

مصير النفس الإنسانية في الفكر الفلسفي الإسلامي

م.م وفاء كاظم علي
كلية الآداب / قسم الاجتماع

المقدمة

لا نجواب الصواب إذا قلنا إن موضوع مصير النفس الإنسانية هو أهم المواضيع التي شغلت بال الإنسان على الإطلاق قبل الفلسفة وإلى يومنا هذا . فطرح الأسئلة عن مصير النفس لا تحتاج إلى كثير من التعمق في التفكير والتأمل، وإن كانت الإجابات عند بعض الفلاسفة والمفكرين تتصف به. ولا تعدّ هذه الأسئلة والأجوبة المتعلقة بها من الترف الفكري الذي يمكن أن تتصف بها مرحلة من مراحل تطور العقل البشري، أو ضرباً من التسلية الذهنية ، أو حبّ الاستطلاع، وإنما هي بحث في أهم التحديات التي تواجه حياة الإنسان وهو مصيره الحتمي / الموت . فالتفكر في الموت، ومصير الإنسان أو النفس الإنسانية بعده، غريزي لا يمكن تجاوزه، أو إهماله، أو تعليقه، لا على مستوى الإنسان الفرد، ولا على مستوى النوع، مهما بلغ هذا الإنسان من الرقي والتحضر والتعلم والتقنية .

ما مصير النفس الإنسانية ؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، يحق لنا أن نسأل أهذا السؤال مشروع أم غير مشروع ؟ بسيط أم معقد ؟ ساذج أم عميق ؟

ممكن الإجابة عليه أم لا يمكن ذلك ؟ هل هو سؤال طبيعي علمي أم ميتافيزيقي. إذا أردنا أن نكون حياديين ، علينا أن نقول بمنطقية كل هذه التساؤلات، وليست هذه الإجابة ضرباً من السفسطة، وإنما لأن الإجابة على مصير النفس ليست واحدة بحيث يتفق عليها الجميع، وذلك للفوارق الفكرية والثقافية بين الناس ، فتعددت الإجابات ، وصيغت النظريات في الفلسفة وعلم النفس والباراسيكولوجي والطب، وكانت موضوع الكثير من الأساطير والملاحم والأشعار والقصص والروايات، فتعددت واختلقت بل وتضاربت الإجابات والآراء .

متى، وكيف، ولم جرى البحث في مصير النفس الإنسانية ؟ فالـ "متى" هنا تبين تاريخ تطور الوعي الإنساني بوجود ثنائية الجسد والنفس، والـ "كيف" تبين منهجية معالجة هذا الموضوع؛ إسطورياً كان أم دينياً أم فلسفياً؟ والـ "لم" تبين مدى أهمية وخطورة هذا الموضوع بالنسبة للإنسان .

وفي الأديان السماوية، نستطيع أن نستنبط من نصوصها بشأن آدم عليه السلام أول إنسان قد شغله موضوع الموت ومصير النفس فالعهد القديم يخبرنا ((وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منها ولا تمسأه لئلا تموتا))^(١)، وفي القرآن الكريم يخبرنا الله أن الشيطان عندما أراد إغواء آدم قال له : ﴿ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾^(٢) وفي قوله تعالى : ﴿ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴾^(٣).

وتناولنا في هذا بحثنا المتواضع هذا مصير النفس الإنسانية بعد الموت عند الفلاسفة المسلمين، إلا أن هذا لم يمنعنا من أن نخرج على بعض الحضارات

القديمة والأديان، وأشهر فلاسفة اليونان لنوضح رأيهم في هذا الموضوع وإن كان بشكل مختصر .

. مصير النفس لغة واصطلاحاً : .

فمصير من "صير" صار الأمر إلى كذا يصير صيرا ومصيراً أو صيرورة وصيره إليه أو أصاره، والصيرورة مصدر صار يصير^(٤).
والنفس في كلام العرب يجري على ضربين؛ احدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول قتل فلان نفسه، وهلك نفسه^(٥).

أما النفس في اصطلاح الفلاسفة فهذا ما سننتبه في إثاء بحثنا هذا إذ يختلف مفهوم النفس من مذهب إلى آخر، ومن فيلسوف إلى آخر، فهناك الثنائيون الذين يقولون إن الإنسان نفس وجسد، وهناك واحديون يقولون إن الإنسان شيء واحد، وليست نظريات الثنائيين أنموذجاً واحداً وإنما نماذج عدة. كما أن هناك من يقول بجوهريتها ومنهم من يقول بعرضيتها، ومنهم من يقول بجسمانيتها ومنهم من يقول بروحانيتها .

وموضوع مصير النفس الإنسانية هو بحث في مآل أو ما تصير إليه النفس الإنسانية بعد مفارقتها الجسد أو بعد الموت .

مصير النفس في بعض الحضارات والديانات القديمة

وصلتنا الكثير من النصوص التي تتناول موضوع مصير النفس الإنسانية بعد مفارقتها الجسد من الحضارات والديانات القديمة عدة، مما تبين لنا أهمية هذا الموضوع عند الإنسان بغض النظر عن عقلية وثقافته وديانته وبغض النظر عن الزمان والمكان .

فمثلاً في حضارة وادي الرافدين تناول الإنسان العراقي القديم مسألة مصير النفس بالبحث والتقصي، وما وصلنا من تلك الحقبة التاريخية بشأن هذا الموضوع يبين لنا أن العراقيين القدماء لا يؤمنون بعودة الروح إلى الجسد كما هو مبين من قول جلجامش حينما مات صديقه أنكيو ((لقد غدا صاحبي الذي أحببت تراباً، وأنا سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الآبدين))^(٦) وكان موت هذا الصديق باعثاً لتفكير جلجامش بالموت والبحث عن الخلود، ونجد صاحبة الحانة توصي جلجامش أن يعيش حياته ويتمتع بها على الوجه الأكمل قبل أن يموت، فالموت حقيقة واقعة لا مفر ولا مهرب منها، إلا أن جلجامش حاول التمرد على قوانين الآلهة وذهب يبحث عن الخلود، وحينما فشل في ذلك استعاض عنه بنوع من الخلود وهو الخلود في ذاكرة التاريخ من طريق الأعمال الفاضلة والبطولات والانتصارات الحربية العظيمة التي تخلده عبر الأجيال، وبذلك حوّل فشله في نيل الخلود الشخصي إلى نصر ساحق^(٧). إلا أن عودة ارتباط الروح بالجسد عند الموت، لم يحل دون اعتقادهم بخلود الروح وبقائها على هيئة أشباح مستقلة عن الجسد^(٨) .

وفي حضارة وادي النيل نجد الإنسان المصري قد آمن بوجود حياة ثانية تعود فيها الروح إلى الجسد وهي مستقر الإنسان، وآمن بوجود نفس ثانية لديه على هيئة طير ترتقي إلى عالم السماء ، وبذلك أصبح الموت عند المصريين بداية حياة جديدة خالدة^(٩)، كما إنَّ جهود المصريين في بناء الأهرامات وتحنيط الجثث كلها دلالات واضحة على التفكير في مصير النفس ومآل الإنسان .

ويصور كتاب " الموتى " عقيدة المصريين في مصير النفس بعد مفارقتها الجسد وكيفية محاسبتها من قبل الآلهة على كل ما فعلته من خير أو شر^(١٠) .

كما اعتقد المصريون في تاريخ متأخر بعد (١٣٠٠ ق. م) ولأسباب تتصل بتطور الوعي بوجود جوهرين داخل الإنسان الواحد هما الجسد والروح، و آمنوا أنَّ الروح لا تفنى ولكن تنتقل من جسد لآخر بحسب عملها السابق في الأجساد الأولى^(١١). بمعنى أنَّهم آمنوا بنظرية التناسخ التي سنجدها تتكرر عند أغلب الحضارات القديمة وفي الفلسفة اليونانية والإسلامية .

ونجد ديانات الشرق الثنوية القديمة قد عالجت موضوع مصير النفس، فنرى على سبيل المثال الزروانية تعتقد أنَّ الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنَّما حصلت من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم يمتزجا لما كان هناك وجود للعالم، وهما يتحاربان إلى أنَّ يغلب النور الظلمة، الخير الشر، ثم يخلص الخير إلى عالمه، والشر ينحط إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص ، وأنَّ الباري قد مزجهما لحكمة رآها^(١٢). فهذه المعالجة الأخلاقية لمسألة الشر وتبرئة الله تعالى من خلقه له، وحثَّ الإنسان لفعل الخيرات والفضائل، تجد أنَّ

الخلاص والخلود سيكون للمرء الفاضل في نعيم وعالم الأنوار، أما الشرير فإنّه خالد في الجحيم والشر والظلمات .

ومن فرق الثنوية من يؤمن بالتناسخ فيرى أنّ الأرواح لا تفتنى وإنما تنتقل من جسد إلى آخر، فما تولى النفس من راحة وتعب فمرتب على ما أسلفته النفس من قبل وهي في بدن آخر جزاءً على ذلك . والإنسان أبداً في أحد أمرين أما في فعل وأما في جزاء وما هو فيه، فأما مكافأة على عمل قدّمه وأما عمل ينتظر المكافأة عليه والجنة والنار في هذه الأبدان^(١٣).

وهنا نجد أصحاب هذه الفرقة تؤمن بالتناسخ فالنفس دائماً متقلبة من جسد إلى آخر ولن تتحرر منه أبداً كما عند الآخرين كما سنرى لاحقاً في صفحات هذا البحث .

وقد نظر البراهمة إلى مصير النفس نظرة متفائلة فجعلوا نهاية الإنسان نهاية سعيدة، إذ عن طريق الموت تتحد الأرواح البشرية ببراهما بعد عمليات التطهير التي تمرّ بها تلك الأرواح عن طريق التناسخ ، فالأرواح الخيرة باقية تتردد في الأبدان البالية من الأذل إلى الأفضل حتى يتحقق شوقها إلى علم ما لم تعلم، وتستوفي بذلك شرف ذاتها، والأرواح الشريرة تتردى في النباتات والحيوانات إلى أن تستحقّ الثواب فتترقى إلى أجساد أرقى حتى تتحد ببراهما^(١٤) . فأمنّ البراهمة مستقبل وجودهم بعد الموت وأملوا أنفسهم ومثوها بالسعادة من خلال إيمانهم بوحدة الوجود، إذ الأرواح لا محالة سترتقي جميعاً في النهاية لتتحد مع براهما إله الأكوان .

وهنا نشاهد صورة متطورة من نظرية التناسخ تؤمن بتحرر الروح في النهاية من البدن. كما نجد عند الهنود نظرية العود الأبدي وهي النظرية التي تقول بتكرار هذا العالم مرة تلو الأخرى في مراحل تاريخية طويلة، أي يفنى هذا العالم ومن ثم يعود يتشكل من جديد ، فيعتقدون أنّ العالم بعد أن أوجده الواحد الذي ينتمي إلى عالم الفكر المحض الذي لولاه لما وُجد الوجود أو اللاوجود ولا الهواء ولا الفضاء ولا الموت ولا الحياة الأبدية، وبعد أن خرجت الحياة إلى الطبيعة على أكمل وجه مرّ هذا العالم المنظم بمراحل من التدهور والانحطاط والخراب إلى أدنى درجات الشر، حيث يتحلل الكون وينتهي إلى عدم وسكون ليظل هكذا فترة فلكية تعقبها مرحلة خلق من جديد (١٥) .

وعالجت الديانة الأورفية عند اليونان موضوع مصير النفس وآمنت بخلود الروح بعد فناء الجسد، وذهبت تصوّر للإنسان كيفية الوصول إلى العالم الآخر بعد الممات وذلك بوضع لوحات على قبور الموتى ترشدهم إلى عالم الخلود، وتبيّن هذه اللوحات أنّ الإنسان بعد الممات تذهب روحه إلى عالم آخر، عالم الخلود وأن سلالاته من السماء وحدها أي أنّ أصله أو روحه من السماء، أما الأرض وهي البدن فإنّها فانية لأنّها مادية ولا قيمة لها (١٦) .

أما عند الصابئة المندائيين فأن مصير النفس بعد مفارقتها البدن هو الخلود، والجسد هو بمثابة سجن ومنفى مؤقت للروح فبعد مفارقتها لهذا العالم تعود إلى عالمها الروحي، وتخلد هناك بعد الحساب فأن كانت الروح خيرة تذهب إلى عالم الأنوار وإن كانت شريرة فأنها تقاد إلى المطهر لتنتهر من ذنوبها ثم ترسل إلى عالم الأنوار (١٧) .

وفي الديانة اليهودية يذكر كوهلر في دائرة المعارف العبرية أن اليهودية ليست عقيدة وإنما هي نظام للسلوك البشري وناموس البر الذي يتحتم على الإنسان أتباعه .

لذا لم يتكلم اليهود في كتبهم عن الآخرة والبعث والحساب ومصير النفس بعد مفارقتها البدن، لأنها أمور عقائدية والثواب والعقاب عندهم يتم في هذه الحياة، لكن بعد سبي اليهود وتشريدهم من البابليين، ومن ثم سماح كورش ملك الفرس لهم بالعودة إلى فلسطين بدأ أنبياء بني إسرائيل يذكرون يوم البعث والحساب والجزاء، فقال بها بعض الفريسيين ورفضتها أغلب الفرق الأخرى^(١٨) .

وفي المسيحية تبين نصوصهم المقدسة أن مصير النفس هو الخلود بعد مفارقتها للجسد وإنما ستعود وترتبط به لينال الإنسان السعادة أو الشقاء بحسب عمله في حياته الدنيا، مثال ذلك ((الحق الحق أقول لكم إنه تأتي ساعة وهي الآن حين يسمع الأموات صوت ابن الله والسامعون يحيون . لأنه كما أن الأب له حياة في ذاته كذلك أعطى الابن أيضاً أن تكون له حياة في ذاته . وأعطاه سلطاناً أن يدين أيضاً، لأنه ابن الإنسان . لا تتعجبوا من هذا . فإنه تأتي ساعة فيها يسمع جميع الذين في القبور صوته . فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة . أنا لا أقدر أن أفعل من نفسي شيئاً . كما أسمع أدين ودينونتي عادلة لأنني لا أطلب مشيئتي بل مشيئة الأب الذي أرسلني))^(١٩) .

مصير النفس في الفلسفة الإغريقية

في الفلسفة اليونانية أخذت التساؤلات عن النفس ومصيرها بعد مفارقتها للجسد يعاد تفكيكها وترتيبها ودمجها في شكل فلسفي لاسيما أنّ التداخل قائم بين ديانات ومعتقدات اليونان وفكر وديانات الحضارات القديمة ومعتقداتهم من جهة ، وبين الفكر الفلسفي اليوناني المستحدث . وكثير من الفلاسفة بقيت معتقداتهم وقناعاتهم الدينية الموروثة لا يشوبها تغييرٌ يُذكر، وحتى من سخر من ديانة ومعتقدات قومه ورفضها، بقي موضوع البحث عن مصير النفس من المواضيع المهمة في فلسفتهم .

وارتبط هذا الموضوع عند الفلاسفة بمباحث عدة، فارتبط بالميتافيزيقيا وذلك لعدم إمكانية معرفتها على حقيقتها وماهيّتها أو وضع حدٍّ أو رسم لها . كما ارتبط عند بعضهم بمباحث الطبيعة كون الإنسان جزءاً من هذه الطبيعة وارتبط أيضاً بالأخلاق أو ميتافيزيقيا الأخلاق كون النفس مسئولة عن أفعال الخير والشر أو عمل الفضائل والرذائل . وهذه المعالجة الأخلاقية هي التي طغت عند أغلب الفلاسفة .

نرى فيثاغورس (ت ٤٧٩ق.م) على الرغم من عقليّته العلمية الرياضية، كانت فلسفته ممتزجة بجانب صوفي واضح مستمد من الديانة الأورفية ، لا بل تُعدّ مدرسته الفكرية نحلة دينية^(٢٠)، لذا لا غرابة أنّ نجده يعالج موضوع مصير النفس . فأمن بمذهب تناسخ الأرواح^(٢١) . بمعنى أنّهم آمنوا بخلود الروح وانتقالها من جسد لآخر، فلا فناء للإنسان إذن بعد الموت ، ولا وجود للموت أصلاً إلا بالمعنى الظاهر، فالحقيقة لا موت أبداً، وإنّما هناك حيوات أخرى، لكنها قد تكون

حياة تعب وشقاء أو راحة وسعادة بحسب أخلاق الإنسان، حتى يرتقي الإنسان إلى عالم الأرواح المطهّر من أدران المادة نهائياً، وتُصوّر الفيثاغورية أنّ البشر غرباء في هذا العالم وأنّ الجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأنّنا مُلْكُ الله ، ولا يحقّ لأحدٍ غيره من انتزاع هذه الأرواح من أجسادها (٢٢) .

و عالج هيراقليطس (ت ٤٧٥ ق.م) موضوع المصير هذا بشكل واضح وجليّ ، وما نجده من أقواله المتناثرة الشيء الكثير، منها على سبيل المثال :- ((إنّ أصحاب الفناء خالدون، والخالدون هم من أصحاب الفناء، وكل واحد يعيش بموت غيره، ويموت بحياة غيره)) ، وعدّ النفس مزيج من نار وماء ويرى أنّ فناء النفس هو أنّ تتحول إلى ماء، كما يقول : ((إنّ النار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء)) (٢٣). إنّ الصيرورة والتغيّر عند هيراقليطس تستمر حتى تخلص النار شيئاً فشيئاً من الأشياء، ومن ثم تنفى جميع الموجودات إلى الأصل، إلّا أنّه يبشّر بعودة هذه الموجودات مرة أخرى إلى الوجود وبالتفاصيل والأحداث ذاتها من خلال قوله بنظريته في العود الأبدي (٢٤). فالإنسان وإنّ عُدِمَ الحياة فإنّ له الأمل من وجهة نظر هيراقليطس في العود إلى هذا العالم مرة أخرى ليقاسي ما قاسى ويتمتع بما تمتع في حياته الأولى وهكذا إلى الأبد.

ولا نتفق مع جاك شاروون في مقارنته بين هيراقليطس وبارمنيدس في اعتقادهما بمصير النفس بعد الموت وذلك في قوله: . ((إن ما يمكن استخلاصه من فلسفتي هيراقليطس وبارمنيدس بوصفهما أول إجابة فلسفية على الموت يقل

كثيراً عن الوعد بالخلود الشخصي))^(٢٥). فنظرية هيراقليطس في العود الأبدي تؤمل وتوعد بالخلود الشخصي، وإن كانت بطريقة آلية لا جدة فيها، ولا يمكن مقارنته ببارمنيدس الذي يمكن أن يكون من المنكرين للخلود الشخصي للنفس، كما نستغرب منه عد هيراقليطس وبارمنيدس هما أول من أجابا إجابة فلسفية على الموت وعلى مصير النفس بعده ناكراً للتراث الفكري والفلسفي السابق لهما اليوناني وغير اليوناني .

أما بارمنيدس (٥٤٠-؟ ق.م) فعندما قال إنَّ الوجود واحد وثابت ولا يتغيّر ولم يُستحدث من العدم ولا يلج إلى العدم، وأنَّ هذه هي المعرفة الحقيقية التي على الحكيم الإلمام بها، وكلّ ما في عالم الحس من تغيّر وصيرورة هي وهم وظنّ علينا أن لا نُعير اهتمامنا بها^(٢٦).

فالوجود واحد وثابت والعقل الإنساني الذي هو أداة المعرفة الحقيقية واليقينية هو نفسه الحقيقي والثابت في هذا العالم الذي لا يناله الفساد والعدم . كذلك أنَّ توحيد بارمنيدس بين الفكر والوجود بمعنى أن لا يمكن أن نفكر في شيء لا وجود له في الحقيقة والواقع أو الخارج ولا نستطيع أن نفكر في اللاشيء أو في العدم لأنَّه لا وجود له والموت هو العدم فيكون بذلك الموت لا حقيقة له ولا وجود .

فنستطيع أن نقول إنَّ بارميندس يؤمن بخلود العقل الإنساني أو الجوهر المفكر بالمعنى الديكارتي أو اللايبنتزي من خلال إيمانه بوحدة الوجود وحتى بالمعنى الصوفي عند ابن عربي أو على الأصح بالوحدة المطلقة عند ابن سبعين .

وعالج انبادوقليس (ت ٤٣٠ ق.م) . مدعي النبوة . موضوع مصير النفس في رسالة يُعَلِّم فيها البشر أصل النفس ومصيرها والتطهرات اللازمة، فهو يعتقد بتناسخ الأرواح إلى أجسام الحيوانات، وكذلك ليعلِّم البشرية بأن النفس هي إلهٌ ساقط وأن سلسلة حياتها الفانية هي تكفير ينبغي أن يدوم ثلاثين ألف سنة لارتكابها جريمة في عالمها العلوي^(٢٧). فهو إذن يؤمِّل الناس بأن الروح خالدة وأنها ستعود إلى عالمها العلوي الوضّاء ، وتنعم بالسعادة مع عالم الآلهة .

أما انكساغوراس (ت ٤٢٨ ق.م) فيذكر لنا في إحدى شذراته التي حفظها لنا التاريخ ((أن لا شيء يولد أو يفنى وإنما هناك مجرد تمازج وتفارق بين أشياء كائنة))^(٢٨). بمعنى أن أجزاء الموجودات جميعاً هي موجودة من لحم وعظم ودم ... وإنما تحدث هذه الموجودات من خلال تمازج هذه الأشياء مع بعضها بطرق مختلفة، ومن ثم تفترق لتُحدث موجودات أخرى من هذه الأصول نفسها، وهذه النزعة الميكانيكية عشوائية كانت أم قصديه تطمئن الإنسان بصورة من الصور . قد لا تكون مُرضية . بأنه خالد طالما أن أجزاءه لا تفنى ولا تموت وإنما ستتشكل في موجودات أخرى .

نستطيع أن نلخص موقف السفسطائية بأنه ثورة على سير الفلسفة في الاتجاه الخاطئ - في نظرهم - فالبحث يجب أن يكون في مشاكل الإنسان لا في الأكوان، إذ كانوا يعيشون أزمة قلق الوجود الإنسان، فأراؤهم تؤكد معنى الحياة الإنسانية، البحث عن مشاكله، همومه، معاناته ، قلقه ، البحث عن مواطن القوة فيه ليستطيع العيش في هذا العالم المريب محاولاً تحقيق الذات والسمو بها فوق الموجودات وتمييزه عنها ، فموقفهم يمثل رفضاً لشيئية الإنسان

وكائنيته أو جماديته كباقي الأشياء، ورفضاً لمواته في حياته ، وتحداً للموت الفيزيائي من خلال عيش حياة حرّة تتحقق فيها معنى الإنسانية بأنتم صورها وأشكالها . فنجد تمييز بروتوجوراس بينه وبين الموجودات الأخرى وسُمّوه عليها من خلال مقولته الشهيرة ((الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أنّ الأشياء الموجودة موجودة، وأنّ الأشياء غير الموجودة غير موجودة))^(٢٩). فالتغلب على شبح الموت والتفكير بمصير النفس الإنسانية بعد مفارقتها الجسد، نادوا بحرّية الإنسان حتى في النظر إلى الحقائق الموضوعية فملئوا بها الدنيا حياةً ، فلم يعالجوا موضوع المصير بالمعنى الذي بيّناه عند الفلاسفة، وذلك لاعتراهم بقصور المعرفة الإنسانية لاسيما في مثل هذه المواضيع الغيبية كما يذكر لنا ذلك جورجياس^(٣٠)، فالخلود عندهم هو ممارسة الإنسان لحياته بأقصى طاقاتها والاستشراق على كلّ إمكاناتها .

وبعد هذه الوقفة القصيرة مع بعض الفلاسفة قبل سقراط تبين لنا اهتمام هؤلاء الفلاسفة بهذا الموضوع والتفريعات اللازمة منه ووجدنا منهم من آمن بالخلود على الرغم من اختلافهم في نوعه . وبذلك نرى أن أولف جيغن قد جانب الصواب في قوله أنّ التصورات عن الموت ومصير النفس قبل سقراط تتلخص في أنّ ما يبقى من الإنسان بعد الموت هو العدم وأنّه لا يمكن الحديث عن حياة حقيقية بعد الموت^(٣١) .

آمن سقراط (ت ٣٩٩ ق.م) بأن مصير النفس بعد مفارقتها الجسد إما إلى سعادة وإما إلى شقاء بحسب عمل الإنسان في حياته الدنيا من فضائل أو رذائل، والحكيم عنده هو الذي يعرف مصير النفس وما وعدت به من سعادة، لذا

فهو يتمنى الموت . أما الأشرار فإنَّ أرواحهم تُسجن في أبدان أخرى ؛ لتنتال عقابها وتبقى تتحول من جسد إلى آخر ما لم تتطهر من ذنوبها، وتكفّر عن خطاياها التي اقترفتها (٣٢). ويعتقد سقراط أنه سيصيب بعد الموت خيراً عظيماً، إذ الموت هو تحرر الروح من الجسد، ويرد على من يخاف تحلل وتبدد النفس بعد مفارقتها البدن كالدخان أو الهواء وتتلاشى في العدم بأدلة منها؛ وجود مذهب قديم يؤكد بان مصير النفس بعد الموت تذهب إلى عالم آخر ثم تعود إلى هذا العالم حيث تولد من الميت، فيقول لو صح هذا وكان الحي يخرج من الميت لزم أن تكون أرواحنا في العالم الآخر لأنها لو لم تكن فكيف لها أن تولد ثانياً (٣٣) .

أما الدليل الآخر فهو مبني على تولد الأضداد من بعضها؛ الأضعف من الأقوى، والأسرع من الأبطأ، والأعدل من الأظلم، فكذاك يتولد الموت من الحياة والحياة من الموت إذ هما ضدان لا بد من وجود احدها (٣٤). والنفس لا تتبدد بعد مفارقتها الجسد لان المركب وحده هو الذي يتغير أما البسيط الذي لا تركيب فيه فلا يتحول ولا يتحلل ولا يتغير فالروح تشبه الإله الخالد (٣٥).

وافق أفلاطون(ت ٣٤٨ ق.م) أستاذه سقراط في مذهبه في مصير النفس فقال بخلود الروح بعد مفارقتها الجسد، وخصص الكتاب العاشر على سبيل المثال من كتابه الجمهورية لمعالجة هذه المسألة، فنراه يبرهن - على لسان سقراط - أنَّ النفس خالدة لأنَّ لكل شيء آفة خاصة أو داء يحلّ به فيفنيه، كالعفن يفسد القمح، والعمى يفسد البصر ، أما داء النفس فهو التعدي والفجور والجبن ... ، لكن كل هذه الأدوية لا تستطيع أن تفني النفس، فقد تكون سبباً في

إعدام القاتل لكن الإعدام هو غير فناء النفس، فإذا لم يقتل الشر النفس فلا شيء آخر يستطيع قتلها، ولذا فالنفس خالدة^(٣٦).

ويسوق لنا أفلاطون أسطورة " آر " الذي أُعيدت له روحه بعد مفارقتها لجسده، وأمر أن يخبر الناس بهذه القصة ليتعضوا، فرأى أن النفوس تبقى خالدة وتبعث للحساب والجزاء، فالنفوس الخيرة تذهب إلى عالم مليء بالسور والهناء، وكانوا يصفون لآر المسرات ومناظر الجمال المدهش، أما حياة الأشرار فهي مليئة بالآلام والعذاب وحكاياتهم تبعثهم على تذكر الحوادث المرعبة التي رأوها وعانوها في سفرهم في السرداب السفلي (الجحيم)^(٣٧).

كما بث أفلاطون روح الشجاعة في كتبه الأخلاقية وجعلها من الفضائل الأربع الرئيسة (العفة ، الشجاعة ، الحكمة ، العدالة) وجعل من الشجاعة فضيلة النفس الغضبية^(٣٨).

ورأى أن من الضروري تحرير الشباب من مخاوف الموت، إذ لا يمكن لأحد أن يكون شجاعاً ما دامت المخاوف مستولية عليه، لذا يقترح عدم التشنيع في وصف العالم الآخر ، وأن يحسنوا المقال فيه ، ويبينوا ما فيه من نعيم ولذة لا تتقطعان للأخيار والأبطال الذين يدافعون عن وطنهم وأبنائه^(٣٩).

عالج أرسطو (ت٣٢٢ق.م) مسألة مصير النفس، إذ رأى أن الإنسان مكون من جسم ونفس وهما جزءان لجوهر واحد ويكونان متحدين كأنهما المادة والصورة^(٤٠). إذ النفس عنده ((كمال أول تمام لجرم طبيعي الذي هو حياة بالقوة))^(٤١). فالنفس عنده إذن ليست جوهرًا مستقلاً كما كانت عند أستاذه أفلاطون . وهو بآرائه هذه عن النفس يقر أن لا وجود للنفس بعد مفارقتها للبدن، فلا خلود لها،

فالروح تحدث مع البدن وتتحلّ معه عند الموت، ولا يمكن أن توجد بالفعل مستقلة عنه على وفق مذهبه في المادة والصورة .

ولكن هناك آراء لأرسطو تبين إيمانه بخلود النفوس الجزئية منها اعتقاده بإحساس الموتى وتأثرهم بما يصيب معارفهم من أقارب وأصدقاء في الحياة من خير وشر^(٤٢) . ولذلك صنّف ابن سبّين أرسطو في ضمن القائلين بخلود النفس^(٤٣) .

إلا أنّ المشهور عنه وبما يتسق مع مذهبه الفلسفي العام هو عدم إقراره بالخلود بهذا المعنى الجزئي. وإذا أردنا أن نبحث عن معنى للخلود عند أرسطو، فنجدّه يقرةً للجواهر الأزلية وحدها المبرئة من الهيولى أو المادة ، أما الإنسان والحيوان وجميع الكائنات القابلة للفساد يكون الخلود لأنواعها فقط لا بأشخاصها بالذات^(٤٤) .

. الرواقية

ناقشت الرواقية موضوع مصير النفس، وآمنوا بنوع من الخلود من خلال نظرتهم في العود الأبدي الذي بيناه عند هيراقليطس، إذ يثبتون أولاً أن لا يبقى على وجه الأرض شيئاً ما عن طريق الاحتراق العام باستثناء النار، لكن لا بمعنى أنّ العالم يفنى بعد الاحتراق وإنّما تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التي تخضع للوغوس، وبعد ذلك ينشأ عالم جديد، وهو بمثابة البعث للعالم الأول، وتمرّ به عين الأحداث ، ويعيش فيه عين الأشخاص في العالم السابق من غير تغيير، وهكذا يعيد التاريخ نفسه إلى غير نهاية، ولم تزل الأشياء

بعينها تذهب ثم تعود^(٤٥). وهذه الدورات تبدأ بالسنة الكبرى عندما تكون جميع الكواكب السيارة على خط مستقيم واحد ثم تبدأ دورانها حول أفلاكها من جديد . ونرى أن القول بهذه النظرية هو توظيف لعلم الفلك والجغرافية بشكل خاطيء، فتداول الليل والنهار، وتعاقب الفصول الأربعة والسنين والقرون وصولاً إلى الدورات الفلكية الكبرى، ومشاهدتهم تكرر للإنسان لأعماله اليومية ومشاهدة المظاهر الطبيعية المتكررة في الفصول الأربعة من أمطار وهبوب رياح وارتفاع وانخفاض درجات الحرارة، ومواسم تكاثر الحيوانات ومواسم الزراعة، لاسيما عودة اخضرار النباتات ذاتها في مواسم الربيع بعد يباسها... فاستتبطوا من ذلك وجوب عودة جميع هذه الموجودات ومن ضمنها الإنسان مرة تلو الأخرى وإلى الأبد، ومساويين كذلك بين الإنسان وغيره من موجودات الطبيعة الأخرى، ولكن على الرغم من هذا التأويل لمصدر نظرية العود، إلا أنها تبقى دعوة بلا دليل، فلا يبقى سوى ملكة الخيال هي التي أوحى لهم بها وهي أقرب إلى الفنتازيا و الشعر منها إلى العقل و الفلسفة. ونرى أنّها صورة ساذجة ومشوّهة من صور الخلود، وأنها تكرر مفاهيم الحتمية والجبر والعبثية واللاجدوائية والعدمية طالما أنّ الحيوانات تتكرر بتفاصيلها من دون أي جديد . فما ذنب إنسان عانى وقاسى آلام الحياة وعاش البؤس والفقر والمرض لتعاد عليه هذه المعاناة مرة تلو الأخرى ومن غير نهاية؟ وما الحكمة من هذه الدورات ؟

وإذا انتقلنا إلى فكر أفلوطين (ت ٢٧٠ م) نجده يتابع رأي آبائه الروحيين سقراط وأفلاطون في قوله بخلود النفس على الرغم مما أحدثه من منظومة فلسفية فسّر في ضوءها الوجود بجميع أجزائه وذلك من خلال نظريته في الفيض. فالنفس

الكلية الخالدة الأزلية- وهي الفيض الثاني والموجود الثالث بعد الأول والعقل-هي التي فاضت منها النفوس البشرية وبالتالي فهي من طبيعتها الإلهية أزلية وخالدة وهي مفارقة للبدن وأدرانه^(٤٦) .

وهكذا بعد أن تجولنا في أروقة الفكر الفلسفي اليوناني على اختلاف مراحل التاريخية، وعلى اختلاف الفلاسفة والمدارس الفلسفية ومشاربهم الثقافية ومعتقداتهم الدينية نلمس حقيقة وهي أنّ مسألة مصير النفس وخلود أو فناء الإنسان كانت من المواضيع المهمة، بل كانت الباعث لكثير من نظرياتهم الفلسفية لاسيما أنّ الموضوع فضلاً عن كونه يمس حياة الإنسان الفرد، فإنّ له ارتباطاً وثيقاً بمسألة الأخلاق من حيث اتصالها بمسألة العقاب للأشرار والثواب للأخيار. ووجدنا أنّ أغلب الفلاسفة اليونان يقرّون بوجود نوع من الخلود للإنسان أو النفس الإنسانية بأي شكل من الأشكال .

مصير النفس الإنسانية في الفكر الفلسفي الإسلامي

١ . مصير النفس الإنسانية في الدين الإسلامي: .

يُعدّ الإيمان بالبعث والنشور واليوم الآخر من أركان الدين الإسلامي الحنيف ، كما بيّن الإسلام نوع الخلود الذي وُعد به الإنسان من خلال عودة الروح إلى أجسادها ومن ثمّ خلودها أما في الجنة والنعيم وأما في النار والجحيم^(٤٧) ، وتناول القرآن الكريم في الكثير من الآيات الكريمة موضوع الموت وخلود النفس بعد الموت والبعث يوم القيامة منها مثل ذلك قوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ

فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ ﴿٤٨﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ (٤٩) ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ (٥٠) . كما حث على القتال حد الاستشهاد وبذل النفس في سبيل إعلاء كلمة الحق ووعدهم بالخلود في أعلى الجنان ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ (٥١) ، وبين أن الشهداء ليسوا أمواتاً وإنما مخلدون بعد مفارقة أرواحهم لأجسادهم كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ (٥٢) . لذا نجد بعض المؤمنين يتسابقون لنيل الشهادة كما صورهم الله في قوله تعالى : ﴿ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴾ (٥٣) . كما اخبرنا الله بأن الحرب والقتال يكرهه الإنسان وبذلك يشير إلى خوف الإنسان من الموت فقال تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٥٤) .

إلا أن هذا لا يعني أن الإسلام كان يستهين بحياة الإنسان في هذا العالم ويدعو للخلاص منه، وإنما حث على حفظ النفس وصونها، وحذر الإنسان من قتل أخيه الإنسان والاعتداء عليه ، وبين الله تعالى ذلك في أكثر من موضع، منها قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (٥٥) ، ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا

تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ
وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا
بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٥٦﴾، و﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ
وَلَا يَفْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً ﴾
(٥٧). فحفظ النفس من مقاصد الشريعة وهو ((حفظ الأرواح من التلف أفراداً
وعموماً؛ لأن العالم مركب من أفراد الإنسان، ولكل نفس خصائصها التي بها
بعض قوام العالم)) (٥٨) .

كما يبيّن لنا القرآن الكريم معتقد طائفة من العرب تُنكر البعث والخلود،
وترى أنّ الحياة هي حياتنا هذه نحيها فتموت بعدها ونصبح تراباً . فيردّ الله
تعالى عليهم بأنّه أنشأهم النشأة الأولى وهو قادر على إعادة الحياة لما خلق فقال
تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ
يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ
الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ
عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٥٩) .

وجاءت الأحاديث النبوية الشريفة تؤكد خلود النفس أو الروح بعد مفارقتها
الجسد منها قوله (ﷺ) ((إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه ، وإنه
ليسمع قرع نعالهم ، أتاه ملكان فيقعدانه ، فيقولان : ما كنت تقول في هذا الرجل
؟ ...إلى آخر الحديث)) (٦٠) . وفي حديث مخاطبة الرسول (ﷺ) لأهل القبور
وقول عمر بن الخطاب له يا رسول الله كيف تكلم أجساداً لا أرواح فيها فقال : ((

ما أنتم بأسمع لما أقول منهم غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا علي شيئاً))^(٦١). وغيرها من الأحاديث التي تثبت أن مصير النفس أو الروح بعد مفارقتها الجسد خالدة، فالموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف ، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته، وحيلولة بينهما، وتبدل حال، وانتقال من دار إلى دار^(٦٢). والروح عند أغلب المتكلمين وعلماء الإسلام جسم لطيف شفاف ، مشتبك بالجسم اشتباك الماء بالعود الأخضر، فتكون سارية في جميع البدن، وعند مفارقتها الجسد ينقطع تصرفه، فإن الأعضاء آلات للروح تستعملها بحسب مشيئتها^(٦٣). كما أن علماء المسلمين اتفقوا على المعاد أو البعث والنشور أي بعث الأجساد ومحاسبتها يوم القيامة^(٦٤). وعلى الرغم من وجود بعض الفرق الإسلامية تعتقد بفناء الأرواح عند مفارقتها الأجساد إلا أنها تقر ببعث الأرواح والأجساد معاً يوم القيامة ومن ثم خلودها في الجنة أو النار وهو رأي بعض المتصوفة والشيعة والكرامية^(٦٥). فالمعاد الجسماني هو مذهب أغلب الفرق الإسلامية إذ يقول جلال الدين الدواني (ت ٩١٨ هـ) المعاد الجسماني يجب الاعتقاد به ويكفر منكره وهو حق بإجماع أهل الملل الثلاث . كما يرى . وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل^(٦٦). وانفرد بعض رجال المعتزلة بالقول بفناء أهل الدارين (الجنة والنار) وذلك يتم بعد محاسبتهم وتمتع أهل الجنة بالنعيم وآلام أهل النار بالعذاب^(٦٧).

٢ . مصير النفس عند فلاسفة المسلمين

كان معالجة موضوع مصير النفس الإنسانية أمراً طبيعياً عند فلاسفة المسلمين . كونه موضوعاً يمسّ جوهر الوجود الإنساني ويشكل أكبر هواجسه

وهومومه ، فضلاً عن أنّ هؤلاء الفلاسفة كانوا يعيشون في مجتمع إسلامي يقرّ بوجود حياة أخرى بعد الموت فالإيمان باليوم الآخر من أركان الإيمان بهذا الدين، كما أنّ الروح خالدة لا تفنى بعد الموت وأنّ الأجساد ستبعث يوم القيامة فيكون خلود الإنسان جسداً وروحاً .

فلاسفة المشرق العربي .:

- الكندي (ت ٢٥٢هـ) .:

تناول الكندي موضوع مصير النفس بعد أن بين أنّ النفس جوهر روحاني لا جسماني ويستدل على جوهريتها ببرهان الخلف ، إذ لو كانت عرضاً لما فسد الجسد عند مفارقتها له، كما أنّها نوع، والنوع غير جسماني؛ لأنّه يتكثر في الأجسام^(٦٨) ((فالنفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها جوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس ... وأنّ النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له ، وأنّ جوهرها جوهر إلهي روحاني، بما يرى من شرف طبعها ومضاداتها لما يعرض البدن من الشهوات والغضب))^(٦٩) .

وفي مواضع كثيرة من مؤلفاته يذكر خلود الروح على أنها حقيقة ، ويعرض آراء بعض فلاسفة اليونان ويستشهد بهم ليؤكد مذهبه في خلود النفس بعد الموت . ويؤمن الكندي بأنّ النفس إذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها شيئاً، ويستدل بقول أفلاطون إنّ كثيراً من الفلاسفة بعد تجردهم من الدنيا وتفردهم بالنظر والبحث عن الحقائق انكشف لهم عالم الغيب. فإذا كان

هذا حالهم والنفس لازالت مرتبطة بالبدن، فكيف إذا تجردت منه وفارقتة وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الله تعالى (٧٠) .

كما يقول الكندي وهو يعرض رأي فيثاغورس إبتنا إبتنا نأتي لهذا العالم كعابري سبيل ولا يطول لنا المقام هنا، وإبتما مقامنا ومستقرنا هو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت (٧١) . ويعالج مسألة مصير النفس ويدعو إلى عدم الخوف من الموت في رسالته "في الحيلة لدفع الأحزان"، فيبين أن عالمنا هذا عالم الكون والفساد، وعالم عدم الثبات، فلا يمكن لأحد أن ينال جميع مطلوباته، وبعد تقسيمه لأسباب الحزن يبين أن الموت هو من فعل غيرنا الذي لا نستطيع أن ندفعه، ولذا ينبغي عدم الحزن قبل وقوعه، ولعله إن وقع لا يكون محزناً كما خفنا وتصورنا (٧٢) . ويضرب لنا مثلاً يسلي به الناس في عدم الحزن لمن مات له أعز إنسان، وهذا المثل هو تعزية الملك الإسكندر المقدوني لوالدته عندما يموت فيخبرها أن كل ما في الكون زائل، فإذا مت فاجمعي الناس على وليمة ولينادي مناد أن لا يوافقك كل من أصابته مصيبة ليتم مأتم الإسكندر بسرور فلما أمرت بذلك لم يحضر أحد فعلمت أن لكل إنسان مصيبته وحزنه، وأن ابنها أراد تعزيتها التعزية الكاملة (٧٣)، ولدفع الحزن يقول الكندي إن أكبر شيء يثير حزننا هو الموت، فيظن أن لا شيء أروأ منه، لكن الكندي يبين أن الموت ليس شيئاً رديئاً وإنما الرديء هو الخوف من منه، إذ الموت هو تمام طبيعة الإنسان فإن لم يكن موت لم يكن إنسان أبداً، فحد الإنسان هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على الطبع فإذا ليس برديء أن يكون الموت؛ لأنه ليس برديء أن لا نكون ما نحن، فالرديء ألا يكون موت، ويرى أن سبب الظن

برداءة الموت هو الجهل بحال الحياة والموت . ويضرب الكندي مثلاً يوضح فيه رأيه هذا فيقول: . إنّ الغذاء لو فكر وهو في الكبد وقصد لنقله عنه إلى الأنثيتين ليصير بصورة أقرب إلى الكمال لأحزنه ذلك، وهكذا لو قصد لنقله إلى الرحم، ثم إلى العالم الفسيح ، وهكذا حالنا نحزن من الموت ؛ لأننا نجهل أننا ننتقل إلى عالم العقل العادم للآلام الحسية، ولو أراد أحد إذا حللنا في ذلك العالم إرجاعنا إلى عالمنا هذا لحزنا كما يحزن من يراد إرجاعه من العالم الفسيح إلى الرحم، فالحزن من الموت جهل، وليس بالطبع بل نحن نزيده لأنفسنا من تصورات خاطئة (٧٤) .

فجد الكندي قد بني معالجته للخوف من الموت على مبدأ خلود النفس ، ودعا إلى الاخلاق الفاضلة لنيل السعادة في عالم الخلود .

- أبو بكر الرازي (ت ٣١٣ هـ) : .

يؤمن الرازي بأن مصير النفس بعد مفارقتها الجسد الخلود في عالم إلهي منزه من أدران المادة وشهوات الجسد، وهو أيضاً من القائلين بنظرية التناسخ، إذ يقول :- إنّ النفس دائماً ما تشنق إلى الهيولى وإلى الملمات الجسمانية، ولكن هناك أيضاً من يرشدها للتخلص من الجسد ألا وهو العقل ، فتعود لمعرفة عالمها العلوي ، فبالعقل والتعالي على الجسد وملذاته يكون الرجوع إلى العالم العلوي ، أما الغفلة والشوق إلى الشهوات فإنها تبقي النفس في هذا العالم أبداً (٧٥) .

أما الخلاص الذي يمكن للنفوس البشرية أن تحصل عليه، فيرى الرازي أنه يمكن أن يتم بتلف الحيوانات كالأسود والنمور والذئاب كي تتخلص النفوس البشرية من هذه الجنث ويسهل لها طريق الخلاص (٧٦) .

وهنا نجد غرابة الحل عند الرازي في مساعدة النفوس للتخلص من جنث هذه الحيوانات المتوحشة، فإذا كان البارئ قد أودعها في هذه الجنث عقوبة لها، ولكي تنال مراحل التطهير من الآثام والذنوب فكيف يصح تدخل الإنسان في هذه الأمور الإلهية؟ - بحسب معتقده - كما أنّ انتقال نفس الإنسان المنسوخة في جسد الوحوش إلى العالم الإلهي وتنعمها بعالم الأنوار والسعادة التامة يتنافى مع مذهبه في أنّها لا تكون إلاّ للنفوس الطاهرة من ارتكاب الآثام والفجور. فكيف يوفق الرازي بين آراءه هذه؟

ويبين الرازي أن مفارقة النفس للجسد عارض لا يمكن دفعه عن النفس دفعاً تاماً إلاّ بأنّ تقنع أنّها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه ، ويرى أنّ هذا الباب يطول فيه الكلام^(٧٧) . فيقصد أنّ رسالته هذه في الطب الروحاني لا تحتمل عرضه لمذهبه الميتافيزيقي في القدماء الخمسة ، فضلاً عن أنّ كتابه هذا كُتب لعامة الناس ليقرؤه ويستفادوا منه في علاج نفوسهم من أمراضها كالكذب والشهه ودفع الغم والبخل والعُجب ... إلاّ أنّه يعالج مسألة المصير هنا معالجة براجماتية أي على وفق النتائج المتوخاة من اعتقاد المرء بغض النظر عن الحقيقة في ذاتها ، فعلاجه الذي يطرحه هنا يعالج النفوس في عدم الخوف من الموت سواء أكان مؤمناً بخلودها أم مؤمناً بفنائها بعد الموت . فينصح الإنسان الذي يؤمن بفساد نفسه بفساد الجسد أنّه لا داعي له أن يخاف من الموت إذ أنّ لا شيء من الأذى بعد الموت، إذ إن الأذى حس، والحس ليس إلاّ للحى، وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى، فالموت إذن أصلح للإنسان من الحياة .

ويردّ على من يقول إنّ الإنسان وإن كان يصيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته، إنّه لا يتأذى أو يبالي بوجه من الوجوه في عدم نيّله اللذات إذ لا نزوع له لهذه اللذات ، ولا عليها في أنّ لا ينالها أذى كما للحى (٧٨) .

ويسترسل الرازي في معالجته لهذا الموضوع معتمداً على تعريفه للذة من أنّها الرجوع إلى الطبيعة ، وذلك لأنّ الأذى هو الخروج عن الطبيعة فالخروج عن الطبيعة، ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ثم حدث بعده رجوع للطبيعة دفعة واحدة في زمان قصير، فنسمي هذه الحالة لذة (٧٩). فالميت لا يملك إحساساً ما ليشعر بأذى كي ينال بعدها لذة ما .

وبعد معالجته الفلسفية لهذا الموضوع يعود الرازي أدراجه إلى تصور الرجل العامي لمصير النفس وينصح الآخرين بأنّ ينسوه أو يتناسوه ، ويشغلوا أنفسهم بأمر أخرى لأنّ الموت حقيقة واقعة لا بد منها. وينصح الرازي بالتلطف والاحتياط لإخراج هذا الغم من النفس لأنّه مما لا يمكن دفعه ، فيجب التلهي والتسلّي عنه والعمل في محوه وإخراجه من نفسه. إذ إنّ المتصوّر للموت الخائف منه يموت في كل تصويرة موتة، فتجتمع عليه من تصوّره له في مدة طويلة موتات كثيرة (٨٠). ثم ينصح الرازي مَنْ يؤمن بخلود النفس بأنّ الأولى به أنّ لا يخاف الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة الحقّة لأنّها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم (٨١) .

ويبقى هناك من هو خائف من الموت ومؤمن بخلود النفس بعد الموت ، فلا هو من القائلين بفنائها ولا هو بالإنسان الخير الفاضل الكامل فلا نجد له

دواء في صيدلية الرازي لمداواة النفوس . أما قول الرازي : ((فإن شكَّ شاك في هذه الشريعة ولم يتيقَّن صحَّتها ، فليس له إلاّ البحث والنظر جُهدَه وطاقتَه. فإن أفرغ وسعه وجهه غير مقصّر ولا وانٍ فإنَّه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له، إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده دون ذلك كثيراً))^(٨٢). فلا ينطبق على من يفعل الشر ويرتكب الرذائل مع إيمانه بالشريعة . ومن جانب آخر فإنَّ الموجود في الشرائع غير ما أشار إليه الرازي، فالواجب في الشرائع على كل إنسان أن يلتزم بمعتقداتها وإلاّ فهو كافر مصيره الخلود في الجحيم .

- الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) . :

كانت آراء الفارابي في ماهية النفس ومصيرها كثيرة ومتعارضة فتارة نجده يقول بجوهريتها ومفارقتها للبدن، وتارة أخرى يصورها لنا على أنّها صورة على وفق مذهب أرسطو ، كما نجده يقرّ ببقائها بعد مفارقتها للجسد، وتارة أخرى يقول بفنائها بعد مفارقتها البدن أو حلولها في أجسادٍ آخر ... ويذكر محمود قاسم إن الفارابي ينكر الخلود للنفوس الجزئية ويقر بنوع آخر من الخلود وهو خاص لا يتاح لكل النفوس وإنما يتاح للنفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها فإذا فارقت أجسادها اتحدت وسعدت وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد معها وزادت سعادتها إلى ما لا نهاية إما النفوس غير الكاملة فإنها تحتاج إلى الجسم وتبقى مثقلة به فإذا جاء الموت انحلت أجسامها وفنيت هي^(٨٣). وهذه أحد الأقوال

التي ذكرها الفارابي في كتبه وبسببها انتقده الفلاسفة والمفكرين ووصفوا أقواله في هذه المسألة بالمتضاربة^(٨٤).

إلا أنَّ الراجح من مذهبه العام وكونه الأقرب إلى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة في موضوع الأخلاق منه إلى أرسطو، إنَّه يعدّ النفس جوهرًا روحانيًا لا ماديًا، فهي من جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأنَّ رُتبها من دون رتبة العقل الفعال^(٨٥). وإنَّ النفس من جملة أو سلسلة الصادات من الله تعالى أو العلة الأولى^(٨٦). وبهذا تكون النفس الإنسانية والصادرة من فيوضات العقل الفعال جوهر خالد لا يفنى بعد الموت .

والفارابي شأنه شأن أغلب الفلاسفة يرى أنَّ السعادة الحقّة أو العظمى هي التي تطلب لذاتها، وذلك لا يتم إلا بتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها، فتصبح عقلاً كاملاً، أي أنَّ تصير نفس الإنسان من الكمال وتخلص من أدران المادة وغواشيتها، بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وأنَّ تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، كما يقول: إنَّ النفس تستطيع الوصول إلى ذلك من طريق العقل والحكمة والتأمل والابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات . فغاية العقل الإنساني وسعادته أن يتحد بعقل الفلك، وهذا الاتحاد يقربه من الله تعالى^(٨٧) .

وبهذه النزعة الصوفية التي سيتدرد صداها عند الكثير من الفلاسفة من بعده، يقدم لنا الفارابي مدشّن نظرية الفيض في الفكر الفلسفي الإسلامي أنموذجاً من خلود النفس بعد الموت . وهذه الآراء كما قلنا تتسق مع منظومته الفلسفية الشاملة في ضمن موجودات الكون ابتداءً من الأول إلى آخر درجة من درجات الصدور، وهي المادة الساكنة، فالنفس الإنسانية حلقة في ضمن هذه الموجودات

وهي حلقة مهمة جداً لأنها أسمى الحلقات أو موجودات عالم ما تحت فلك القمر ، كما أنّها حلقة للوصول بعالم ما فوق فلك القمر ، العالم المنزّه من المادة وأدرانها .

لذا فنحن نرجّح قول الفارابي وكل من يقول بنظرية الفيض (الصدور) بخلود النفس الإنسانية لأنّ الثنائية الموجودة في الإنسان (النفس ، الجسد) - على وفق مذهبهم - ينتمي في إحدهما بالنفس إلى عالم ما فوق فلك القمر ، عالم الثبات والعقول والأنوار والمعرفة ، وهو الجزء الأشرف فيه . كما ينتمي إلى عالم ما تحت فلك القمر ، عالم المادة والتغيّر والكون والفساد بتجزئة الآخر وهو الجسم . فلا بد أن يكون هذا المركّب الثنائي حلقة وصل بين العالم العلوي والعالم السفلي وإلاّ انقطعت الصلة بين هذين العالمين ومن ثم تنتفي الكثير من جزئيات ومواضيع وتفصيل نظرية الفيض المبنية على الاتساق والتناغم فيما بين الموجودات وانتفت الأخلق التي يدعو إليها أصحاب هذه النظرية .

. إخوان الصفاء وخلان الوفاء (النصف الثاني من القرن الرابع الهجري) :
عدّ إخوان الصفا النفس ((جوهره سماوية روحانية حية بذاتها علامة درّاية بالقوة فعالة بالطبع لا تهدأ ولا تقتر عن الجولان ما دامت موجودة، وهكذا خلقها ربها يوم خلقها وأوجدتها))^(٨٨) ، وبحثوا في مصير النفس بعد الموت، فقالوا بخلودها وصعودها إلى العالم الروحاني ومرافقتها الملائكة إذا كانت نفس فاضلة^(٨٩)، أما النفوس الشريرة فإنها تتحول إلى أجساد أخرى . أي في أدوار من التناسخ . إلى أن تتطهر من آثامها وأدرانها فتصفو وتلحق بالعالم الإلهي، ويرون

أن النفس إذا استيقظت أدركت أنها في هذا العالم الجسماني تعيش غربة وإنها في أسر الطبيعة في بحر الهيولى مبتلاة بخدمة الأجساد ، وإذا عرفت فضيلة جوهرها ونظرت إلى عالمها وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهيولى وأبصرت تلك الألوان والملاذ العقلية وعاينت تلك الأنوار والبهجة والسرور هانت عليها مفارقة الأجساد^(٩٠) . وبآرائهم هذه عن النفس ومصيرها المنققة مع آراء بعض فلاسفة اليونان لاسيما الفيثاغورية وسقراط وأفلاطون أخذت هذه الآراء تشيع في بعض دوائر الفكر العربي الإسلامي وعلى الأخص في الاتجاهات الباطنية مثل بعض المتصوفة والاشراقيين .

. مسكويه (ت ٤٢١ هـ) . .

عالج مسكويه مسألة مصير النفس بشكل مقارب من معالجة الرازي له ، فيذكر أن النفس تتخلص من الجسد وأنها تنتشر بهذا الخلاص، وتعود إلى عالمها القدسي ، وتبقى في عالم أرقى مما كانت فيه^(٩١) . فالنفس عنده جوهر روحاني بسيط مفارق قائم بذاته غير قابل للموت^(٩٢) . كما يقول أن الجهل بمصير النفس بعد الموت هو سبب الهم والظن أن للموت ألماً عظيماً، مع أن الموت لا ألم له لأنه مفارقة النفس للبدن، فالجسم لا حس له بهذه المفارقة ولا يحسّ بألم ما بعد هذه المفارقة . ويرى أن لا مبرر لخوف الإنسان من العقاب الأخروي على ذنوبه التي اقترفها، فإنّ هذا سبب وإهٍ للخوف من الموت وهو وهم كاذب، وذلك نتيجة الجهل بالفضيلة والحكمة والشريعة، وإنّ على الإنسان أن يتمسك بها كي لا يضلّ عن السعادة^(٩٣) .

- ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)

ما وصلنا من ابن سينا من مؤلفات تبين لنا أنه أكثر الفلاسفة المسلمين حديثاً في النفس وطبيعتها وأقسامها وقواها ووظائفها ومصيرها ، أهي واحدة أم كثيرة ؟ جوهر أم عرض ؟ مادية أم روحانية ؟ بسيطة أم مركبة ؟ قديمة أم حادثة ؟ فانية أم خالدة ؟ وغيرها من التساؤلات الكثيرة .

والراجح من آراء ابن سينا في النفس أنها حادثة مع الجسد إلا أنه يُفَرَّ بأنها جوهر روحاني خالد عند مفارقتها للبدن وإنَّ اتصالها بالبدن هو اتصال عرضي^(٩٤) . ويسوق لنا ابن سينا أدلته على خلود النفس بعد الموت أو فساد الجسد من خلال مباينته له ، فهما من طبيعتان مختلفتان ، لذا ففساد الجسد لا تقصد الروح ، ومن خلال إثباته بأنَّ الجسد ليس هو علة من العلل الأربع (المادية والفاعلة والصورية والغائية) للروح ، لذا فإنَّ علاقة النفس بالبدن ليست بعلاقة معلول بعلة ذاتية ، لذا فإنَّ الموت وفناء البدن لا يؤدي إلى فناء النفس^(٩٥) .

كما يثبت ابن سينا خلود النفس من طريق فكرة البساطة والتركيب ، فالنفس جوهر بسيط ، لذا لا يمكن أن تحوي على أمرين متناقضين وهما الوجود والفناء ، لأنَّ الوجود صفة ذاتية في النفس ، فلو كان الفناء أيضاً صفة ذاتية أخرى لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين ، كما أنه من المستحيل أن يكون الفساد لاحقاً للنفس ؛ وذلك أنَّ كلَّ شيء من شأنه أن يفسد لسبب ما ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فإنَّ كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى ، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم، إذن

فجوهر النفس ليس فيه قوة الفساد، أما الكائنات الفاسدة فهي المركبة وليست البسيطة (٩٦)

ويرى ابن سينا شأنه شأن الفارابي بأن النفس صورة روحانية فاضت على الجسم من عالم العقول المفارقة الخالدة ، وكل ما يصدر عن العقول المفارقة يكون مشابهاً لها خالداً مثلها ، فالنفس باقية بعد الموت لأنها صادرة من العقل الفعال وهو جوهر أزلي وأبدي .

أما قول ابن سينا بحدوث النفس عند استعداد الجسد وقبوله لها كان حلاً لمشكلة فلسفية قائمة آنذاك ، إذ كيف تكون النفوس قديمة مفارقة للجسد ومختلفة فيما بينها في آن واحد وهي بسيطة وغير مركبة ، أما عند الموت ومفارقتها للبدن فتكون النفوس مختلفة بما اكتسبته وهي في أجسامها تلك .

ونجد أنّ هذا هو الذي دفع بابن سينا للقول بحدوثها، وليس بدافع ديني إسلامي ، إذ موقف المسلمين مختلف أيضاً في حدوثها مع البدن أو بأسبقيتها عليه، وهو الحل التوفيقى الذي اختاره ابن سينا لحلّ اختلاف النفوس بعضها مع بعض من جهة ولضمان خلودها بعد الموت ومحاسبتها أو ثوابها على ما فعلته عندما اقترنت بالجسد .

. الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) . .

بحث الغزالي موضوع مصير النفس بعد مفارقتها للجسد في كثير من كتبه بتفاصيل دقيقة وبين ماهية النفس ومصيرها كما نجده ينتقد آراء الفلاسفة في هذا الموضوع .

وعلى الرغم من نقد الغزالي لآراء الفلاسفة في النفس ومصير الإنسان بعد الموت إلا أننا نجده يتابعهم في أغلب آرائهم فيها ، مثال ذلك تقسيمه للنفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية ، وكذلك في موضوع جوهرية النفس ويستعير أدلة ابن سينا لإثبات جوهريتها ، والنفس الإنسانية عنده هي ((الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية))^(٩٧). كما أنّ النفس جوهر خالد لا يموت بموت البدن ولا تفنى أبداً ((والنفس ليست منطبعة في البدن بل لها العلاقة مع البدن بالتصرف والتدبير والموت انقطاع تلك العلاقة ، أعني تصرفاتها وتدبيراتها عن البدن ، وإنما يموت الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن، وفي كل موضع ينتهي إليه يفيد فائدة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة))^(٩٨). كما يسوق لنا أدلة الفلاسفة نفسها في عدم فناء النفس آنفة الذكر في هذا البحث ، فيذكر أنّ ((كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ، ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد قوّة أن يفسد أو فعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى فإنّ معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغاير لإضافة هذا الفعل لأنّ إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء ، فإذا لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان ، وهذا إنّما يكون في الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة في المركبة))^(٩٩). وهذا نفس دليل ابن سينا^(١٠٠).

أما الجديد عند الغزالي في معالجته لموضوع مصير النفس بعد الموت ودعوته إلى عدم الخوف من هذا المصير عن سابقه فأثّه يتناول به روح المتصوّف ، وفيها تمتزج الشريعة مع الفلسفة . فيقول: إنَّ للإنسان حالتين ، حالة قبل الموت وحالة عند الموت ،

الحالة الأولى :- قبل الموت ينبغي أن يكون الإنسان فيها دائم الذكر للموت. وكما قال نبينا عليه الصلاة والسلام: ((أكثروا من ذكر هادم اللذات)) ويقصد به الموت . والناس قسمان ؛ الأول غافل وهو الأحمق الحقيقي الذي لا يتفكر في الموت وما بعده إلاّ نظراً في حال أولاده وتركاته بعد موته فلا يتدبّر في أحوال نفسه ، وأما الآخر فهو العاقل الكيس فلا يفارقه ذكر الموت ، كالمسافر إلى مقصد الحاج لا يفارقه ذكر المقصد^(١٠١). فالغزالي إذن يحثّ الآخرين على تذكر الموت دائماً لا أن يغفلوا عنه أو يتناسوه ، بل عدّ من يتجاهله من الحمقى والأغبياء . ويذكر لنا فضائل تذكر الموت فيقول : ((فذكر الموت يطرد فضول الأمل ويكفّ غرب المنى ، فتهون المصائب ، ويحول بين الإنسان وبين الطغيان . ومن ذكر الموت تتولد القناعة بما رُزق ، والمبادرة إلى التوبة وترك المحاسد والحيرص على الدنيا والنشيط في العبادة))^(١٠٢) .

كما يفصّل لنا أسباب الخوف من الموت فيقول^(١٠٣) :-

- ١ . أما لشهوة بطنه وفرجه .
- ٢ . وأما على ما يخلفه من ماله .
- ٣ . وأما على جهله بحاله بعد الموت ومآله .
- ٤ . وأما لخوفه على ما قدمه من عصيانه .

ثم يبيّن تهافت هذه الأسباب الواحدة تلو الأخرى فيقول:- فيشبهه من كان يخاف الموت للسبب الأول كمشتهي داء ليقابله بداء مثله، إذ معنى لذة الطعام هو إزالة ألم الجوع ، ولذلك إذا زال الجوع وامتألت المعدة قرّت عين ما اشتهاه ، كمن يشتهي القعود في الشمس لينال الحرّ حتى يتلذذ بالرجوع إلى الظل . ومثال مَنْ يشتهي الحبس في حمام حار ليدرك لذة ماء الثلج إذا شربه ومن يفعل ذلك فهو أخرق (١٠٤) .

وهذه الآراء تذكرنا بتعريف اللذة عند أبي بكر الرازي في إنّها حالة النفس عند العودة إلى طبيعتها ، والألم هو الخروج من الحالة الطبيعية (١٠٥) .

أما من يخاف الموت على ما يخلفه من ماله فيصفه بأنّه جاهل بخساسة الدنيا وحقارتها ، وجاهل بالملك الكبير والنعيم المقيم الموعود للمتقين .

وينصح الغزالي الصنف الثالث بأن يطلب العلم الحقيقي الذي يكشف له حال الإنسان بعد موته من خلال البحث عن حقيقة النفس وماهيتها ووجه علاقتها بالبدن، ومعرفة الرذائل والابتعاد عنها .

أما من يخاف الموت لما سبق من عصيانه فلا ينفع الغم فيه بل المداواة وهو المبادرة إلى التوبة وإصلاح ما فرط من أمره (١٠٦) .

أما الحالة الثانية:- التي يبيّنها لنا الغزالي فهي حالة الإنسان بعد الموت ، والناس عنده على ثلاثة أقسام : .

الأول: ذو بصيرة أنّ الموت يعتقه والحياة تسترقه، فيفرح بالموت لأنّه يعتقه من رِقّ الحياة (١٠٧). وهنا يتفق الغزالي مع بعض الفلاسفة في أنّ الجسد هو سجن النفس كما عند الفيثاغورية وسقراط ومن تابعهم .

أما الثاني : فهو رجل رديء البصيرة متلطح السريرة منهمك في الدنيا منغمس في علائقها رضيَ بالدنيا واطمئن بها فهو يخاف الموت لأنه سيحاسب على خطاياها حساباً عسيراً (١٠٨) .

والثالث: فهو رتبته بين الرتبتين ، رجل عرف غوائل هذا العالم وكره صحبته، ولكن أنسَ به وألفه مثل رجل أليف بيتاً مظلماً قذراً ولم يرَ غيره ، فهو يكره الخروج منه ، وإن كان قد كره دخوله ، فإذا خرج ورأى ما أعدَّ الله تعالى للصالحين لم يأسف على ما كره فواته (١٠٩) .

وفي آرائه هذه نجد أيضاً الأثر السقراطي في خوف الإنسان من الموت وهو مجرد تحرر النفس من سجنها وعودتها إلى عالم الآلهة ، كما يذكرنا مثله هذا بأصحاب الكهف الأفلاطوني وأنس الناس به وخوفهم من مغادرتهم له (١١٠)، وكذلك بالعينية لابن سينا (١١١) .

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
وَصَلْتُ عَلَى كَرهِ إِلَيْكَ وَرَبَّمَا
وَرَقَاءَ ذَاتٍ تَعَزَّزَ وَتَمَنَّعَ
كُرِهْتَ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتٌ تَفَجَّعَ
أَنْفَتِ وَمَا أَنْسَتْ فَلَمَّا وَاصَلْتَ
وَأَظْنَهَا نَسِيَتْ عَهوداً بِالْحَمَى
فَهِنَا نَجْدَ الْغَزَالِيِّ إِذْ نَ يَسْتَلْهُمُ الْفِكْرَ الْفَلَسْفِيَّ لِيَعْبُرَ عَنِ مَوْقِفِهِ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ
بَعْدَ مَزْجِهِ بِمَعْتَقَدَاتِهِ الدِّينِيَّةِ

كما تناول الغزالي مسألة الخلود في كتابه تهافت الفلاسفة وكفر من أنكر البعث الجسماني ، فالخلود عنده يكون أولاً بالنفس وعدم فنائها ومن ثم بالنفس

والجسد عند البعث يوم القيامة ، وكل من اعتقد بعدم البعث الجسماني فهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة^(١١٢) .

وبصور لنا الغزالي أحوال الناس بعد الممات في كتاب وضعه لهذا الغرض فقط وهو ((الدرّة الفاخرة في معرفة علوم الآخرة)) يبيّن فيه حال الإنسان بعد مفارقة نفسه لجسده وما تلقاه من نعيم أو شقاء بحسب عملها في الحياة الدنيا مستشهداً في آرائه تلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وما روي عن السلف ، ويبيّن فيه منازل أرواح الموتى والعلم الذي يحصلون عليه فيذكر لنا حديث الرسول ﷺ أنّ ((الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا))^(١١٣) .

. أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) . :

يعد أبو البركات أنموذجاً فريداً بين فلاسفة المسلمين في معالجته لموضوع خلود النفس بعد مفارقتها الجسد، فهو على الرغم من متابعتة لآراء سالفه من الفلاسفة في أنّ النفس جوهر روحاني بسيط مفارق للمادة، وهو خالد لا يفنى بعد الموت^(١١٤) إلاّ أنّه يفترق عنهم بنظرته لموضوع الخلود والبعث، فيوافق اعتقاد عامة المسلمين فيقول: - إنّما المؤمن لا يبد له من أنّ يسلمّ بخلود النفس وبعث الأجساد ، فعودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة إذا شاء خالقها ذلك ، كما أنّ مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أنّ تعود إلى أبدانها فالذي حلّ علاقتهما بمشيئته قادر على أنّ يجمعهما حيث ومتى شاء^(١١٥) .

ومن الواضح أنّ اعتناق أبو البركات - يهودي الأصل - الدين الإسلامي في آخر عمره^(١١٦) . وبغض النظر عن سبب إسلامه . هو الذي حفّزه على مزج

الكثير من نظرياته وآرائه الفلسفية بما يتفق مع معتقدات عامة المسلمين وعلماء الدين .

. فلاسفة المغرب العربي : .

. ابن باجة : (ت ٥٣٣ هـ) : .

يتطرق ابن باجة إلى موضوع مصير النفس والخلود في كتابه تدبير المتوحد فيذكر أن من الناس من يعملون الخيرات والفضائل لنيل الشهرة والمجد ويظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور، وأن العرب مهتمون جداً بهذه الناحية ، فالذكر عندهم عمر ثان للإنسان، وهذه النقطة واقعية من ابن باجة وإن كان هاجس كل إنسان وليس العربي فحسب. ويوجب اهتمام الإنسان بوجوده الجسماني واحترام الحياة فهذا جانب غريزي ولا يباح له احتقارها إلا في بعض الظروف الاستثنائية، بل يكون ذلك فرضاً عليه مثل وجوب إقدامه على الموت في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين. وفي الظروف الطبيعية عليه أن يتناول الأعمال الجسمانية لمدّ أجله. كما يرى أن الوجود الحقيقي للإنسان هو في اهتمامه بالأمر الروحانية ، وعن طريقها يكون الخلود وهذه هي صفات المتوحد الذي يضع ابن باجة منهاجه له ورسالته في تدبير المتوحد تروي كيفية حصول الإنسان على السعادة من خلال اتصاله بالعقل الفعال من طريق العلم والمعرفة الفلسفية، ورسالته هذه نوع من اليوتوبيات على غرار يوتوبيا أفلاطون أو الفارابي مع الفوارق الكبيرة طبعاً ليست موضوع بحثنا هذا، ولكن نشير إلى توغله وتفردته في مسألة تخص موضوعنا وهي قوله إن المتوحد (الإنسان/الدولة) لم يعد بحاجة

إلى أطباء أو قضاة لأن الإنسان الذي يصبح كامل المعرفة يأخذ ما ينفعه من الأطعمة ويترك ما يضره منها، فلا يمرض بسبب ذلك وما يصيبه من أمراض لأسباب أخرى فستزول عنه من دون تعاطي الأدوية والعقاقير، وكذلك فالمتوحد يعرف حقوقه وواجباته جيداً، فكل منهم لا يعتدي على حقوق الآخر ولا يظلمه فيضمن كل منهم حقه في عيش حياة حرة كريمة سعيدة بعيدة من الآلام والهَم والخوف والتعاسة^(١١٧).

. ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ)

أما ابن طفيل فقد وَصَلْنَا مِنْهُ قِصَّتَهُ الْفَلْسَافِيَّةَ حَيْثُ بَنَى بِنِيقِطَانَ الَّتِي تَرَوِي لَنَا قِصَّةَ الْحَضَارَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ أَوْ قِصَّةَ تَطَوُّرِ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ أَوْ قِصَّةَ تَارِيخِ الْفَلْسَافَةِ بِأَسْلُوبِ أَدْبِي نَثْرِي رَمْزِي رَائِعٍ ، وَالْمَلْفَتِ لِلنَّظَرِ أَنَّ ابْنَ طَفِيلٍ قَدْ جَعَلَ بَطْلَهُ الرَّمْزِيَّ حَيْثُ بَنَى بِنِيقِطَانَ (وَهُوَ الْإِنْسَانُ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَزَمَانٍ) أَنْ يَلْتَقِ وَيَفْكَرَ فِي مَصِيرِ الْإِنْسَانِ بَعْدَ الْمَوْتِ مَبَاشَرَةً بَعْدَ سَدِّ حَاجَاتِهِ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالْمَأْكَلِ وَالْمَلْبَسِ ، وَذَلِكَ عِنْدَ وَفَاةِ أُمَّهِ الطَّبِيبَةِ (وَهُوَ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ) - وَهِيَ إِيْمَاءٌ أَوْ إِشَارَةٌ تَبَيَّنَ تَفْكِيرُ الْإِنْسَانِ وَاهْتِمَامُهُ بِمَوْضُوعِ الْمَوْتِ فِي بَوَاكِرِ الْحَضَارَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ - وَمَا انْتَابَهُ مِنْ حَالَةٍ جَزَعٍ وَأَسْفٍ وَحُزْنٍ ، وَذَهَبَ يَبْحِثُ عَنِ سَبَبِ مَوْتِهَا مَتَفَحِّصاً أذُنَيْهَا وَعَيْنَيْهَا وَجَمِيعَ أَجْزَاءِ جَسْمِهَا، فَلَا يَرَى بِشَيْءٍ مِنْهَا آفَةً مَا فَذَهَبَ يَبْحِثُ عَنِ ذَلِكَ السَّبَبِ فِي دَاخِلِ جَسْمِهَا فَشَقَّ صَدْرَ الطَّبِيبَةِ وَأَخَذَ يَبْحِثُ فِي أَحْشَائِهَا - وَهُوَ بِذَلِكَ يَصُورُ لَنَا بَدَايَا الْبَحْثِ عَنِ الْعِلْلِ الَّتِي تُصِيبُ جَسْمَ الْإِنْسَانِ وَبَدَايَا الطَّبِّ الَّذِي أَبْتَكَّرَ وَتَطَوَّرَ لِلْمَحَافِظَةِ عَلَى حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَإِبْعَادِهِ قَدْرَ الْمُسْتِطَاعِ مِنَ الْمَوْتِ - حَتَّى اهْتَدَى إِلَى أَنَّ الَّذِي كَانَتْ تَحْيَا فِيهِ هُوَ غَيْرُ

بدنها وأنَّ هذا الشيء (النفس) قد فارقتها فبقي جسدها جثة هامة^(١١٨). فراح يبحث عن ماهية النفس وأقسامها ووظائفها ومصيرها ، ورأى أنَّها جوهر روحاني خالد لا تموت بمفارقة البدن، فالجسد كان آلة للنفس لا أكثر، وأنَّها عند مفارقتها البدن ترتقي إلى العالم الإلهي، عالم الأنوار والمعرفة، ولا يختلف ابن طفيل في آرائه الباقية في النفس عن آراء الفلاسفة السابقين له بشيء يُذكر^(١١٩) .

- ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) :-

وتبقى هذه المسألة من المسائل المهمة عند ابن رشد أكبر فلاسفة المغرب وأكثرهم ذيعاً وصيتاً في دوائر الثقافة العربية الإسلامية والأوربية، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إلى يومنا هذا، فلا زال شاغل المفكرين. وفي ضمن ما أثاره ابن رشد هو موقفه في موضوع النفس ومصيرها ونوع الخلود الذي يؤمن به، فمنهم من يرى أنَّه يقول بخلود النفس الجزئية بعد الموت ، ومنهم من يرى أنَّ الخلود الذي يقصده ابن رشد هو خلود العقل الكلي ولا بقاء للنفوس الجزئية^(١٢٠). والحقيقة أنَّ هذا الالتباس ناشئ من غموض نصوص ابن رشد بشأن هذا الموضوع فهو من المؤمنين بعدم مخاطبة العامة بكثير من المواضيع الفلسفية التي يراها أنَّها تخصَّ أهل البرهان والعلماء الراسخين في العلم فنجدده يقول:- ((فالكلام في أمر النفس غامض جداً وإنَّما اختصَّ الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سأله : بأنَّ هذا الطور من السؤال ليس من أطوارهم في قوله تعالى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^(١٢١) وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس

من قبل أنّ النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم؛ لأنّ حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بيّن في قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(١٢٢)، وهذا النص يوضح لنا شأن الكثير من نصوصه الأخرى بالتزام النصوص الدينية لإفهام العوام من الناس وعدم البوح لهم بأسرار الشريعة فإنّ ذلك لمصلحتهم وسعادتهم ، كما بيّن موقفه من بقاء النفس بعد الموت وإن لم يبيّن موقفه بشكل واضح وصريح هنا ببقائها وخلودها منفردة أم أنّه يؤمن بالبعث الجسماني .

ويخصص ابن رشد في كتابه تهافت التهافت صفحات كثيرة يتناول فيها مسألة مصير النفس بعد الموت ويردّ فيها على المسألة التاسعة عشر والمسألة العشرين من مسائل الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة والخاصة بموضوع خلود النفس البشرية والبعث الجسماني بالبحث والاستقصاء ناقداً رافضاً تارة ومؤيداً تارة أخرى لآراء الغزالي في نقده للفلاسفة في هذا الموضوع . ويقول ابن رشد باستحالة الفناء على النفوس البشرية^(١٢٤) . كما بيّن لنا أنّ القول بحشر الأجساد أقل ما له منتشر في الشرائع ألف سنة^(١٢٥) . والملاحظ من نصوص ابن رشد هنا أنّه يعالج مسألة خلود النفس وبعث الأجساد بطريقة إجرائية أخلاقية لا بطريقة برهانية أو شرعية فنجده يقول :- ((والسبب في ذلك - أي القول بالبعث الجسماني - أنّهم يرون أنّها تتحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما

هو إنسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنّها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية)) (١٢٦).

إذن فالسبب للقول بالبعث الجسماني هو لسعادة الناس ولحثهم على عمل الفضائل والخيرات فيقول:- ((وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها - أي الجسماني- هو أحتّ على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمر الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمر الروحانية كما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ ﴾ (١٢٧) ، وقال عليه الصلاة والسلام ((فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر)) (١٢٨). فهل كان ابن رشد يساير العوام في أمر المعاد الجسماني أم كان معتقده هو حقيقة وذلك لأنّ جملة " تمثيل المعاد بالأمر الجسمانية " في النص الأنف الذكر يكون موضع ريبة وغموض ، فالتمثيل غير الحقيقة ، وحذاقة ابن رشد هنا - غير الموفقة - تتمثل في اختياره لهذه الآية التي تحوي على كلمة " مثل " وإلاّ هناك الآيات الكثيرة التي تتحدث عن الوصف المادي للجنة والنار حقيقة " لا كمثل " فما سبب اختياره لها هنا من دون غيرها ؟ إلاّ لإخفاء قناعته الشخصية في هذا الموضوع . كما أنّه لا يوجد في سياق النص هنا علاقة بين مشبه ومشبه به لا لفظاً ولا معنى ، بمعنى أنّ " مثل " هنا ليست للتسوية أو للمماثلة والتشبيه والتخريجات اللغوية والبلاغية في تقدير محذوفٍ ما للدلالة على ذلك ضعيفة ولا يؤبه بها . والواضح أنّ كلمة " مثل " في هذه الآية جاءت بمعنى صفة . ونضيف أيضاً من أين علّم ابن رشد بأنّ البعث الجسماني أحتّ على

الأعمال الفاضلة من أنواع البعث أو الخلود الأخرى كخلود النفس فقط إن كان ذلك هو الحقيقة . ودليل ذلك مشاهد من خلال الأحلام المزعجة والكوابيس التي تمر بالإنسان حين نومه، فتكون النفس في ضيق وكدر قد يكون أكثر بأضعاف مما يمرّ به الإنسان من أحداث ووقائع وآلام وهو مستيقظ، وأمثال هؤلاء يخافون النوم كي لا تمرّ بهم هذه الكوابيس المزعجة والأحلام المرعبة . فنقول إذا كانت حقيقة الخلود للنفس فقط، فهذا التذكير للعامة كافٍ لهم لحثّهم لعمل الخير والفضائل والابتعاد عن الشرّ والرذائل والتزام أوامر الشريعة . إذ كما يقال إنّ آلام النفس أشدّ وطأة من آلام الجسد ، والخوف والحزن والقلق النفسي أشدّ إبلاماً من جروح البدن .

أما كتابه " الكشف عن مناهج الأدلة " فإنّ ابن رشد يقرّ بخلود النفس عند مفارقتها للجسد بشكل واضح، ويرى أنّها تُبعثُ يوم القيامة بأجسادٍ أخرى غير أجسادها في هذا العالم فهو يرى أنّ هذا الرأي أليقُّ بالخواص ويرى أنّه مذهب الصحابي ابن عباس في ما روي عنه أنّه قال : ((ليس في الدنيا من الآخرة إلّا الأسماء))^(١٢٩) ، وهو مذهب الغزالي في هذه المسألة^(١٣٠) . وقد أثنى ابن رشد على الغزالي لحلّه هذا^(١٣١) .

وقول محمود قاسم ((أما ابن رشد فقد فسر آراء أرسطو على نحو يذنبها من الآراء الدينية . ومع ذلك لم يسلم مذهبه من التشويه والازدراء فرماه بعض الباحثين بأنه كان اشدّ الشراخ تعصباً لأرسطو وقال آخرون إن آراءه في النفس تافهة متداعية وذهب جماعة أخرى إلى رميه بالإلحاد والتمويه مع أنه كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى تعاليم هذا الدين الحنيف))^(١٣٢) ، ونرى أن كل الأقوال التي

قيلت بحق ابن رشد في هذه المسألة تعبر عن وجهة نظر مذهب معين ، وبغض النظر عن كونها مشروعة أم غير مشروعة دينياً أم فلسفياً. لكن يبقى وصفه بالتمويه في هذه المسألة وصفاً حقيقياً ودقيقاً، وذلك ينبع من موقفه في مخاطبة الناس على قدر عقولهم .

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة التاريخية الفكرية المتواضعة لموضوع مصير النفس الإنسانية عند الحضارات والديانات بصورة عامة وعند فلاسفة المسلمين بصورة خاصة، وجدنا أن أغلبهم يقر بالخلود وإن اختلفوا في نوع هذا الخلود وماهيته . ونستطيع أن نلخص مواقفهم في مصير النفس الإنسانية بعد الموت بالشكل الآتي :

١. خلود النفس بعد مفارقتها الجسد سواء من عدّها جوهرًا روحانيًا أو جسمانيًا لطيفاً . إما في لذة وسعادة وإما عذاب وتعاسة.
٢. خلود النفس إلى يوم البعث ومن ثم تعود فتتحد مع الجسد لينال صاحبها الثواب أو العقاب.
٣. تبقى النفس تتردد في الأجساد من واحد إلى الآخر إلى الأبد على وفق نظرية التناسخ وتنال سعادتها أو آلامها في تلك الأجساد وذهب بعض من قال بالتناسخ إنها تتحرر من التناسخ عندما تتطهر من شرورها وشهواتها وذنائبها فتلتحق في العالم الإلهي.

٤. عودة النفوس بعد الموت إلى أجسادها ذاتها مرة تلو الأخرى في دورات ثابتة.
٥. مصير النفس هو العدم ويستحيل وجودها وهي منفصلة عن الجسد.
٦. إن النفس تموت بموت الجسد لكن الله يعيدها يوم البعث لتتال جزاءها.
٧. لا وجود لخلود للنفوس الجزئية ، والخلود يكون للنفس الكلية أو العقل الكلي.

الهوامش

- (١) العهد القديم / سفر التكوين ، الإصحاح الثالث ، ٣ .
- (٢) الأعراف / ٢٠ .
- (٣) طه / ١٢٠ .
- (٤) ابن منظور، لسان العرب، حرف الراء، لفظة صير .
- (٥) المصدر نفسه، حرف السين ، لفظة نفس .
- (٦) عليوي، نائل حنون، عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة، ص ١١٣ .

- (٧) ينظر : نص الملحمة ، الأحمد، ملحمة جلجامش (تعريب كتاب طه باقر ، ملحمة جلجامش) مجلة التراث الشعبي البغدادية، ج٦، ١٩٧٦ .
- (٨) عليوي، نائل حنون، المصدر السابق ، ص١١٣ .
- (٩) فرانكفورت، جاكوبسن، ما قبل الفلسفة ، ص٧٢-٧٣ / الجابري، علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، ص ١٢١ .
- (١٠) عليان، رشدي، و سعدون الساموك، الأديان دراسة تاريخية مقارنة، القسم الأول : الديانات القديمة ، ص٦٠ .
- (١١) الجابري، علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، ص ١٢٢ .
- (١٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢ ، ص ٨٧ .
- (١٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٩١ .
- (١٤) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ١٢ وما بعدها .
- (١٥) الجابري، علي حسين، المصدر السابق ، ص ١٣٥ .
- (١٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ، الفلسفة القديمة ، ج ١ ، ص ٤٦ .
- (١٧) عليان، رشدي، وسعدون الساموك، المصدر السابق ، ص ١٨٧ .
- (١٨) شلبي، أحمد، اليهودية، ص ١٩٤ . ١٩٦ .

-
- (١٩) العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الاصحاح الخامس ، ٢٦ . ٣١ .
(٢٠) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، الكتاب الأول،
ص ٦٥ .
(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٥ .
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٧ .
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٤ .
(٢٤) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ، ص ١٨ .
(٢٥) شاروون، جاك ، الموت في الفكر الغربي، ص ٤٤ .
(٢٦) برهية اميل، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٨٤ .
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٢ .
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٣ .
(٢٩) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ١٣٣ .
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥ .
(٣١) جيجن، أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٣٤٥ .
(٣٢) أفلاطون، محاورات أفلاطون، محاورات فيدون ، ص ٢٠٩ .
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣ .
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣ .
(٣٥) المصدر نفسه، ٢٠٥ .
(٣٦) أفلاطون، الجمهورية، ص ٢٨٢ .

- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ .
- (٣٨) المصدر نفسه، الكتاب الأول و الثاني .
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٧ .
- (٤٠) أرسطو- في النفس ، ٢٩ .
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠ .
- (٤٢) أرسطو، الأخلاق ، ص ٧٨ .
- (٤٣) ابن سبوعين، بد العارف ، ص ٣١٤ .
- (٤٤) أرسطو، الكون والفساد ، ص ٢٥٨-٢٦٠ .
- (٤٥) أمين، عثمان ، الرواقية ، ص ٢٠٩ .
- (٤٦) بدوي، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، ص ٦٨ .
- (٤٧) وإن اختلف علماء الكلام في جوهرية النفس أو عرضيتها ، جسمانيتها أو روحانيتها ، بقائها بعد الموت أو فنائها لحين البعث ... الخ ، ينظر بشأن هذا الموضوع على سبيل المثال ، ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ٧٤-٧٥ ، ٧٩-٨٠ ، ٨٨ . الجوزية ، ابن القيم ، الروح ، ص ٨٢ .
- (٤٨) آل عمران / ١٨٥ .
- (٤٩) التوبة / ٦٨ .
- (٥٠) الفجر / ٢٧-٢٨ .
- (٥١) التوبة / ١١١ .

- (٥٢) آل عمران / ١٦٩ .
- (٥٣) الأحزاب / ٢٣ .
- (٥٤) البقرة / ٢١٦ .
- (٥٥) النساء / ٩٣ .
- (٥٦) الأنعام / ١٥١ .
- (٥٧) الفرقان / ٦٨ .
- (٥٨) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص ٧٠ .
- (٥٩) يس / ٧٨-٨٢ .
- (٦٠) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، ج١، رقم الحديث ١٢٧٣ . النيسابوري ، مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم، ج٤، رقم الحديث ٢٨٧٠ .
- (٦١) النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج٤، رقم الحديث ٢٨٧٣ .
- (٦٢) القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، ص٤ .
- (٦٣) ينظر مثلا ابن حزم الفصل ج ٥، ص ٨٠، ٨٨، الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج النفس، ص ٢١، ١١١ . الطائي، كمال الدين ، رسالة في التوحيد والفرق المعاصرة ، ص ١٠٠ .
- (٦٤) السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ، ص ١٥٧ . ١٥٨ .

- (٦٥) الدواني، جلال الدين ، شرح العقائد العضدية ، ج ٢ ، ص ٢٤٧ .
- (٦٦) التفتازاني، شرح المقاصد ، ج ٥ ، ص ٨٨ . ٨٩ .
- (٦٧) الكندي، رسائل، ج ١، ص ١٥٤ وما بعدها ، ص ٢١٧ ، ٢٦٦ .
- (٦٨) الكندي، رسائل، ج ١، ص ١٥٤ وما بعدها ، ص ٢١٧ ، ٢٦٦ .
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ .
- (٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٤ .
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ .
- (٧٢) الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ص ١٣، ١٢ .
- (٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٥١٤ .
- (٧٤) المصدر نفسه ، ص ٣٠٢٩ .
- (٧٥) الرازي، أبو بكر، ص ١٠٥ .
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ .
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٣ .
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ٩٤ .
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ .
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٩٤ .
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٩٥ .
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ .
- (٨٣) قاسم، محمود ، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، ص ١٦٦ .

- (٨٤) ابن طفيل، حي بن يقظان ، ص٦٢ .
- (٨٥) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها ، ص١٠٠ .
- (٨٦) المصدر نفسه ، ص٥٢ وما بعدها .
- (٨٧) الفارابي ، السياسة المدنية، ص٣٢ .
- (٨٨) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص٣٤٩ .
- (٨٩) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص٩٣ .
- (٩٠) رسائل إخوان الصفا، ج٤، ص٩٢ .
- (٩١) عزت، عبد العزيز، مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ٩٣ .
- (٩٢) مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٦١ وما بعدها .
- (٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.٤٢١ .
- (٩٤) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦١، وما بعدها .
- (٩٥) ابن سينا، النجاة، ص ١٨٥ وما بعدها .
- (٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ .
- (٩٧) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ص ٢٧ .
- (٩٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣ .
- (٩٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦ .
- (١٠٠) ابن سينا، النجاة، ص ١٨٥ .
- (١٠١) الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل ، ص ٢٠٥ .
- (١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ .

- (١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
- (١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
- (١٠٥) الرازي، أبو بكر، المصدر السابق ، ٣٧.
- (١٠٦) الغزالي، ميزان العمل ، ص ٢٠٧ .
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
- (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
- (١١٠) أفلاطون، الجمهورية ، الكتاب السابع.
- (١١١) ينظر نص القصيدة في كتاب ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ١٠٠.
- (١١٢) الغزالي، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤٤ .
- (١١٣) الغزالي، أبو حامد، الدرر الفاخرة في معرفة علوم الآخرة ، ص ٤٠.
- (١١٤) التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ص ٣٣٧ وما بعدها.
- (١١٥) هويدي، يحيى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤٣.٢٤٧.
- (١١٦) القفطي، تاريخ الحكماء ، ص ٣٤٣.
- (١١٧) ينظر نص الرسالة ابن باجة، تدبير المتوحد، نشرها أسين بلاتئوس بالعربية تحت عنوان ((تدبير المتوحد لأبي بكر محمد بن يحيى بن

-
- الصائغ بن باجة))مقابل ترجمته لها بالاسبانية ، مدريد ، غرناطة ،
١٩٤٦ ، ص ٨٦ . ٣ .
- (١١٨) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ٦٧ . ٧٥ .
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ٩٠ . ٨٠ .
- (١٢٠) ينظر، قاسم ، محمود ، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام،
ص ١٦٧ وما بعدها .
- (١٢١) الإسراء/٨٥
- (١٢٢) الزمر / ٤٢ .
- (١٢٣) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٣٣ . ٨٣٤ .
- (١٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٥٨ .
- (١٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٦٥ .
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٦٥ .
- (١٢٧) الرعد/٣٥
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٧٠ .
- (١٢٩) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٢٠٣ .
- (١٣٠) الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٦٥ .
- (١٣١) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٧١ .
- (129) محمود، النفس والعقل، ص ٥ .

مصادر البحث

١. القرآن الكريم .
٢. الكتاب المقدس / العهد القديم ، العهد الجديد .
٣. ابن باجة، تدبير المتوحد، نشرة آسين بلاثيوس، مدريد، غرناطة ، ١٩٤٦
٤. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الندوة الجديدة، بيروت، من دون تاريخ .
٥. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر ، من دون تاريخ .

٦. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مدخل ومقدمة تحليلية
لمحمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مركز دراسات
الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨ .
٧. ابن سبعين، بد العارف ، تحقيق جورج كتورة ، دار الأندلس ، بيروت
١٩٧٨ .
٨. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ،
مصر، ط٢ ، ١٩٧٣ .
٩. ابن سينا، النجاة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط٢ ، ١٩٣٨ .
١٠. ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ، تصحيح إدوارد فنديك ، من دون
تاريخ.
١١. ابن طفيل، حي بن يقظان ، في كتاب حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل
والسهروردي ، تحقيق احمد أمين، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٢ .
١٢. ابن منظور، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ط١ ، من دون تأريخ .
١٣. الأحمد، ملحمة جلجامش (تعريب كتاب طه باقر ، ملحمة جلجامش) مجلة
التراث الشعبي البغدادية، ج٦ ، ١٩٧٦ .
١٤. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، تصحيح خير الدين
الزركلي ، ج١ ، ٣ ، ٤ ، المطبعة العربية، مصر ، ١٩٢٨ .
١٥. أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي
، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط١ ، سنة ١٩٧٩ .

١٦. أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دارالكتب المصرية، القاهرة، من دون تاريخ
١٧. أرسطو، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٥٤ .
١٨. أفلاطون، الجمهورية، ترجم، حنا خباز، بغداد ، من دون تاريخ .
١٩. أفلاطون، محاورات أفلاطون، زكي نجيب محمود ، مصر، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥ م .
٢٠. أمين ، عثمان ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٩ .
٢١. البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح المختصر ، بيروت ، دار ابن كثير ، تحقيق مصطفى ديب البغا، ج١، من دون تاريخ.
٢٢. بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، دار العلم ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٧٩ .
٢٣. برهيه أميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ج١ .
٢٤. البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الهند ، ١٩٥٨ .
٢٥. التفنازاني، سعد الدين، شرح المقاصد تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، ط١٩٨٩ .

٢٦. التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام
دار الأندلس، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ .
٢٧. الجابري، علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة
وحضارة اليونان ، دار آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥ .
٢٨. الجوزية، ابن القيم ، الروح ، مطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
٢٩. جيجن، أولف ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني
، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
٣٠. الدواني، جلال الدين، شرح العقائد العنصرية ، طبعة قديمة ، من دون تأريخ
.
٣١. الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفية ، نشر بول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
٣٢. رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود ، الكتاب
الأول ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٧ .
٣٣. السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ، بيروت ، المكتب
الإسلامي ، ط٣ ، ١٩٩١ .
٣٤. شاروون، جاك ، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين ،
الكويت، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، ١٩٨٤ .
٣٥. شلبي، أحمد، اليهودية ، مطبعة السنة المحمدية ، مصر ، ط ٣ ، سنة
١٩٧٣ .

٣٦. الشهرستاني، الملل والنحل ، بهامش كتاب ، ابن حزم الأندلسي ، الفصل
والممل والأهواء والنحل ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، من دون تاريخ.
٣٧. الطائي، كمال الدين، رسالة في التوحيد والفرق المعاصرة ، بغداد ، مطبعة
سلمان الأعظمي ، ١٩٧٢.
٣٨. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت
، ط ١ ، ١٩٩٥.
٣٩. الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق، فوزي متري نجار، المطبعة
الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.
٤٠. القرطبي، أبو عبدالله ، شمس الدين ، التذكرة في أحوال الموتى وأمور
الآخرة ، القاهرة ، مطبعة مدكور وأولاده ، من دون تاريخ .
٤١. القفطي، تاريخ الحكماء ، مكتبة المثنى ، بغداد ، والخانجي بمصر ،
ص ٣٤٣.
٤٢. عزت، عبد العزيز ، مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مطبعة
مصطفى الحلبي، مصر، من دون تاريخ .
٤٣. عليان، رشدي ، و سعدون الساموك، الأديان دراسة تاريخية مقارنة ، القسم
الأول : الديانات القديمة، بغداد ، دار الحرية ، ١٩٧٦.
٤٤. عليوي، نائل حنون ، عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين
القديمة، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب / جامعة بغداد ، سنة
١٩٧٥.

٤٥. الغزالي، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، من دون تاريخ .
٤٦. الغزالي، أبو حامد ، الدرر الفاخرة في معرفة علوم الآخرة ، تحقيق جميل إبراهيم حبيب ، مكتبة النهضة، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٦ .
٤٧. الغزالي، أبو حامد ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بغداد ، ١٩٨٩ .
٤٨. الغزالي، ابو حامد ، ميزان العمل ، تعليق وشرح ، علي بو ملحم ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٥ .
٤٩. فرانكفورت، جاكوبسن ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، بيروت ، ١٩٦٠ .
٥٠. قاسم، محمود ، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٥٦ .
٥١. القفطي، تاريخ الحكماء ، مكتبة المثنى ، بغداد ، والخانجي بمصر ، ص٣٤٣ .
٥٢. كرم، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، من دون تاريخ .
٥٣. الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، من ضمن رسائل فلسفية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠
٥٤. الكندي، رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة الاعتماد ، مصر، ١٩٥٣ .

٥٥. الكيلاني ، عبد الرحمن إبراهيم ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ،
عرض ودراسة وتحليل ، دار الفكر ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٧٠ .
٥٦. مسكويه ، الفوز الأصغر ، تحقيق وتقديم صالح عضيمة ، الدار العربية
للكتاب، بيروت، ١٩٨٧ .
٥٧. هويدي، يحيى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٦٦ .
٥٨. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت دار إحياء التراث
العربي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٤، من دون تأريخ.

Summary

The fate of human soul reprints one of the subjects which received great attention by thinkers and philosophers , and this does not only emerge from the intellectual and philosophical importance of this topic bat also that the human soul has relevantv relation according to religious doctrines . In this modest paper , the opinion of thinkers and philosophers and religious perspectives concerning the fate of human soul have been taken into consideration .

There are many of different opinions including the extinction of soul and also what has been said regarding immortality and reincarnation . But the final result is the clarification of religions , opinion especially Islam from the Islamic philosophers point of view which represents the source in conclusion their philosophical opinions.

ملخص البحث

يعد موضوع النفس الإنسانية من المواضيع المهمة عند الإنسان العادي والمفكر، فالتفكر في مصير الإنسان أو النفس الإنسانية أمر غريزي لا يمكن تجاوزه أو إهماله أو تعليقه مهما بلغ هذا الإنسان من تحضر وتقنية ، وفي هذا البحث المتواضع تناولنا آراء المفكرين والفلاسفة المسلمين، وبدأنا بمقدمة عن الموضوع برأي بعض الحضارات والأديان السماوية والوضعية في مصير النفس الإنسانية، فكانت هناك الكثير من الآراء والنظريات منها فناء النفس وخلودها والتناسخ والعود الأبدي .

