دراسات فی العلوم الانسانية
٢٦(٢)، ١٤٤١/١٣٩٨/٢٠١٩-٢٠٢٠، صص٦٥-٩١
ISSN: 2538-2160
http://aijh.modares.ac.ir

تحليل مقارن لآراء الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي حول شبهات المعاد الجسماني

عبدالله ميراحمدي[١]*، طاهرة شاكري[٢]

١.أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة خوارزمي
٢.باحثة في المستوي الرابع للتفسير المقارن في حوزة رفيعة المصطفي العلمية

تاريخ الوصول: ١٤٤١/٢/١٦ تاريخ القبول: ١٤٤١/٥/٣

الملخّص

تعد قضايا المعاد الجسماني والروحاني من القضايا الشائكة التي يتناولها علماء المذاهب الكلامية في العالم الإسلامي. في هذا السياق يعتقد الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي بجسمانية المعاد وروحانيته. في هذا البحث نسعي اعتماداً علي المنهج التحليلي والمحتوائي أن نتوقف علي آراء هذين العلمين الإسلاميين حول هذه القضية والشبهات المثارة حولها. وبمراجعة آراء الفخر الرازي نجد أنه يصرّح أكثر في حديثه عن المعاد الجسماني. وحول شبهة "الآكل والمأكول"، يقول إن الإنسان يصبح معدوماً بالكامل بعد الموت. ونظراً إلى أنه يري جواز إعادة الموتي ويعتقد أن الله عالم وقادر، يستنتج أن إعادة المعدوم ليست ممتنعة. يعتقد الفخر الرازي حول شبهة تجرد النفس أن هناك اختلافاً بين الروح والجسد وأثناء الموت تنفصل الروح عن الجسد وتحلق نحو السماء. كما أن الآيات التي يستند عليها الفخر الرازي حول كون النفس التي ليست الجسم مجردة أو غير مجردة لا تدل دلالة واضحة عليه. في المقابل يعتقد العلامة الطباطبائي الامتناع في شبهة الآكل والمأكول وإعادة المعدوم، في اعتقاده لا يقع عدم في الروح والجسد أثناء الموت. لأن الجسد عندئذ يتحول إلى عناصر أخري والروح كذلك مجردة لا تفسد بمجرد الموت. وفي الرد علي شبهة تجرد النفس يعتقد العلامة الطباطبائي أن شيئية الشيء بصورته وهيئته وليست المادة حصراً. وفي اعتقاده أن أجسادنا تكون في يوم القيامة مثل ما هي عليه اليوم. وكذلك يري العينية في النفس هي الحافظ لكيان الإنسان وشخصيته.

الكلمات الرئيسة: المعاد الجسماني– الروحاني، الفخر الرازي، العلامة الطباطبائي، الآكل والمأكول، إعادة المعدوم، تجرّد النفس

* الكاتب المسؤول: E-mail: mirahmadi_a@khu.ac.ir

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

١. المقدمة

إن قضية المعاد من القضايا الاعتقادية والضامن لتطبيق الأوامر الإلهية وأحد المعارف الدينية التي خصصت حولها كثير من الآيات القرآنية. إن هدف خلق الإنسان بناء علي النص القرآني الصريح يتجسد في ظل تحقيق المعاد. وفي قضية المعاد تبرز ثلاثة آراء من خلال دراسة المصادر الكلامية والتفسيرية للفريقين: المعاد الجسماني المحض، المعاد الروحاني المحض، والمعاد الجسماني والروحاني. وهذا الخلاف في وجهة النظر تجاه قضية المعاد نابع من اختلاف العقيدة إزاء قضية حقيقة الإنسان. فالذين يرون حقيقة الإنسان هي حقيقة جسمانية يؤمنون بالمعاد الجسماني والذين يؤمنون بأن حقيقة الإنسان هي الروح المجردة يؤمنون بالمعاد الروحاني، والذين يرون أن حقيقة الإنسان تتكون من الروح الجسم يؤمنون بالمعاد الجسماني والروحاني في آن واحد. من وجهة نظر علماء الإسلام فإن الاعتقاد بالمعاد الجسماني والروحاني يقوم علي عدة مبادئ وأصول: الأول أن حقيقة الإنسان لا تتكون من الجانب المادي فحسب، بحيث إذا مات يواصل الإنسان حياته. الأصل الثاني في اليوم الآخر، فإن أجساد الموتي تكون كما هي الحال في الدنيا، وإن الروح التي انقطعت عن الجسم بعد الموت ترجع إلى ذلك الجسم، وفي النتيجة تحيا أجسام الموتي من جديد. الأصل الثالث هو أن الجزاء والعقاب الأخروي لا ينحصر علي الجانب الحسي والمادي بل إنه يشمل الجانبين المادي والعقلي والروحي كذلك. (رباني گلپايگاني، ١٣٨٥: ٣٣٧)

إن فهم أهل البيت وعلماء الإسلام لآيات المعاد يشمل الجانبين المادي والروحي. المعاد الجسماني هو المعاد الذي يحشر فيه الإنسان بجسمه رغم أن هناك خلافا في كيفية الحشر بين المذاهب الكلامية الإسلامية؛ وذلك نابع عن الاختلاف في فهمهم وإدراكهم للآيات القرآنية. هذا الموضوع يعدّ من أكثر المواضيع الكلامية تعقيداً وتحوم حوله الكثير من الشبهات بحيث لا يمكن حصرها وتعدادها. وقد وصل الأمر ببعض العلماء والمفسرين الكبار أن يلتزموا الصمت حيال هذه القضية الشائكة والمعقدة. يعدّ العلامة الطباطبائي نقلاً عن تلامذته من العلماء الذين لم يتطرقوا في دروسهم إلى المعاد الجسماني؛ لأن فهم هذه القضية للناس في تلك الحقبة لم يكن متيسراً وممكنا.(عدد من الكتّاب، ١٣٦٠: ١٠٦) في الواقع يمكن اعتبار وجود الشبهات حول حقيقة المعاد أنه نابع عن سوء فهم الأفراد لمقدّمات هذا الموضوع. إن موضوع المعاد قد اندمج في غيره من القضايا الكلامية بحيث يخلق الشبهات حول المعاد وحقيقته. من الشبهات التي يمكن الإشارة إليها في هذا الصدد هي شبهة الآكل والمأكول، وشبهة إعادة المعدوم، وشبهة تجرّد الروح وهي شبهات كانت موضع خلاف بين علماء الإسلام.

من بين المؤلفات التي كتبت حول المعاد والشبهات الواردة حوله لم نجد سوي بحث واحد قارن بين رأي الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي حول شبهات المعاد الجسماني تحت عنوان "دراسة مقارنة لردود العلامة الطباطبائي والفخر الرازي والزمخشري علي شبهات إنكار المعاد الجسماني" لأحمد علي حيدري وفاطمة آلبوغبيش. نشر هذا البحث عام ١٣٩٤ش في العدد الثالث من مجلة فكر العلامة الطباطبائي. درس البحث برؤية تفسيرية شبهات المعاد الجسماني والرد عليها من قبل ثلاثة أعلام كلامية للشيعة والأشاعرة والمعتزلة. كما طرح البحث خمسة شبهات وردّ عليها، وكانت هذه الشبهات هي: ١. إعادة المعدوم، ٢. الانسجام مع التناسخ، شبهة الآكل والمأكول، ٤. شبهة ذهاب جسم بسبب العذاب وخلق جسم آخر، تجسيد

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

الأعمال ومسخها في اليوم الآخر. خلافا للبحث المذكور آنفا فإننا في هذا البحث نحاول أن نكتفي بآراء العلامة الطباطبائي والفخر الرازي بسبب اتساع دائرة رأي هذين العلمين الكبيرين، من جانب آخر فإننا نكتفي بثلاث شبهات فقط وهي شبهة "الآكل والمأكول" وشبهة "إعادة المعدوم" وشبهة "تجرّد الروح". وقد أهملتْ هذه الأخيرة في بحث الباحثين حيدري وآلبوغبيش. إضافة إلى ذلك، فإن بحثنا وخلافا للبحث المذكور يركّز كذلك علي تقرير الشبهة من جانب الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي ولم نكتف بنقل الردود الواردة في هذه الشبهات. كما أننا حاولنا في البحث الراهن أن نستخرج المبادئ النظرية لهذين العلمين حول قضية المعاد الجسماني وقمنا بتحليلها ودراستها ولم نجد شيئا من ذلك في دراسة الباحثين حيدري وآلبوغبيش.

بشكل عام، نسعي في هذا البحث أن نقارن ونحلل وننقد الشبهات الثلاث السالف ذكرها حول المعاد الجسماني ونبين وجهة نظر العالمين الطباطبائي والفخر الرازي بالاستناد علي مبادئهما تجاه قضية المعاد الجسماني والروحاني. وفي هذا السياق يعد العلامة الطباطبائي من المؤمنين بالمعاد الجسماني والروحاني وفي المقابل ليس للفخر الرازي موقف صريح وواضح إزاء قضية المعاد الجسماني والروحاني. وحول أهمية هذا البحث يجب القول إنه وبناء علي رأي هذين العالمين بصفتهما أبرز الشخصيات التي تمثل المذهب والتيار الفكري الذي ينتمون إليه فإن الباحثين سوف يتوصلون من خلال هذا البحث إلى أبعاد المعاد الجسماني وكيفية الردود العقلية والنقلية علي الشبهات الواردة في هذا الصدد. وقبل التطرق إلى موضوع شبهات المعاد الجسماني حسب رأي العالمين، فإنه من الضروري أن نقوم بالحديث عن المبادئ النظرية والعلمية لهذين العالمين حول مسألة المعاد الجسماني.

٢-. مبادئ الفخر الرازي حول المعاد الجسماني

٢-١. وجود الله

يعتقد الفخر الرازي أن "حقيقة الوجود لا يمكن أن تكون هي "الوجود المجرد"، لأن "الوجود" وحسب رأي جميع العلماء فإنه من الأمور البديهية، وإذا كان الله عين الوجود يجب أن يكون بديهي التصور في حين -وحسب رأي جمهور العلماء- فإن حقيقة الله ليست واحدة عند جميع البشر. (الفخر الرازي، ١٣٧٠ش: ٣٤) يعتبر الفخر الرازي الوجود أمرا زائدا وعرضيا علي الماهية، ونتيجة لذلك فإن الوجود عنده قضية اعتبارية وليست أصولية. (زرياب‌خويي، ١٣٦٥ش: ٨٤) كما أنه يري أن الهدف الرئيس من نزول القرآن الكريم، هو إثبات قضايا مثل الله والنبوة والمعاد والقضاء والقدر وأهمها علي الإطلاق هو إثبات الخالق سبحانه وتعالي. إن وجهة نظر الفخر الرازي المستخرجة من التفاسير حول إثبات وجود الله ذات طابع كلامي وفلسفي. فهو يصرح بالقول إنه ليس هناك دليل سوي هذا العالم المحسوس وما فيه من سماوات وأرض وجبال وغيرها لإثبات الحق سبحانه وتعالي؛ لأنها تدل علي وجود الحاجة لمدبر وموجد ومبقٍ لها لكي يقوم بتدبيرها وإيجادها والإبقاء عليها وهذا لا يقدر عليه سوي الله القادر المستطيع. (حسيني وفرامرز قراملكي، ١٣٨٣ش: ٢٩)

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

يعتقد الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَكَذلِكَ تُخْرَجُونَ.» (الروم/١٩) أن بدن الإنسان يفني بعد موته لكن نفسه الناطقة تخرج منه ثم تبقي بعد فناء الجسم. ولكي يثبت رأيه يستدل بقوله تعالى في سورة آل عمران: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ.» (آل عمران/١٦٩) وبناء عليها، فإن الإنسان الميت تعود له الحياة بعد عودة النفس الناطقة وهذا عمل يسير وهين علي الله تعالي. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢٨: ٨٩) وبناء علي هذا الاستدلال من جانب الفخر الرازي، فإنه يمكن القول إن الرازي توصل إلى إثبات المعاد الجسماني من خلال طرحه لهذه القضايا حول معرفة الله سبحانه وتعالي. في الواقع فإن الرازي واعتمادا علي قضيتي الحدوث والإمكان يري إثبات وجود الله لا يتم إلا عن طريقين: الأول دليل روحي أو نفسي والثاني دليل كوني وآفاقي. يستدل بوجود الإنسان عند ذكره للدليل الروحي بحيث يبين أن الإنسان خلق من نطفة وكل جزء من النطفة يشكل قسما من جسم الإنسان. وإن تكوين هذه الأعضاء والجوارح وبقائها يتم علي يد خالق قادر وحكيم. ولإثبات البرهان أو الدليل الكوني يشير إلى التغييرات التي تطرأ علي العالم مثل الرعد والبرق واختلاف الفصول والمواسم. ففي مذهب الفخر الرازي، إن أحوال العالم ورغم اشتراكها في الجسمانية لكن لكل منها صفات ومقادير وأشكال وأمكنة خاصة وهذا ليس بسبب الجسمانية أو لوازمها بل راجع إلى أمر منفصل آخر وهذا الأمر إذا كان جسمانيا فإنه يؤدي إلى التسلسل وإذا لم يكن جسمانيا فإنه موجب أو مختار. في هذا السياق، فإن الإيجاب باطل لأنه لو كان مختارا فإن بعض الأجسام لم تتسم ببعض الصفات كما أنها يجب أن تكون قادرة. وبهذا الاستدلال فإن حاجة كل الأجسام إلى قادر ليس جسما أو جسمانيا تثبت وتتأكد. (م. ن، ٢٠٠٤م، ٢: ٨٩-٩٠)، وإذن عندما تثبت قدرة الله علي جميع الكائنات والعالم فإن قدرة الله علي تمييز أجزاء جسم إنسان من إنسان آخر من المكلفين تثبت كذلك. كما أن الله قادر علي تركيب الحياة والحشر. (م. ن، ١٤٢٠ق، ٨: ١٩٠)

٢-٢. الحسن والقبح العقلي

ينكر الأشاعرة حكم العقل في تحسين وتقبيح الأفعال بصورة مستقلة، ويؤمنون بالحسن والقبح العقلي. ففي مذهب الأشاعرة فإن حسن وقبح الأفعال ليس ذاتيا بل هو أمر اعتباري. كما أنهم يؤمنون بأنه ليس هناك عمل يصدق عليه الحسن أو القبح دون وجود علاقة للخطاب الشرعي، بل إن جميع الأعمال تتساوي في بيان الشارع وحكمه. فليس هناك فرق بين العدل والظلم ذاتيا كما أن الصدق والكذب يتساوان. كما أنهم يؤمنون بأن قبح وحسن الأفعال تابع بالكامل لاعتبار الشرع، أي إن كل عمل أو فعل يستحسنه الشارع يصبح حسناً وإن كان ذلك الفعل أو العمل ظلما أو خيانة أو كذبا أو زنا. وفي المقابل كل عمل يستقبحه الشارع يصبح قبيحاً وإن كان إحسانا أو عدلا أو صلاة. يقول الأشاعرة في هذا الصدد «الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع.» (محمدي، ١٣٧٨ش: ٢٠٢)

وبالعودة إلى آراء الفخر الرازي نجد معتقده مثل الأشاعرة في قضية حسن وقبح الأعمال ويري أن الحسن والقبح بالنسبة لله سبحانه باطل لكنه يقبل وجود حسن الأفعال وقبحها العقلي من العباد. يتطرق لنظرية الأمر الإلهي من خلال نفيه لذاتية

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

الحسن والقبح للأفعال ويري أن حسن وقبح الأفعال تابع لأمر أو نهي. حسب رأيه، فإن الفعل الذي يصدر عن أمر إلهي هو فعل حسن والفعل الذي يصدر عن نهي إلهي هو فعل قبيح. ونتيجة لذلك، فإن الأشياء والأفعال في نظرية "الأمر الإلهي" ليس بينهما فرق ذاتي وأن قبح أو حسن الأفعال تابع لأمر أو نهي إلهيين. كما ينفي الفخر الرازي الحسن والقبح الذاتي لأنه يعتقد بان الله مالك مطلق وكل تصرف من الخالق سبحانه هو تصرف في ملكه ويؤكد أنه لا يحق لأحد أن يسأله ويستفسر منه. كما يري الفخر الرازي حسن الأفعال وقبحها تابعاً للشرع ويقول: «أفعال الإنسان ليست بالسيئة ولا الحسنة بل إن حسنها أو سوءها تابع لأمر أو نهي إلهيين. في حين خلت أفعال الإنسان من صفة الحسن أو السوء فإن العقل ليس بإمكانه أن يكون بموضع يجعله قادرا علي إدراك الأفعال التي تصدر من الإنسان».(الفخر الرازي، ٢٠٠٤م: ٢٣٧).

٢-٣. مكانة العدل

يعتقد الأشاعرة أنه ليس هناك عمل في حد ذاته عدلا كما أنه ليس هناك عمل في حد ذاته ظلما. ما يفعله الله هو عين العدل واذا افترضنا أن الله يعاقب المطيعين ويجزي العصاة فإن ذلك عدل من جانبه. كما لو أجبر الخالق العباد علي فعل المعصية ثم عاقبهم علي ذلك، فإن ذلك لا يعدّ ظلما في حدّ ذاته. وإذا افترضنا أن الله يصدر منه مثل هذا الفعل، فإنه عين العدل أيضا.(مطهري، ١٣٨٩ش، ٣: ٧٤) يقدم الفخر الرازي تفسيرين للعدل: ١ – العدل بمعني الاعتدال أي أن الله منزّه عن التفريط والإفراط، ونتيجة لذلك فإنه عادل في أفعاله أي لا يصدر منه ظلم أو جور. ٢ –كل ما يقوم به الله هو عدل والحكم علي أفعال العباد في الماضي أيضا عدل. (الفخر الرازي، ١٣٩٦ش: ٢٧٥).

٣. مبادئ وأصول العلامة الطباطبائي في المعاد الجسماني

٣-١. وجود الله

إن الإيمان بوجود الله هو حجر الأساس لمبدأ المعاد الجسماني وأصله. وإن القيامة والحشر والنشر والجزاء دون الاعتقاد بالمبدأ ليس ممكنا. إن المعاد هو استمرار للخلق لكن بصورة مرحلة جديدة أو خلق ثانٍ، وإن البعث من جديد فيه إشارة إلى التلازم بين المعاد وبين وجود الله. أي أن الإنسان لم يكن موجوداً ثم وجد وخلق. هذا هو مبدأ الخليقة وإن العدم ثم الإيجاد والخلق هو نفس المعاد. يقول الله سبحانه وتعالى حول موضوع وجوده: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ.» (الأنبياء/١٠٤)، «اللَّهُ يبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيهِ تُرْجَعُونَ.» (الروم/١١) ويري العلامة الطباطبائي في الميزان أن الإعادة تعني إرجاع الموجودات وإيجادها بعد الفناء وليس الإعادة بمعني الإفناء ثم الإرجاع إلى الحالة السابقة، وحسب رأيه، فإن سياق الآية الثانية يدل علي أن المعني أننا نبعث الخلق كما أوجدناهم من قبل. وأيضا أننا نرجع المخلوقات كما خلقناهم من قبل دون أن يكون ذلك صعبا علينا. وهو يرى أن المقصود من "البدء" هو النزول و"الإعادة" هو العروج والصعود. (الطباطبايي، ١٣٩٠ش، ١٦: ١٧٢) إن أقوال العلامة تبيّن أن دور الله في المعاد مثل دوره في الخلق الأول، وإذن فإن إثبات وجود الله هو أصل في الإيمان بالمعاد.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

٣-٢. الحسن والقبح العقلي

إذا قبل أحد الحسن والقبح العقلي بإمكانه حل قضية عدالة الله وحكمته كما يستطيع معالجة قضية تكليف الإنسان وحريته. في المقابل من ينكر هذه القضية (الحسن والقبح العقلي) يضطر للقول بالجبر. ونتيجة لذلك، فإن المعاد يقوم علي قاعدة الحسن والقبح العقلي، وكما أن العدل من مبادئ المعاد، فإن قاعدة الحسن والقبح أيضا تعدّ من مبادئ المعاد وأسسه. وهناك بعض الإشارات في كلام العلامة الطباطبائي والتي يشير فيها إلى الحسن والقبح العقلي كأصل من أصول المعاد، يقول في ضرورة الحسن والقبح والمعاد: «إذا لم يكن هناك حساب وجزاء وعقاب من جانب الله سبحانه، فإن الدعوة الدينية التي هي عبارة عن مجموعة من الأوامر والنواهي الإلهية لم يعدّ لها أثر ويترجح عندئذ عدم وجود النبوة وتبليغها علي وجودها، وإن الإيمان بيوم الجزاء هو أهم عامل يحث الإنسان علي التقوي وتجنّب الأخلاق الذميمة والكبائر وإن عدم الإيمان بالمعاد يصبح أصل كل معصية وذنب.» (م. ن، ١٣٨٨ش: ١٤٠)

٣-٣. مكانة العدل

إن العلاقة بين المعاد وصفة العدل الإلهية هي علاقة مترابطة وقوية، بحيث يعدّ العدل أحد الأدلة العقلية الهامة لإثبات الخالق سبحانه. وهناك توازن خاص في نظام الكون من حيث الرحمة والبلاء والنعمة والجزاء والعقاب الإلهي. ومن خلال مراجعة أعمال وكتابات العلامة الطباطبائي يظهر لنا أنه أثبت المعاد من خلال ذكر صفة العدل، أي أنه رأي العدل أصلا من أصول المعاد. يقول العلامة الطباطبائي حول ضرورة العدل والمعاد: «كما نعلم أن في هذه الدنيا لا يصل الصالحين والطالحين إلى جزاء أعمالهما وإذا لم يكن هناك عالم آخر يصل فيه كل من هؤلاء إلى حقوقهما وعقابهما فإن كلاهما يكونان متساويين عند الله سبحانه وهذا يتنافي مع العدل.» (م. ن، ١٣٨٧ش: ١٨٣)

حسب رأي العلامة الطباطبائي، فإن من مقتضيات العدل الإلهي أن يكون هناك عالم آخر لكي يتم الفصل بين الصالحين والطالحين ويتحدد لكل منهما حسابه وكتابه. فقد رسم الله للطاعة والإيمان جزاء كما حدد للكفر والمعصية عقاباً وهو لا يخلف الميعاد لأنه عادل، ومن مقتضيات العدل أن يفصل في العالم الآخر بين الطيبين والخبيثين ويعطي الطيبين حياة طيبة والخبيثين حياة خبيثة.(م. ن، ١٣٨٨ش: ١٤٤-١٤٥) وبنظرة إجمالية يمكننا أيضا أن نقول: «إن خلق الكون والإنسان هما من أفعال الله سبحانه وتعالى وإن الله منزّه من أن يفعل فعلا عبثيا ودون هدف. يخلق ويرزق ويُميت دون أن يكون هناك هدف وغاية. وعليه ينبغي أن نؤمن بأنّ هناك عالماً آخر وأن خلق الإنسان تم لغرض وغاية لكن ينبغي كذلك أن نؤمن بأن هذا الخلق والإيجاد لم يعط الله ربحا وفائدة لأن الله غني عن العالمين. إن هذه الدنيا القصيرة والتي يلازمها العناء والشقاء لا يمكن أن تكون هي غاية الخلق والكون، وبناء علي حكمة الخالق يجب أن يكون هناك عالم آخر لكي يتحقق الهدف والغاية من الخلق. (م. ن: ١٤١)

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

٤. شبهات المعاد الجسماني

إن الذين يؤمنون بأن الموت يتضمن فناء جسميا وروحانيا للإنسان يواجهون شبهات في مسألة المعاد الجسماني أهمّها: شبهة الآكل والمأكول، وشبهة إعادة المعدوم، وشبهة تجرّد الروح. في هذا القسم من البحث سنبيّن مواقف وآراء العلماء لاسيما الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي حول هذه الشبهات ونقوم بتحليل هذه الردود والتفسيرات حول الشبهات المتعلقة بالمعاد الجسماني.

٤-١. شبهة الآكل والمأكول

من بين شبهات المعاد الجسماني تعدّ شهبة الآكل والمأكول من أشهر الشبهات في هذا الموضوع. ليس معلوما الزمان الذي ظهرت فيه هذه الشبهة ولا الشخص الذي أثارها للمرة الأولي. بناء علي رأي الباحثين، فإن هذه الشبهة ظهرت في بدايات المواجهة الكلامية والفلسفية لعلماء الإسلام ومفكّريه. كانت في البداية ذات طبيعة إجمالية ذكرت في أعمال أبي سهل نوبختي وابن سينا ثم في كتابات الشيخ الطوسي ثم الغزالي والفخر الرازي ونصير الدين الطوسي وغيرهم وفي النهاية شرحت وفصلت في أعمال وكتابات صدر الدين الشيرازي. (ابراهيمي ديناني، ١٣٦٧ش، ١: ٥٢٦)

٤-١-١. تقرير الشبهة

إن تقرير شبهة الآكل والماكل تكون كالتالي: إذا أصبح جسم إنسان طعاما لجسم إنسان آخر، وبات جزء منه سواء بشكل مباشر أو غير مباشر كما يتحول جسم الموتي إلى تراب ثم ومن خلال الأعشاب والنباتات ينتقل إلى جسم إنسان آخر، ماذا يكون مصير معاد الإنسان المأكول؟ (ساعدي، ١٤٢٦ق: ٢٣٧؛ سبحاني، ١٣٨٣ش، ٩: ١٥٠) هل يبعث وهو جزء من جسم المأكول أو الآكل وكيف يكون العذاب عندئذ؟ في كلتا الحالتين تظهر مسائل ومنها أن يعذب المؤمن أو ينعم الكافر، أو أن يكون شخص واحد يواجه عذابا ونعيما في آن واحد باعتبار أن أحد أعضاء بدنه يتبع لمؤمن والآخر يتبع لكافر. (ساعدي، ١٤٢٦ق: ٢٣٧)

ربما يمكن القول إن حقيقة مسألة الآكل والمأكول ما هي إلا مغالطة كلامية. (حسيني تهراني، ١٤٢٣ق، ٦: ١٦٠) وهذه الشبهة واردة علي الذين يؤمنون بأن المعاد هو جسماني فحسب أو إنه معاد جسماني – روحاني. ومنشأ هذه الشبهة من تفكير الإنسان بالمعاد الجسماني والجسد الآخروي.

وللردّ علي هذه الشبهة يجب أن نصحح فهمها إزاء المعاد الجسماني لكن إذا كان الإنسان يؤمن بأن الموت يعني فناء جسم الإنسان وروحه فإنه لابد وأن يتعرض لشبهات مثل الآكل والمأكول وغيرها من الشبهات الواردة في مسألة المعاد الجسماني.

إن الذي يحشر ماذا تكون هويته؟ هل هويته راجعة إلى المادة أو الصورة؟ جاء في الحكمة المتعالية أن ماهية الشيء تعود لصورته وليس مادته، وعليه فإذا فقد الشيء مادته وكان بديله مادة أخري فإن ذلك الشيء يبقي، بعبارة أخري «فإن ماهية

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

الشيء تتعلق بصورتها وشكلها الأخير». (حسنزاده آملي، ١٣٨٧ش: ٣٨٥) وحول قضية تلازم المادة والصورة يقال إن المادة هي مبهمة ودون الصورة ليس هناك قوام وإن الصورة مطلقة وبدون المادة ليس لها تعيين. ونتيجة لذلك، فإن المادة تحتاج في أصل وجودها إلى الصورة وأن الصورة تحتاج في تعيينها للمادة. (پويان، ١٣٨٨ش: ١٤)

يقول الإمام الخميني في بيانه لهذه القضية: «في مسألة بقاء الهوية، فإن الجسم ليس له دور، وفي هذه الدنيا ليس هناك جزاء أو عقاب لتلك اليد التي فعلت الفعل، لأننا لو افترضنا أن يداً ما قطعت فإن الشخص سينال عقاب عمله لأنه مجرم، وعليه فإن بقاء الجسم ليس له دخل في بقاء الشخص. وبفرض ذهاب "الجسم" فإن الشخص يبقي». (رحيم پور، ١٣٨١ش: ٢٧٤) وللرد علي رأي العلماء الذين يعتقدون أن الإنسان ينقسم إلى جزء ثابت ورئيس وجزء متغير وزائد وأن الأجزاء الثابتة لا تفني لكي تعود في يوم القيامة يجب القول: إن هذا الرأي يقود إلى إنكار المعاد الذي دلّت عليه النصوص الدينية. إضافة إلى ذلك، فإن الأدلة الحسية لا تتفق مع هذا الرأي، لأننا نشاهد أنه وبعد سنين من الدفن تحت التراب لا يبقي من جسم الإنسان سوي حفنة من تراب وإن الجزء الثابت المزعوم ليس له بقاء. (مكارم شيرازي، ١٣٨٣ش: ٢٣٨)

إن الحكمة المتعالية تري أن حقيقة الإنسان هي الروح وأن الروح تخلق في يوم القيامة عين الصورة الجسمانية للجسم بحيث كل من يري الجسم يظن أنه نفس الجسم الدنيوي. وعليه، فإن المعاد ليس هو إعادة المادة والجسم الدنيوي وإنما إعادة حقيقة النفس في قالب البدن الدنيوي وصورته. وعليه فإنه ليس هناك شبهة في هذه المسألة ولا يمكن القول إنه وكون جسم الإنسان أكله إنسان آخر ولا يتبين الآكل والمأكول، فإننا لا نستطيع القول إنه لا يحشر في يوم القيامة في حين أن من يعين بدن كل روح هو الإنسان نفسه. (شريعتي سبزواري، ١٣٨٦ش: ٢٦٣) ويري الهادي السبزواري مثل صدر الدين الشيرازي أن شبهة الآكل والمأكول ليس تبديل صورة إلى صورة أخري وإنما الأصل للصورة. (السبزواري، ١٤٢٢ق، ٥: ٣٤٥)

٤-١-٢. رأي الفخر الرازي في شبهة الآكل والمأكول

يبدي الفخر الرازي في بيان موقفه حول شبهة الآكل والمأكول بالاستفادة من نظرية منكري المعاد الجسماني: عندما يقتل الإنسان ويأكله إنسان آخر فإن أعضاء جسم الإنسان المقتول تصبح جزءا من جسم الإنسان الآكل. والسؤال هنا هل تعود هذه الأجزاء إلى جسد الآكل أم المأكول؟ يترتب علي ذلك أن إعادة هذه الأجزاء إلى كل من جسم الآكل والمأكول يضيع جسم الآخر وعليه فإن المعاد الجسماني يكون محالا. (الفخر الرازي، ٢٠٠٤م: ٢٨٣)

ولبيان هذه الشبهة يستدل بقوله تعالى «أَإِذا مِتْنا وَكُنَّا تُراباً وَعِظاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ.» (الواقعة/ ٤٧) ويشير إلى تشكيل المني الذي كان عبارة عن أجزاء من صور متفرقة في العالم. فالله تعالى يجمع هذه الأجزاء في مادة تسمي المني ويضعها في الرحم. وفي حال تحول إلى إنسان ثم تفرق بعد الموت فكيف لهذه الأجزاء أن تجتمع بعد الموت مرة أخري؟ ثم في مقام التمثيل، يشير لحبة تزرع في الأرض ثم يصبّ عليها الماء، ومن الناحية العقلية فإن فساد هذه الحبة محتمل وقائم لكن نجد أنها لا تفسد بل أكثر من ذلك حيث تخرج من التراب ويبقي قسم منها في التراب. وعلي هذا الأساس فإن العقول البشرية عاجزة عن إدراك الحكمة الإلهية. ثم يتساءل كيف يعجز الله عن جمع وتركيب هذه الأجزاء في يوم القيامة؟ والحال أن الله عز وجل

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

ليس عاجزا عن القيام بهذه الأمور وهو قادر علي كل شيء فكيف له أن يعجز أن يجمع أجزاء الجسم المتفرقة في يوم القيامة؟ (الفخر الرازي، ٢٠٠٤م: ٢٨٣)

١.٢.١.٤. رد الفخر الرازي علي شبهة الآكل والمأكول

حسب رأي الفخر الرازي إن وجود هذه الشبهة ناتج عن هذا المعتقد الذي يري أن الإنسان يتشكل من الروح- وهي جوهر مجرد – وجسم ثابت الذي يقال له جزءا أصليا، بعبارة أخري، فإن جسم الإنسان يتكوّن من أجزاء رئيسة وأخري إضافية. (م. ن،١٤٢٠ق، ١٧: ٢٠٤) وعليه فإذا أكل إنسان إنسانا آخر بشكل مباشر أو غير مباشر، فإن أجزاء جسم المأكول لا تصبح جزء أصليا من جسم الآكل، وإن الأجزاء الرئيسية أو الأصلية لجسم المأكول تخلق الأجزاء الزائدة أو الإضافية، فحسب الآية «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (الحديد/٣) فإن الأجزاء الإضافية تتميز عن الأجزاء الأصلية. ولذلك، فإن هذه الأجزاء الأصلية قد لازمت الإنسان منذ خلقه ولا تزول بسبب عرضي وبهذا التفسير فإن شبهة الآكل والمأكول تنهار وتختفي. (الفخر الرازي،١٤٢٠ق، ١٧: ٢٠٤؛ م. ن، ١٩٨٦م: ٢٨٥)

٣.١.٤. رأي العلامة الطباطبائي حول شبهة الآكل والمأكول

يقول العلامة الطباطبائي حول شبهة الآكل والمأكول بالاستناد إلى قوله تعالى «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ»(البقرة/٢٦٠): عندما رأي سيدنا إبراهيم أجزاء الطير توزّع علي بطون الحيوانات الأخري وإن هذه الحيوانات المفترسة تأكل بعضها بعضا ظن أن هذا التوزيع يؤدي إلى فناء الجسم وأنه لا يبقي منه شيء فتساءل كيف تحيي هذه الأجسام؟ واذا افترضنا أن أحد هذه الحيوانات يحيي، فإن الحيوان الآخر يبقي ناقصا، والنقص لا يمكن أن يحيي. ولا يمكن إحياء حيوان أو إنسان قد أصبح طعاما لمفترس مع إحياء ذلك المفترس بكامل جسمهما لأن كلاهما أصبحا جسما واحدا وأن الجسم الواحد لا يمكن أن يصبح حيوانين. (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ٢: ٣٧٩)

١.٣.١.٤. رد العلامة الطباطبائي حول شبهة الآكل والمأكول

يري العلامة الطباطبائي أن الجسم تابع للروح ويعتقد أن علاقة الجسم بالروح كعلاقة الظل مع الشيء. وعليه، فإن أي تغيير يطرأ علي الشيء لابد وأن يترتب ذلك علي ظله. والله عندما يعيد شخصا فإنه يعطيه في البداية الروح ثم الأجزاء المادية. (م. ن: ٣٧٦) ويشير إلى قصة مناداة إبراهيم عليه السلام للطير ويري أن قصة إحياء الموتي تشمل في البداية إحياء الروح ثم الجسم، لأنه يعتقد أن الجسم يتبع الروح وأن تعيينها يتم عبر الجسم. (م. ن: ٣٧٢)

ويبيّن العلامة الطباطبائي بالاستناد إلى الآية «أَوَلَيسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَي أَنْ يخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَي وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.» (يس/٨١) أن الله لم يقل في القرآن الكريم أننا سنعيد نفس هذه الأجسام وإنما قال مثلها، أي أن أجسامنا في يوم القيامة مثل أجسامنا الحالية وليس هي نفسها وإن عينية الجسمين أمر محال. لأن العينية لا تتعلق فقط بالمواد المكونة بل إن العينية يجب أن تتسرب كذلك إلى المكان والزمان وسائر الظروف الأخري، وواضح أن هذه الأمور ليس لها مكان في يوم القيامة، لكن ذلك لا يعني أن الشخص لا يحضر يوم القيامة بل وبتعبير القرآن: «قلْ يحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.»

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

(يس/٧٤) أي أن الله الذي خلقها أول مرة قادر علي أن يحييها مرة أخري. الملاحظة الهامة في هذا الموضوع أن حقيقة الشخص هي نفسه وليس جسمه الذي تكون من المادة. كما أن الشيء الذي يبقي لكل إنسان هو نفسه وليس جسمه.(الطباطبائي، ١٤١٧ق، ٢: ٣٧٧) ويري العلامة بعد ذلك أن الجسم الدنيوي والآخروي متشابهين ثم يستنتج أن حكم المتشابهين واحد في الجواز والعدم. كما أنه يقول بوحدة الشخص في الدنيا والآخرة وهو أمر يتم عبر الروح. (م. ن، ١٩: ١٣٤) ويري أن المثلية هي للجسد لكن أينما رأي جمعا بين الروح والجسد عندئذ يعتقد أن ذلك الإنسان هو عين الإنسان السابق. (م. ن، ١٤١٩ق: ٢٤١-٢٤٢) وفي موضع آخر وعند تفسير لقوله تعالي«وَلَقَد عَلِمْتُمُ النَشْأَةَ الأُولي فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ.» (الواقعة/٦٢) يشير إلى تماثل الجسم الدنيوي والآخروي بالاستدلال علي حشر الجسد. (طباطبايي، ١٤١٧ق، ١٩: ١٣٤) إن شبهة الآكل والمأكول تتلاشي عند إثبات التشخص ونتيجتها أن إنسانية الإنسان قائمة علي الروح وليس الجسم. (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦٨ش، ٩: ٢٠٠)

وبعد إثبات هذه الحقيقة وهي أن الجسم الأخروي ليس نفس الجسم الدنيوي لنا نتوجه إلى بيان ماهية الجسم الأخروي وكيفية تكوينه؟ وفي هذه القضية يمكن لنا أن نراجع رأي صدر الدين الشيرازي حيث يقول: إن النفس بعد الانقطاع عن عالم المادة تصعد نحو السماء وتصل إلى مرحلة تستطيع أن تخلق لنفسها جسدا شبيها بالجسم الدنيوي، بحيث كل من يري جسمه يعرفه ويشخصه. إذا أدرك أحد هذه الحقيقة يدرك أن أجسامنا ليست من العناصر الدنيوية التي قال القرآن عنها بأنها تفني.

إذا آمنا أن الجسم الآخروي هو نفس هذه الأجسام التي نمتلكها اليوم ودون أي فرق أو اختلاف، فإننا سنواجه عشرات الشبهات وليست شبهة الآكل والمأكول فقط. علي سبيل المثال إذا ارتكب إنسان في شبابه معصية ما وفي الشيخوخة أيضا ارتكب معصية أخري فأي جسمه يجب أن يعذب؟ جسم الشيخوخة أم جسم الشباب؟ إن تعذيب أي منها يتنافي مع العدل لأن خلايا جسم الشباب لم تكن مشاركة في المعصية التي حدثت في فترة الشيخوخة وبهذه الفرضية يكون لكل إنسان آلاف الأجسام، وهذه بالتأكيد يتنافي مع الاعتقاد القرآني. (م. ن: ١٥٦) ويمكن الرد علي هذه الشبهة من باب العقل أيضا فلو افترضنا أن شخصا ما ارتكب ظلما قبل عشر سنوات ثم هرب وبعد فترة يلقي القبض عليه ثم يقال إنه نفس الشخص الذي ارتكب ذلك الظلم رغم أن جميع خلايا جسمه قد تغيرت أو إذا فعل شخص إحسانا ما ثم عثرنا عليه بعد عشرين سنة فإننا سنكون ممتنين له ونشكره رغم أن هذا الشخص من حيث تنوع خلايا جسمه لم يعد ذلك الشخص السابق. (مظاهري، ١٣٦٤ش: ٧٦) إن بقاء خلية واحد يكفي لمعرفة كامل أشخاصنا بحيث يصنع من ذلك خلايا أجسامنا. كما خلق الجسم في أرحام النساء من خلية واحدة. (قرائتي، ١٣٦٣ش: ١٦٥)

ينقل أهل السنة والجماعة عن ابن عباس قوله: رأي سيدنا إبراهيم أجزاء الطير التي افترستها الجوارح ثم هناك حيوانات أخري تفترس تلك الجوارح وهذا خلق شبهة لدي سيدنا إبراهيم ما أجبره علي السؤال من الله سبحانه وتعالي. ومن ظاهر الرواية يبدو أن هذه الشبهة هي نفس شبهة الآكل والمأكول. كما قد يشير إلى تفرق أعضاء الجسم وفناء ذلك المخلوق بالكامل بحيث لا تبقي منه صورة ولا شيء لكي يتم فصله في يوم القيامة عن باقي المخلوقات حتي ينال حسابه وجزاءه.

إن الإجابة التي أعطاها الله سبحانه وتعالى هي نفس تبعية الروح من الجسد. إن الأمر الذي أعطاه لنبينا إبراهيم عليه

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

السلام هو أن يقوم إبراهيم بأخذ أربعة طيور وأن يفعل بها ما أمره عزّ وجل. ولم يدر حديث عن شبهة الآكل والمأكول وإنما المسألة المطروحة هنا هي فصل الأعضاء وتحول الصورة وحالات الحيوان، علي الرغم من أن دفع هذه الشبهة يدفع كذلك شبهة الآكل والمأكول. (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ٢: ٣٧٩).

٢.٤. شبهة إعادة المعدوم

إن إعادة المعدوم يعني إمكانية إحداث ظاهرة ما بوجودين، هناك فريقان تناولا شبهة إعادة المعدوم: الأول الذين ينكرون المعاد بالجملة، الثاني الذين يؤمنون بالمعاد الروحاني فقط وينكرون المعاد الجسماني. يقول هؤلاء الفريقان إن الجسم بعد الموت يفني وتذهب أعراضه. وبالتالى فإن إعادته في يوم الحساب من باب إعادة المعدوم وهو محال ومستحيل من الناحية العقلية. (سبحاني، ١٣٨٣ش، ٩: ١٤٧)، وحسب وجهة نظر الباحثين، فإن علماء الإسلام وضعوا مسألة إعادة المعدوم في خانة القضايا التي يهتم بها العامة، وذلك بالتناسب مع القضايا التي تعرف في الفلسفة بالعوارض الذاتية للوجود واعتبروها من المسائل التابعة لتبين أحكام الوجود. وعلي الرغم من أن المتكلمين الذين تعدّ مسألة إثبات المعاد جزء من رسالتهم وغايتهم لم يرحبوا بهذا التوجه من جانب العلماء. وحسب رأيهم، فإن هذا التفكير الفلسفي مانع حقيقي أمام قبول الحشر الجسماني. (توازياني، ١٣٩٣ش: ٥٣)

١.٢.٤. تقرير الشبهة

إن إعادة المعدوم تعني أن يعدم شيء موجود ثم يوجد نفس الشيء بنفس الخصائص والمكان والزمان، وإذا أوجد شيء شبيه بالشيء الأصل يقال إن ذلك الشيء تم تكراره. في عملية التكرار يوجد شيئان في زمانين، وما هو واضح أن كل منهما ليس هو الآخر، بعبارة أخري فإن إعادة نفس الشيء بينه فاصلة "العدم" في زمانين فإن الشيء المعدوم لا يمكن أن يقع عينه في زمان آخر؛ لأن في هذا الافتراض يجتمع النقيضان وإن إعادة الشيء المعدوم محال. (الطباطبائي، ١٣٨٧ش: ١٤٧؛ م. ن، ١٣٨٨، ١: ١٥٢)

ويجب أن نعرف أنه يستحيل إعادة المعدوم في حال أن الشيء المعدوم أعيد بكافة خصوصيته الزمانية والمكانية أو حفظ الكمية والنوعية. لأن الموجد الذي يوجد في زمان معين لا يمكن إعادة نفسه مرة أخري. كل زمان أوجد فيه مرة أخري يكون زمان آخر وليس نفس الزمن السابق. ذلك أن لحظات الزمن تمحي بالإيجاد والذين يؤمنون بالمعاد الجسماني لا يعتقدون بأنه وبعد الإحياء فإن الزمن أيضا يجب أن يعود ويرجع. (شريعتي سبزواري، ١٣٨٦ش: ٢٤٧)

لقد نشأت هذه الشبهة في المعاد الجسماني عندما ظن المتكلمون القدماء أن المعاد يعني إعادة المعدوم، وكانوا يتجادلون حول هذه القضية ألا وهي أن إعادة المعدوم ليست محالا، أي أنهم كانوا يفترضون أن الأشياء المعدومة تصبح مطلقة وكل شيء أصبح معدوما بشكل مطلق فإنه من الممكن أن يوجد مرة أخري. (مطهري، ١٣٩٠ش، ٤: ٥٣٤) إضافة إلى ذلك، فإن منكري المعاد الجسماني ومن خلال الاستدلال البرهاني خلصوا إلى تلازم امتناع إعادة المعدوم واستحالة المعاد الجسماني.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

حسب رأيهم فإن الإنسان بعد الموت يصبح معدوما ونظرا إلى استحالة إعادة المعدوم فإن المعاد الجسماني ولكونه مصداقا لإعادة المعدوم يصبح محالا كذلك. في هذا الصدد قال بعض المذاهب أمثال الأشاعرة الذين كانوا يعتقدون بالمعاد الجسماني بجواز إعادة المعدوم وحسب رأيهم فإنهم استطاعوا تقديم الأدلة العقلية علي إمكانية إعادة المعدوم. (الآمدي، ١٤٢٣ق، ٤: ٢٥١)

٢.٢.٤. رأي الفخر الرازي في بيان شبهة إعادة المعدوم

يعتقد الفخر الرازي أن الدهريين والملحدين وبعض الأطباء ولكي ينكروا المعاد لجأوا إلى فكرة امتناع المعدوم. وكان جالينوس الذي يشك في حقيقة الإنسان وهل أن نفسه فانية أم خالدة توقف علي الإيمان بالمعاد. بمعني أنه لم ينف المعاد ولم يؤمن به. (الفخر الرازي، ١٤١١ق: ٣٧٨)، وكان يبين أدلة المتكلمين الذين يعتقدون بجواز إعادة المعدوم كالتالي: ليس هناك دليل علي امتناع إعادة المعدوم، وعليه يجب الإقرار بإمكانيته، ونظرا إلى وجود الشبه بين البدء والمعاد فإن بدائية المعاد أيضا تثبت وتتأكد. (م. ن، ٢٠٠٤م: ٢٧١)

١.٢.٢.٤. رد الفخر الرازي علي شبهة إعادة المعدوم

إن آراء الفخر الرازي حول جواز إعادة المعدوم ليست منسجمة. ففي بعض الأحيان يقول بجواز الإعادة وأحيانا أخري يقول باستحالة إعادة المعدوم. ففي كتاب "المحصل" وكتاب "الأربعين" يعتقد بجواز الإعادة لكن في كتاب "المباحث المشرقية" يعتقد بامتناع إعادة المعدوم. وكانت أدلة الفخر الرازي حول امتناع إعادة المعدوم كالتالي:

أ)ليس للمعدوم هوية، ولذا لا يمكن إطلاق حكم عليه ونتيجة لذلك فإن الحكم بإعادة المعدوم محال.

ب)إذا جاز إعادة المعدوم فإنه يجب إعادة الزمن الذي يقع فيه كذلك في حين أن إعادة الزمن السابق لا يجوز.

ت)إذا عاد المعدوم وأوجد شبيها له يجب أن لا يكون هناك فرق بينهما. (م. ن، ١٣٧٠ش: ٤٧-٤٨) في حين أن الأصل ليس كذلك.

ونجد الفخر الرازي في كتاب الأربعين من المؤمنين بجواز إعادة المعدوم، وهكذا يستدل علي شبهة إعادة المعدوم: عندما يعدم الشيء يصبح جائز الإيجاد بعد العدم، وإن الله قادر علي إيجاد كل شيء يجوز إيجاده. والنتيجة تكون إيجاب الإيمان بهذه القضية وهي أن الله قادر علي إعادة الشيء نفسه، وهي إعادة يقع قبلها العدم.

وهكذا يستدل علي عدم جواز الوجود: الشيء قبل العدم يكون جائز الوجود. وهذا الشيء الجائز الوجود يكون إما من لوازم الحقيقة أو من عوارضها، فإذا كان من لوازم الحقيقة، يجب ألاّ يزول وفي المقابل إذا كان من عوارض الحقيقة تكون هذه الحقيقة موجودة بهذا الجواز وتنتقل للآخر. وفي حال الإيمان بأن الجواز باق للأبد ونظرا إلى أن الله تعالى قادر علي كل شيء، فإن الله يكون قادرا علي إعادة المعدوم. (م. ن، ٢٠٠٤م: ٢٨٠)

ويستنتج الفخر الرازي من آيات أمثال«كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ» (القصص/٨٨)، «وهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِر» (الحديد/٣) أن الإعادة مثل البدء تكون من العدم. (الفخر الرازي، ١٤١١ق: ٣٩٦)، وهو يعتقد أن الموت يعني العدم، ويُعرّف المعاد

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

الجسماني بأنه إعادة المعدوم أو جمع أجزاء متفرقة. ولهذا فهو يري أن هوية الإنسان تتعرف بالمادة وليس بالصورة. (م. ن: ٣٧٨)

ويقول في شرحه لقوله: «اَمَّن يبدَأ الخلقَ ثُمَّ يعيدُه» (النمل/ ٦٤) لو لم تكن الإعادة بعد العدم من الوجود البدائي في يوم القيامة فإن الثواب الذي هو أحد النعم الأخروية لا يتحقق. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢٤: ٥٦٧)

فحسب معتقده فإن الآية السابقة تشير إلى نقطتين: الأول أن الإعادة العينية جائزة. الثانية أن الله قادر علي الممكن، لأنه لو لم يكن قادرا فإن الخلق الابتدائي لم يتحقق. (م. ن، ٢٠٠٤م: ٢٨١-٢٨٧)

ويعتبر الفخر الرازي رأي الذين يقولون إن «أجزاء جسم الإنسان لا تعدم بل إنها تتفرق» دون أن يقبلوا جواز إعادة المعدوم، هو رأيا ناقصا. ويقول في الرد عليهم: هؤلاء الناس يقولون إن إعادة المعدوم ممتنع، وحجتهم أن الأشياء إذا تُعدم ثم توجد فإن ذلك الوجود يكون مغايرا للوجود السابق للعدم. وعليه لا يترتب الثواب للمحسن والمطيع ولا العذاب للمسيء والعاصي. وللتخلص من هذه المشكلة قالوا إن الله يفرق الأجزاء بعضها عن بعض لكنه لا يعدمها لكي يقوم بإعادتها من خلال جمعها وتركيبها. ويقول الرازي تعليقاً علي هذا التعليل: إذا كانت إعادة المعدوم جائزة، فإن الإشكال هنا يحل لكن في حال عدم جواز الإعادة فإن الإشكال يبقي قائما.

وفي ختام تفسيره وتوضيحه لهذه المسألة يقول «إذا كانت الإعادة ممتنعة فإن إعادة الصفات ممتنعة كذلك والذي يعود يكون له صفات أخري وعليه فإن الشخص المعاد يكون غير الشخص الأول. وإذا كنا من القائلين بتفريق الأجزاء فإننا مضطرون علي الاعتقاد بجواز الإعادة لكي يكون الشخص الثاني نفس الشخص الأول.» (م. ن: ٢٧٩)

ويعرف الفخر الرازي الإنسان في تفسيره لقوله: «وآيةٌ لَّهُمْ اَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» (يس/٤١): الإنسان هو كائن ذو أجزاء ونفس وصورة محددة. وعندما يموت تتفرق هذه الأجزاء وتذهب تلك الصورة والأعراض، وإن عودة الشيء المعدوم تعد محالا. (الفخر الرازي،١٣٧٠:ج١،ص٤٧) ولا يري الإنسان فقط عبارة عن جسم قابل للرؤية وإنما يعتقد أن الروح هي عبارة عن جوهر مجرد ويري أن الإعادة تتعلق بالنفس والروح لا الجسم والصورة. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢٦: ٢٨٢)

ويري أن لفظ الخلق مختص بجميع المخلوقات وذلك عند حديثه عن إعادة المعدوم في شرحه لقوله تعالي: «وَهُوَ الَّذِي يبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يعِيدُهُ.» (الروم/٢٧) ويرجع الضمير في "يعيده" إلى "الخلق" ويعتقد أن الإعادة لا تتم إلا إذا كان الفناء مقدم علي الإعادة. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢٥: ٩٧)

٣.٢.٤. رأي العلامة الطباطبائي حول شبهة إعادة المعدوم

يري العلامة الطباطبائي أن إعادة المعدوم أمر محال. وهو يعتقد أن الشيء المعدوم ليس له وجود لكي تتم إعادته. ويرى الفلاسفةُ عندما يُطرح موضوع إعادة المعدوم فإنهم يرون فيه سالبة بانتفاء الموضوع. لان إعدام وجود الشيء بمنزلة خروج ذلك الشيء من دائرة علم الله وهذا محال. (إبراهيمي ديناني، ١٣٦٨ش: ١٧١) ويقول العلامة في توضيح عن هذه الشبهة علي

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

لسان منكري المعاد: «كيف يحدث المعاد للإنسان ويصبح الإنسان الأول بعد موته وتفرق أعضاء جسمه علي باقي المخلوقات الأخري؟»(الطباطبائي، ١٣٨٨ش: ١٣٦)

وفي تفسيره لآيات: «وقَالُواْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ، قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.» (السجدة/ ١٠-١١) يقول إن الوفاة هنا بمعني الأخذ التام والرجوع في نهاية الآية: «ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» يعني العودة التامة العينية لذلك الشخص. إن ما يموت من الإنسان أثناء الموت هي روحه التي هي عبارة عن جميع إنسانية الإنسان. والحاصل أن الإنسان بموته لن يفني بل هو لا يزال حيا، وما يتغير هو الجسد وليس جميع إنسانيته لكن منكري المعاد يظنون أن إنسانية الإنسان أيضا تفني بموت الإنسان مثل جسده؛ ولهذا فإنهم يضطرون لقبول شبهة إعادة المعدوم لكي يبعث الإنسان في يوم القيامة وهذا محال. (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ١٦: ٢٥٢)

١.٣.٢.٤. رد العلامة الطباطبائي علي شبهة إعادة المعدوم

يري العلامة أن حقيقة الإنسان استنادا إلى قوله تعالي: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.» (السجدة/١١) هي روح الإنسان التي لا تفني بمجرد الموت. بعبارة أخري بعد موت الإنسان لا يقع عدم في ساحة الجسم ولا ساحة الروح، لكي نضطر لمواجهة شبهة إعادة المعدوم، لأنه لو كان القصد من فناء الجسم إعدامه يجب أن نقول عندئذ إن المادة لا تفني بل إنها تتحول من حالة إلى حالة أخري. (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ١٣: ٢١٠) كما لو كان المقصود بالعدم هي روح الإنسان يجب أن نقول إنه وحسب رأي الفلاسفة، فإن الروح مجردة ولا تفسد بمجرد الموت. (قدردان‌قراملكي، ١٣٩٣ش: ٦٦)

يري العلامة الطباطبائي أن النظرة السطحية للموت تفسره علي أنه فناء للإنسان. والحياة ما هي إلا هذه الأيام المعدودة المحصورة ما بين الميلاد والوفاة. وفي المقابل، فإن الإسلام يفسر الموت بأنه مرحلة انتقال من مرحلة إلى مرحلة أخري في الحياة. (الطباطبائي، ١٣٨٨ش: ٦٢) بعبارة أخري فإن الإعادة تعني نقل الخلق من الدنيا ووضعهم في الآخرة. (م. ن، ١٤١٧ق، ١٦: ١١١)

وللعلامة بحث تحت عنوان «في انّه لاتكرّر في الوجود» في نهاية الحكمة، وهو يعني أن الوجود لا يتكرر سواء كان بشكل إعادة المعدوم أو غير ذلك. (م. ن، ١٣٨٧: ١٤٧) ويسرد أدلة استحالة إعادة المعدوم كالتالي:

١. إذا أعدم الشيء الموجود في مكان ما وبعد زمان أوجد نفس ذلك الشيء يستوجب أن يكون الشيء متقدم زمنيا علي نفسه وهذا محال.

٢. إذا كان إيجاد "أ" مجازا فإن إيجاد مماثل "أ" أيضا جائز وممكن، والحال أن إيجاد مثل الشيء يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

٣. إذا أعيد الشيء غير المعدوم يستلزم أن يكون المعاد هو المبدأ وإن حيثيات الإعادة هي نفس حيثيات البدء، في حين أن حيثيات الإعادة هي غير حيثيات البدء.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

٤. إذا جازت إعادة المعدوم فإن تعدد الإعادة لا يصل إلى حد معين يمكن التوقف عليه. والحاصل أن الموجود الذي تتم إعادته لا يكون له تعيين عددي. (الطباطبائي، ١٣٨٧: ١٥٣-١٥٦؛ لاهيجي، ١٣٩٧: ٦٠٧)

ويظن المؤمنون بإعادة المعدوم أن المعاد هو نفس إعادة المعدوم وهكذا يستدل هؤلاء القوم لإثبات هذا الشيء: وإذا امتنع الإيجاد المتكرر للشيء، فإن سبب هذا الامتناع قد يكون ماهية الشيء أو مستلزمات ماهيته. أو قد يكون الأمر خارجا عن الماهية. إن ماهية الشيء ولوازم ذلك الشيء محال، لأنه لو كان امتناع الإعادة بسبب ماهية ذلك الشيء أو لوازمه، فإن الوجود الابتدائي لذلك الشيء يصبح محالا بدءا، وإذا كان سبب الامتناع دليلا خارجاً عن الماهية فإن العلة وبعد دفع المانع تستطيع أن تُوجد ذلك الشيء مرة أخري.

يقول العلامة الطباطبائي في الرد علي هذا الاستدلال: «إن سبب امتناع إعادة المعدوم هو شيء يلزم وجود المعاد وليس لازم تلك الماهية، بحيث إن القائلين بجواز إعادة المعدوم يسوقون الموضوع نحو ماهية الشيء. في حين أن الحديث هنا عن الشيء لا عن ماهية الشيء. إن المعاد المذكور في الأديان السماوية هو الانتقال من نشئة إلى نشئة أخري وليس إعادة المعدوم وإيجاد أخر للأشياء المعدومة.» (الطباطبائي، ١٣٨٧ش: ١٥٦. ١٥٧)

وعليه فإن العلامة الطباطبائي لا يري الموت إعداما للأشياء بل يعتقد بأن الله ومن خلال الموت يقبض روح الإنسان وفي المعاد يوجد جسمه من جديد. ثم تعاد الروح بشكل كامل إلى ذلك الجسم المخلوق من جديد. (م. ن، ١٤١٧ق، ١٦: ٢٥٢)

ويري أن عامل وحدانية الإنسان في الدنيا والأخرة هي روح الإنسان التي تبقي عند الله والتي لا تعدم بمجرد الموت. وعندما ترتبط تلك الروح بذلك الجسم يكون ذلك الجسم هو نفس جسم الإنسان السابق وليس جسم إنسان آخر، كما كان جسمه في الدنيا دائم التغيير والتحول. (م. ن، ١٤١٧ق، ١٣: ٢١٠)

ويري العلامة الطباطبائي أن هناك اشتراك في المعتقد بين المتكلمين ومنكري المعاد حول ماهية حقيقة الإنسان واعتبارها مجرد الجسم المادي مع وجود فرق طفيف في أن المتكلمين يؤمنون بجواز إعادة المعدوم والمنكرين يؤمنون بامتناع هذه الإعادة. وفي مقابل هذين الفريقين فإن الفلاسفة يركزون علي روحانية الإنسان ويعتقدون أن إنسانيته واقفة علي هذه الروح وليس الجسم الفاني والبدن المتغير. (م. ن، ١٣٧٦: ٢٥)

٣.٤. شبهة تجرّد الروح

إن شبهة تجرد الروح من الشبهات التي يوردها منكرو المعاد، وهم يعتقدون أن الإنسان عندما يموت وتعدم ذاته لا تبقي له ذات لكي توجد بخلق جديد، ولذا فهم ينكرون إعادة الإنسان وتبعا له إمكانية المعاد وكيفيته. وحسب رأي الباحثين، فإن من بين منكري المعاد يظن الماديون أن الإنسان هو مجرد جسم محسوس له مزاج وأعراض وقوي. وهم يعتقدون أن الإنسان يفني بالموت وتبقي منه مجرد عناصر متفرقة، وعليه فإن إعادته أمر محال. (حيدرپور، ١٣٨٦ش: ١١٤).

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

١.٣.٤. تقرير الشبهة

إن بعض منكري المعاد يعتقدون أن الإنسان ما هو إلا مجموعة من الخلايا والعروق والأعصاب والعظام والجلد تعمل بشكل منظم. وعندما يموت يتحول إلى حفنة تراب ولا يبقي من شخصيته شيء. ولذا يرفضون فكرة الحشر ويقولون كيف تحشر نفس الإنسان الذي عاش في الدنيا سابقا؟ وعليه ونتيجة لاستحالة الاتحاد بين الإنسان الدنيوي والآخروي والغاية من الخلقية المتمثلة بالمعاد وإحياء الموتي لتحقيق العدل الإلهي من خلال إثابة المؤمنين وتعذيب الكافرين، فإن المعاد حسب هؤلاء القوم لا يتحقق ويكون أمره مستحيلا. (سبحاني، ١٣٩٠ش: ٣٦٨)

ربما يشير قوله تعالى في سورة السجدة: «وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ..» (السجدة/١٠) لهذه الشبهة. يرد الله سبحانه وتعالى علي هذه الشبهة بقوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ.» (السجدة/ ١١) تقول الآية إن شخصيتكم الحقيقية لن تفني في الأرض أبداً بل إنها تبقي محفوظة عند الله دون تغيير أو فناء. هذه الشخصية الثابتة هي الرابط بين وحدة الإنسان في الدنيا والآخرة. وهذه الآية فيها دلالة علي بقاء الروح بعد الموت كما أنها تعدّ دليلا علي دفع الكثير من الشبهات المتعلقة بالمعاد الجسماني. إن الدلالة في هذه الآية تكمن في مفردة "توفّي" والتي تعني "الأخذ" وليس بمعني "الدفع". تدل الآية علي أن الإنسان إضافة إلى أمانة الجسم، فإن عنده أمانة أخري هي الروح والتي يقبضها الله عند الموت. (سبحاني، ١٣٨٦ش: ٩٥)

٢.٣.٤. رأي الفخر الرازي حول هذه الشبهة

يقول الفخر الرازي في تعريفه للروح أو النفس: إن مقصودنا من النفس (الروح) هي شيء يذكره الإنسان عندما يتلفظ مفردة "أنا" ويقول مثلا: "أنا فعلتُ"، "أنا فهمتُ". ثم يتطرق إلى آراء الفلاسفة ويرد عليها. فبعض الفلاسفة يذهبون إلى أن "الأنا" هي جسمانية. ويذهب آخرون إلى القول إن "الأنا" ليست جسمانية ولا جسما. يقول الفخر الرازي في الرد علي الذين يعتبرون "الأنا" جسما: إن هذا الرأي ضعيف لسببين: الأول أن الشخص الموجود الآن يختلف من حيث الجسم عن الشخص الذي كان موجودا في السنين الماضية فقد يتعرض للسمنة أو النحافة. وعليه فإن "الأنا" لا يمكن أن تكون مجرد جسما محسوسا. السبب الثاني في ضعف هذا الرأي هي أننا نعلم بالضرورة أننا عندما نغفل عن أجزاء جسمنا فإننا لا نغفل عن "الأنا" المشار إليها. والحاصل أن "الأنا" تختلف عن الأعضاء الظاهرية والباطنية لنا. وعليه فإن هذا الجسم المحسوس لا يمكن أن يكون "الأنا". وبعد ذلك يتطرق إلى مقولة أن الروح ليست جسما ولا جسمانيا ويقول: معلوم أن المعارف لا يمكن تقسيمها، ونتيجة لذلك فإن العلم بهذه المعارف أيضا لا يمكن أن يقسم وإذن فإن موصوفات هذه الأشياء لا تقسم كذلك لأنه لو كانت قابلة للتقسيم فإنها تكون قابلة للإشارة إليها والإحساس بها. (الفخر الرازي، ٢٠٠٤م: ٢٥٧-٢٥٨)

١.٢.٣.٤. رأي الفخر الرازي حول شبهة تجرد النفس

يقول الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالي: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ.» (آل عمران/٤٧)، إن الآية لا تسقط صفة الجسمانية عن الروح فحسب بل إنها تسلب كذلك الصفات الجسمانية عنها وهذا يعني أن الروح مجردة. (الفخر الرازي،١٤٢٠ق، ٣: ٣٠٧) وحسب رأيه، فإن

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

السؤال عن الروح يمكن أن يطرح بعدة أشكال، لكن الجواب الذي أعطي في هذه الآية هو رداً علي السؤال عن ماهية الروح وعلاقتها بالجسم والبدن وحلولها في المكان. وعليه فإن الإجابة التي تقدم هنا هي أن الروح موجود مختلف عن الأجسام والأعراض المشاهدة لأن الروح جوهر بسيط مجرد وأنها تخلق بأمر من الله تعالى عندما يقول لشيء «كُن فَيَكُونُ.» (آل عمران/٤٧). (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢١: ٣٩٣ و٤٠٤)

كما أنه يقول عند تفسير قوله تعالي: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيئاً أَنْ يقُولَ لَهُ كُنْ»(يس/ ٨٢)، هذه الآية فيها رد علي منكري المعاد الذين يقولون من يعيد العظام البالية؟ وهذه الآية فيها دلالة علي بطلان تمثيل هؤلاء المنكرين لأمر المعاد، ذلك أنهم يعتقدون أن الخلق يتم بوسيلة الأسباب الجسمية، في حين أن الانتقال يتم في زمن خاص وهو الزمن الذي يكون فيه هؤلاء غافلين، والله يقول للشيء «كن فيكون». (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢٦: ٣١٠)

وفي موضع آخر يستند الفخر الرازي في مسألة إثبات فصل الروح عن الجسم بثلاثة أنواع من الآيات القرآنية. ففي الاستدلال الأول وذيل قوله تعالى «وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْياء عِندَ رَبِّهِمْ يرْزَقُونَ.» (آل عمران/١٦٩) يقول: إن ما تشير إليه هذه الآية هو الإنسان الذي يبقي حياً بعد الموت. كما أن آيتي: «النَّارُ يعْرَضُونَ عَلَيهَا غُدُوّا» (غافر/ ٤٦)، «أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً» (نوح/ ٢٥) تشير إلى الإنسان الذي يبقي حياً بعد الموت ويدرك اللذة أو الألم. ويبين أن الجسم ليس مقصودا في هذه الآية لأنه معلوم أن الجسم بعد الموت لا يبقي حيا.

وفي استدلاله الثاني حول هذه المسألة يذكر قوله تعالي: «أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُم» (الأنعام/٧٠) ويقول: في الآية هناك إشارة صريحة علي مغايرة الجسم للروح التي قد تترافق وقد تنفصل عنه. كما تقول الآية «يا أَيتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ رَاضِيةً مَّرْضِية.» (الفجر/٢٧-٢٨) وهي تشير إلى أن النفس لا تفني بمجرد الموت بل إنها تنفصل عن الجسم وتحلق نحو عالم السماء.

والاستدلال الثالث يستند فيه بقوله تعالى: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ*ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا.» (مؤمنون/١٢-١٤). وحسب رأيه، فإن هذه الآية فيها إشارة إلى الحالة الجسمانية لخلق الإنسان. كما يذكر الله تعالى في باقي الآية نفخ الروح ويقول: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.» وعلي هذا الأساس فإن الآية تدل بوضوح أن الروح هي جنس آخر يختلف عن جنس الجسم والجسد. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢١: ٣٩٧-٣٩١)

إن الفخر الرازي يذكر في مسألة تجرد النفس آراء مختلفة، ففي بعض المواقف يقبل القول بجسمانية النفس ويقول إن أجزاء البدن تنقسم إلى قسمين: الأجزاء الأصلية التي تبقي ولا تتغير والأجزاء الفرعية التي تقبل التغيير، والنفس تكون هي الأجزاء الأصلية التي لا تتغير وتبعا لهذا الرأي يقول: «إن هذه العقيدة للمتكلمين أمر محقق وبهذا الرأي يردّ علي شبهات الكثير من منكري الحشر والنشر.» (م. ن، ٢٠٠٤م: ٢٧)، وفي المقابل يقول في موضع آخر إن النفس هي جوهر روحاني ومنفصلة عن الجسم ويعتبر رأي معارضيه باطلا. ويري أيضا أن روح الحيوانات التي تمتلك قدرة علي التخيل أيضا لها تجرد برزخي. (م. ن،

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

١٤٠٧ق، ٧: ٩)

يتردد الفخر الرازي في كتابه «المطالب العالية» بين رأيين، كما يذكر في فصلين من هذا الكتاب ما يلي: البيان الأول هو القول إن الإنسان عبارة عن جسم محسوس ولا غير. البيان الثاني هو أن الروح تتكون من أجزاء لا تقبل الفناء. (م. ن، ٢٠١٦م، ٢: ١٦٠) وفي رأيه الثاني لا ينحاز إلى مذهب معين لكنه ينفي الرأي القائل بأن الإنسان ما هو إلا جسم محسوس. (م. ن، ١٤١١ق: ٥٤٣-٥٣٧) يقول في باب المباحث الذي يعد من أهم مؤلفاته: «إن الروح الإنسانية هي جوهر مختلف تماما بحيث لا يعدّ جسما ولا حالّا في الجسم، في حال أن النفوس النباتية والحيوانية وإن كان ذات جوهر إلا أنها في الوقت نفسه حالّة في الجسم».(م. ن، ١٣٧٠ش، ٢: ٢٢٥) وإذن فبناءً علي رأي الفخر الرازي، فإن النفوس النباتية والحيوانية لا تعدّ جسمانية بالكامل ولا منفصلة بالكامل عن الجسمانية بل هي جواهر غير جسمانية وكذلك حالّة في الأجسام. وعليه فإنه يري النفس الإنسانية هي وحدها التي تتسم بالتجرد الكامل وليس مثلها باقي النفوس النباتية والحيوانية. ويذكر الفخر الرازي في كتابه التفسير أيضا وجهات نظر مختلفة. ففي موضع لا يعتبر النفس جسما ملموسا بل يري أن النفس هي جسم روحاني داخل هذا الجسم المادي. (م. ن، ١٤٢٠ق، ٢١: ٣٧٤) في المقابل وفي موضع آخر من تفسيره يصنف الروح بأنها جوهر مجرد. (م. ن: ٤٠٣) وفي موضع آخر ينفي الرأي القائل بأن الروح ليست جسما أو جسمانية ويقول: الروح هي جوهر جسماني شريف يقع داخل هذا الجسم. (ابن تلمساني، ١٤٣١ق: ١١٨ و ١٣١)

ويمكن بيان استدلال الفخر الرازي بما يلي: إذا كانت الحقيقة هي كما يقولها الفلاسفة، فأنه يلزم أن يكون تصرف النفس في البدن لا يتم بالآلة الجسمانية. وعليه فيكون تأثير الموجودات المجردة في الأجسام لا يتم باستخدام آلات. ويضيف قائلا: من جانب آخر نري أن الروح قادرة علي التأثير في البدن في بعض المواضع وهذه التأثيرات تتم بدون آلة. والحاصل وبسبب تشابه خصائص الأجسام فإن الروح يجب أن تكون قادرة علي التأثير في كافة الأجسام دون الآلة. أي في الواقع أن تكون الروح قادرة علي التأثير في الأجسام دون الحاجة إلى الآلات. في حين أن هذا المعتقد هو معتقد باطل، وعليه فإن مقدمة هذه القول تكون قضية تجرد النفس. (جهرمي و سعيدي مهر، ١٣٩٤ش: ٥٠)

وهكذا يتفق الفخر الرازي في بعض آرائه مع فلاسفة الإسلام ويدافع عن قضية تجرد النفس وفي بعض الآراء يتفق مع جمهور المتكلمين وينفي رأي الفلاسفة. ويعتقد في تفسيره لقوله تعالي: «قُلْ كُلٌّ يعْمَلُ عَلي شاكِلَتِهِ.» (اسراء/ ٨٤) أن النفوس الطاهرة تنال كمالها من القرآن الكريم وأن النفوس التي تظلم تنال ضلالها من القرآن. ويضيف حول هذه المسألة بالقول: وهذا الكلام يكون صحيحا عندما تكون الأرواح تختلف بعضها مع بعض في مرحلة الذات بحيث إن بعضها يكون ذات صفاء ونور وأن القرآن يضيف نورا علي نورها وبعضها الآخر تكون ذات ظلام وأن القرآن يضيف علي ظلامها ظلاما. وهو يبين هذه الحجة للأرواح البسيطة في حين أن تلك النفوس البسيطة لم تكن مختلفة قبل رسوخ الملكات فيها وإذا كانت مختلفة ليس من باب الضرورة أو الجبر حتي يصدق عليها البرهان الذي ذكر في هذه المسألة. (الفخر الرازي، ١٤٢٠ق، ٢١: ٣٦)

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

٣.٣.٤. رأي العلامة الطباطبائي حول شبهة تجرد الروح

إن إثبات تجرد الروح هي أهم قضايا علم النفس والروح. فبإثبات تجرد النفس يمكن إثبات إصالة النفس وكذلك إثبات بقائها بعد الموت. كما أن السعادة والشقاء الآخروي يصبحان ذات توجيه عقلي. في هذا المجال نجد أن العلامة الطباطبائي من المؤمنين بتجرد النفس وقد قام باثباتها مستعينا بالأدلة النقلية والعقلية.

يري العلامة الطباطبائي من خلال تدبّره في بعض الآيات القرآنية أن النفس الآدمية هي موجود مجردة وهي مفصولة عن الجسم ولها أحكام مغايرة لأحكام البدن وكل مركب جسماني، بعبارة أخري فإن الروح هي موجود غير مادي وله علاقة بالجسم دون طول أو عرض وأيضا فإنها من خلال امتلاكها للشعور تستطيع التحكم بالجسم. (طباطبايي، ١٤١٧ق، ١: ٣٥١)، وفي موضع آخر يقول: كل شخص إذا ما عاد إلى الماضي فإنه يعبّر عن ذلك بالقول "أنا"، ولا يجد أي تحول في هذه "الأنا" رغم أن أعضاء جسمه تتغير باستمرار. هذه "الأنا" هي في الواقع الروح وهي ليست مادية ولا تقبل التغيير. (م. ن، ٦: ١٨٠) في المقابل نجد أن الماديين وبعض المتكلمين الذين يسميهم العلامة الطباطبائي بـ "الظاهريين" يعتقدون بأن الروح هي أمر مادي. (م. ن، ١: ٣٦٥)

١.٣.٣.٤. رد العلامة الطباطبائي علي شبهة تجرد النفس

يلجأ العلامة الطباطبائي لإثبات تجرد الروح إلى أساليب وطرق مختلفة. ففي بعض الأحيان يستخدم الأدلة العقلية لإثبات هذه القضية ومن بين هذه الأدلة يمكن أن نشير إلى دليل عدم الغفلة عن "الذات"، عدم تغيير الروح، بساطة النفس ووحدانيتها، تجرد العلم والعلم بالذات. وأحيانا يري أن أدلة الماديين ما هي إلا أدلة متكلفة ودون فائدة ويقوم بالرد عليها وهكذا يقوم بإثبات رأيه وحجته. (خوش‌صحبت، ١٣٩٣: ٤٣)

يذكر العلامة الطباطبائي مسألة حول تجرد الروح عند تفسيره لقوله تعالي: «وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَلكِنْ لا تَشْعُرُونَ.» (البقرة/١٥٤). يقول في هذا الصدد: «بشكل عام فإن النفس البشرية هي موجود مجرد. موجود فوق البدن وله أحكام مغايرة لأحكام الجسم والبدن. فهي موجود غير مادي ليس له طول أو عرض ولا يقع في جسم الإنسان المشاهد. إن التدبر في هذه الآيات يكشف هذه الحقيقة ألا وهي أن شخصية الإنسان لا تتمثل في هذا الجسم الذي نشاهده بحيث إذا مات الإنسان فني هذا الإنسان بالكامل بل إن شخصية الإنسان هي شيء آخر يبقي حيا حتي بعد الموت.» (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ١: ٣٥١)

يكتب الشهيد مطهري في بيان رأي العلامة الطباطبائي ما يلي: كل إنسان له فهم لنفسه يري نفسه متميزا عن غيره من الموجودات وكل شخص يعرف معني "أنا موجود". إن الشيء الوحيد الذي يحتاج إلى دليل هو أن هذه "الأناء" أو "الذات" ما هي؟ هل هي مادية أم مجردة؟ يقول العلامة الطباطبائي في تقريره لهذه الحجة: كل شخص يعرف أن "الأنا" لا تتغير بانخفاض القوة. وقد يعرض عارض فينسي الإنسان عضوا أو عدداً من أعضاء بدنه لكنه لا ينسي الأنا وعند تذكره للأيام السابقة لا يري تغيرا في نفسه. وبهذا البيان يستنتج أن العلم بالنفس أو الروح ليس ماديا. (مطهري، ١٣٦٤ش، ١: ١٢٠-

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

(١٢٣

إن العلامة الطباطبائي باعتباره أحد أنصار نظرية تجرد الروح يذكر في تفسير الميزان لإثبات هذه النظرية ويقوم بسرد الأدلة والبراهين. وفي رد الشبهة الواردة في قوله تعالى: «قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.» (اسراء/ ٩) يقول: «إن الشبه أو المثل يقع في الجسم وليس في روح الإنسان، الروح هي حافظ وحدة الإنسان في الدنيا والآخرة. بعبارة أخري يمكن القول إن معيار الوحدانية هي نفس الإنسان وهي لا تعدم وتفني بمجرد الموت.» (الطباطبائي، ١٤١٧ق، ١٣: ٢١٠)

وعليه وحسب رأي العلامة الطباطبائي فإن الروح ليست مادية وليس في طبيعتها خصائص المادة مثل الزمان والمكان والتدريج. ولإثبات هذه المسألة يستند بتجارب الأفراد ويقول: بمراجعة العقل ندرك أن كل منا نحن البشر له إدراك لنفسه يعبر عنه بـ "الأنا" وهذا الإدراك يبقي دائما لدي الإنسان حتي إذا ما غفل عن أعضاء بدنه كالرأس واليد والرجل. هذا التركيب لا يمكن أن تناله التجزئه ورغم أن جسم الإنسان دائم التغيير والتحول إلا أن حقيقة "الأناء" تبقي ثابتة ودائمة. (م. ن، ١٣٨٨ش: ١٦٠)

ويقول في تفسير للآية رقم ٦٠ و ٦١ من سورة الواقعة ردا علي الشبهة التي يذكرها الآلوسي في تفسيره: إن شخصية الإنسان تتمثل في روحه وليس في بدنه والروح لا تفني بمجرد الموت، إن ما يفني مع الموت هو الجسم الذي تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض. إذا ما خلق الجسم مرة أخري يكون نفس الجسم الذي كان في الدنيا ولذا فإن الروح تعود إليه. (م. ن، ١٤١٧ق، ١٩: ١٣٤-١٣٥)

٥. النتائج

إن فخر الرازي والعلامة الطباطبائي كلاهما من القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني. مع ذلك فإن رأي الفخر الرازي يبرز في المعاد الجسماني أكثر من المعاد الروحاني. وكانت له آراء مزدوجة حول بعض الشبهات الواردة في مسألة المعاد الجسماني. كما هو الحال في الرد علي شبهة الآكل المأكول حيث يعتبر الجسم نفسا له أجزاء أصلية وأن الأشياء الأصلية هي غير الروح والجسم. وفي موضع آخر وعند الحديث عن شبهة تجرد النفس يقول بالمعاد الروحاني. وحول شبهة إعادة المعدوم نجد الفخر الرازي مترددا بين مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة، فهو قد يكون في بعض الأحيان من أنصار نظرية امتناع إعادة المعدوم وأحيانا أخري يؤمن بالرأي القائل بإعادة المعدوم وحول شبهة تجرد النفس، فإن الرازي في معظم آرائه يقول بمغايرة النفس عن الجسم ويبين أن الروح لا تفني بالموت بل إنها تنفصل عنه وتعرج إلى العالم القدسي.

في المقابل العلامة الطباطبائي فقد كانت له آراء موحدة حول الشبهات الواردة في قضية المعاد الجسماني. ففي شبهة الآكل والمأكول يري أن الجسم تابع للروح وبعد أن تتعين الروح يتم كذلك تعيين الجسم. كما يري أن الجسم الأخروي هو مثل الجسم الدنيوي وليس نفسه، وعليه فإنه يستنتج إمكانية إحياء الجسم في الآخرة بسبب إمكانية إحيائه في الدنيا. وحول شبهة إعادة المعدوم يقر بهذه الحقيقة ألا وهي أن حقيقة الإنسان هي روحه التي لا تموت بمجرد الموت ويؤكد أن لا عدم يقع

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

في ساحة الجسم والروح. ويثبت امتناع إعادة المعدوم؛ لأن الجسم يتغير إلى عناصر وصور مختلفة وأن الروح أمر مجرد لا يفسد ويفني بالموت. وحول شبهة تجرد النفس يذكر الأدلة العقلية والنقلية ويثبت هذا التجرد ويبين علاقته بالجسم ويعتبر النفس حافظة لشخصية الإنسان وكينونته.

المصادر والمراجع

١. *القرآن الكريم*.

٢.الآمدي، سيف‌الدين. (١٤٢٣). **أبكار الأفكار في اصول الدين**، تحقيق أحمد مهدي، القاهرة، دارالكتب.

٣.ابراهيمي ديناني، غلامحسين. (١٣٦٧ش).«الآكل والمأكول»، ***الموسوعة الإسلامية الكبرى***، طهران، مركز الموسوعة الإسلامية الكبري.

٤.ـــــــــــــــــ. (١٣٦٨ش). **معاد از ديدگاه حكيم مدرس زنوزي**، طهران، حكمت.

٥.ابن تِلِمْساني، عبدالله بن محمد (١٤٣١م). **شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي**، الأردن، دار الفتح.

٦.پويان، مرتضي. (١٣٨٨ش). **معاد جسماني در حكمت متعاليه**، قم، بوستان كتاب.

٧.توازياني، زهره. (١٣٩٣ش). «مقابله قاضي عضدالدين ايجي با حكما در مسئله اعاده معدوم»، ***مجلة خردنامه صدرا***، شماره ٧٦، ص٥٣-٧٠.

٨.جهرمي، حامده وسعيدي‌مهر، محمد. (١٣٩٤ش). «ادله تجرد نفس از ديدگاه فخر رازي»، ***مجلة انسان‌پژوهي ديني***، السنة١٢، العدد٣٣، ص٢٩-٥٠.

٩.حسن‌زاده آملي، حسن. (١٣٨٧ش). **شرح فارسي اسفار اربعة**، قم، بوستان كتاب.

١٠.حسيني، زينب‌السادات وفرامرز قراملكي، احد. (١٣٨٣ش). «دلايل اثبات وجود خداوند در انديشه‌هاي تفسيري زمخشري و فخر رازي»، ***مجلة مقالات و بررسي‌ها***، دفتر ٧٦، ص٢٣-٤٢.

١١.حسيني تهراني، محمدحسين. (١٤٢٣ق). **معادشناسي**، مشهد، نور ملكوت قرآن.

١٢.حيدرپور، احمد. (١٣٨٦ش). «معاد جسماني در قرآن و تبيين آن در حكمت سينوي و صدرايي»، ***مجلة معارف عقلي***، رقم ٧، ص٩٩-١٣٠.

١٣.خوش‌صحبت، مرتضي(١٣٩٣ش). «معاد جسماني از منظر علامه طباطبائي با تأكيد بر تفسير الميزان»، ***مجلة معرفت كلامي***، السنة ٥، العدد١، ص٣٥-٥٦.

١٤.رباني گلپايگاني، علي. (١٣٨٥ش). **كلام تطبيقي (نبوت، امامت ومعاد)**، قم، مركز العلوم الإسلامية العالمي.

١٥.رحيم‌پور، فروغ السادات. (١٣٨١ش). **معاد از ديدگاه امام خميني**، طهران، مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني.

١٦.زرياب‌خويي، عباس. (١٣٦٥ش). «فخر رازي ومسأله وجود»، ***مجلة معارف***، رقم ٧، ص٨١-٩٠.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

١٧.ساعدي، شاكر عطيه. (١٤٢٦ق). **المعاد الجسماني**، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
١٨.سبحاني، جعفر. (١٣٩٠ش). **ترجمة محاضرات في الإلهيات**، ترجمه عبدالرحيم سليماني بمبهاني، قم، رائد.
١٩.ـــــــــــــ. (١٣٨٦ش). **معادشناسي**، تحقيق علي شيرواني، قم، دار الفكر.
٢٠.ـــــــــــــ. (١٣٨٣ش). **منشور جاويد**، قم، مؤسسة الإمام صادق(عليه السلام).
٢١.السبزواري، ملاهادي. (١٤٢٢ق). **شرح المنظومة**، تصحيح و تعليق حسن حسنزاده آملي، طهران، نشر ناب.
٢٢.شريعتي سبزواري، محمدباقر. (١٣٨٦ش). **معاد در نگاه عقل و دين**، قم، بوستان كتاب.
٢٣.صدرالدين الشيرازي، محمدبن إبراهيم. (١٣٩٠ش). **ترجمة وشرح مبدأ المعاد**، ترجمة جعفر شاه نظري، قم، كمال الملك.
٢٤.ـــــــــــــــــــــــ. (١٣٦٨ش). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، قم، مكتبة المصطفي.
٢٥.الطباطبايي، سيد محمد حسين. (١٣٨٧ش). **ترجمه نهاية الحكمة**، ترجمة علي شيرواني، قم، بوستان كتاب.
٢٦.ـــــــــــــ. (١٣٨٨ش). **شيعه در اسلام**، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه.
٢٧.ـــــــــــــ. (١٤١٧ق). **الميزان في تفسير القرآن**، قم، نشر جامعة مدرسين.
٢٨.عدد من الكتّاب. (١٣٦٠ش). **مرزبان وحي و خرد؛ يادنامه مرحوم علامه محمد حسين طباطبايي**، قم، بوستان كتاب.
٢٩.فخرالدين الرازي، حسين بن محمد بن عمر. (٢٠٠٤م). **الأربعين**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
٣٠.ـــــــــــــ. (١٤٢٠ق). **التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٣١.ـــــــــــــ. (١٣٩٦ش). **شرح أسماء الله الحسني**، تهران، مؤسسه فرهنگي هنري نوين.
٣٢.ـــــــــــــ. (١٣٧٠ش). **المباحث المشرقية**، قم، بيدار.
٣٣.ـــــــــــــ. (١٤١١ق). **المحصل**، تحقيق حسين اتاي، عمان، دار الرازي.
٣٤.ـــــــــــــ. (٢٠١٦م). **المطالب العالية من علم الإلهي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي.
٣٥.قرائتي، محسن. (١٣٦٣ش). ***معاد***، قم، مؤسسه در راه حق.
٣٦.قدردان قراملكي، محمدحسن. (١٣٩٣ش). **پاسخ به شبهات كلامي، (دفتر پنجم: معاد)**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
٣٧.محمدي، علي. (١٣٧٨ش). **شرح كشف المراد**، قم، دار الفكر.
٣٨.مطهري، مرتضي. (١٣٦٤ش). **اصول فلسفة وروش رئاليسم**، طهران، صدرا.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

٣٩.ـــــــــــــ. (١٣٩٠ش). **مجموعه آثار**، ط١١، طهران، صدرا.

٤٠.مظاهري، حسين. (١٣٦٤ش). **معاد در قرآن**، قم، شفق.

٤١.مكارم الشيرازي، ناصر. (١٣٨٣ش). **المعاد و عالم الآخرة**، قم، مدرسه الإمام علي بن ابي طالب(عليه السلام).

References:

[1] The Holy Quran.

[2] A Group of Authors (1984). *Guardian of Revelation and Wisdom*; The Allameh Tabatabai Memorial, Qom, Bustane Ketab.

[3] Amedi, Saif al-Din (2003). *Early Thoughts on Religious Principles* (Abkar Al-AFkar Fi Osool al-Din), Research by Ahmad Mahdi, Cairo: Book House.

[4] Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1988). *Akkel and Makul, The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.

[5] Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1989). *Resurrection from the Point of View of Hakim Modares Zonuzi*, Tehran: Hekmat.

[6] Fakhr Razi, Hossein bin Mohammad bin Omar (2016). *The High Demands of Divine Knowledge* (Al-Mataleb al-Aliyah Men Elam al-Allahi), research by Ahmad Hejazi al-Saqa, Beirut: Arab Book Publisher.

[7] Fakhr Razi, Hossein ibn Muhammad ibn Omar (1991). *Oriental Discourse* (Al-Mabahes al-Mashreghiyah), Qom, Bidar.

[8] Fakhr Razi, Hossein ibn Muhammad ibn Omar (2017). *Description by Asmaa al-Hosna*, Tehran: Institute of Modern Art and Culture.

[9] Fakhr Razi, Hossein ibn Muhammad ibn Omar (1991). *Al-Mohassal*, research by Hossein Ataai, Oman: Razi Publisher.

[10] Fakhr Razi, Hossein ibn Muhammad ibn Omar (1999). *Al-Tafsir al-Kabir* (Mafatih al-Gheyb), Beirut: Dar Ehya al-Thorath al-Arabi.

[11] Fakhr Razi, Hossein ibn Muhammad ibn Omar (2004). *Al-Arbaine*, Beirut: Maktaba Al-Azhariyah.

[12] Hassanzadeh Amoli, Hassan (1999). *Persian Description of Asfar Arbaa*, Qom: Bustane Ketab.

[13] Heydarpour, Ahmad (2007). "Quranic Resurrection and its Explanation in Avicennian and Sadrian Philosophy", *Journal of Intellectual Education*, No. 7, pp.99-130.

[14] Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein (2002). *Resurrection*, Mashhad: Noorw Malakute Qur'an.

[15] Hosseini, Zeinab al-Sadat and Faramarz Gharamlaki, Ahad (2004). "The Reasons for Proof of God`s Existence in Zamakhshari and Fakhr Razi`s Interpretative`s Ideas", *Journal of Maqalat and Barraiha*, No. 76, Pp. 23-42.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

[16] Ibn Telemssani, Abdullah bin Muhammad (2010). *Sharh Maalem Al-Din Llamam Fakhr al-Din Razi*, Jordan: Dar al-Fatth.
[17] Jahromi, Hamedeh and Saeedi Mehr, Mohammad (2015). " Fakhr Razi`s Proofs on Immateriality of soul", *Journal of Religious Anthropology*, Vol. 12, No. 33, pp. 29-50.
[18] Khoshsohbat, Morteza (2014). "Physical Resurrection in Allamah Tabatabaii's View, with an Emphasis on Al-Mizan Commentary", *Theological Knowledge Journal*, No. 12, Pp. 35-56.
[19] Makarem Shirazi, Nasser (2004). *Al-Maad and al-Alam al-Akhera*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb School.
[20] Mazaheri, Hossein (1985). *Resurrection in the Qur'an*, Qom: Shafaq.
[21] Mohammadi, Ali (1999). Description of the Kashf al-Morad, Qom: Dar al-Fekr
[22] Motahari, Morteza (1985). *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Tehran: Sadra.
[23] Motahari, Morteza (2011). *Collection of Books*, 11th Edition, Tehran: Sadra.
[24] Pouyan, Morteza (2009). *Physical Resurrection in Transcendent Wisdom,* Qom: Bustane Ketab.
[25] Qara'ati, Mohsen (1984). *Resurrection*, Qom.
[26] Ghadrdan Gharamlaki, Mohammad Hassan (2014) *Answer to theological doubts (Fifth Office: Resurrection)*, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
[27] Rabbani Golpayegani, Ali (2006). *Comparative Theology (Prophecy, Imamate and Resurrection)*, Qom: The World Center for Islamic Sciences.
[28] Rahimpour, Forough al-Sadat (2002). *Resurrection from the Perspective of Imam Khomeini*, Tehran: Institute of Regulation and Publishing, Imam Khomeini Institute.
[29] Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim (2011). *Translation and Description of the Origin and Resurrection*, Translation and Description of Jafar Shahnazari, Qom: Kamal al-Molk.
[30] Saedi, Shaker Atiyeh (2005). *Physical Resurrection*, Qom: Al-Islami Ledrasat al-Islami Center.
[31] Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim (1989). *Al-Hikmah al-Mutalli Fi al-Asfar al-Araba'i*, Qom: Maktaba al-Mustafa.
[32] Sobhani, Jafar (2004). *Manshur Javid*, Qom: Imam Sadiq Institute.
[33] Sobhani, Jafar (2007). *Resurrection*, Research by Ali Shirvani, Qom: Dar al-Fekr.
[34] Sobhani, Jafar (2011). Translated by Mohazerat fi Al-elahiyat, translated by Abdolrahim Soleimani Behbahani, Qom: Raed.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

[35] Sabzevari, Molla Hadi (2008). *Sharh Al-Manzumeh, Correction and suspension Hassan Hassanzadeh Amoli*, Tehran: Nab Publishing.
[36] Shariati Sabzevari, Mohammad Bagher (2007). *Resurrection in the View of Reason and Religion*, Qom: Bustane Ketab.
[37] Tabatabaii, Seyed Mohammad Hossein (1999). *Translation of Nahaya al-Hekma*, translation by Ali Shirvani, Qom: Bustane Ketab.
[38] Tabatabaii, Seyed Mohammad Hossein (2009). *Shia in Islam*, Qom: Islamic Propaganda Office of the Seminary.
[39] Tabatabaii, Seyyed Mohammad Hossein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Jamia al-Modarresin' Publications.
[40] Tavaziani, Zohreh (2014). "Qadi Izzuddin Iiji's Dispute with Philosophers Concerning the Problem of Bringing back the Annihilatwd Thing", *Kheradname-ye Sadra Magazine*, No. 76, pp.53-70.
[41] Zaryab Khui, Abbas (1986). "Fakhr Razi and the Question of Being", *The Journal of Maarif*, No. 7, pp. 90-81.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

Comparative Analysis of Viepoints of Fakhr Razi and Allameh Tabataba'i on Doubts of Physical Resurrection

Abdollah Mirahmadi[1*], Tahereh Shakeri[2]

1. Assistant Professor Quran and Hadith Sciences in Kharazmi University,
2. PhD Student in Rfiat- al Mustafa Seminary, Tehran.

Abstract

The subject of physical and spiritual resurrection is one of the most challenging theological issues among Islamic scholars. Meanwhile, Fakhr Razi and Allameh Tabataba'i believe in spiritual resurrection. In this study, we intend to analyze the content and approach of the two great thinkers about the most significant resurrection doubts. A closer look at the works of Razi reveals that his words are more explicit on physical resurrection. He responds to the Corrosive and Eaten of deceit and man. Since he considers restorations permissible and God Almighty, he concludes that Restoration of Non-being is not abstained. Razi, in the immateriality of the human soul Doubt, refers to the contradiction of the soul and the body, which is separated from him when he dies and ascends to the universe. Also, the verses quoted by him do not indicate that the soul that is other than the body is Immateriality or not Immateriality. In contrast, Tabatabai avoids the Corrosive and Eaten and the Restoration of Non-being Doubt. In his view, there is nothing in the body and soul, because the body changes to other elements, and the soul is a Immateriality thing that is not corrupted by the death of the body. Tabataba'i, in response to the immateriality of the human soul of self-objectification Doubt, considers the regards the object as object, not matter. He believes that our body in the resurrection is like the earthly body. He also considers being objective in the self and preserving the human personality.

Keywords: Physical-Spiritual Resurrection; Fakhr Razi; Allameh Tabataba'I; Corrosive and Eaten; Restoration of Non-being; immateriality of Human Soul

* Corresponding Author's E-mail: mirahmadi_a@khu.ac.ir

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]

تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی پیرامون شبهات معاد جسمانی

عبدالله میراحمدی [۱*]، طاهره شاکری [۲]

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی
۲. دانش‌پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی حوزه علمیه رفیعه المصطفی

چکیده

مباحث معاد جسمانی و روحانی از چالشی‌ترین موضوعات کلامی نزد اندیشمندان اسلامی است. در این میان، فخر رازی و علامه طباطبایی معتقد به معاد جسمانی ـ روحانی‌اند. در این پژوهش برآنیم تا به شیوهٔ تحلیل محتوا رویکرد این دو اندیشمند بزرگ را پیرامون شاخص‌ترین شبهات معاد جسمانی تحلیل کنیم. با تفحص در آثار فخر رازی درمی‌یابیم که صراحت سخنانش بیشتر در معاد جسمانی است. او در پاسخ به شبههٔ آکل و مأکول قائل است انسان با مرگ، نفی محض می‌شود. از آنجا که وی اعاده را جایز و خداوند را قادر و عالم می‌پندارد، نتیجه می‌گیرد که اعادهٔ معدوم ممتنع نمی‌باشد. فخر رازی در شبههٔ تجرّد نفس، قائل به مغایرت نفس و بدن است که هنگام مردن بدن از وی جدا می‌شود و به عالم بالا می‌رود. همچنین آیات مورد استناد فخر رازی بر اینکه نفسی که غیر از بدن است مجرد است یا مجرد نیست، دلالت نمی‌کنند. در مقابل، علامه طباطبایی شبههٔ آکل و مأکول و اعادهٔ معدوم را ممتنع می‌داند. از نظر او در بدن و روح، عدمی صورت نمی‌گیرد؛ چون بدن به عناصر دیگر تغییر پیدا می‌کند و روح نیز امری مجرد است که با موت بدن فساد نمی‌شود. علامه طباطبایی در پاسخ به شبههٔ تجرّد نفس، شیئیت شیء را به صورت می‌داند نه ماده. در باور او بدن ما در قیامت مثل بدن دنیوی است. وی همچنین عینیت را در نفس و حافظ شخصیت انسان می‌داند.

کلید واژگان: معاد جسمانی ـ روحانی، فخر رازی، علامه طباطبایی، آکل و مأکول، اعاده معدوم، تجرّد نفس.

* نویسنده مسئول مقاله: E-mail: mirahmadi_a@khu.ac.ir

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-05-22]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1441.26.2.5.9]