طهران، ط٣، ٢٠٠١

٥. _____: مجموعه مصنفات شـيخ اشراق [الأعمال الكاملة لشـيخ الإشراق]، تصحح. السيّد حسـين نصر، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة، طهران، ط٣، ٢٠٠٩

٦. قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، تعـ. صدر المتألهين، تحـ. محمد الموسوي، حكمت، طهران، ط٣، ٢٠١٢

٧. ديفيد فونتانا: روان شناسی دين و معنويت [علم نفس الدّين والمعنويَّات]، تر. الف ساوار، أديان، قم، لا ط، ٢٠٠٦

٨. علي قاسميان نجاد: زندگی در مرگ [الحياة في الموت]، راز نهان، طهران، لا ط، ٢٠٢٠

٩. علي قاسميان نجاد وعلي ايماني نسـب: به وقت مرگ [بتوقيت الموت]، آنسـو، طهران، لا ط، ٢٠١٩

١٠. هنري كربن: تخيل خلاق در عرفان ابن عربی [التَّخيُّل الخلَّاق في عرفان ابن عربي]، تر. ان شاء الله رحمتی، جامی، طهران، ط٢، ٢٠٢١

١١. ريمونـد مودي: زندگی پس از مرگ [الحياة بعد المـوت] ترجمه بالفارسيّة فريبرز لقائی، گلشايی، طهران، لا ط، ١٩٨٧

١٢. _____: زندگی پس از زندگی [حياة بعد حياة]، تر. شـهناز انوشـيروانی، طهران، ، ١٩٩٨
١٣. ملويـن مورس؛ ادراكات لحظات نزديک به مرگ و تحولات روحی آن [إدراكات لحظات الاقتراب مـن الموت وتحوُّلاتها الرُّوحيَّة]، ترجمه بالفارسيَّة رضا جماليان، مؤسسـه رسا للخدمات الثقافيّة، طهران، ط٣، ٢٠٠٩
١٤. عبـاس موزون؛ (منتج ومخرج)، برنامه زندگی پس از زندگی [برنامج حياة إثر حياة]، بُثّ من القناة الرابعة للجمهورية الإسلامية في إيران بتاريخ ٢٠٢١/٤/١٩
١٥. محمـد شريف نظام الدين الهرويّ: انواريه [الأنواريّة]، تر. حسـين ضيائي، أمير كبير، لا ط، طهران، ١٩٧٩
16. Mark Fox. Religion, Spirituality and the Near-Death Experience,
17. London and New York, Routledge.2003
18. - Greyson, Bruce. «Near-Death Experiencs: Clinical Implicatins»,Revista, Vol. 43, suppll, pp. 49- 57., 2007
19. Jansen, Karl L. R. «The Ketamin Model of the Near-Death
20. Experiences: A Central Role of NMDA Receptor, Journal of Near-Death Studies, Vol. 16, No. 1, pp. 5- 27., 1997
21. Pamia, S., K. Spearpoint & B. Fenwick. «Near-Death Experiences,2007
22. Cognitive Function and Psychological Outcomes of Surviving Cardiac Arres»,Resuscitation, No. 74, pp. 215- 221.

دراسات وبحوث:

دراسَةٌ مَعرفيَّةٌ لمَسألَة إسكَان آدم عليه السلام في الجَنَّة البرزَخيَّة وَهُبُوطه منهَا حَسبَ رُؤيَة الحُكَماء الصَّدرائيّين الجُدُد[1]

محمد علي أكبري[2] **نفيسه فياض بخش**[3]

المترجم: محمد فراس الحلباوي[4]

ملخّص

يَختَّص هذا البحث، بدراسة آراء الحُكماء الصَدرائيّين الجُدُدْ، وتأليفاتهم المُستندة إلى النُّصوص الدّينيَّة بخصوص "ضرورة الإسكان الأولي لآدم(ع) في الجنة". لقد كان يَرَى هؤلاء الحُكماء بأنَّ البشريَّة عليها أن تبدأ مسارها وحركتها من مقام البرزخ النُّزولي، وتَعبرُ من العالم المادّيّ بكَثراته، وتَطوي حياتها التَّكامليَّة وحركتها التَّصاعُديَّة بإرادتها واختيارها نحو عالم العقل ووحدته[5]، لذلك -حسب التعبير القرآني- لقد بدأ آدم عليه السلام سيرورته الأرضيَّة من الجنَّة البرزخيَّة، وفي تلك الجنَّة تلقَّى التَّعليمات المَبدئيَّة وتعلَّمها، من قبيل الأسماء الإلهيَّة وحقيقة مقام الخلافة الإلهيَّة، وكونه مسجودًا للملائكة، ليستفيد منها في حياته على الأرض، وقد تعرَّف كذلك على الوَساوس الشَّيطانيَّة، وأدرك مدى عداوة إبليس الشَّديدة لمقام الإنسانيَّة، ثمَّ أُهبِطَ محمَّلاً بهذه التَّعاليم والثَّروة إلى الأرض. وبالتَّالي، فإنَّ حُضورَ آدم في الجنَّة كان بناءً على مصلحةٍ عظيمةٍ تسمو به كمالاً، وينبغي له أن يستقر في ملكوت هذا العالَم ليهبط بعد ذلك خارجه.

الكلمات المفتاحية: آدم عليه السلام، البرزخ الأولي، ملا صدرا، الصدرائية الجديدة، الهبوط.

١ - مجلة فلسفة الدين، الدورة١٦، العدد٣، خريف ٢٠١٩/ الصفحات ٤٧٧-٤٥٩ (مقالة بحثيّة)/ تاريخ الاستلام: ٢٠١٩/١/٨ - تاريخ القبول ٢٠١٩/٧/١٤

٢ - طالب دكتوراه في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الحرَّة الإسلاميَّة، فرع طهران المركزي، طهران، إيران.

٣ - أستاذ مساعد في الجامعة الحرَّة الإسلاميَّة، فرع طهران المركزي، طهران، إيران.

٤ - دكتوراه في اللغة الفارسيَّة وآدابها، جامعة طهران، ترجمان محلف

٥ - في المصطلح الفلسفي العبور من الكثرة إلى الوحدة (م).

مقدّمة

إنَّ حكايــة إسكان آدم ﷺ في الجنَّــة، وتعليمه الأسماء، وسجودِ الملائكــة له، ووَسوَسة الشَّــيطان لــه، ثُمَّ هبوطــه إلى الأرض، هي من القصــص المُتداوَلة في كُتــب العهد القديم والجديــد[1] والقرآن الكريــم، ولكنَّ كُلاًّ منها يُقدّم تفســيرًا خاصًّا به، ووفقًــا لفهمه لحقيقة الإنسانيَّة ومقامها. ففي القُرآن الكريم، يُركِّز على هذه القصَّة بأهميَّة خاصَّة في آيات مُتعدّدة. كما أنَّ وفرة الآيات التي تُشير إلى خلق الإنسان من طين، وسجود الملائكة لآدم ﷺ، وقصَّة خلافتــه للــه، ووَسوَسة الشَّــيطان له، هي على نحــو لا يُتيح لأيّ من مُفــسريّ القُرآن، سواءً أكانوا من الشّــيعة أم السُّنَّة[2]، أن يتجاوزها بسهولة. لذلك، فإنَّ المَوضوع الذي خُصّص له هذا المقال هو رؤيــة الفَلاسفَة الصَّدرائيّين والصَّدرائيّين الجدد في هذا الخصوص، وجديرٌ بالذّكر، أنَّ الدّراسات التي أُجريت في مجــال "الأنثروبولوجيا- Anthropology"، غالبًا ما تُركّز على وظائف الإنســان السَّــاكن على وجه الأرض وأهدافه ومســؤوليَّاته، وقلَّما تَناولت ضرورة وجود الإنسان في الجنَّة الأولى، أو الحياة في ما قبل عالَم البشريَّة؛ في حين أنَّ وفرة المَصادر الوحيانيَّة في الإسلام والأديان التَّوحيديَّة التي سبقته، فيما يتعلَّق بحياة آدم ﷺ في الجنَّــة الأولى، تدلُّ على أهميَّتها. نَعتزم في هذا البحث، إثراء مضمونه وتبيّين هذه المســألة فلسفيًّا، برؤية الفلاسفة الصَّدرائيّين الجُدُد.

النُّقطــة المهمَّــة التي ينبغي الانتباه إليها فيــما يتعلَّق بأهميَّة هذا البحث، هــي الارتباط الوَثيق

---

١ - الكتاب المقدَّس: سفر پيدايش [سِفر التكوين]، الباب ١، ص١٦-١٧.

٢ - علي بن إبراهيم القمّيّ: تفسير القمّيّ، ج١، ص٤٤؛ عبد الله عمر البيضاويّ: أنوار التنزيل أسرار التأويل، ج١، ص٧٢.

والمباشر لقصَّة آدم عليه السلام بحقيقة مَقام الإنسانيَّة أو معرفة النَّفس. إنَّ البحثَ حول معرفة الجنَّة البرَزخيَّة، ينصَبُّ على معرفة مقام الآدميَّة، والتي تتمثَّل إحدى مراحلها في تعليم الأسماء الإلهيَّة، وتلقّي كلمات الربّ في المرحلة التَّالية، والفرق بينهما يكمُن في الإجمال والتَّفصيل.[١] وهنا، تُعتبر الأصالة هي لحقيقة الإنسان نفسه، وليس لمكانه أو جسده. ولهذا السبب، فإنَّ أهل البيت عليهم السلام في بيانات عديدةٍ، قدَّموا معرفةَ النَّفس جنبًا إلى جنب مع معرفة الربِّ، بصفتها أنفع المعارف.[٢]

أوَّلًا: رُؤية مُلَّا صَدرَا لآدم الخَليفَة

يَرى (مُلَّا صَدرَا) أنَّ الآيات المُتعلّقةَ بخِلافة آدم عليه السلام، تُشير إلى سَير النَّفس الإنسانيَّة من عالَم الوحدة إلى عالَم الكَثرة، ثُمَّ العودة بناءً على الإرادة والاختيار إلى العوالم نفسها[٣]. وفي بيان أهمية هذا الموضوع، يقول: "مفتاح المعارف المُتعلّقة بالقِيامة والآخرة هو معرفة النَّفس؛ لأنَّ النَّفس هي منشأ وموضوع لجميع المقامات الأُخروية، والصّراط والكتاب والميزان والأعراف والجنَّة والنَّار، هي في الحقيقة نفس مراتب النَّفس ومدارجها الَّتي أُشير إليها في القُرآن، وفي أحاديث أئمّتنا"[٤].

إنَّ قصَّة آدم عليه السلام في بيان الأنبياء والحُكماء، من قبيل قصَّة "سَلامَان وآبسَال"، وقصَّة "الحَمَامة المُطوَّقة" في كتاب "كليلة ودِمنة"، وقصَّة "حَيّ بن يَقظان"، و"القصيدة العَينيَّة" لـ(ابن سينا) و...، قد رُويت بالإشارة والرَّمز، ولكن يُعدّ (مُلَّا صدرا) وحُكماء الصَّدرائيَّة الجُدد، هم من أبدعوا وتمكَّنوا من تقديم رؤية أكثر دقَّة في هذا الخُصوص -وهو تفسير مقام الإنسانيَّة- نتيجةً لاطّلاعهم على تحقيقات السَّابقين، وإشرافهم على المصادر الدّينيَّة والحِكَميَّة.

إنَّ التَّتبُع التَّاريخي في الوثائق والنُّصوص الدّينيَّة، وآثار الحُكماء الإلهيّين وتمحيصها والتَّدقيق فيها، يُظهر أنَّ سكن آدم عليه السلام في الجنَّة الأُولَى والهُبوط منها، كان موضعَ اهتمام كثيرين مِنهم. ومن جُملة ذلك، ما ينقله (مُلَّا صدرا) عن (أفلاطون) بأنَّ الله أراد بعد خلق العالَم أن يمنحه شرفًا

١ - عبد الله جوادي آملي: تسنيم، ج٣، ص٤٢٦.
٢ - علي الليثي الواسطي: عيون الحكم والمواعظ، ج١، ص٤٨٩.
٣ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، ج٢، ص٢٩٩.
٤ - محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج٩، ص٣١٨.

بواسطة مَوجودٍ عاقِل، فأهبط النَّفس المتَّصِفة بصفة العقل من المَقام الإلهيّ الأرفع إلى الأرض، حتى تكتمل تماميَّة الأرض، وكمالها بوجود النَّفس العاقلة.[١]

كما يُؤوِّل (ابن سينا) في قصَّة "سلامان وآبسال"، وتطبيقه لها على قصَّة آدم عليه السلام، آدم بالنَّفس النَّاطقة والجنَّة بدرجة النَّفس من حيثُ السَّعادة، والهُبوط منها بالسُّقوط من درجة السعادة: "إنَّ المُراد بـ"سلامان" آدم عليه السلام وبـ"آبسال" الجنَّة، فكأنَّه قال، المراد بآدم نفسك النَّاطقة، وبالجنَّة درجات سعادتك، وبإخراج آدم من الجنَّة عند تناوُل البُرّ، انحطاط نفسك عن تلك الدَّرجات عند التفاتها إلى الشَّهوات"[٢]. ويقول في كتاب "رسالة أضحويَّة" إنَّ اقتضاء الذَّات الآدميَّة هو الهُبوط إلى الأرض، لتسير في دار الغُربة بهداية الهُداة الإلهيّين نحو الوحدة[٣]. ويرى كذلك (ابن عربي) أنَّ الهُبوطَ بالنّسبة لآدم عليه السلام خاصٌّ بها (بالذَّات الآدميَّة) لا ماهيَّتها وشيئيَّتها[٤]. ومن جهةٍ أُخرى، فإنَّ الوُجود من الأمور التي تقبل الشِـدَّة والضَّعف، أي أنَّ الوُجود له قابليَّة الحركة الاشـتداديَّة. فالإنسان -بخلاف سائر المَوجودات- موجودٌ دائم الارتقاء، والتَّوسُّع، والانتشار الوُجودي بسبب الحركة الاشـتداديَّة في الجوهر، ولهذا فهو صاحب مَقاماتٍ ودرجاتٍ ومراتب وشؤون وأطوار مُتعدّدَة، وليس له مكان مُحدَّد، ويَحضُر في عوالِم ونشآتٍ مُتعدّدَة، يتَّصل بعضها بالبدن وبعضها الآخر بالعقل[٥]. تقتصر دراسة مراتب العالَم، ومراتب الإنسان -من مَنظور الفلاسفة غالبًا- على ثلاثة عوالِم: المُجرَّد، والمِثال (البرزخ)، والمادَّة، وهذه المراتب في طول بعضها الآخر[٦]. بعض هذه العوالِم أسمَى وأعلى من عالَم آخر، والعَلاقة بينها اشتداديَّة، والعالَم الأعلى مُحيطٌ بالعالَم الأدنى وهو علَّته[٧]. ولنفس الإنسان أيضًا مراتب طُوليَّة مُتعدّدة بمُحاذاة العوالِم في الخارج، كلُّ واحدة منها أكمل من المَرتبةِ الَّتي دُونها. وجميع مراتب وجود الإنسان تتمتَّعُ بالتَّجرُّد، ولو على

١ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٨، ص٣٦٠.
٢ - خواجه نصير الدين الطوسي: آغاز وانجام [البدء والختام]، ج ٣، ص٣٦٤.
٣ - راجع: ابن سينا: ترجمه رساله اضحويه [ترجمة رسالة الأضحوية]، ج ١، ص١٢٦.
٤ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص١٨٥.
٥ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٥، ص٣٠٧.
٦ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٥، ص١٦٤.
٧ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، صص٢١-٢٢.

نحـو ضعيف. تُعتبر المرتبـةُ العقلانيَّة هي المَرتبةُ العالية للنَّفس، والمرتبـة الخياليَّة هي مرتبتها المُتوسّطـة، وفي النِّهاية تقع المرتبةُ النَّازلة الحِسـيَّة والطَّبيعيَّة للنَّفس، لذلك فالنَّفس -مع حفظ وحدتها الشَّـخصيَّة- لها مراتب متعدّدة، وهذه المراتب ليسـت مُنفصلَة عن بعضها الآخر. هذه المراتب المُتعدّدَة تحصل للنَّفس تَدريجيًّا بواسطة الحركة في الجَوهر. لذا، فإنَّ إيجاد المراتب العاليـة، لا يعني فُقدان المَراتـب الأدنى والكمالات المتعلقة بها، بل كلُّ مرتبـة مُتمِّمَة للمرتبة السَّـابقة، فالنَّفس مع وجود قُواها الإدراكيَّة والحركيَّة المُتعـدّدَة تتمتَّع بوُجودٍ واحد "النَّفس في وحدتها كـل القوى"[1]. فالنَّفس لها قابليَّة الانتقال من مرتبة الطَّبيعة والتَّجرُّد المِثاليّ والخَياليّ، إلى التَّجرُّد العقلي. والوجود كالدَّائرة له قوسان: القَوس النُّزولي، والقَوس الصُّعودي[2]. فالنَّفس مع حفظ وحدتها الشَّـخصيَّة لها وجود ذو مراتب، وفي بعض مراتبها ماديَّة، وفي بعضها الآخر مُجرَّدة، وهذه المسـألة، لا يُمكن تبيّنها وتفسـيرها إلاَّ مـن خلال أُسس الحِكمـة الصَّدرائيَّة، وأُصولهـا القائمة على أصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة. وقد أظهـر الله لآدم، في المرحلة التي سبقت عالم الدُّنيا، جميع مَراتب الوُجود الخاصَّة به.

ثَانيًا: مَكانةُ البرَزَخِ النُّزُولي وَالصُّعُوديّ في سُلوكِ آدَم عليه السلام

مـن الموضوعات المُرتبطة ببحث إسكان آدم عليه السلام في الجنَّة، دراسة أنواع «البرزخ» من منظور حُكماء الإسلام. والبرزخ في حد ذاته ينقسم إلى برزخَين: نُزوليّ وصُعوديّ.

البرَزخ الصُّعوديُّ: هو الذي يدخله الإنسـان بعد الموت. في هذا البرزخ، يكون الإنسان بعيدًا عن مُتناول الشَّيطان ووَساوِسه.

أمَّا البرزخُ النُّزوليُّ، فيقع بين التَّجرُّد التَّامِّ العقليّ، وعالَم الطَّبيعة، ويمُكن للإنسان أن يكون فيه، وأن يُخبر عنه، وأن يستفيد من نعيمه الذي لا حدودَ له، وأن يَهدي الآخرين إليه.

كما أنَّ دُخول الإنسان إلى البرزخ على نوعَين: نوع يَحصل بالموت الطَّبيعيّ والهجرة من حدود الطَّبيعة، وهذا النَّوع من الدُّخول البرزخي هو الشَّائع في الأذهان، ونوع آخر يَحصل بدون موت طبيعي، بل بالموت الإراديّ والهجرةِ الاختياريَّة من عالَم الدُّنيا؛ أي أنَّ الإنسان السَّالك -أحيانًا-

١ - محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٢، ص٢٣٨.

٢ - راجع: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص ٢٠٥-٢٠٦.

تُصيبــه حالة يدخل فيها، وهو على قيد الحياة، وفي تمــام الصّحة واليَقظة، إلى مرحلة أعلى من عالَم الطَّبيعة؛ حيثُ توجد حقائق عينيَّة، لا وهميَّة، وإمكانيَّة التَّحفُّظ من وَسوسة إبليس مَوجودة، كما أن إمكانيَّة نفوذه مُتاحة أيضًــا، لأنَّ هذه المرحلة الوُجوديَّة تُعدُّ أدنى من مرحلة المُخلَصين الَّتي لا مجال فيها لنفوذ إبليس[1].

ثَالثًا: ضَرُورَةُ وُجُود جَنَّة أَوَّلِيَّة ليكتَشفَ آدَمُ عليه السلام ذَاته

تُعتَبر الجنَّة البرَزخيَّة محلًّا لعرض الحقيقة الوُجوديَّة للإنســان ولجميع كمالاته وضعفه، وهي أيضًا موطن اكتشــافه لذاته. وحين عُرِضَت الجنَّة النُّزوليَّة على آدم عليه السلام والاستقرار فيها، ظَهَرَت مكانته وموقعه. وقد كان اكتشاف الذَّات في ذلك المكان، بمعنى أنَّه على الرَّغم من اختيار الجنَّة لســكن الإنسان، ولكن هذا الإنســان لم يكن لديه القُدرة على مُقاومة وَسوَسة الشَّيطان. لذلك، وباقترابه من شــجرة الحيــاة اختار الهُبوط إلى الأرض. فعِصيــان آدم في الجنَّة يُظهر حقيقة ذاته لنفســه؛ أي أنَّ الإنسان يختار صعوباتِ الأرض بإرادته، ويبحث عن جنَّة لا يخشى الهُبوط منها في كــل لحظة، ويكون مُخلَّدًا فيها، وقد حصل عليها نتيجة جهده وعمله. لذلك، فإنَّ السُّــؤال المُهِــم حول موضوع الإسكان الأوَّلي لآدم عليه السلام في الجنَّة، هو سؤال يجب التَّأمُّل والتَّدقيق فيه، وحاصله أنَّه: إذا لم يصنع الإنســان لنفسه جنَّةً أبديَّةً في الأرض، فهل ستكون تلك الجنَّة الأوَّليَّة رأس ماله، في حين أنَّه لم يصنعها بأعماله؟

يُستفاد من ظاهر الآيات المُتعلّقة بمسألة السَّكن في الجنَّة، أنَّ آدم عليه السلام خُلق في الحقيقة للحياة والسَّــكن في الأرض، لكنَّ الله أسكنه أوَّلًا في الجنَّة ليبتليه ويختــبره، ثُمَّ علَّمه الأسماء الإلهيَّة، وأمر جميعَ الملائكة بالسُّجود له. كان عليه في الجنَّة الأوَّليَّة أن يتعلَّم كيفيَّة الحياة على الأرض، ناظرًا إلى التَّعاليم الإلهيَّة، ومُتمسّكًا بها لكي يعرف صديقه وعدوَّه، وحيوانيَّته الدَّاخليَّة، وشيطانه الخارجــيَّ، ويطأ الأرض وهو بهذا الاستعداد. وقد حســد الشَّــيطان آدم عليه السلام بســبب سعيه إلى الكمال، وميله إلى الخُلود في المكانــة العظيمة التي كان فيها، وهكذا فقد وَسوَس له، فأكل من شــجرة الحيوانيَّة وهبط بهذه الطريقة إلى الأرض، لذلك فإنَّ قصَّة آدم عليه السلام تُعبّر عن حقيقة جميع

١ - راجع: عبد الله جوادي آملي: تسنيم، ج ٣، ص٣٣٣.

البشر.

يقول (الإمام الخميني) قدس سره فيما يتعلّق بضرورة الحضور التّمهيديّ لآدم عليه السلام في الجنّة، والسير من الوحدة إلى الكثرة ببُعده الآدميّ: «إذًا، لخطيئة آدم وذريّة آدم مراتب ومظاهر. كما أنّ أوّل مرتبة منها هي الالتفات إلى الكَثرَات الأسمائيّة، وآخر مظهر لها هو الأكل من الشجرة المنهيّة، التي صُورتها الملكوتيّة شجرة فيها أنواع الثّمار والفواكه، وصُورتها المُلكيّة هي الطّبيعة وشؤونها، وحبُّ الدُّنيا والنّفس، الذي هو الآن في هذه الذريّة، هو من شؤون ذلك المَيل إلى الشّجرة وأكلها»[1].

ويقول العلاّمةُ (الطباطبائي) عن ضرورة الحُضور التّمهيديّ لآدم عليه السلام في الجَنّة: "يتبيّن من قصّة جنّة آدم أنّ الله قبل أن يستقر آدمُ عليه السلام في الأرض، خلق جنّة برزخيّة وسماويّة أسكنه فيها، ونهاه عن الأكل من الشّجرة المذكورة، لكي يختبر بهذه الوسيلة الطّبيعة البشريّة، ثُمّ يعلم أنّ البَشر لن ينالوا السّعادةَ والجنّة الأبديّة إلاّ بسلوك هذا الطريق، وأن يتربىّ في بيئة الأوامر والنّواهي والتّكليف والامتثال، ومن المُحال أن يصلَ إلى مقام القُرب من الله دون ذلك. إنّ الوَسوَسة لازمةٌ لتكامُل الإنسان. فوجود الشّيطان بالنّسبة للصّراط المُستقيم هو بمنزلة حافة الطّريق وجانبه، وكما أنّ الطّريق لا معنى له بدون حافة واستحالة تحقُّقه، فإنّ النّظام التّكامُلي بدون الشّيطان في الواقع مُستحيل التّحقُّق"[2].

السُّؤال الذي يطرح هنا هو: ألم يكُن من المُمكن أن تُجري هذه الاختبارات والابتلاءات لآدم عليه السلام في الأرض؟ كما ورد في بيان الحُكماء، وأُشير إليه في النُّصوص الدّينيّة، أنّ الأرض دار تكليف وعمل اختياريّ. وقد كان آدم عليه السلام أوّل إنسان، ولم يكن لديه علم بالتّكليف والعداوة والخِداع والكَذب وأمثالها، لذلك انخدع بقَسَم الشّيطان الكاذب وادعائه الخير. لهذا السبب، أخرجه الله المُتعال من نِطاق التّكليف الشّرعيّ، وكلّفه تكليفًا إرشاديًّا. وبتعبير آخر، أجرى الله المُتعال اختبارًا تجريبيًّا لآدم عليه السلام ليكون لديه الاستعداد اللاّزم للاختبار الحقيقي، وهو الحياة في الأرض. لذلك، كان امتحانه في الجنّة اختبارًا إرشاديًّا لإظهار الطّريق.

يقول العلاّمة (الطهراني): "الجنّة الأولى سُمّيت جنّةٌ لأنّ التّكليف فيها ليس كعالم الطّبيعة،

١ - روح الله الخميني: آداب الصلاة، ص٧٢.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ج ٨، ص ٤٦.

لا حركة ولا اضطـراب؛ إنَّها طهارة وتنزيه، ولكنَّ الطَّهارة في مرحلة القابليَّة فقط. أمَّا في الدُّنيا، فكلُّ مسائل التَّكليف والأمر والنَّهي والطَّاعة والمعصية والجهاد مع النَّفس الأمَّارة والحركة نحو المبـدأ الأعلى موجودة ... خروج آدم مـن الجنَّة كان لكماله، لا لنقصه، فلو لم يخرج لبقي إلى الأبـد في بيت الاستعداد ومنزل القابليَّة في مكانه متوقّفًا؛ ولكن بالنُّزول إلى عالم الطَّبيعة، وأداء التَّكاليف الإلهيَّة درجة بعد درجة بإرادته واختياره، يسـلك الطَّريق ويبلغ جميع مراتب استعداد البشريَّة وقُوى الإنسـانيَّة إلى أعلى درجة من الكمال والفِعليَّة، ثُمَّ يسير في الجنَّة الثَّانية التي هي بعد الدُّنيا ويتمَكَّنْ فيها"[١].

لقد شـاهد آدم عليه السلام في الجنَّة ملكوت العالم وحقيقة وجوده دون عناء ومشقَّة، ولكنَّه فقد هذا المقام بوَسوَسة الشَّـيطان، ولذا ينبغي عليه أن يسـتعيد ذلك بالجهـد ومُحاولة العودة إلى ذلك المَقام. هذا السَّير ليس خاصًّا بآدم عليه السلام فحسب، بل هو متعلق بجميع البشر[٢].

رَابِعًا: وَسوَسةُ إبلِيس كَانَت مَنشَأَ الهُبُوط

يـرى (ابن عربي) والعديد من الحُكماء الإلهيّـين، إنَّ المَقصود بالأكل الرَّغيد في الآية ٣٥ من «سـورة البقرة» هو التَّمتُّـع بالنّعم المعنويَّة اللامُتناهية في عالم البرزخ، والَّتي بمجرَّد شُـهودها، استغرق فيها آدم عليه السلام إلى أقصى حدٍّ وأحبَّ الخُلود فيها. فآدم بشُهوده لتلك النَّعم، شاهد أهليَّته واستحقاقـه الذَّاتي لنيل تلـك المقامات، ومن البديهي أنَّه لا يُمكن أن ينشـأ انجذاب ذاتيٌّ بين المحبوب والمُحب، إلَّا إذا كان هناك توافقٌ واتّحادٌ وجوديٌّ بينهما. فضلاً عن ذلك، شـاهد آدم عليه السلام تمَتُّعَ الملائكة الدَّائم بالفيوضات المعنويَّة النَّاجمة عن ميزة تجرُّدهم[٣].

ومن ناحيةٍ أُخرى، إنَّ آدم عليه السلام في الأصل هو من نفخة الرُّوح الإلهيَّة، وقد خُلق لتعلُّم الأسماء وتسـنُّم مقام خلافة الله. لذلك، تعلَّقت الإرادة التكوينيَّة لله بأن يهبط من ذلك المقام المُتوسّط الذي ناله دون عناء إلى الدُّنيا[٤]، ليُظهر جامعيَّة وجوده للحضور في جميع مراتب الوُجود، وليُتاح

---

١ - محمد حسين الطهراني: الله شناسى [معرفة الله]، ج ٣، ص١٦٦.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: مجموعة رسائل، ج ٢، ١٠٦.

٣ - راجع: محيي الدين بن عربي: تفسير ابن عربي (تأويلات عبد الرزاق)، ج١، ص٢٥.

٤ - تقع الجنَّة البرزخيَّة التي كان فيها آدم قبل هبوطه في قوس النُّزول، وهي أدنى من مرتبة الأسماء ومقام خلافة الله.

له إمكانيَّة سلوك الكمال في قَوس الصُّعود[١].

ومن البديهيّ، أنَّ السَّـير الصُّعودي المُتعالي لا يتيسَّر إلَّا من خـلال عالم المادَّة والاستعداد، مصحوبًـا بالمُعاناة والمشـقَّة، والمصائب الكثيرة. فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إنَّ أَشَـدَّ النَّاسِ بَـلاءً الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الأَمْثَـلُ فَالأَمْثَلُ"[٢]. ولذا، فعلى الرَّغم من أنَّ الله نهى آدم بأمر إرشـادي عن الاقتراب من عالم الكَثرات، ولكن إرادتـه التكوينيَّة فيما يتعلَّق بآدم عليه السلام، استقرَّت على أن يتوجَّه إلى عالم الكَثرات والشَّهوات، حتى تتهيَّأ جميع الظروف لسيره الصُّعودي. وعلى الرَّغـم من أن آدم عليه السلام لم يرغب في فُقدان كل هذا البهجة والسُّرور المعنويّ، استغل الشَّـيطان انجذاب آدم عليه السلام الفِطريَّ نحو المكانة التي يسـتحقها بطبيعته؛ حيثُ كان يحسـد آدم عليه السلام على مقاماتـه الرَّفيعة. لذا، وجَّهه نحو الكَثرَات والشَّـهوات الدُّنيويَّة. هذه هي صفة الشَّـيطان، وكما صرَّح القرآن، فهو دائمًا يشعر بالحسد تجاه مقام الإنسان في خلافة الله، فهو يتربَّص ويقعد في كل حين ليمنع آدم، وبني آدم من الوصول إلى هذا المقام الرَّفيع.

وبعبـارة أُخرى، كلُّ وَساوِس الشَّـيطان، هي مظاهر جهودِه وجهود جنوده لإهباط الإنسـان مـن مقام خلافة اللـه الرَّفيع وعرض الأمانة. لقد بيَّن القُرآن في قصَّـة آدم عليه السلام بالتَّفصيل قَوس النُّزول، ليفهم جميع الناس حلاوة الحقيقةِ الوُجوديَّة الكامنة فيهم وجاذبيَّتها. فكل إنسان، إذا أزيح الحجاب عنه، سيُفتَتن بلا حدود بتلك الحقيقة الجذّابة في داخله. إن حب الوصول إلى الذات الحقيقية موجود في كل إنسـان، ولكن الإنسان محجوب عن نفسه مع الأسف. فكلما زاد البُعد زاد العشـق، وبمقدار العشـق يزداد الأنين، وبمقدار الأنين تكون التوبة أكثر واقعية. برؤية القرآن، إن هذا السـير بالنسـبة للإنسـان لا يمكن إلا عن طريق التوسل والتمسك بأهل البيـت عليهم السلام؛ إذ إنهم الظهـور العيني للإمام الحيّ، أي قطب عالم الإمكـان. إذًا، فالإصغاء إلى وساوس الشـيطان لا يؤدي إلا إلى الهبوط. وبناءً على بيان القـرآن ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّـا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٣٨]، فـإن مفتاح الوصول والعروج إلى هذه المكانة العليـا والأرفع هو اتباع الشرائع الإلهية وطاعة الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

---

١ - راجع: جواد القيومي الإصفهاني: صحيفة الإمام الهادي، ج ١، ص٢١٢.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ٢، ص٢٥٢.

خَامسًا: الهُبُوطُ (بدَايَةُ السَّير من الوحدة إلَى الكَثرَة)

إنَّ مَا يُطرح على أنَّه هبوطٌ، هو في الواقع هبوطُ إنسانيَّة الإنسان من العالم العُلوي إلى نشأة الطَّبيعة. وقد انتقل آدم عليه السلام نتيجة نشوةٍ عابرةٍ لثمرة الشَّجرة الممنوعة، من نشأة ما فوق الطَّبيعة إلى حُدود الطَّبيعة. ومثل هذا الانتقال لا يُمكن أن يكون أبدًا تنزُّلاً بدنيًّا ومكانيًّا خلافًا لما يتصوَّره العديدُ من المُفسّرين الإخباريّين. وبالتَّالي، إنَّ هذا الانتقال ليس سوى تنزُّل وجوديّ ومقاميّ[1]، تمامًا مثل تنزُّل القُرآن من عند الله -سبحانه- لهداية النَّاس[2].

يُفهمُ من سياق آيات القُرآن، أنَّ المقصود الأصليَّ من خلق آدم، هو أن يسكنَ في الأرض. النُّقطة المهمَّة هي أنَّ -حسب رؤية هؤلاء المُفسّرين- طريقَ الهبوط الأرضي لآدم(ع) بدايةً، السَّكنُ في الجنَّة ليجري إثبات أفضليَّته على الملائكة، ولياقته وكفايته للاستخلاف الإلهيّ، ثُمَّ تُؤمر الملائكة بالسُّجود له، ويُنهَى عن الاقتراب من تلك الشجرة، لكنَّه يأكل منها بعد أن أغواه الشَّيطانُ، ويهبط أخيرًا إلى الأرض[3].

إنَّ الهُبوط، هو نتيجة للاقتراب من الكثرة. فاهتمام الإنسان بالدُّنيا يعني الهبوط من الجنَّة البرزخيَّة، ويشمل ذلك جميعَ البشر. في الحقيقة، إنَّ طبيعة آدم والآدميَّة يتطلَّب القُرب من الشَّجرة، والهُبوط والاستقرار على الأرض؛ لأنَّ لزوم الوصول إلى الكمال هو الهبوط. إنَّ تركيز الرُّوح على مرحلة الطَّبيعة والمادَّة يُحرّفه عن الحُضور ويهبط به، لكنَّ القضيَّةَ هي، أنَّه وبمساعدة الهُداة الإلهيّين عليه أن يبدأ السَّير تارةً أُخرى نحو الوحدة، مُكابدًا وساعيًا ومتحمّلاً لصعوبات الحياة، والقيام بالشَّريعة الإلهيَّة ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٣٨]. كان خطأ آدم عليه السلام سببًا في تنزُّله في العالَم، وأفضى ذلك إلى سيره وسلوكه نحو التَّعالي والكمال. فالمجيء من الجنَّة البرزخيَّة إلى عالم الدُّنيا، هو توجُّهٌ من الكمال نحو النُّقصان، والرُّجوع من الدُّنيا إلى الجنَّة هو توجُّه من النُّقصان نحو الكمال. وليس للإنسان من بُدّ من هذا المسير، فهو في البداية نَزَلَ وهَبَطَ ثُمَّ عَرَجَ وصَعَد. لذلك، فإنَّ آدم عليه السلام قَبِل بهذه الشُّروط، وكان محتاجًا للهبوط لكي يصعد، فأساس الكمال هو التَّنزُّل وطيُّ طريق الدُّنيا المليء

---

١ - من حيث المكانة وليس المكان (م)

٢ - عبد الله جوادي آملي: تسنيم، ج ٣، ص٣٨٢-٣٨٣ و ٤٠٦.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ج١، ص ١٧٤-١٨١.

بالصَّواعـد والنَّوازل. ويُعدُّ هذا من لوازم هذه الحركة؛ لأنَّ الإنسـان يُدرك أسرارَه الخفيَّة في ذاته، وعالمُ الوجود ضمـن عمليَّةٍ مليئة بالتَّضاد والآلام والأسقام. إذًا، تنزُّل آدم عليه السلام يُسـاوي استقراره على سكَّة التَّكامل[١]. إنَّ نيل مقام الولاية الَّذي كان مطمحًا لآدم عليه السلام، لم يكُن مُتاحًا بدون تحمُّل العناء، وبـدون الاختيار والهُبوط، وللوصول إلى هذا المقام ينبغي أن يُبقِي نفسـه في أُتون البلاء والعناء. لذلك، ثمَّة حكمة في البلاء يغفلُ عنها المُبتَلَون. فالبلاء يصقل فولاذ الوجود الإنسـانيّ، ويُفعّل الصّفات الفِطريَّة والشؤون الذَّاتيَّة الخاصَّة به[٢].

سَادسًا: الأَرضُ هي نُقطةُ البدايَة في التَّحرُّك من الكَثرَة نَحوَ الوحدَة

لتحقُّق البُعد الآدميّ لكلّ إنسـان، عَليه المجيء من مقام البرزخ النُّـزوليّ والجنَّة الأَوَّليَّة، من خلال أكله للشَّـجرة المنهيّ عنها، والتَّوجُّه نحو الدُّنيا الخَربة، وأن يبدأ حياتَه التَّكامُليَّة هنا. لقد كـان الإسكان في الجنَّة مُنذ البداية إسكانًا مؤقَّتًا لطيّ مرحلة تمرينيَّة وتجريبيَّة؛ ليتعرَّف آدم على أنواع المكر والحِيل لدى عدوّه، وأن يتذوَّق مرارة العِصيان وآثاره المُؤلمة، وأن يتعلَّمَ أيضًا طريقَ التَّوبـة والأَوبة. ويتَّضح بأنَّ البشرَ بدون طيّهم للحيـاة الأرضيَّة وحُضورهم في مُحيط من الأمر والنَّهي والتَّكليف والتَّربية، لا يُمكنهم نيل السَّـعادة والجنَّة الأبديَّة. إذًا، من المُستحيل أن يصلَ الإنسـان إلى مقام القُرب المسـتقرّ دون طيّ الحياة الأرضيَّة[٣]. وهذا ما جعله الله حتميًّا، وهو وجود خليفة في الأرض. لكن، ثمَّة حقائق لدى آدم (الإنسان) ينبغي أن تظهر في عالم الملكوت؛ حيـث إنّ لهذه الأمورَ قابليَّة الظُّهور والتَّعيُّن في ذلـك العالم، وهناك ينبغي إظهارُ سرّ آدم لآدم؛ لأنَّـه لا طاقة للأرض والدُّنيا على استيعاب التَّعـيُّن والظُّهور كاملاً في مكان ووقت واحد، ففي الأرض يطُول الأمرُ لسـنوات لتتَّضح كلمةٌ من عوالم الغَيب لرُوح الإنسان، فهناك ينبغي أن تُبيَّن جميع أنواع الضَّعف للإنسان في وقتٍ واحد ويبدأ بعد ذلك سَيره التَّكامُليّ من الأرض[٤].

---

١ - راجع: نصير الدين الطوسي: آغاز وانجام [البدء والختام]، ص٣٥.

٢ - راجع: مرتضى آويني: رستاخيز روح [بعث الروح]، ص٨٦ .

٣ - راجع: عبد الله جوادي آملي: تسنيم، ج٣، ص١٧-١٨ و٣٣٥؛ محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ج٨، ص٤٧.

٤ - أصغر طاهر زاده: هدف حيات زمينى آدم [الهدف من الحياة الدنيوية لآدم]، ص٩٤.

سَابعًا: الشَّريعَةُ هي الطَّريقُ الرَّئيسُ للوُصولِ إلى الحَقيقَة والكَمال

إنَّ النُّقطة المُهمَّةَ في قصَّة آدم عليه السلام، هي الاختلافُ الجوهريُّ بينها وبين بقيَّة القصص القُرآني. برأي الحُكماء، إنَّ الله يدعو الإنسان في الآيات المُتعلّقة بقصَّة آدم عليه السلام لفهم مراتب الوُجود، والمكانة الرَّفيعة للإنسانيَّة في النّظام الأحسن، ويُذَكِّر باستخلاف الإنسان وتعليمه جميع الأسماء الإلهيَّة (الحقائق التَّوحيديَّة) دون أيّ نقصٍ أو عيب.

ولا يَنظر القرآن الكريم إلى هذا الموضوع نظرةً قصصيَّة، بل يدعو إلى فهم مراتب الوُجود، ويُشير إلى سَير الإنسان من البرَزخ النُّزوليّ إلى الدُّنيا، ومن الدُّنيا إلى البرَزخ الصُّعوديّ. لذلك، فإنَّ مُراد الله في هذا التَّقرير، هو بيان مكانة الشَّريعة في عالم الوُجود، وفي وجود الإنسان. لذا، فإنَّ الشَّرط الأوَّل للفهم الصَّحيح لقصَّة آدم هو السَّير من ظاهر الدّين إلى باطنه، ويجب تجاوز الفكرة القائلة بأنَّ أحكام الدّين هي أمور اعتباريَّة مَحضَة، والوُصول إلى حقيقة أنَّ أحكام الدّين هي ظهور للحقائق التَّكوينيَّة في العالم[1]. فلجميع التَّعاليم الدّينيَّة حقيقةٌ في العالَم العُلويّ والمَلَكُوتيّ، ولكن تجلّيها في عالم المادَّة يكون على شكل أوامر ونواهٍ أو حلال وحرام.

إذًا، ليست التَّعاليم الدّينيَّة مجرَّد تعليمات اعتباريَّة وتعاقُديَّة، بل لكلّ منها حقيقةٌ تكوينيَّةٌ ومِفتاحٌ للدُّخول إلى عالم المَلكوت. جميع أوامر الله للإنسان في الحياة الأرضيَّة مُتجذّرةٌ في إنسانيَّة الإنسان وفي نِظامه التَّكويني. نعم، يعيش الإنسان ظاهريًّا في نظام تعاقُديّ واعتباريّ، ولكنَّه باطنيًّا وحقيقةً يعيش في نظام طبيعيّ وتكوينيّ. يُؤدّي فَهم هذه المسألة، إلى فَهم صحيح لمكانة الشَّريعة. وأنَّ الله بطرح موضوع الجنَّة النُّزوليَّة لآدم، يُريد أن يُوضّح للإنسان مكانةَ الشَّريعةِ في الحياة الأرضيَّة، حتَّى تتَّضح من خلال ذلك فلسفة العُبوديَّة والعِبادة. وعندما يتَّضح المعنى الوُجوديُّ والتَّكوينيُّ لهذه الأعمال، فإنَّ الشَّريعة تبعًا لذلك تُظهر للإنسان معناها التَّكليفيَّ وسيكون مكانه بعد الهُبوط الأرض؛ بمعنى أنَّه باتّباع الشَّريعة الإلهيَّة يسير نحو الجنَّة المَوعودة.

وعليه، إنّ النُّقطة المُهمَّةُ الَّتي يجب الانتباه إليها في هذه الآيات، هي ضرورة السَّير الصُّعوديّ للإنسان بعد الهُبوط، والَّذي لا يُمكن -كما صرَّح القرآن- إلَّا بهداية الهُداة الإلهيّين، والتَّمسُّك بهم، ويُعبّر عن أحكام الشَّريعة بصفتها وسيلة للسَّير الصُّعوديّ إلى عالَم المَلكُوت.

---

١ - أصغر طاهرزاده: هدف حيات زميني آدم [الهدف من الحياة الدنيوية لآدم]، ص ١١٨

ثَامنًا: مَقَامُ خلاَفَة آدم لله عليه السلام: تمَثيلٌ أم وَاقِعٌ؟

يعتَمـد أُسلـوبُ القُـرآن في الأسـاس، عـلى عـرض المَعقُـولات والحقائـق الَّتـي تتجاوز المَحسـوسات، والَّتي هي أبعد بكثير من الإدراك البَشري المَحدود، بمُسـاعدة التَّمثيل وتشبيه المَعقول بالمَحسـوس، وذلـك لإتاحة إمكانيَّة الفَهم للجميع. تُشـاهِد هذه الطَّريقة في قَصص الأنبيـاء خاصَّة. فأعمق الحقائق القُرآنيَّة تكون قابلةً للفَهم البشريّ من خلال التَّصوير، فالتَّمثيل في القصَّة لا يعني التَّخيُّل وعدم وجود واقع خارجيّ، بل هو للتَّقريب إلى الذّهن قدرَ الإمكان.

لا يعدّ معظم حُكماء المدرسة الصَّدرائيَّة الحديثة -اقتداءً بـ(مُلاَّ صدرا)- أنَّ قصَّة آدم قصَّةٌ رمزيَّة؛ بل يعتقدون أنَّ هذه القصَّة شخصيَّة عينيَّة، وخارجيَّة تمامًا، وأنَّ لها مجرىً واقعيًّا؛ ولكنَّ الله في هذه القصَّة بصدد تربية خليفة، وقد طَرح آدم كنَموذج. فقصَّة الخلافة ليسـت كقصَّة سفينة نُوح عليه السلام، أو سفينة مُوسى والخضر عليه السلام، الَّتي تتحدَّث عن شَـخصٍ مُعينَّ له حضور خارجي مَضَى وانتهى، بل هي -مثل أصل الإنسـانيَّة- فيضٌ مُتَّصلٌ وفوزٌ مسـتمرٌّ[1]. ينبغـي أن يكون الخليفة حـاضرًا في جميع عوالم الوُجود، من عالَم الأسماء والصّفـات، إلى عالَم العقل وعالَم البَرزخ وعالَم المادَّة، وبعبارةٍ أخرى، أينما وُجد الله، يجب أن يكون خليفته حاضرًا أيضًا.

يُصـوّر الله قصَّةَ حُضور آدم عليه السلام في الجنَّة البرزخيَّة، الَّتي هي من ناحيةِ التَّجرُّد أعلى مرتبة من عالَم الدُّنيا. يقول (آية الله جوادي): "إنَّ قصَّة تعليم الأسماء، وسُجود الملائكة، وعداوة إبليس ناظرة في الأصل إلى مقام الآدميَّة، وليس شخص آدم، ولو كان في بُرهة خاصَّة آدم الشَّخص عليه السلام هو المصـداق لذلك الأصل"[2]. برأيّ العلاَّمة (الطباطبـائي)(ره)، قصَّة آدم هي تمثيلٌ يجد كل من يُدقّق فيه حالهُ: "قصة جنَّة آدم بكلّ خصوصيَّاتها مثال يمُثّل المَصير والمُسـتقبل لكلّ واحد من أبنائه حتَّى يوم القِيامَة، مع نَهيّ آدم عن الاقتراب من الشَّجرة تمُثّل الدَّعوات الدّينيَّة والهداية الإلهيَّة بعد آدم، وبعصيان آدم الذي سُمّيَّ نسـيان العهد، يتمثَّل عِصيان أبنائه النَّاشئ عن نسيان ذِكـر الله وذكر آياته؛ والفَرق الوحيد بين آدم وبني آدم هو أنَّ اختبار آدم كان قبل تشريع الشَّرائع، ونتيجة لذلك كان النَّهي الذي وُجّهَ إليه إرشـاديًّا، كانت مخالفته تركًا للأَولى، ولكن اختبار بني

---

١ - عبد الله جوادي آملي: تسنيم، ج٣، ص١٣٧

٢ - عبد الله جوادي آملي: سيره پيامبران [سيرة الأنبياء]، ج٦، ص٢٠٤

آدم بعـد تشريع الدّين، ومُخالفتهم هو عصيان أمر مولويّ لله، وفي حالة ارتكاب الخطأ يصلُون إلى جهنَّم، في حين الرُّجوع عن ذلك الخطأ يُوصلهم إلى دار السَّعادة"[١].

كان آدم (ع) بصفته شخصيّة حقيقيّة يحمل على عاتقه مَسؤوليَّة خلافة الله، وبما أنَّ هذا المقام هو مقام تشـكيكيٌّ[٢]، فإنَّ دائرة شُموله تشمل جميعَ البشر؛ لأنَّ القرآنَ الكريم قدَّم تقريرَه الخاص بقرار جعـل الخليفة بصيغة جُملة اسمية تُعبرّ عن إفادة الاستمرار. فقـد أَوكَل زِمام الأرض، والقُدرة على التَّسـخير، واكتشـاف المنافع والإمكانات الموجودة فيها، والاستفادة من بركاتها وآثارها إلى النَّوع الإنسـانيّ، وليس لإنسـان مُعينَّ. ومن ناحية أُخرى، فإنَّ الإلمام بالأسماء ليس خاصًّا بآدم ﷺ، بل هو مُـودع فيه وفي جميع أبنائه بالقُوَّة (كامن فيه) بحيث إذا استطاع أيُّ إنسـان أن يُفَعِّلهُ بالسَّـير في طريق الحق، ويُظهر آثاره وينال نصيبًا من علم الأسماء الإلهيَّة، فإنَّه سيتمتَّع بقدرٍ من الخِلافة الإلهيَّة أيضًا[٣]. على حدّ تعبير الحُكماء، فإنَّ الله جعل أصلَ الخلق يَدُور ويَتَمحور حول خلق الإنسان.

خاتمة:

مع دراسة مُؤلَّفات (مُلاَّ صدرا) وحُكماء المَدرسة الصَّدرائيَّة الجُدُد، المُسـتندة إلى النُّصوص الدينيَّة، بخصوص حُضور آدم ﷺ في الجنَّة وهبوطه منها، وصل البَحثُ إلى النَّتيجة الآتية:

إنَّ تقرير خلق آدم ﷺ في القرآن، يحمل وجوهًا جماليَّة ومعرفيَّة، ومعرفة هذه المسـألة ترتبط ارتباطًـا مُبـاشرًا بمعرفة النَّفس والرَّبّ. لقد أظهـر الله في الجنَّة البرَزخيَّة إجـمالاً، كُلَّ الحقيقة الوُجوديَّة لآدم ﷺ، الَّتي هي معرفة النَّفس في ثلاث مراتب:

١. مرتبة الأسماء والصّفات ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْـمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. وهي تفصيل مقام خليفة الله.

٢. مرتبة تعليم الملائكة ﴿أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣].

٣. مرتبة الحيوانيَّة، والاقتراب من الشَّجرة المنهيَّة. وبعبارة أُخرى، عُرِضَ البُعدان التُّرابي

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ج ١، ص٢٠٣ و ج ١٤، ص٣١٨

٢ - التشكيك هنا بمعنى التدرّج شدة وضعفًا، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الوجود فإنه تشكيكي أيضًا. (م)

٣ - راجع: عبد الله جوادي آملي، تسنيم، ج ٣، ص٤١

والخلافة الإلهيَّة للإنسان في الجنَّة البرزخيَّة.

إنَّ سَـير مراتب التَّنزُّل لآدم عليه السلام، كان بمثابة اختبار تجريبيّ، ولكن في قَوس الصُّعود، يُعدُّ سَير هذه المراتب وتفعيلها بالنّسبة له اختبارًا حقيقيًّا. كما أنَّ الإسكان في الجنَّة كان منذ البداية إسكانًا مؤقَّتًا لاجتياز مرحلة تدريبيَّة واختباريَّة؛ لكي يتعرَّف آدم على مكائد عدوّه وحِيله، ويتذوَّق مرارةَ العصيان وآثـارَه المؤلمة، ويتعلَّم طريق التَّوبة والرُّجوع. ولتحقُّـق عمليَّة تعليم الأسماء الإلهيَّة وظهورها، ينبغي أن يكون آدم موجودًا في موطن غير الأرض، أي موطن المَلكوت في هذا العالم، ليُثبت فيه تفوُّقه على الملائكة، واكتسـابه خبرة عينيَّة لعداوة الشَّـيطان، واستحقاقه لمقام خليفة الله، وبعد تعليم الأسماء الإلهيَّة يهبط إلى الأرض ليتمكَّن في ذلك الموطن من إيجاد حقيقته.

فالأصل في الكمال هو النُّـزول، واجتياز طريق الدُّنيا المليء بالصُّعود والهُبوط، الذي هو من ضرورات هذه الحركة المُهمَّة؛ لأنَّ الإنسـان في مسـار المُتناقضات والآلام والمعاناة يصل إلى الأسرار الخفيَّـة في ذاته وفي عالم الوُجود. إنَّ نزول آدم عليه السلام يعني وضعه على سكَّة التَّطور؛ لأنَّ الهُبوط مُقدمةٌ للصُّعود، ولو لم يكن الهُبوط إلى عالَم الدُّنيا، لَمَا أمكن الصُّعود إلى مقام خليفة الله.

إذًا، فوجود آدم في الجنَّة هو لمصلحة كماليَّة، ومن أقدار الله وسننه. فالحقيقة الآدميَّة لا تتحقَّق إلَّا بالوجود في الجنَّة، ثُمَّ الهبوط منها والسَّـعي للوُصـول إلى مقام الخِلافة الإلهيَّة، والوُصول إلى هذا المقام والمكانة لا يُمكن من دون تحمُّل العناء والمَشـقَّة. لذا، ينبغي على آدم عليه السلام أن يبدأ هذا السَّير من الوحدة في البرزخ نزولاً، ثُمَّ يُكمل من كثرة المادَّة مُتَّجهًا نحو الوحدة. وأوَّل شرط للفَهم الصَّحيح لقصَّة آدم، هو السَّـير من ظاهـر الدّين إلى باطنه، والطَّريق الوحيد للعودة إلى الجنَّة والتَّمتُّع بنعيمها الملكوتيّ، هو اتباع أوامر الهُداة الإلهيّين والشَّريعة، ويجب أن ندركَ أنَّـه بهذا المَنظُور لا يُمكن اعتبار أحكام الدّين مُجـرَّد أمور توَافُقيَّة اعتباريَّة مَحضَة، بل كل منها يُعبرّ عن ظُهور لحقائق تكوينيَّة في عالم التَّربية، وهو مِفتاح لعلومٍ إنسـانيَّة في عالم المَلكوت، ودراسات وطريق قويم لتعويض ذلك الهُبوط.

لَائِحةُ المَصَادِر والمَرَاجِع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس
٣. السـيد جلال الدين آشـتياني: شرح بر زاد المسافر [شرح زاد المسـافر]، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، لا ط، ٢٠٠٢
٤. مرتضى آويني: رستاخيز جان [بعث الروح]، دار واحة للنشر، لامكا، لا ط، ٢٠١٧.
٥. حسـين بن عبد الله بن سينا: رساله اضحويـه [ترجمة رسالة الأضحويـة]، مُتَرجِمها غير معروف، دار اطلاعات لنشر، طهران، لا ط، ١٩٨٥.
٦. محيي الدين ابن عربي: تفسير ابن عربي (تأويلات عبدالرزاق)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، ١٤٢٢ هـ.ق.
٧. _____: الفتوحات المكيَّة، دار الصادر، بيروت، لا ط، لا ت.
٨. عبد الله عمر البيضـاوي: أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨ه.ق.
٩. محمد حسـين الطهراني، الله شناسى [معرفة الله]، دار العلامة الطباطبائي للنشر، مشهد، لا ط، ١٤٢٦ هـ.ق.
١٠. عبد الله جوادى آملي: سيره پيامبران [سيرة الأنبياء]، مركز نشر إسراء، لا ط، ٢٠١٠.
١١. _____: تسنيم، المجلد ٣، مركز نشر إسراء، لا ط، ٢٠٠٩.
١٢. روح الله الخمينى: آداب الصَّلاة، مؤسَّسـة تنظيم ونشر تأليفـات الإمام الخميني، قم، لا ط، ١٩٩١.
١٣. نصير الدين الطوسي: آغاز و انجام [البدء والختام]، تعـ. حسن حسن زاده آملى، مؤسسة نشر العلوم الإنسانيَّة وطباعتها، طهران، لا ط، ١٩٨٧.
١٤. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر بيروت، لا ط، لات.
١٥. شهاب الدين السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، طهران، لا ط، ١٩٩٦.

١٦. محمد بن إبراهيم صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، تحـ. محمد خواجوي، دار بيدار للنشر، قم، ١٩٨٧.
١٧. المبدأ والمعاد، تصـ. جلال الدين الآشتياني، جمعيَّة الحكمة والفلسفة الإيرانيَّة، طهران، لا ط، ١٩٧٥.
١٨. _____: مفاتيح الغيب، تصـ. محمد خواجوى، طهران، مؤسسة البحوث الثقافية، لا ط، ١٩٨٤.
١٩. _____: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، لا ط، ١٩٨١.
٢٠. أصغر طاهر زاده: هدف حيات زمينى آدم [الهدف من الحياة الدُّنيويّة لآدم]، لب الميزان، إصفهان، لا ط، ٢٠٠٨.
٢١. محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان، ترجـ. بالفارسية السيّد محمد باقر الموسوي الهمداني، بينا، ط٥، قم، ١٩٩٥.
٢٢. _____: مجموعة رسائل، بستان الكتاب، قم، لا ط، ٢٠٠٨.
٢٣. نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتَّنبيهات، نشر البلاغة، قم، لا ط، ١٩٩٦.
٢٤. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، تر. مؤيد الدين خوارزمي، النشر العلمي والثقافي، طهران، لا ط، ٢٠٠٧.
٢٥. محمد بن شاه مرتضى الفيض الكاشاني: الوافي، تصـ. فقيه إيماني كمال، مكتبة أمير المؤمنين علي (ع)، إصفهان، لا ط، ١٤٠٦ هـ.ق.
٢٦. علي بن إبراهيم القمّيّ: تفسير قمى [تفسير القمّيّ]، دار الكتاب، قم، ط٤، ١٩٨٨.
٢٧. جواد القيّوميّ الإصفهاني: صحيفه امام هادى [صحيفة الإمام الهاديّ]، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا ط، ٢٠٠٢.
٢٨. محمد بن يعقوب الكلينيّ: الكافي، تر. مصطفوي، دار نشر المكتبة العلمية الإسلامية، قم، لا ط، ١٩٨٢.
٢٩. كافي الدين أبو الحسن علي الليثي الواسطي: عيون الحكم والمواعظ، تحـ. حسين حسني بيرجندي، مؤسسة دار الحديث الثقافية، لامكا، لا ط، ١٩٩٨.

قِراءةٌ في كِتاب:

المَعَادُ وعَالَمُ مَا بَعدَ المَوتِ

نبيل علي صالح[1]

ملخّص

يُعدُّ الإيمان بيوم القيامة والمَعاد، ركنٌ من أركان الإيمان. والإنسان السَّويُّ في فطرته، يُدرك أنَّه لابدَّ من يومٍ تتحقَّق فيه العدالة المطلقةُ التي يفتقدها على هذه الأرض.

وقد حملت رسالات الأنبياء جميعًا -في حيّز كبير ومهم منها- الدعوة للإيمان بالآخرة ويوم المَعاد، وأنَّ الموت ليس عدمًا، وليس نهاية للحياة، بل هو نهايةٌ للحياة بمعناها الأرضيّ، وبدايةٌ ومُقدّمةٌ لحياةٍ أوسع وأعظم، هي حياة ما بعد الموت.

يُسلّط هذا الكتاب -الذي نُراجعه في مقالتنا هذه- الضَّوء على ركنٍ أساس من أركان الإيمان بالإسلام، هو المَعاد، وهو يأتي كمسألةٍ جوهريَّة في مَنظومَة العقائد الدّينيَّة لكلّ الأديان، وبالأخصّ منه عقيدتنا الإسلاميَّة.

يُضيء المؤلف في كتابه هذا كثيراً من النّقاط المُتعلّقة بالمَعاد البشريّ، وعالم ما بعد الموت (كفلسفة الخلق، والعدالة الشَّاملة، وأدلَّة المَعاد، وبقاء الرُّوح واستقلالها، وعلامات يوم القيامة، وغيرها)، نَستخلص من خلالها فكرةً رئيسةً وهي: أنَّ الحياةَ حركةٌ دائمةٌ ومُستمرَّةٌ، والله لم يخلق النَّاس فيها عبثًا، بل لغاية تكامُليَّة كُبرى مَعلُومة. والحياة خالدةٌ بخُلود رُّوح الإنسان، وما يتغيَّر فيها، هو الشَّكلُ والمظهرُ الخارجيُّ؛ حيثُ الانتقال يَكونُ من عالَمٍ أرضيّ إلى آخر يتميَّز بالعدالة المُطلَقة.

الكلمات المفتاحية: الموت، القيامة، الفطرة، المَعاد الروحي والجسماني، العدل.

---

١ - كاتب وباحث سوريّ

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: المعاد وعالم ما بعد الموت.

المؤلف: آية الله العُظمى ناصر مكارم الشيرازي.

إعداد: عبد الرحيم حمراني.

الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في قم/إيران.

مكان وتاريخ النَّشر: إيران-قم عام ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

عدد صفحات الكتاب: ٢٦٤ صفحة.

مُحتَوياتُ الكتَاب:

الكتاب لم يُكتب بطريقةِ الأبواب والفُصول، بل عالج الكاتِب مسائل كثيرةً، لها علاقة بموضوع المَعـاد وعالم ما بعد المـوت، سنُدرج العناوين كما وردت، وسنتحـدَّث عن أهمّ مضمون كل عنوان من العناوين، وهي:

- ماذا نعلمُ عن عالَم ما بعد الموت؟
- هل الموت هو نهاية الحياة، أم بداية حياةٍ جديدةٍ؟
- جُذور المَعاد في أبعاد الفِطرة.
- نوافِذ على العالَم الآخر.
- القيامَة تَهَب الحياةَ نكهتها.
- عامِلٌ تربويٌّ مُؤثّر.
- القِيامة في باطِنكم.

- القِيامة ردود على الألغاز.
- القِيامةُ في الكُتب السَّماويَّة.
- القُرآن والآخرة.
- الطَّريق الثَّاني: تكرُّر رؤيتنا للقِيامة.
- الطَّريق الثَّالث: مَعاد الطَّاقة وقيامتها.
- قِيامة الطَّاقة بعد موتها.
- الطَّريقُ الرَّابع: لِمَ القيامة ليست مُمكنة؟
- الطَّريقُ الخَامس: أصحابُ الكهف.
- حقيقةٌ أم خيال.
- الطَّريق السَّادس: فترة الجَنين شبحٌ من القِيامة.
- القِيامَة في تَجلّيَات الفِطرة.
- الأدلَّة العقليَّة للمَعاد.
- الدَّليل العقليُّ الأوَّل: العدالةُ الشَّاملَةُ.
- الدَّليل العقليُّ الثَّاني: تقولُ فلسفةُ الخلق هُنالك عالم بعد الموت.
- الدَّليلُ العقليُّ الثَّالث: لو كان الموت نهايةً لكان خلق الإنسان عبثًا.
- الدَّليلُ العقليُّ الرَّابع: بقاءُ الرُّوح علامةٌ على القِيامة.
- استقلال الرُّوح.
- أدلَّة استقلال الرُّوح.
- المَعاد الجسمي والرُّوحيُّ.
- علاماتُ القِيامةِ.

مُقَدّمَةٌ

يَعتبر المُؤلف في مُقدّمة الكتاب، أنَّ الإيمـان بالمعاد، هو «الإيمان بمحكمة العدل الإلهيّ الَّتي لَيس لها أيُّ شـبه بمحاكم الدُّنيا، وهذا العالَم الـذي نعيش فيه. فجميع الأعمال حاضرةٌ

لديه: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً﴾ [الكهف: ٤٩]. والسّجلُّ يضمُّ الأعمال كافّةً، بغضّ النَّظر عن صِغرها وكِبرها: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩]"[١]. ويؤكّد الكاتب على أنَّنا، نحن الذين ينبغي علينا أن نقرأ ملفَّ أعمالنا، كما علينا أن نقضي بشأن أنفسنا ونحكُم فيها: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ [الإسراء: ١٤]، ونحن الَّذين سنُدلي بشهاداتنا على أعمالنا بما في ذلك أعضاؤنا وجوارحنا التي ستشهد في تلك المحكمة: ﴿وَشَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾ [فصلت: ٢٠][٢].

أَوَّلًا: عَالَمُ مَا بَعدَ المَوت

يَطرح المُؤلّف في الفقرة الأُولى من كتابه أسئلةً عديدةً عن: «هذا التَّعطش الكبير للبشريَّة جمعاء في مُحاولتها معرفة عالم المَوت، وما بعد الموت، وهل ستستمر الحياة في إطار أُفق أوسع وأشمل أم لا؟ وهل أنَّ ظروف الحياة في العالَم الآخر، هي ذاتها بالنّسبة للحياة في هذا العالَم، أم حالنا -بالنّسبة إلى حقائق ذلك العالم- حالَ الجنين الذي لا يُمكنه أن يتصوَّر أوضاع الحياة خارج رحم أمّه؟! وهل الموت أليم؟ ما الذي يشعر به الإنسان حين الموت؟ هل تبقى الرُّوح مع تعفُّن الجَسد وتآكله؟ ثُمَّ ما هي الرُّوح؟ وكيف يُمكنُ التَّعرفُ عليها والارتباط بها من وجهة النَّظر العِلميَّة والفَلسفيَّة؟ ...»[٣]. أسئلةٌ كثيرةٌ يطرحُها المُؤلّف، مُحاولاً في كتابه هذا مناقشتها وتحليلها والإجابة عنها.

وفي سُؤاله عن طبيعة المَوت، وهل أنّ الموت هو نهاية الحياة أم بداية حياة جديدة؟ يَتحدَّث الكاتب عن الموت، ويصفه بأنَّه ليس مُخيفًا، وليس بهذا الرُّعب؛ «حيث أنَّ النَّاس ورغم كل اختلافاتهم وتَنوُّع مَشاربهم الفِكريَّة والعقائديَّة، سيُبلغون -شاءوا أم أبوا، وكيفما تحرَّكوا وانطلقوا- نُقطةً مُشتركةً، تتمثَّلُ بالموت واختتام هذه الحياة. فنُقطة انطلاقة الحياة -غنيَّة كانت أم فقيرة، وفي وسط الجهل كانت أم العلم، ومقرونة بالسعادة أم الشقاء- سيأتي عليها الموتُ بغتةً، فيجعل الجميعَ يعيشون حالةً واحدةً، تسودهم فيها المُساواة التَّامَّة المُطلقة، التي يعجز الكلُّ عن الإتيان

١ - انظر: مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٦.
٢ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٦-٧.
٣ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٠-١١.

بها. والحياةُ الأبديَّـةُ -في الدُّنيا- متعذّرةٌ مُحالةٌ؛ حيثُ إنَّ طولَ العُمر لا يعني الأبديَّة قَطّ، وعلى هذا الأسـاس، يتَّفق جميعُ الأفراد على الإيمـان بالموت، رغم الفوارق الفِكريَّة الَّتي تَسـودُهم ...»[1]. ويَعتقد الكَاتب، أنَّه «من الخِفَّة العقليَّة محاولة نسيان أو تناسي شيء لا ينسانا أبدًا (يقصد المـوت)، وهذا أَسوأ سُبـل مواجهة الحقائق المَريرة، إنَّه حالةٌ تهرّب مـن إدراكها واستيعابها أو إيداعها بوتقة النّسيان ... «[2]. وسببُ هذا النّسيان أو التَّناسي، أو هذه الغفلة، يعود إلى الخَوف والقلق الوُجوديّ في داخل الإنسان؛ حيثُ يتصوَّر أنَّ المَوتَ عدمٌ وزوالٌ كاملٌ دائمٌ، وفناءٌ مُطلقٌ.

ثَانيًا: جُذُورُ المَعاد في أَعماق الفطرَة

يَطـرحُ الكَاتب أمام القُرَّاء هَواجسَ رُّوحيَّة عن مسـألة المَوت، فهناك إشـارات وتنبيهات غير مَنظُورة، ولا أحد يعلم مَصدرها، يُصطَلَح على تسـميَتها بالفِطرة؛ حيثُ نَحصُل من خلالها على إلهاماتٍ، والإيمان بالحياة بعد الموت، هي واحدةٌ من تلك الإلهامات الَّتي تأتينا من دون معرفةٍ جِهتها ومصدرها. ويعتقدُ الكاتب بأنَّه «لدينا عِدَّة شواهد تاريخيَّة تفيد عمق إيمان البشريَّة -على مدى التَّاريخ، بل في العصور الَّتي ما قبل التاريخ- بالحياة الآخرة بعد المَوت، والدَّليل على ذلك الآثـار المُختلفة الَّتي خلَّفها قُدماءُ النَّاس، وكيفيَّة بناء قبورهم، والأشـياء الَّتي كانوا يدفنونها في التُّراب مع موتاهم، والَّتي تفيد إيمانَ الإنسـان بحياة ما بعد الموت على ضَوء إلهاماته الباطنيَّة، حيثُ لا يُمكن التَّصديق بأنَّ المسألةَ ليست فِطريَّة، وقد تمكَّنت من الحفاظ على قُوَّتها ورسوخها إلى هذه الدَّرجة طيلة التاريخ، ولما قبله إلى أبعد العُصور والأزمنة، حتَّى بقيت عالقة في الأذهان ...»[3]. ويُقدّم لنا الكَاتب عِدَّةَ أمثلة بارزة على إيمان الإنسان القديم بالموت والمَعاد، وما تقدَّم من قضايا مُتعلّقة به، ومنهـا أيضًا، مُجتمعات الحضارات القديمة كالحضارة المصريَّة العريقة، في مُحاولة فَهم مسـألة المَوت، والإيمان بوجود الحياة بعد الموت، وأنَّ للإنسان مَعاد في عالَم غير عالم الدُّنيا.

ويُوجَّهنا الكَاتب، إلى ضَرورة معرفـة تلك الهواجس الرُّوحية، والإلهامات الفِطريَّة النَّابعة من

١ - مكارم الشيرازي: المَعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٨-١٩.

٢ - مكارم الشيرازي: المَعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢٢.

٣ - مكارم الشيرازي: المَعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢٨.

الفطرة؛ حيثُ إنَّها قد تنحرف وتصل إلى أمكنة غير صحيحة، بعيدة عن أصل الفطرة الَّتي أودعها الله -تعالى- في الإنسان، بما يعني أنَّه "لابُدَّ من سَقي شجرة الإلهامات الفطريَّة بماء العلم على الدَّوام لتؤتي أُكلها كلَّ حين، وإلَّا فإنَّ تلك الإلهامات ستكون مَشوبةً بأنواع الخُرافات والأباطيل، وقد تُعطي أحيانًا نتائجَ معكوسةً"[١].

ثَالِثًا: القِيَامَةُ تَهَبُ الحَيَاةَ نَكهَتَهَا

يَعتبرُ الكَاتب "أنَّ للإيمان بالقِيامة والبعث آثاره ونتائجه في شكل الحياة البشريَّة، ولو لم تكن هناك من حياة بعد الموت لكانت الحياة في هذا العالم جَوفاء وتافهة لا قيمة لها، يقول -تعالى-: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ الَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [المؤمنون: ١١٥] ..."[٢].

ويُبيّن لنا الكاتب أنَّ «من يُؤمن بذلك العالَم يكون غايةَ الجديَّة في إصلاح نفسه، والإتيان بمُختلف الأعمال الثَّقيلة والمُعقَّدة ...، والإيمان بهذه الحقيقة يبلغ بالإنسان درجةً يجعله يقول، كما كان الإمام علي عليه السلام يقول: «وَاللَّهِ لَئِنْ أَبِيتُ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً، أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ، وَغَاصِبًا لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ ... »[٣].

وهذا الإيمان كامنٌ أوَّلاً في باطن الإنسان؛ "حيثُ تُوجدُ مَحكمة صغيرةٌ يصطلح عليها اليوم "الوجدان" ويُسمّيها الفَلاسفة "العقل العمليّ"، وهي وردت على لسان الآيات القرآنيَّة باسم "النَّفس اللَّوامة"، ويُطلقُ عليها العرب اسم "الضَّمير"، وحقًّا إنَّها لمَحكمة عجيبة لا تَعدلها محاكم الدُّنيا كافَّة، بكلّ أجهزتها وأُبهتها وعرضها وطولها ...، وقد قرن -تعالى- محكمة الضَّمير بالحديث عن البعث والقيامة العظيمة الَّتي وردت في القرآن الكريم: ﴿**لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ**﴾ [القيامة: ١-٤] ..."[٤].

---

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٣٤-٣٥.
٢ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٤٥-٤٦.
٣ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٥٤.
٤ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٥٩-٦٢

رَابعًا: القيامَةُ في الكُتُب السَّماويَّة

يَعتَبرُ الكَاتب: "أنَّ 'اليهود' ركَّزوا جهودَهم -إثر غرقهم في الماديَّات وسجودهم للثَّروة- على محو آيات القِيامة، ليتسنَّى لهم مواصلة أعمالهم دون تأنيب من ضَمير ...، وأمَّا 'النَّصارى' فقد اقتعلوا الآثار التَّربويَّة للإيمان بالقِيامَة على ضَوء مسألة الفداء والخَلاص بواسطة السَّيّد المَسيح عليه السلام وصُكوك غفران القَسَاوسَة. فقد تضمَّنت رسالةُ الأنبياء والمُفكرين إلفات انتباه الإنسان إلى أمرين والإجابة على لُغزين؛ هُما بداية الخليقة ونهايتها، وبعبارةٍ أُخرى المبدأ والمعاد، ومن المُسلَّم به أنَّ فهم معنى الحياةِ لا يتيسَّر دُون فَهم الأمرين المَذكورين، وكذلك يتعذَّر دون فهمهما المعرفة الواقعيَّة للعالم"[1].

ويُوضّح الكَاتب أنَّ اليهودَ لم يهتمُّوا كثيراً في كُتبهم المُقدَّسة (المُحرَّفة) بقضيَّة القِيامة، رغم وجود تعبيرات واضحة يمُكن مُشاهدتها بهذا الخُصوص في بعض نصوصهم التَّوراتيَّة في العهد القديم. "نقرأ في الكتاب الأوَّل لصاموئيل: 'إنَّ اللَّه يُحيي ويُميت ويَقبر ويَبعث'. والعبارة -كما يُفهم منها- تدلُّ صراحةً على المَعاد الجسماني، إضافةً إلى أصل القِيامة، فالقبر مكانُ الجسم الَّذي يتبدَّل فيه إلى تُراب، وإلاَّ فالقبر لا يضمُّ الرُّوح لتنبعث منه، وهذا يُشبه ما ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُورِ**﴾ [الحج: ٧]"[2].

كما يُبيّن الكَاتب، أنَّ الأناجيل الأربعة كانت أكثر وضوحًا في إظهار موقف المسيحيَّة من يوم القيامة والمَعاد؛ "حيثُ نقرأ مثلاً في إنجيل يحيي: 'ستأتي السَّاعة التي يسمع فيها كل من في القُبور ندائه فينهضون، فمن عمل عملاً حسنًا له قيامة الحياة، ومن عمل عملاً سيّئًا له قيامة الحساب'. والمُراد بقِيامة الحياة هو الحياة الخالدة في النّعم الإلهيَّة الَّتي تمُثّل ثوابَ المُحسنين، والمقصود بقيامة الحِساب، هو عقاب المُسيئين بمُقتضى حساب اللَّه وعدله، وأخيراً فالعبارة -بالنَّظر لذكرها القبور التي تمُثّل موضوع جسم الإنسان- إشارة إلى المعاد الجسماني"[3].

أمَّا بخُصوص القُرآن الكَريم والآخرة، فيتحدَّثُ المؤلّفُ عن طرقٍ عديدة[4]:

---

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٦٩ وما بعدها.

٢ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٧٣.

٣ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٧٤.

٤ - راجع: مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٧٦-١٢٠.

١. التَّذكير بالخَلق الأوَّل: قوله -تعالى-: ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ [ق: ١٥].

٢. تكرُّر رؤيتنا للقِيامة: يُعطينا الكَاتب أمثلةً للمُقارنة، منها أنَّنا نمرُّ كثيرًا على وقائع وأحداث في الحياة والطَّبيعة تتكرَّر أمامنا، ونرى فيها تكرارًا لقضيَّة إحياء المَوتى، غير أنَّها وبسبب تعايُشنا معها لا تسترعِي انتباهنا كثيرًا.

٣. مَعاد الطَّاقة وقِيامتها: يَعتبر المُؤلّف أنَّ الشَّمس هي أصلُ كلّ أشكال وأنواع الطَّاقات الموجودة على الأرض سوى الطَّاقة النَّووية، فمثلاً حين يُحرق الخشب والحَطب وأوراق الأشجار اليابسة، فإنَّ الحرارة والضَّوء المُنبعث منها، هو عبارة عن الحرارة والضَّوء التي خزنتها تدريجيًّا لسنوات طويلة من الشَّمس، وهي تفقدها الآن جميعًا خلال لحظةٍ واحدة، أو عِدَّة ساعات، وكأنَّها قد جرت إلى عَرصَة القِيامة. وبالعودة إلى القُرآن الكريم، سنرى كيف يبحث هذه المسألة، حيثُ ورد الحديثُ ضِمن المَعاد وعالَم الآخرة، فالآيات الأخيرة من سورة "يس" مُواصلة للبحث بشأن القِيامة والمَعاد، يقول -تعالى-: ﴿**الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا انْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ**﴾ [يس: ٨٠]، وما ينبغي الالتفات إليه هنا هو أنَّ لهذه الآية كسائر الآيات القرآنيَّة عِدَّة معانٍ: بعضها بسيطة ليفهمها عامَّة النَّاس في كل عصر ومصر، وبعضها الآخر عميقة للخواصّ، وبعضها الثَّالث أكثر عُمقًا للنُّخبة من الخواص، أو للعصور والقرون القادمة (بالنسبة لزمان نزول الآية).

٤. التَّوجُّه لمظاهر قدرة الله -تعالى- والتَّذكير الدَّائم بها؛ حيثُ يقول -عز وجل-: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحِىَ الْمَوتى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىءٍ قَدِيرٍ**﴾ [الأحقاف: ٣٣].

٥. قصَّة أصحاب الكهف: وهي قصَّة معروفة؛ حيثُ كانت تلك الحادثة درسًا عظيمًا بالنّسبة لأولئك الذين ينظرون بعين الرَّيب والشَّك إلى موضوع القِيامة، فإنْ كانت الحياةُ بعد النَّوم الطَّويل مُمكنة، فإحياء المَوتى هو الآخر لا يبدو مُستبعدًا، فكانت تلك الحادثة انعطافة كبيرة في ثقافتهم الدينيَّة، وهذا هو الطَّريق الآخر الذي سلكه القرآنُ الكريم، بهدف إزالة قضيَّة استبعاد المَعاد وتقريبها إلى أذهان عامَّة النَّاس، يقول -تعالى-: ﴿**إِذْ أوى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئ**

﴿لَنَا مَنْ أَمْرِنَا رَشَداً* فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِى الْكَهْفِ سِنِيْنَ عَدَداً * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِما لَبِثُوا أَمَداً﴾[الكهف: ١٠-١٢].

٦. فترةُ الجَنين (شبحٌ من يومِ القِيامة)؛ حيثُ يؤكّد المؤلّف على أنَّه "إذا أردنا أنْ نُجسّدَ شبحَ القِيامة، ونُقارنه بوضع الحياة في هذا العالم، فإنَّ أفضلَ طريق لذلك، هو ما نُفكّر به حول الإنسان في عالم الجَنين، والذي يبلغ العقل والشعور ثُمَّ يُفكّر في المراحل الَّتي تَعقُب الولادة، فسوفَ يكتشفُ من خلال القرائن: أنَّ مُحيط الرَّحم محدودٌ جدًّا، ولذَّاته زهيدة، وإمكاناته قليلة ومدَّته قصيرة، مثل محيط هذا العالم إزاء العالَم الآخر بعد الموت، فهو صغير ومحدود وزهيد وقصير المُدَّة. وأنَّ الفترة التي يعيشها الجنين، هي فترة استعداد وتأهُّب من أجل القدوم علي مُحيط أوسع وأكبر كهذا العالم -لا أنَّها فترة مثاليَّة مُستقلة- فهي بمثابة الحياة في هذا العالم؛ حيثُ تُعتبر هذه الحياة مرحلةَ استعدادٍ وتأهُّب لتلك الحياة الخالدة في العالَم الآخر. وأنَّ حياة الجَنين تَنطوي على أنواع المشكلات والويلات، كالحياة الدُّنيا في هذا العالم إزاء الحياة الآخرة، مَشوبةً بمُختلف الكُدورات والمُنغّصات"[١].

خَامسًا: القِيَامَةُ في تَجلّيَات الفطرَة

يَطرح الكَاتبَ أسئلةً عدَّة حيويَّة للإضاءة على موضوعَة الفِطرة، مُحاولاً الإجابة عليها في سِياق هذه الفقرة من كتابه؛ "حيثُ يسأل: إنْ خُلِقْنا للفناء فكيفَ نُفسّرُ غريزةَ حُبّ البقاء؟ ولو لم تكن القِيامةُ قضيَّةً فِطريَّةً، لماذا لم تنفكْ هذه العقيدة عن البشر على مدى التَّاريخ؟ فليس من المَعقول أن تكون هناك في باطننا محكمة، وليس هنالك من حِساب وكتاب في هذا العالم الكبير! والفِطرة -كما يُبيّن الكَاتب- هي أوَّل دليل على الطَّريق؛ حيثُ يجب أن نترك كلَّ شيء جانبًا، لنستمع إلى النّداء الَّذي ينطلق من باطننا، فهل هناك تنبيه وجدانيٌّ على الحياة بعد الموت؟ وما معنى الحُب لو أنَّنا فقط خُلقنا للفناء والعدم؟ ولو كان الأمر كذلك لكان هذا الحبُّ والرغبة ضربًا من العبث واللغو ..."[٢].

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٢٠ وما بعدها.

٢ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٢٩.

سَادسًا: الأدلَّة العَقليَّةُ عَلى المَعاد

يبحثُ الكَاتِب في الأدلَّة العقليَّة للمَعاد، وهي بنظره أربعة:

١. الدَّليلُ الأوَّل:

هناك مَحاكم عديدةٌ في هذه الدُّنيا، يحاول الإنسان من خلالها تطبيق العدالة، وهي مَحكمة الضَّمير الخاصَّة، ومَحكمة الآثار الطَّبيعيَّة للعمل ذات التَّوجُّه العام، ومَحكمة جزاء الأعمال، والمَحكمة الرَّسميَّة البشريَّة. ولكن لا يُمكن لأيّ من هذه المَحاكم أن يكون لها بُعدٌ عام وشامل؛ بحيثُ تُنزل العقاب بكافَّة الجُناة والمُجرمين لارتكابهم أيَّة جُنحة أو جِناية بعد مُثولهم للمُحاكمة، و كأنَّها بمنزلة إخطاراتٍ وإشعاراتٍ مُتتاليةٍ، تهدف إلى تربية البشر وإيقاظهم. فقانون العدالة في عالم الوُجود ليس في الدُّنيا، ولابدَّ أن نرى هنا: هل يُمكن الوُثوق بوجود عدالة عامَّة وشاملة ما وراء هذه الحياة، أم أنَّ البشريَّة تنتقل من هذا المكان دون أن تُوفىَّ حسابها، وليس هناك من شيء ينتظرها؟! ولو ألقينا نظرة إلى الحياة البشريَّة الَّتي تُشكّل جانبًا صغيراً جدًّا من نظام الخِلقة، وطالعنا بصورةٍ عامَّة الوضع العام لعالم الوجود، لرأينا قانون "النّظام والعدالة" يحكم جميع الأشياء، والقانون المَذكُور على درجة من القُوَّة، بحيثُ إنَّ أدنى انحراف عنه يُؤدّي إلى فناء كل شيء ..."[١].

٢. الدَّليلُ الثَّاني:

وهو دليلٌ خاص بفلسفة الخَلق وعالم ما بعد الموت؛ حيثُ يُؤكّد لنا الكَاتب "أنَّ فلسفة الخَلق والوُجود الإلهيَّين وقانون التَّكامل، كلُّها تقول للإنسان أنَّه لا يُمكن للموت أن يكون نهاية الحياة، وستستمرُّ الحياة بشكلٍ أرفع وأسمى بعد المَوت. وهذا المَنطق له انعكاسه في القرآن الكريم، ومثالها الآيات الواردة في سورة الواقعة، من الآية ٥٧ إلى الآية ٧٣، والَّتي يشرح فيها -تعالى- فلسفةَ الخَلق وقانون التَّكامل ..."[٢].

---

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٣٢ وما بعدها.

٢ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٣٩ وما بعدها.

٣. الدَّليلُ الثَّالثُ:

وهو الدَّليل المُستند إلى فِكرة، لو أنَّ الموتَ نهايةُ كلّ شيءٍ، لكان خلق الإنسان عبثًا، وقد أشار القُرآن في عدَّة مواضع إلى هذا الاستدلال؛ حيثُ أورده على سبيل الاستفهام الإنكاري: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾[المؤمنون: ١١٥]. فقد شبَّهت الآية عدم الرُّجوع إلى اللَّه (يعني البعث والقِيامة واستمرار الحياة والحركة نحو النُّقطة اللامُتناهية للوجود) بالبعث، أي أنَّ الخليقة ستنتهي إلى العبثيَّة، لو لم يكُن هناك من مَعاد وحياة بعد الموت، ﴿**أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى* أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّى* فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثى* أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى**﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠]. فلو كان كلُّ شيءٍ ينتهي بالموت لكان الخلق عبثًا مُهملاً، ومن هنا قال بعض المُفسّرين أنَّ المُراد بالإنسان في الآية المذكورة هو: 'الْكَافِرُ بِالْبَعْثِ الْجَاحِدُ لِنَعِمِ اللَّهِ' ...."[١].

٤. الدَّليلُ الرَّابعُ:

وهو ينطلق من فكرة أنَّ بقاء الرُّوح علامةٌ على القِيامة والمَعاد، ويُبيّن الكَاتب أنَّ الرُّوح بطبيعتها مُستقلَّةٌ عن الجَسد، ومجردَّة. وبالتَّالي، لا بدَّ أن تكون باقية، ويشرح لنا الكَاتب أنَّ "الرُّوح تختلف في بنيتها ونشاطها عن بنية عالَم المادَّة ونشاطه. نعم، هي مُرتبطةٌ دائمًا بعالَم المادَّة ولكنّها لا تتَّصف بخصائص المادَّة، وللفلاسفة الَّذين يقولون بتجرُّد الرُّوح أدلَّتهم: (وحدة الشَّخصية - عدم تطابق الكبير والصَّغير - الظَّواهر الرُّوحيَّة ليست كالكيفيَّات الماديَّة - الارتباط بالأرواح - التَّنويم المغناطيسيّ - النَّوم الاعتياديّ والرُّؤيا - الأعمال الخارقة للمُرتاضين - انتقال الفكر من بعيد). وبالنَّتيجة الَّتي يمُكن أن نَخلُص إليها من مَجموع الأبحاث ذات الصّلَة بتجرُّد الرُّوح بما فيها الأدلَّة العلميَّة والتَّجريبيَّة، هي أنَّ الرُّوح حقيقةٌ فوق المادَّة. وعليه، فليس لخواص المادَّة من قبيل الفناء والعدم والتَّآكل من سبيلٍ إليها، وهكذا فهي تستطيع البَقاء بعد فناء البدن، وإثبات بقاء الرُّوح بعد الفَناء، وإنْ تفاوتَ مع مسألة المَعاد والقِيامة، ولكن مع ذلك، فهو خُطوة باتّجاه القِيامة والعالم الأبديّ الَّذي يَعقُب المَوت، وسيكون ردًّا على أولئك الَّذين يرون الموت آخر مراحل الوُجود الإنسانيّ ونُقطة زواله وفَنائه، ويعتقدون أنَّ الإنسان حينَ يموت يعود إلى عالَمٍ

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٤٦.

ميِّت، فتضيع ذرَّات وُجودِه في طيات التُّراب والماء والهواء، وينتهي كلُّ شيءٍ ..."[1].

سَابعًا: المَعادُ الجِسمَانيُّ والرُّوحَانيُّ

ويُناقش الكَاتب فِكرَةَ المَعادَ الجِسميّ والرُّوحيّ؛ حيثُ يستعرض لنا عدَّة نظريَّاتٍ بهذا الخُصوص، وهي:

١. نظريَّةُ المَعاد الرُّوحيّ:

يُبيّن الكَاتب "أنَّ أغلب فلاسفة القُدماء هم من أنصار هذه العقيدة؛ حيثُ يزعمونَ أنَّ الرُّوح تنفصل للأبد عن البدن حين الموت، وتَبقى في عالم الأرواح، وبناءً على ذلك فإنَّ مسألة المَعاد لا تنطوي على مَفهوم، فليس هناك من عودةٍ، بل تُواصِل الرُّوح بقاءها، إنَّهم يعتقدون كما أنَّ الفرخَ يحتاج إلى مُدَّةٍ يقضيها داخل البيضةِ، وكذلك الجنين في بطن أُمّه، فإنْ طَوَى مسيرته التَّكامُليَّة وانفصل عنه، فإنَّه لن يعودَ إليه أبدًا، لا الفرخ إلى داخل البيضة، ولا الجنين بعد الولادة إلى رحم الأمّ، والإنسان كذلك، وبناءً على هذا: فإنَّ لجميع الثَّواب والعِقاب واللذَّة والألم بُعدٌ رُّوحي في العالم الآخر بعد الموت".

٢. نَظريَّةُ المَعاد الجِسمَانيّ والرُّوحَانيّ:

هو الرَّأي الَّذي اختارته طائفةٌ من العُلماء والفلاسفة القُدماء والمُعاصرين، وقد أيَّدت الآيات القُرآنيَّة هذا الرأيَّ، في أنَّ الأجزاء المُتناثِرة من البدن ستُجمع يومِ القِيامة وتُجدَّدُ وتكتسب الحياة، طبعًا على مُستوي أرفع وفي عالم أرقى وحياة أسمي.

٣. نظريَّةُ المَعاد الرُّوحيّ وشبه الجِسميّ:

يري بعض الفلاسفة القُدماء والرُّوحانيّين، أن لا عودةَ لهذا الجِسم الماديّ والعُنصريّ، فإن انفصلت الرُّوح عن البدن قَرَّت في جِسمٍ لطيفٍ فعَّال للغاية، من حيثُ الزَّمان والمكان، وحتَّى

١ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص ١٥٢-١٩٣.

قادر على اجتياز الموانع، وليس للفناء والفساد من سبيلٍ إليه، وبه تُواصل حياتها الخالدة. وفي الحقيقة، إنَّ هذا الجسم ليس كالمادَّة، ولكن حيثُ يُشبه هذا الجِسم من بعض الجوانب كصورته، ويُعتبر مثله منه فقد اصطلحوا عليه باسم "الجسم المثالي".

٤. نَظريَّةُ المَعاد جسمانيٌّ فَقط:

"وهو رأي بعض قُدَماء العُلَماء والمُعاصرين، الَّذين يعتقدون بأنَّنا إنْ متنا انتهي كلُّ شيء، بالضبط كالمُولّد الكهرُبائيّ، الذي ينتهي فتنفد طاقته وتزول مادَّته، وحينما تأتي القِيامة تجمع الأجزاء المُتلاشية لهذا المُولّد الكَهرُبائيّ -أي بدن الإنسان- وتلحق مع بعضها وتكتسب صِبغة الحياة، وبالطَّبع فإنَّ الرُّوح بفضلها من آثارها وخواصّها كالطَّاقة بالنّسبة لذلك المُولّد الكَهرُبائيّ تعود إليها"[1].

ويعالجُ الإسلامُ مسألة المَعاد ويوم القِيامة، من خلال القرآن الكريم، "فهذا الكتاب السَّماويُّ تحدَّثَ في أكثر من موقع عن المَعاد الجِسماني (طبعًا المقرون بالمعاد الرُّوحاني)، وأدنى معرفة بالآيات القرآنيَّة تكفي لنفي اقتصار المَعاد على البُعد الرُّوحانيّ؛ لأنَّ القُرآن يهدف لتقريب المَعاد إلى أذهان المُنكرين، وهو ضَربَ أمثالاً رائعة للردّ على إيراداتهم، وهي ممزوجة بنوع من الاستدلال الحيّ؛ حيثُ أراد تجسيد قضيَّة المَعاد والقِيامة إلى حدّ المُشاهدة والإحساس لدى النَّاس. ولذلك، فإنَّ جميع هذه الأمثلة والتَّشبيهات القُرآنيَّة بشأن المَعاد، إنَّما تُؤيّد المَعاد الجِسمانيَّ. فأحيانًا يدعو القرآنُ الكريم النَّاسَ إلى مُشاهدة تكرار عمليَّة المَوت والحياة في عالم النباتات، وكيف تُكرَّر قضيَّة المعاد كلَّ سنة أمام الأعينُ؛ إذ إنّ الأرض تتَّجه في فصل الخريف تدريجيًّا نحو الموت، فتكتسبُ الزُّهور والأغصان والنَّباتات صِبغة المَوت، وتموت في الشّتاء، ولكنّها تستعيدُ الحياةَ من جديد حين يُداعبها نَسيم الرَّبيع، وتتساقط عليها قطرات المَطر. فهل يفيد هذا سوى المَعاد الجسماني؟"[2].

ويُوضّح لنا الكَاتب طبيعةَ المَعادِ الجِسمانيّ في ضوء العقل؛ حيثُ يُبيّن "أنَّ العقل يقول بأنَّ الرُّوح والبدن حقيقتان لا تنفصلان عن بعضهما، بل هما متَّصلتان تمامًا، فهما معًا كلزوم 'المادَّة'

١ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص١٩٨ وما بعدها.

٢ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢٠٠.

لملزومها 'الطَّاقة'، فهُما يتكاملان معًا، وعليه فاستمرار بقاء أي منهما -لمُدَّة طويلة- ليس بمُمكن، هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر فكما أنَّ جِسم إنسانَين لا يتشابهان قَط من جميع الجهات، وبشهادة التَّحقيقات الواسعة الَّتي تمَّت بشأن الأفراد، فإنَّه لا يتشابه فردان حتَّى في بنانهما، فإنَّ رُوحين لا تتشابهان أبدًا، وكما أنَّ الجسم ناقصٌ بدون الرُّوح فإنَّ الرُّوح تنقص دون الجسم، وإنْ انفصلا عن بعضِهما في عالَم البرزخ (العالَم الفاصل بين الدُّنيا والآخرة) فإنَّه انفصالٌ مُؤقَّت تكونُ فعاليَّة الرُّوح فيه محدودة، ولذلك ليس للحياة البَرزخيَّة سعة الحياة لعالم القِيامة أبدًا ...»[1].

وعلى ضَوء ما تقدَّم، يُناقش المُؤلّف أربعةَ إشكالات، قام الكَاتِب ببحثِها والتَّدقيق فيها، وهي:

١. شُبهة الأكل والمأكول.
٢. قلَّة التُّربة على الأرض.
٣. أيُّ جسمٍ يعود، حيثُ يتبدَّل جِسم الإنسان طيلةَ عُمره.
٤. أين ستقع القِيامة والمعاد؟

ثَامنًا: شُهدَاءُ المَحكَمَة الكُبرَى للمَعَاد

يتحدَّث الكَاتب عن الحِسَاب والكِتاب والمِيزان؛ «حيثُ ستقوم مَحكمةُ القيامة مَحكمة عظيمة، والَّتي لا بدَّ أن يحضرها الجميع دون استثناء، ويمثُلوا للمحاكمة؛ حيثُ سنتعامل مع عالَم آخر مُختلف كليًّا عن عالمنا، عالم يفوق بمراتب هذا العالم سموًّا ورِفعةً، ولا ينطوي على حياته المُملَّة المُتعبَة، كالتَّوأمين بالضَّبط في بطن أُمّهما -فرضًا- يضعون ألفاظًا من أجل قضاء حاجاتهما، فمن البديهيّ، أنَّهما حين يُولدان ويريان أنواع المَشاهد والمَناظر والكائنات والظَّواهر والأفراد والأشخاص، فليس أمامهما من سبيلٍ سوى التَّفاهم عن طريق الإشارات وحركة العُيون والحواجب من أجل إفهام الآخرين ما يريدان، لأنَّ قاموسهما في مرحلة الجَنين قد لا يشتمل على عَشر مُفردات، والحال يحتاج العالم الواسع الفعلي إلى عشرات آلاف المُفردات للتَّعامُل مع مطالبه ومفاهيمه، فسِعة ذلك العالَم بالنّسبة لعالمنا، كنسبة هذا العالم إلي عالم الجنين»[2].

وفي موقع آخر يُبيّن لنا المُؤلّف شهداء يوم القيامة، وهم: الذَّات القُدسيَّة المُطهرَّة (الأنبياء)

١ - مكارم الشيرازي، المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢٠٢ وما بعدها.
٢ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢١٨ وما بعدها.

والأعضاء كالرّجل واليد والأرض والملائكة، حيثُ يكون هناك ميزان للأعمال، يقولُ -تعالى-: ﴿**والسَّماءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**﴾ [الرحمن: ٧].

وحـوَّل موضوع الثَّـواب والعِقاب وتجسـيم الأعمال، وهو أمـرٌ أساس في يـوم القيامة الَّتي سينال فيها الإنسـان جزاءَ وعاقبةَ ما جنته يداه في الدُّنيا؛ حيثُ إنَّ الدُّنيا هي مزرعة الآخرة، يؤكّد لنـا الكَاتب، أنَّ أعمالنا وأفعالنا في هـذه الدُّنيا نعتبرها مُجرَّد حركات عابـرة، ولكنها مُثبتة كلّها وستُعرض علينا كموجودات مستقلَّة يوم القِيامة، ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾ [الزلزلة: ٧-٨][1].

وفي فقرته الأخيرة حول الجنَّة والنَّار وعلامات يوم القيامة -من زلزلة، وانطفاء جذوة الشَّمس، وغيرها- يُوضّح الكَاتب أنَّ عذاب يوم القِيامة خالدٌ، ونعيم الله -تعالى- في ذلك اليوم باقٍ وخالد ﴿**فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلا تُجْزَوْنَ إِلا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [يس: ٥٤].

خَاتِمَةٌ

في نهاية مُراجعتي وقراءتي لهذا الكِتاب المُهم، أجدُ من الضروريّ الإشـادةَ بما أورده الكَاتب من أفكار، وشُروحات، وتفسـيرات لكثيرٍ من المسـائل المُتعلّقة بالموت وعالَم المَعاد، يُمكن الانتفاعُ منها واكتسابُ معرِفةٍ حقيقيَّةٍ فيها.

١ - مكارم الشيرازي: المعاد وعالم ما بعد الموت، ص٢٣٣ وما بعدها.

Reading a Book

Resurrection, World after Death

Nabil Ali Saleh [1]

Abstract

Belief in the Day of Judgment and the Resurrection is a pillar of faith. The person, who is sound in his innate nature, understands that there must come a day when the absolute justice that is so lacking on this earth will be achieved. The messages of all the prophets, to a large and significant extent, carried the call to believe in the Afterlife and the Day of Resurrection. They taught that death is not annihilation, nor the end of life, but rather it is the end of life in its earthly form, and the beginning of a greater and more expansive life, which is the life after death. This book, which we are reviewing in this article, sheds light on a fundamental pillar of Islamic belief: the Resurrection. It is a fundamental issue in the system of religious beliefs, especially our Islamic belief. In this book, the author sheds light on many points related to the human resurrection and the afterlife (such as the philosophy of creation, comprehensive justice, evidence for the resurrection, the survival and independence of the soul, signs of the Day of Judgment, and others).

From this, we derive a key idea: life is a constant and continuous movement. Allah, Almighty, did not create people in vain, but rather for a greater, known, and perfect purpose. Life is eternal, as is the immortality of the human soul, and what changes within it is its form and outward appearance. The transition takes place from one earthly world to another characterized by absolute justice.

Keywords:

Death – Resurrection – Innate Nature - Spiritual and Physical Resurrection - Justice.

1 - Syrian researcher and writer.

Studies and Research

Cognitive Study of Adam's (PBUH) Residence in Barzakh Paradise, His Descent from it According to New Sadranian Sages Visions [1]

Mohammad Ali Akbari[2] Nafisa Fayyad Bakhsh[3]

Translated by: Mohammad Firas al-Halbawi[4]

Abstract

This research is concerned with studying the opinions of the new Sadrian sages and their writings based on religious texts regarding "the necessity of Adam's (peace be upon him) initial residence in Paradise." The sages have believed that humanity must begin its journey and movement from the station of the descending Barzakh, passing through the material world with its multiplicities, and completing its integrative life and ascending movement by its own will and choice towards the world of mind and its unity [5]. Therefore, according to the Quranic expression, Adam (peace be upon him) began his earthly journey from the Barzakh paradise. In that paradise, he received initial instructions and learned them, such as the divine names and the true station of divine caliphate, and his being prostrated to by the angels, to benefit from them in his life on earth. He also became aware of the devilish whispers and understood the extent of Iblis' enmity towards the humanity. He was then descended, carrying these teachings and treasures, to the earth. Thus, Adam's presence in paradise was based on a great benefit that elevated him to perfection, and he was meant to settle in the dominion of this world before descending from it.

Keywords:

Adam (PBUH) - Initial Barzakh - Mulla Sadra - New Sadrist Movement - The Descent.

1 - Philosophy of Religion Magazine, 16th Edition, Issue 3, Fall 2019 / Pages 459477- (Research Article) / Date Received: January 8, 2019 - Date Accepted: July 14, 2019

1 - PhD student in the Department of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran.

1 - Assistant Professor at the Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran.

1 - PhD in Persian Literature, University of Tehran, Sworn Translator

5 - In philosophical terminology, the transition from multiplicity to unity.

Explaining Near-Death Experiences Based on Suhrawardi's Theory of Ideals' World (1)

Laila Forouzi(2) Asadollah Ajir(3)

Fatemeh Bakhtiari(4) Translated by: Mohammad Firas al-Halbawi(5)

Abstract:

So far, various and different theories have been presented, some of which are contradictory, to explain near-death experiences. However, all of them have failed to clarify some of the fundamental aspects of these experiences. This article aims at explaining the theory of al-Suhrawardi regarding the world of the ideals, arguing that this theory provides a more rational explanation for these experiences. In al-Suhrawardi›s theory of the world of the ideals, the characteristics of this world closely resemble those observed in near-death experiences. Therefore, based on this theory, it is sometimes possible to present near-death experiences by integrating other theories of «Sheikh of Ishraq» [Master of Illumination], such as the theory of Illuminationism, al Anwar alQahira [the overpowering lights], and the dhikir [remembrance].

Keywords:

Mere Ghosts - Near-Death Experience - Life after Death, Sheikh al-Ishraq - Parapsychology.

---

1 - Philosophy of Religion Magazine: 19th Edition, Issue 2, Summer 2022, Pages 267292- (Research Article)

2 - PhD in Islamic Philosophy and Wisdom, Razi University, Kermanshah, Iran.

3 - Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Arts and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

4 - Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Arts and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

5 - PhD in Persian Literature, University of Tehran, Sworn Translator.

Sanctity of Suicide According to Voluntary Action Philosophy

Hussein Ibrahim Shams El-Din[1]

Abstract

The issue of suicide and its legalization, or so-called euthanasia, poses a new problem in the contemporary world. It has prompted renewed research and analysis into the philosophical and theological dimensions, which lies behind the clear prohibition of suicide in Islamic law, and indeed in other laws.

In this research paper, there is an attempt to demonstrate that suicide, as a voluntary act, lacks the principles of human voluntary action. It argues that committing suicide is the opposite of voluntary actions, which humans undertake to search for attainable perfection or a deficient imperfection. This is done by analytically reviewing the issue of voluntary action, and its immediate and distant principles, based on which the extent the act of suicide conforms to these principles, which take into account human dignity.

Keywords:

Suicide - Voluntary Action - Scientific Principle of action – Will - Sanctity.

1 - Islamic Writer and Researcher

Voluntary Death, Journey to Truth

Sheikh Dr. Mohammad Nimr[1]

Abstract

This article aims at explaining the nature of spiritual death in Islamic ethics, its relationship to real death, the realm of Barzakh, the disembodiment of the soul, and the world of the ideals. It also explains the types of spiritual death and the viewpoints of scholars of ethics and transcendental wisdom regarding it, given that this concept is considered a main part of the humankind's work on the path to reaching Allah - Almighty. This article will also clarify the relationship between voluntary death and spiritual death, the levels and types of voluntary death, how ethicists have used lesser death to explain concepts of ultimate death. It will also explain the most important differences in the discussion of spiritual death between ethicists and transcendentalists. The article concludes by highlighting the importance of treating the fear of death by understanding its origins and causes, and by exploring how to treat it through what ethicists have provided in their explanations of death, the soul, and fear.

Keywords:

Spiritual Death - Voluntary Death - Fear of Death - Lesser Death - Ultimate Death.

1 - Researcher at Educational Research and Studies Center, University and Seminary Professor.

Brain Death, Organ Transplantation, Biotechnological Immortality
Fundamental Theological Study

Hamadou Jiro[1]

Abstract

The importance of this research lies in its exploration of a modern topic that is at the forefront of contemporary debates: "The issue of death and immortality (biotechnology)". This field is experiencing rapid growth, capturing the attention of scientists due to the significant advancements in biotechnology. One of the most notable challenges comes from the posthumanism ideology, which envisions a more advanced human being by enhancing their spiritual, psychological, intellectual, and physical abilities, ultimately striving for biotechnological immortality. This research aims at analyzing these phenomena, offering a comparative and comprehensive perspective. It examines various visions on concepts like transhumanism, posthumanism, biotechnology, and its effects. The research also explores the similarities and differences between the posthumanism vision of humanity and the religious understanding of these principles, providing a deeper insight into this intellectual and existential debate.

Keywords:

Death – Soul – Biotechnological Immortality – Brain Death – Consciousness Transfer.

1 - Islamic Writer and Researcher

Death According to Materialist Philosophers

Dr. Ghaidan Al-Sayed Ali[1]

Abstract

This research explores the perspectives of materialist philosophers on death, analyzing their visions through their broader philosophical framework, which asserts that the universe is made only of "matter", and that all mental phenomena can be explained in materialistic terms. In their approach to death, these philosophers rejected the "duality of existence", and emphasized a materialistic monism, which naturally led them to a dead-end in their understanding. This is a predictable outcome of attempting to explain a purely metaphysical phenomenon, like death, using exclusively material mechanisms. Their conclusions ultimately portrayed death as the cessation of consciousness and a plunge into oblivion, completely negating the possibility of an afterlife. Some even argued that only the memory of exceptional individuals—geniuses and outstanding human beings—might endure. Throughout their work, they adhered to the scientific method, which, in the end, revealed the inadequacy and collapse of their theories and claims.

Keywords:

Materialism – Death – Duality of Existence – Monism - Materialism of the Soul – Nothingness – Eternity.

1 - Professor of Philosophy, Faculty of Arts, Beni Suef University - Egypt.

emphasizes that human beings are responsible for all their actions in any case he faces, and that man must endure the hardships and trials of life, according to a purposeful Islamic cosmic vision that saves him from lost in absurdity and nihilism.

In an attempt to explain another meaning of death, which is voluntary, worldly death, the article «Voluntary Death, Journey to Truth» attempts to explain the vision of some schools of Islamic ethics. This is regarding how a humankind can be liberated from worldly attachments; achieve spiritual death from the world of appearances and perceptions, whereby a cognitive, heartfelt vision is revealed, transporting one toward the world of truth and meaning.

Discussing the existence of a separate world of ideals, the author of the article «Explaining Near-Death Experiences, Based on Suhrawardi›s Theory of Ideals› World» delves into the experiences of those who have come close to death. This interpretation is based on the idea of an ideal world that exists separately from the physical world, yet is simultaneously a part of its core and truth. According to this view, those who have come close to death have, in fact, entered that world, a realm characterized by heightened perception, awareness, and an understanding of things beyond the capacity of ordinary senses.

In conclusion, we hope this issue will be well-received by readers, offering the desired benefit, Allah willing, and contributing to the academic and cultural arena with critical and analytical tools to address other intellectual currents.

Praise be to Allah, both now and always.

vision, where death is not the end of consciousness. Rather, it is a point of revelation, where consciousness becomes more expansive and perceptive than it was in the worldly life. As this verse clarifies: {You were certainly in unmindfulness of this, and We have removed from you your cover, so your sight, this Day, is sharp.} [Qaf, verse: 22]. Death removes the veils that limited human perception in this worldly life. Therefore, death is a transition to a sharper, more present consciousness, where one sees the truth that was hidden behind the veil of matter. The Qur'an confirms this idea by describing the afterlife as "the true life." Allah Almighty says: {And this worldly life is not but diversion and amusement. And indeed, the home of the Hereafter - that is the life, if only they knew.} [Al-Ankabut, verse: 64]. The Qur'an here presents a radical vision that differs from the materialistic view, which is the life we live now is not real life; it is merely a shadow, an unfinished experience. True life, however, begins after death, where perception is clearer and consciousness is more expansive.

If philosophers have made death a source of existential anxiety, and if science has attempted to resist it without transcending it, the Quranic vision transforms death into a moment of revelation, when a person realizes for the first time the ultimate truth that had eluded them in this world. While the Western question about death is: "What comes after annihilation?", the Islamic question is completely different: "How do we prepare for real life?". The difference between the two questions is what determines the difference between existential anxiety and deep faith.

Based on all that has been discussed, this issue of "Eitiqad" journal tackles the question of death, addressing a range of questions and dilemmas raised about it. In this context, the article "Death According to Materialist Philosophers» examines the visions of the naturalistic and materialist school of thought in Western philosophy, tracing its development from the Greek era to the present day. The researcher presents the opinions of prominent philosophers throughout various historical periods regarding death and annihilation, and then analyzes their doctrine, which denies life after death, or offers an interpretation of immortality, in a way that contrasts with the teachings of the heavenly religions.

Meanwhile, the article «Brain Death, Organ Transplantation, Biotechnological Immortality - Fundamental Theological Study», addresses the attempts of some scientists and computer engineers to explain consciousness by reducing it to biological and neural processes within the human brain, and the possibility of simulating human consciousness and transferring it via complex computer systems. Therefore, humankind can experience immortality after the death of the bodies. At the end of the article, the author criticizes this reductive vision of human consciousness, corrects the concept of immortality and eternity, and the impossibility of cloning human consciousness while preserving the unity of the conscious personality.

The article, «Sanctity of Suicide According to Voluntary Action Philosophy,» discusses the philosophy of the sanctity of suicide and the Islamic vision about the meaning of life, human responsibility within it, and the purpose of creation and existence in the worldly life. It also

Death as Bath to Ultimate Justice

Philosophy has treated death as an existential problem, and science has treated it as a biological phenomenon subject to study. However, religions presented a completely different vision, where death was a point of transition to another life. Religions did not seek to deny or circumvent death, but rather to give it meaning and integrate it into a cosmic order, which makes physical annihilation merely a stage in an endless journey. Despite the differences in its details among religions, this concept has remained addressing human anxiety in better way, and more effective on how one see himself and his destiny.

In the heavenly religions (Judaism, Christianity, and Islam), death is viewed as the moment of separation between two worlds, where the soul transitions from the visible world to the world of the unseen, from temporary life to eternal life. This conceptipn gives death a moral perspective; it becomes the path to an ultimate justice, where the oppressor is held accountable, the doer of good is rewarded, and everyone receives what he deserves.

Despite the radical difference between the visions of some ancient oriental religions on death and the divine vision of it, what they all have in common is that death is part of a well-defined moral order.

While Western philosophy has been unable to provide a definitive answer to death - even though modern science has worked to postpone it without eliminating it - religions have provided a vision that gives death meaning, making it an extension of life, not its end. This conception was more capable of calming human anxiety because it not only described death, but also provided an answer about its cause, purpose, and what comes after it.

Ultimately, the issue of death seems to relate to life itself. If death is merely a meaningless cessation, then life itself loses its value. However, if death is a passage to a wider existence, then life takes on a deeper meaning, and fear of death transforms into preparation for it.

Hence, the Islamic vision of death, which places it within the context of the ultimate purpose of creation, where every life has an extension, every action has its consequences, and everyone will face the truth, from which no one can avoid it.

Islamic Vision of Death as Liberation from Absurdity

A key question emerges at the core of the philosophical issue concerning death: What happens to consciousness after death? Does it end like the body, or does it continue in another form?

The materialist philosophy, which dominated modern Western thought, originated from the assumption that consciousness is merely a brain function, if the brain ceases, consciousness ends completely. However, this assumption is nothing more than a reflection of a narrow materialistic perspective, where the mind is viewed as a machine and life is seen as a sensory experience that ends in annihilation. In contrast, the Qur'an presents a completely different

Death in Science: Is It Possible to Escape Annihilation?

While philosophy remained immersed in its existential anxiety, science moved toward treating death as a natural phenomenon that could be analyzed and perhaps overcome. In philosophical thought, if death is an unsolvable dilemma, scientists have viewed it as merely a malfunction in the biological system of organisms, which can be understood, perhaps even postponed or overcome. However, has science succeeded in providing a true answer to death, or has it, despite its progress, merely postponed the confrontation? When considering death from a biological perspective, we find that it is an essential part of the life cycle; cells die systematically at every moment, in a process known as "Apoptosis", which allows organisms to regenerate and adapt to their environment. Nevertheless, at the macro level, aging and natural deterioration remain.

Scientists did not stop there. Since the 20th century, research has been focused on understanding the mechanisms of aging and death, aiming at prolonging human life. Certain genes have been discovered that control longevity, such as "sirtuin" genes, which play a role in resistance to aging. Processes such as CRISPR DNA editing have also been developed, which allowing for the manipulation of genetic factors that lead to natural death. In recent years, a set of research has emerged that aims not only to postpone death, but also to bypass it entirely. Companies like "Kalevik" and "SINGULARITY" are developing methods to extend lifespans indefinitely, by reorganizing cells or even uploading human consciousness to digital platforms, in what is known as "transhumanism."

Some scientists, such as Raymond Kurzweil, believe that humans will reach a point where the human brain will be able to integrate with artificial intelligence, allowing consciousness to be transferred to an electronic environment that is not subject to the laws of biology. However, can we truly escape death?

Despite all the scientific progress, there remain huge obstacles. Even if we were able to postpone aging or even upload consciousness to computers, the philosophical question becomes "is the person whose consciousness is uploaded the same person, or merely a digital copy, does postponing death indefinitely truly mean overcoming it, or is it merely a denial of the inevitability that governs everything in the universe?"

Of course, we can prolong life, delay aging, or improve our quality of life, but we cannot—and will never—transcend the moment when everything ends, because death is part of the very nature of existence. The most important question becomes "is death the problem, or is it human fear of it that makes it as a problem, is the search for immortality the solution, or is the true meaning of life only understood with death?"

Therefore, the difference between the scientific and religious views of death becomes apparent; the question becomes not "How do we escape death?" but "How do we understand it?"

reflections on his existence. It raised the most important questions, including: Does life have a purpose if death is inevitable? Is annihilation the only destiny, or there is an extension beyond it?

The answers vary between ancient and modern philosophers, but the anxiety remains constant, reappearing with every attempt to understand fate.

In ancient oriental philosophies such as Buddhism and Hinduism, Death was a recurring cycle of life and death, where a humankind remains in a cycle of rebirth until they reach the state of final liberation (nirvana).

For the Greeks, death was linked to questions of justice and immortality. Plato saw death as a release of the soul from the body, allowing it to move to the realm of ideals, where absolute truth and perfect existence exist. On the other hand, Aristotle saw death as a natural event, but he did not provide a clear idea of what comes after it. Instead, he focused on how to live a virtuous life before death.

However, in the modern times, this perspective was turned upside down. When Nietzsche declared the "Death of God," he was not just referring to the death of religion, but also the collapse of the traditional concepts that had once granted life meaning beyond death. If there is no other world, then death becomes absolute emptiness, the irreversible end.

Hence, Martin Heidegger developed a new philosophy of death, considering it "the most authentic truth" of human existence. According to him, humankind is "beings-toward-death," meaning that his awareness of death defines the essence of life, as he live in the shadow of inevitable end. However, this view made death merely a backdrop that defines how life is lived.

Existential anxiety reached its peak with Jean-Paul Sartre and Albert Camus. For Sartre, death is the limit that deprives the humankind of fully realizing himself, making life absurd. There is no purpose beyond death, and there is no meaning survives annihilation.

Camus, in turn, saw death as the ultimate proof of life's absurdity, where all attempts to imbue existence with meaning are mere illusions.

If death is meaningless, then life is also meaningless, raising the most terrifying philosophical question: why wouldn't suicide be the logical solution to this absurdity?

Thus, instead of providing answers about death, modern philosophy turned it into a crisis with no way out. With the collapse of major religious narratives in Western societies, humankind has become increasingly alone in the face of his fate. If death is the ultimate end, then all the values for which one lived, all moments of love, pain, and triumph, become meaningless, as oblivion will erase them all in the end. Death thus shifted from being a passage to another world to becoming the abyss that swallows everything.

However, is this the only way to understand death, or are there other perspectives that provide a vision that is beyond this nihilism? Did religions provide mere flimsy explanations for death, or did they provide answers more consistent with the depth of the questions humankind asks?

Editorial

Dread of Death, Question of Meaning

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Since human consciousness arose, death has been the mystery that relentlessly pursues us. It is not just the stopping of the heart or an incidental event in the natural cycle. Rather, it is the point where all our certainties shatter, and the moment when experience halts and presence fades, leaving behind questions without clear answers.

Why do we die? Is death an end or a transition? Is there something beyond the nothingness that keeps its secrets hidden?

Throughout the ages, death has not merely been an individual experience; it has been the cornerstone of civilizations, religions, and philosophies.

From the time of the Pharaonic pyramids to the rituals of primitive peoples, and from the meditations of philosophers to the texts of sacred books, man has been trying to negotiate mortality, to interpret it, to give it meaning, or at least to postpone the moment of confrontation. However, the question remained unanswered, eluding the mind, causing fear, and reshaping man's understanding of life itself.

In modern Western thought, death is no longer a mere mystery awaiting explanation, but rather an existential dilemma in its own right.

With the decline of religious faith in modern philosophies and the absence of traditional concepts of the afterlife, death has become more severe and present in the consciousness of contemporary man. In modern Western philosophy, death has become an end; everything comes to an irreversible end.

This transformation did not rid man of fear; rather, it increased his anxiety. If life is endless, and if death is the final destination, what meaning remains? Is anything worth living if death is inevitable at the end?

Death in Philosophical Thought between Nothingness, Search for Meaning

Since the beginnings of philosophical thought, death has been a central theme in human

16 Laila Forouzi
Asadollah Ajir
Fatemeh Bakhtiari

■ **Explaining Near-Death Experiences Based on Suhrawardi's Theory of Ideals' World**

Studies and research

17 Mohammad Ali Akbari
Nafisa Fayyad Bakhsh

■ **Cognitive Study of Adam's (PBUH) Residence in Barzakh Paradise, His Descent from it According to New Sadranian Sages Visions**

Reading in a book

18 Nabil Ali Saleh

■ **Resurrection, World after Death**

index

Editorial

6 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Dread of Death, Question of Meaning**

Focus

12 ..... Dr. Ghaidan Al-Sayed Ali

■ **Death According to Materialist Philosophers**

13 ..... Murtada

■ **Brain Death, Organ Transplantation, Biotechnological Immortality**

14 ..... Sheikh Dr. Mohammad Nimr

■ **Voluntary Death, Journey to Truth**

15 ..... Hussein Ibrahim Shams El-Din

■ **Sanctity of Suicide According to Voluntary Action Philosophy**

At Upcoming issue

Religion, Science
Cognitive Fabricated Crisis

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Hussein Darwish

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Death
Destructive of Pleasures, Gate of Life

2nd year - Issue (6): Winter 2025 AD - 1446 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Baratha Center for
Studies and Research
Beirut-Baghdad

2nd year - Issue (6): winter 2025 AD - 1446 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com
ISSN: :3005-9577 :3006-9513

Death

Destructive of Pleasures, Gate of Life

- Editorial » Dread of Death, Question of Meaning
- Focus » Death According to Materialist Philosophers
  - » Brain Death, Organ Transplantation, Biotechnological Immortality
  - » Voluntary Death, Journey to Truth
  - » Sanctity of Suicide According to Voluntary Action Philosophy
  - » Explaining Near-Death Experiences Based on Suhrawardi's Theory of Ideals' World
- Studies and research » Cognitive Study of Adam's (PBUH) Residence in Barzakh Paradise, His Descent from it According to New Sadranian Sages Visions
- Reading in a book » Resurrection, World after Death