وزارة التعليم
جامعة الملك سعود
كلية التربية
قسم الدراسات الإسلامية
الدراسات العليا

مقرر٥٨٢سلم- موقف الإسلام من الفلسفة(٢)

المستوى الثاني- ماجستير- تخصص عقيدة

الفصل الدراسي الثاني

إعداد

أ.د/هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَّا بَعْدُ:

فإن محاولة الجمع أو التوفيق بين الدين والفلسفة من المحاولات القديمة ، قام بها فلاسفة اليونان قديماً فقد اغتر هؤلاء بعقولهم، وأخذوا يشرعون الشرائع في كل فن؛ فكان نتيجة هذه المحاولة تحريف الكتب السماوية السابقة التوراة والإنجيل، وعموم الفوضى الفكرية في تلك الديانات، وتسرب إليها الإلحاد.

وقد تبعهم على محاولة التوفيق كل من حاد عن الطريق المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا، وعندما اصطدمت تلك الآراء البشرية بما جاءت به الرسل قالوا: بفكرة من سبقهم ،الجمع بين الدين الإسلامي الفلسفة، وقد عملية التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة مع حركة نقل وترجمة الكثير من الكتب الفلسفية والمنطقية من السريانية واليونانية والفارسية إلى اللغة العربية، – خاصة كتب أرسطو– حيث كان لترجمتها أثر خطير على عقيدة كل من حاول مزج الفلسفة –التي تشتمل على ظنون وتخمينات وطلاسم لفظية لا حقيقة ولا معنى لها بالدين الإسلامي، ولهذا قال العلامة ابن خلدون بعد حديثه عن أرسطو ومنزلته عند الفلاسفة "ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان

اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها الكثير من أهل الملة، وأخذ مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفا ريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا"[1] حيث كانا إيمانهما بالفلسفة الأرسطية، يفوق إيمانهما بالدين الإسلامي، ولكن خوفهما من المحيط الإسلامي اللذين كانا يعيشان فيه جعلهما يبذلان الجهد الكبير للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة ولكن توفيقهما كان تلفيقاً، وتحريفاً لنصوص الكتاب والسنة وانتصاراً للفلسفة على حساب الدين، وذلك لأنهما فسرا النصوص الشرعية على حساب الآراء الفلسفية، فحرفوها عن دلالتها الحقيقية، بل إن ابن سينا جعل مرتبة الفلسفة أعلى من مرتبة النبوة، وزعم أن النصوص الشرعية رموزاً وإشارات لمعان فلسفية، فقد أسرفوا في التأويل، وتعرضوا لمسائل لم يتعرض لها غيرهم من المؤولين كالنبوات والمعاد ؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية :"ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون: إن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم، وإن كان مخالفاً للحق في نفس الأمر"[2].

وبما أن الله تعالى قد أخبرنا في كتابه العزيز أنه قد تكفل بحفظ هذا الدين من التبديل والتحريف بقوله تعالى: **{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا**

---

[1]. مقدمة ابن خلدون – ص١١٥ – تحقيق : درويش الجويدي – ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م – المكتبة العصرية – بيروت .

[2]. الصفدية – ١/٢٣٧ – تحقيق : د/محمد رشاد سالم .

الـــذِّكْرَ وَإِنَّا لَـــهُ لَحَـــافِظُونَ }الحجـــر٩فقـــد قـــيض الله لدينـــه في كـــل زمـــان ومكـــان مـــن يـــدافع عنـــه مـــن علمـــاء هـــذه الأمـــة، فالإمـــام الغـــزالي بـــين بـــدعمهم في عشـــرين مســـالة وألـــف بـــذلك كتـــاب تهافـــت الفلاسفة، كفرهم في المسائل الثلاث المشهورة عنهم وهي:

١- قولهم: بقدم العالم

٢- قولهم: بعدم علم الله بالجزيئات.

٣- قولهم: بحشر الأرواح دون الأجساد.

كما بدعهم في السبعة عشر الباقية.

ولمـــا جـــاء شـــيخ الإســـلام ابـــن تيميـــة أقـــر الصـــحيح مـــن ردود الغـــزالي وأكمـــل النـــاقص، وأبطـــل الخطـــأ مبينـــاً القـــول الصـــحيح مكانـــه؛ ولهـــذا زاد عليـــه في وضـــوح المـــنهج وقـــوة الاســـتدلال؛ فـــدحض أقـــوالهم وبـــين فساد آراءهم مستدلاً على فساد ما قالوه بالعقل والنقل.

المسألة الثالثة

– قول الفلاسفة: بحشر الأرواح دون الأجساد ثلاثة فصول

– الفصل الأول: الجذور التاريخية لهذه المسألة.وفيه مباحث(أفلاطون وارسطو)أنموذج

المبحث الأول:–النفس عند أفلاطون

المبحث الثاني:– النفس عند أرسطو

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 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 المسائلة ورده عليهم.

الفصل الرابع:**بين ابن رشد والغزالي وفيه مبحثان:**

المبحث الأول: موقف ابن رشد من مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

المبحث الثاني: دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.

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.

المبحث الأول

النفس عند أفلاطون

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:

١) العقل الذي يميل إلى الخير.

٢) الشهوة التي تسعى دائماً إلى إرضاء الحاجات المادية.

٣) القوة الوسيطة التي تنحاز إلى أحد الطرفين وهي الحماس والغضب[١].

ولهذا فالإنسان عند أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بماله من نفس ينتمي للعالم العقلي الإلهي الخالد، وبماله من جسد ينتمي إلى العالم الفان، وحقيقته وجوهره هو النفس الإنسانية الذي طبيعتها من طبيعة الآلهة الخالدة وفي ذلك يقول: "إن الروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي، وبالخالد، وبالمعقول وبذي الصورة الواحدة وبغير التحلل، وإن الجسد على أشد ما

---

[١] . انظر : جمهورية أفلاطون – ص٤٤٣ – ترجمة فؤاد زكريا – ١٩٦٨م – دار الكتاب العربي – بيروت .

يكـــون الشـــبه بالإنســـاني، وبالفـــاني وبغـــير العقـــول، وبـــذى الصـــور المتعددة وبالمتحلل، وبالمتحول"[١].

ويقـــول في موضـــع آخـــر: "إن الـــروح بعـــد المـــوت تتجمـــع في نفســـها وترتفـــع عـــن الجســـد، وتـــتخلص مـــن أدران النـــاس وســـخفهم لتعـــيش مع الآلهة إلى الأبد"[٢].

ومـــن جهـــة أخـــرى أكـــد أفلاطـــون خلـــود الـــنفس وقـــدمها بأدلـــة عقليـــة تثبـــت هـــذا الخلـــود –في محـــاورة فيـــدون– فكـــان لفلســـته في هـــذه المســـألة خاصـــة وفي غيرهـــا عامـــة الأثـــر الأكـــبر في توجيـــه الفلاســـفة من بعده وتتلخص فيما يلي:

إن الـــنفس مـــا دامـــت تـــدرك المثـــل العقليـــة الخالـــدة فطبيعتهـــا مماثلـــة لطبيعـــة مـــا تدركـــه، فهـــي إذن بســـيطة التركيـــب في مثلهـــا، لا تتعـــرض للفســـاد أو الانحـــلال الـــذي يصـــيب الأجســـام، ومـــا دامـــت الـــنفس تشـــابه المثـــل وتشـــارك في مثـــل الحيـــاة فـــلا بـــد إنهـــا خالـــدة، لأن مـــا يشارك في الحياة لا يقبل الضد وهو الموت [٣].

بـــل إنـــه تنـــاقض مـــع نفســـه بعـــد تعميمـــه لمصـــير الـــنفس الســـابق؛فكان مـــن تناقضـــه أنـــه إذا تطهـــرت الـــنفس مـــن علاقتهـــا بالجســـد مالـــت إلى مـــا يشـــابه طبيعتهـــا مـــن الموجـــودات الخالـــدة اللامرئيـــة، أمـــا الـــتي لم تتطهـــر، وانقـــادت للجســـد فتعلقـــت بالمـــاديات وكرهـــت الحكمـــة فإنهـــا تظـــل بعـــد المـــوت ماديـــة كثيفـــة متعلقـــة بالأبـــدان، فتولـــد مـــن جديـــد في جســـم آخـــر يوافـــق طبيعتهـــا الســـيئة، فـــالنفس الشـــهوانية

---

١ . محاورات أفلاطون – فيدون – ص١٥١ – نقلها للعربية زكي نجيب محمود – ١٩٦٦ مطبعة لجنة التأليف والتراث – القاهرة .

٢ . المرجع السابق – مقدمة فيدون – ص١٠٦.

٣ . انظر: المرجع السابق– المحاورة ص١٤٨ وما بعدها– مقدمة فيدون ص١٠٦.

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[1].

المبحث الثاني

النفس عند أرسطو

النفس حسب اعتقاد أرسطو أنواع وقد رتب هذه الأنواع في نظام تدريجي؛ فكان ترتيبه كالتالي:

١) النفس الغاذية: وهي أبسط الأنواع لأنها موجودة في كل الأحياء.

٢) النفس الحساسة: موجودة في كل الحيوانات، وتتدرج وسائل هذه النفس بحيث تبدأ بحاسة اللمس، لأنه أبسط الإحساسات، ويشترك في كل الاحساسات 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[2].

٣) النفس الإنسانية: وهي أعلى أنواع النفوس لأنها تتميز عن باقي الحيوان بالقوة العاقلة.

- **معنى القوة العاملة عند أرسطو**

---

[1] . انظر : المرجع السابق – ص١٥٤- ١٥٥- وانظر : مقدمة فيدون ١٠٦.

[2] . انظر: أرسطو طاليس في النفس مع الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس والحاس والمحسوس لابن رشد، والنبات المنسوب إلى أرسطو طاليس- د/عبد الرحمن بدوي- ص٦٧،٣٥،٣٤،٣٢-٦٨- دار القلم- بيروت.

يخص 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[1].

– وظيفة العقل في رأي أرسطو

تختلف وظيفة العقل عنده عن الإحساس، فالحواس تتأثر بالصور الحسية، والعقل يتأثر بالصور العقلية المجردة، فمثلاً ندرك الفطوسة في أنف معين بواسطة الإحساس، أما العقل فيدرك معناها المجرد، أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة[2]، ولهذا يفرق أرسطو بين قوتين:

الأولى: فعالة تخرج المعاني الكلية من الجزئيات، وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان، ويحولها 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

---

[1] . انظر المرجع السابق – ص٧١–٧٣ ، وانظر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها – د/أميرة مطر – ص٣١٤– ط١٩٩٨ – دار قباء القاهرة .

٢ . انظر : أرسطو طاليس في النفس – ص٧٣–٧٤.

هـذه التفرقـة يقـول أرسـطو: بوجـود نـوعين مـن العقـل في الـنفس الإنسـانية، عقـل منفعـل أو هيـولاني، وعقـل فعـال لا يمكـن للعقـل المنفعـل أن يعقـل بالفعـل إلا بفضـل شـيء آخـر هـو دائمـاً بالفعل[1].

يقـول أرسـطو: إننـا نميـز مـن جهـة الفعـل الـذي يشـبه الهيـولا لأنـه يصـبح جميـع المعقـولات، ومـن جهـة أخـرى للعقـل الـذي يشـبه العلـة الفاعلـة، لأنـه يحـدثها جميعـاً: كأنـه حـال شـبيه بالضـوء، لأن الضـوء أيضـاً يوجـه مـا يحيـل الألـوان بالقـوة إلى ألـوان بالفعـل، وهـذا العقـل هـو المفـارق، الـلا منفعـل غـير الممتـزج مـن حيـث إنـه بالجـوهر فعـل، لأن الفاعـل دائمـاً أسمـى مـن المنفعـل والمبـدأ أسمـى مـن الهيـولا، والعلـم بالفعـل هـو وموضـوعه شـيء واحـد، أمـا العلـم، فهـو متقـدم بالزمـان في الفـرد ولـيس متقـدماً بالزمـان علـى الإطـلاق، ولا نسـتطيع أن نقـول إن هـذا العقـل يعقـل تارة، ولا يعقـل تارة أخـرى، وعنـدما يفـارق فقـط يصـبح مختلفـاً عمـا كـان بالجـوهر وعندئـذ يكون خالداً وأزلياً وبدون العقل الفعال لا تعقل"[2].

وأرسطو في النص السابق ينص صراحة على أن كلا العقلين 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[3].

ومـن جهـة أخـرى ، الـنفس في رأي أرسـطو مـن المسـتحيل أن تتحـرك، لأن كـل متحـرك بذاتـه ينقسـم ضـرورة إلى عنصـر يحـرك وعنصـر متحـرك، فالإنسـان مـثلاً كـائن متحـرك، والمحـرك فيـه هـو

---

[1] . أرسطو طاليس في النفس ص ٧٧.

[2] .كتاب النفس- لأرسطو- ص٥٠- ترجمة أحمد فؤاد الأهواني- ط١ ١٩٤٩- البابي الحلبي، وانظر: المرجع السابق ٧٤-٧٥.

[3] . انظر : الفلسفة اليونانية – د/أميرة مطر – ص٣١٤.

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[1]، فأرسطو يشبه النفس بإلهه الذي وصفه بأنه يحرك ولا يتحرك كذلك النفس تحرك الجسم ولا تتحرك، لأنها مصدر حركته.

– 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"[2].

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 الذي يعتقده، ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في

---

[1] . انظر : أرسطو طاليس في النفس – ص١٩–٢٠.

٢ . الملل والنحل للشهرستاني ١٣٣/٢.

سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاذ والابتهاج، وليس كل لذة فهي جسمانية، فان تلك اللذات لذات نفسانية عقلية، وهذه اللذة الجسمانية تنتهي إلى حد، ويعرض للملتذ سآمه 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"[1].

النتيجة: أفلاطون وأرسطو بنيا أفكارهما على خيالات ذهنية، لأنهما اعتمدا على عقولهما فقط وتركا دعوة الرسل جانباً، فكان التناقض والاختلاف حليف كل من سار على دربهما بل كل من حاول التوفيق بين رأيهما 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.

---

[1] . 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 أخذا عنهما القول بخلود النفس وأخذا عن أرسطو ترتيب النفوس بحسب مراتب الوجود، وترتيب القوى بحسب مراتب الحياة[1]؛ولهذا كان من فلسفتهم 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[2].

وبحسب نظرية أرسطو في القوة ينقسم العقل عندهما إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل أو الملكة ثم عقل مستفاد[3].

---

[1] . انظر: السياسات المدنية- الفارابي ص٢، ٣، ٢٢-٢٣- النجاة- لابن سينا ١٣٢/٢، ١٣٦-١٣٧.

٢ . انظر: النجاة ص١٩٠، ١٩٥، ١٩٦ وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور- نقلها إلى العربية د/محمد أبو ريده ص٢١٥-٢١٦ـ الحاشية.

٣ . انظر : رسالة في اثبات المفارقات ص٨ – رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة – ص٦٨-٦٩.

أمـــا العقـــل الفعـــال عنـــدهما: فهـــو العقـــل العاشـــر في سلســـلة العقـــول الصـــادرة عـــن الأول، فهـــو عقـــل كـــوني، وهمـــزة وصـــل بـــين الإنســـان وعـــالم العقـــول العليـــا، ولهـــذا فهـــو يفـــيض الصـــور علـــى العقـــل الإنســـاني، فهـــو الـــذي يخـــرج العقـــل الهيـــولاني مـــن القـــوة إلى الفعـــل بإشـــراقه عليـــه، فيحصـــل في الإنســـان العقـــل بالملكـــة، ويســـتمر تـــدخل العقـــل الفعـــال في عمليـــة التعقـــل إلى أن تصـــير المعقـــولات حاضـــرة في العقـــل المســـتفاد، فهـــو أســـاس أي إدراك عقلـــي، وعـــن معرفـــة الغيـــب، والنفـــوس الناطقـــة لا تتمـــايز بموضـــوع معرفتهـــا، ولا بمقـــدار مـــا حصـــلته مـــن معـــارف وإنمـــا يكـــون بمقـــدار ســـرعة اســـتعدادها للاتصـــال بالعقل الفعال الذي تتلقى عنه المعرفة[1].

– حدوث النفس عند الفارابي وابن سينا وخلودها.

الـــنفس الإنســـانية عنـــدهما تفـــيض مـــن العقـــل الفعـــال، فهـــي ذات طبيعـــة معقولـــة غـــير ماديـــة، تحـــدث عنـــد حـــدوث البـــدن المســـتعد لقبولها، وتبقى بعد فنائه.

يقـــول الفـــارابي: "إن الـــنفس الناطقـــة...جوهر واحـــد هـــو الإنســـان عنـــد التحقيـــق، ولـــه فـــروع وقـــوى منبثـــة منهـــا في الأعضـــاء، وإنهـــا حادثـــة عـــن واجـــب الصـــور عنـــد حـــدوث الشـــيء المســـتعد لقبولـــه المســـتحق لوجـــوده فيـــه، وهـــو البـــدن أو مـــا في قوتـــه أن يكـــون بدناً..."[2].

ويقـــول في موضـــع آخـــر: "إن الـــنفس لا يجـــوز أن تكـــون موجـــودة قبـــل وجـــود البـــدن، وإنهـــا لا يجـــوز أن تكـــرر في أبـــدان مختلفـــة وانـــه لا

---

١ . انظر: السياسات المدنية- للفارابي ص٥٠،٤٩،٤١، وانظر: إثبات النبوات- ضمن تسع رسائل في الحكمة، كذلك رسالة في الحدود ص٦٩، وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور ص٢١٨.

٢ . الدعاوي القلبية ص ١٠ ، وانظر : النجاة لابن سينا ٣٤/٢.

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"[1].

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 وفعلهما، فتكون موجودة ومعدومة معا، فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم يبق فيها القوة والإمكان بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكان، فيبطل أحدهما عند كونه بالفعل ويبقى الآخر في المادة"[2].

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 الدعاوي القلبية والتعليقات واثبات المفارقات...الخ.

أما كتابيه: "آراء أهل المدينة الفاضلة" "والسياسات المدنية" فهو يثبت خلود النفس الفاضلة بشكل قاطع، ويتردد في خلود

---

١ . الدعاوي القلبية ص ١٠ ، وانظر : النجاة ٣٩/٢-٤٠.

٢ . رسالة في إثبات المفارقات ص ٢-٣.

النفس الجاهلة فتارة يقول بفنائها وانحلالها إلى العدم، وتارة يقول بخلودها في الشقاء، فمن النصوص التي قال فيها بخلود الأنفس الفاضلة قوله: "وأهل المدنية 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 بالمشترك 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 زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال، إلى أن تستغني عن المادة فتحصل منبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، وإلا إذا بقيت احتاجت إلى مادة"[1].

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 منبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة"[2].

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،

---

[1] . المدينة الفاضلة ص١١٢.

[2] . السياسات المدنية ص٨١.

فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل..."[1].

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"[2].

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 متشاغلاً بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفراداً 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"[3].

وهذا النص يوضح أن الفارابي يقول: إن نفوس أهل المدنية الفاسقة، تظل خالدة في الشقاء أو مقيمة الدهر كله في أذى عظيم- حسب رأيه[4].

أما ابن سينا فقد قال: إن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزم عنه بطلان النفس ببطلان الجسد، والدليل على ذلك أن علاقة

---

١ . المدينة الفاضلة ص١١٨.

٢ . السياسات المدنية ص ٨٣.

٣ . المدينة الفاضلة ص١١٩-١٢٠.

٤ . انظر : الإنسان في الفلسفة الإسلامية - د/إبراهيم عاتي - ص١١٢-١١٣ - ط١ ١٩٩٣م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة .

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 كانت علاقتهما 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 العلل أربع: 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 الجسمانية التي هي أعراضه المادية، ولما كان من المحال أن تكون الأعراض علة للماهية كان من المحال أن يكون الجسم علة فاعلة للنفس، ومن المحال أيضا أن يكون الجسد علة مادية للنفس، لأن النفس كما علمنا جوهر غير منطبع في الجسم كانطباع 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 العلل 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[1].

وبناء على ما سبق، فان 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[2]

أما النفوس التي تقتصر على بلوغ الكمال الأنسي، وهي النفوس الساذجة التي لم تتهيأ 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

---

[1] . انظر : النجاة لابن سينا ٣٥/٢ وما بعدها .

[2] . انظر: فصوص- للفارابي ص٩، وانظر: الشفاء لابن سينا ٤٢٥/٢ وانظر الجانب الإلهي عند ابن سينا- د/سالم مرشان ص ٣٢٠ ط١ ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م دار قتيبة- بيروت.

العذاب المرير من جراء انفصالها عن البدن، وعجزها عن مباشرة اللذات البدنية نتيجة لذلك[1]، ولهذا

مزاعم الفارابي وابن سينا في النبوة: من المزاعم المترتبة على مزاعمهما في حشر الأرواح دون الأجساد 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[2].

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 الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني"[3].

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

---

[1] . انظر : الشفاء – ٤٢٩/٢ ، وانظر : مختصر تاريخ الفلسفة العربية – ماجد فخري – ص٧١-٧٢ – ط١ ١٩٨١– بيروت .

٢ . انظر : رسالة أضحوية في أمر المعاد – لابن سينا – ص٥٨ – تحقيق : سليمان دنيا – ١٩٤٩م – القاهرة

[3] . المرجع السابق ص٩٧.

بالألم الحسي مثل السعير والزمهرير، والسلاسل والأغلال والنار، ولهذا فالحكماء الإلهيون كانت رغبتهم في إصابة معاد النفس والسعادة المقترنة بها[1].

يقول ابن سينا: "والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وان أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول"[2].

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.

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: بقدم العالم وهو تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي

---

١ . انظر : المرجع السابق – ص٥٩-٦٠ ، وانظر : الشفاء ٤٢٥/٢.

٢ . الشفاء ٤٢٣/٢.

تغـيراً في الإرادة الإلهيـة، **ومـن الشـبه الـذي تعلقـوا بهـا**، إذا كـان الفعـل الإلهـي يسـير علـى مجـرى واحـد ، فـإن البـدن بعـد المـوت لا يعقـل عـوده وبعثـه وذلـك لأنـه "إذا تأملـت وتـدبرت ظهـر لـك أن الغالـب علـى ظـاهر التربـة المعمـورة جثـث المـوتى المتربـة، وقـد حـرث فيهـا وزرع، وتكـون منهـا الأغذيـة وتغـذى بالأغذيـة جثـث أخـرى، فـأنى يمكـن بعـث مـادة كانـت حاملـة لصـورتي إنسـانين في وقتـين لهـا جميعـاً في وقـت واحـد بـلا قسـمة، فـإن قـال قائـل: إنـه يبعـث للـنفس بـدن مـن أي تـراب وأي هـواء ومـاء ونار اتفـق بعينـه القـول بالتناسخ الصراح"[1].

فـابن سـينا في الـنص السـابق **أورد عـدة شـبه أولهـا**:«ظـاهر التربـة المعمـورة جثـث المـوتى المتربـة وقـد حـرث فيهـا وزرع، » **وثانيهـا**« تغـذى بالأغذيـة جثـث أخـرى» **وثالثهـا**« فـأنى يمكـن بعـث مـادة كانـت حاملـة لصـورتي إنسـانين في وقتـين لهـا جميعـاً في وقـت واحـد بـلا قسـمة »يوكـل هـذا ليثبـت أن المعـاد للـروح فقـط دون الجسـد؛ ومـن ثم اسـتدل علـى ماسـبق بشـبهة أدهـى وأمـر وهـو زعمـه أن الشـريعة ضـربت الأمثلـة المحسوسـة في هـذا المجـال للجمهـور، وكـان قصـدها الجـزاء العملـي مـن أفعـال الإنسـان، وذلـك لكـي يفعـل الإنسـان الخـير مـع نفسـه ومـع شـريكه في نوعـه وشـريكه في جنسـه، فإنـه إن لم يمثـل لهـم الثـواب والعقـاب الحقيقـي البعيـد عـن الأفهـام بمـا يظهـر لم يرغبـوا ولم يرهبـوا، ومـا لم يبعـث أبـدانهم لم يترسـخوا للأمـرين، فوجـب في حكـم السياسـة الشـرعية تقريـر أمـر المعـاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه[2].

---

[1] . رسالة أضحوية في أمر المعاد ص٥٥.

[2] . انظر : المرجع السابق ص٥٨-٦٠ ، ٩٧.

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، وان النفس الإنسانية إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل، والى 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"[١].

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 المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلها على أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات وإن أتمها ما يكون للنفوس الفاضلة"[٢].

---

١ . انظر : رسالة في إثبات المفارقات ص٧ – الدعاوي القلبية ص١٠ – النجاة ٢/٢٦ – الشفاء ٢/٢٠٦.

٢ . رسالة في إثبات المفارقات ص٨.

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"[1].

فالنفس عندهما والتي وصفوها بأنها جوهر روحاني مفارق تلحق بالمجردات التي سموها عقول ونفوس فهي لا تموت ولا تفنى، 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"[2].

وهكذا بين رحمه الله ما في قولهم في النفس الأنسانية من حق وباطل ثم بين ما يؤول إليه قولهم فيها فقال: "والعقل عندهم

---

[1] . إشارات القسم الثالث – لابن سينا – ص٢٤٢-٢٤٣ وانظر : رسالة في السعادة للفارابي ضمن رسائله ص١٢.

[2] . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٢٧١-٢٧٢ .

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..."[1].

أما أدلتهم على أن الحشر للأرواح دون الأجساد فهي:

١) اللذات العقلية أسمى وأشرف من اللذات الجسمانية: **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"[2].

ويقول ابن سينا: "وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة وهذه كلها أحوال عقلية 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؟ الا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير"[3].

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.

---

[1] . المرجع السابق : ٢٧٣/٩.

٢ . الدعاوي القلبية – ص١٠.

[3] . الشفاء – ٤٢٧/٢.

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"[1].

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 يزاد عليه فيه البتة"[2].

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"[3].

---

١ . رسالة أضحوية ص١١٦-١١٧.

٢ . المرجع السابق ص٥٧-٦١.

٣ . المرجع السابق ص٩٦-١٠٨.

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 فإنما هو حسب اعتقادهم الباطل على سبيل التمثيل والتخييل للجمهور[1].

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 خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به، ويتخيلون أن الأمر هكذا، وان كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، وإذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا يمكن الا بهذا الطريق، وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل"[2].

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"[3].

---

١ . انظر : المرجع السابق ص١١٠.

٢ . درء ١/٨-٩.

٣ . المرجع السابق ١/١٥٧.

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[1]، الا 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"[2].

فالغزالي في النص السابق كفر الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجساد يدل على ذلك قوله:« كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به » ولكنه وافقهم على خلود الأرواح وعدم موتها عندما قال:« ولو صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً»،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: "ويسألونك عن الروح قل الروح من

---

[1] . انظر : معراج السالكين – الإمام الغزالي – ص٧٧ – ضمن مجموعة رسائله – ط١ ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م – دار الكتب العلمية – بيروت .

٢ . المنقذ من الضلال – ص٤٢ – ضمن مجموعة الرسائل السابقة .

أمـــر ربي..."[1] وأمـــر الله لـــيس بجســـم ولا عـــرض، بـــل جـــوهر ثابـــت دائـــم لا يقبـــل الفســـاد، ولا يضـــمحل، ولا يفـــنى ولا يمـــوت، بـــل يفـــارق البـــدن، وينتظـــر العـــود إليـــه يـــوم القيامـــة كمـــا ورد في الشرع"[2].

-ونـص الغـزالي السـابق منـه مـا هـو صـحيح ومنـه مـا هـو خطـأ والصـحيح منـه قولـه عـن الـروح إنهـا تفـارق البـدن وتنتظـر العـود إليـه يوم القيامة.

وأمـــا الخطـــأ: فهـــو قولـــه عـــن الـــروح لا يفـــنى ولا يمـــوت ولـــو أنـــه قـــال: الـــروح تمـــوت وموتهـــا مفارقـــة البـــدن لاســـتقام كلامـــه- وبعـــد ذلـــك فـــرق الغـــزالي بـــين درجـــات الإنكـــار أي بـــين إنكـــار المعـــاد أصـــلاً، وبـــين إثبـــات المعـــاد علـــى نحـــو عقلـــي مـــع نفـــي الآلام واللـــذات الحســـية الجســـمانية، فالإنكـــار الأول وهـــو إنكـــار المعـــاد أصـــلا، يـــراه الغـــزالي زندقة مطلقة.

أمـــا الإثبـــات بالنـــوع الثـــاني: وهـــو إثبـــات المعـــاد علـــى نحـــو عقلـــي مـــع نفـــي الآلام واللـــذات الحســـية والجســـمانية فـــيراه زندقـــة مقيـــدة يقـــول الغـــزالي: "أمـــا الزندقـــة المطلقـــة، فهـــي أن تنكـــر أصـــل المعـــاد عقليـــاً وحســـياً، وتنكـــر الصـــانع للعـــالم أصـــلاً ورأســـاً، وأمـــا إثبـــات المعـــاد بنـــوع عقلـــي مـــع نفـــي الآلام واللـــذات الحســـية، وإثبـــات الصـــانع مـــع نفـــي علمـــه بتفاضـــل العلـــوم، فهـــي زندقـــة مقيـــدة، بنـــوع اعـــتراف بصـــدق الأنبياء وظاهر ظني"[3].

---

١ . سورة الإسراء/٨٥.

٢ . روضة الطالبين وعمدة السالكين ص٣٥ - الرسالة اللدنية ص٣٥ ، وانظر : معراج السالكين - ص٧٦-٧٧ وجميعها ضمن مجموعة رسائل الغزالي .

٣ . فيصل التفرقة- للإمام الغزالي ص٨٨ ضمن مجموعة رسائله.

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 ببدنه -حسب اعتقاده[1]- ، ومع ذلك خطأ الفلاسفة فيما يقولونه في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين بما فيهم الغزالي[2].

المبحث الثاني:عرض الغزالي لآراء الفلاسفة وأدلتهم في هذه المسألة ورده 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 الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس.

---

[1] . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٢٣.

[2] . انظر : الرد على المنطقيين ٦٢/٢.

أمـــا المســـألتان الثامنـــة عشـــر والتاســـعة عشـــر فتتعلقـــان بروحانيـــة النفس.

وأمـــا المســـألة العشـــرون فإنـــه يهـــتم فيهـــا بمســـألة البعـــث الجســـماني، ويركز عليها تركيزاً كثيراً.

ففـــي المســـألة الثامنـــة عشـــر شـــرح الغـــزالي مـــذهب الفلاســـفة في قـــوى الـــنفس، ولم يكـــن غرضـــه في مناقشـــة الفلاســـفة في هـــذه المســـألة إنكـــار روحانيـــة الـــنفس، وإنمـــا كـــان غرضـــه إنكـــار دعـــواهم أنهـــم يســـتطيعون ببراهـــين العقـــل أن يثبتـــوا أن الـــنفس جـــوهر قـــائم بنفسه[1].

يوضـــح ذلـــك قولـــه: "ولـــيس شـــيء ممـــا ذكـــروه ممـــا يجـــب إنكـــاره في الشـــرع، فإنهـــا أمـــور مشـــاهدة أجـــرى الله تعـــالى بهـــا العـــادة، وإنمـــا نريـــد أن نعـــترض الآن علـــى دعـــواهم معرفـــة كـــون الـــنفس جـــوهراً قائمـــاً بنفسه ببراهين العقل"[2].

وبعـــد ذلـــك ذكـــر عشـــر أدلـــة علـــى روحانيـــة الـــنفس، ترجـــع في أصـــولها الأساســـية إلى أدلـــة ابـــن ســـينا، الا أن الغـــزالي بالـــغ في التفصـــيل والتقسيم حتى أرجع هذه الأدلة إلى عدة أدلة جزئية[3].

وقـــد كـــان الغـــزالي يـــذكر الـــدليل ثم يأتي بالاعـــتراض عليـــه، ولكـــن اعتراضـــاته علـــى أدلـــتهم جميعـــاً كانـــت مبنيـــة علـــى فكـــرة اســـتحالة الحكم على الكلي بما يحكم به على الجزئي[4].

---

[1] . انظر : تهافت الفلاسفة ص١٧٩-١٨١.

[2] . المرجع السابق ص١٨٢.

[3] . انظر: تاريخ الفلسفة العربية- د/جميل صليبا ص٣٧٠ ط٢ ١٩٧٣- دار الكتاب اللبناني- بيروت.

٤ . انظر المرجع السابق ص٣٧٢.

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 عندكم، فان نفس البهائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا عليه، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير 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"[1].

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 مثلوه بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن "التمساح" فانه 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 والى ما لا تدرك، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه من غير مماسة، كالبصر، والى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس، فما ذكروه أيضاً إن ورث ظناً، فلا يورث يقيناً موثوقاً"[2].

---

[1] . تهافت الفلاسفة ص١٨٣.

٢ . المرجع السابق ص١٩٠.

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 الا أن يكون حالاً فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية، والقوى الجسمانية، ولأن للنفس فعلان، أحدهما بمشاركة البدن كالتخيل 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[1].

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 نثبت أنها لا تموت بموته فقد تفنى النفس بقدرة الله، أو تفنى 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[2].

وهكذا اتضح لنا من نصوص الغزالي السابقة أنه لا ينكر على الفلاسفة القول بروحانية النفس، ولا القول بخلودها لأن ذلك لا

---

[1] . انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٩٨.

[2] . انظر: المرجع السابق ص١٩٩-٢٠٠، وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة العربية- جميل صليبا ص٣٧٣.

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.

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، فان 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 بكمالها 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، فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم[1].

---

[1] . انظر : تهافت الفلاسفة ص٢٠٥-٢٠٦ ، وانظر : مذاهب فلاسفة المشرق - د/محمد عاطف العراقي - ط٤ ١٩٧٥- دار المعارف - مصر

رد الغـــزالي علـــى الفلاســـفة: "ونحـــن نقـــول: أكثـــر هـــذه الأمـــور ليســـت علـــى مخالفـــة الشـــرع، فـــإنا لا ننكـــر أن في الآخـــرة أنواعـــاً مـــن اللـــذات أعظـــم مـــن المحسوســـات، ولا ننكـــر بقـــاء الـــنفس عنـــد مفارقـــة البـــدن، ولكنـــا عرفنـــا ذلـــك بالشـــرع إذ قـــد ورد بالمعـــاد، ولا يفهـــم المعـــاد الا ببقـــاء الـــنفس، وإنمـــا أنكـــرنا علـــيهم مـــن قبـــل دعـــواهم معرفـــة ذلك بمجرد العقل.

ولكـــن المخـــالف للشـــرع منهـــا: إنكـــار حشـــر الأجســـاد، وإنكـــار اللـــذات الجســـمانية في الجنـــة وإنكـــار الآلام الجســـمانية في النـــار، وإنكـــار وجـــود الجنـــة والنـــار، كمـــا وصـــف في القـــرآن. فمـــا المـــانع مـــن تحقيـــق الجمـــع بـــين الســـعادتين الروحانيـــة والجســـمانية، وكـــذا الشـــقاوة؟ وقولـــه تعـــالى: "فـــلا تعلـــم نفـــس مـــا أخفـــي لهـــم مـــن قـــرة أعـــين"[1] أي لا يعلم جميع ذلك.

وقولـــــه: "أعـــددت لعبـــادي الصـــالحين مـــا لا عـــين رأت ولا أذن سمعـــت ولا خطـــر علـــى قلـــب بشـــر"[2] فكـــذلك وجـــود هـــذه الأمـــور الشـــريفة، لا يـــدل علـــى نفـــي غيرهـــا، بـــل الجمـــع بـــين الأمـــرين أكمـــل، والموعـــود بـــه أكمـــل الأمـــور، وهـــو ممكـــن، فيجـــب التصـــديق بـــه علـــى وفق الشرع"[3].

وأمـــا قـــولهم: إن مـــا ورد في الشـــرع أمثـــال ضـــربت علـــى حـــد إفهـــام الخلـــق، كمـــا أن الـــوارد مـــن آيات التشـــبيه وأخبـــاره أمثـــال علـــى حـــد فهـــم الخلـــق، والصـــفات الإلهيـــة مقدســـة عمـــا يتخيلـــه عـــوام النـــاس،

---

[1] سوة السجدة/١٧.

[2] . رواه البخاري في كتاب الخلق- باب ما جاء في صفة الجنة وإنها مخلوقة، مسلم-في كتاب الجنة ووصفه نعيمها.

[3] . تهافت الفلاسفة ص٢٠٨-٢٠٩.

فقد أجابهم الغزالي بقوله: إن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين:

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 التأول.

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"[1].

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: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين..."[2] وبقوله صلى الله عليه وسلم: "أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش"[3] 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

---

١ . تهافت الفلاسفة ص٢٠٩.

٢ . سورة آل عمران/١٦٩.

٣ . رواه الترمذي في كتاب فضائل الجهاد – باب ما جاء في ثواب الشهداء – وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح .

البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه 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"[1].

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"[2].

وخلاصة رد الغزالى 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[3].

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

---

[1] . تهافت الفلاسفة ص٢١٣.

[2] . المرجع السابق ص٢١٤.

٣ . ٣ . انظر : موقف ابن تيميه من الأشاعرة _ د/عبد الرحمن المحمود ٩٠٣/٢ _ ط١ ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م _ مكتبة الرشد _ الرياض .

الأمور بنور إلهي، لا بالسماع 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"[1].

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 مناظرته للفلاسفة، إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، وان كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل بصحيح البخاري"[2].

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[3].

---

[1] . إحياء علوم الدين – الإمام الغزالي ١/١٠٤.

[2] . درء التعارض ١/١٦٢-١٦٣ بتصرف .

[3] . انظر : درء ١/٢٠١.

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 أمنوا بالكتاب كله حق الإيمان، لبطلت معارضتهم، ودحضت حجتهم"[1].

١ . المرجع السابق ٢٠٣/١.

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالي

المبحث الأول:موقف ابن رشد من مسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

يتفق ابن رشد مع الفلاسفة القائلين بخلود النفس وعدم فنائها، بل إنه يدعي أن هذا مما دلت عليه الأدلة العقلية والشرعية وفي ذلك يقول: "النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية"[١].

ويقول في موضع آخر: "النفس باقية وقامت البراهين على ذلك"[٢].

وبناءً على الأدلة السابقة يرى أن النفوس بعد موت الأجساد "تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن"[٣]. ويرى ابن رشد أن: "الشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء"[٤] وهذا الاغبار عليه، لأن النفوس منعمة أو معذبة منفردة أحياناً ومع الأبدان أحياناً أخرى، ولكنه يرى أن الشرائع مختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس"[٥].

---

١ . تهافت التهافت ص٣٢٧.

٢ . مناهج الأدلة ص١٥١.

٣ . المرجع السابق ص١٥١.

٤ . المرجع السابق ص١٥٣.

٥ . المرجع السابق ص١٥٣.

"فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوالاً روحانية ولذات ملكية، ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة أعني أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هاهنا بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه"[1].

وذلك لأنه إذا كان هناك طريق شرعي، فهناك أيضاً طريق فلسفي وبرهاني "لأن الفلسفة إنما تنحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع نقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد انتهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته"[2].

فابن رشد في النص السابق يقسم الناس إلى خواص وعوام، والخواص وهم الفلاسفة طريقهم برهاني فلسفي والعوام طريقهم شرعي، ولهذا فهو يرى أن "التمثيل الروحاني يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجهور الى ما هنالك، والجمهور أقل تحريكاً لنفوس له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني"[3] وكذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله

---

١ . المرجع السابق ص١٥٢.

٢ . تهافت التهافت – ص٣٢٥.

٣ . مناهج الأدلة – ١٥٣.

بالأمور الروحانية كما قال تعالى: "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار"[1] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر"[2].

وبعد ذلك بين ابن رشد أن الناس في فهم التمثيل السابق الذي جاء به الإسلام –حسب رأيه– اختلفوا على ثلاث فرق "فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الموجود الذي هاهنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت إلى قسمين: طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان.

وطائفة رأت أنه جسماني، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية، وتلك باقية"[3].

ثم قال: وهذا الرأي الأخير يعد لائقاً بالخواص وذلك أنه يقوم على عدة أمور ليس فيها خلاف عند الجميع:

"أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس عن عودة النفس إلى أجسام أخر، المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها"[4].

فهو يرى أن النفس تعود إلى أي جسد وليس إلى الجسد نفسه "وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة

---

١ . سورة الرعد/٣٥.

٢ . سبق تخريجه ص١٨٦– وانظر : تهافت التهافت ص٣٢٦.

٣ . مناهج الأدلة ص١٥٤.

٤ . المرجع السابق ١٥٤.

ومنتقلة من جسم إلى جسم، أعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه تولد إنسان آخر"[1].

فبعث الأجساد مستحيل عند ابن رشد، وذلك لأن الإنسان إذا مات تحول جسمه إلى تراب وتحول ذلك التراب إلى نبات يغتذي به إنسان آخر وتولد منه إنسان آخر كذلك –وهذا هو نفس رأي ابن سينا– ولهذا فهو يرى أنه لا بد من الاعتقاد "إلى أن الأشياء التي تعود هي أمثال هذه الأشياء التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم"[2].

وفي النص السابق يظهر اعتقاد ابن رشد بالتناسخ لأن البعث عنده بالنوع لا بالعدد، ولا بد للنفس أن تتخذ لها جسماً آخر غير جسمها الحالي، لأن هذا الجسم يفنى بالتراب يوضح ذلك قوله: وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، وعلى هذا فالبعث حسب رأيه هو إعادة النفوس إلى أجساد غير الأجساد التي كانت فيها، السعيدة منها تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيماً وهي الجنة، والشقية منها تتألم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهي النار، بل إنه يرى أن تمثيل الجزاء

---

١ . المرجع السابق ١٥٤.

٢ . تهافت التهافت ص٣٣٧.

جسمانياً للجمهور فقط، لدفعهم إلى العمل والفضيلة، لأن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً[1].

المبحث الثاني:دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ورده على الغزالي في هذه المسألة.

سبق وأن وضحنا أن ابن رشد يتفق مع الفلاسفة في قولهم: إن النفوس لا تموت بموت الأجساد، ولهذا قال في رده على الغزالي في المسألة الثامنة عشر والتي قال فيها –أي الغزالي– "في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه".

قال ابن رشد: فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه: مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه، بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[2].

ففي النص السابق جعل ابن رشد علم النفس الغامض من اختصاص الراسخين في العلم –وهم الفلاسفة– حسب اعتقاده، بل إنه يستشهد بالآية "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها"[3] على أنها دليل على بقاء النفس فقال: "ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم

---

[1] . انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد– د/محمد عاطف العراقي– ص٢٩٧–٣١٠– دار المعارف– مصر– بدون.

[2] . سورة الإسراء/٨٥ وانظر: تهافت التهافت ص٣١١.

[3] . سورة الزمر/٤٢.

لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس"[1].

وبعد أن عرض المسألتين الثامنة عشر والتاسعة عشر والتي بدعهم فيها الغزالي قال: المسألة العشرون في إبطال إنكارهم لبعث الأجسام مع التلذذ التام.

قال ابن رشد: ولما فرغ من هذه المسألة، أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشراً في الشرائع ألف سنة، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين، وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة، وهذه الشريعة أقدم الشرائع"[2].

وابن رشد في النص السابق يرى أن الفلاسفة لا ينكرون حشر الأجساد، بل إنه يؤكد في النص التالي أنهم من أشد الناس تعظيماً لمسألة حشر الأجساد فقال: "بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية،

---

١ . مناهج الأدلة ص١٥٥.

٢ . تهافت التهافت ص٣٢٤.

وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، ولا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين"[1].

وابن رشد في النص السابق يرى أنه، لتقرير موقف الفلسفة بالنسبة لأحوال المعاد التي وردت في الشرع لا بد من التفرقة بين جزء عملي وجزء علمي، وذلك لأنه يوجد فضائل عملية وفضائل نظرية، والأفعال التي تكسب النفس هذه الفضائل، هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات[2] ولذلك حثت الشريعة على تقريرها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أي السعادة المشتركة، فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية[3].

– وظيفة الفلسفة عند ابن رشد:

إن وظيفة الفلسفة عند ابن رشد هي تعريف الناس السعادة العقلية بتعليم الحكمة، والشرائع للعامة والخاصة؛ فمن ردود ابن

---

١ . تهافت التهافت ص٣٢٤.

٢ . انظر مناهج الأدلة ص١٥٠.

٣ . انظر: المرجع السابق ص١٥١.

رشد على الغزالي في هذه المسألة خاصة قوله: إن الشرائع اتفقت على وجود أخروي إلا أنها اختلفت في تفهيم الأحوال، وتفهيم وجودها للناس فمنها من مثل وفهم ذلك بأحوال روحانية، ومنها من مثل وفهم بالمحسوسات[1]، وذلك لأن الشرائع " لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا، فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته مشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في وقت صباه ومنشأه فلا يشك أحد في ذلك، وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص"[2].

وفي النص السابق قسم الناس إلى خاصة وهم الفلاسفة، وعامة وهم غيرهم وأن الشريعة اعتنت بهؤلاء وهؤلاء ولكن لا بد للخاصة أن يتعلموا ما يتعلمه العامة من الشرائع إضافة إلى تعلم الحكمة وخاصة في الصبا والمنشأ، فإذا كبر وجب عليه ألا يستهين بما تعلمه، بل يجب أن يتأوله أحسن تأويل، وأحسن التأويل -حسب اعتقاده- هو إنكار معاد الأجساد، بل إنه وصف الفلاسفة بأنهم ورثة الأنبياء فقال: "أصدق كل قضية هي

---

[1] . انظر : مناهج الأدلة ص١٥١.

[2] . تهافت التهافت ص٣٢٥.

أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم ورثة الأنبياء"[1].

-المعاد عند ابن رشد هو إعادة الأنفس لمثل ما عدم لا لعين ما عدم:

يعتقد ابن رشد أن الأجسام التي تبعث هي أمثال هذه الأجساد التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها ولذلك استحسن ما قاله الغزالي عند رده على الفلاسفة فقال: "وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائنه، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم"[2].

وهكذا ربط ابن رشد اعتراضاته في هذه المسألة بتفسيره للوجود، فهو يذهب إلى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم لا يمكن أن يعود هو نفسه مرة أخرى إذا أن هويته أصبحت فانية[3]، ولهذا ينطبق عليه وعلى كل من قال بقوله، قوله تعالى: "وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"[4].

---

١ . المرجع السابق ص٣٢٦.

٢ . المرجع السابق ص٣٢٧.

٣ . انظر : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد – ص٣.

٤ . سورة يس/٧٨-٧٩.

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"[1].

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"[2].

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

---

١ . درء ١/١٧٨-١٧٩.

٢ . المرجع السابق ١/١٧٢.

يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم"[1].

كما بين رحمه الله أن الفلاسفة زعموا أن علوم الأنبياء محصورة فبما يسمونه بالقوة القدسية، فقال: "والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة، كابن سينا وأمثاله —لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون ما لا يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية؛ لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس، ويسمون ذلك القوة القدسية فحصروا علوم الأنبياء في ذلك"[2] 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 الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور، وحقيقة قولهم: إنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل"[3].

ثم بين أن الذي صرح بالكلام السابق فضلاؤهم 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"[4].

---

[1] . المرجع السابق ١/١٧٢.

[2] . المرجع السابق ١/١٧٨-١٧٩.

[3] . المرجع السابق ١/١٨٠.

[4] . المرجع السابق ١/١٨٢.

" فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب والسنة وعارضهما بما يناقضهما لم يعارضهما إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب، فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة المعارضين للكتاب المعرضين عنه و هم "كسراب بقيعة يحسبه الضمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب"[1].

وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات، وآخرون ممن يعارضهم يقول المناقض لتلك الأقوال هو العقليات وهم "كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور"[2].

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"[3].

ولهذا فأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور، قال تعالى: "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان..."[4] وقال تعالى: "فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه

---

[1] . سورة النور /٣٩.

[2] . سورة النور/٤٠.

[3] . درء ١٦٨/١-١٧٠.

[4] . سورة الشورى/٥٢-٥٣.

واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون"[1] ولهذا فإن "الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ 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"[2].

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 يغير فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها"[3].

---

١ . سورة الأعراف/١٥٧.

٢ . درء ١/١٦٤.

٣ . 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: "الرسل صلوات الله وسلامه عليهم- عليهم البلاغ المبين، وخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم: أنزل الله كتابه مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، فهو الأمين على جميع الكتب، وقد بلغ أبين البلاغ وأتمه وأكمله، وكان أنصح الخلق لعباد الله، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيما 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"[1].

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"[2].

- صلاح الإنسان ليس مجرد 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،

---

[1] . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٢٦.

٢ . المرجع السابق ٤/٢٦.

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: "أهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين"[1].

بعد ذلك بين رحمه الله: "أن المغضوب عليهم" هم: اليهود الذين علموا الحق فلم يحبوه ولم يتبعوه.

و"الضالون" هم النصارى: قصدوا الحق لكن بجهل وضلال به وبطريقه.

ثم بين أن اليهود: بمنزلة العالم الفاجر، والنصارى بمنزلة العابد الجاهل[2] فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون"[3].

---

١ . سورة الفاتحة/٦-٧، وانظر : فتاوى ٥٨٦/٧.

٢ . انظر : المرجع السابق ٥٨٦/٧.

٣ . 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 نزراً 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"[1].

– 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[2]، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن، فلا يعلم

---

[1] . فتاوى ٧/٥٨٦-٥٨٧.

[2] . انظر : درء ١/٣١.

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[1]. "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"[2].

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"[3].

بعد ذلك بين رحمه الله أن هذه طريقة القرآن في إمكان المعاد، فتارة يخبر عمن أماتهم الله ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: "وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

---

[1] . انظر : الرد على المنطقيين ٦٨/٢، فتاوى ٢٢٤/٩.

٢ . درء ٣١/١.

٣ . المرجع السابق ٣٢/٣١/١.

فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون"[١].

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: "فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى"[٢].

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين فقال: "ولبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعاً"[٣].

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى: "يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقه وغير مخلقة لنبين لكم"[٤] وقوله تعالى: "وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"[٥].

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض كما في قوله تعالى: "أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير"[٦].

---

١ . سورة البقرة/٥٥-٥٦.

٢ . سورة البقرة/٧٣.

٣ . سورة الكهف/٢٥.

٤ . سورة الحج/٥.

٥ . سورة يس/٧٨-٧٩.

٦ . سورة الأحقاف/٣٣.

وتارة على إمكانه بخلق النبات كما في قوله تعالى: "والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور"[1].

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، وجهلهم أكثر من علمهم"[2].

-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.

وأما العقلية: فهي ما يعلمه بقلبه وبعقله كالتذاذه بذكر الله، ومعرفته، ومعرفة الحق، وتألمه بالجهل إما البسيط وهو عدم

---

١ . سورة فاطر/٩.

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

الكلام والذكر، وإما المركب وهو اعتقاد الباطل، كما يتألم الجسد بعدم غذائه تارة، وبالتغذي بالمضار تارة أخرى[1].

"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"[2].

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، و هذا 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"[3].

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"[4].

---

١ . انظر جامع الرسائل – لابن تيمية – المجموعة الثانية – ص٢٤٦-٢٤٧- كذلك أنظر: النبوات لابن تيمية ص١٣٨- دراسة وتحقيق : محمد عبد الرحمن عوض – ط٢ ١٤١١هـ ، ١٩٩١م – دار الكتاب العربي – بيروت .

٢ . جامع الرسائل – المجموعة الثانية ص٢٤٩ .

٣ . المرجع السابق ص٢٤٩.

٤ . سبق تخريجه ص١٨٦.

وقد قال تعالى: "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين"[١].

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"[٢].

لقوله تعالى: اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو، فإما يأتينكم منه هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى"[٣].

ولقوله تعالى: "فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بأياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"[٤].

وقد غلطت المتفلسفة من الصابئة والمشركين 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 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[٥].

---

١ . سورة السجدة/١٧.

٢ . جامع الرسائل المجموعة الثانية ص٢٥٠.

٣ . سورة طه/١٢٣-١٢٤.

٤ . سورة البقرة/٣٨-٣٩.

٥ . انظر : جامع الرسائل المجموعة الثانية ص٢٥٢.

-اللذة العقلية التي أقر بها الفارابي وابن سينا ومن سار على طريقهما لم تحصل لهم ولم يعرفوا الطريق إليها:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن اللذات العقلية التي أقروا 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"[1].

- 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.

---

١ . المرجع السابق ص٢٥٢.

الثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوهم عليه[1].

أمـــا الأول: "فـإن هـؤلاء وافقـوه علـى نفـي الصـفات الإلهيـة وسمـوا هـذا النفـي توحيـداً وهـي تسـمية ابتـدعها الجهميـة النفـاة، لم ينطـق بهـا كتـاب ولا سـنة ولا أحـد مـن السـلف والأئمـة، بـل أهـل الإثبـات قـد بينـوا أن التوحيـد لا يـتم إلا بإثبـات الصـفات وعبـادة الله وحـده لا شـريك لـه، كمـا ذكـر ذلـك في سـورة الإخـلاص وعامـة سـور القرآن"[2].

– موافقة المتكلمين للفلاسـفة على نفي الصـفات جعل لابن سـينا وأتباعه حجة عليهم، في نفي المعاد:

بـين شـيخ الإسـلام ابـن تيميـة أن موافقـة المتكلمـين الفلاسـفة علـى نفـي الصـفات، جعـل لابـن سـينا وأتباعـه حجـة علـيهم، فـزعم أن الرسـل لم يبينـوا مـا هـو الحـق في نفسـه: مـن معرفـة توحيـد الله تعـالى ومعرفـة اليـوم الآخـر. وفي ذلـك يقـول: "فلمـا وافقـه هـؤلاء الجهميـة مـن المعتزلـة وغـيرهم علـى نفـي الصـفات، وأن هـذا هـو التوحيـد الحـق– احـتج علـيهم بهـذه المقدمـة الجدليـة: علـى أن الرسـل لم يبينـوا مـا هـو الحـق في نفسـه: مـن معرفـة توحيـد الله تعـالى، ومعرفـة اليـوم الآخـر، ولم يـذكروا مـا هـو الـذي يصـلح أو يجـب علـى خاصـة بـني آدم وأولـو الألبـاب مـنهم أن يفهمـوه ويعقلـوه ويعلمـوه مـن هـذا البـاب، وأن الكتـاب والسـنة والإجمـاع لا يحـتج بهـا في باب الإيمـان بالله واليـوم الآخـر، لا في الخلـق ولا في البعـث، لا المبـدأ ولا المعـاد، وأن الكتـب الإلهيـة إنمـا أفـادت تخيـيلاً تنتفـع بـه العامـة، لا تحقيقـاً يفيـد العلـم والمعرفـة، وأن أعظـم العلـوم وأجلهـا وأشـرفها وهـو العلـم بالله، لم تبينـه الرسـل أصـلاً، ولم تنطـق بـه، ولم تهـد إليـه الخلـق، بـل

---

[1] . انظر : درء ٥/٢٠-٢١.

[2] . المرجع السابق ٥/٢١.

ما بينت لا معرفة الله، ولا معرفة المعاد، لا ما هو الحق في الإيمان بالله، ولا ما هو الحق في الإيمان باليوم الآخر، بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علم ينتفع به أولو الباب، وإنما فيه تخييل وإيهام ينتفع به: جهال العوام"[1] 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: "أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله"[2] ولقوله تعالى: "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم"[3] ولقوله تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم"[4] ولقوله تعالى: "وما على الرسول إلا البلاغ المبين"[5] ولقوله تعالى: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم"[6] ولقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم..."[7].

"وأمثال هذه النصوص التي تبين أن الرسول هدى الخلق وبين لهم، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور، لا أنه لبس عليهم وخيل، وكتم الحق فلم يبينه ولم يهد إليه، لا للخاصة ولا للعامة، فإنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحد

---

[1] . درء ٥/٢١.

[2] . سورة التوبة/٣٣.

[3] . سورة إبراهيم/١.

[4] . سورة المائدة/١٥-١٦.

[5] . سورة العنكبوت/١٨.

[6] . سورة النحل-٤٤.

[7] . سورة المائدة/٣.

بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس بل كل من كان به أخص وبحاله 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"[1].

– 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:

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 أغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين، واخلفه في عقبة الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين، وأفسح له في قبره، ونور له فيه"[2].

وحديث أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألم تروا أن الإنسان إذا مات شخص بصره" قالوا:

---

[1] . درء ٥/٢٥.

[2] . رواه مسلم في الجنائز ، باب ما في إغماض الميت الترمذي في الجنائز باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له .

بلى، قال: "فكذلك حين يتبع بصره نفسه"[1] فسماه تارة روحاً، وتارة نفساً[2].

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 وردها حيث شاء"[3] ولقوله تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى"[4].

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[5].

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"[6].

---

١ . رواه مسلم في الجنائز باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه .

٢ . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٢٢٦،٢٢٢.

٣ . رواه البخاري في المواقيت باب الأذان بعد ذهاب الوقت – مسلم في المساجد باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها.

٤ . سورة الزمر/٤٢.

٥ . أنظر : فتاوى ٩/٢٨٩.

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 .

-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"[1].

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 تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها، وقاموا من قبورهم لرب العالمين"[2].

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 فشقها نصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة فقالوا يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: "لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا"[3].

---

[1] . فتاوى ٢٨٢/٤ .

[2] . المرجع نفسه ٢٨٤/٤.

٣ . رواه البخاري في كتاب الوضوء – باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله ، مسلم في كتبا الطهارة – باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الإستبراء منه – الترمذي في كتاب الطهارة – باب ما جاء في التشديد في البول .

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"[1].

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[2] 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 تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم، واغفر لنا ولهم"[3].

وهكذا بين رحمه الله: "أن ما عند أئمة النظار، 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

---

[1] . 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.

٢ . فتاوى ٢٩٦/٤ .

٣ . رواه مسلم في كتاب الجنائز – باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها ، النسائي في كتاب الجنائز باب الأمر بالاستغفار للمؤمنين .

خطأهم فيها كثير جداً ولعل ضلالهم أكثر من هداهم وجهلهم أكثر من علمهم"[1].

ولهذا وغيره: "وجد القرآن والسنة كاشفان لأحوالهم، مبينان لحقهم ميزان بين حق ذلك وباطلة، والصحابة كانوا أعلم الخلق بذلك كما كانوا أقوم الخلق بجهاد الكفار والمنافقين"[2].

وهكذا فالفلاسفة القائلون: "إن النعيم والعذاب لا يكون إلا على الروح، وأن البدن لا ينعم ولا يعذب منكرون لمعاد الأبدان، وهؤلاء كفار بإجماع المسلمين"[3].

---

١ . فتاوى ٩/٢٢٥ – ٢٢٦ .

٢ . المرجع السابق ٤/١٣٧.

٣ . المرجع السابق ٤/٢٨٣.