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. غلام رضا فیاضی: علم النفس فلسفی، تحـ. محمد تقی یوسفی، مؤسسه آموزشی 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 مهدی آصفی: «پیوند اعضای مردگان مغزی»، مجلة فقه أهل البیت عليهم السلام، العدد ٣١، لا م، لا ت.
١٧. محمد باقر میرداماد: جذوات ومواقیت، لا د، بومباي، لا ط، ١٣٠٢هـ.ش.
١٨. نصیر الدین الطوسي،: اخلاق ناصری، تحـ. مجتبی مینوی وعلی رضا 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[1]

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[1].

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][2]؛ «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»[3]. 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 كشـف المعنى وبداية الوصال، وعند غيرهما، فناءٌ عن النَّفس وبقاءٌ بالحقّ، والتَّخلُّص من الصّفات البشريَّة، والتَّحقُّق بالصّفات الإلهيَّة، أمَّا الهدف من الموت عند (المـلا صدرا) فهو كمالُ النَّفس وتجرُّدها النهائيّ عن المادَّةِ لتَحقُّق البقاء الرَّوحانيّ، وعند (ابن عربي) اللقاء بالمحبوب (الله)، والاتحـاد بالحقائق العُليا، وعند غيرهما، تحقيقُ التَّوحيد والوِصال الأبديّ بالحبيب الإلهيّ.

هذا كله في تفسـيرهم للموت الطَّبيعـيّ، ولعلماء الأخلاق مُصطلحٌ آخـر للموت هو الموت الاختياريُّ.

ثَالثًا: المَوتُ الاختِيَاريُّ:

يُعتَـبر الموت الاختيـاريُّ عمليةً إراديَّة يقوم بها الإنسـان العارف أو السـالك في حياته الدُّنيا، يتخلَّى فيها عن شهواتِه وأهوائه وتعلُّقه بالعالم الماديّ، فيموت عن نفسه الأمَّارة بالهَوى، قبل أن يموت جسـده بالموتِ الطَّبيعيّ (القهريّ). وهو موتٌ رمزيٌّ رُوحيٌّ، هدفه بلوغ الحياة الحقيقيَّة، أي الحياة باللَّه وفي اللـه. ويربط (الملا صدرا) الموتَ الاختياريَّ بالحركة الجوهريَّة للنَّفس؛ إذ تتحوَّل النَّفس بالتَّدريج من المرتبةِ الجُسمانيَّة إلى الرَّوحانيَّة ، ويتدرَّج الإنسان من العَلائق الحَسيَّة إلى التَّجـرُّد 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. «**المرتبـة الأولى:** وهي المرتبة الأعلى من الموت الاختياريّ، من خلال الوُصول إلى مرتبةِ العقل المُسـتفاد، 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 تُماثل الأبـدان الدُّنيويَّة، لكن بلطافة تُناسب الحياةَ في تلك النَّشـأة، فتتعارف النُّفوس فيما بينها بذلك القالب، وبسببه يكون لها حظٌّ من الماديَّة ليست كماديَّة 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 أنَّهم 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[١].

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"[٢].

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 مناشِئ 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 ومحبتِه 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»[١]. 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»[٢]. 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»[٣].
- 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»[٤].

---

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 حُكماء الإسلام عند الحديث عن الإرادة والاختيار وأقسام العلل الفاعليَّة، أنَّ لكلّ حركة اختياريَّة -كما في الأفعال الاختياريَّة الإنسانيَّة- ثلاثة مبادئ: الأوَّل مبدأ قريب، والثَّاني مبدأ 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 الشَّوق الحاصل في النَّفس الذي به تنزع النَّفس لتحريك العضلات قبل الفِعل. والأبعد هو عبارة عن القُوَّة العِلميَّة سواء أكانت خياليَّة أم فِكريَّة باعثة على الشَّوق ثمَّ تحريك العضلات، قال الشيخ الرئيس (ابن سينا): "كلُّ حركة إراديَّة فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هو القُوَّة المُحركة الَّتي في عضلة العُضو، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القُوة الشَّوقية، 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].

وبالتَّالي، أيُّ فاعلٍ يفعل فعلاً بالاختيار، فمعنى ذلك أنَّه يستحضر صورةَ الفعل المُوصل للكمال الذي يريده، ويُصدّق بذلك الكمال الذي تَصوَّره، فتنبعث بعد ذلك الإرادة والشَّوق. ومن ثَمَّ، تنبعث القوة في العضلات والأعصاب للقيام بالفِعل.

فلو أنَّ شخصًا لم يتصوَّر أنَّ شُرب الدَّواء كمال وفيه شفاء، فلن يشتاق ويُريد شربه فلا يتوجه إلى شربه أصلاً، فلا يصدر فعلٌ اختياريٌّ منه هو شرب الدواء، بخلاف الشَّخص 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 اختياريٌّ غيرُ إنسانيّ

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

وخُلاصـةُ الأمر، إنَّه من غير المسـتقيم -لا أقل وفق الرُّؤية الإسلاميَّـة 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 فـراق حبيب أو ما شـاكل- فإنَّه في الحقيقة لا يرقـى لئنَ يكون سلوكًا سويًّـا يتلاءم مع الغاية الإنسـانيَّة. وعلى أيّ حال، فإنَّ القولَ بأنَّ الفعـل الاختياريَّ للانتحار يرجع إلى دفع ضرر أو جلب نفع، دون النَّظر إلى حُسـن الفعل في نفسـه، لا يكون فعلاً إنسـانيًّا 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 الإنسـانيَّة؛ لأنَّ الفعلَ الإنسـاني 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 وشـقاءِ 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 ويفشـو 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.