

مقرر ٢٧٣ سلم
موقف الإسلام من الفلسفة
- ٢ -

إعداد
الأستاذة الدكتورة
هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ

تمهيد

انتشار مصطلحات فلاسفة اليونان بين المسلمين

انتشرت مصطلحات فلاسفة اليونان بين المسلمين بعد حركة النقل والترجمة للكتب الفلسفية من السريانية واليونانية والفارسية إلى اللغة العربية وكان أكثرها لأرسطو، وقد كانت بداية هذه الترجمة في عصر الدولة الأموية، ومن ثم فتح الباب على مصراعيه في عهد الدولة العباسية وخاصة في زمن المأمون، يقول ابن النديم عن بداية هذه الترجمة في عصر الدولة الأموية "خالد بن يزيد بن معاوية يسمي حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همّة ومحبّة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تصفح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة، ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية"^(١).

ويقول في موضع آخر "قيل له أي خالد بن يزيد، لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة، فقال خالد: ما أطلب بذاك إلا أن أغني أصحابي وإخواني، وإني طمعت في الخلافة فاخترت دوني فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة فلا أحوج أحداً عرفني يوماً أو عرفته إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أو رهبة"^(٢).

وربما يكون السبب في ذلك أن خالداً رأى جده معاوية قد اتخذ من ابن أثال النصراني طبيباً، فأراد أن يتصل مثله برجال الطب والفلسفة والكيمياء...^(٣)

وأما عمر بن عبد العزيز فقد ترجم في عهده كتب الطب، وقرب إليه من الفلاسفة عبد الملك بن أبجر الكتاني، وكان طبيباً ماهراً أسلم على يد عمر بن عبد العزيز^(٤).

ومما سبق يتبين أن الترجمة في العصر الأموي اقتصرّت على ترجمة العلوم الطبيعية، كالطب والكيمياء، دون أن تتجاوزها إلى العلوم العقلية، كالمنطق وما وراء الطبيعة، وذلك لحاجتهم لهذه العلوم مع عدم تعرضها للإسلام في الجملة.

وعندما جاءت الدولة العباسية وفي عهد أبي جعفر المنصور أغدقت الأموال على ترجمة الكتب الفلسفية سواء كانت طباً أو هندسة أو فلکاً^(٥) وأما المنطق فأول من اشتهر بترجمته عبد الله بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور، يقول ابن النديم: "وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية، فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره"^(٦).

(١) الفهرست لابن النديم، ص ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ٤٩٧.

(٣) انظر: الوسيط في تاريخ الفلسفة، عبد المتعال الصعيدي، ص ٩.

(٤) انظر: المرجع السابق ١٦ كذلك في الفلسفة الإسلامية محمد السيد نعيم، ص ١٢٢.

(٥) انظر كشف الظنون، حاجي خليفة ١/ ٦٧٩.

(٦) الفهرست، ص ٣٣٧.

ثم جاء عصر يحيى بن خالد البرمكي وأكمل وزاد في ترجمة الكتب، حيث إنه بعث إلى ملك الروم بالهدايا الكثيرة، حتى طلب من كتب اليونان التي قد بنى عليها النصارى ولم يخرجوها إلى شعوبهم، فوافق ملك الروم على ذلك وبعث بها إليه، فلما وصلت جمع عليها كل زنديق وفيلسوف^(١). وفي هذا العصر انفتح الباب للترجمة على مصراعيه، وعمل ما لم يعمل سابقوه بأن قام بترجمة الفلسفة الإلهية فلسفة أرسطو وغيره، وقد شجع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية في مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة... ولم يدخر المأمون وسعاً في ذلك، فقد وثق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة، وسألهم صلته بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو... وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث أن يعطيه مكتبة من مكتبات الآستانة... وازدهرت مكتبة بيت الحكمة التي أنشأها الرشيد وطورها المأمون تطوراً كبيراً عما كانت عليه، وعمل فيها كثير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية والقبطية. هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة، بل كان لبعض الأفراد من أهل اليسار مشاركات قوية احتذوا فيها ما احتذاه المأمون، ومن هؤلاء بنو مسوم المنجم^(٢). يقول ابن القيم: "ولي على الناس عبد الله بن المأمون، وكان يحب أنواع العلوم، فأمر بتعريب كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد، فعربت واشتغل بها الناس"^(٣). ويقول محمد عبد الرحيم ن مرحبا: "كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان الذي كان معظمهم نصارى نساطرة أويعاقبة، وقليل منهم من أتباع المذهب الأرثوذكسي، والقليل الأقل من اليهود"^(٤). ولهذا انتشرت مصطلحات الفلاسفة من جوهر وعرض وتركيب وبسيط بين المسلمين.

موقف متأخري السلف من مصطلحات الفلاسفة:

إن المتأخرين من السلف اضطروا للخوض فيما أحدثته الفلاسفة من مصطلحات مجملة واستعملها المتكلمون في حق الله تعالى، والسبب في ذلك لمناظرة أهل البدع ودحض شبههم. يقول الدرامي رحمه الله: (وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق)^(٥).

(١) انظر: صوت المنطق والكلام، السيوطي، ص ٧.

(٢) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، محمد مرحبا ١/ ٣٠٣-٣٠٥.

(٣) الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٧٢.

(٤) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ١/ ٣٠٥.

(٥) الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف، ص ٢٥٩.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ولا أفاد كلامه العلم واليقين^(١).

(١) درء التعارض ١/ ٣٥٧.

المبحث الأول

فلاسفة اليونان - مصطلحاتهم - تعريفها - استعمالهم لها
في إرادة وقدرة ومشية رب العالمين
والحكم عليها (أرسطو وأفلوطين) (أنموذج)
وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعمالها أرسطو في حق الله تعالى - تعريفها واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشية رب العالمين

المطلب الثاني: نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين التي استعمالها في حق الله تعالى واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشية رب العالمين.

المطلب الثالث: الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين فيما وراء الطبيعة.

المطلب الرابع: ما يسمى بـ (فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشية) (الفارابي وابن سينا أنموذج)

المطلب الخامس: المزاعم المترتبة على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشية رب العالمين

المبحث الأول

فلاسفة اليونان - مصطلحاتهم - تعريفها - استعمالهم لها في قدرة وإرادة

ومشيئة رب العالمين والحكم عليها (أرسطو وأفلوطين أنموذج)

المطلب الأول

نصوص فلسفية تحتوي على بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى - تعريفها واستعماله لها في قدرة وإرادة ومشيئة رب العالمين

فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة:

تعتمد فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة على نظريته في العلة، والتي يمكن تلخيصها إلى أربعة أنواع، هي:

- ١ - العلة المادية: هي التي تتكون منها الأشياء؛ كالبرنز للتمثال، والخشب للكرسي.
- ٢ - العلة الفاعلة أو المحركة: وهي ما يؤثر في إيجاد الشيء؛ كالصانع للتمثال أو الكرسي.
- ٣ - العلة الصورية: وهي الأوصاف والمميزات التي بها تكون حقيقة الشيء وما هيته، وهو ما به أصبح التمثال تمثالاً والكرسي كرسيًا.
- ٤ - العلة الغائية: وهي التي تشكل الغاية من وجود الشيء؛ وهو المقصد والهدف من إقامة التمثال أو صناعة الكرسي.^(١)

وقد اختصر أرسطو العلل الأربع في علتين فقط هما: العلة المادية والعلة الصورية، لا اعتقاده بأن العلة الغائية ترجع إلى الصورة والعلة الفاعلة ترجع إلى المادة، ثم أطلق على ما أسماه العلة المادية بالهيولي، وما أسماه بالعلة الصورية بالصورة، وعلى الهيولي والصورة يعتمد أرسطو في تفسيره لتغيرات هذا الوجود وما يحدث فيه من كون وفساد.

علاقة الهيولي بالصورة:

إن الهيولي لا تشكل موجوداً ما، إلا بعد أن تأخذ صورته، فهي في الخارج لا توجد مستقلة عن صورة ما، وإنما وجودها فيه يكون بحلول صورة الشيء الموجود في تلك الهيولي المطلقة، فإن حلت في الهيولي صورة نبات وجد النبات في الخارج بمادته وصورته، وإن حلت فيه صورة حيوان وجد في الخارج حيوان بصورته ومادته، وهكذا تعاقب الصورة على المادة، فتتشكل منها مختلف الأنواع والأجناس على اختلاف مراتبها في عالم الموجودات، فإن حلت في المادة صورة موجود أدنى - كنبات أدنى مثلاً - أخذ الموجود مرتبة نبات، وإن حلت صورة أرقى قليلاً - كصورة حيوان مثلاً - أخذ الموجود مرتبة الحيوان،

(١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد، تحقيق عثمان أمين الحلبي، ص ٢٩، وأنظر: قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين، ص ١٦٠.

وهكذا ترقى الموجودات برقي صورها من مرتبة إلى أخرى، وتتداني الموجودات بدنو صورها من مرتبة إلى أخرى في طريق عكسي.

وفي أثناء ذلك تتصارع الصورة والهيولي، فالهيولي تحاول أن تجذب الصورة إلى موجود أدنى لأن طبيعتها مادة صرفة، والصورة تحاول أن تجذب الهيولي إلى موجود أرقى، لأن طبيعتها المعنى المجرد عن المادة الذي هو غاية الموجودات في حركاتها إلى أعلى، أي قد تنجح الصورة في جذب المادة إلى أعلى. ويعلل أرسطو وجود شواذ المخلوقات في عالمنا هذا وحالات الإجهاض في الحيوانات بأنه مظهر إخفاق الصورة في تشكيل موجود كامل من الهيولي. إن المادة في نظر أرسطو هي وجود الشيء بالقوة، وأن الصورة عبارة عن وجود الشيء بالفعل، فوجود الأشياء هي خروجها من القوة إلى الفعل وإعدام ما يعدم منها ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة^(١). ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "أرسطو وأصحابه القدماء يثبتون في كتبهم العلة الأولى ويقولون: إن الفلك يتحرك للتشبه بها فهي علة له بهذا الاعتبار، إذ لولا وجود من تشبه به الفلك لم يتحرك وحركته من لوازم وجوده فلو بطلت حركته لفسد"^(٢).

بعض المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى وتعريفها :
من المصطلحات التي استعملها أرسطو في حق الله تعالى جوهر أزلي غير متحرك:
يقول أرسطو: "ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك، فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات"^(٣). ففي النص السابق سمى أرسطو رب العالمين "جوهر" "أزلي" "غير متحرك" ومقصوده من ذلك نفي صفات الكمال عن رب العالمين وفي مقدمتها صفة القدرة والإرادة والمشيئة يوضح ذلك تسميته لرب العالمين معشوق، ومن يشركه مع رب العالمين تعالى الله عن قوله معقول.
يقول أرسطو: "وإن كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وذاته وفعله، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأولى المعشوق والمعقول هما شيء واحد"^(٤).
ففي النص السابق زعم أرسطو أن هناك "شيء يُحَرِّك بأن يتحرك" وسماه "معقول" ومن ثم زعم أنه يجب أن يكون هناك شيء "يُحَرِّك من غير أن يتحرك" وسماه معشوق فالمعشوق حسب اعتقاده هو "الله" يحرك المعقول لكي يقوم بخلق ما بعده ومن ثم ساوى بين ما سماه معشوقاً وهو "الله" حسب اعتقاده وما سماه معقولاً وهو أول شيء فعله "الله" يوضح ذلك قوله: "وفي المبادئ الأولى المعشوق والمعقول هما شيء واحد. ومن ثم زعم أن كل من المعشوق والمعقول "جوهر" لا يفسد، يوضح ذلك قوله: "فإن كانت الجواهر فاسدة فالأمور كلها تكون فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة

(١) انظر: مقالة لإسكندر في الصورة ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوي، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥/ ٥٣٩-٥٤٠.

(٣) مقالة اللام لأرسطو ضمن كتاب أرسطو عند العرب ٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٥.

فاسدة، وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً، فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان... الخ^(١).

ولهذا فإن من أسماء الله تعالى ع **نذ أرسطو "العلة الغائية" و "المحرك الذي لا يتحرك"**. يقول أرسطو: "والشيء الذي من أجله - أي العلة الغائية - هو غير متحرك، وهذا يقال على ضربين، وذلك أن الذي من أجله منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس كالشيء نفسه، وهذا الأخير يحرك على طريق العشق، والمتحرك عنه يحرك ما بعده"^(٢).

وبناءً على ما سبق زعم أرسطو "أن الفلك واجب الوجود، يوضح ذلك قوله: "ولكن شيئاً لا يمكن أن يكون دائماً من حيث كونه إلا إذا كان هذا الكون واجباً لأن الواجب والأزلي يتمشيان معاً، فما يكون وجوباً لا يمكن ألا يكون، وعلى هذا كان وجوباً فهو نفسه أزلي، وإذا كان أزلياً، فهو واجب الوجود، وكذلك الحال أيضاً إذا كان كون الشيء واجباً، فهذا الكون هو أزلي أيضاً، وما دام أزلياً فهو واجب الوجود على سوا"^(٣).

إن فلسفة أرسطو في قدرة وإرادة ومشية رب العالمين امتداد للوثنية القديمة والتي ترى أن الكواكب أجسام سماوية، وأن لها نفوساً تحركها وأن لحركتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا، وكل كوكب يعتبر إلهاً عندهم، فالمرخ مثلاً إله الغضب، والشمس إله الحرارة، والقمر إله الرطوبة، وقد حكى القرآن ذلك عن قوم إبراهيم، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾^(٤) أَيْفَكَا إلهة دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ^(٥) فَمَا ظَنُّكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(٦) فَتَظَنُّوهُ فِي النَّجْمِ^(٧) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ^(٨) [الصفات ٨٥-٨٩].

ولهذا وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، أن أرسطو وأتباعه استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محركاً غير متحرك عندهم ويسمونه الأول، وهو عند ابن سينا وأتباعه واجب الوجود.

أما أرسطو وأتباعه فلا يخصصونه بواجب الوجود، بل إن واجب الوجود عندهم هو الفلك^(٩)، ومن ثم بين بطلان كلامهم فقال: إن هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك، لا من حيث هو مبدع محدث للحركة، ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق، لاسيما إذا كان محباً للتشبه به لا لذاته، كما يتشبه المأموم بإمامه، لا يكون هو المبدع المحدث للحركة بمجرد ذلك وإنما يكون علة غائية لا علة فاعلة، فلا يكون فاعلاً لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه، وإنما فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعم أنها لا قوام له بدونها فهم لم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشيء من الحوادث، وإنما هو حسب ما زعموه فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم^(١٠). ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل.

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) الكون والفساد لأرسطو، ص ٢٥٧، نقل للعربية أحمد لطفي السيد، ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م، دار الكتب المصرية، القاهرة.

(٤) انظر: درء ٨/ ١٣٩.

(٥) انظر: المرجع السابق، ٨/ ١٣٩، ١٤٠.

المطلب الثاني

نصوص فلسفية تحتوي على بعض مصطلحات أفلوطين

التي استعملها في حق الله تعالى

واستعمله لها في قدرة وإرادة ومشئته رب العالمين

فلسفة أفلوطين فيما وراء الطبيعة:

بدأ أفلوطين فلسفته الماورائية مستعملاً المصطلحات التالية:

١ - الواحد المحض: وهو الله القمة العليا في سلسلة الموجودات وعلتها.

يقول أفلوطين: "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما أنبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها"^(١).

والنص السابق يوضح معنى المصطلحات التي استعملها أفلوطين في حق الله وما يقصده من كل مصطلح فقله "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها" نفى لصفات الكمال عن رب العالمين بما فيها صفة الخلق والقدرة والإرادة والمشئته يوضح ذلك قوله في نهاية النص "انبجست منه وبه ثباتها..."

٢ - استعمل أفلوطين مصطلح العقل وزعم أنه أول فعله الله وجعل فيه جميع المخلوقات.

يقول أفلوطين: "وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام، التفت ذلك التام إلى مبدعه، وألقى بصره عليه، وامتلاً منه نوراً وبهاء فصار عقلاً. أما الواحد الحق، فإنه ابتدئع هوية العقل لشدة سكونه... وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدئعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل"^(٢).

ففي النص السابق عبر أفلوطين بالمصطلح "أبدع" بدل "خلق" وجعل هذا الإبداع مساوي لمن أبدعه لا فرق بينهما وسماه "عقلاً" يوضح ذلك قوله: "وذلك أن الواحد الحق الذي فوق التمام لما أبدع الشيء التام.. إلى قوله فصار عقلاً" ومن ثم زعم أن السبب الذي جعل هذا الواحد يبتدع العقل هو شدة سكونه وهذا فيه موافقة لمصطلح أرسطو "المحرك الذي لا يتحرك" يوضح ذلك قوله: "أما الواحد الحق فإنه ابتدئع العقل لشدة سكونه". هذا العقل حسب اعتقاد أفلوطين ابتدئع النفس، يوضح ذلك قوله: "وأبدع العقل صورة النفس... إلى قوله بتوسط هوية العقل".

٣ - استعمل أفلوطين مصطلح النفس الكلية التي أبدعها العقل تشبهاً بالواحد المحض وهي أقل مرتبة من العقل يقول أفلوطين: "وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدئعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل"^(٣).

(١) الميمر العاشر ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، حققها د. عبدالرحمن بدوي، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

٤ - الطبيعة: كما استعمل أفلوطين مصطلح الطبيعة وزعم أنها "أصدرت" أي خلقت الأجرام السماوية أي السماء التي نراها وما فيها من شمس وقمر ونجوم..

٥ - استعمل أفلوطين مصطلح الكون والفساد ويقصد بالكون خلق المخلوقات من إنسان وجماد وحيوان ونبات والفساد فناء وموت هذه المخلوقات ولهذا عبر عنها "الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد" أي صدور ما في هذا العالم المرئي من جماد ونبات وحيوان.

ولتوضيح ما سبق أي "الطبيعة" "والأشياء الواقعة تحت الكون والفساد"، يقول أفلوطين: "... إن الشيء إذا كانت علله قليلة كان بقاءه أكثر، وإن كان علله كثيرة كان أقل بقاءً، وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض، فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن تأتي الإجمام السماوية، ثم النفس ثم العقل، فالأشياء كلها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدء جميع الأشياء ومنتهاها"^(١).

والنص السابق يوضح مزاعم أفلوطين وهي أن العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد؛ لأنها ابتدعت من العلة الأولى بغير توسط، أما الطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد، لأنها أثر من علل معلولة أي من العقل بتوسط النفس.

المطلب الثالث

الحكم على فلسفة أرسطو وأفلوطين الماورائية

إن الحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد إلا ما يذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وجدت بطريق الفيض الضروري أو ما يعرف بفكرة الصدور عما يسمونه العقل الأول، ثم تتابع تسلسل الموجودات بطريق السببية الضرورية الحتمية من ذات الموجودات لا من خلق الله وتديره الذي ليس له عندهم أي علاقة بالعالم لا علماً ولا إرادة ولا قدرة. وفي هذا قدح منهم في ربوبية وقدرة وإدارة ومشئته رب العالمين، أما بالنسبة لربوبيته، فوجود رب ليس له كل الملك قدح في استحقاقه للربوبية لأن الرب الحق هو خالق كل ما عداه، والرب الخالق لا يمكن بحال أن يكون مربوباً مخلوقاً بحال بل لابد أن يكون رب كل شيء وخالق كل شيء.

وقد بين الله بطلان ربوبية الآلهة المعبودة من دونه بأنها مخلوقة مربوبة وأنها لو كانت لها الربوبية والخلق فعلاً لابتغت سبيلاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].. قال سفيان الثوري: أي لتعاطوا سلطانه^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦/ ١٢٢.

والمعنى أنه لو قدر وجود آلهة غير الله لامتاز كل إله بمخلوقاته عن مخلوقات الآخر فلم تنتظم المخلوقات، والواقع بخلاف ذلك وهو أنها منتظمة لا اختلاف فيها فدل ذلك على أن الإله ليس إلا واحداً.

وبحجة انفراد الله بالربوبية والقدرة والخلق رد الله شرك النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى عليه السلام. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٤].

وأما القدح في الصفات والأفعال فيكون باعتقاد شريك له في ذلك، فكما أن الله الوجدانية في الذات فكذلك له الوجدانية في الأسماء والصفات والأفعال. فله سبحانه وتعالى الكمال المطلق في ذلك بحيث لا يتصور فيه نقص، بحال.

بل هو سبحانه متصف بالكمال المطلق لا يشركه فيه غيره كما قال تعالى
 الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ [النحل: ٦٠].

(۱) تفسیر ابن جریر ۴۹/۱۸.

(۲) تفسیر این کثر ۲ / ۵۷۴.

(٣) نفس المرجع ٥٧٩/٢.

﴿ ٢ ﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿ [سورة الإخلاص]. والأحدية هنا ليست مجرد تقرير أنه واحد، بل المعنى أنه المتفرد المتوحد بصفات الكمال المطلق بحيث لا يشاركه في ذلك غيره.

وكما أن الله هو المتفرد بصفات الكمال والجلال فهو أيضاً المتفرد برؤية خلقه. إيجاداً وإمداداً وخلقاً وتديراً، لا يكون شيء إلا وفق مشيئته، وكل شيء فالله خالقه ومبدعه، وهو محيط بكل شيء علماً.

﴿ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴿ [الأعلى: ١-٣].

﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾ [الزمر: ٦٢]

﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴿ [القصص: ٦٨].

﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿ [التكوير: ٢٩].

﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿ [الأنعام: ٨٠].

﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا ﴿ [غافر: ٧].

﴿ إِلَّا إِلَهُهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴿ [فصلت: ٥٤].

وعلى هذا، فإثبات صفة من صفات الله أو أفعاله أو ما يختص به لغيره شرك في الربوبية ولو مع اعتقاد تلك الصفة للرب واعتقاد أن الموصوف بتلك الصفة مخلوق وليس رباً.

المطلب الرابع

ما يسمى بـ (فلاسفة الإسلام واستعمالهم الألفاظ المجملة في صفات رب العالمين بما فيها صفة القدرة والإرادة والمشيئة (الفارابي وابن سينا أنموذج)

استعمل الفارابي وابن سينا ما استعمله المتكلمون من ألفاظ مجملة في صفات رب العالمين بل إن استعمالهم لهذه الألفاظ امتد إلى ما استعمله فلاسفة اليونان، ولهذا فإن ما استدل به نفاة الصفات جميعاً بما فيهم الفارابي وابن سينا هو إثبات واحد بسيط ونفي التركيب، فهم يرون أن الواجب بذاته واحد بسيط لا كثرة فيه وأنه إذا كان ذات وصفات كان مركباً، والمركب مفتقراً إلى أجزائه وأجزاؤه غيره. وبناءً على هذا نفت الفلاسفة صفات المعاني بجعل الصفات عين الذات.

يقول الفارابي موحداً بين ذاته وصفاته: (... ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى يستفيدة من خارج ذاته بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي يعقل هي التي يعقل وكذلك الحال في أنه عالم... فإنه لعلم ذاته معلوم، وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد... وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجعله إذا فائق لجمال كل ذي جمال وكذلك رتبته وبهاؤه وجماله له بجوهره وذاته^(١).

يقول ابن سينا: (أعلم أنه لما ثبت أنه واجب الوجود وأنه واحد من كل وجه، وأنه منزّه عن العلل، وأنه لا سبب له بوجه من الوجوه، ثبت أن صفاته غير زائدة على ذاته وأنه موصوف بصفات المدح والكمال^(٢)).

إذن: فالفارابي وابن سينا في النصوص السابقة تكلموا عن الصفات بصورة عامة، على أنها ليست زائدة على الذات، أي لا تختلف عن ذات الله التي هي عندهما علم محض وإدراك محض وعقل محض، فهذه الصفات هي عندهما علم محض وإدراك محض وعقل محض، فهذه الصفات ليست مغايرة للذات بل هي عين الذات. بناءً على ما استعملناه من ألفاظ مجملة.

الصفات في نظر الفارابي وابن سينا لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم:

بعد أن تكلم الفارابي وابن سينا في الصفات بصورة عامة شرعاً في شرح صفات المعاني الواجبة لله تعالى بردها إلى صفة العلم، فالصفات في نظرهما لا تغاير علم الله في الحقيقة والمفهوم الذي لا ينافي البساطة عندهما.

يقول الفارابي: (إذا اعتبر الحق ذاتاً وصفاتاً، كان كل في وحدة، فإذا كل كل متمثل في قدرته وعلمه^(٣)).

(١) السياسات المدنية، ص ١٥-١٦.

(٢) الرسالة العرشية، ص ٧.

(٣) فصوص الحكم، ص ٢١.

فالصفات عند الفارابي عين الذات بل إن كل صفة يتصف بها الواحد متمثلة في القدرة والعلم وكذلك ابن سينا شرح جميع الصفات الواجبة لله بما لا يخرج في مجموعها عن كونها علماً وإدراكاً فقال: (فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون، فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، فكأنك قد علمت استحالة هذا، وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة)^(١).

وهكذا شرح ابن سينا صفة الإرادة على أن المقصود بها الإرادة العقلية المحضة، التي هي العلم بكل ما يصدر في الكون وعدم الكراهة، وذلك لأنه يعلم ذاته، وعلمه بذاته يجعله عالماً بفيضان الخير، والنظام عنه، بل أنه بشرحه السابق يعتقد أنه يفرق بين إرادة البشر التي تستلزم التركيب من مريد وإرادة وبين إرادة الباري عز وجل المنزه عن التركيب والنقص ولهذا قال: بل هو لذاته مريد والإرادة تعود إلى العلم ولا تغايره.

ومن ثم أخذ في شرح صفة الحياة والقدرة والسمع والبصر بنفس الطريقة أي بمفهوم يؤول ويرجع إلى العلم والإدراك^(٢).

أما صفة الكلام: فهي عند الفارابي وابن سينا عبارة عن فيضان العلوم منه، على لوح قلب النبي ﷺ بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال^(٣).

بل إن ابن سينا جميع ما زعمه هو أن هذه الصفات لا تغاير علم الله تعالى في الحقيقة والمفهوم في نص واحد فقال: (بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حده، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد، وذات واحدة)^(٤).

إن مزاعم الفارابي وابن سينا السابقة كانت محاولة منهم في التوفيق بين الدين والفلسفة، ولهذا ردوا صفات المعاني إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات كي لا تكون هناك كثرة في ذات البار من جميع الوجوه، ولكن هذه المحاولة كانت تلفيقاً وليست توفيقاً وذلك لأنها كانا متأثرين بأراء أرسطو في هذا الموضوع ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (المتفلسفة اصطلاحوا على تقسيم "المتقابلين بالنفي والإثبات" إلى النقيضين وإلى ما يسمونه "العدم والملكة" و "العدم" عندهم سلب الشيء عما من شأنه أن يكون متصفاً به كالعمى والخرس، فإنه عدم البصر والكلام، عما من شأنه أن يكون بصيراً متكلماً، فأما الجهاد فلا يسمونه لا بهذا ولا بهذا)^(٥).

(١) النجاة ١٠٦/٢.

(٢) انظر: النجاة ١٠٦/٢-١٠٧؛ الشفاء ٣٥٧-٣٦٧؛ الرسالة العرشية، ص ١١.

(٣) انظر: الرسالة العرشية، ص ١٢.

(٤) الرسالة النيروزية، ص ١٠٦.

(٥) فتاوى ٣٥٦/١٢-٣٥٧.

ثم بين أن هذه الشبهة لبست على أهل النظر فقال: (وشبهتم لبست على طائفة من أهل النظر، فظنوا أنه إذا لم يوصف بصفات الكمال من الحياة والعلم والسمع والبصر والكلام لم يلزم أن يتصف بصفات النقص، لأنها متقابلان تقابل "العدم والملكة" لا تقابل النقيضين)^(١).

ثم بين رحمه الله أن زعمهم هذا: (إلحاد في أسماء الله وآياته وتمثيل له بالمعدوم والموات، فالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحو ذلك صفات كمال، والرب تعالى أحق لكل كمال، فيمتنع أن يثبت للمخلوق كمال إلا والخالق أحق به كما يمتنع أن يتتره المخلوق عن نقص إلا والخالق أحق بتتره منه، كيف وهو خالق الكمال للكاملين)^(٢).

رأي الفارابي وابن سينا في باقي الصفات الإلهية بناءً على استعمالهم الألفاظ المجملة:

يرى ابن سينا أن الصفات الإلهية الأخرى بعضها موجود على سبيل الإضافة، وبعضها على سبيل السلب وبعضها الآخر على سبيل الإضافة والسلب معاً، ومن ثم ضرب أمثلة على ذلك فقال: الصفات التي تعود إلى السلب، كالواحد، فإنه عبارة عما لا ينقسم بالكم أو القول، والتي تعود إلى الإضافة مثل كونه تعالى خالقاً ورازقاً، بارئاً مصوراً إلى غير ذلك من صفات الأفعال، وأما التي تعود إلى الإضافة والسلب معاً فكالأول؛ لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه وهو منزّه عن العلل، وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء، ولهذا لو قال قائل: إن واجب الوجود واحد، لم يعن بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه، وإذا قال: إنه عقل وعادل ومعقول لم يعن بذلك إلا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله^(٣).

إذن: فالصفات الإلهية الأخرى — أي غير صفات المعاني — ردها ابن سينا إلى نفس الذات إما عن طريق السلب أو الإضافة، أو هما معاً اعتقاداً منه أن في ذلك محافظة على وحدانية الله ولهذا يقول: (وهكذا نطلق عليه جميع الصفات، بشرط ألا تتكرر ذاته ولا تنخرم وحدته، ولا تتطرق إليه جميع العلل، فهو واجب الوجود، وهو واحد لا علة له، وهو تام الوجود، ولا يفوت منه كمال)^(٤).

ويقول في موضع آخر: (إذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة)^(٥).

إذن فما قاله هؤلاء الفلاسفة: مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، بل إن مقالتهم: تستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد.

(١) المرجع السابق ٣٥٧/١٢.

(٢) المرجع السابق ٣٥٦/١٢.

(٣) انظر: الشفاء ٣٦٧/٢؛ النجاة ١٠٧-١٠٨؛ الرسالة العرشية، ص ٧-٨.

(٤) الرسالة العرشية، ص ١٣،

(٥) النجاة ١٠٧/٢.

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة ففقد هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: إن العاقل والمعقول والعقل والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيق والملتذ: هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، يقولون: وعلمه أو عقله هو ذاته وقد يقولون: إنه حي عليم قدير يريد متكلم سميع بصير، ويقولون: إن ذلك كله شيء واحد، فإرادته عين قدرته وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته^(١)).

وبناءً على ما سبق من نصوص وما سيأتي الفارابي وابن سينا لم يثبتا الصفات الخبرية كالوجه واليدين والصفات الاختيارية، كالنزول والمجيء وغيرها اعتقاداً منهما أن في إثباتها لله تعالى إثبات جسمية وتعدد وقسمة.

يقول الفارابي: (واجب الوجود لذاته لا جنس له ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا عوارض له، ولا ليس له فهو ظاهر... فهو الكل في وحده، فهو الحق، وكيف لا وقد وجب هو الباطن، وكيف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فخذ بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن^(٢)).

ويقول ابن سينا: (واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحد من الجهات الثلاث^(٣)).

إذن فما يريده الفارابي وابن سينا من النصوص السابقة هو أنه ليس لله تعالى علم ولا قدرة ولا إرادة، ولا كلام، ولا محبة، وأنه لا يرى ولا يباين المخلوقات ولكن الجاهل بكلامهم يتوهم أنه تعظيم لله تعالى^(٤).

وليس هذا بغريب على من كان من أصلهم: (أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو أنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاء كم، أو إنه لا بد من إثباته موحداً توحيداً، منزهاً مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف، والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك.

(١) درء ١/ ٢٨٣.

(٢) فصوص، ص ٤.

(٣) النجاة ٢/ ٨١؛ وانظر: الرسالة الأضحوية، ص ٤٤.

(٤) انظر: درء ١/ ٨٧.

تعقيب: إن مضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته وهم يسمون نفى الصفات "توحيداً" وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً، وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ولا يجعل له نداً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَيَّهَا الْكَافِرُونَ ۖ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۚ﴾ (١) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٢) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (٣) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٤) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٥﴾ [الكافرون: ١-٦].

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل، والتكليف والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ ۝ (٣) وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٤) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (٥)﴾ [الإخلاص: ١-٤]. ولهذا وغيره وجب الاعتصام بالألفاظ الشرعية في هذا الباب نفياً وإثباتاً.

يقول شيخ الإسلام: (فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفتته النصوص من الألفاظ والمعاني).

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "المتحيز" و "الجهة" ونحو ذلك فلا نطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه... وإن جمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل (١). بل إنه في معرض رده رحمه الله لم يغفل التفصيل لهذه الألفاظ المجملة وما تحتمله من حق وباطل ولهذا كان رده على كل من استعملها من عدة وجوه أهمها: الوجه الأول: (إن جعل عين العلم عين القدرة، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك، كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة. الوجه الثاني: إنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال: (إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم) فضلاً له بين. وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: (إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم) فضلاً له بين أيضاً.

ولفظ "العقل" إذا أريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم الفاعل، ولا المعقول الذي هو اسم المفعول، وإذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه فهو العاقل، فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته، وكذلك إذا سمي عاشقاً ومعشوقاً بلغتهم، أو قيل: (محبوب

ومحب) بلغة المسلمين، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ولا العشق ولا الحب هو العشوق ولا المحبوب، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف، مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن قال أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقلية والقرمطة في السمعية^(١).

الوجه الثالث: أن يقال: الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق، كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان. ولما أثبت قدماءهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها "المثل الأفلاطونية" أنكر ذلك حذاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا: إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءاً منها. وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق أمتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره، فإذا ن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجوداً في الخارج فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجاً عن الذهن؟^(٢)

ثم بين أنه لا بد من القول لهم: الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعالى كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، فالعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله بعد تدبر النصوص الإلهية علم ضروري لا يرتاب فيه، لأن ما في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى وإثبات صفاته وأسمائه، هو من العلم العام الذي علمته الخاص والعامة^(٣)، ولهذا (لا نجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع، ولا يدعي أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين، وإنما ينقل قوله في النفي عن هو معروف بتقليد أو بدعة أو إلحاد، وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله في النفي وبعده عن الإثبات)^(٤).

(١) درء ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) درء ١/ ٢٨٦-٢٨٧.

(٣) انظر: درء ٥٠/ ٥١.

(٤) المرجع السابق ٥١/ ٥٢.

الفرار من تعدد صفات وأسماء وكلام الواحد الحق كان من أصول الإلحاد والتعطيل الذي سموه توحيداً: وضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الجهمية من المتكلمين قالوا: القديم واحد، ولو أثبتنا له صفات لكان أكثر من واحد.

وقال جهمية الفلاسفة: الواجب واحد ولو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب. ثم وضح أن التوحيد الذي ورد في القرآن والسنة وافقت عليه الأئمة ليس كما قالوا، لأن القرآن أثبت الوجدانية في الإلهية بقوله: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٢] وقوله: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَحِدٌ فَإِنِّي فَارَهُبُونَ﴾ [النحل: ٥١]. وقوله حكاية عن المشركين: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]. وأمثال ذلك من الآيات التي أثبتت أن الله واحد ونفت تعدد الآلهة والشرك بكل طريق^(١).

وبهذا يتبين (أن لفظ "التوحيد والواحد" و"الأحد" في وضعهم واصطلاحهم، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن. وحيث فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح قوم آخرين، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، بل لفظ "التوحيد" و"الأحد" و"الواحد" الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية... فلو قدر أن لفظ "الواحد" فيه اشتراك وإجمال، لكان ما يبينه القرآن من اتصافه بالصفات الثبوتية رافعاً للإجمال والاشتراك، موافقاً لقول أهل الإثبات دون النفاة^(٢) بل إنه بين: نهاية توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات فقال: (إن ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وإنما تقديره في الذهن، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود، وأن الوجود واحد، لا يميزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص، فإن الواحد بالنوع كما يقال: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، والأناسي تشترك في مسمى الإنسان، والحيوانات تشترك في مسمى الحيوان، والأجسام تشترك في مسمى الجسم ونحو ذلك، وهذا المشترك هو الكلي الذي لا يوجد في الخارج كلياً، ولا يكون كلياً إلا في الأذهان لا في الأعيان)^(٣)

(١) انظر: درء ٧/١٢٢، ٥٢/٥.

(٢) درء ٧/١٢٢-١٢٣.

(٣) المرجع السابق ٣/٤٤٦-٤٤٧.

المطلب الخامس

المزاعم المترتبة على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات

الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشية رب العالمين

إن ما ترتب على استعمال الألفاظ المجملة في الصفات الإلهية بما فيها قدرة وإرادة ومشية رب العالمين أن الناس انقسموا في وجود هذا العالم إلى قسمين:

القسم الأول: الذين قالوا إن العالم حدث بعد إن لم يكن والذي أحدثه هو الله تعالى.

القسم الثاني: الذين قالوا إن العالم قديم بالزمان مع الله لأن القدم حسب اعتقادهم ينقسم إلى قسمين ذاتي وزماني وهما لله تعالى أما العالم فهو قديم مع الله بالزمان دون الذات^(١).
أما بالنسبة للقسم الأول، فقد انقسموا إلى قسمين وهما:

١ - الذين قالوا: إن العالم حادث حدث بعد إن لم يكن وأن قدرة الله تعالى وإرادته ومشيته وكلامه قديم النوع حادث الآحاد بفعلها ما يشاء كيف شاء أنى شاء لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وهذا قول سلف الأمة ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

٢ - المتكلمون من معتزلة وأشاعرة وماتريديّة الذين وافقوا أهل السنة والجماعة في حدوث العالم بعد إن لم يكن وفارقوهم عند ما قالوا إنه حدث بقدره وإرادة ومشية قديمة فقط^(٢). وقد ترتب على اعتقادهم هذا:

الأول: (إن الإرادة الإلهية قديمة مطلقاً) والعالم حدث بهذه الإرادة القديمة المطلقة، الذي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وقد كان قبل ذلك الوقت معدوماً، ومرد ذلك - أي العدم - أنه لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك^(٣). ولهذا قال الغزالي عند رده على الفلاسفة: (الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، وهي الإرادة ولا معنى للسؤال في تخصيصها لأن هذا شأنها، فكما أن العلم شأنه الإحاطة بالمعلوم على ما هو به، لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله^(٤)).

وهكذا فالغزالي كغيره من المتكلمين، الذين قالوا: يجوز حدوث العالم بإرادة قديمة أزلية من غير تجدد شيء، وعلى هذا التقدير يجوز عندهم حدوث الحوادث بلا سبب حادث وترجيح أحد المتماثلين على الآخر بمجرد الإرادة القديمة^(٥).

(١) انظر: الرسالة العرشية لابن سينا، ص ١٣-١٤.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة - للغزالي، ص ٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٥) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية ١/ ٣٨٩، تحقيق د/ محمد رشاد، ط ١، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، وأنظر: درء ١/ ٣٣٠.

فهؤلاء المتكلمون ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، والحوادث قد حدثت بعد إن لم تكن بدون سبب حادث، وأن لها ابتداء، وظنوا امتناع حوادث لا تتناهى فلزمهم أن الرب لا يمكنه فعل ذلك، فالتزموا أن الرب يمتنع أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته ثم افترقوا بعد ذلك.

منهم من قال: كلامه لا يكون إلا حادثاً؛ لأن الكلام لا يكون إلا مقدوراً مراداً، وما كان كذلك لا يكون إلا حادثاً، وما كان حادثاً كان مخلوقاً منفصلاً عنه لا امتناع قيام الحوادث به وتسلسلها حسب ظنهم.

ومنهم من قال: بل كلامه لا يكون إلا قائماً به، وما كان قائماً به لم يكن متعلقاً بمشيئته وإرادته، بل لا يكون إلا قديماً العين؛ لأنه لو كان مقدوراً مراداً لكان حادثاً، فكانت الحوادث تقوم به ولو قامت به لم يسبقها ولم يخل منها، وما لم يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لا امتناع حوادث لا أول لها. ومنهم من قال: بل هو متكلم بمشيئته وقدرته لكنه يمتنع إن يكون لأن ذلك يستلزم وجود حوادث لا أول لها وذلك ممتنع.

قالت هذه الطوائف: ونحن بهذا الطريق علمنا حدوث العالم، فاستدللنا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ولا تسبقها وما لم يسبق الحوادث فهو حادث^(١).

أما بالنسبة للقسم الثاني: فهم الفلاسفة بما فيهم الفارابي وابن سينا. هؤلاء الفلاسفة وافقوا المتكلمين الذين نفوا الصفات الإلهية وأثبتوا الأسماء، ومع ذلك تفتنوا لخطأ المتكلمين الذين وقعوا فيه مع إثباتهم أي المتكلمين حدوث العالم. ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ثم لما رأت الفلاسفة أن هذا مبلغ علم هؤلاء، وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، أظهروا قولهم بقدم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع، بل لا بد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب فيكون الفعل دائماً ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك أن يبينوا فسادهم وهو: أنه إذا كان دائماً لزم قدم الأفلاك والعناصر)^(٢)، لأن اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذاتي أمراً مفارقاً^(٣).

ويقول ابن سينا: (إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولاً قريباً لذاته بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة)^(٤).

(١) انظر: فتاوى ١٢/٤٣، ٤٤، ٤٩، ٦/٣٠١.

(٢) فتاوى ٥/٥٤٥-٥٤٦.

(٣) رسالة في إثبات المفارقات، للفارابي، ص ٤-٥، ضمن رسائله.

(٤) النجاة، لابن سينا، ٢/١٣٤.

وهكذا فمن المحال عند الفارابي وابن سينا أن يصدر الكثير عن الواحد وحده مطلقاً، فلو صدرت عنه كثرة لم يعد واحداً، ولهذا قالوا: بوجود المتوسطات على مراتب بين واجب الوجود بذاته وبين هذا العالم المتكثر.

فكان الصادر عن ذات الله - حسب اعتقادهما - هو العقل الأول الذي كان ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول - أي الله - وهو أشرف الموجودات والسبيل لإبداع الكثرة في الكون، والكثرة لم تأت من جهة مبدعة، بل جاءت من حيث تعقله لمبدعه، وتعقله لذاته هو من حيث انه واجب الوجود بالغير وممكن في ذاته^(١)، ولهذا زعموا أن العقل الأول صدر عنه عقل ثاني وهكذا إلى عشرة عقول. ويقول ابن سينا: (إن جميع ما سواه هو فعله، وإنه صدر عنه لذاته وإنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان؛ لأن الزمان تابع للحركات، وهي من فعلها، نعم يشترط سبق العدم الذاتي؛ لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه، وإنما وجود منه تعالى، والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره، فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً، والفاعل الذي يفعل بذاته أشرف وأجل من الفاعل الذي يفعل لسبب طارئ أو عارض^(٢)).

هذه بعض من أدلة الفارابي وابن سينا على قدم العالم، فقد بنوا إلحادهما في هذه المقولة على نفي الصفات، والطريقة التي أحدثها مركبة من كلام الفلاسفة القدماء والمعتزلة وذلك أن المعتزلة نفوا الصفات والأفعال القائمة بذات الله تعالى، وسموا ذلك توحيداً، وقد وافقهما كل من الفارابي وابن سينا على تقرير هذا النفي الذي سموه توحيداً، ومن ثم منعوا القول بحدوث العالم، فكان قولهما أفسد من قول المعتزلة وذلك أن العالم في نظرهما داخل في مقولة الممكن وعلاقته بالسبب الأول علاقة الممكن بالضروري، إلا أن إمكان العالم قديم وصدوره عن المبدأ الأول قديم، وبهذا وقعا فيما وقع فيه أوائل الفلاسفة من الخطأ والضلال، فقيض الله لهما ولغيرهما من بين خطأهما وضلالهما من علماء المسلمين^(٣).

إذن فتقصير هؤلاء المتكلمين في معرفة السمع والعقل، وحقيقة ما بعث الله به رسوله، واحتجاجهم لما نصره بحجج ظنوها صحيحة في المعقول سلط عليهم الفلاسفة الذين رأوا أن هذا القول مما يعلم بطلانه في صريح العقل، وأنه يمتنع حدوث الحوادث بدون سبب حادث، ويمتنع كون الرب يصير فاعلاً بعد إن لم يكن^(٤)، وبهذا القدر فقد أقام الفلاسفة الأدلة العقلية الصريحة على بطلان قول المتكلمين وتقريره: (أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه، لكنهم تناقضوا مع أنفسهم عندما قالوا: "أن المؤثر التام يمتنع تخلف أثره عنه" وظنوا بهذا أنهم إذا أبطلوا ما قاله المتكلمون فسوف يسلم لهم ما أدعوه من قدم العالم كالأفلاك وجنس المولدات ومواد العناصر فضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح المعقول، وكذبوا به كل رسول؛ لاعتقادهم أن المفعول المصنوع المبتدع

(١) انظر: الدعاوي القبلية - الفارابي، ص ٤؛ النجاة لابن سينا، ص ٣٦.

(٢) الرسالة العرشية، ص ١٣ و ١٤.

(٣) انظر: درء ٢٤٢/٨، ٢٤٣.

(٤) انظر: فتاوى ٢٧٨/٩، ٢٨٠، ٢٨١.

المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً وأبدًا، لا يتقدم عليه تقدماً زمانياً^(١)؛ فكان ما فروا إليه شرّاً مما فروا منه، وكانوا شرّاً من المستجير من الرمضاء بالنار؛ لأنه إذا صار المعلول لازماً للعلّة كان قديماً معها لم يتأخر عنها، فلا يكون لشيء من الحوادث سبباً اقتضى حدوثه؛ فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث، وقد كان فرارهم من أن يحدثها القادر بغير سبب، فذهبوا إلى أنها تحدث بغير محدث أصلاً لا قادر ولا غير قادر، ولا ريب أن قولهم أشد فساداً ومناقضة لصريح المعقول وصحيح المنقول من قول أهل التراخي وهم المتكلمون^(٢).

ولهذا كان جواب المتكلمين بما فيهم الغزالي على هذه الشبهة جواب ضعيف بل غير صحيح، كما أن قول الفلاسفة إن العلة يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل والصحيح هو قول ثالث بينه شيخ السلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: (إن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون عقبه، لا مقارنة له ولا متراخياً عنه، كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع... قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، (فإذا كون شيئاً كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخياً عنه، وقد يقال: يكون مع تكوينه، بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه، وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له؛ فهو مسبوق بغيره سبقاً زمانياً وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام^(٣).

أما قول الفلاسفة فيلزم منه أمور باطلة أبرزها وأهمها (أنه لا يحدث في العالم شيء، فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ومعلولها معها في الزمان... لزم أن يكون كل ما سوى الله قديماً أزلياً وهذا خلاف المحسوس^(٤)).

(١) انظر: المرجع السابق ٩/ ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) انظر: المرجع السابق ٩/ ٢٨١، ٢٨٢، ٤٣/ ١٢.

(٣) درء ٨/ ٢٧٠-٢٧١.

(٤) المرجع السابق ٨/ ٢٧١.

قول الفلاسفة: بحشر الأرواح دون الأجساد، وفيها فصول:

الفصل الأول: الجذور التاريخية لهذه المسألة.

حشر الأرواح دون الأجساد

الفصل الأول:

الجدور التاريخية لهذه المسألة

تمتد جذور هذه المسألة إلى ما قبل الميلاد بسنين طويلة حيث تكلم في طبيعة ومصير النفس أصحاب الفكر الفلسفي القديم الذي ظهر في اليونان وخاصة كل من أفلاطون وأرسطو، ولهذا سوف نبدأ بما قاله أفلاطون أولاً ومن ثم تلميذه أرسطو .

أولاً: أفلاطون والنفس الإنسانية:

طبيعة النفس عند أفلاطون:

إن طبيعة النفس عند أفلاطون مزدوجة وتنطوي على صراع مصدره اختلاف مكوناتها، فالنفس الإنسانية حصيلة ثلاث قوى وهي:

- العقل الذي يميل إلى الخير.

- الشهوة التي تسعى دائماً إلى إرضاء الحاجات المادية.

- القوة الوسيطة التي تنحاز إلى أحد الطرفين وهي الحماس والغضب^(١).

ولهذا فالإنسان عند أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بهالة من نفس ينتمي للعالم العقلي الإلهي الخالد، وبهالة من جسد ينتمي إلى العالم الفان، وحقيقته وجوهره هو النفس الإنسانية الذي طبيعتهما من طبيعة الآلهة الخالدة وفي ذلك يقول: "إن الروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي، وبالخالد، وبالعقول وبذي الصورة الواحدة وبغير التحلل، وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني وبغير العقول، وبذي الصور المتعددة وبالمحلل، وبالمتحول"^(٢).

ويقول في موضع آخر: "إن الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد، وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الآلهة إلى الأبد"^(٣).

ومن جهة أخرى أكد أفلاطون خلود النفس وقدمها بأدلة عقلية تثبت هذا الخلود - في محاوره فيدون- كان لهذا الأثر الأكبر في توجيه الفلاسفة من بعده أهمها يتلخص فيما يلي:

إن النفس ما دامت تدرك المثل العقلية الخالدة فطبيعتها ماثلة لطبيعة ما تدركه، فهي إذن بسيطة التركيب مثلها، لا تتعرض للفساد أو الانحلال الذي يصيب الأجسام، وما دامت النفس تشابه المثل وتشارك في مثل الحياة فلا بد إنها خالدة، لأن ما يشارك في الحياة لا يقبل الضد وهو الموت"^(٤).

(١) انظر: جمهورية أفلاطون- ص ٤٣- ترجمة فؤاد زكريا- ١٩٦٨ م- دار الكتاب العربي- بيروت .

(٢) محاورات أفلاطون- فيدون- ص ١٥١- نقلها للعربية زكي نجيب محمود - ١٩٦٦ مطبعة لجنة التأليف والتراث - القاهرة .

(٣) المرجع السابق - مقدمة فيدون - ص ١٠٦ .

(٤) انظر: المرجع السابق - المحاورات ص ١٤٨ وما بعدها - مقدمة فيدون ص ١٠٦ .

مصير النفس عند أفلاطون:

النفس عند أفلاطون إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما التي لم تتطهر، وانقادت للجسد فتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان، فتولد من جديد في جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية الدنيئة توجد في حمار أو حيوان مثله، أما الطاغية المؤذية فيناسبها جسم ذئب أو صقر، أما غير المؤذية التي أهملت الحكمة، فقد توجد في حيوان اجتماعي كالنحل أو النمل^(١).

ثانياً: أرسطو والنفس الإنسانية.

أنواع النفس عند أرسطو:

رتب أرسطو أنواع النفس في نظام تدريجي بحيث يشمل النوع الأبسط منه، فكان ترتيبه كالتالي:

النفس الغاذية: وهي أبسط الأنواع لأنها موجودة في كل الأحياء.
النفس الحساسة: موجودة في كل الحيوانات، وتدرج وسائل هذه النفس بحيث تبدأ بحاسة اللمس، لأنه أبسط الإحساسات، ويشارك في كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً ثم يليه الذوق فالشم فالسمع فالبصر ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الإدراك الحسي فحسب، بل تشمل أيضاً الشعور باللذة والألم الذي تتبعه الرغبة والنزوع، وكذلك يتفرع عن الإحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان^(٢).
النفس الإنسانية: وهي أعلى أنواع النفوس لأنها تتميز عن باقي الحيوان بالقوة العاقلة.

معنى القوة العاملة عند أرسطو:

ينحصر أرسطو النفس الإنسانية بهذه القوة، ووظيفتها تختلف عن باقي قوى النفس الأخرى، لأنها غير مرتبطة بالجسم، وينص أرسطو على أن العقل مفارق للبدن، والدليل على هذه المفارقة يتلخص في أننا لو قارنا بين عمل أي حاسة وعمل العقل فسوف نجد أن الحاسة تضعف من كثرة الاستعمال وترهق بحيث إنها لا يمكن أن تقوم بوظيفتها، فبعد أي إحساس شديد لا تقوى الحاسة على إدراك ما هو أبسط منه، فنحن لا نميز اللون أو الرائحة البسيطة بعد تأثرنا بالأقوى منهما، أما العقل فعلى العكس من ذلك تزداد قدرته على تعقل البسيط بعد إدراك المركب^(٣).

(١) انظر: المرجع السابق - ص ١٥٤ - ١٥٥ - وانظر: مقدمة فيدون ١٠٦.

(٢) انظر: أرسطو طاليس في النفس مع الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس والحاس والمحسوس لابن رشد، والنبات المنسوب إلى أرسطو طاليس - د/ عبد الرحمن بدوي - ص ٦٧، ٣٥، ٣٤، ٣٢ - ٦٨ - دار القلم - بيروت.

(٣) انظر المرجع السابق - ص ٧١ - ٧٣، وانظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها - د/ أميرة مطر - ص ٣١٤ - ط ١٩٩٨ - دار قباء القاهرة.

وظيفة العقل في رأي أرسطو:

تختلف وظيفة العقل عنده عن الإحساس، فالحواس تتأثر بالصور العقلية المجردة، فمثلاً ندرك الفطوسة في أنف معين بواسطة الإحساس، أما العقل فيدرك معناها المجرد، أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة^(١)، ولهذا يفرق أرسطو بين قوتين:

الأولى: فعالة تخرج المعاني الكلية من الجزئيات، وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان، ويحوّلها إلى الوجود بالفعل في العين الإنسانية.

الثانية: قوة قابلة لتلقي جميع المعقولات، وهي ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة، وبها تعقل المعقولات بالقوة ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل القوة الأولى، وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو: بوجود نوعين من العقل في النفس الإنسانية، عقل منفعل أو هيولاني، وعقل فعال لا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء آخر هو دائماً بالفعل^(٢).

يقول أرسطو: إننا نميز من جهة الفعل الذي يشبه الهيولا لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى للعقل الذي يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعاً: كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً يوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق، اللا منفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجواهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولا، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد، أما العلم، فهو متقدم بالزمان في الفرد وليس متقدماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر وعندئذ يكون خالداً وأزلياً وبدون العقل الفعال لا تعقل^(٣).

وأرسطو في النص السابق ينص صراحة على أن كلا العقليين المنفعل والفعال موجودان في النفس الإنسانية، إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلي، وأنه يأتي الإنسان من الخارج^(٤).

ومن جهة أخرى، النفس في رأي أرسطو من المستحيل أن تتحرك، لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة إلى عنصر يحرك وعنصر متحرك، فالإنسان مثلاً كائن متحرك، والمحرك فيه هو النفس، والمتحرك هو الجسم، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك، لأنها لو تحركت لوجب التمييز بها بين عنصر محرك صوري وعنصر متحرك مادي، ولكن النفس صورة خالصة، لا يخالطها أي أثر للمادة^(٥)، فأرسطو يشبه النفس بالله تعالى الذي وصفه بأنه يحرك ولا يتحرك كذلك النفس تحرك الجسم ولا تتحرك، لأنها مصدر حركته.

(١) انظر: أرسطو طاليس في النفس - ص ٧٣-٧٤.

(٢) أرسطو طاليس في النفس ص ٧٧.

(٣) كتاب النفس - لأرسطو - ص ٥٠ - ترجمة أحمد فؤاد الأهواني - ط ١٩٤٩ - البابي الحلبي، وانظر: المرجع السابق ٧٤-٧٥.

(٤) انظر: الفلسفة اليونانية - د/ أميرة مطر - ص ٣١٤.

(٥) انظر: أرسطو طاليس في النفس - ص ١٩-٢٠.

حدوث واتصال النفس بالبدن عند أرسطو:

يقرر أرسطو أن النفس حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده، وأنها تبقى بعد البدن متكثرة وفي ذلك يقول: "ولعمري إنها تبقى بعد البدن متكثرة، فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها، وباختلاف هيئات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن، فهي حادثة مع حدوث البدن تصيره نوعاً كسائر الفصول الذاتية، وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن"^(١).
فالنفس عند أرسطو حدثت مع حدوث البدن وبهذا فارق أستاذه أفلاطون الذي قال: إنها حدثت قبل الأبدان ووافقه على القول: بخلودها بعد موت الأجساد.

المعاد حسب رأي أرسطو للأنفس فقط:

يقول أرسطو: "إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى، ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاذ والابتهاج، وليس كل لذة فهي جسمية، فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية، وهذه اللذة الجسمية تنتهي إلى حد، ويعرض للملذذ سأمه وكلال وضعف وقصور إن تعدى عن الحد المحدود، بخلاف اللذات العقلية، فإنها حيثما ازدادت ازداد الشوق والحرص والعشق إليها.
وكذلك القول في الآلام النفسانية، فإنها تقع بالضد مما ذكرنا لهذا الرباط المحسوس من العالم ولا إبطالاً لنظامه"^(٢).

إن أفلاطون وأرسطو بنيا أفكارهما على خيالات ذهنية، لأنهما اعتمدا على عقولهما فقط وتركوا دعوة الرسل جانباً، فكان التناقض والاختلاف حليف كل من سار على دربهما بل كل من حاول التوفيق بين رأييهما انتهى أمره إلى الإخفاق، ولذلك عندما حاول أفلوطين الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو أتى بنظرية الفيض وجعل النفس أساس هذه النظرية التي تبناها الفارابي وابن سينا، فكان قولهما في هذه المسألة خاصة وفي غيرها من المسائل هو ما قاله أرسطو ممزوجاً بما قاله أفلاطون تارة وبما قاله أفلوطين تارة أخرى.

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ١٣٣.

(٢) الملل والنحل ٢/ ١٣٤-١٣٥.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد وفيه مبحثين

المبحث الأول: رأي الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني: أدلة الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

الفصل الثاني

الفارابي وابن سينا ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحث الأول:

رأي الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

مذهب الفارابي وابن سينا في النفس يشبه إلى حد كبير مذاهب فلاسفة اليونان وبخاصة أفلاطون وأرسطو، فقد أخذوا عنهما القول بخلود النفس وأخذوا عن أرسطو ترتيب النفوس بحسب مراتب الوجود، وترتيب القوى بحسب مراتب الحياة^(١). يقول ابن سينا: إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية والكائنات الفاسدات، تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية، حتى إذا أمعن في الاعتدال قبل النفس الحيوانية، على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج^(٢).

وبحسب نظرية أرسطو في القوة ينقسم العقل عندهما إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل أو الملكة ثم عقل مستفاد^(٣).

أما العقل الفعال عندهما: فهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول، فهو عقل كوني، وهزمة وصل بين الإنسان وعالم العقول العليا، ولهذا فهو يفيض الصور على العقل الإنساني، فهو الذي يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، فيحصل في الإنسان العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصبح المعقولات حاضرة في العقل المستفاد، فهو أساس أي إدراك عقلي، وعن معرفة الغيب، والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها، ولا بمقدار ما حصلته من معارف وإنما يكون بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى عنه المعرفة^(٤).

حدوث النفس عند الفارابي وابن سينا وخلودها.

النفس الإنسانية عندهما تفيض من العقل الفعال، فهي ذات طبيعة معقولة غير مادية، تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها، وتبقى بعد فئائه.

(١) انظر: السياسات المدنية- الفارابي ص ٢، ٣، ٢٢-٢٣- النجاة- لابن سينا ٢/ ١٣٢، ١٣٦-١٣٧.

(٢) انظر: النجاة ص ١٩٠، ١٩٥، ١٩٦ وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور- نقلها إلى العربية د/ محمد أبو ريده ص ٢١٥-٢١٦- الحاشية.

(٣) انظر: رسالة في اثبات المفارقات ص ٨- رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة- ص ٦٨-٦٩.

(٤) انظر: السياسات المدنية- للفارابي ص ٤٩، ٥٠، ٤١، وانظر: إثبات النبوات- ضمن تسع رسائل في الحكمة، كذلك رسالة في الحدود ص ٦٩، وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور ص ٢١٨.

يقول الفارابي: "إن النفس الناطقة... جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق، وله فروع وقوى منبثه منها في الأعضاء، وإنها حادثة عن واجب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله المستحق لوجوده فيه، وهو البدن أو ما في قوته أن يكون بدنًا..."^(١).

ويقول في موضع آخر: "إن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وإنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة وأنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان، وإنها باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وإن لها بعد المفارقة أحوالاً، إما أحوال سعادة أو أحوال شقاوة"^(٢).

ويقول في موضع آخر: المفارقات على مراتب مختلفة الحقائق.

الأول: الوجود الذي لا سبب له وهو واحد.

الثاني: العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع.

الثالث: القوى السماوية وهي كثيرة بالنوع.

الرابع: النفوس الإنسانية وهي كثيرة بالأشخاص.

ثم قال: والصفات العامة لها أربع وذكر الصفة الثانية "إنها لا تموت ولا تفسد، وإلا وجب فيها أن تكون قوة الموت والفساد، ولو جاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلها، فتكون موجودة ومعدومة معاً، فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والإمكان بل إنها يصح ذلك في المركبات التي لها إمكان، فيبطل أحدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر في المادة"^(٣).

وبناءً على النصوص السابقة: فالفارابي أثبت خلود النفس بشكل عام في نصوص صريحة ليس فيها أي لبس أو غموض سواء كانت فاضلة أو جاهلة - حسب تعبيره - فالفاضلة في سعادة وهي جنات النعيم، والجاهلة في شقاء وهو الجحيم وهذا هو رأي الفارابي في أغلب كتبه مثل الدعاء القلبية والتعليقات وإثبات المفارقات... الخ.

أما كتابه: "آراء أهل المدينة الفاضلة" "والسياسات المدنية" فهو يثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع، ويتردد في خلود النفس الجاهلة فتارة يقول بفنائها وانحلالها إلى العدم، وتارة يقول بخلودها في الشقاء، فمن النصوص التي قال فيها بخلود الأنفس الفاضلة قوله: "وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة، وكل واحد منهم، إنما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين، أعني بالمشارك الذي له ولغيره معاً، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها، فإذا فعل ذلك كل واحد منهم، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة... وتلك حال الأشياء التي ينال بها السعادة فإنها كلما زادت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي

(١) الدعاء القلبية ص ١٠، وانظر: النجاة لابن سينا ٣٤/٢.

(٢) الدعاء القلبية ص ١٠، وانظر: النجاة ٣٩/٢-٤٠.

(٣) رسالة في إثبات المفارقات ص ٢-٣.

شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال، إلى أن تستغني عن المادة فتحصل منبرثة منها، فلا تتلف بتلف المادة، وإلا إذا بقيت احتاجت إلى مادة"^(١).

ويؤكد ذلك في السياسات المدنية فيقول: "كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة، فإنها تقوي جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة، وتصيره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل من برثة منها، فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة"^(٢).

أما النصوص التي قال فيها بفناء أنفس أهل المدن الجاهلة وذلك لأنها "تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة، إذا لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً، فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل..."^(٣). ويقول في السياسات المدنية حينما يتكلم عن مصير أهل المدن الشقية: "هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً"^(٤).

غير أنه ما يلبث أن يدلي برأي مخالف في نفس كتاب المدينة الفاضلة فيقول في معرض حديثه عن أهل المدينة الفاسقة: "وكذلك الجزء الناطق ما دام متشاعلاً بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفرداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات، فيبقى الدهر كله في أذى، فان الحق من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة"^(٥).

وهذا النص يوضح أن الفارابي يقول: إن نفوس أهل المدينة الفاسقة، تظل خالدة في الشقاء أو مقيمة الدهر كله في أذى عظيم - حسب رأيه"^(٦).

أما ابن سينا فقد قال: إن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزم عنه بطلان النفس ببطان الجسد، والدليل على ذلك أن علاقة النفس بالجسد، إما أن تكون علاقة المكافئ للجسد في الوجود، وإما أن تكون علاقة المتأخر عنه، وإما أن تكون علاقة المتقدم.

أما إذا كان علاقة النفس علاقة المكافئ في الوجود، أي إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً، فإما أن تكون هذه العلاقة ذاتية، وإما أن تكون عرضية، فإذا كانت علاقتهما ذاتية، صار كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، وانقلبا إلى جوهر واحد، فليست إذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية، وإذا

(١) المدينة الفاضلة ص ١١٢.

(٢) السياسات المدنية ص ٨١.

(٣) المدينة الفاضلة ص ١١٨.

(٤) السياسات المدنية ص ٨٣.

(٥) المدينة الفاضلة ص ١١٩-١٢٠.

(٦) انظر: الإنسان في الفلسفة الإسلامية - د/ إبراهيم عاني - ص ١١٢-١١٣ - ط ١٩٩٣ م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

كانت علاقتها علاقة عرضية، أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر، ومعنى هذا أن النفس لا تفنى بفناء الجسد، وأما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر، أي أن الجسد متقدم الوجود على النفس فإن الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس، ونحن نعلم أن العلة الأربع: العلة الفاعلة، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية، أما كون الجسد علة فاعلة تعطي النفس وجودها فهذا محال، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بقواه الجسمية التي هي أعراضه المادية، ولما كان من المحال أن تكون الأعراض علة للماهية كان من المحال أن يكون الجسم علة فاعلة للنفس، ومن المحال أيضاً أن يكون الجسد علة مادية للنفس، لأن النفس كما علمنا جوهر غير منقطع في الجسم كأنطباع صورة التمثال في النحاس، والأجسام المادية لا يمكن أن تصنع شيئاً مادياً، أما انتفاء كونه علة صورية أو غائية، فإن الأولى أن يكون بالعكس، فالجسد لا يمكن إذن أن يكون علة من هذه العلة الأربع، والنفس إنما تفيض عن واهب الصور، فإذا كانت حادثة لم يلزم عن حدوثها أن تفنى بفناء الجسد، لأنه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه، وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها فليس يلزم إذن عن تأخر النفس في الوجود على الجسد أن يكون الجسد علة لها في وجودها، ولا أن تبطل ببطلانه.

أما إذا كانت علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم، أي لنفرض أن النفس وجدت قبل وجود الجسد فقد قال ابن سينا: إما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجودها به، لأنها متقدمة عليه في الزمان، وإما التقدم في الذات لا في الزمان، وهذا لا يدعو إلى فناء النفس ببطلان الجسد، لأن فرض عدم المتأخر لا يوجد عدم المتقدم. إذن: فالنتيجة عنده أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية لا ذاتية، ولهذا لا تفنى النفس بفناء الجسد^(١).

وبناء على ما سبق، فإن رأي الفارابي وابن سينا في مسألة المعاد خاصة وفي غيرها من المسائل عامة، هو التمييز بين المحسوس والمعقول، وإن الرغبة في إصابة السعادة الروحية أعظم من الرغبة في إصابة السعادة البدنية وأن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح جزءاً من العالم العلوي قد ارتسمت فيها الصورة المجردة، والنظام المعقول للكل^(٢) أما النفوس التي تقتصر على بلوغ الكمال الأنسي، وهي النفوس الساذجة التي لم تنهض لهذا التجرد، أو تقاعست عن طلبه، والنفوس البله التي تكتسب الشوق في حال المفارقة عناداً أو جحوداً مع هذه الهيئات البدنية الفاسدة "أي الرذائل" فتقاسي العذاب المريع من جراء انفصالها عن البدن، وعجزها عن مباشرة اللذات البدنية نتيجة

(١) انظر: النجاة لابن سينا ٢/ ٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر: فصوص - للفارابي ص ٩، وانظر: الشفاء لابن سينا ٢/ ٤٢٥ وانظر الجانب الإلهي عند ابن سينا - د/ سالم مرشان ص ٣٢٠ ط ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م دار قتيبة - بيروت.

لذلك^(١)، ولهذا فالفارابي وابن سينا زعما أن غاية النبي من مسألة أمر المعاد هي دفع الناس إلى فعل الخير وهذا التوجيه أو الدفع إلى فعل الخير لا يمكن إلا إذا شرح لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن المعاد لا يخص الروح وحدها، بل حتى البدن، لأن الإنسان واقع في خطأ الاعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة، فلا يستطيع أن يتصور أنيته من دونه^(٢).

يقول ابن سينا: "إلا أن استيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه إليه أنه هويته، أنسى الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشرور، فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أن لا سعادة له إذا لم يكن له اللذة الجسمية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني"^(٣).

بل إن ابن سينا يدعي أن الشريعة تلجأ دائما إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في مثل هذه المسائل، وهي ضرورية للجمهور، ولكي يقرر ما زعمه قال: إن واضعوا الشرائع عندما أرادوا أن يرغبوا الناس في الثواب، ويخوفونهم من العقاب، اضطروا إلى القول: إن السعادة الأخروية باللذات الحسية، مثل حور العين والفاكهة والجنات والنعيم والأرائك، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي مثل السعير والزمهرير، والسلاسل والأغلال والنار، ولهذا فالحكماء الإلهيون كانت رغبتهم في إصابة معاد النفس والسعادة المقترنة بها^(٤).

يقول ابن سينا: "والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول"^(٥).

إذن: فابن سينا زعم أن خطاب الشريعة على لسان الأنبياء، إنما يراد منه خطاب الجمهور بما يفهمونه، لتقريب ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل.

أما الخاصة وهم الحكماء: فقد فسروا المعاد على أنه سعادة للنفس أو شقاء لها، وهو يريد من زعمه هذا كله الوصول إلى إثبات المعاد للنفس فقط دون الجسد.

ولهذا خالف الكتاب والسنة وما عليه كافة المسلمين من أن المعاد للنفس والجسد وأن الأنفس تموت بموت الأجساد وموتها هو مفارقة الجسد، وهذا ما سنوضحه فيما بعد.

(١) انظر: الشفاء - ٢/ ٤٢٩، وانظر: مختصر تاريخ الفلسفة العربية - ماجد فخري - ص ٧١-٧٢ - ط ١٩٨١ - بيروت.

(٢) انظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد - لابن سينا - ص ٥٨ - تحقيق: سليمان دنيا - ١٩٤٩ م - القاهرة

(٣) المرجع السابق ص ٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق - ص ٥٩-٦٠، وانظر: الشفاء ٢/ ٤٢٥.

(٥) الشفاء ٢/ ٤٢٣.

المبحث الثاني:

أدلة الفارابي وابن سينا في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

إن الأساس الذي استند عليه الفلاسفة في قولهم: إن الحشر للأرواح دون الأجساد، هو نفس الأساس الذي استندوا عليه في قولهم: بقدوم العالم وهو تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي تغييراً في الإرادة الإلهية، فإذا كان الفعل الإلهي يسير على مجرى واحد، فإن البدن بعد الموت لا يعقل عوده وبعثه وذلك لأنه "إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين لها جميعاً في وقت واحد بلا قسمة، فإن قال قائل: إنه يبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق بعينه القول بالتناسخ الصراح"^(١).

فابن سينا في النص السابق يثبت أن المعاد للروح فقط دون الجسد، ولهذا فالشريعة -عنده- ضربت الأمثلة المحسوسة في هذا المجال للجمهور، وكان قصدها الجزاء العملي من أفعال الإنسان، وذلك لكي يفعل الإنسان الخير مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه، فإنه إن لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترسخوا للأمرين، فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه^(٢).

وبناءً على ما سبق فإن أدلة الفارابي وابن سينا في النفس الناطقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

١. أدلتهم على زعمهم أن النفس جوهر روحاني مفارق.
 ٢. أدلتهم على زعمهم أن النفوس سرمدية لا يتصور فناؤها.
 ٣. أدلتهم على أن الحشر للأرواح دون الأجساد.
- وسوف نكتفي على الأول والثاني بدليل واحد ثم نأتي بأدلة القسم الثالث لأنه لب الموضوع.
- دليلهم على أن النفس جوهر روحاني مفارق:

إنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة عما سواها لا يجوز أن تحصل وترسم في شيء منقسم، ولا في شيء ذي وضع، فلو حصل معقولاً في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من أن يكون معقولاً، وإن النفس الإنسانية إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل، وإلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال، وإن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"^(٣).

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٥٨-٦٠، ٩٧.

(٣) انظر: رسالة في إثبات المفارقات ص ٧- الدعوي القلبية ص ١٠- النجاة ٢/٢٦- الشفاء ٢/٢٠٦.

وبناءً على هذا الدليل ترتب دليلهم على قولهم: إن النفوس سرمدية لا يتصور فناؤها.

فالفارابي يقول: "إن العقل يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكررة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها على أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات وإن أتمها ما يكون للنفوس الفاضلة"^(١).

أما ابن سينا فقال: "ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، ولا يضر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية"^(٢).

فالنفس عندهما والتي وصفوها بأنها جوهر روحاني مفارق تلحق بالمجردات التي سموها عقول ونفوس فهي لا تموت ولا تنفئ، ولهذا بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله "أن ما يذكرونه من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات لا يثبت لهم منه إلا نفس الإنسان... فإن أصل تسميتهم لهذه الأمور مفارقات هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بالموت، وهذا أمر صحيح، فإن نفس الميت تفارق بدنه بالموت، وهذا مبني على أن النفس قائمة بنفسها تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة أو معذبة وهذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين... والفلاسفة المشاءون يقرون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن، لكن يصفون النفس بصفات باطلة فيدعون أنها إذا فارقت البدن كانت عقلاً، والعقل عندهم هو المجرد عن المادة وعلائق المادة، والمادة عندهم هي الجسم"^(٣).

وهكذا بين رحمه الله ما في قولهم في النفس الإنسانية من حق وباطل ثم بين ما يؤول إليه قولهم فيها فقال: "والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تتجدد له أحوال البتة. فحقيقة قولهم: إن النفس إذا فارقت البدن لا يتجدد لها حال من الأحوال..."^(٤).

أما أدلتهم على أن الحشر للأرواح دون الأجساد فهي:

(١) اللذات العقلية أسمى وأشرف من اللذات الجسمية: يقول الفارابي: "إنها - أي النفس - مفارقة باقية بعد موت البدن ليس فيها قوة قبول الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالاً، إما أحوال سعادة، وإما أحوال شقاوة"^(٥).

ويقول ابن سينا: "وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفوس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء حالة وهذه كلها أحوال عقلية

(١) رسالة في إثبات المفارقات ص ٨.

(٢) إشارات القسم الثالث - لابن سينا - ص ٢٤٢-٢٤٣ وانظر: رسالة في السعادة للفارابي ضمن رسائله ص ١٢.

(٣) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/ ٢٧١-٢٧٢.

(٤) المرجع السابق: ٩/ ٢٧٣.

(٥) الدعاوي القلبية - ص ١٠.

تؤثر هي وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصير لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم في ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء، فكيف البهية العالية؟ إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير^(١).

(٢) إنه إذا كان حال الملائكة أشرف من حال الحيوانات فإن لذة الملائكة بما اختصت به من الاطلاع على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين راجعة إلى تجردها عن الأبدان.

يقول ابن سينا: "... كما يرى الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، إذ أن اللذة التي للجوهر الإنساني - أي نفسه - عند المعاد، إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة فقط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا، وهل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة يكون في مقياس الخير واللذة التي تخص البهائم والسباع"^(٢).

(٣) إنه إذا وردت في الشرع صور حسية عن الجنة والنار فالقصد ضرب الأمثال لقصور أفهام العوام عن إدراك اللذات العقلية تماماً.

يقول ابن سينا: "فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الإفهام بما يظهر، لم يرغبوا، ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشحوا للأمرين فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن أن يزداد عليه فيه البتة"^(٣).

ويقول في موضع آخر: "ولم يكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة، وفي أول الخطاب، فاضطر واضعوا الشريعة في الترغيب في الثواب، والترغيب بالعقاب، إلى أن قالوا: إن السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي"^(٤).

وهكذا فسر الفلاسفة المعاد على أساس أنه سعادة للنفس أو شقاء لها، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة وهذا هو المعاد عندهم.

أما ما ورد في القرآن من عذاب ونعيم للأجساد فإنها هو على سبيل التمثيل والتخييل للجمهور^(٥).

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون

(١) الشفاء - ٢/ ٤٢٧.

(٢) رسالة أضحية ص ١١٦-١١٧.

(٣) المرجع السابق ص ٥٧-٦١.

(٤) المرجع السابق ص ٩٦-١٠٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ١١١.

به، ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، وإذا كانت دعوتهم ومصلحتهم لا يمكن إلا بهذا الطريق، وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل"^(١).
كما بين اختلاف هؤلاء الفلاسفة فقال: "وأما جميع الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه"^(٢).

(١) درء ١/٨-٩.

(٢) المرجع السابق ١/١٥٧.

الفصل الثالث

موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

وفيه مبحثان

المبحث الأول: عقيدة الغزالي في هذه المسألة.

المبحث الثاني: عرض الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده عليهم.

الفصل الثالث

موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحث الأول:

عقيدة الغزالي في هذه المسألة

كان الغزالي من الذين يعتقدون بخلود النفس إما في شقاء وإما في سعادة بعد موت البدن، ولهذا يرهن على خلودها بنفس براهين أفلاطون وابن سينا^(١)، إلا أنه لا ينكر حشر الأجساد، بل أنكر على من اعتقد ذلك فجعل إنكار الفلاسفة لحشر الأجساد من المسائل التي خالفوا فيها كافة المسائل فقال: "قولهم: إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولو صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به"^(٢).

فالغزالي في النص السابق كفر الفلاسفة عندما أنكروا حشر الأجساد ولكنه وافقهم على خلود الأرواح وعدم موتها بل إنه صرح بذلك في عدة مواضع من كتبه فقال: "والإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى آخر عنده زائداً خاصاً، وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح اللطيفة، وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض، لأنه من أمر الله تعالى كما أخبر بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: آية ٨٥] وأمر الله ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن، ومنتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع"^(٣). ونص الغزالي السابق منه ما هو صحيح ومنه ما هو خطأ والصحيح منه قوله عن الروح إنها تفارق البدن وتنتظر العود إليه يوم القيامة.

وأما الخطأ: فهو قوله عن الروح لا يفنى ولا يموت ولو أنه قال: الروح تموت وموتها مفارقة البدن لاستقام كلامه - وبعد ذلك فرق الغزالي بين درجات الإنكار أي بين إنكار المعاد أصلاً، وبين إثبات المعاد على نحو عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية الجسمانية، فالإنكار الأول وهو إنكار المعاد أصلاً، يراه الغزالي زندقة مطلقة.

أما الإثبات بالنوع الثاني: وهو إثبات المعاد على نحو عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية والجسمانية فيراه زندقة مقيدة يقول الغزالي: "أما الزندقة المطلقة، فهي أن تنكر أصل المعاد عقلياً وحسياً،

(١) انظر: معراج السالكين - الإمام الغزالي - ص ٧٧ - ضمن مجموعة رسائله - ط ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

(٢) المنقذ من الضلال - ص ٤٢ - ضمن مجموعة الرسائل السابقة .

(٣) روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٣٥ - الرسالة اللدنية ص ٣٥ ، وانظر: معراج السالكين - ص ٧٦-٧٧ وجميعها ضمن مجموعة رسائل الغزالي .

وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً، وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية، وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاضل العلوم، فهي زندقة مقيدة، بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني^(١). وكلام الغزالي السابق فيه خطأ ومخالفة للشرع والعقل، وذلك لأنه يعتقد أن بعث البدن ممكن وذلك برد النفس إلى أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأولى أو من غيره، أو مادة استؤنف خلقها فإن الإنسان بنفسه لا يبدنه - حسب اعتقاده^(٢) - ، ومع ذلك خطأ الفلاسفة فيما يقولونه في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين بما فيهم الغزالي^(٣).

(١) فيصل التفرقة - للإمام الغزالي ص ٨٨ ضمن مجموعة رسائله.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة ص ١٢٣.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين ٦٢/٢.

المبحث الثاني:

عرض الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة وردده عليهم.

وجه الإمام الغزالي رحمه الله نقده للفلاسفة في هذه المسألة من خلال ثلاث مسائل في كتابه تهافت الفلاسفة وهذه المسائل هي:

١. المسألة الثامنة عشر: وهي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، وليس بجسم، ولا عرض.

٢. المسألة التاسعة عشر: وهي إبطال قولهم: إن النفوس البشرية يستحيل عليها العدم بعد وجودها. وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها.

٣. المسألة العشرون: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمية، ووجود الجنة والحدور العين، وسائر ما وعد به الناس.

أما المسألتان الثامنة عشر والتاسعة عشر فتتعلقان بروحانية النفس.

وأما المسألة العشرون فإنه يهتم فيها بمسألة البعث الجسماني، ويركز عليها تركيزاً كبيراً.

ففي المسألة الثامنة عشر شرح الغزالي مذهب الفلاسفة في قوى النفس، ولم يكن غرضه في مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة إنكار روحانية النفس، وإنما كان غرضه إنكار دعواهم أنهم يستطيعون ببراهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه^(١).

يوضح ذلك قوله: "وليس شيء مما ذكره مما يجب إنكاره في الشرع، فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى بها العادة، وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ببراهين العقل"^(٢).

وبعد ذلك ذكر عشر أدلة على روحانية النفس، ترجع في أصولها الأساسية إلى أدلة ابن سينا، إلا أن الغزالي بالغ في التفصيل والتقسيم حتى أرجع هذه الأدلة إلى عدة أدلة جزئية^(٣).

وقد كان الغزالي يذكر الدليل ثم يأتي بالاعتراض عليه، ولكن اعتراضاته على أدلتهم جميعاً كانت مبنية على فكرة استحالة الحكم على الكلي بما يحكم به على الجزئي^(٤).

مثال ذلك قوله في الرد على الدليل الأول: "ما زعمتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم، باطل عليكم بما تدركه من الشاة من عداوة الذئب، فإنهم في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندهم، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا عليه، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ص ١٧٩-١٨١.

(٢) المرجع السابق ص ١٨٢.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة العربية - د/ جميل صليبا ص ٣٧٠ ط ٢ ١٩٧٣ - دار الكتاب اللبناني - بيروت.

(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٧٢.

الانقسام في المدركات بالحواس الخمس، وبالحس المشترك، وبالقوة الحافظة للصور، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة"^(١).

ومثال ذلك أيضاً قوله في الرد على الدليل السادس: "ومما عرف بالاتفاق بطلانه، وذكر في المنطق، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي، حتى مثله بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن "التمساح" فإنه يحرك فكه الأعلى، وهؤلاء لم يستقرءوا إلا الحواس الخمس، فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به، فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات، فتكون الحواس مع كونها جسمانية منقسمة إلى: ما تدرك محلها وإلى ما لا تدرك، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة، كالبصر، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس، فما ذكره أيضاً إن ورث ظناً، فلا يورث يقيناً موثقاً"^(٢).

أما المسألة التاسعة عشر: فقد ذكر دليلهم على خلود النفس بقوله: قالوا: إن النفس لا تموت بموت البدن لأن البدن ليس محلاً لها، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية، والقوى الجسمانية، ولأن للنفس فعلاً، أحدهما بمشاركة البدن كالتيخيل والإحساس والشهوة والغضب، وهذا لا جرم يفسد بفساد البدن ويقوى بقوتها.

والآخر: بذاتها دون مشاركة البدن مثل إدراك المعقولات المجردة عن المواد وهذا لا يفسد بفساد البدن، بل إن البدن يعوقها عن إدراك المعقولات"^(٣).

ويعترض الغزالي على ذلك بقوله: إن بقاء النفس بعد البدن لا يثبت بالبراهين العقلية، فلا يكفي أن نقول: إن النفس ليست حالة في جسم ولا أن نقول: إن تعلقها بالبدن تعلق عرضي حتى ثبت أنها لا تموت بموته فقد تغنى النفس بقدرة الله، أو تغنى بأسباب أخرى لم تخطر ببال الفلاسفة، وليس هناك دليل عقلي على أن البسيط لا يفنى، ولو قررنا مع الفلاسفة أن النفس تبقى بعد البدن بقاءً سرمدياً بالطبع، وإن البدن يموت وينحل إلى عناصره ويتلاشى، لساقنا هذا القول إلى إنكار بعث الأجساد"^(٤).

وهكذا اتضح لنا من نصوص الغزالي السابقة أنه لا ينكر على الفلاسفة القول بروحانية النفس، ولا القول بخلودها لأن ذلك لا يخالف أصلاً من أصول الدين - حسب اعتقاده - وإنما ينكر عليهم محاولتهم البرهان على روحانيتها وخلودها بالعقل دون الشرع، ولهذا فهو يبدعهم في هاتين المسألتين لمحاولتهم البراهين على ذلك بالعقل، والعقل عاجز عن الخوض في هذه الأمور.

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٨٣.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٠.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة ص ١٩٨.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ١٩٩-٢٠٠، وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة العربية - جميل صليبا ص ٣٧٣.

أما المسألة العشرون: فقد خصصها الغزالي للرد على قول الفلاسفة بأن الحشر للأرواح دون الأجساد، الذي خالفوا به اعتقاد المسلمين كافة، وهو الذي ترتب عليه كفرهم عنده بخلاف ما يتعلق بالنفس من حيث الفناء أو من حيث إنها جوهر روحاني أو غيره، فإن ذلك لا يتعلق به كفر أو إيمان وإنما المقصود هو التعجيز فقط.

وقد بدأ الغزالي بشرح مذهبهم أولاً ثم بين أنهم في مجال تبريرهم لرأيهم يقولون:
إن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية لسببين:

أحدها: إن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب، وإنما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها، الذي خصت به أنفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من الله في الصفات لا في المكان ورتبة الوجود.

وثانيها: إن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية، أفضل من اللذات الجسمية والدنيوية، والذي ورد في الشرع من الصور الحسية، فالتصديق به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم^(١).

رد الغزالي على الفلاسفة: "ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار، كما وصف في القرآن. فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة؟ وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [سورة السجدة: آية ١٧] أي لا يعلم جميع ذلك.

وقوله: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"^(٢) فذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفى غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع"^(٣).

وأما قولهم: إن ما ورد في الشرع أمثال ضربت على حد إفهام الخلق، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس، فقد أجابهم الغزالي بقوله: إن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين:

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ص ٢٠٥-٢٠٦، وانظر: مذاهب فلاسفة المشرق - د/ محمد عاطف العراقي - ط ٤ ١٩٧٥ -

دار المعارف - مصر

(٢) رواه البخاري في كتاب الخلق - باب ما جاء في صفة الجنة وإنها مخلوقة، مسلم - في كتاب الجنة ووصفه نعيمها.

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٨-٢٠٩.

أحدهما: إن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل.

الثاني: إن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة، ويد الجارحة، وعين جارحة، وإمكان الانتقال والاستقرار، على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وعد به من أمور الآخرة، ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه^(١).

وأما قولهم: إن بعث الأجسام بعد أن تحللت وأصبحت تراباً مستحيل، فقد أجابهم الغزالي بقوله: "بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه فإن ذلك لا يخالف الشرع، بل دل عليه الشرع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: آية ١٦٩] وبقوله صلى الله عليه وسلم: "أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش"^(٢) وبما

ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره، وكل ذلك يدل على البقاء.

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها إلى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا يبدنه إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء، ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور الله تعالى ويكون ذلك عوداً لتلك النفس، فإنه قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً^(٣).

ثم قال: وأما قولكم: "... بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخاً، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث، فلا ننكره، سمي تناسخاً أو لم يسمى تناسخاً"^(٤). وخلاصة رد الغزالي السابق أن نصوص الصفات محتملة ولذلك وجب تأويلها بأدلة العقول.

أما نصوص المعاد: فهي كثيرة، بحيث بلغت مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا تؤول لأنها لا تخالف أدلة العقول.

أما هؤلاء الملاحدة: فقد قالوا: إن نصوص الصفات أكثر من نصوص المعاد، وقد أولتم ذلك، لذلك وجب تأويل نصوص المعاد^(٥).

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٩.

(٢) رواه الترمذي في كتاب فضائل الجهاد - باب ما جاء في ثواب الشهداء - وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢١٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢١٤.

(٥) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د/ عبد الرحمن المحمود ٢/ ٩٠٣ - ط ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م - مكتبة الرشد - الرياض .

والذي يظهر أن الغزالي شعر بضعف المناقشة، فأحال هذا الموضوع لما تطرق له في كتابه الإحياء إلى الكشف فقال في هذا الموضوع: "وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي، لا بالسمع ثم اذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا الى السمع، والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم، ولا يتعين له موقف"^(١).

وهكذا انتقل الغزالي من ضعف المناقشة إلى الإحالة على الكشف، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... أبو حامد مع فرط ذكائه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، أو يحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف ولهذا نجده في مناظراته للفلاسفة، إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل بصحيح البخاري"^(٢).

كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما انتهى إليه المتكلمون بما فيهم الغزالي فقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام هو التأويل والتفويض، والمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله اللفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد. وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وخصنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يرد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله"^(٣).

ثم بين رحمه الله أن خوض المتكلمين في التأويل لنصوص الصفات والعلو، سلط عليهم هؤلاء الملاحدة من الفلاسفة والباطنية فقالوا: ونحن أيضا نتأول نصوص المعاد ولهذا قال رحمه الله: "وبهذا احتج هؤلاء الملاحدة كابن سينا وغيره على مثبتي المعاد وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيان، لبطلت معارضتهم، ودحضت حجبتهم"^(٤).

(١) إحياء علوم الدين - الإمام الغزالي ١/ ١٠٤.

(٢) درء التعارض ١/ ١٦٢-١٦٣ بتصرف.

(٣) انظر: درء ١/ ٢٠١.

(٤) المرجع السابق ١/ ٢٠٣.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: رأي ابن تيمية في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني: رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

الفصل الخامس

بين ابن تيمية والفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

المبحث الأول:

رأي ابن تيمية في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

بين رحمه الله تعالى أن "طرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل والمركب منهما كالخبر، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين، كالخبر المتواتر، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم... ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق"^(١).

ثم أكد أن ما يخبر به الرسول عن الله حق وصدق لا يناقضه دليل عقلي ولا سمعي فقال: "فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر لشيء من ذلك جزم جزماً قاطعاً أنه حق، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي، لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك، فإنما هو حجج داحضة، وشبه من جنس شبه السوفسطائية"^(٢).
وذلك كله مما يبين "... إنه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدماً على ما جاءت به الرسل، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسول من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم"^(٣).

كما بين رحمه الله أن الفلاسفة زعموا أن علوم الأنبياء محصورة فيما يسمونه بالقوة القدسية، فقال: "والمفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة، كابن سينا وأمثاله - لم يقرؤا بأن الأنبياء يعلمون ما لا يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية؛ لكنهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس، ويسمون ذلك القوة القدسية فحصرُوا علوم الأنبياء في ذلك"^(٤) وبعد ذلك بين حقيقة قولهم في الأنبياء فقال: "وكان حقيقة قولهم: إن الأنبياء من جنس غيرهم وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء بل يقولون: إنهم خاطبوا

(١) درء ١/١٧٨-١٧٩.

(٢) المرجع السابق ١/١٧٢.

(٣) المرجع السابق ١/١٧٢.

(٤) المرجع السابق ١/١٧٨-١٧٩.

الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور، وحقائق قولهم: إنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل"^(١).

ثم بين أن الذي صرح بالكلام السابق فضلاً عن كالفارابي وابن سينا وأتباعهما وأنهم متناقضون وسبب "تناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها... ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم، فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية وبطلان النبوات، وهذا من أعظم السفسطة"^(٢).
"فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب والسنة وعارضها بما يناقضها لم يعارضها إلا

بما هو جهل بسيط أو جهل مركب، فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة المعارضين للكتاب المعارضين عنه وهم ﴿كَرِهَ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: آية ٣٩].

وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات، وآخرون ممن يعارضهم يقول المناقض لتلك الأقوال هو العقليات وهم ﴿أَوْ كُظِّلُمْتِ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَتْ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ لَمْ يَكْدِرْهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: آية ٤٠].

وبعد ذلك بين فساد الاعتقادين السابقين فقال: "ومعلوم أنه حينئذٍ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما، والغالب فساد كلا الاعتقادين لما فيهما من الإجمال والاشتباه، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقاً وباطلاً، ومع هؤلاء حقاً وباطلاً والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه والله أعلم"^(٣).

ولهذا فأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: آية ٥٢] وقال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: آية ١٥٧] ولهذا فإن "الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذٍ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح.

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها، وكمال المعرفة بما فيها، والأقوال التي تنافيها فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة"^(٤).

وبعد ذلك بين أن هؤلاء المتكلمين والفلاسفة عندما تنازعوا في المعقول "لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد غير فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذٍ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها"^(٥).

(١) المرجع السابق ١/ ١٨٠.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٨٢.

(٣) درء ١/ ١٦٨-١٧٠.

(٤) درء ١/ ١٦٤.

(٥) المرجع السابق ١/ ١٦٨-١٦٩.

المبحث الثاني:

رد ابن تيمية على الفلاسفة في مسألة حشر الأرواح دون الأجساد

أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة، أعظمهم اتباعاً وموافقة للرسول صلى الله عليه وسلم علماً وعملاً فقال: "الرسول صلوات الله وسلامه عليهم - عليهم البلاغ المبين، وخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم: أنزل الله كتابه مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه، فهو الأمين على جميع الكتب، وقد بلغ أبين البلاغ وأتمه وأكمله، وكان أنصح الخلق لعباد الله، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده، وعبد الله حتى أتاه اليقين - فأسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة، أعظمهم اتباعاً له علماً وعملاً"^(١).

ولهذا: "فسعادة الدنيا والآخرة" هي باتباع المرسلين، فمن المعلوم أن أحق الناس بذلك: هم أعلمهم بآثار المسلمين وأتبعهم لذلك، فالعالمون بأقوالهم وأفعالهم المتبعون لها هم أهل السعادة في كل زمان ومكان، وهم الطائفة الناجية من أهل كل ملة، وهم أهل السنة والحديث من هذه الأمة، فإنهم يشاركون سائر الأمة فيما عندهم من أمور الرسالة، ويمتازون عنهم بما اختصوا من العلم الموروث عن الرسول، مما يجهله غيرهم أو يكذب به"^(٢).

صلاح الإنسان ليس بمجرد أن يعلم الحق دون محبته وأتباعه:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليس صلاح الإنسان في مجرد أن يعلم الحق، دون أن لا يحبه ويريده ويتبعه، كما أنه ليس سعادته في أن يكون عالماً بالله مقراً بما يستحقه دون أن يكون محباً لله، عابداً لله، مطيعاً لله، بل أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه، فإذا علم الإنسان الحق وأبغضه وعاداه، كان مستحقاً من غضب الله وعقابه ما لا يستحقه من ليس كذلك، كما أن من كان قاصداً للحق طالباً له - وهو جاهل بالمطلوب وطريقه - كان فيه من الضلال، وكان مستحقاً من اللعنة - التي هي البعد عن رحمة الله - ما لا يستحقه من ليس مثله، ولهذا أمرنا الله أن نقول: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٣) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿﴾ [الفاتحة: آية ٦-٧].

بعد ذلك بين رحمه الله: "أن المغضوب عليهم" هم: اليهود الذين علموا الحق فلم يحبه ولم يتبعوه. و"الضالون" هم النصارى: قصدوا الحق لكن بجهل وضلال به وبطريقه. ثم بين أن اليهود: بمنزلة العالم الفاجر، والنصارى بمنزلة العابد الجاهل^(٤) فقد ثبت عن ال النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون"^(٥).

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٤.

(٢) المرجع السابق ٢٦/٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ٥٨٦/٧.

(٤) رواه البخاري في التفسير - باب ومن سورة فاتحة أم الكتاب - الترمذي في التفسير - تفسير سورة الفاتحة - وقال الترمذي حديث حسن غريب.

المتفلسفة أسوأ حالاً من اليهود والنصارى:

بعد ذلك بين رحمه الله أن الفلاسفة أسوأ حالاً من اليهود والنصارى وذلك لأنهم "جمعوا بين جهل النصارى وضلالهم، وبين فجور اليهود وظلمهم فصار فيهم من الجهل والظلم ما ليس في اليهود ولا النصارى حيث جعلوا السعادة في مجرد أن يعلموا الحقائق حتى يصير الإنسان عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود، ثم لم ينالوا من معرفة الله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وخلقه وأمره إلا شيئاً نزرأ قليلاً، فكان جهلهم أعظم من علمهم وضلالهم أكبر من هداهم، وكانوا مترددين بين الجهل البسيط والجهل المركب، فإن كلامهم في الطبيعيات والرياضيات لا يفيد كمال النفس وصلاحها، وإنما يحصل ذلك بالعلم الإلهي، وكلامهم فيه لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل"^(١).

طريقة القرآن في إمكان المعاد:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أن الإمكان يستعمل على وجهين:

- الوجه الأول: إمكان ذهني.

- الوجه الثاني: إمكان خارجي.

أما الإمكان الذهني: فحقيقته عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي^(٢)، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن، فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

أما الإمكان الخارجي، فهو أن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا بأن يكون يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود؛ فالأقرب إلى الوجود منه أولى^(٣). "والله تعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بالإمكان الذهني، إذ يمكن أ، يكون الشيء ممتنعاً ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه بخلاف الإمكان الخارجي، فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعاً"^(٤).

بعد ذلك بين رحمه الله كيف يعلم الإنسان الإمكان الخارجي فقال: "والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك"^(٥).

(١) فتاوى ٥٨٦/٧-٥٨٧.

(٢) انظر: درء ٣١/١.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين ٦٨/٢، فتاوى ٢٢٤/٩.

(٤) درء ٣١/١.

(٥) المرجع السابق ٣١/١-٣٢.

بعد ذلك بين رحمه الله أن هذه طريقة القرآن في إمكان المعاد، فتارة يخبر عمن أماتهم الله ثم أحياءهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ ۝٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿البقرة: آية ٥٥-٥٦﴾. وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ ﴿البقرة: آية ٧٣﴾.

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين فقال: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾ ﴿الكهف: آية ٢٥﴾.

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ﴾ ﴿الحج: آية ٥﴾ وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿يس: آية ٧٨-٧٩﴾. وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ يَفْعَلْ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿الأحقاف: آية ٣٣﴾.

وتارة على إمكانه بخلق النبات كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّبِيدٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِالْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ ﴿فاطر: آية ٩﴾.

وهكذا "فقد تبين أن ما عند أئمة النظار أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإن خطأهم فيها كثير جداً ولعل ضلالهم أكثر من هداهم، وجعلهم أكثر من علمهم"^(١).

أقسام اللذات الموجودة في الدنيا:

اللذات الموجودة في الدنيا ثلاثة أجناس وهي:

١. لذة حسية.
٢. لذة وهمية.
٣. لذة عقلية.

أما اللذة الحسية: فهي كل ما يكون بإحساس الجسد كالأكل والشرب واللبس وضدها التألم بفقدان ذلك.

وأما الوهمية: فهي كل ما يتخيله الإنسان ويتوهمه بنفسه، ونفس غيره، كالمدح له والتعظيم، والطاعة والكرامة، وضدها ما يؤلمه من الذم والإهانة.

(١). الرد على المنطقيين ٢/ ٦٩-٧٠، وانظر فتاوى ٩/ ٢٢٤-٢٢٥.

وأما العقلية: فهي ما يعلمه بقلبه وب عقله كالتذاده بذكر الله، ومعرفة الحق، وتأمله بالجهل إما البسيط وهو عدم الكلام والذكر، وإما المركب وهو اعتقاد الباطل، كما يتألم الجسد بعدم غذائه تارة، وبالتغذي بالمضار تارة أخرى^(١).

"والله سبحانه قد شرع من هذه اللذات ما فيه صلاح حال الإنسان في الدنيا، وجعل اللذة التامة بذلك في الدار الآخرة، كما أخبر الله بذلك على ألسن رسله بأنها هي دار القرار، وإليها تنتهي حركات العباد"^(٢).

وبعد ذلك بين رحمه الله أن من اللذات ما يكون عوناً على ما هو أكثر منه فقال: "وكل لذة وإن جلت هي في نفسها مقصودة لنفسها، إذ المقصود لنفسه هو اللذة، لكن من اللذات ما يكون عوناً على ما هو أكثر منه أيضاً، فيكون مقصوداً لنفسه بقدره، ويكون مقصوداً لغيره بقدر ذلك الغير، وهذا من تمام نعمة الله على عباده، وكل ما يتنعمون به إذا استعملوه على وجه العدل الذي شرعه أوصلهم به إلى ما هو أعظم نعمة منه"^(٣).

ولذات الجنة أيضاً تتضاعف وتتزايد كما يشاء الله تعالى، فإن الله يقول على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"^(٤).

وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ ﴿السجدة: آية ١٧﴾. ولهذا بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين بنعمة الله التامة في جنته لمن أطاعهم، فاتبع الذكر الذي أنزل عليهم واستعمل القسط الذي بعثوا به، ومنذرين بتعظيمهم عقاب الله لمن أعرض عن ذلك وعصاهم، فكان من الظالمين"^(٥).

لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَهِيْطَ مِنْهَا جَمِيعًا ۚ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ۚ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمًى﴾ ﴿طه: آية ١٢٣-١٢٤﴾.

ولقوله تعالى: ﴿فَمَنِ تَبَعَ هُدًى فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿البقرة: آية ٣٨-٣٩﴾.

وقد غلطت المتفلسفة من الصابئة والمشركون ونحوهم ومن حذا حذوهم ممن صنف في أصناف اللذات، فالفلاسفة الذين دخلوا مع أهل الملل منهم من وافق المؤمنين بإظهارهم الإقرار بما جاءت به الرسل ولكنهم زعموا أن ما أخبرت به الرسل من الوعد والوعيد إنما هو أمثال مضروبة، لتفهم العامة

(١) انظر جامع الرسائل - لابن تيمية - المجموعة الثانية - ص ٢٤٦-٢٤٧ - كذلك أنظر: النبوات لابن تيمية ص ١٣٨ - دراسة وتحقيق: محمد عبد الرحمن عوض - ط ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م - دار الكتاب العربي - بيروت .

(٢) جامع الرسائل - المجموعة الثانية ص ٢٤٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤٩ .

(٤) سبق تخريجه ص ١٨٦ .

(٥) جامع الرسائل المجموعة الثانية ص ٢٥٠ .

المعاد الروحاني، وما فيه من اللذة والألم الروحانيين، وربما يثبت بعضهم اللذات الخيالية، بناءً على أن النفوس يمكن أن يحصل لها من إشراق الأفلاك عليها ما يحصل لها به من اللذة ما هو من أعظم اللذات الخيالية التي يقولون هي أعظم من الحسية^(١).

اللذة العقلية التي أقر بها الفارابي وابن سينا ومن سار على طريقتهما لم تحصل لهم ولم يعرفوا الطريق إليها: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن اللذات العقلية التي أقرها بها لم تحصل لهم، ولم يعرفوا الطريق إليها، بل ظنوا أن ذلك إنما هو إدراك الوجود المطلق بأنواعه وأحكامه، وطلبوا اللذة العقلية في الدنيا بما هو من هذا النمط من الأمور العقلية، وتكلموا في الإلهيات بكلام حقه قليل وباطله كثير، فكانوا طالبين اللذة العقلية التي أثبتوها بالأغذية الفاسدة التي تضر وتؤلم، أكثر من طلبها بالأغذية النافعة، بل كانوا فاقدين لغذائها الذي لا صلاح لها إلا به، وهو إخلاص الدين لله بعبادته وحده لا شريك له، فإن هذا هو خاصة النفس التي خلقت له، لا تصلح إلا به، ولا تفسد فساداً مطلقاً مع وجوده قط بل من بات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة"^(٢).

زعم ابن سينا أن ظاهر الشرع لا يحتج به في باب الصفات والمعاد: يقول ابن تيمية بعد أن ذكر زعم ابن سينا أن ظاهر الشرع غير محتج به في مثل هذه الأبواب -أي الصفات الإلهية والمعاد الأخروي- "قلت: فهذا كلام ابن سينا، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية والملاحدة. ثم قال: والكلام على هذا من فنين: أحدهما: بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات، الذين سموا نفيها توحيداً من الجهمية المعتزلة وغيرهم. الثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوهم عليه^(٣). أما الأول: "فإن هؤلاء وافقوه على نفي الصفات الإلهية وسموا هذا النفي توحيداً وهي تسمية ابتدئها الجهمية النفاة، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة، بل أهل الإثبات قد بينوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له، كما ذكر ذلك في سورة الإخلاص وعامة سور القرآن"^(٤).

موافقة المتكلمين للفلاسفة على نفي الصفات جعل لابن سينا وأتباعه حجة عليهم، في نفي المعاد: بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن موافقة المتكلمين للفلاسفة على نفي الصفات، جعل لابن سينا وأتباعه حجة عليهم، فزعم أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه: من معرفة توحيد الله تعالى ومعرفة

(١) انظر: جامع الرسائل المجموعة الثانية ص ٢٥٢.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٢.

(٣) انظر: درء ٢٠/٥ - ٢١.

(٤) المرجع السابق ٢١/٥.

اليوم الآخر. وفي ذلك يقول: "فلما وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات، وأن هذا هو التوحيد الحق - احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية: على أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه: من معرفة توحيد الله تعالى، ومعرفة اليوم الآخر، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يحتج بها في باب الإييان بالله واليوم الآخر، لا في الخلق ولا في البعث، لا المبدأ ولا المعاد، وأن الكتب الإلهية إنما أفادت تخيلاً تنتفع به العامة، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة، وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله، لم تبينه الرسل أصلاً، ولم تنطق به، ولم تهد إليه الخلق، بل ما بينت لا معرفة الله، ولا معرفة المعاد، لا ما هو الحق في الإييان بالله، ولا ما هو الحق في الإييان باليوم الآخر، بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علم ينتفع به أولو الباب، وإنما فيه تخيل وإيهام ينتفع به: جهال العوام ^(١) بل إنه بين رحمه الله أن ما احتج به هؤلاء الملاحدة، على نفاة الصفات، لإثبات إلحادهم هي من حجج أهل الإثبات عليهم لإثبات إيمانهم وذلك لأن الله تعالى أخبر أنه: ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: آية ٣٣] ولقوله تعالى: ﴿الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم: آية ١] ولقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْقُو عَنْ كَثِيرٍ ۖ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ۝ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: آية ١٥-١٦] ولقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ الْمُبِينِ﴾ [العنكبوت: آية ١٨] ولقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: آية ٤٤] ولقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: آية ٣].

"وأمثال هذه النصوص التي تبين أن الرسول هدى الخلق وبين لهم، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور، لا أنه لبس عليهم وخيل، وكنتم الحق فلم يبينه ولم يهد إليه، لا للخاصة ولا للعامة، فإنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس بل كل من كان به أخص وبخاله أعرف، كان أعظم موافقة له وتصديقاً على ما أظهره وبينه، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره، للزم: إما أن يكون جاهلاً به أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهراً خلافه للخاصة والعامة. وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو مختلق كذب" ^(٢).

الإنسان عبارة عن البدن والروح، وروحه هي نفسه:

بين شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً وأن روحه هي نفسه

مستدلاً على ذلك بما يلي:

(١) درء ٢١/٥.

(٢) درء ٢٥/٥.

حديث أم سلمى قالت: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أبي سلمى وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر فضج ناس من أهله فقال: لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون، ثم قال: "اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين، واخلفه في عقبه الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين، وأفسح له في قبره، ونور له فيه"^(١).
وحديث أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألم تروا أن الإنسان إذا مات شخص بصره" قالوا: بلى، قال: "فكذلك حين يتبع بصره نفسه"^(٢) فسماء تارة روحاً، وتارة نفساً^(٣).

ثم بين أن "الروح المديرة للبدن والتي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت لقوله صلى الله عليه وسلم لما نام عن الصلاة: "إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردّها حيث شاء"^(٤) ولقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: آية ٤٢].

قال ابن عباس: وأكثر المفسرين يقبضها قبضتين، قبض الموت، وقبض النوم، ثم في النوم يقبض التي تموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت^(٥).
وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام: "باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ عبادك الصالحين"^(٦).

النعيم والعذاب على النفس والبدن جميعاً وعلى النفس مفردة:

يبين شيخ الإسلام ابن تيمية أن: العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة، تنعم النفس وتعذب منفردة عن البدن، وتعذب متصلة بالبدن والبدن متصل بها، فيكون النعيم والعذاب عليهما في هذه الحال مجتمعين، كما يكون للروح منفردة عن البدن^(٧).
ويقول في موضع آخر: فليعلم أن مذهب "سلف الأمة وأئمتها" أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه ولبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وأنها

(١) رواه مسلم في الجنائز، باب ما في إغماض الميت الترمذي في الجنائز باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له.

(٢) رواه مسلم في الجنائز باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه .

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/ ٢٢٦، ٢٢٢.

(٤) رواه البخاري في المواقيت باب الأذان بعد ذهاب الوقت - مسلم في المساجد باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها.

(٥) أنظر: فتاوى ٢٨٩/٩.

(٦) رواه البخاري في الدعوات باب التعوذ والقراءات عند المنام، في التوحيد باب السؤال بأسماء الله تعالى، مسلم في الذكر والدعاء - باب مايقول عند النوم وأخذ المضجع .

(٧) فتاوى ٢٨٢/٤ .

تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها، وقاموا من قبورهم لرب العالمين^(١).

يبين ذلك أحاديث عذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، وهي كثيرة متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، مثل ما في الصحيحين: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال: "إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستنزه من بوله ثم دعا بجريدة رطبة فشققها نصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة فقالوا يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: "لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا"^(٢).

وفي صحيح مسلم وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلمهم هذا الدعاء، كما يعلمهم السورة من القرآن "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات"^(٣).

وهذا الباب فيه من الأحاديث والآثار ما يضيق هذا الوقت عن استقصائه، مما يبين أن الأبدان التي في القبور تنعم وتعذب إذا شاء الله ذلك كما يشاء، وأن الأرواح باقية بعد مفارقة البدن منعمة ومعذبة^(٤) ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالسلام على الموتى كما ثبت في الصحيحين والسنن "أنه كان يعلم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية اللهم لا تحرمننا أجرهم ولا تفتنا بعدهم، واغفر لنا ولهم"^(٥).

وهكذا بين رحمه الله: "أن ما عند أئمة النظر، أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإن خطأهم فيها كثير جداً ولعل ضلالهم أكثر من هداهم وجهلهم أكثر من علمهم"^(٦).

ولهذا وغيره: "وجد القرآن والسنة كاشفان لأحوالهم، مبينان لحقهم مميّزان بين حق ذلك وباطلة، والصحابة كانوا أعلم الخلق بذلك كما كانوا أقوم الخلق بجهاد الكفار والمنافقين"^(٧).

(١) المرجع نفسه ٢٨٤/٤.

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء - باب من الكبائر أن لا يستنزه من بوله، مسلم في كتابا الطهارة - باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه - الترمذي في كتاب الطهارة - باب ما جاء في التشديد في البول.

(٣) رواه البخاري في كتاب الدعوات - باب التعوذ من فتنة المحيا والممات - مسلم في كتاب الذكر والدعاء - باب التعوذ من العجز والكسل وغيره - الترمذي - كتاب الدعوات - باب ٧٦.

(٤) فتاوى ٢٩٦/٤.

(٥) رواه مسلم في كتاب الجنائز - باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، النسائي في كتاب الجنائز باب الأمر بالاستغفار للمؤمنين.

(٦) فتاوى ٢٢٥/٩ - ٢٢٦.

(٧) المرجع السابق ١٣٧/٤.

وهكذا فالفلاسفة القائلون: "إن النعيم والعذاب لا يكون إلا على الروح، وأن البدن لا ينعم ولا يعذب منكرون لمعاد الأبدان، وهؤلاء كفار بإجماع المسلمين"^(١).

(١). المرجع السابق ٢٨٣/٤.