

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

مقرر ٦٠٦ سلم-
المستوى الثاني- دكتوراه- تخصص عقيدة
الفصل الدراسي الثاني
إعداد
أ.د/هيا بنت إسماعيل بن عبد العزيز آل الشيخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة البحث

الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ
أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ
يُضِلِّهِ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا 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 المحاولات
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 رفيقاً، وعندما اصطدمت تلك الآراء البشرية بما
جاءت به الرسل قالوا: بفكرة من سبقهم، الجمع بين الدين
الإسلامي والفلسفة، 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^(١) 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"^(٢).

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

١. مقدمة ابن خلدون - ص ١١٥ - تحقيق : درويش الجويدي - ط ١٥١٥ هـ ،

١٩٩٥ م - المكتبة العصرية - بيروت .

٢. الصفدية - ٢٣٧/١ - تحقيق : د/محمد رشاد سالم .

الدِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ {الحجر ٩} فقد قبيض الله لدينه في كل زمان ومكان من يدافع عنه من علماء هذه الأمة، فالإمام الغزالي بين بدعهم في عشرين مسألة وألف بذلك كتاب تهافت الفلاسفة، كفرهم في المسائل الثلاث المشهورة عنهم وهي:

١- قولهم: بقدّم العالم

٢- قولهم: بعدم علم الله بالجزئيات.

٣- قولهم: بحشر الأرواح دون الأجساد.

كما بدعهم في السبعة عشر الباقية.

ولما جاء شيخ الإسلام ابن تيمية أقر الصحيح من ردود الغزالي وأكمل الناقص، وأبطل الخطأ مبيناً القول الصحيح مكانه؛ ولهذا زاد عليه في وضوح المنهج وقوة الاستدلال؛ فدحض أقوالهم وبين 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) أمودج

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 المسألة وردده 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 وردده 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 وجوهه 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 - ص ٤٤٣ - ترجمة فؤاد زكريا - ١٩٦٨ م - دار الكتاب

العربي - بيروت .

يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني وبغير العقول، وبذى الصور المتعددة وبالمتحلل، وبالمتحول"^(١).

ويقول في موضع آخر: "إن الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد، وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الآلهة إلى الأبد"^(٢).

ومن جهة أخرى أكد أفلاطون خلود النفس وقدمها بأدلة عقلية تثبت هذا الخلود - في محاوره فيدون - فكان لفلسفته في هذه المسألة خاصة وفي غيرها عامة الأثر الأكبر في توجيه الفلاسفة من بعده وتتلخص فيما يلي:

إن النفس ما دامت تدرك المثل العقلية الخالدة فطبيعتها مماثلة لطبيعة ما تدركه، فهي إذن بسيطة التركيب في 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^(٣).

بل إنه تناقض مع نفسه بعد تعميمه لمصير النفس السابق؛ فكان من تناقضه أنه إذا تطهرت النفس من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما التي لم تتطهر، وانقادت للجسد فتعلقت بالماديات وكهرت الحكمة فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان، فتولد من جديد في جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية

١ . محاورات أفلاطون - فيدون - ص ١٥١ - نقلها للعربية زكي نجيب محمود - ١٩٦٦

مطبعة لجنة التأليف والتراث - القاهرة .

٢ . المرجع السابق - مقدمة فيدون - ص ١٠٦ .

٣ . انظر: المرجع السابق - المحاوره ص ١٤٨ وما بعدها - مقدمة فيدون ص ١٠٦ .

الذئبة 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).

المبحث الثاني

النفس عند أرسطو

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

(١) النفس الغذائية: 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 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).

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

- معنى القوة العاملة عند أرسطو

^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.

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^(١).

- 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^(٢)، 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

١ . انظر المرجع السابق - ص ٧١-٧٣ ، وانظر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها -

د/أميرة مطر - ص ٣١٤ - ط ١٩٩٨ - دار قباء القاهرة .

٢ . انظر : أرسطو طاليس في النفس - ص ٧٣-٧٤ .

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^(١).

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 يجيل 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"^(٢).

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^(٣). 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

١ . أرسطو طاليس في النفس ص ٧٧.

٢ . كتاب النفس - لأرسطو - ص ٥٠ - ترجمة أحمد فؤاد الأهواني - ط ١٩٤٩ - البايب

الحلبي، وانظر: المرجع السابق ٧٤-٧٥.

٣ . انظر: الفلسفة اليونانية - د/أميرة مطر - ص ٣١٤.

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^(١)، 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"^(٢).

فالنفس عند أرسطو حدثت مع حدوث البدن وبهذا فارق أستاذه أفلاطون الذي قال: إنها حدثت قبل الأبدان ووافقته 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 يعتقد، ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط

١ . انظر : أرسطو طاليس في النفس - ص ١٩-٢٠.

٢ . الملل والنحل للشهرستاني ١٣٣/٢.

في 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 للملذ 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"^(١).

النتيجة: 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 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.

١ . 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 أخذنا عنهما القول بخلود النفس وأخذنا عن أرسطو ترتيب النفوس بحسب مراتب الوجود، وترتيب القوى بحسب مراتب الحياة^(١)؛ 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^(٢). وبحسب نظرية أرسطو في القوة ينقسم العقل عندهما إلى عقل هيولاني، وعقل بالفعل أو الملكة ثم عقل مستفاد^(٣).

١ . انظر: السياسات المدنية - الفارابي ص ٢، ٣، ٢٢-٢٣ - النجاة -

لابن سينا ١٣٢/٢، 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 -

أما العقل الفعال عندهما: فهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول، فهو عقل كوني، وهمزة وصل بين الإنسان وعالم العقول العليا، ولهذا فهو يفيض الصور على العقل الإنساني، فهو الذي يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، فيحصل في الإنسان العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير 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^(١).

- 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 فنائه.

يقول الفارابي: "إن النفس الناطقة... جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق، وله فروع وقوى منبثة 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..."^(٢).

ويقول في موضع آخر: "إن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وإنها لا يجوز أن تكرر في أبدان مختلفة وأنه لا

١ . انظر: السياسات المدنية- للفارابي ص ٤٩، ٤١، وانظر: إثبات النبوت- ضمن تسع رسائل في الحكمة، كذلك

رسالة في الحدود ص ٦٩، وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور ص ٢١٨.

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"^(١).

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 معاً، 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"^(٢).

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 ٢/٣٩-٤٠ .

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 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 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 زادت 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"^(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 منبرئة 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،

١ . المدينة الفاضلة ص ١١٢ .

٢ . السياسات المدنية ص ٨١ .

فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأها أن يكون بها قوام ما بطل...^(١).

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"^(٢).

غير أنه ما يلبث أن يدلي برأى 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 مرتبه 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"^(٣).

وهذا النص يوضح أن الفارابي يقول: إن نفوس أهل المدينة الفاسقة، تظل خالدة في الشقاء أو مقيمة الدهر كله في أذى عظيم - حسب رأيه^(٤).

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 ص ١١٨ .

٢ . السياسات المدنية ص ٨٣ .

٣ . المدينة الفاضلة ص ١١٩-١٢٠ .

٤ . انظر : الإنسان في الفلسفة الإسلامية - د/إبراهيم عاتي - ص ١١٢-١١٣ - ط ١

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 تفتنى 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 أيضاً 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 تفتنى 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 تفتنى 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 الحققة 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

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

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

العذاب المرير من جراء انفصالها عن البدن، وعجزها عن مباشرة اللذات البدنية نتيجة لذلك^(١)، 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^(٢).

يقول ابن سينا: "إلا أن استيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه إليه أنه هويته، أنسى الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو، وظن خيراته وشروبه أنها خيرات وشور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشور، 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"^(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

١ . انظر : الشفاء - ٤٢٩/٢ ، 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 - ١٩٤٩م - القاهرة

٣ . المرجع السابق ص ٩٧ .

بالألم الحسي مثل السعير والزمهيرير، والسلاسل والأغلال والنار، ولهذا فالحكماء الإلهيون كانت رغبتهم في إصابة معاد النفس والسعادة المقترنة بها^(١).

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 جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول"^(٢).

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: بقدوم العالم وهو تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي

١ . انظر : المرجع السابق - ص ٥٩-٦٠ ، وانظر : الشفاء ٢/٤٢٥ .

٢ . الشفاء ٢/٤٢٣ .

تغيراً في الإرادة الإلهية، ومن الشبه الذي تعلقوا بها، إذا 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 أورد عدة شبه أولها: «ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة وقد حرث فيها وزرع،» وثانيها «تغذى بالأغذية جثث أخرى» وثالثها «فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين لها جميعاً في وقت واحد بلا قسمة» يوكل هذا ليثبت أن المعاد للروح فقط دون الجسد؛ وومن ثم استدل على ما سبق بشبهة أدهى وأمر وهو زعمه أن الشريعة 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).

١ . رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٥ .

٢ . انظر : المرجع السابق ص ٥٨-٦٠ ، 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 روحي مفرق.
 - 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 تأتي بأدلة القسم الثالث لأنه لب الموضوع.

- دليلهم على أن النفس جوهر روحي مفرق:

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" (١).

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

الفارابي 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 ص ٧ - الدعوى القلبية ص ١٠ - النجاة ٢/٢٦ - الشفاء ٢/٢٠٦ .

٢ . رسالة في إثبات المفارقات ص ٨ .

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"^(١).

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"^(٢).

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

١ . إشارات القسم الثالث - لابن سينا - ص ٢٤٢-٢٤٣ وانظر : رسالة في السعادة

للفارابي ضمن رسائله ص ١٢ .

٢ . 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...^(١).

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"^(٢).

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 المعتزضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب
افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء حالة 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؟ إلا أن
النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا
تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير"^(٣).

(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.

١ . المرجع السابق : ٢٧٣/٩ .

٢ . الدعوي القلبية - ص ١٠ .

٣ . 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 مستكماً 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" (١).

(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" (٢).

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" (٣).

١ . رسالة أضحوية ص ١١٦-١١٧.

٢ . المرجع السابق ص ٥٧-٦١.

٣ . المرجع السابق ص ٩٦-١٠٨.

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^(١).

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، بأمر 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 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"^(٢).

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"^(٣).

١ . انظر : المرجع السابق ص ١٠١ .

٢ . درء ٨/١-٩ .

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^(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 بالشرعية فيما نطقوا به"^(٢).

فالغزالي في النص السابق كفر الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجساد يدل على ذلك قوله: «كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشرعية 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

١ . انظر : معراج السالكين - الإمام الغزالي - ص ٧٧ - ضمن مجموعة رسائله - ط ١

١٤١٤ هـ ، ١٩٩٤ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

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

أمر ربي...^(١) وأمر الله ليس بجسم ولا عرض، بل جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن، و ينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع^(٢).

-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، 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"^(٣).

١ . سورة الإسراء/٨٥.

٢ . روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٣٥ - الرسالة اللدنية ص ٣٥ ، وانظر : معراج

السالكون - ص ٧٦-٧٧ وجميعها ضمن مجموعة رسائل الغزالي .

٣ . فيصل التفرقة- للإمام الغزالي ص ٨٨ 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 يبدنه -حسب اعتقاده^(١)-، ومع ذلك خطأ الفلاسفة فيما يقولونه في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين بما فيهم الغزالي^(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 الجسمانية، ووجود الجنة والحدود العينية، وسائر ما وعد به الناس.

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٢٣ .

٢ . انظر : الرد على المنطقيين ٦٢/٢ .

أما المسألتان الثامنة عشر والتاسعة عشر فتتعلقان بروحانية النفس.

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

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 نعترض 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).

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 .

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، وبالحواس المشتركة، 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: "وما 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، 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 موثوقاً" (٢).

١ . تهافت الفلاسفة ص ١٨٣ .

٢ . المرجع السابق ص ١٩٠ .

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، أحدها 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^(١).

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^(٢).

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

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٩٨ .

٢ . انظر: المرجع السابق ص ١٩٩-٢٠٠، وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة العربية- جميل

صليبا ص ٣٧٣ .

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 روحي 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 لرايهم 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 والدينيوية، 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^(١).

١ . انظر : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٥-٢٠٦ ، وانظر : مذاهب فلاسفة المشرق - د/محمد

عاطف العراقي - ط ٤ ١٩٧٥ - دار المعارف - مصر

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 الا 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: "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين" (١) أي لا يعلم جميع ذلك.

وقوله: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (٢) فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفي 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،

١ سورة السجدة/١٧.

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

٣ . تحافت الفلاسفة ص ٢٠٨-٢٠٩.

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 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: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين..."^(٢) وبقوله صلى الله عليه وسلم: "أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش"^(٣) 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 ص ٢٠٩ .

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 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^(١).

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"^(٢).

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^(٣).

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

١ . تهافت الفلاسفة ص ٢١٣ .

٢ . المرجع السابق ص ٢١٤ .

٣ . ٣ . انظر : موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د/عبد الرحمن المحمود ٩٠٣/٢ - ط ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م - مكتبة الرشد - الرياض .

الأمر بنور إلهي، لا بالسمع ثم إذا 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 مناظرته للفلاسفة، إنما يطل 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 بأرائهم، 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).

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

٢ . درء التعارض ١/١٦٢-١٦٣ بتصرف .

٣ . 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 آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان، لبطلت معارضتهم، ودحضت حججتهم"^(١).

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 مائة 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 "تتعري من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرزائل التي اكتسبت وتشدد 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 وتفهم وجودها للناس"^(٥).

١ . تهافت التهافت ص ٣٢٧ .

٢ . مناهج الأدلة ص ١٥١ .

٣ . المرجع السابق ص ١٥١ .

٤ . المرجع السابق ص ١٥٣ .

٥ . المرجع السابق ص ١٥٣ .

"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 يقتزن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقتزن به هاهنا من الراحة منه"^(١).

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، وعينت 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"^(٢).

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 الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل تحريكاً لنفوس له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني"^(٣) وكذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله

١ . المرجع السابق ص ١٥٢ .

٢ . تحافت التهافت - ص ٣٢٥ .

٣ . مناهج الأدلة - ١٥٣ .

بالأمور الروحانية كما قال تعالى: "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار"^(١) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر"^(٢).

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"^(٣).

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 آخر، المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها"^(٤).

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 : تحافت التهافت ص٣٢٦.

٣ . مناهج الأدلة ص١٥٤.

٤ . المرجع السابق ص١٥٤.

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، فاغذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه تولد إنسان آخر^(١).

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"^(٢).

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 . تحافت التهافت ص ٣٣٧ .

جسمانياً للجمهور فقط، لدفعهم إلى العمل والفضيلة، لأن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسيّاً^(١).

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 سأله، بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"^(٢).

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"^(٣) 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

^١ . انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- د/محمد عاطف العراقي- ص ٢٩٧-٣١٠-

دار المعارف- مصر- بدون.

^٢ . سورة الإسراء/ ٨٥ وانظر: تحافت التهافت ص ٣١١.

^٣ . 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"^(١).

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"^(٢).

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 ص ١٥٥ .

٢ . تحافت التهافت ص ٣٢٤ .

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 الأفاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبين^(١).

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^(٢) 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^(٣).

- 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 . تحافت التهافت ص ٣٢٤ .

٢ . انظر مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

٣ . انظر: المرجع السابق ص ١٥١ .

رشد على الغزالي في هذه المسألة خاصة قوله: إن الشرائع اتفقت على وجود أخروي إلا أنها اختلفت في تفهيم الأحوال، وتفهم وجودها للناس فمنها من مثل وفهم ذلك بأحوال روحانية، ومنها من مثل وفهم بالمحسوسات^(١)، 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 نهت بما يخص الحكماء، وعينت 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"^(٢).

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

١ . انظر : مناهج الأدلة ص ١٥١ .

٢ . تحافت التهافت ص ٣٢٥ .

أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم ورثة الأنبياء" (١).

-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" (٢).

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 (٣)، 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" (٤).

١ . المرجع السابق ص ٣٢٦ .

٢ . المرجع السابق ص ٣٢٧ .

٣ . انظر : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ص ٣ .

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"^(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 جزمًا 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، وشبهه 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

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 بالرسول من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم" (١).

كما بين رحمه الله أن الفلاسفة زعموا أن علوم الأنبياء محصورة فيما يسمونه بالقوة القدسية، فقال: "والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة، كابن سينا وأمثاله - لم يقرروا 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" (٢) 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 التخيل لمنفعة الجمهور، وحقيقة قولهم: إنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل" (٣).

ثم بين أن الذي صرح بالكلام السابق فضلاؤهم كالفارابي وابن سينا وأتباعهما وأنهم متناقضون وسبب "تناقضهم حيث أقرروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها... ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم، فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية وبطلان النبوات، وهذا من أعظم السفسطة" (٤).

١ . المرجع السابق ١/١٧٢.

٢ . المرجع السابق ١/١٧٨-١٧٩.

٣ . المرجع السابق ١/١٨٠.

٤ . 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 المعارضين عنه وهم "كسراب بقيعة يحسبه الضمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب" (١).

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 ظلّمت بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" (٢).

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: "وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان... " (٤) وقال تعالى: "فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه

١ . سورة النور / ٣٩ .

٢ . سورة النور / ٤٠ .

٣ . درء / ١٦٨ / ١٧٠ .

٤ . سورة الشورى / ٥٢ - ٥٣ .

واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون"^(١) ولهذا فإن
"الطريقة النبوية السننية السلفية المحمدية الشرعية وإنما 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"^(٢).

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 قالتها طائفة
كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها"^(٣).

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: "الرسول صلوات الله وسلامه عليهم- عليهم البلاغ المبين، وخاتم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: أنزل الله كتابه مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً 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 مجرد أن يعلم الحق دون محبته وأتباعه:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " وليس صلاح الإنسان في مجرد أن يعلم الحق، دون أن لا يجبه ويريده ويتبعه، كما أنه ليس سعادته في أن يكون عالماً بالله مقرباً 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،

١ . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٤ .

٢ . المرجع السابق ٢٦/٤ .

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"^(١).

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

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

ثم بين أن اليهود: بمنزلة العالم الفاجر، والنصارى بمنزلة العابد الجاهل^(٢) فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون"^(٣).

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 ورسوله 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 وصلاحتها، 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

١ . فتاوى ٥٨٦/٧-٥٨٧.

٢ . انظر : درء ٣١/١.

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 ممكناً الوجود؛ فالأقرب إلى الوجود منه أولى^(١). "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"^(٢).

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"^(٣).

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

١ . 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 فإننا 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"^(١).

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"^(٢).

- 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 كالتذاه بذكر الله، ومعرفته، ومعرفة الحق، وتألمه بالجهل إما البسيط وهو عدم

١ . سورة فاطر/٩.

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

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 جلّت 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 يتعمون 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).

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 ٢ 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 .

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 ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى" (٣).

ولقوله تعالى: "فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا 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 ص ٢٥٠ .

٣ . سورة طه/١٢٣-١٢٤ .

٤ . سورة البقرة/٣٨-٣٩ .

٥ . انظر : جامع الرسائل المجموعة الثانية ص ٢٥٢ .

- 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 أقرروا 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"^(١).

- 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 الأخرى -

"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 سمو نفيها توحيداً من الجهمية المعتزلة وغيرهم.

١ . المرجع السابق ص ٢٥٢.

الثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوه عليه^(١).

أما الأول: "فإن هؤلاء وافقوه على نفي الصفات الإلهية وسموا هذا النفي توحيداً وهي تسمية ابتدعتها 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"^(٢).

- 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 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 الإيمان 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

١ . انظر : درء ٢٠/٥ - ٢١.

٢ . المرجع السابق ٢١/٥.

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^(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: "أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله"^(٢) ولقوله تعالى: "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم"^(٣) 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"^(٤) ولقوله تعالى: "وما على الرسول إلا البلاغ المبين"^(٥) ولقوله تعالى: "وأنا أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم"^(٦) ولقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم..."^(٧).

"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

١ . درء ٢١/٥ .

٢ . سورة التوبة/٣٣ .

٣ . سورة إبراهيم/١ .

٤ . سورة المائدة/١٥-١٦ .

٥ . سورة العنكبوت/١٨ .

٦ . سورة النحل-٤٤ .

٧ . سورة المائدة/٣ .

بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس بل كل من كان به أخص وبجاليه 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" (١).

- 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 عقبه الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين، وأفسح له في قبره، ونور له فيه" (٢).

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

١ . درء ٢٥/٥ .

٢ . 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"^(١) فسماه تارة روحاً، وتارة نفساً^(٢).

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"^(٣) ولقوله تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى"^(٤).

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).

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 ب أسماء 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" (١).

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" (٢).

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" (٣).

١ . فتاوى ٢٨٢/٤ .

٢ . المرجع نفسه ٢٨٤/٤ .

٣ . رواه البخاري في كتاب الوضوء - باب من الكبائر أن لا يستنزه من بوله ، مسلم في كتابا 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 الحيا والممات"^(١).

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^(٢) 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"^(٣).

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

١ . رواه البخاري في كتاب الدعوات - باب التعوذ من فتنة الحيا 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"^(١).

ولهذا وغيره: "وجد القرآن والسنة كاشفان لأحوالهم، مبيان لحقهم مميّزان بين حق ذلك وباطلة، والصحابة كانوا أعلم الخلق بذلك كما كانوا أقوم الخلق بجهاد الكفار والمنافقين"^(٢).

وهكذا فالفلاسفة القائلون: "إن النعيم والعذاب لا يكون إلا على الروح، وأن البدن لا ينعم ولا يعذب منكرون لمعاد الأبدان، وهؤلاء كفار بإجماع المسلمين"^(٣).

١ . فتاوى ٢٢٥/٩ - ٢٢٦ .

٢ . المرجع السابق ٤/١٣٧ .

٣ . المرجع السابق ٤/٢٨٣ .