



الدراسات البيئية في القرآن والحديث، السنة ١، المجلد ١، العدد ٣، الشتاء ٢٠٢٤، صص. ٢٧١-٢٩٢

حقيقة الانسان من وجهة نظر المفكرين المسلمين

* مهدي نوري أفشان ، **أبوالفضل خوشمنش

* عضوهيئة التدريس، قسم اللغة العربية، معهد اللغات، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران.

nouriafshan@isu.ac.ir

** أستاذ مشارك، قسم علوم القرآن والحديث، كلية الشريعة الدراسات الإسلامية، جامعة طهران، طهران، إيران.

khoshmanesh@ut.ac.ir

الملخص

فكر «الجسم والروح» والعلاقة بينهما منذ صدر الإسلام حتى الآن في رحلة طويلة، بطريقة شهدت آراء المفكرين والمفسرين تغييرات كبيرة على هذا الطريق، وقد كان موضوع حقيقة الإنسان، والعلاقة بين الجسم والروح من المواضيع المهمة التي ناقشها المفكرون المسلمون في مختلف آثارهم. ودراسة المسار التاريخي لهذه الآراء في سياق الأبعاد الإنسانية نجد أن معظم المتقدمين من العلماء كانوا يرون جسمانية الإنسان ولم يتفوهوا ببنت شفة عن تجرد الروح أو النفس في مؤلفاتهم، ومن مارسها منهم، فكان نقدًا أو رفضًا لها. بانتشار الأفكار الفلسفية المستمدة من الفلسفة اليونانية تدريجياً، أصبح العلماء المسلمون في مجال الأنثروبولوجيا مهتمين بمناقشات حول البعد غير المادي للإنسان ومسألة تجرد النفس؛ لأنهم حصلوا على أجوبة عن بعض المشكلات. وكانت هناك أربع وجهات نظر رئيسية للبعدين في الإنسان الاثنين: أولاً إنَّ البعدين متشابهان تمامًا ولا يمكن دوام أحدهما بدون الآخر، وثانياً إنَّ الروح له علاقة تديرية مع البدن ويتحكم عليه كتركيبه، وثالثاً إنَّ العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة شوقية، وأخيراً إنهما متحدان في الدنيا وفي سعتهما لتحقيق الهدف.

المفردات الرئيسية

حقيقة الإنسان، تاريخ الأفكار، الجسم، الروح، النفس، الحياة، الموت

نوع المقالة: علمية محكمة

تاريخ القبول: ٢٩ ديسمبر ٢٠٢٣

تاريخ الوصول: ٦ أكتوبر ٢٠٢٣

[10.30497/isqh.2024.245494.1022](https://doi.org/10.30497/isqh.2024.245494.1022)



© المؤلف (المؤلفون)

الناشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام

الإحالة: نوري أفشان، مهدي، خوش منش، أبوالفضل (٢٠٢٤). حقيقة الانسان من وجهة نظر المفكرين المسلمين. الدراسات البيئية في

القرآن والحديث، ١(٣)، ٢٧١-٢٩٢. <https://doi.org/10.30497/isqh.2024.245494.1022>

١- المقدمة

١-١- بيان المسألة

إنّ مناقشة حقيقة «الإنسان» ومعالجة أبعاده المادية وغير المادية من الأمور القديمة عبر التاريخ، كما رحّب المفكرون المسلمون بالمناقشات حول الإنسان في هذا الصدد بمصطلحات مثل «النفس» و«الروح» و«القلب» و«الجسم» و«الجسد». وقد عرض المفسّرون في مختلف الطبقات وجهات نظرهم في الإنسان وفقا لآيات القرآن الكريم في إطار كتب ومقالات تفسيرية. كما أنه لا يمكن أن نتحدث عن ظاهرة تسمى «الإنسان» ولا نراجع المصادر الكلامية والفلسفية.

عاش العديد من شيوخ التفسير وعلم الكلام بين القرن الثالث والقرن السابع. على الرغم من أن المناقشات حول الإنسان بين علماء الإسلام تعود إلى القرن الأول، إلا أن سوقها كان ساخنا في القرنين الثاني والثالث، وفي الوقت نفسه زاد الاختلاف بين العلماء أيضا في القرنين. ومع ذلك، في القرنين الرابع والخامس ومع ظهور عباقرة مثل الشيخ المفيد والشريف المرتضى، تزامنت آراء العديد من العلماء من نفس الفترة وحتى العصور اللاحقة (القرن السابع) مع هؤلاء الشيوخ. يعد القرن السابع الهجري نقطة تحول في مجال الآراء الكلامية ونزعة علماء الإسلام وخاصة الشيعة إلى الفلسفة. في هذا القرن، عاش علماء كبار مثل خواجه نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي وابن ميثم البحراني الذين كانوا مصدر بعض التغييرات في ترتيب ومحتوى بعض العلوم. منذ ذلك الحين، اكتسبت كلمات وتفسيرات العديد من العلماء المسلمين نكهة جديدة، بحيث أصبح تأثيرها مرئيا حتى الآن. تجدر الإشارة إلى أنه في هذه الفترة، فإن عدد العظماء الذين ابتكروا أعمالا أو نظريات أو مناهج جديدة في مجال الأنثروبولوجيا والعلاقة بين بُعدي المادي وغير المادي ليس كثيرا؛ لأنه باستثناء القرن السابع، لدى العديد من العلماء نفس وجهات النظر حول هذا المجال ويتلخص اختلافهم في بعض التفاصيل فقط.

١-٢- الأهداف

حاولنا في هذا المقال دراسة مفهومي «الجسم» و«الروح» في سياقه التاريخي لتحديد ما مرّ به المفكرون المسلمون في شرح هذين المفهومين. ومع ذلك، نظرا لأن العديد من المصادر لم تفرق بين كلمتي الروح والنفس أو استخدمت كلمة النفس بدلا من الروح في سياق البُعد غير المادي للإنسان، فقد تم النظر في مفهوم «النفس» في هذه المقالة.

تجدد الإشارة إلى أن الدراسات التاريخية نوعان رئيسيان: دراسة نتائج وإنجازات تطور الأفكار الإنسانية في مجال الحياة الاجتماعية ودراسات تطور تلك الأفكار، غالباً ما يشار إلى هذا الأخير في العصر الحديث باسم «تاريخ الفكر» أو «تاريخ الأفكار». (خاني، ٢٠١٨، ١٠).

من خلال دراسة تاريخ تطور الأفكار حول حقيقة الإنسان، ومكان النظر فيها والعلاقة بين الجسم والروح من قبل المفكرين المسلمين، يمكن استنتاج أن هناك خلافات واضحة بين آرائهم في كل فترة. بالإضافة إلى ذلك، يختلف علماء كل علم خلافاً كبيراً بعضهم عن بعض في هذا الصدد. ويرجع جزء من هذه الخلافات إلى استيراد بعض العلوم التي دخلت تدريجياً في العلوم الإسلامية، وجزءاً آخر من النزاع هو أن أيّاً من هذه الآراء لديها مشاكل لم تحل ويسعى أتباع كل نظرية إلى تبرير هذه القضايا من خلال آرائهم وحججهم الخاصة. إن مجرد اعتبار الإنسان جسمانياً من جهة واعتباره روحانياً من جهة أخرى يضيفان إلى هذه الصعوبات ومسائل مثل المعاد الجسماني ومشاهدة الأعضاء والجوارح في اليوم الآخر هي من بين المشاكل. بالإضافة إلى ذلك، لم يتم ذكر هذه النظريات بصراحة في القرآن ولا يمكن فهمها بالكامل من نص القرآن.

١-٣- البحوث المسبقة

على الرغم من وجود الكثير من الجدل في مجال الإنسان والعلاقة بين الجسم والروح، لكن الخلاف بين المفكرين المسلمين (خاصة المفسرين منهم) خلال تاريخ ما بعد الإسلام وتطور وتغير التعريفات المختلفة في هذا الموضوع والمقارنة بين هذه الآراء وتصنيفاتها هي مسألة تم إهمالها ولم يتم تناولها بجديّة حتى الآن.

تم إجراء البحث حول هذين المفهومين بشكل رئيسي في سياق التزامن ووفقاً لنص القرآن الكريم. المقالات مثل «القلب والعقل في الرؤية القرآنية» لـ علي كاظم الفتال، «علاقة الجسم بالروح» لـ حنين شكري و «بالجسم والروح» لـ الربيع الغزالي من الأمثلة على ذلك في هذا المجال. في مصادر أخرى، لا يوجد أيضاً عمل يتم فيه النظر في المسار التاريخي للآراء التفسيرية حول هذين المفهومين.

٢- مفهوم الجسم والروح في الصدر الأول حتى القرن السابع

بنظرة شاملة على وجهات النظر التفسيرية للمسلمين، نجد أن المتكلمين والمفسرين منذ القرن الثالث حتى نصير الدين الطوسي، على الرغم من اختلافهم، كانوا ينظرون إلى النفس كالجسم المادّي (جويني، ١٩٦٥: ٨٦؛ الإيجي، ١٩٠٧: ٧/٢٥٠؛ التهانوي، ١٩٩٦: ١/٨٨٣ و٨٨٤). كان ضرار بن عمرو (المتوفى حوالي ١٩٠ هـ) أحد الفقهاء وقادة المعتزلة الذين اعتقدوا «أن الإنسان يتكون من أشياء كثيرة بما في ذلك اللون والطعم والرائحة والقوة وما شابه ذلك وإنها الإنسان إذا اجتمعت،

وليس همنا جوهر غيرها» (الأشعري، ١٩٩١: ٢٦/٢). كان أبو بكر الأصبم (المتوفى ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ) المتكلم والفقهاء والمفسر المعتزلي يعتقد أن «الإنسان هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد ونفى إلا ما كان محسوساً مُدركاً» (المصدر نفسه). وُلد أبو هذيل العلاف عام ١٣١ أو ١٣٤ هـ وتوفي في عام ٢٢٧ هـ وكان يعتقد أن الإنسان هو هذا الشخص المرئي وله أيدي وأقدام والفاعل هو هذه الأبعاد (المصدر نفسه).

اعتبرت مجموعة من المفكرين المسلمين المتقدمين عموماً حقيقة الإنسان والروح شيئاً مادياً له حياة وحركة بذاته؛ ولكنها ليست جسماً من جنس هذا البدن، بل جسماً لطيفاً نورانياً يشبه البخار وحيّاً متشابكاً مع البدن ويتخلل أجزائه، ويتدفق في كل أعضائه مثل النار في الفحم والزيت في بذور السمسّم والماء في النبات.

طالما أن أعضاء البدن قادرة على استخدام الجسم، فإن لها حساً وحركة إرادية، ولكن عندما تفقد كفاءتها في قبول الجسم النوراني فإنها تفقد الإحساس والحركة وتتفكك أجزاؤها وينتقل هذا الجسم النوراني إلى عالم آخر (اللاهيجي، ١٩٩٤: ٥٩٧؛ فخر الدين الرازي، ١٩٨٦: ١٨/٢؛ التفتازاني، ١٩٨٩: ٣٠٥/٣؛ ابن أبي الحديد، ١٩٥٨: ٢٣٧/٧؛ الطوسي (نصيرالدين)، ١٩٨٥: ٣٣٢/٦؛ الخياط، ١٩٩٣: ٣٦).

هذا الرأي منسوب إلى جمهور المعتزلة بما فيها «النظام»، لكن الجويني من الأشاعرة والشيخ الطوسي من الإمامية وابن القيم الحنبلي ذكروا نفس الشيء أيضاً. يدعي التفتازاني أنّ ذلك رأي جمهور المسلمين (التفتازاني، ١٩٨٩: ٨٩/٥؛ ابن القيم الجوزية، ١٩٩٦: ٢٧٦/١ و٢٧٧؛ الشهرستاني، ١٩٩٥: ٥٥/١؛ الجويني، ١٩٩٦: ٣٧٧/١). وآخرون مثل أبي الهذيل العلاف، وأبي الحسن الأشعري وقاضي عبد الجبار يعتقدون أن الروح هواء يتردّد في منافذ البدن المادي. ويمكن اعتبار هذا الرأي تعبيراً آخر عن المعتزلة من أنّ الروح جسم لطيف يتسرّى في البدن. قيل السيد المرتضى من الإمامية نفسَ الرأي واعتبر الإنسان هيكله المرئي المحسوس (ابن فورك، ١٩٨٧: ٢٥٧/١؛ القاضي عبد الجبار (الهمداني الأسدي)، ١٩٦١: ٣٣٦/١١؛ السيد المرتضى، ١٩٩١: ١١٩/١).

يقول السيد المرتضى تحت آية: (تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) (المائدة: ١١٦): «النفس في اللغة لها معانٍ مختلفة ووجوه في التصرف متباينة؛ فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدتها خرج عن كونه حياً، ومنه قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (آل عمران: ١٨٥)» (السيد المرتضى، ١٩٠٧: ٣٢٤/١ وأيضاً انظر إلى السيد المرتضى، ١٩٣١: ١٠٢ و١٠٣).

والشيخ الطوسي في تفسير الآيات ١٥-١٢ من سورة المؤمنون يعتقد: «في الآيات دلالة على أن الإنسان هو هذا الجسم المشاهد لأنه المخلوق من نطفة، والمستخرج من سلالة دون ما يذهب اليه قوم من أنه الجوهر البسيط أو شيء لا يصح عليه التركيب والانقسام، على ما يذهب إليه معمر وغيره» (الشيخ الطوسي، (ب.ت)، ٣٥٣/٧). هو بنبرة متقبلة يروي رأي ابن عباس حول الفرق بين النوم والموت تحت آية (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) (الزمر: ٤٢) من أن قبض الروح يكون منه ميتاً وقبض النفس يكون به فاقداً للتمييز والعقل وإن لم يفقد حياته؛ والفرق بين قبض النوم والموت أن قبض النوم يضاد اليقظة وقبض الموت يضاد الحياة وقبض النوم تكون الروح معه في البدن وقبض الموت يخرج الروح منه عن البدن (المصدر نفسه، ٣٢/٩).

الآية الأولى التي عبر فيها الطبرسي عن رأيه هي في سورة البقرة: (وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ) (البقرة: ١٥٤). في هذه الآية يقدم الطبرسي وجهات نظر مختلفة حول كيفية حياة الشهداء وتمتعهم بالنعيم ثم يقول: «فأما على مذهب من قال من أصحابنا إن الإنسان هذه الجملة المشاهدة وإن الروح هو النفس المتردد في مخارق الحيوان وهو أجزاء الجو، فالقول إنه يلطف أجزاء من الإنسان لا يمكن أن يكون العي حيا بأقل منها، يوصل إليها النعيم وإن لم تكن تلك الجملة بكمالها؛ لأنه لا معتبر بالأطراف وأجزاء السمن في كون العي حيا.» (الطبرسي، ١٩٩٣: ١/٤٣٤) رغبته في رأي السيد المرتضى تحت آية (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) (الإسراء: ٨٥) واضحة أيضا حين يقول: «قيل إنه جسم رقيق هوائي متردد في مخارق الحيوان وهو مذهب أكثر المتكلمين واختاره الأجل المرتضى علم الهدى قدس الله روحه.» (المصدر نفسه، ٦/٤٧٥) يرفض الطبرسي تحت الآيات ١٤-١٢ من سورة المؤمنون وجهة نظر النظام بأن الإنسان هو نفس الروح ووجهة نظر معمر بأن الإنسان شيء لا ينقسم و ليس جسدا (المصدر نفسه، ٧/١٦٢). يتحدث مؤلف مجمع البيان في شرح الآية ٤٢ من سورة الزمر عن نوعين من النفس ويميز بين النفس والروح. حسب رأيه والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي يكون بها العقل والتمييز وهي التي تفارق النائم؛ فلا يعقل، والتي تتوفى عند الموت هي نفس الحياة التي إذا زالت زال معها النفس والنائم يتنفس (المصدر نفسه، ٨/٧٨١).

وهناك عدد قليل مثل الشيخ الصدوق في القرون الأولى اختاروا فكرة تجرد النفس استشهادا ببعض الآيات منها: (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) (المؤمنون: ١٤) (ابن بابويه (الصدوق)، ١٩٩٤: ٥٠)، على الرغم من أنهم لم يحافظوا على هذا الانسجام مع التفكير الفلسفي في جميع أفكارهم وآرائهم (قجاوند و طاهري، ٢٠١٤: ١٢٦). على سبيل المثال، يبدي الشيخ المفيد

أيضا عن رأيين متعارضين، بالإضافة إلى تجرد النفس (المفيد، ١٩٩٣-ب: ٥٨) وهو مثل علماء المعتزلة يقول «إن الأرواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها» (المصدر نفسه: ٥٥). كما أنه عبّر أحيانا عن نفي الجواهر والأعراض للنفس، ولا يقبل إلا آراء الفقهاء والمتكلمين الذين يسمّون الإنسان المكلف شيئا محدثا قائما بنفسه (المفيد، ١٩٩٣-الف: ٧٧). كما فسر الفخر الرازي النفسَ بطرق كلامية على أنها جسم لطيف في بعض كتبه (فخر الدين الرازي، ١٩٩٩: ٢٦/٤١٠).

يعتقد الشيخ الصدوق تحت آية (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢) أن الروح هي روح مخلوقة جعل الله منها في آدم وعيسى عليهما السلام (ابن بابويه، ١٩٩٤: ٢٣). يقول الصدوق: «اعتقادنا في النفوس أنها هي الأرواح التي بها الحياة، وإنها الخلق الأول، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إِنَّ أَوْلَ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النُّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَقَهَا بِتَوْجِيدهِ ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ. واعتقادنا فيها أنها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ.» (المصدر نفسه: ٤٧) هناك أحاديث عديدة في كتب الصدوق اعتبرت الروح ملكوتية وأخروية. على سبيل المثال: «حدثنا عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأي علة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان بعد كونها في ملكوته الأعلى في أرفع محل؟ فقال عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى علم أن الأرواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عزوجل، فجعلها بقدرته في الأبدان التي قدرها لها في ابتداء التقدير نظرا لها ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض، ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفى بعضها ببعض، وبعث إليهم رسله واتخذ عليهم حججه مبشرين منذرين يأمرهم بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالأنواع التي تعبدهم بها.» (ابن بابويه، ١٩٦٧: ٢٠٢؛ ٢٠٠٦: ١٥/١) تتم مناقشة اتصال الروح بالسماء في وقت النوم في كتاب الأملالي للشيخ الصدوق حسب الروايات نحو هذه الرواية: «عن أبي جعفر، قال: إن العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحق، وما رأت في الهواء فهو الأضغاث، ألا وإن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، فإذا كانت الروح في السماء تعارفت وتباغضت، فإذا تعارفت في السماء تعارفت في الأرض، وإذا تباغضت في السماء تباغضت في الأرض.» (ابن بابويه، ١٩٩٧: ٢٠٩/١) من آراء الصدوق حول الروح والبدن أن الروح بعد مغادرة الجسد، تمتلك أيضا الفهم. والحقيقة أن الروح لا تحتاج إلى الجسد لتفهم. انظر إلى هذه الرواية التي ينقل الصدوق في كتابه: «وَقَالَ الصَّادِقُ (ع): إِذَا قُبِضَتِ الرُّوحُ فِيهِ مُظَلَّةٌ فَوْقَ الْجَسَدِ. رُوحُ الْمُؤْمِنِ وَغَيْرِهِ

يَنْظُرُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ؛ فَإِذَا كَفَّنَ وَوَضَعَ عَلَى السَّرِيرِ وَحُمِلَ عَلَى أَعْنَاقِ الرَّجَالِ، عَادَتِ الرُّوحُ إِلَيْهِ وَدَخَلَتْ فِيهِ فَيَمُدُّ لَهُ فِي بَصَرِهِ فَيَنْظُرُ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ مِنَ النَّارِ فَيُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ: إِنَّ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَجَّلُونِي عَجَّلُونِي وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ رُدُّونِي رُدُّونِي وَهُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ وَيَسْمَعُ الْكَلَامَ.» (ابن بابويه، ١٩٩٣: ١/١٩٣)

يبين فخرالدين الرازي تحت الآية ١٥٤ من سورة البقرة حقيقة الإنسان على أساس حياة الذين قتلوا في سبيل الله (فخرالدين الرازي، ١٩٩٩: ١٢٥/٤). يرى الرازي عذاب القبر وثوابه حتمياً ويستشهد بهذه الآية: (مِمَّا حَطَّيْتَهُمْ أُعْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا) (نوح: ٢٥) كما يستشهد بآيات أخرى منها: (قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آثَمْنَا آثَمْتَيْنِ وَأُحْبِبْتُنَا فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ) (غافر: ١١) و (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (غافر: ٤٦) (المصدر نفسه، ١٢٦). يشرح الرازي أقوالاً مختلفة حول الروح تحت الآية ٨٥ من سورة الإسراء ثم يقيم أدلة عديدة في تجردها (المصدر نفسه، ٣٩٢/٢١). هناك تنوع وانقسام واسع في آراء المفكرين الإسلاميين حول كون النفس مادية، حيث تشير مجموعة من المنظرين إلى النفس على أنها قوة للبدن، والتي تقع في الدماغ أو القلب. وآخرون يرون أن النفس هي الدم أو الهواء. والأشعري ينسب نظرية «جزء لا يتجزأ» إلى المعمر والصالحى (الأشعري، ١٩٩١: ٢/٢٦) كما ينسبها الإيجي إلى ابن الراوندي (الإيجي، ١٩٠٧: ٧/٢٥٠). وفقاً لهذه النظرية، فإن النفس هي واحدة من الأجزاء المادية لقلب الإنسان. أشار عضدالدين الإيجي إلى آراء مثل «الاعتدال كما وكيفا للأخلاط الأربعة» و «اعتدال المزاج النوعي»، لكنه يعتبر في النهاية نظرية «الهيكل المخصوص» كالرأي المختار عند جمهور المتكلمين (المصدر نفسه).

من ناحية أخرى، لم تكن نظرية «تجرد النفس» مُجمَعاً عليها كسنة في الفكر الإسلامي في العصور الأولى وحتى العصور الوسطى. في حين أن هناك عدة من المفسرين والعلماء الذين حاولوا إنكار هذه النظرية، لأن رأي معظمهم -على عكس معظم الفلاسفة- كان جسمانية الروح.

على أي حال، ينبغي القول أن هناك فكرتين رئيسيتين حول حقيقة الإنسان وطبيعته: فهشام بن الحكم (توفي ١٧٩ هـ ق)، والشيخ الصدوق (٣٨١-٣٠٦ هـ ق)، والشيخ المفيد (٤١٣-٣٣٦ هـ ق)، والغزالي (٤٠٥-٤٠٥ هـ ق)، والفخر الرازي (٦٠٦-٥٤٤ هـ ق)، ونصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢ هـ ق)، والعلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٦ هـ ق) والفياض اللاهيجي (١٠٧٢-١٠٠٢ هـ ق) اعتبروا أن الإنسان يتكون من بُعدين: مادي وغير مادي، واعتبر البعض أن حقيقة الإنسان هي البدن الظاهري والمحاط بالبعد المادي. والسيد المرتضى من أهم علماء الشيعة الذين اعتبروا النفس في الأساس بما ليس سوى هذه الجملة التي نذكرها (السيد المرتضى، ١٩٩١: ١١٣ و ١١٤). فيعتقد أن «الروح هواء

بارد في القلب وهو مادة النفس وهو شرط الحياة، وقيل جسم رقيق مناسب في بدن الحيوان وهو محل الحياة والقدرة» (السيد المرتضى، ١٩٠٥: ٢/٢٧١).

فقد قبل الشيخ المفيد رأي آل نوبخت وهشام بن الحكم في باب ماهية الإنسان وهو الجوهر البسيط، الذي تدلّ عليه أخبار الإمامية (المفيد، ١٩٩٣-ب: ٥٩)، ومع ذلك، على عكس أستاذه، انتقد المرتضى بشدة آراء الفلاسفة حول النفس. حسب رأيه كانت كلمات الفلاسفة عن النفس وعالم النفوس هراء وشعوذة ومبالغاة والتي لا معنى لها حتى بجهد كبير وتفكير (السيد المرتضى، ١٩٨٥: ٢/١٣ و١٤). كان للسيد المرتضى تأثير مهم على العلماء بعده، بحيث مال المتكلمون و علماء الشيعة في القرون اللاحقة (تقريباً حتى بدايات القرن السابع) إلى هذا الرأي بحد كبير؛ من بينهم الشيخ الطوسي، وأبو الصلاح الحلبي، وإبراهيم بن نوبخت، والطبرسي، وأبو جعفر محمد بن حسن المقرئ النيشابوري، وابن شهر آشوب وسديد الدين الحمصي.

٣- الجسم والروح منذ القرن السابع حتى الآن

بعد القرن السابع الهجري وبتأثير نصير الدين الطوسي، مال رأي أكثر المفسرين والمتكلمين نحو تجرد النفس. على الرغم من أنهم يرون النفس غير البدن في الأغلب، مع ذلك اعتبر محدثو الشيعة في القرون المتأخرة (مثل محمد باقر المجلسي) الروح «جسماً لطيفاً». تم جمع بعض النظريات الكلامية في «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٣٢٤-٢٦٠ هـ) وبتفصيل أقل في «المواقف» لقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦-٧٠١ هـ) (عليزاده، ٢٠١١: ١٥٢).

صدرالدين الشيرازي ملقّب بملاصدرا من الفلاسفة الذين يرون النفس مجردة. يستند ملاصدرا في موضوع الحركة الجوهرية إلى آيات، منها: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) (النمل: ٨٨) و (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) (ق: ١٥) و إلى هذه الآية التي تشير إلى تبدل الطبيعة: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ) (إبراهيم: ٤٨) و أيضاً إلى هذه الآيات: (النمل: ٨٧؛ الأنبياء: ٩٣؛ إبراهيم: ١٩؛ الواقعة: ٦١ و فصلت: ١١). يشير ملاصدرا أيضاً إلى روايات فيها الروح والنفس والقلب و يستفيد منها في تجرد النفس والروح. من هذه الروايات «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسي، ١٩٨٣: ٢/٣٢) و «قلب المؤمن عرش الرحمن» (المصدر نفسه، ٣٩/٥٨). معظم هذه الآيات والأحاديث لا تتحدث مباشرة عن طبيعة الروح، لكنها تنسب إلى الروح ما يعتبره الفلاسفة ضروريا ليكون الروح مجردا.

العلامة الطباطبائي يعرف الروح من خلال الأمر حسب الآية ٨٥ من سورة الإسراء: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) والأمر هو كلمة الإيجاد السماوية وفعله تعالى المختص به الذي لا تتوسط فيه الأسباب،

ولا يتقدر بزمان أو مكان وغير ذلك (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١٣/١٩٧). ويعتقد هو من الروح ما تشعر به الآيات التي تذكر أن في غير الإنسان من الحيوان حياة وأن في النبات حياة، والحياة متفرعة على الروح ظاهرا (المصدر نفسه، ١٩٨). من أهم الآيات التي استند إليها العلامة في تجرد النفس، الآية ٤٢ من سورة الزمر التي استند إليها آخرون أيضا. أهم الآراء في تفسير نشأة الروح بالنسبة للبدن هي: الف) رأي بعض المتكلمين والمفسرين: الحدوث الزمني للنفس قبل البدن (ابن بابويه (الصدوق)، ١٩٩٤: ٤٧)

ب) رأي الفلاسفة المشائيين: الحدوث الزمني للنفس مع حدوث البدن (ابن سينا، ٢٠٠٤: ٥١)
ج) رأي فلاسفة الحكمة المتعالية: الحدوث الزمني للنفس نفس حدوث البدن (ملاصدرا، ١٩٩٩: ٣٩٣/٨)

٤- تقسيم الأفكار حول الروح والنفس

هناك آراء مختلفة حول ماهية الإنسان:

٤-١- الإنسان حقيقة فيزيائية

في هذه النظرية، للإنسان بعد واحد فقط وهو البعد المادي ولا يوجد في الأساس شيء اسمه بعد غير مادي. العديد من العلماء المتقدمين مثل السيد المرتضى والشيخ الطوسي وأبو الصلاح الحلبي وابن نويخت وسديد الدين الحمصي وأبو جعفر المقرئ وابن شهر آشوب هم من أتباع هذه النظرية. هناك الكثير من الاختلاف في هذه النظرية. وقد أعرب فخر الدين الرازي عن الآراء في هذا الصدد: ٤-١-١- النفس هي هذا الجسم. لقد قبل العديد من المتكلمين هذا القول، في حين قد تمت إقامة أدلة على ردها.

٤-١-٢- النفس هي جسم داخل البدن. هذا الرأي يشتمل على كثير من الأقوال:

الف) إن النفس هي نار؛ لأن في النار نورا وفي حقيقة النفس حرارة. وهذا ما يؤكد قول الأطباء على أن الحرارة الطبيعية تدبر البدن.

ب) النفس هي الهواء، وطالما أن التنفس يدخل ويخرج تبقى الحياة، وعندما يتوقف التنفس تزول النفس. فالنفس هذا النفس ولم تكن حقيقتها إلا الهواء.

ج) بما أن الماء يتسبب في نمو الأشياء، والنفس هي مصدر نمو وتطور الجسم، فإن حقيقة النفس هي الماء.

(د) النفس مجموعة الأخلاط الأربعة، شريطة أن يكون كل منها بكمية معينة. لأن الحياة ستستمر طالما أن الأخلاط الأربعة في توازن معاً، وإذا انتفى هذا التوازن كماً وكيفاً، ستزول الحياة.

(هـ) النفس هي الدم؛ لأن الدم يعتبر أشرف الأخلاط الأربعة.

(و) النفس جسم لطيف؛ كما أن النار تسير في الفحم والزيت في السمسّم وماء الزهور في أوراق الزهرة، تسير النفس في الجسم أيضاً.

(ز) النفس هي المزاج واعتدال الأركان؛ لأنه عندما يتم خلط الأركان والأخلاط يحصل الاعتدال.

(ح) النفس هي أجزاء لطيفة تقع في شرايين البطن الأيسر للقلب ومن خلال الشريان تصل إلى البدن كله.

(ط) حقيقة الإنسان هي الأرواح التي تنشأ في الدماغ وتصل إلى الجسم كله من خلال الأعصاب وتعطي الجسم قوة الإحساس والحركة الإرادية.

(ي) النفس هي الأجزاء الأصلية للبدن. تبقى الأجزاء الأصلية من بداية الحياة حتى نهايتها ولا تتضاعف أو تنقص.

٣-١-٤- النفس أمر جسماني

وفيه أقوال:

(الف) النفس صفة الحياة.

(ب) النفس هي الشكل وتخطيط الإنسان.

(ج) النفس تناسب الأخلاط والأجزاء.

(فخر الدين الرازي، ١٩٦٢: ١/٢٧١-٢٧٦)

من الضروري أن نعرف أنه قبل ابن ميثم البحراني، تمت مناقشة حقيقة الإنسان وماهية النفس في موضوع عدالة الله؛ لأن ما هو مهم بالنسبة لهم هو تعريف المكلف وصفاته وشروطه؛ يعني معرفة حقيقة ترجع إليها الأحكام العقلية والشرعية كالأمر والنهي والمدح والذم وبالنتيجة ينتهي إليها الثواب والعقاب والحساب والكتاب (خداياري، ٢٠١١: ٩٩). لكن المتكلمين الإماميين بعد ابن ميثم البحراني نقلوا مناقشة ماهية النفس إلى أبواب مسألة القيامة؛ لأن ما هو مهم بالنسبة لهم كان شرح المعاد على أساس تعريف الإنسان. وهكذا استخدم المتكلمون نظريتهم الخاصة في معرفة الذات لإثبات المعاد الجسماني، كيفية الموت وإحياء الموتى والرد على الشكوك حول القيامة وإعادة المعدوم والاكل والمأكول والتغيرات في الجسم على مدى العمر (المصدر نفسه). في الواقع كان يوم

القيامة وكيفية البعث من بين القضايا التي شغلت أذهان المسلمين دائما. فكان هذا مهما جدا في توجيههم إلى حقيقة الإنسان - مادية كانت أو غير مادية - ووجهة نظرهم إلى المعاد الجسماني. ربما تم تطوير نظرية الأجزاء الأصلية التي يمكننا أن نعتبر السيد المرتضى مُبدعها، مع هذا النهج. لم يناقش السيد المرتضى الحياة الآخرة وكيفية الحشر والمعاد بالتفصيل وإنما أشار في فصل من كتابه «الذخيرة في علم الكلام» بعنوان «في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة» إلى موضوع «المعاد في المعاد». كما أن لديه أيضا نقاش مثل نقاشه في كيفية الحياة البرزخية ويقول: «وأما كيفية الإعادة فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقل ما يكون معه الحي حيا، وهي التي متى انقضت بنيتها خرج من أن يكون حيا. ولا يعتبر في الإعادة بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأن الحي لا يخرج بمفارقتها من كونه حيا» (السيد المرتضى، ١٩٩١: ١٥٢).

ثم يشرح السيد المرتضى ميزة أخرى عن هذه الأجزاء للإجابة على بعض الشكوك التي أثرت حول المعاد ويقول: «وهذه الأجزاء التي أشرنا إليها وقلنا إنه أقل ما يكون معه الحي حيا، لا يجوز التبديل فيها ولا أن تصير مرة زيدا ومرة عمرا، فإذا اغتذى حيوان بحيوان فإن الأكل لا يغتذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقل ما يكون المأكول حيوانا معه، وإنما يغتذي بالأجزاء التي هي على سبيل السمن وبالأجزاء التي لا حياة فيها» (المصدر نفسه: ١٥٢ و١٥٣). وقد اعتقد كثير من العلماء بعد السيد المرتضى بهذه النظرية، وبعضهم قالها بطريقة أكمل. ومن بين هؤلاء العلماء: ابن ميثم الجحاني، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي والفاضل المقداد.

واليوم فإن من لا يزال أتباع آراء السيد المرتضى في حقيقة الإنسان والقيامة يسمي هذا الرأي «الطينة» و«الوجود الذري» ونعرف أكثرهم ك«أهل مكتب التفكيك». في الحقيقة إن هذا الرأي ردّ على شبهة إعادة المعدوم وحلّ للمشكلة التي يواجهها الآخرون (وخاصة الفلاسفة) في الإجابة عليها. مع ذلك، فإن إثبات تفاصيل وحتى عموميات هذا الرأي ليست سهلة، ويبدو أن أتباعه لم يتمكنوا من إقناع خصومهم في هذا الصدد (لمزيد من المعرفة حول المشايخ وآراء أهل مكتب التفكيك راجع: يعقوبيان، ٢٠١٧: ١٦٤؛ تهراني، ١٩٩٥: ٢٥٢؛ ارشادي نيا، ٢٠٠٧: ٣٩٣ و ٤٢٦؛ ميلاني، ٢٠٠٣: ١٩٢؛ موسوي، ٢٠٠٣: ٣٨٥).

٢-٤- نظرية تجرد النفس

في هذه النظرية تتكون حقيقة الإنسان من جوهر بسيط (النفس أو الروح) ليس مادة أو ماديا. هذه هي نظرية معظم الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين المعاصرين: «إن النفوس الإنسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما، بل هي لا مكانية لا تقبل إشارة حسية. وإنما تعلقها

بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول. هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مرّ من نفي المجردات على الإطلاق عقولا كانت أو نفوسا» (الإيجي، ١٩٠٧: ٢٤٧/٧).

من بين متقدّمي الشيعة إن الشيخ الصدوق هو أشهر شخص يمكن اعتباره من أتباع هذه النظرية (ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، ١٩٩٤: ٢٣، ٥٠-٤٧ و ٧٧؛ نفسه، ١٩٩٢: ١/١٩١ و ١٩٣ و ٣٨٠/٤ و نفسه، ١٩٩٧، ٣٨، ١٤٥ و ١٤٦، ح ١٦). بعده وفي القرن السابع قبل نصير الدين الطوسي هذا الرأي وبذل جهدا كبيرا لشرحه وكتب كتابا وأعلنه إعلانا (الطوسي (نصير الدين)، ١٩٨٧: ١٥٦، ١٥٧، ٢٤٨ و ٢٤٩ و نفسه، ١٩٩٦: ١٥٣ و ١٥٤).

أعرب أتباع هذه النظرية عن آراء مختلفة حول العلاقة بين الجسم والروح وفيما يلي ملخص لثلاثة من الآراء الشهيرة:

١-٢-٤- العلاقة التدييرية

العلاقة بين النفس والجسم هي نوع من العلاقة التدييرية؛ وهي التي تأخذ الجسم مثل المركب وتدبر شؤونها وشؤون جسمها. واعترض البعض على هذا فاعتبروه معادلا للحلول أو التناسخ باعتبار أن مسألة الحلول والتناسخ باطلة في الإسلام. وقد حاول معظم الفلاسفة أن يردّوا هذا الشك، لكن آخرين قبلوا مسألة الحلول والتناسخ (ملاصدرا، ١٩٩٩: ١/٢٨٨ و ٢٨٩؛ الغزالي، ١٩٨٧: ٢٤٩؛ إبراهيمي ديناني، ١٩٨٥: ٥٧٥ و أفضلي، ٢٠٠٧: ٤٨).

٢-٢-٤- العلاقة الشوقية

العلاقة بين النفس والبدن هي نوع من العلاقة الشوقية. هذه هي الفكرة التي تعود إلى شيخ الإشراق السهروردي (السهروردي، ١٩٩٣: ٣٥ و نفسه، ٢٠٠١: ٤٩٦/١).

٣-٢-٤- العلاقة الاتحادية

العلاقة بين النفس والبدن هي نوع من الاتحاد؛ أي تصبح النفس والبدن واحدا ولن ينفصلا مدى الحياة الدنيوية. هذا رأي المدرس الزنوزي والعلامة الطباطبائي، مع ذلك شابه رأي ملاصدرا إلى هذا الرأي أيضا (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١/٣٦٥، ١٤/٢٨٦ و ١٢/١٥٤؛ دشتكي، (ب.ت): ١٨٢ و الحسيني الطهراني، ٢٠٠٥: ١٥١-١٥٣).

بمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينبغي القول: شرح كيفية العلاقة بين النفس والبدن واحد من أهم القضايا الفلسفية وأكثرها خلافاً. قام ملاصدرا بحل المشكلة عبر التعبير عن أنواع تعلق شيء بآخر وليس هناك اعتراض على ذلك لدى الطباطبائي. يعبر ملاصدرا بعد شرح أنواع التعلق الستة، عن ارتباط النفس بالبدن تحت نوعين منه (راجع: ملاصدرا، ١٩٩٩: ٣٢٥-٣٢٧):

النوع الأول راجع إلى حدوث النفس. ففي هذه المرحلة تعلق النفس بالبدن من حيث الوجود والتشخيص وفي الحدوث فقط؛ يعني أن النفس بحاجة إلى البدن في حدوثها، ولكن في استمرارية الوجود (البقاء) لا تحتاج إليه. والحقيقة أن البدن هو الحامل والرابط للنفس للوصول إلى مستوى التجريد وبعد أن تصل النفس إلى مستوى التجريد بهذه الحركة الجبلية، تصبح مستقلة (المصدر نفسه: ٣٩٥). بالنظر إلى أنه من وجهة نظر ملاصدرا والعلامة الطباطبائي فإن ما يكون حقيقة الإنسان هو نفسه المجردة لا البدن، فاتضح أنه بعد هذه المرحلة، يتبع البدن نفسه.

التعلق الثاني من جهة الاستكمال وهذا رأي جمهور الفلاسفة قبل ملاصدرا؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن النفس لا تحتاج إلى البدن لا في الحدوث ولا في البقاء، ولا يتطلب استخدام الجسم إلا في تحقيق الكمال بالقوة. لكن ملاصدرا وبالتالي العلامة الطباطبائي إضافة على هذا التعلق يعتقد أيضاً أن التعلق من النوع السابق ثابت (نصيري، ٢٠١٠: ١٧٤).

ومن القضايا المهمة في هذا الصدد، شرح كيفية تصرف النفس في البدن واستخدامها له. والفرق المهم بين رأي العلامة الطباطبائي وملاصدرا يعود إلى بيان هذه الكيفية وإلى قبول أو رفض «الروح البخاري». بما تلقاه من سائر الفلاسفة ومتأثرًا من الطب القديم طرَح ملاصدرا عنوان «الروح البخاري» منطلقاً من أنّ جوهر النفس من عالم الملكوت ونور عقلي محض، فلا يمكنه التصرف في البدن الغليظ العنصري إلا بواسطة تسمى «الروح البخاري».

بعبارة أخرى كلّ ما يحدث في النفس ينتقل تأثيره أولاً إلى الروح البخاري ومن خلاله إلى البدن، كما أن كل ما يحدث في البدن، ينتقل تأثيره أولاً إلى الروح البخاري ومن خلاله إلى النفس. فالملذات والآلام وغيرها من صفات النفس تسبب انبساط وانقباض الروح البخاري وبما أن الدم هو مطية هذا الروح البخاري، فعندما يتحرك الدم في البدن، يجري ويسير الروح البخاري في البدن كله، فيسبب انبساطه وانقباضه تغيرات في الجسم (مثل التغيرات في بشرة الوجه والتعبيرات الأخرى). وبشكل عام، إن الشؤون النفسانية تسبب حركات وتعديلات مختلفة في الروح البخاري وهذه الحركات والتغيرات أيضاً من خلال الدورة الدموية - التي تحمل الروح البخاري - هي مصدر جميع أنواع حركات الجسم والحالات المزاجية (الأفضلي، ٢٠٠٧: ٤٨).

كان الفلاسفة المتقدمون على أنه -نظراً لأن النفس واحدة- يجب أن يكون هناك عضو واحد في الجسم تؤثر فيه النفس -من خلال الروح البخاري- أولاً، ثم من خلال ذلك العضو تؤثر على سائر الجوارح. هناك خلاف بين القدماء حول هذا العضو الرئيسي الذي ينقل القوة وأثر الروح البخاري إلى سائر الأعضاء؛ ومعظمهم يعتبرون القلب ذلك العضو الرئيسي؛ لأنه العضو الأكثر حرارة في الجسم، وبعض يعتبرون الدماغ العضو الذي يقوم بهذه الوظيفة (المصدر نفسه).

الروح البخاري، بخاري لأنه ليس مجرداً محضاً ولا مادياً محضاً، بل له وجهان: مادي ومجرد: إنه يتعلق بالبدن بخصوصيته المادية ويتعلق بالنفس بخصوصيته المجردة. من الواضح أن هذا الرأي أبداه ملاصدرا لأنه كمعظم الفلاسفة المسلمين -المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة- يستحيل تأثير الموجود المجرد بشكل مباشر وبلاواسطة في الموجود المادي. وقد رفض العلامة الطباطبائي هذه النظرية مستدلاً بأن الرقة والغلظة من الكيفيات الجسمانية ولا تسببان شرفاً أو دونيةً في الجسم (راجع: الطباطبائي، ١٩٨١: ج ٨). لذلك وإن سلمنا وجود الروح البخاري، إلا أنه لا تسبب لطافته أن يقع جسراً بين النفس والبدن. ومن الطبيعي تماماً أنه في ضوء هذا الموقف ورفض العلامة الروح البخاري، نتوقع تأثير هذا الرد في سائر موضوعات النفس، لكن لسوء الحظ لم يتحقق هذا التوقع ويكتفي العلامة الطباطبائي بإبانة هذه المشكلة ولا يوضح ما هي تداعيات موقفه على سائر مسائل النفس. هذه هي المشكلة لمنهج العلامة في موضوع النفس والبدن، التي تجعل مناقشته المتناثرة لهذا الموضوع أكثر نقصاً (نصيري، ١٠: ٢٠١٥). ويصحح العلامة الطباطبائي أن النفس غير البدن وغير صفته، في حين يقبل تعلقها بالبدن؛ تعلق يجعل النفس تتحد مع البدن، وهذا التعلق للأسباب العقلية من نوع التعلق التدييري (الطباطبائي، ١٩٩٦: ١/٣٦٥ و ١٤/٢٨٦). فالروح من وجهة نظره - رحمه الله - وجود مستقل يتحد مع البدن اتحاداً ما من خلال تعلقه بالبدن وفي وقت الموت يتم قطع تعلقه بالبدن واستقلاله عنه. (المصدر نفسه: ١٢/١٥٤).

٣-٤- نظرية التركيب

في هذه النظرية، حقيقة الإنسان هي التركيب والتمزج الحقيقي للروح والجسم، والاهتمام بالبدن مع أن الأصالة هي للروح. وينسب هذا الرأي إلى هشام بن الحكم، وآل نوبخت، والشيخ المفيد، والمحقق الطوسي. ويقال أن هشام بن الحكم كان يعتقد بتجرد النفس، لكن البعض يعتقدون بأن الإثنين مختلفان بعضهما عن البعض (سبحاني و نعيم آبادي، ١٦: ٢٠٧). جزء مهم من نظرية هشام بن الحكم نحصل عليه من خلال مناقشة جرت بينه وبين تلميذه النظام حول الروح (راجع: المقدسي المعتزلي، (ب.ت): ٢/١٢٣ و ١٢٤).

إذا سألنا هشامًا عن محدودية الروح أو عدمها، يمكن أن يلفت انتباهنا إلى النظرية التي اقترحها عن الله من أنّ الله جسم لكن ليس مثل سائر الأشياء (الأشعري، ١٩٩١: ٣١). وهنا لا يبعد كذلك عن هشام أن يقول: إن الروح جسماني ولكنه ليس مثل البدن؛ أي إذا كان قد قال هشام عن الله عز وجل أنه جسم وله حدّ وتعيّن ولكن ليس بقدر الأشياء التي نعرفها، فالمتوقع منه بطريقة أولى أن يقول: إن الروح جسم مختلف عما نعرفه عن الجسم؛ فالروح نور من الأنوار. وإن التوسع والارتفاع اللذين عبر عنهما هشام عن الروح في نقاش النظام مرتبط بآنّ الروح نور. فمن هنا يمكننا التوصل إلى ظن قوي بأنّ النظام الذي كان يتحدث عن «الجسم اللطيف» أراد أن يشرح ما اكتسبه من أستاذه هشام بن الحكم عن الروح. من وجهة النظر هذه ربما يكون الجسم اللطيف عند النظام هو ما يحتوي على جميع خصائص ما نطلق عليه الجسم، ولكن بخصائص لا ندركها في عالمنا هذا. فالفرق الوحيد بين النظام و هشام هو أنّ النظام يعتبر حقيقة الإنسان أحادية البعد، بينما لاحظ هشام بن الحكم أن الحقيقة الأحادية البعد للإنسان قابلة للجمع بشكل صحيح تماما إلى ثنائية الأبعاد في الدنيا. فتتميز نظرية هشام عن النظام بهذا الجمع بين البعد الثنائي أو الأحادي لحقيقة الإنسان. هكذا كان هشام بصفته متكلمًا إماميًا في عصر الحضور – إضافة على مواجهته للمعتقدين بجسمانية حقيقة الإنسان – كان يواجه مجموعتين أخريين إحداهما (وفي قمتهما النظام) لا يرون البدن جزءًا من حقيقة الإنسان في حين اعترفهم بالروح (سبحاني و نعيم آبادي، ٢٠١٦: ٢١ و ٢٢).

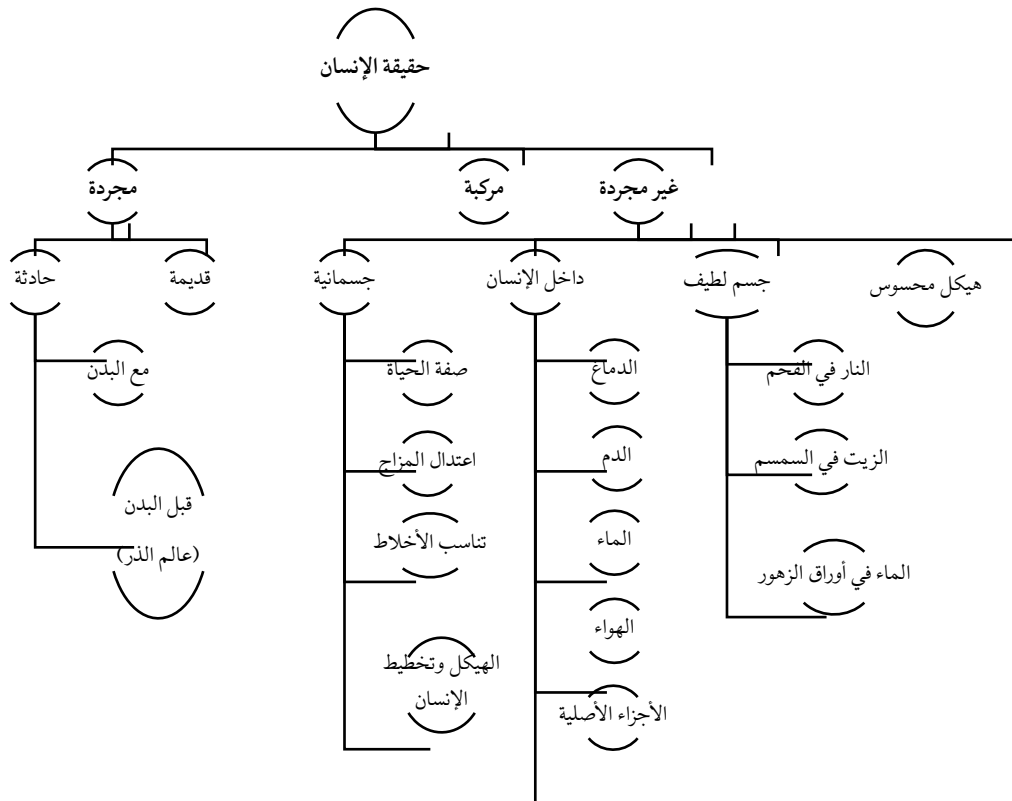
من بين الخلافات الأكثر شيوعًا حول حقيقة الإنسان والتي سببت في تكوين هذا الخلاف في الآراء، هي كيفية تبيين الحياة بعد الموت، وأبرز الخلافات حول تفاصيل المعاد من أنه روحاني أو جسماني؛ فالأسئلة التي تطرح نفسها هنا هي: ١. ما هي حقيقة الإنسان في الآخرة؟ هل هي الروح فقط أم الجسم أو الروح والجسم معًا؟ ٢. هل عقاب الآخرة وثوابها روحانيان فقط أو جسمانيان كذلك؟ ٣. إذا كان للإنسان جسم في الآخرة، فكيف يكون هذا الجسم وكيف يتحقق؟

يعتقد بعض الخبراء أن الخلود منحصر في روح الإنسان، وآخرون قائلون بأن المعاد جسماني فقط وكذلك الحياة الأخروية، كما أنّها في النشأة الأولى جسمانية فقط؛ وهؤلاء يؤمنون بالله واليوم الآخر حينما لا يعتقدون بتجرد الروح وبالتالي لا يعتقدون بعذاب وثواب روحاني ويرون الإنسان منحصرًا في البدن المادي. هناك مجموعة أخرى مؤمنون بخلود الإنسان، ومعتبرون أن خلود الإنسان روحاني وجسماني معًا. فوفقًا لهم، فإنّ وجود الإنسان في كلّ من الدنيا والآخرة يتكون من الروح والجسم ولذلك فإنّ الجزء (جنة وجحيمًا) روحاني وجسماني معًا. ولكن في الرأي الأخير هناك نقاط تجدر بالتركيز عليها: كيف يتكون بدن الإنسان في الآخرة؟ وكيف هو هذا البدن؟ هل هو عين

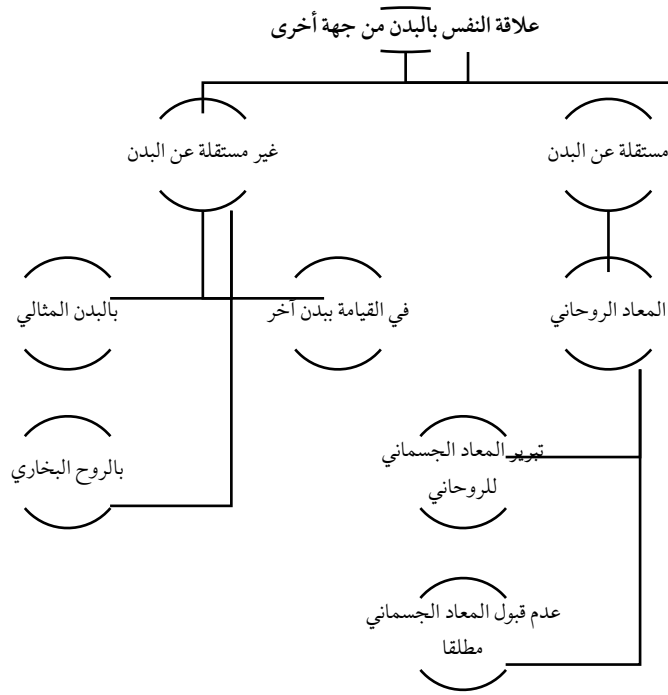
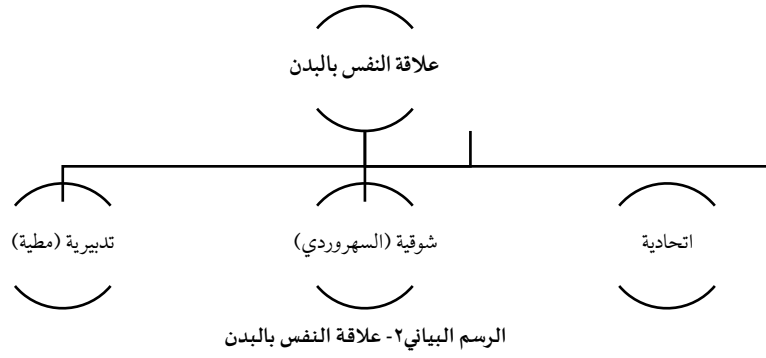
هذا الجسم الدنيوي أو مثله؟ فإذا كان عينه فهل هو من حيث المادة والصورة أو من حيث الصورة فقط؟ وبشكل عام ما هو المعاد الجسماني؟

حسب العلامة الحلي إن أنصار المعاد الروحاني هم مجموعة من آل نوبخت ومفكرون مثل الشيخ المفيد والغزالي؛ فمن وجهة نظرهم، هذا الجوهر المجرد العاقل بالقوة هو حقيقة الإنسان وطبيعته، فلذلك لا يمكن إعتبار أي مناقشة في المعاد وملحقاتها إلا في إطار شرح هذا الجوهر المجرد (راجع: رفاعي قزويني، ١٩٨٩).

تلخيصًا لما مرّ من التقاسيم والآراء حول حقيقة الإنسان وعلاقة الروح بالجسم حسب «تاريخ الفكر» لآبأس بتقديمها في الرسوم البيانية التالية:



الرسوم البيانية ١- تقسيم الآراء حول حقيقة الإنسان



٥- النتيجة

من حيث المسار التاريخي كان فكر جسمانية الإنسان سائدا في الصدر الأول، وإن كان البعض يؤكدون على البعد غير المادي له. وفي القرنين الثاني والثالث كان كافة كبار المعتزلة قائلين بفكر التجسيم ومادية الروح، فمنهم ضرار بن عمرو وأبو بكر الأصبم وبشر بن معمر في القرن الثاني، وأبو هذيل العلاف وابن أخته النظّام والجبّائي في القرنين الثاني والثالث. ولم يكن يخالفهم كبار الأشاعرة في تلك العقيدة، فاعتبر أبو الحسن الأشعري الروح جسما لطيفا في القرنين الثالث والرابع، والباقلاني في القرن الرابع على نفس الرأي. ومع ذلك فإنّ هشام بن الحكم بصفته متكلم شيعيا في القرن الثاني كان يعتقد بالتمزيق بين الجسم والروح (غير المادي)، كما أنّ الشيخ الصدوق المتحدث المتكلم الشيعي الشهير في القرن الرابع كان على تجرد النفس، بناء على ما وصلنا من مؤلفاته.

منذ القرن الخامس حتى القرن السابع الهجري وبظهور علماء مثل الغزالي وفخر الدين الرازي والسهروودي ونصير الدين الطوسي، أصبح فكر تجرد النفس وتهميش التجسيم شائعا بين العلماء شيئا فشيئا. ومن الغريب أن المذكورين أنقأ لا يندرجون في فئة واحدة؛ فالغزالي يميل إلى الصوفية، وفخر الدين الرازي من أعظم الأشاعرة، كما أنّ السهروردي فيلسوف، ونصير الدين الطوسي متكلم إمامي راغب في الفلسفة. على الجانب الآخر خالف هذا الرأي جمعٌ غالبيتهم من أتباع الحديث أي ما يسمّون بالأخباريين اليوم. هنا تجدر الإشارة إلى أنّ المحقق الحلي وابن ميثم البحراني وحتى العلامة الحلي (تلميذ نصير الدين الطوسي) في القرن السابع كانوا يُعدّون من الراغبين في نظرية الأجزاء الأصلية ومن أتباع تجسيم النفس.

وفي القرون التالية، هناك المزيد من القائلين بتجرد النفس. ومن رواد هذا الرأي فلاسفة مفسرون مثل ملاصدرا، رغم رفض الأخباريين لذلك منهم العلامة المجلسي. بعد ذلك وحتى الآن، فإن نظرية تجرد النفس هي التي لها اليد العليا بين علماء الشيعة وأهل السنة، لدرجة أن صاحب تفسير الميزان حاول إثبات هذا الرأي.

أما القرنان الأخيران فقد حاول أتباع «مدرسة التفكيك» (وهم القائلون بأنّ الفلسفة والعرفان منفصلان عن جوهر الإسلام فعقيدتهم قريبة من الأخباريين) فهما مواجهة «نظرية تجرد النفس»، منهم: الميرزا مهدي الأصفهاني ومجتبي القزويني وحسنعلي مرواريد ومحمد باقر الملكي الميانجي.

المصادر

القرآن الكريم

إبراهيمي ديناني، غلامحسين (١٩٨٥)، شعاع انديشه و شهود در فلسفه سهروردي، طهران، حكمت
ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (١٩٥٨)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،
قم، مكتبة آية الله مرعشي نجفي
ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي (١٩٩٤)، الاعتقادات، تحقيق عصام عبدالسيد، قم، المؤتمر العالمي
لألفية الشيخ المفيد

(١٩٩٧) -----، الأمالي، طهران، كتابجي، ط ٦

(٢٠٠٨) -----، التوحيد، تحقيق سيدهاشم حسيني تهراني، قم، جامعة المدرسين

(٢٠٠٦) -----، علل الشرائع، قم، مكتبة داوري

(١٩٩٣) -----، من لا يحضره الفقيه، تحقيق و تصحيح علي أكبر غفاري، قم، جامعة المدرسين، ط ٢

ابن سينا، حسين بن عبدالله (٢٠٠٤)، رساله نفس، همدان، جامعة بوعلی سینا

ابن فورك، محمد بن حسن (١٩٨٧)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل زيماره،
بيروت، دار المشرق

ابن قيم جوزية، محمد بن أبي بكر (١٩٩٦)، الروح، تعليق إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الفكر العربي
إرشادي نيا، محمدرضا (٢٠٠٧)، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مكتب تفكيك، نقد و بررسي مباني

فكری مدرسه معارف خراسان، انجمن حجتیه و تفكيك گرايان، قم، معهد بوستان كتاب

إسفراني، أبوالمظفر (ب.ت)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تعليق محمد
زاهد كوثرى، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (١٩٩١)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية

أفضلي، علي (٢٠٠٧)، راه حل فيلسوفان اسلامی برای مسأله رابطه نفس و بدن، فلسفة، ٣، ٤٥-٥٦

اي، گوردون، بيتر (٢٠١٣)، تاريخ فكري چيست؟، ترجمة پويا صبوري، كتاب ماه تاريخ و جغرافيا، ١٨٧،
٢٨-١٨

الإيجي، عضد الدين ومير سيد شريف، الجرجاني (١٩٠٧)، شرح المواقف، قم، الشريف الرضي

التفتازاني، سعد الدين (١٩٨٩)، شرح المقاصد، قم، الشريف السرخسي

التهانوي، محمد بن علي (١٩٩٦)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان
لناشرين

تهراني، ميرزا جواد (١٩٩٥)، ميزان المطالب، قم، معهد در راه حق

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (١٩٦٥)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية
- الحسيني الطهراني، سيد محمد حسين (٢٠٠٥)، مهربتابان، مشهد، نور ملكوت قرآن خاني، حامد (٢٠١٨)، قرآن پژوهي وتاريخ انگارهها، جامعة آزاد الإسلامية، طهران
- خداياري، علي نقي (٢٠١١)، نظريه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد، نقد و نظر، ١، ٦٩-١٠٨
- الخياط، ابوالحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (١٩٩٣)، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مقدمة وتحقيق نيرج، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ٢
- دشتكي، مير صدرالدين (ب.ت)، كشف الحقائق المحمدية، مخطوط
- رفيعي قزويني، ميرزا ابوالحسن (١٩٨٨)، سخن در معاد در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، طهران، الزهراء
- سبحاني، محمد تقی و نعيم آبادي، حسين (٢٠١٦)، حقيقت تركيبي انسان از روح و جسم؛ نظريه پردازی هشام بن حکم درباره حقيقت انسان، تحقيقات كلامي، ١٥، ٧-٢٦
- السهروودي، الشيخ شهاب الدين (٢٠٠١)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح ومقدمة هانري كرين، طهران، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ط ٣
- (١٩٩٣) -----، يزدان شناخت، تحقيق وتصحيح ومقدمه حسين ضيايي تربتي، طهران، مؤسسة المطالعات والبحوث الثقافية (مركز بحثي)
- السيد المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (١٩٩١)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق أحمد حسيني، قم، انتشارات اسلامي
- (١٩٨٥) -----، رسائل المرتضى، مقدمه وإشراف سيد أحمد حسيني، إعداد سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم
- (١٩٠٧) -----، الأمالي (غرر الفرائد ودرر القلائد)، تصحيح وتعليق سيد محمد بدرالدين نعلساني حلبي، قم، مكتبة آية الله المرعشي
- (١٩٣١) -----، تنزيه الأنبياء، قم، الشريف الرضي
- شهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (١٩٩٥)، الملل والنحل، تحقيق أميرعلى مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ط ٤
- صفائي، سيد أحمد (١٩٩٥)، علم كلام، طهران، جامعة طهران، ط ٦
- الطباطبائي، سيد محمد حسين (١٩٩٧)، الميزان في تفسير القرآن، قم، مكتب النشر الإسلامي جامعة المدرسين للحوزة العلمية قم، ط ٥

- الطبرسي، فضل بن حسن (١٩٩٣)، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ناصر خسرو، ط ٣ (١٩٨١) -----، تعليقه بر الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣ الطوسي (الشيخ الطوسي)، أبو جعفر محمد بن حسن (ب.ت)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي
- الطوسي (نصير الدين)، محمد بن محمد (١٩٨٥)، تلخيص المحصل، بيروت، دار الأضواء، ط ٢ -----، تجريد الاعتقاد، تحقيق محمد جواد حسيني جلاي، طهران، مكتب الإعلام الإسلامي (١٩٩٦) -----، تجريد الاعتقاد، تحقيق عباس محمد حسن سليمان، مصر، دار المعرفة الجامعية عبوديت، عبدالرسول (٢٠١٣)، درآمدی بر نظام حكمت صدرایی (انسان شناسی)، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
- عليزاده، بهرام (٢٠١١)، نظرية جسمانية نفس در تفكر اسلامي، نقد و نظر، ٣، ١٥١-١٨٠ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (١٩٨٧)، تهافت الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر (١٩٦٢)، البراهين در علم كلام، المقدمة والتحقيق محمد باقر سبزواري، طهران، جامعة طهران
- (١٩٨٦) -----، الأربعين في أصول الدين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية (١٩٩٩) -----، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣ قاضي عبد الجبار (همداني أسدآبادي)، عبد الجبار بن أحمد (١٩٦١)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق عبد الحليم محمود وآخرون، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة قجاوند، مهدي وطاهري، سيد صدر الدين (٢٠١٤)، جسم انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجري)، انسان پژوهی دینی، ٣١، ١٢٥-١٤٦
- گرامی، سيد محمد هادي (٢٠١٧)، مقدمه ای بر تاريخ نگاری انگاره ای و انديشه ای (جستارهای درباره تاريخ نگاری انديشه در مطالعات اسلامي)، طهران، جامعة الإمام الصادق و جامعة آزاد الإسلامية اللاهيجي، عبدالرزاق (١٩٩٤)، گوهر مراد، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی (١٩٨٣)، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ مشكور، محمد جواد (١٩٩٦)، فرهنگ فرق اسلامي، مشهد، عتبة الرضوية المقدسة، ط ٣ مطهري، مرتضى (١٩٩٤)، مجموعه آثار، طهران، صدرا
- المفيد (الشيخ المفيد)، محمد بن نعمان (١٩٩٣-أ)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد (١٩٩٣-ب) -----، المسائل السروية، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد المقدسي المعتزلي، بورسعيد (بدون تا)، البدء والتأريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية

ملاصدرا (صدر الدين شيرازي)، محمد إبراهيم (١٩٩٩)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، طهران ،

حيدري

موسوي، سيد محمود (٢٠٠٣)، آيين وانديشه، طهران ، حكمت

ميرحسيني، يحيى، (٢٠١٨)، تاريخ انگاره امت وسط و مقايسه آن با برساختهای معنایی واژه، قرآن پژوهي

و تاريخ انگارهها، تحقيق فرهنگ مهروش، طهران، معهد القرآن و العترة، ٤٥-٨٦

ميلاني، حسن (٢٠٠٣)، فراتراز عرفان، طهران، عهد

نصيري، منصور (٢٠١٠)، نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبائي، نقد و نظر، ٥٩، ١٧٨-١٥١

يعقوبيان، محمد حسن (٢٠١٧)، نقد و بررسی دیدگاه مکتب تفکیک در مادیت روح، حکمت اسراء، ٢٩،

١٨٦-١٦٣