قضية المعاد فى فكر ابن سينا

"دراسة تحليلية نقدية "

إعداد الدكتور

عاطف مصطفى محمد أبوزيد

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين بطنطا

﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ۞ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۞ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ ﴾

صدق الله العظيم

[سورة : يس أيات ٧٧ :٨٠]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، إنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد

فإن عقيدة المعاد أحد الأسس التى التى جاء بها الأنبياء والرسل، ولا يصح إيمان المرء إلا بالإيمان بهذا الأساس، بالإضافة إلى باقى الأسس الستة وهى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر.

ولقد دعا جميع الأنبياء والرسل إلى هذه الأسس الستة، إذ هى لا تختلف من نبى إلى نبى، ولا من أمة إلى أمة ؛ ذلك لأن العقيدة واحدة ومصدرها واحد وهو الوحى.

وكان من **أسباب اختيارى لهذا الموضوع** ما يلى:-

١- إن عقيدة المعاد يترتب عليها الجزاء الأخروى، لذا فهى من أهم البواعث لقيام مجتمع فاضل أساسه احترام حقوق الآخرين.

٢- بيان مدى التزم ابن سينا فى هذه المسألة بنصوص الشريعة والسير على مقرراتها ومدى مخالفته، ولا شك أن فى ذلك إحياء حقيقيا لتراثنا من أجل إعادة تشكيله وتغيره نحو الأفضل بما ينفع البشرية فى عصرنا الحاضر والمستقبل.

فلهذين السببين وبعد استخارة المولى عز وجل استعنت به واخترت هذا الموضوع.

أما عن منهج البحث: فقد اعتمد الباحث فى دراسته لقضية المعاد فى فكر ابن سينا على المناهج الآتية : التحليلى والنقدى؛ وذلك لما تقتضيه طبيعة البحث حيث يلزم تحليل أفكار **ابن سينا** ونقدها وترجيح ما يراه الباحث أمثل

وأصوب، وإضافة إلى ذلك اعتمد الباحث على المنهج المقارن؛ وذلك حتى يتضح المعنى فى الذهن ونرى مقدار التأثير والتأثر، ونقف على مواطن الأصالة والابتكار والتجديد أو المتابعة والتقليد، مع مراعاة النقاط الآتية :

١- الرجوع إلى المصادر الأساسية والمعتمدة **لابن سينا** مع الاستعانة بالمراجع الحديثة استئناسا للرأى أحيانا، ولتوضيح رأى أو فكرة اكتنفها الغموض أو الإبهام فى مصادرها الأصلية أحيانا أخرى.

٢- الترجمة الموجزة لمن تطلب الأمر الترجمة له من الأعلام الواردة فى ثنايا البحث.

خطة البحث : اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة على النحو التالى :

المقدمة : وتشتمل على أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج الباحث فيه.

التمهيد : ويشتمل على التعريف بابن سينا.

المبحث الأول: حقيقة المعاد ومذاهب العلماء فيه.

ويشتمل على مطلبين:- **المطلب الأول : حقيقة المعاد**

المطلب الثانى : مذاهب العلماء فى المعاد

المبحث الثانى : موقف ابن سينا من فكرة إعادة المعدوم.

المبحث الثالث : نقد ابن سينا للقائلين بالمعاد الجسمانى.

المبحث الرابع:موقف ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا.

المبحث الخامس : المعاد الروحانى لدى ابن سينا ونقده.

الخاتمة : وبها أهم النتائج.

تمهيد : ويشتمل على التعريف بابن سينا

اسمه :- أبو على الحسين بن عبد الله بن على ابن سينا[١].

مولده :- ولد الشيخ الرئيس ابن سينا سنة ٣٧٠هـ / ٩٨٠م[٢] فى قرية أفشنة من أعمال بخارى من بلاد فارس[٣].

نشأته وتعلمه :-

فى بلدته بخارى[٤] نشأ وتلقى علومه الأولى فاستظهر القرآن الكريم وألم بجزء من العلوم الدينية وعلم النجوم وهو فى سن العاشرة، وقد وفد على بخارى وهو فى هذا السن جماعة من دعاة الإسماعيلية، وكان والده ممن استجاب

---

١ - انظر:القفطى- إخبار الحكماء بأخبار العلماء صـ ٢٦٩،القاهرة : ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م،وانظر: ابن أبى أصيبعة – عيون الأنباء فى طبقات الأطباء صـ ٤٣٧ وما بعدها، دار الحياة – بيروت ١٩٦٥م، وانظر: ابن خلكان - وفيات الأعيان، تحقيق د/إحسان عباس جـ٢ صـ١٥٧، دار صادر- بيروت – لبنان – طبعة عام ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ م.

٢ - انظر: ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ٢ صـ١٥٧، وانظر : الشهرزورى- نزهة الأرواح وروضة الأفراح " تواريخ الحكماء "صـ ٥٨٨، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط: أولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

وخالف فى ذلك ابن أبى أصيبعة إذ يرى أن ابن سينا ولد عام ٣٧٥هـ. انظر: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء صـ ٤٣٧ وما بعدها، وانظر: د/ سيد حسين نصر – ثلاثة حكماء مسلمين صـ ١٧٤، بيروت ١٩٧١م.

٣ - انظر: القفطى – إخبار الحكماء بأخبار العلماء صـ ٢٦٩، وانظر: ابن أبى أصيبعة – عيون الأنباء فى طبقات الأطباء صـ ٤٣٧، أما ابن خلكان فيرى أن ابن سينا ولد بقرية خرميثنا أو خرميثن من قرى بخارى.

- **انظر: وفيات الأعيان جـ٢ صـ١٥٧، وانظر: محمد الطباطبائى- ميلاد ابن سينا صـ ١٦٤، الكتاب الذهبى لمهرجان ابن سينا فى بغداد، ط: القاهرة ١٩٥٢م، وانظر: أحمد غسان سبانو- ابن سينا فى دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام صـ١٠ وما بعدها، دار قتيبة ١٩٨٤م.**
- **٤ - بخارى : بضم أوله من أعظم مدن ما وراء النهر. انظر : ياقوت الحموى - معجم البلدان ج٢ صـ ٣٥٣، دار صادر بيروت – لبنان ١٩٧٩م.**

لدعوتهم، ولكن ابن سينا يصرح بأنه كان يردد أقوالهم بلسانه فقط دون أن يعتقد مذهبهم، وقد ظل منصرفا إلى تحصيل العلم فتلقى علوم الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق من أساتذتها، ولم يكد يبلغ ابن سينا السادسة عشرة من عمره حتى ذاعت شهرته فى الطب فقصده الأطباء من كل حدب وصوب، ولم يقف فى دراسته للطب عند الناحية النظرية، بل تجاوز ذلك إلى عيادة المرضى ومراقبتهم لمعرفة تطور المرض، وأجرى عليهم تجاربه الشخصية لمعرفة أثر التطبيب، وهذا ما تأخذ به الطرق الحديثة فى الطب والعلاج [١].

وقد خص علوم الفلسفة والحكمة بموفور عنايته، فاستغرقت من سنى حياته – حتى هذا العمر الذى أشرنا إليه – سنتين، حصل فيهما على أكبر قسط من هذه الدراسة، ويذكر عن نفسه أنه كان كلما استعصت عليه مسألة من مسائل الفلسفة يهرع إلى الصلاة والدعاء إلى الله ليفتح له ما انغلق من المسائل؛ وعندما بلغ ابن سينا سن السابعة عشرة كان سلطان بخارى نوح بن منصور[٢] قد أصيب بمرض أعجز جميع الأطباء، فعالجه ابن سينا حتى شفى على يديه، فقربه السلطان إلى رحابه وفتح له خزائن كتبه، فكان هذا الصنيع خير هدية قدمت لابن سينا، فعكف على قراءة ما فيها من نفائس الكتب فى كل العلوم والفنون فأثرى اطلاعه على هذه العلوم حياته الفكرية والعلمية.

---

١ – انظر: ابن سينا – الإشارات والتنبيهات جـ ١ صـ ١٠ – دار المعارف – ١٩٧٥، وانظر: أحمد بن مصطفى (الشهير بطاش كبرى زاده ت ٩٦٢هـ) – مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم – مراجعة وتحقيق د/ كامل كامل بكرى، د/ عبد الوهاب أبو النور ج١ صـ ٢٩٥، ط: الاستقلال الكبرى بدون، وانظر: عباس محمود العقاد – ابن سينا صـ ٥ وما بعدها، ط: دار المعارف بدون.

٢–هو:(نوح الثانى أبى منصور (٩٧٦– ٩٩٧) جلس على العرش وهو فى الثالثة عشرة من عمره فتولت الحكم أمه مع الوزير أبى الحسين عبد الله).انظر: ابن أبى أصيبعة – عيون الأنباء فى طبقات الأطباء هامش صـ ٤٣٧

وبعد وفاة والده وهو فى الثانية والعشرين من عمره رحل عن بخارى إلى جرجان وبعض مدن خوارزم، وأثناء إقامته تعرف عليه كثير من طلاب العلم، لعل أظهرهم أبو عبيد الله الجوزجانى[١] الذى لازمه حتى نهاية حياته، والذى أتم سيرته من بعده، وعلى أثر الاضطرابات السياسية التى حصلت رحل إلى همدان وعالج أميرها شمس الدولة من مرض عضال ألم به فاتخذه وزيرا له.

وبعد وفاة شمس الدولة [٢] وتولى ابنه مكانه طلب من ابن سينا أن يظل وزيرا لكنه أعرض عن ذلك مفضلا الإقامة فى كنف علاء الدولة أمير أصفهان فكاتبه سرا فى رغبته، فلما علم بذلك تاج الملك سجنه، ولما فرج عنه رجع إلى همدان، ثم خرج منها متنكرا إلى أصفهان فاستقبله أميرها وأصبح أميرا لديه وكان يستشيره فى كل شئون الدولة السياسية والحربية[٣].

أساتذته :-

أشار ابن سينا إلى بعض أساتذته ممن أفاد منهم، ثم فاق بعضهم معرفة وعلما، ولعل أول معلميه **(بقال) :-** فقد كان يبيع البقل ويسكن بالقرب من دار ابن سينا، تعلم ابن سينا على يديه حساب الهند، ولكن ابن سينا بخل علينا بذكر اسم ذلك البقال، وتسميه بعض المصادر مثل : ابن أصيبعة " محمودا"[٤].

١- سيأتى التعريف به ضمن تلامذة ابن سينا.

٢- هو:(أبو طاهر بن فخر الدولة البويهى حاكم همدان وكرمانشاه).انظر: ابن أبى أصيبعة- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء هامش صـ ٤٤٠

٣ - انظر: ابن سينا - الإشارات والتنبيهات جـ ١ صـ ١٠، وانظر: طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة ج١ صـ ٢٩٥، وانظر: عباس محمود العقاد - ابن سينا صـ ٥ وما بعدها .

٤ - انظر: ابن أبى أصيبعة - طبقات الأطباء صـ ٤٥٩

وثانى أساتذته (**أبو عبد الله الناتلى**):- وقبل الناتلى كان قد درس الفقه على يد **أبى محمد إسماعيل** الملقب بالزاهد، ممن عرف بالتصوف والعرفان والانقطاع إلى الله [١].

تلامذته:-

كان للشيخ ابن سينا تلامذة اشتهروا وعرفوا فى حقول اختصاصاتهم الفلسفية وسجل لهم تاريخ الفكر لمعات نادرة وآراء جادة نافذة، ومن هؤلاء التلامذة :-

١ – **أبو عبد الله المعصومى** :- يعد هذا التلميذ من أذكى طلبة الشيخ، ألف له ابن سينا رسالته المعروفة فى (ماهية العشق)، وذكره أكثر من مرة فى مراسلاته التى أجراها مع أبى الريحان البيرونى، وقد توفى المعصومى عام ٤٣٠هـ [٢].

٢ – **أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان** :- تميز بالذكاء الحاد والفطنة، قال عنه ابن سينا " هو لى كالولد بل أحب، وقد علمته وأدبته، وبلغت به المنزلة التى بلغها، فما كان له فى ذلك آخر يقوم مقامى ".

---

١ – من غريب ما يتحمس له بعض الباحثين ومنهم د/ مصطفى غالب هو محاولة نفى أن ابن سينا ضم إلى معرفته الفلسفية معرفته بعلم الفقه أيضا، ولا يدرى الباحث ما وجه الغرابة فى ذلك مع رجل يتميز بالعبقرية وسعة الباع. – انظر: د/ مصطفى غالب – ابن سينا (الموسوعة الفلسفية) صـ ١٣ وما بعدها،، ط: بيروت ١٩٧٩م

٢ – انظر: محمود الخضيرى – تلاميذ الرئيس صـ ٥٠٣، ط: القاهرة ١٩٥٢م، وانظر: د/ جمال سعد محمود جمعة – دراسات فلسفية فى المشرق (شخصيات ومذاهب) صـ ١٨٢، ط: أولى ٢٠٠٤م، وانظر: د/ السيد محمد عقيل بن على المهدلى – مدخل إلى الفلسفة صـ ٨٨ وما بعدها، دار الحديث بالقاهرة، ط: ثانية بدون.

وكانت ملازمة بهمنيار لابن سينا أيام وزارته لأبى طاهر شمس الدولة فى همدان عام ٤٠٤ هـ / ٤١٢ هـ، وتنسب إلى بهمنيار عدة مؤلفات منها : كتاب (التحصيل) وهو شرح لأقوال أستاذه ولم ينشر بعد[١].

٣ – أبو عبيد الجوزجانى :– يعد هذا التلميذ بمثابة الظل الذى لازم ابن سينا قرابة ربع قرن من الزمان، فكان حافظ سره ومبلغ رسالته، تميز بالدأب والجلد والصبر والأناة، وكان أمينا مع أستاذه حيا وميتا [٢].

مؤلفاته :–

كان ابن سينا وافر الإنتاج كثير التأليف، فاقت مؤلفاته بشمولها جميع ما خلفه الفلاسفة قبله أمثال الكندى[٣] والفارابى[٤] وغيرهما، وامتاز– بجانب ذلك كله– بطلاوة الأسلوب وجمال التعبير وتقصى المسائل التى يعرض لها، ولعل

---

١ – انظر: ابن سينا – التعليقات – تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى صـ ٦ وما بعدها، ط:القاهرة ١٩٧٣م، وانظر: محمد محسن الطهرانى – الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج٣ صـ ٣٩٥، النجف ١٣٧٥هـ.

٢ – انظر: محمود الخضيرى – تلاميذ الرئيس صـ ٥٠٣، وانظر: د/ محمد عبد الستار نصار – فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات فى المشرق ج١ صـ ١٢٣، الأنجلو المصرية بالقاهرة ط:أولى ١٩٨٢م، وانظر: د/ محمد السيد نعيم، د/ عوض الله حجازى – فى الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية صـ ٢٣٥، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط: ثانية بدون.

٣ – هو (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن الأشعث بن قيس ولد حوالى سنة ١٨٥هـ / ٨٠١م بالبصرة من نسل كندة الذى ينتهى إلى يعرب بن قحطان، وعلى ذلك فإنه أول عربى يتفلسف، ولهذا فإنه قد لقب بأنه فيلسوف العرب، كان فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها).

– انظر: ابن النديم(أبو الفرج محمد بن إسحاق ت٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)فى الفهرست صـ ٣٥٧– مصر ١٣٤٨هـ.

٤ – الفارابى:(هو أبو نصر محمد بن محمد الفارابى الحكيم المشهور الملقب بالمعلم الثانى لشرحه مؤلفات المعلم الأول " أرسطو " ولد فى بلدة فراب ونشأ فيها، وكان من أزهد الناس فى الدنيا، توفى سنة ٣٣٩ من الهجرة، وكانت وفاته بدمشق). – انظر:ابن النديم – الفهرست صـ ٣٦٨

هذا هو السر الذى جعله فى وقت قصير يحتل مكانة الفارابى على الرغم من اعترافه بأستاذيته، كما أصبح – بحق – حامل لواء الأفلاطونية المحدثة فى بلاد الإسلام، وقد أوتى ملكة التعبير الشعرى عن القضية الفلسفية، كما ألبس آراءه وأفكاره صيغا شعرية، وقد تجلى أسلوبه هذا فى قصة " حى بن يقظان"[١] وقد اشتهر ابن سينا – كما سبقت الإشارة – بمؤلفاته التى بلغت مائتين وستة وسبعين كتابا منها:-

أولا : فى علم المنطق :-

- أجوبة الشيخ إلى أبى سعيد بن أبى الخير، وهى تتضمن خمسة أسئلة لابن أبى الخير فى موضوعات مختلفة منها المنطق.
- أرجوزة فى المنطق.
- رسالة فى أقسام العلوم العقلية[٢].
- رسالة فى أنواع القضايا.
- كتاب الحكمة المشرقية[٣].

ثانيا : علم الطبيعة:-

- رسالة فى جوهر الأجسام السماوية.
- رسالة فى ذكر أسباب الرعد والبرق.
- رسالة فى علة قيام الأرض فى حيزها.

١- هى قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية، والفكرة الأساسية فيها هى بيان كيف يستطيع الإنسان دون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى، ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس، فهى تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس فى الظلام إلى أعلى ذروة فى النظر الفلسفى، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لسانا لبسط آرائه الفلسفية.- انظر: دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام، نقلها إلى العربية وعلق عليها د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة صـ ٣٣٧، مكتبة النهضة المصرية، ط : خامسة ١٩٥٨م.

٢ – نشرت فى تسع رسائل فى الحكمة، ط: القاهرة.

٣ – نشر منه ما يسمى بمنطق المشرقيين فى القاهرة ١٩١٠م.

ثالثا : علم ما بعد الطبيعة (الإلهيات):-

- الأجوبة عن المسائل العشرة (أرسلها إلى ابن سينا عالم زمانه أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى) [١].
- حقائق علم التوحيد (= الحكمة العشرية) [٢].

رابعا : علم النفس :-

- القصيدة العينية فى النفس.
- الأضحوية فى المعاد.
- النفس على سنة الاختصار(مبحث عن القوى النفسانية).
- رسالة فى النفس الناطقة.

*** **وهناك كتب ورسائل لابن سينا** تشتمل على موضوعات المنطق والطبيعيات وغير ذلك، **ومن ذلك** :كتاب الشفاء[١] والإشارات والتنبيهات[٢] وعيون الحكمة[٣] والإنصاف[٤] والحاصل والمحصول[٥].

---

١ - هو (الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٦٢- ٤٤٠هـ) ولد ونشأ نشأته الأولى فى رستاق من ضواحى خوارزم، سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم، ودون دراسته فى كتاب له يسمى " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة " وهو من أمهات الكتب التى يرجع إليها فى علوم الهند).- انظر: البيهقى – تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) صـ ٦٢، ط: لاهور ١٣٥١هـ، وانظر: ياقوت الحموى – معجم الأدباء ج٦ صـ ٣٠٨ وما بعدها، وانظر – ابن أبى أصيبعة – طبقات الأطباء صـ ٤٥٩، وانظر: الشهرزورى – نزهة الأرواح وروضة الأفراح " تواريخ الحكماء " صـ ٥٦٥

٢ - ترجمها إلى الفارسية ضياء الدين درى عام ١٣١٨هـ.

وفاته :- لقد كانت حياة ابن سينا صاخبة حافلة بالعمل والتأليف، كما كانت مليئة أيضا باللهو والاستمتاع والسهر والجد، فأصابه من جراء ذلك داء القولنج، ولم يقو على معالجته، فتوفى به ودفن فى همدان عام ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م وله من العمر ثمانية وخمسون عاما، ولكن حياة العظماء لا تقاس بطولها بل بما تركته من آثار فى ميادين الفكر والعلم، وكان ابن سينا من بين هؤلاء بلا نزاع [٦].

١ - ألفه حوالى عام ٤٠٥هـ.

٢ - ألفه فى أواخر حياته فى دور النضج الكامل والكهولة الرصينة.

٣ - يتضمن مباحث المنطق والإلهيات والطبيعيات، وللفخر الرازى شرح على هذا الكتاب.

٤ - بدأ ابن سينا تأليفه عام ٤٢٠ هـ وأتمه عام ٤٢١هـ.

٥ - انظر: د/ مصطفى غالب – ابن سينا (الموسوعة الفلسفية) صـ ١٣ وما بعدها، وانظر: د/ جعفر آل ياسين – فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى) صـ ١٦٩ وما بعدها، دار الأندلس ط: أولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٦ - انظر: القفطى – إخبار الحكماء بأخبار العلماء صـ ٢٧٢، وانظر:ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ٢ صـ١٥٧،لكن ابن أبى أصيبعة يرى أن عمره حين وفاته ٥٣ عاما فقط.- انظر: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء صـ ٤٥٨، وانظر: د/ فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام صـ ٤٠ وما بعدها – دار الجامعات المصرية بدون.

المبحث الأول
حقيقة المعاد ومذاهب العلماء فيه

ويشتمل على مطلبين:-

المطلب الأول : حقيقة المعاد

المطلب الثانى : مذاهب العلماء فى المعاد

تمهيد : -

إن الإيمان باليوم الآخر[١] يشكل ركنا أساسيا من أركان العقيدة الإسلامية، فلا معنى لوجود الإنسان ما لم يكن هناك بعث وحساب وثواب وعقاب، فقد أقرت جميع الرسالات السماوية بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة، كما جاء الإسلام مقررا أن هناك حياة أخرى بعد الموت يحاسب فيها الإنسان على كل أعماله وإن صار جسده عظما رميما، قال تعالى :- " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [٧] وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ "[٢]، وقد صور القرآن الكريم هذا الجدل مع المعاندين لهذا الاعتقاد مما تقع عليه أيديهم وأبصارهم، فقال تعالى :- " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ "[٣].

فالمعاد كما ذكر ابن رشد[٤]:-" مما اتفقت علي وجوده الشرائع السماوية وقامت عليه البراهين عند العلماء"[٥].

وعلى الرغم من أن علماء المسلمين وفلاسفتهم قد اتفقوا على ثبوت المعاد للإنسان، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول الصورة التى يقع عليها المعاد، فقالت فرقة بالمعاد الجسمانى وحده وهم جماعة من المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث،

---

١ - ذكر الغزالى حشدا كبيرا من أسماء يوم القيامة ويرى أن لكل اسم منها سرا، وفى كل نعت من نعوتها معنى، ومنها يوم القيامة والصاخة والصاعقة والحاقة والزلزلة والوزن والحكم والصيحة والنفخة والرجفة والسكرة والصاعقة والفزع...إلى آخر تلك الأوصاف التى توصف بها أحداث يوم القيامة وما يحدث فيها من تغيير فى الكون كله إضافة إلى ما يحدث للخلق أنفسهم.- انظر:إحياء علوم الدين ج ٥ صـ١٢٢،البابى الحلبى، القاهرة ١٣٤٦م.

٢ - سورة الزلزلة آيات ٨ :٩

٣ - سورة يس آية ٧٩

٤ - ابن رشد : هو(أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى المالكى، كان عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره، وكان من أهل الرياسة فى العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم، والسمت الحسن، عاش سبعين سنة، ومات سنة ٥٩٥هـ).- انظر:الذهبى- سير أعلام النبلاء- تحقيق شعيب الأرناؤوط بالاشتراك جـ ١٩ صـ ٥٠١، ط:ثالثة ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م،وانظر; ابن العماد الحنبلى - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى جـ ٤ صـ ٦٢ - دار الآفاق بيروت بدون.

٥ - ابن رشد – مناهج الأدلة – تحقيق د/ محمود قاسم صـ٢٤٠ – ط: الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.

وذهبت فرقة أخرى إلى القول بالمعاد الروحانى فقط، وإلى جانب هاتين الفرقتين وجدت فرقة ثالثة قالت بالمعاد الروحانى والجسمانى معا ووقف أنصارها موقف الخصومة من الذين قالوا ببعث أحدهما دون الآخر، كما وجد من توقف فى أمر المعاد ومن أنكره أصلا، وفيما يلى بيان ذلك :-

المطلب الأول

حقيقة المعاد

المعاد لغة :-

مصدر ميمى، أو اسم مكان، وهو مشتق من العود أى الرجوع، فهو توجه الشئ إلى ما كان عليه، أو الحال الذى كان فيه فباينه فعاد إليه، وأصله (معود) نقلت حركة الواو إلى الساكن الصحيح قبلها ثم قلبت الواو ألفا لتحركها بحسب الأصل وانفتاح ما قبلها بحسب الآن فصار معادا[١].

والمعاد:المصير والمرجع والآخرة والجنة ومكة والحج [٢]، وبكلها فسر قوله تعالى " إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ"[٣]، فقوله تعالى" إِلَى مَعَادٍ" يعنى مكة، وقال الحسن : معاد الآخرة، وقال مجاهد : يحييه يوم البعث [٤].

اصطلاحا :-

هو الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو هو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة[٥].

---

١ - انظر: ابن فارس- معجم مقاييس اللغةج ٤ صـ ١٨١، وانظر:ابن منظور- لسان العرب مج ١٤صـ٣٢٦ - مادة عود،ط:رابعة-دار صادر بيروت ٢٠٠٥م، وانظر:الفيومى- المصباح المنيرم١ صـ ٤٣٦،المكتبة العلمية بيروت - لبنان بدون،وانظر:الفيروزبادى-القاموس المحيط، تحقيق:عبد الخالق السيد صـ ٢٦٨- مادة عود، مطبعة الإيمان بالمنصورة ٢٠٠٩م، وانظر:الزبيدى- تاج العروس ج٢ صـ ٤٣٨، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ.

٢ - انظر:ابن منظور- لسان العرب مج ١٤صـ٣٢٦ - مادة عود، والزبيدى- تاج العروس ج٢ صـ ٤٣٨

٣ - سورة القصص آية ٨٥

٤ - انظر:القرطبى فى تفسيره ج١٠ صـ ٦٨٨٥، دار الريان للتراث بدون، وانظر:الإمام البيضاوى- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج٢ صـ ٢٠١، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: أولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م.

٥ - التفتازانى - شرح المقاصد ج٥ صـ٨٢ تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة - ط:أولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

وهذا التعريف شامل للإعادة سواء كان عن تفريق أو عن عدم.

ويطلق المعاد على كلمتين أخرتين هما كلمة "البعث" وكلمة "النشور" فقد عبر بعض العلماء عن المعاد بالبعث ويقال له النشر أيضا فما معنى كل منهما ؟

البعث لغة :-

وردت كلمة البعث فعلا واسما ومصدرا فى القرآن الكريم وتكررت كثيرا على أنها فى كل صورها تقلبت معها المعانى والدلالات التى تستقى منها، وأنها جاءت فى القرآن الكريم سبعا وستين مرة.

وكذلك وردت فى معاجم اللغة العربية ودارت حول العديد من المعانى منها : الإرسال، والإيقاظ من النوم، والحياة بعد الموت، والولاية...إلى غير ذلك مما حملته معاجم اللغة العربية، فقد جاء فى القاموس المحيط : بعثه وابتعثه أى أرسله، وبعث الناقة آثارها، وبعث فلانا من منامه أهبه، والبعث: الجيوش[١].

وفى مختار الصحاح:-" بعث، بعثه وابتعثه أى أرسله، وبعثه من منامه: أهبه وأيقظه، وبعث الموتى : نشرهم"[٢].

وفى دائرة معارف القرن العشرين :- " البعث : النشر بعد الموت "[٣].

وفيما يبدو للباحث أن كل هذه الاشتقاقات اللغوية للكلمة فهى تدور حول الإرسال والإيقاظ وإعادة الحياة إلى الأموات والولاية والنشر.

اصطلاحا:- هو بعث الله تعالى الموتى من قبورهم بأن يجمع الأجزاء الأصلية ويعيد الأرواح إليها[٤].

---

١ - انظر: الفيروزبادى – القاموس المحيط - باب الثاء فصل الباء ج١صـ ٧٨

٢ - انظر: الرازى (أبو بكر)- مختار الصحاح باب الباء صـ ٧٠ – دار القلم بيروت – لبنان ١٩٧٨م.

٣ - انظر:محمد فريد وجدى - دائرة معارف القرن العشرين مجلد ٢ صـ ٢٤٥

٤ - التفتازانى – شرح العقائد النسفية صـ٣٩٨ - مكتبة خير – آرام باغ كراجى – بدون.

وسمى بذلك لأن الله تعالى يبعث فيه حياة الإنسان من جديد بعد موته وفنائه ويبعث الخلائق جميعا، قال تعالى:" وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "[١]، فالمراد بيوم البعث : يوم القيامة.

وقال تعالى أيضا" قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ"[٢]أى أيقظنا؛ لأنهم كانوا راقدين نائمين فى قبورهم[٣]، وعليه فالبعث أو المعاد هو:إعادة الإنسان روحا وجسدا كما فى الدنيا،وهذه الإعادة تكون بعد العدم التام،ولا يستطيع الإنسان معرفة هذه النشأة الأخرى؛ لأنها تختلف تمام الاختلاف عن النشأة الأولى [٤].

النشر لغة :-

يطلق على الحياة بعد الموت، ومنه يوم النشور[٥].

اصطلاحا:- إيجاد الأبدان بعد فنائها أو جمعها بعد تفرقها مع إحيائها وإخراجها من القبور[٦].

المصطلح في القرآن الكريم والسنة النبوية

قد يسأل سائل هل ورد ذكر هذا المصطلح فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ؟

---

١ - سورة الروم آية ٥٦

٢ - سورة يس آية ٥٢

٣ - إبراهيم أحمد عبد الفتاح – القاموس القويم للقرآن الكريم ج١ صـ ٧٣ وما بعدها، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣م.

٤ - انظر: الشيخ سيد سابق– العقائد الإسلامية صـ ٢٦٩، دار النصر للطباعة، ط: ثانية ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.

٥ - انظر : ابن منظور – لسان العرب ج٥صـ٢٠٦

٦ - السنوسى – شرح السنوسية الكبرى صـ٤٩٣

والجواب يتمثل فيما يأتى :-

*** **المصطلح في رحاب القرآن الكريم**:-

ورد لفظ المعاد فى القرآن الكريم فى حوالى ١٤٠٠ موضع، وكلها مواضع عن المعاد والقيامة واليوم الآخر بشكل عام، وتأتى آيات المعاد فى القرآن الكريم ضمن سياق مقدمات بمثابة أدلة تثبت حكمة الخالق وعدالته، وأن البداية منه والمنتهى إليه، ومن ذلك :-

١ – دليل العدالة الإلهية:-

قال تعالى:" وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "[١] فالآية الكريمة تمثل العدالة الإلهية، فالله تعالى عادل، والعادل لا يظلم ولا يجور على أحد، ولو لم يكن هناك يوم يجازى فيه كل إنسان على ما اقترفته يداه لكان ذلك ظلما وجورا منه تعالى، وهذا محال عليه جل فى علاه.

٢- دليل الحكمة:-

قال تعالى:-" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ "[٢] فالآية الكريمة تبرهن على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يصدر عنه فعل باطل بل هدف بلا هدف أو فائدة، والهدف هو " ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا "[٣]

٣- دليل الحركة:-

إن ما يبرهن على هذا العالم المتحرك قوله تعالى:" يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ "[٤].

---

١ – سورة الجاثية آية ٢٢

٢ – سورة ص آية ٢٧

٣ – سورة النبأ آية ٣٩

٤ – سورة الانشقاق آية ٦

فعالم الطبيعة متحرك وكل متحرك له هدف يقصده، قال تعالى:" وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ "[1].

حكمة اهتمام القرآن الكريم باليوم الآخر والمعاد والبعث:-

إن المتتبع لآيات القرآن الحكيم يجد أن القرآن الكريم قد اهتم باليوم الآخر وما فيه من معاد وبعث لأسباب كثيرة أهمها ما يلى :-

أ- الإيمان باليوم الآخر وما فيه من بعث وغيره يجعل لحياة الإنسان غاية سامية وهدفا أعلى، وهذه الغاية هى فعل الخيرات، وترك المنكرات والتحلى بالفضائل والتخلى عن الرذائل، ولابد من تقوية الوازع النفسى الذى يرغب فى الخير ويصد عن الشر، ولا يقوى الوازع إلا بكثرة التذكير والتنوع فى التصوير، وضرب الأمثال المتنوعة حتى تعمق جذوره، ويقوى تأثيره ويحقق الغاية منه، فيرجع المنكر عن إنكاره، ويحدد كل إنسان هدفه الأعلى لا يضل الطريق أو تتعثر الخطا.

ب-إن المشركين من العرب كانوا ينكرونه أشد الإنكار، قال تعالى:-

" وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ "[2]

ج – على الرغم من إيمان أهل الكتاب باليوم الآخر وما فيه إلا أن تصورهم له قد بلغ منتهى الفساد، فالنصارى مثلا : يعتمدون فيه على وجود" يسوع" الفادى المخلص الذى يفدى الناس بنفسه، ويخلصهم من عقوبة الخطايا، وهذا يطابق ما يقوله الهنود فى"كرشنة"و"بوذا" سواء بسواء، وعقيدة اليهود فى الله واليوم

١ – سورة الرعد آية ٢١

٢ – سورة الجاثية آية ٢٤

الآخر وما فيه من بعث لا تقل فى فسادها وضلالها عن عقيدة النصارى والهنود[١].

***** المعاد فى السنة النبوية المطهرة:-**

لقد أسهبت الأحاديث النبوية فى وصف العالم الآخر وما فيه من حشر وحساب ونعيم وعذاب، وعلى نفس المستويات المذكورة فى القرآن الكريم، بل بتفصيل أكثر وتوضيح أوفر، والباحث يقتصر فى هذا المقام على بعض الأحاديث الدالة على وجوب المعاد وضرورته وحتميته، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم :- " لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنى رسول الله بعثنى بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتى يؤمن بالقدر" [٢].

وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا :-" واصلح لى آخرتى التى فيها معادى"[٣].

ماهية المعاد لدى ابن سينا :-

لا يأتى ابن سينا بجديد فى تحديد ماهية المعاد إضافة إلى ما سبق، فهو يرى أن " المعاد فى لغة العرب مشتق من العود، وحقيقته : المكان أو الحالة التى كان الشئ فيه، فباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت "[٤].

---

١ - انظر: الشيخ سيد سابق – العقائد الإسلامية صـ ٢٤٦ وما بعدها، وانظر: باندر(جفرى)- المعتقدات الدينة لدى الشعوب، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام صـ٥٥- مكتبة مدبولى بالقاهرة ط: ثانية ١٩٩٦م.

٢ - رواه أبو داود فى مسنده ج١ صـ ١٠٣، حديث رقم ١٠٨، وقال محقق المسند (د/ محمد بن المحسن التركى) حديث صحيح.

٣ - مسلم فى صحيحه- كتاب الذكر والدعاء- باب التعوذ من شر ما عمل صـ ١٠٩٠، حديث رقم ٢٧٢٠

٤ - ابن سينا – الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٨٩، تحقيق د / حسن عاصى صـ ٨٩، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، ط: ثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

ويغلب ابن سينا الظن بأن ما يصار إليه بعد الموت منفصل تماما عنه قبل الحياة الأولى ؛ لأن " أكثر الأمم تجمع على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت فى العالم الذى هو ثان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه : للسعيد إلى الحيز الأفضل منه وهو الجنة والعيون، وللشقى إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين "[١].

ويدعم ابن سينا نظريته هذه بقوله تعالى:-" يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ [٢٧] ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً "[٢]، مستطردا أن الرجوع لا يقال إلا إلى حيث منه الورود[٣].

أسباب وتبريرات ابن سينا للمعاد:-

ترتبط مسألة المعاد فى فكر ابن سينا ارتباطا وثيقا بفلسفته السياسية والاجتماعية، وتبدو أهمية هذه المسألة من وفرة ما اختصها به من تأليف زادت على الخمسة عشر[٤]، كما أنه ألمح إليها فى مختلف آثاره خاصة النجاة [٥] والشفاء[٦] حيث أفرد لها فصولا خاصة.

فالمعاد ضرورة تخضع لأسباب ترتبط بضرورات الحياة وطبيعة المجتمع، كما ترتبط بدوافع إنسانية.

---

١ - المرجع السابق، وانظر له أيضا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها صـ ١٨٦

٢ - سورة الفجر آيات ٢٧ : ٢٨

٣ -انظر: ابن سينا – الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٨٩

٤ - انظر: جورج قنواتى – مؤلفات ابن سينا صـ ١٧ وما بعدها، ط: دار المعارف ١٩٥٠م.

٥ - انظر: ابن سينا – النجاة – تحقيق د/ ماجد فخرى صـ ٣٤٠ – بيروت ط :أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٦ -انظر: ابن سينا – الشفاء (الإلهيات)– تحقيق آية الله حسن زادة الآملى صـ ٤٦١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامى، ط: ثانية ١٤٢٨ هـ.

إلى جانب السببية فى هذه المسألة يرسيها ابن سينا على أسس من القياس والبرهان، ترمى كلها إلى سعادة الإنسان وتوجه سلوكه نحو الكمال[١].

أ- **المعاد ضرورة أخلاقية:-**

يرى ابن سينا أن شروط الفوز بالمعاد المسعد تتمثل فى تحلى الإنسان بفضائل العفة والحكمة والشجاعة، يكتسبها باعتداله وتوسط نفسه بين طرفى الإفراط والتفريط من كل قوة غضبية أو شهوانية[٢].

ب – **المعاد ضرورة اجتماعية :-**

لا شك أن المعاد يلزم الإنسان بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم وعدله ؛ حيث تنتظم أمور الناس ويحفظ حق كل منهم.

فمن أهم ما تقضى به سنة النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا المجال فيما يرى ابن سينا هو : تحريم البطالة والدعوة إلى العمل الجاد المثمر ؛ حيث لا يجعل لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غيره الحظ الذى لابد منه للإنسان، وتكون جنبته معافاة ليس يلزمها كلفة[٣].

وتوخيا للفضيلة يحرم ابن سينا الصناعات الخسيسة تحريمه للبطالة ولذا يقول:-

" تحرم الصناعات التى يقع فيها انتقالات الأملاك أو المنافع من غير مصالح تكون بازائها "[٤].

---

١ – انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٤١ وما بعدها

٢ – انظر: ابن سينا – الشفاء (الإلهيات) صـ ٤٦١ ، وانظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٤١ وما بعدها

٣ – انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٤١ وما بعدها

٤ – ابن سينا – الشفاء (الإلهيات) صـ ٤٩٧

ويعدد من هذه الصناعات على سبيل المثال: القمار، والسرقة، واللصوصية، والقيادة، والمراباة.

ولقد اهتم ابن سينا بالعمل ودعا الإنسان إلى الجد والاجتهاد ليكون خلية ناشطة فى مجتمع فاضل، وهذا الاهتمام لا يقل عن اهتمامه بسلامة القواعد التى يرسو عليها المجتمع الفاضل، فى سبيل ذلك يهتم ابن سينا بأمر الزواج ويعتبره من أفضل أركان المدينة، كما يحرم كل ما من شأنه أن ينال من ذلك الركن وهو الزنا واللواط، إذ يؤديان إلى ضد ما عليه بناء أمر المدينة[١].

ج – **المعاد ضرورة إنسانية:-**

ضرورة المعاد من أجل الإنسانية لا تقل أهمية عن ضروريته الأخلاقية والاجتماعية، فالسعادة " فى الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم تذكيرها بالمعدن الذى لها"[٢].

وتبدو أهمية المعاد من أجل الإنسانية فى افتراضنا لعدم كيانه وجهل الناس به، كيف يكون حال المجتمع، وما هى الأسس التى تصير سلوك المرء ؟ وهل يكون هناك أسس لذلك السلوك إذا انعدمت فكرة المعاد فى المخيلة الإنسانية ؟

لو انتفت فكرة المعاد من المخيلة لانمحت معها معانى الفضيلة والعدالة الإنسانية والحق والكمال وما إلى ذلك من قيم لا ينشدها الإنسان إلا ليقينه بمعاد يثاب فيه على حسنه ويعاقب فيه على سوئه.

ومن ثم يمكن القول بأن المعاد هو أساس السعادة الإنسانية، كما أنه من الأركان الثابتة التى يرسو عليها بناء المجتمع الفاضل، وهذا ما يسمو بفلسفة

---

١ – انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٤١ وما بعدها

٢ – ابن سينا – النجاة صـ ٣٤٢

ابن سينا، إلى جانب طول باعه فى كل ما طرق من مواضيع، وفيما ابتكر وجدد فى الفلسفة [1].

حكم الإيمان بالمعاد:-

والإيمان بالمعاد أمر واجب ؛ لأنه من الأصول الاعتقادية التى أخبر بها الرسل والتى يجب الإيمان بها لقوله تعالى:- " وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا [٦٦] أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا"[2]، وقوله:- " قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ "[3].

١ - انظر: ابن سينا – الشفاء (الإلهيات) صـ ٤٨٩ وما بعدها، وراجع : د/ حسن عاصى فى مقدمته لرسالة الأضحوية فى المعاد لابن سينا صـ ٥٣ : ٥٥

٢ - سورة مريم آيات ٦٦ :٦٧

٣ - سورة يس آية ٧٩

المطلب الثانى

مذاهب العلماء فى المعاد

باستعراض المذاهب فى هذه المسألة نجدها تنحصر فيما يلى:

أولا:- مذهب السلف والمحققين من علماء الكلام :

ذهب السلف إلى إثبات معاد الروح والبدن معا، ولذا يقول الصابونى[١]:-

"يؤمن أهل الدين والسنة بالبعث بعد الموت يوم القيامة وبكل ما أخبر الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم من أهوال ذلك اليوم الحق، واختلاف أحوال العباد فيه والخلق فيما يرونه ويلقونه هناك فى ذلك اليوم الهائل من أخذ الكتب بالأيمان والشمائل والإجابة عن المسائل..."[٢]، كما ذهب كثير من المحققين من علماء الكلام كمعمر بن عباد السلمى[٣]،والباقلانى[٤]، .....

---

١ - (هو الإمام العلامة المفسر المحدث أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن عامر النيسابورى الصابونى ولد عام ٣٧٣ هـ، وأول مجلس عقده للوعظ إثر قتل أبيه فى سنة ثنتين وثمانين وهو ابن تسع سنين توفى عام ٤٤٩ هـ، من آثاره:عقيدة السلف وأصحاب الحديث).

- انظر: الذهبى – سير أعلام النبلاء ج١٨ صـ٤٠

٢ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث صـ ٥٨

٣ - هو أبو عمرو معمر بن عباد السلمى، كان عالما عدلا، وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسن المدائنى من تلامذته، ثم حكى أن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأن ملك السند بعث من سمه فى الطريق فمات سنة ٢٢٠ هـ / ٨٣٥م. - انظر: البغدادى – الفرق بين الفرق - تحقيق وتعليق د/ طه عبد الرؤوف صـ ١٠٦ وما بعدها ط:البابى الحلبى بدون.

٤ - الباقلانى (محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بابن الباقلانى البصرى المالكى الفقيه المتكلم الأصولى وكنيته أبو بكر – نشأ بالبصرة ولد سنة ٣٣٨هـ بالعراق وتوفى سنة ٤٠٣هـ – لسبع بقين من ذى القعدة الموافق ٦يونية ١٠١٣م). - انظر: ابن خلكان – وفيات الأعيان – حـ١ صـ٦٠٩.

.....والحليمى[١]،والقاضى أبى زيد الدبوسى[٢]، والغزالى[٣]، والأصبهانى[٤]، وجمهور من متأخرى الإمامية[٥] منهم صدر الدين الشيرازى[ت

١ – هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الجرجانى،أبو عبد الله، فقيه شافعى، قاض محدث، ولد بجرجان سنة ٣٣٨هـ، من آثاره : منهاج الدين فى شعبة الإيمان، توفى ببخارى عام ٤٠٣هـ.

– انظر: عمر رضا كحالة– معجم المؤلفين ج٤ صـ ٣، دار إحياء التراث العربي بيروت، وانظر:الذهبى– سير أعلام النبلاء ج١١ صـ ٥١، وانظر الصفدى – الوافى بالوفيات – تحقيق / أحمد الأرناؤوط، تركى مصطفى ج١١ صـ ٦٥، دار إحياء التراث العربى– بيروت – لبنان – الطبعة الأولى عام١٣٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٢ – هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى(دبوسة قرية بسمرقند)القاضى أبو الحنفى أحد القضاة السبعة، له من الآثار:الأنوار فى الأصول وتأسيس النظر فى اختلاف الأئمة، توفى ببخارى ٤٣٢هـ.– انظر: الأعلام – الزركلى ج٤ صـ ١٩٦– دار العلم للملايين – الطبعة السادسة عام ١٩٨٤م.

٣– الإمام الغزالى: هو(محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى، كنيته أبو حامد، ويعد من أشهر من لقب بشيخ الإسلام،ولد بمدينة طوس من مدن خراسان سنة ٤٥٠هـ، كان من كبار الشافعية وعظماء الفلاسفة، أشعرى المعتقد، صوفى المسلك، له العديد من الآثار كالوسيط وإحياء علوم الدين، وغير ذلك، توفى سنة ٥٠٥هـ). – انظر:ابن خلكان– وفيات الأعيان جـ٣ صـ ٣٥٣، وانظر: كحالة– معجم المؤلفين جـ ١١ صـ ٦٦.

٤ – هو (الحسين بن محمد بن مفضل الإمام أبو القاسم المعروف بالراغب الأصبهانى، نزيل بغداد توفى ٥٠٢هـ، من مؤلفاته : تفسير القرآن، أخلاق الراغب).– انظر: الصفدى– الوافى بالوفيات ج١٣ صـ ٢٩

٥ – الإمامية : هم القائلون بإمامة سيدنا على رضى الله عنه وأرضاه بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا وتعيينا صادقا من غير تعرى بالوصف بل بإشارة إليه بالتعيين، فقالوا ما كان فى الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام.– انظر: الشهرستانى– الملل والنحل ج١ صـ ١٦٢– تحقيق د/محمد سيد كيلانى– طبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده.ط: ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٠٥٠م) وكثير من الصوفية والكرامية إلى القول بثبوت المعاد الروحانى والجسمانى معا، يقول الرازى[١]–

" اعلم أن كثيرا من المحققين قالوا بالمعاد الروحانى والجسمانى معا ؛ وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا : دل العقل على أن سعادة الأرواح فى معرفة الله ومحبته، وعلى أن سعادة الأجساد فى إدراك المحسوسات"[٢].

فالإنسان عندهم بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب، والبدن يجرى منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا.

ثانيا:– مذهب الفلاسفة الإلهيين :–

ذهب هؤلاء إلى القول بأن البعث للنفس[٣] فقط (المعاد عندهم روحانى فقط).

---

١ – هو(محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى الطبرستانى الأصل الرازى المولد، ولد سنة خمسمائة وأربع وأربعين من الهجرة (٥٤٤هـ)، نشأ فى بيت كله علم ومعرفة، إذ أن والده لم يحتضنه ابنا فقط بل تلميذا تلقى على يديه جل العلوم، وقد تأثر به فى الأصول والفروع، توفى عام ٦٠٦هـ عن عمر يناهز اثنين وستين عاما).انظر: الصفدى:(صلاح الدين خليل بن أيبك ت ٧٦٤ هـ).– انظر: الوافى بالوفيات– تحقيق أحمد الأرناؤوط– تركى مصطفى حـ ٤ صـ ١٧٥ دار إحياء التراث العربى– بيروت لبنان ط:أولى١٤٢٠ هـ–٢٠٠٠ م، والداوودى– طبقات المفسرين جـ ٢ صـ ٢١٥، وابن الأثير– الكامل فى التاريخ جـ١٢ صـ ٥١– دار صادر– بيروت ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٥م.

٢ – فخر الدين الرازى – الأربعين صـ ٧١ – مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الهند – الطبعة أولى عام ١٩٣٨م، وانظر : التفتازانى : شرح المقاصد ج٥ صـ٨٧ وما بعدها

٣ – سيأتى التعريف بالنفس وأدلة وجودها عند ابن سينا فى المبحث الخامس إن شاء الله.

ومعنى بعثها عودها إلى التجرد بعد تخلصها من علائق البدن، وعندهم أن النفس بسيطة والبسيط لا يقبل الفناء؛ لأنه لو قبل الفناء لكان له قوة وفعل، والقوة هى قبوله للفناء والفعل هو وجوده، ومن المقرر عندهم أن القابل لا يجتمع مع المقبول، والقابل هو النفس والمقبول هو الفناء، فلو قبلت وهى موجودة لاجتمع فيها وجود وفناء أو كانت مركبة وكلاهما محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة[١].

فالبدن عندهم ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات، ومعنى هذا أن النفس باقية لا تقبل الفناء وهى التى تبعث، ومعنى بعثها عودها إلى ما كانت عليه من التجرد بعد أن تقطع علاقتها بالجسم[٢].

والقائلون بالمعاد للنفس فرق ثلاث :-

" إحداها : الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت، وهو قول أكثر المحققين من الحكماء.

وثانيتها : الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان، وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين.

وثالثتها:- الذين يقولون بأن النفوس الفاضلة تبقى وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق، وقوتها العملية بعمل الخير، فأما النفوس التى لا تكون كذلك فإنها تفنى عند فناء الأبدان"[٣].

---

١ - انظر: ابن سينا- رسالة أضحوية فى أمر المعاد- تحقيق د/ سليمان دنيا صـ ٥٢ وما بعدها – دار الفكر العربى ط:أولى١٩٤٩م

٢ - انظر: المرجع السابق، وانظر: د/محمود قاسم – فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام صـ ٧٦، مكتبة الأنجلو المصرية ط:رابعة ١٩٦٩م، وانظر: د/محمد عبد القادر- عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى صـ ٧٨، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٥م.

٣ - فخر الدين الرازى – الأربعين صـ٢٩٥

والقائلون بأن النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الأبدان فهؤلاء فرق أيضا : الطائفة الأولى : الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة للجزئيات...والطائفة الثانية : الذين قالوا بأن هذه الأرواح البشرية لا تقوى على إدراك الجزئيات إلا بواسطة آلات جسمانية، فإذا مات البدن واختلت هذه الآلات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من أجزاء السماوات حتى يكون ذلك الجزء آلة للنفس بما تقوى على الإدراكات الجزئية من الإبصار والسماع والتخيل والتفكر.

والطائفة الثالثة : الذين يقولون إذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر، فإن كانت فى البدن الأول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب لها، وهم القائلون بالتناسخ"[١].

ويرى ابن سينا أن أهل التناسخ فرق:-

" فرقة تجوز ذلك فى الأبدان الحيوانية، وفرقة لا تجوز دخول نفس إنسانية فى نوع غير الإنسان أصلا، وهم بعد ذلك فرقتان :- فرقة توجب التناسخ للنفس الشقية وحدها حتى تستكمل وتستعد فتخلص عن المادة،وفرقة توجب ذلك للنفسين جميعا : الشقية والسعيدة، للشقية فى أبدان تعبة، وللسعيدة فى أبدان ذوات نعمة وراحة"[٢].

ثالثا :- مذهب بعض المتكلمين (كالجهمية والمعتزلة[٣]).

---

١ - المرجع السابق

٢ - ابن سينا – الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٨٩، تحقيق د / حسن عاصى صـ ٨٩، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، ط: ثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٣ - المعتزلة فرقة من الفرق الكلامية التى تنسب إلى واصل بن عطاء ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية، ومجمل اعتقادهم نفى صفات الله عز وجل، وأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى فى الآخرة، وأن الله لا يخلق أفعال العباد، وأن العبد هو الخالق لها، وأن مرتكبى الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر.

- انظر: البغدادى – الفرق بين الفرق صـ ١١٤ وما بعدها، والشهرستانى – الملل والنحل ج١ صـ ٤٣

ومذهب هؤلاء يخالف تماما مذهب الفلاسفة الإلهيين إذ يرى هؤلاء أن المعاد جسمانى فقط ؛ لأن الجسد وحده هو الحيوان وهو الإنسان بحياة وإنسانية خلقنا فيه وهما أى (الحياة والإنسانية) عرضان والموت هو عدمها فيه أو ضد لهما، وفى النشأة الثانية – أى البعث – يخلق فى ذلك البدن حياة وإنسانية بعد أن صار رمة وفتت ويصير ذلك الإنسان بعينه حيا.

كما يرى أنصار هذا المذهب أن الروح جسم سار فى البدن سريان الماء فى العود الأخضر، فالبعث عندهم جسمانى فقط ؛ لأن النفس – عندهم – جسم وهذا لا ينافى القول ببعث الأجساد والأرواح أو النفوس معا ؛ لأن النفس عندهم إما جسم لطيف لازم لهذا الهيكل – الجسم – وإما نفس الجسم لاتحادها به[١].

رابعا:مذهب الفلاسفة الطبيعيين :-

ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى إنكار المعاد أصلا ؛ لأنهم يرون هذا الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والأعراض يفنى بالموت وتزول الحياة، ولا تبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة وأنه لا إعادة للمعدوم، وما الأمر فى نظرهم إلا عبارة عن أرحام تدفع وأرض تبلع، وقد صور القرآن الكريم مذهبهم فى قوله:-" وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ "[٢].

ومذهبهم باطل ؛ لأن الأدلة صريحة فى جواز إعادة المعدوم لقوله تعالى:- " وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ "[٣].

---

١ –انظر: القاضى عبد الجبار– المغنى ج١١ صـ٤٥١، ومن الملاحظ أن بعض المعتزلة قد ذهبوا إلى أن المعاد جسمانى فقط ؛ لأن المعتزلة يجوزون إعادة المعدوم، انظر: المرجع السابق.

٢ – سورة الجاثية آية ٢٤، وراجع : الجرجانى – شرح المواقف ح٨ صـ٣١٧

٣ – سورة يس آيات ٧٨،٧٩

ويعقب بعض الباحثين على هذا المذهب قائلا:-

"وهذا يعنى أن اسم "الطبيعى" واسم"الزنديق"قد يتطابقان أيضا على معنى واحد، وهؤلاء جحدوا شيئا ما يجب الإيمان به وهو اليوم الآخر، واليوم الآخر أو البعث بتعبير آخر شئ كبير الخطر فى اعتبار الرسالات السماوية والكتب المنزلة وله فى القرآن شأن أى شأن، والقرآن عرض له فى مواضع كثيرة وفى مناسبات عديدة وأكده بأساليب متنوعة واستدل عليه بأدلة متعددة ولم يتردد القرآن فى الحكم على منكره بالكفر، قال تعالى:-

" وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "(١)

فها هو ذا يعجب ويسشر العجب فى نفس كل عاقل من هؤلاء الذين ينكرون البعث وينكرون أن تعود إلى الإنسان الحياة بعد أن يموت ويصبح ترابا.

ثم يرتب على ذلك الحكم بكفرهم حكما يبلغ التأكيد فيه حدا يخيل لقارئه أن منكرى البعث وحدهم الكافرون ولا كفر وراء كفرهم، ويرتب على ذلك أيضا أنهم يسبحون فى النار والأغلال فى أعناقهم وهذا منتهى الإذلال والإهانة، ويرتب على ذلك أيضا خلودهم فى النار خلودا يقترن بالأبدية؛ لأن النار دائمة وهم يرتبطون بها ارتباط الصاحب الملازم لصاحبه"(٢).

خامسا :- مذهب جالينوس(٣):-

١ - سورة الرعد آية ٥

٢ - د/ سليمان دنيا فى مقدمته لكتاب ميزان العمل للغزالى صـ٣٠ ط. عام ١٩٦٤م.

٣ - جالينوس:(فيلسوف يونانى ولد سنة ١٢٩م وتوفى بروما سنة ١٩٩م تقريبا، وكان إمام الأطباء فى عصره، ورئيس الطبيعيين فى وقته ومؤلف الكتب الجليلة فى الطب وغيرها فى علم

توقف جالينوس فى مسألة المعاد فلم يقطع فيها برأى معين من الآراء السابقة بل قال فى مرضه الأخير كما ذكر صاحب المقاصد :-

" لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فينعدم بعد الموت فيستحيل إعادتها، أو هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ "[١] وتردده فى المسألة يجعله بين الفلاسفة الإلهيين والطبيعيين، فإن قال ببعث النفس فهو مع الإلهيين، وإن قال بعدم بعثها فهو مع الطبيعيين.

وتجدر الإشارة إلى أن فخر الدين الرازى قد بين السر وراء تعدد المذاهب فى مسألة المعاد قائلا :-

" إن الحشوية[٢] تمسكوا بالظواهر وزعموا أن الحق هو المبدأ الجسمانى والمعاد الجسمانى، والفلاسفة سلطوا التأويلات على الظواهر وزعموا أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية وكذا المعاد، وأما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات على الظواهر الواردة فى جسمانية المبدأ واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة فى جسمانية المعاد فقط فكان هذا تحكما محضا"[٣].

لكن الفخر الرازى يحسم الخلاف ويرفع أسباب النزاع فيقول :-" إن التأويلات إنما يصار إليها لو كان الاحتمال قائما، ولما علمنا بالنقل المتواتر

الطبيعة وعلم البرهان وعرف بأنه فيلسوف له أثر).- انظر:القفطى- إخبار العلماء بأخبار الحكماء صـ ٨٥ وما بعدها، وانظر: د/ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية صـ٢٤٣بدون، وانظر:د/نجيب بلدى– تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها صـ٤١ط.دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

١ – التفتازانى : شرح المقاصد ج٥ صـ٨٧ وما بعدها، وانظر: الجرجانى – شرح المواقف ح٨ صـ٣٢٤، وانظر:د/ إياد كريم الصلاحى–مشكلة المعاد فى الفكر الفلسفى الإسلامى صـ٥٥، بغداد ٢٠١١م.

٢ – الحشوية نسبة إلى الحشو أو الحشا طائفة تمسكوا بالظواهر، وذهبوا إلى التجسيم وغيره.انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون – المعجم الوسيط ج١ صـ ١٧٧

٣ – فخر الدين الرازى – الأربعين صـ٢٨٦

المستفيض من دين محمد صلى الله عليه وسلم أنه كان مثبتا للمعاد الجسمانى ومكفرا لكل من كان منكرا له، لا جرم لم يبق للتأويل فى هذا الباب مجال"[1]. .

١ – **المرجع السابق، وسيأتى الحديث عن مذهب ابن سينا وأدلته وبيان المذهب الصواب والرد على المذاهب المخالفة فى هذه المسألة بالتفصيل فى هذا البحث إن شاء الله.**

المبحث الثانى
موقف ابن سينا من مسألة إعادة المعدوم

تمهيد

لقد شغلت فكرة (المعدوم) – وما انبثق عنها من مشكلات – جانبا كبيرا من الاهتمام فى مناقشات المتكلمين، كما أثارها فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا، ومما يبرز ذلك الاهتمام بفكرة المعدوم أن هناك اتفاقا فى أصول واختلافا فى فروع، ومن جملة هذه الاتفاقات والاختلافات تبلورت فكرة المعدوم واتخذت لها مكانة مرموقة فى فكر ابن سينا.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة المعدوم وإعادته لم تكن موضوع بحث فى الفكر الإسلامى فحسب، ولكن الفكر الأوربى الحديث يشهد مثيلا لتلك المناقشات حول هذه المسألة، فقد كان الفيلسوف الإنجليزى " جون لوك "دائم المناقشات والمناظرات مع أحد أساقفة رجال الدين المسيحى وهو أسقف مقاطعة ورستر، وفى إحدى هذه المناظرات يقول جون لوك:–

" أعتقد أن اتحاد الجسد فى يد الله تماما كاتحاد الجوهر المادى والجوهر اللامادى (أى جوهر النفس والبدن) أى أنه فى مقدور الله أن يبعث أشتات الجسد، وهذا لا يبعدنا كثيرا عن بداهة الخلود، ولكن من الصعب أن أعطيك حجة عقلية على هذه القدرة، أو هذا الاتحاد "[1].

وفيما يلى يبين الباحث موقف ابن سينا من مسألة إعادة المعدوم:–

المقصود بالمعدوم :–

المعدوم هو هذا الجسم الذى يتألف من أجزاء مختلفة وأعضاء متعددة لتعينه على أداء الرسالة فى هذه الحياة الدنيا، أما وقد مات فإنه يتحلل ويتجزأ

---

١ – Gohn Locke : An Essy on The Human understanding, P 4 230 - London 670 , G eorgo Routledge and sons. - وراجع: د/ محمد أحمد عبدالقادر – عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى صـ ٩١، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٥م.

ويفنى كل شئ فيه، وفى هذه الحالة يسمى ذلك الجسم الذى تحللت أجزاؤه – أى أعدمت – بالمعدوم.

وإذا كان المعدوم بها المعنى يمثل جانبا عينيا أو أن له وجودا عينيا محسوسا فإن له من ناحية أخرى وجودا عقليا، وأنه يمكن أن يكون موضوعا فى قضية[١].

مثال ذلك:– أن يوم القيامة شئ معدوم، ولكنه فى الوقت عينه يصلح لأن يكون موضوعا فى قضية ويمكن الإخبار عنها، والمعدوم من ناحية أخرى هو انتفاء الوجود وعدمه، أى أنه ضد الوجود[٢].

جذور الفكرة :–

ذهب ابن سينا إلى إنكار إعادة المعدوم، وهذا نتيجة طبيعية لسياق مذهبه فى النفس الإنسانية، وقبل عرض موقفه من هذه المسألة – إعادة المعدوم – ينبغى أن نشير إلى جذور الفكرة والتى أثرت فيه التأثير المباشر وجعلته يقول بآراء وأفكار معينة دون غيرها:–

من المعلوم أن فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا قد أعلوا من قيمة الروح أو النفس فى الإنسان بل جعلوا النفس هى الإنسان على الحقيقة – كما سيأتى – ونظرا لأن مذهب ابن سينا فى النفس قد أثر على أقواله بخصوص إمكان إعادة المعدوم، فقد كان للتراث الفكرى اليونانى دور فعال فى تشكيل نظرية ابن سينا عن النفس الإنسانية، وربما كان أفلاطون[٣] وتصوره المثالى للنفس هو الأساس الذى بنى ابن سينا عليه أفكاره وآراءه، ولكن هناك فيلسوفا آخر كان له أثر كبير ألا وهو أفلوطين الذى انتقلت آراؤه فى النفس وفى نظرية الصدور وتسلسل الموجودات وغيرها من أفكار إلى العالم الإسلامى.

---

١ – انظر: د/ محمد أحمد عبد القادر – عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى صـ ٩١

٢ – انظر: د/ محمد أحمد عبد القادر – عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى صـ ٩١

٣ – انظر:أفلاطون – المحاورات الكاملة– ترجمة شوقى داود م١صـ ٢٠٤، ط:بيروت ١٩٩٤م

يقول أفلوطين مبينا مدى احتقار البدن مقابل سمو النفس :-

" إن الجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة (أى الجسد)، وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى ؛ لأن الآلة إنما تراد لحاجة ما، والحاجة إنما تكون زمانا، وفى طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى...فأما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد، وبها صار الإنسان هو ما هو، وهو الشئ الحق الذى لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم، وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهيولى، وكحاجة المصانع إلى الآلات، فالإنسان إذن هو النفس ؛ لأنه بالنفس يكون هو ما هو، وبها صار ثابتا دائما، وبالجسم صار فانيا فاسدا ؛ وذلك لأن كل جرم مركب، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد، فكل جسم إذا منحل واقع تحت الفساد"(١).

ومن ثم يتبين من قول أفلوطين السابق مدى ازدراء البدن واحتقار أصله لديه، وهذا الاحتقار لأصل البدن بمقارنته بسمو مصادر النفس هو أصل قول كل من أفلاطون وأفلوطين بمفارقة الجسم للنفس وتمايزها.

وقد سار ابن سينا على نفس الدرب الذى سار عليه كل من أفلاطون وأفلوطين، ولذا يقول ابن سينا :-

" إن الإنسان ليس إنسانا بمادته، بل بصورته الموجودة فى مادته، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورة فى مادة، فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته ترابا أو شيئا آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه..." (٢).

فابن سينا قد احتقر البدن ورفع من شأن النفس كما بدا فى النص السابق، ومن ثم يتبين مدى تأثره بالفكر اليونانى فى مسألة إعادة المعدوم.

---

١ - د / عبد الرحمن بدوى- أفلوطين عند العرب - تحقيق وتقديم صـ ١٢٢، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٥م، وراجع : د/ محمد عبد القادر - عقيدة البعث صـ ٩٣ وما بعدها.

٢ - ابن سينا - الأضحوية صـ ١٠٣

براهين امتناع إعادة المعدوم لدى ابن سينا :-

استدل ابن سينا على امتناع إعادة المعدوم بأدلة متعددة من أبرزها:-

١- لو جازت إعادة المعدوم لوجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله - إن وجد مثله - فرق، فإن كان مثله إنما ليس هو لأنه ليس الذى كان عدما، وفى حال العدم كان هذا غير ذلك.

٢- لو صحت إعادة المعدوم لاحتاج أن تعاد جميع الخواص التى كان المعدوم بها ما هو، ومن خواصه وقته، فلو جازت إعادة الوقت لجاز إعادة المعدوم وإعادة جملة المعدومات التى كانت معه، والوقت إما شئ له حقيقة وجود قد عدم أو موافقة موجود لعرض من الأعراض على ما عرف من مذاهبهم جاز أن يعود الوقت والأحوال، فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود[١].

والذى أملى على ابن سينا رفضه التام لفكرة إعادة المعدوم جانبان :-

- جانب ميتافيزيقى : يتعلق بأصل كل من النفس والبدن وطبيعتهما
- جانب أخلاقى : يتعلق بتصوره لمهمة البدن ووظيفته[٢].

الرد على ابن سينا :-

إن ما ذهب إليه ابن سينا من امتناع إعادة المعدوم مرفوض عقلا ونقلا لما يلى :-

أولا : من العقل :-

أ- إن المعاد عين الأول، ولا يستلزم ذلك تخلل العدم بين الشئ ونفسه ؛ لأنه لا معنى لتخلل العدم ها هنا سوى أنه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود زمان آخر، ثم اتصف به فى زمان ثالث، ومن هذا تبين أن التخلل

---

١ - ابن سينا – الشفاء (الإلهيات) صـ ٣٦ وما بعدها

٢ - انظر: د/ محمد عبد القادر – عقيدة البعث صـ ٩٦

بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود بحسب زمانيه [١].

ب-إن اللازم من إعادة العينية هو إعادة العوارض المشخصة، والوقت ليس منها، وإلا تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات، مع أن الشخص لا يتبدل بتبدل الوقت بدليل أن محمدا الموجود فى هذه الساعة مثلا هو بعينه الموجود قبل هذه الساعة بلا تبدل ولا تغير فى وجوده الخارجى، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا – كما يدعيه المستدل – لكان هو شخصا آخر فى كل وقت وهو باطل بداهة.

وبهذا يندفع ما قيل : إن الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الوجود بقيد كونه قبل هذا الوقت، فإن ذلك أمر وهمى ؛ لأن التغاير الذى تصوره المستدل إنما هو فى الذهن دون الخارج، فإن الأمر لو كان كما يقوله لما لزمنا الجواب عن إنكاره البعث الجسمانى لأنه تغير وذهب وجاء بدله غيره، ونحن تغيرنا أيضا ولسنا نحن الآن حينما كنا نناقشه، فهذا إلزام واقعى يدل على تهافت هذا الزعم وصدق موقف المعترض [٢].

ويمكن أن يجاب عن جميع الوجوه بأن المراد من " الإعادة أن يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشئ، كما يقال : أعد كلامك، أى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها، ولا يضر

١- انظر:الإيجى- المواقف صـ ٣٧٢، مكتبة المتنبى بالقاهرة بدون، وانظر:التفتازانى- شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٦، وانظر:الجرجانى- شرح المواقف ج٨ صـ ٣١٧ وما بعدها، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

٢ - انظر:التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٦، وانظر: الجرجانى – شرح المواقف ج٨ صـ ٣١٧، وانظر: صدر الدين الشيرازى- الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة ج١ صـ ٣٤٢، منشورات النور، ط: ثانية بإيران ١٤٢٨هـ.

كون هذا معادا فى زمان آخر، ولا مناقشة فى أن هذا نفس الأول أو مثله، وهذا القدر كاف فى إثبات الحشر ؛ ولا يبطل بشئ من الوجوه"[١].

ومن ثم يتبين أنه إذا كان الإنسان أو العالم ممكن الوجود ابتداء فإن الموت أو الفناء لا ينقله من جهة الإمكان إلى جهة الامتناع، ومن ثم تصبح الإعادة ممكنة كما كان بدء الخلق أو الإيجاد ممكنا.

ثانيا : من النقل :-

أ-: من القرآن الكريم :- ورد فى القرآن الكريم ما يثبت أن الإعادة ممكنة ومن ذلك :-

قال تعالى:- " وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا[٤٩] قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا[٥٠]أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ " [٢].

وقال تعالى أيضا :- " أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ [٧٧] وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ [٧٨] قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ [٧٩] الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ "[٣].

فالرد على المنكرين لإعادة المعدوم قد جاء بأمرين:-

أ- أن الذى أنشأها أول مرة قادر على إحيائها.

ب-كما أنه الذى يخرج الضد من الضد.

قال الإمام فخر الدين الرازى :- " وجهه – الاستدلال – هو أن الإنسان مشتمل على جسم يحس به وحياة سارية فيه، وهى كحرارة جارية فيه، فإن

---

١ - التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٧ وما بعدها.

٢ - سورة الإسراء آية ٤٩ – ٥١

٣ - سورة يس آيات ٧٧ :٨٠

استبعدتم وجود حرارة وحياة فيه فلا تستبعدوه، فإن النار فى الشجر الأخضر الذى يقطر منه أعجب وأغرب، وأنتم تحضرون حيث منه توقدون، وإن استبعدتم خلق جسمه فخلق السماوات والأرض أكبر من خلق أنفسكم فلا تستبعدوه ؛ فإن الله خلق السماوات والأرض "[١].

ويضيف البيضاوى قائلا:" من قدر على إحداث النار من الشجر الأخضر– مع ما فيها من المائية المضادة لها بكيفيته– كان قادرا على إعادة الغضاضة فيما كان غضا فيبس وبلى"[٢].

ويقول النسفى [٣] فى تفسيره:– " من قدر على جمع الماء والنار فى الشجر قدر على المعاقبة بين الموت والحياة فى البشر، وإجراء أحد الضدين على آخر بالتعقيب إلى العقل من الجمع معا بلا ريب "[٤]، فالذى أخرج هذه النار من الشجر قادر على البعث[٥].

فالبعث وهو إحياء بعد موت، وهما ضدان يماثله فى الواقع إخراج النار من الماء، وهما ضدان بالجوهر والطبيعة، والقادر على إيجاد النار من الماء قادر بنفس الدرجة على إيجاد الحياة من الموت، وبعث الأجساد حية من قبورها.

ب: – من السنة النبوية المطهرة :–

---

١ – فخر الدين الرازى – مفاتيح الغيب م١٣ ج ٢٥ صـ ٨٣ ، دار الفكر، ط١(١٤٠١هـ، ١٩٨١م)

٢ – البيضاوى – أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج٢ صـ ٢٨٨

٣ – هو(أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى حافظ الدين فقيه حنفى مفسر، أحد الزهاد المتأخرين والأئمة المعتبرين كان إماما كاملا عديم النظر فى زمانه رأسا فى الفقه والأصول بارعا فى الحديث ومعانيه بصيرا بكتاب الله تعالى وهو صاحب التصانيف المفيدة المعتبرة فى الفقه والأصول، توفى عام ٧٠١هـ).انظر:ابن حجر– الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، تحقيق د/ محمد سيد جاد الحق ج٢ صـ، دار الكتب الحديثة بدون.

٤ – النسفى فى تفسيره ج٤ صـ ١٤، ط:دار إحياء الكتب العربية، البابى الحلبى بدون.

٥ – ابن كثير – تفسير القرآن العظيم ج٣ صـ ٥٨٢، دار الفكر العربى بدون، وانظر: د/ أحمد عبده حمودة الجمل – السمعيات صـ ٢٤، ط: ١٩٨٤م.

ليس القرآن الكريم وحده هو الذى تعرض لمسألة البعث والإعادة يوم القيامة، بل إن السنة النبوية أيضا قد أكدت أن إعادة المعدوم ممكنة، ومن ذلك ما روى عن ابن عباس قال : قال النبي ﷺ " يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا كما خلقوا، ثم قرأ : كما بدأنا أول خلق نعيده "[١].

ومن ثم يتبين أن مسألة إعادة المعدوم لا تمثل استحالة بأى وجه من الوجوه عند البارى جل فى علاه، بل إن مجرد إطلاق كلمة استحالة أو عدم إمكان غير جائز أثناء التحدث فى مقدورات البارى جل فى علاه.

وعلى فرض أن هناك استحالة فإن هذه الاستحالة ليست نتيجة لعجز فى قدرة البارى تعالى – وحاشا لله فى ذلك – بل هى نتيجة طبيعية لقصور فى درجة الإدراك والفهم البشريين، فليس بالضرورة أن مقدمات ابن سينا تؤدى إلى نتائج صحيحة خاصة إذا كانت هذه المسألة غيبية (مسألة إعادة المعدوم) فلن يجدى أن تكون فيها مقدمات أو نتائج ؛ لأن قدرة الله أكبر من أى ترتيب منطقى وأعظم من أى استدلال فلسفى، والقياس البشرى عاجز عن أن يدرك كنه الحقيقة [٢].

وإذا كانت إعادة المعدوم ممكنة، فهل الإعادة لمثل ما كان أم لعين ما كان ؟

وبالطبع فقد حدث خلاف بين علماء الكلام فى ذلك، فمنهم من يرى أن الله تعالى يعدم الذوات والأجزاء ثم يعيدها، ومنهم من يرى أن البارى لا يعدمها بل يفرق أجزاء السماوات والأرض ويخربها، ثم إنه تعالى يركبها مرة أخرى كما كانت.

---

١ – مسلم فى صحيحه – كتاب الجنة وصفة نعيمها – باب فناء الدنيا صـ ١١٤٦حديث رقم ٢٨٥٩

٢ – انظر: د/ محمد عبد القادر – عقيدة البعث صـ ١١٦

والقائلون بأن الله تعالى لا يعدم الذوات قالوا : إن الهلاك هو عبارة عن خروج الشئ عن كونه منتفعا به، وإذا تفرقت أجزاء السماوات والأرض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها[1].

١ – نظرا لأن ابن سينا لم يتحدث فى هذه المسألة ؛ لأنه لم يجوز إعادة المعدوم بالمرة، فيمكن الرجوع إلى المراجع التالية للاستفادة:- الشهرستانى– نهاية الإقدام فى علم الكلام– تحرير وتصحيح الفرد جيوم صـ ١٤٩، مكتبة المثنى–بغداد بدون،والباقلانى–الإنصاف: تحقيق الشيخ محمد الكوثرى صـ١٦٠،مكتبة الخانجى ط:ثالثة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، وفخر الدين الرازى– المسائل الخمسون فى أصول الكلام صـ ٣٨٠، مطبعة كردستان ١٣٢٨هـ.

المبحث الثالث

نقد ابن سينا للقائلين بالمعاد الجسمانى فقط

تمهيد

إذا كانت مشكلة إعادة المعدوم تمثل زاوية فلسفية من حيث تناولها، فإن مشكلة حشر الأجساد تمثل زاوية دينية، وتتحدد هذه المشكلة ابتداء من تصور فلاسفة الإسلام بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة للنفس ومدى إعلائهم لشأنها، إذ أسهم هذا التصور السامى للنفس وما يقابله من احتقار للبدن فى تشكيل موقف فلاسفة الإسلام بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة من مشكلة حشر الأجساد.

وتجدر الإشارة إلى أنه لما كانت النفس أو الروح هى الباقية بعد بوار البدن ولها مقومات الخلود، ولم يستطع البدن رغم إعاقته لها فى هذه الدنيا أن يجعلها تتحول إلى غير طبيعتها، ولما كان البدن سجنا للنفوس وعائقا لها عن أداء مهامها على أكمل صورة، ولما كان الموت هو انفصال النفس عن هذا البدن أو بالأحرى استقلال النفس وخلاصها من ربقته، فكيف يعقل أن تعود النفس مرة أخرى إلى هذا السجن أو هذا القيد وهو البدن، ومن هنا يتبين سر إنكار ابن سينا للمعاد الجسمانى وقوله : إن المعاد للروح فقط دون الجسد، وترجع أهمية هذه المسألة – بالإضافة إلى كونها مشكلة طبيعية وميتافيزيقية – إلى أنها تثير جوانب أخلاقية هامة تتعلق بمسألة السعادة والشقاوة[1].

وفيما يلى يبين الباحث موقف ابن سينا من هذه المسألة بالتفصيل :-

تفصيل المذهب:-

بداية يذهب ابن سينا إلى تفصيل مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فيرى أن هؤلاء قد ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة ؛ إذ البدن عندهم وحده هو الحيوان وهو الإنسان بحياة وإنسانية خلقنا فيه وهما عرضان، والموت هو

---

١ – سيأتى الحديث عنها فى المبحث الخامس إن شاء الله، وينظر فيما سبق د/ محمد عبد القادر – عقيدة البعث صـ١٢٩

عدمها أو ضد لها، وفى النشأة الثانية يخلق فى هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم ويصير ذلك الإنسان بعينه حيا [١].

لكن ابن سينا لم يرتض مذهب هؤلاء فأنكره بشكل لا يقبل التأويل فى رسالته الأضحوية، ولذا يقول:-

" لكنا نبين بيانا برهانيا أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن " البتة "[٢].

إذن فابن سينا لم يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا أصلا لا بمعنى مفهوم ولا بمعنى غير مفهوم، وإن كان قد قسم البعث فى النجاة والشفاء إلى روحانى وجسمانى.

ففى كتاب " النجاة " وتحت عنوان " فى معاد الأنفس الإنسانية " يقول:-

" يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن، لما نوضح من العلل"[٣].

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون المعاد الروحانى على الجسمانى، وأن السعادة التى يحصل عليها الإنسان فى المعاد الروحانى أعظم من السعادة البدنية، ويدلل على ذلك ويعترض فى الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون أن السعادة الحقة هى فى الحسية حيث يرى أن أعظم اللذات الحسية

---

١ - انظر: ابن سينا - الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٩٣

٢ - المرجع السابق صـ١٢٢، وانظر: د/ محمد جلال شرف - الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى صـ ٢٢١، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية بدون.

٣ - ابن سينا - النجاة صـ ٣٢٦، وراجع الإلهيات من كتاب الشفاء له أيضا- تحقيق:آية الله حسن زادة صـ ٤٦٠، مكتب الإعلام الإسلامى، ط: ثانية ١٤٢٨هـ.

هى لذة الطعام ولذة الجنس، ومع ذلك فقد يتركها الإنسان طلبا للذة العقلية حيث يكون منهمكا فى لعبة الشطرنج مثلا، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس لما رجحها الإنسان عليهما.

ثم إن الإنسان قد يترك الطعام والجنس مراعاة للحشمة والعفة، فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين، وقد يحتاج الإنسان إلى طعام ومع ذلك نراه يؤثر به غيره على نفسه، ومعنى ذلك أن لذة الإيثار أقوى من لذة الطعام، ثم إن الإنسان كثيرا ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه، وكذلك ربما استصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية، كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أو اللذات النفسية غالبا ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة[١].

وفى موضع آخر من الإلهيات من كتاب الشفاء والنجاة وتحت عنوان " فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله والمعاد " يقول ابن سينا:-

"يجب أن يقرر عندهم – يقصد الجمهور على الأرجح – أمر المعاد على أوجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه "[٢].

فابن سينا يشير هنا إلى المعاد الروحانى والجسمانى، ولكنه يؤكد أن هذه الصورة من البعث الجسمانى هى لتفهيم الجمهور وتقريب الحالة إليهم، ولذا يقول :-

" فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقربا ما لا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل"[٣].

هذا هو رأى ابن سينا فى مسألة المعاد وهو – كما سبق – شطران:-

---

١ – انظر: د/ فتح الله خليف – فلاسفة الإسلام صـ ٦٦ وما بعدها.

٢ – ابن سينا – الإلهيات من كتاب الشفاء صـ ٤٩٠، وراجع له أيضا: النجاة صـ ٣٤٠

٣ – ابن سينا – النجاة صـ ٣٤٠

أحدهما :- يرجع فيه إلى الشريعة الإسلامية وما جاء فيها من بعث البدن ونعيمه وعذابه، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له.

وثانيهما:- يرجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها، وقد حكى كل ذلك أيضا حكاية المذعن المؤمن.

وهنا يدور فى الخاطر سؤال مؤداه :-

هل كان الشيخ الرئيس ابن سينا متناقضا مع نفسه فى هذه المسألة ؟ أم له منهج مخصوص رسمه لنفسه، وهذا المنهج اقتضاه أن يظهر بهذين المظهرين، وأن يقول بهذين الرأيين المتقابلين: أحدهما لنفسه وللخاصة، والآخر للعامة خوفا على عقيدتهم من التضليل بما لا يستطيعون فهمه.وإحقاقا للحق فإن الشق الثانى هو الذى قصد إليه ابن سينا فى منهجه الذى سار عليه، وليس هذا تناقضا فى نظر ابن سينا بل ضرورة منهجية اقتضتها طبيعة البشر، والدليل على ذلك ما جاء فى رسالته الأضحوية من نفيه للمعاد الجسمانى صراحة [١].

الأسباب التى دفعت القائلين بالمعاد الجسمانى فقط إلى ذلك :-

يرى ابن سينا أن الأسباب التى دفعت أصحاب هذا المذهب إلى القول بالمعاد الجسمانى هو ما ورد فى الشرع من بعث الأموات، ولقد ظن هؤلاء أن جوهر الإنسان هو البدن حتى أدى بهم هذا التصور إلى إنكار أن يكون للنفس أو الروح وجود مجرد، بحيث تصير الأبدان حية بحياة تخلق فيها، وليست حياتها ترجع لوجود النفس فى البدن، بل إن الحياة فيها إنما تعد عرضا من الأعراض يخلق فى البدن[٢].

نقد ابن سينا لما ذهب إليه أصحاب هذا المذهب:-

---

١ - انظر: ابن سينا - الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٩٨

٢ - انظر: المرجع السابق، وانظر:د/سليمان دنيا - فى مقدمته لكتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى صـ ٣٢، دار المعارف بالقاهرة.

يعترض ابن سينا على أصحاب هذا المذهب قائلا:-

إن ما صرح به الشرع هو خطاب للجمهور، فلو جاء ذلك على ما عليه التوحيد من التنزيه لتسارعوا إلى إنكاره، لذلك جاء التوحيد بعضه على سبيل التشبيه الظاهر، وبعضه تنزيها مطلقا وعاما جدا، فإذا كان التوحيد وهو أهم المسائل الاعتقادية هكذا، فكيف ما دونه كالمعاد ؟[١].

ويرى ابن سينا أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ؛ لأن طباعهم متعلقة بالمحسوسات، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك الأذهان فلا سبيل للدعوة والتحذير إلا بوجوه من التمثلات المقربة للأذهان[٢].

مسالك ابن سينا فى إبطال القول بالبعث الجسمانى :-

سلك ابن سينا مسلكين فى ذلك محقرا من شأن البدن – كما مر- ورافعا من شأن النفس، وفيما يلى بيان ذلك:-

المسلك الأول:- تقدير العود إلى البدن

وينقسم إلى ثلاثة أقسام :-

القسم الأول:- إما أن يقال : إن الإنسان عبارة عن البدن، والحياة التى فيه هى عرض قائم به، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين، وأما النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها، ومعنى الموت انقطاع الحياة، ومعنى المعاد : إعادة الله البدن الذى انعدم، وإعادة الحياة التى انعدمت.

القسم الثانى:- وإما أن يقال : النفس موجودة تبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها.

---

١ - انظر:نصير الدين الطوسى- تلخيص المحصل صـ٢٢٠- بيروت – لبنان ط: ثانية عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٢ - انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٠٣

القسم الثالث :- وإما أن يقال : ترد النفس إلى البدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس، أما المادة فلا التفات إليها ؛ إذ الإنسان ليس إنسانا بها، أى بالمادة بل بالنفس.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة ؛ إذ الأول ظاهر البطلان ؛ لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن فإن استئناف خلقها إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان..

والقسم الثانى محال أيضا ؛ إذ بدن الميت يستحيل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل رمادا أو بخارا أو هواء.

والقسم الثالث محال من وجهين ؛ لأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهى متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفى بها. ومحال أيضا لأن التراب لا يقبل تدبير النفس، وما بقى ترابا، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجا يضاهى امتزاج النطفة، ولا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظام والأخلاط[1].

المسلك الثانى:- عمدته الإحالة على طبائع الأشياء :-

لم يأت الإنسان فجأة وإنما تطور نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما...إلى آخره، ولا يكون العود إلا بتلك المراحل حتى يتمكن البدن من ملاقاة النفس، ولابد للتراب من المرور بهذه الأطوار.أما أن ينقلب التراب إلى إنسان فجأة من غير تلك الأطوار فأمر محال عقلا.

وإذا تردد فى هذه الأطوار احتاج حتما إلى كل هذه الأسباب الطبيعية التى لابد منها.

إذن :- تحول التراب إلى إنسان فجأة محال.فاستحال البعث الجسمانى.

- خطاب التراب وهو غير عاقل محال.

---

١ - انظر: ابن سينا - الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٠٣، وانظر: علاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٢، بيروت لبنان، ط: ثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

- تردد الإنسان فى أطواره من غير الأسباب محال.

ويخلص ابن سينا إلى القول بأن بعث الأجساد يؤدى إلى إثابة غير المحسن وعقاب غير المسئ، فيكون الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسئ بعينه، وإنما هو إنسان آخر يشاركه فى مادته التى كانت له، وبذلك فأبعد الأقاويل عن الصواب من جعل أمر المعاد للبدن وحده[١].

الرد على ابن سينا:-

إن إنكار ابن سينا للمعاد الجسمانى يستحيل معه الإقرار بصدق آيات القرآن الكريم، ولذا يقول الفخر الرازى:-

"أنكر أكثر الفلاسفة المعاد الجسمانى، واتفق على إثباته جملة أهل الإسلام، فاعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسمانى وبين الإقرار بأن المعاد حق هو أمر متعذر ؛ لأن من خاض فى علم التفسير علم أن ورود هذه المسألة ليس بحيث يقبل التأويل "[٢].

فالقول بالبعث الجسمانى مستند أساسا إلى فكرة الإمكان، والإمكان يقوم فى النهاية على أدلة الشرع، ومن ثم فمسالك ابن سينا واهية لما يلى:-

أولا: الرد على المسلك الأول:-

- عودة ذلك البدن فى نفسه ممكن ؛ لأن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فإن الدليل قد دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجساد لو عدمت امتنع إعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أن الله لا يعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة، وحينئذ يصح القول بأن عودة ذلك البدن بعينه ممكنة.

---

١ - **انظر: المرجع السابق.**

٢ - **فخر الدين الرازى- الأربعين فى أصول الدين صـ ٢٧٣**

- الله عز وجل قادر على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن الإنسان الآخر ؛ لأنه سبحانه عالم بجميع الجزئيات والكليات.
- الباري تعالى قادر على الممكنات، وعودة ذلك البدن فى نفسه يدخل ضمن فكرة الإمكان، فالعودة ممكنة[١].

ثانيا :الرد على المسلك الثانى :-

وبالطبع فإن المسلك الثانى الذى استدل به ابن سينا على امتناع البعث الجسمانى واه ؛لأن الترقى فى أطوار نشأة الإنسان لابد منه، وهو يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب، فالمقترنات فى الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادة، وهو ما يجوز خرقها فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسباب[٢].

وأما عن قول ابن سينا بأن المثاب والمعاقب هنا ليس المطيع والعاصى بل غيرهما فهذا باطل.

فالجواب : إن المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هى النفس لا غير، والبدن مجرد آلة، وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذى الآلة[٣].

---

١ - انظر: فخر الدين الرازى- معالم أصول الدين صـ ١٢٩ – تقديم طه عبد الرؤوف سعد – ط: مكتبة الكليات الأزهرية بدون ، وانظر له أيضا: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين صـ ١٨٠– مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون، وانظر له أيضا: الأربعين فى أصول الدين صـ ٢٧٣، وانظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٣

٢ - ذهب الأشعرى والغزالى إلى إنكار الأسباب الطبيعية.-انظر: الأشعرى- اللمع فى الرد على أهل الزيغ– تحقيق وتعليق د/ محمود غرابة صـ٩٩، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م.، وانظر: الإمام الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠١- تحقيق د/ سليمان دنيا، ط.دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٢م.

٣ - انظر: علاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٨٣ وما بعدها

والقرآن الكريم ملئ بالشوهد القرآنية التى تثبت المعاد الجسمانى ومن ذلك قوله تعالى:- " أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا " (١).

قال المفسرون: نزلت هذه الآية فى أبى بن خلف، خاصم النبى صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد أرم وبلى، قبضه وفتته بيده، وقال: يا محمد أترى الله يحى هذا بعد ما أرم ؟ فقال صلى الله عليه وسلم: نعم ويبعثك ويدخلك النار، وقال تعالى أيضا:-"أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ"(٢).

والمعنى :-" أفلا يعلم هذا الإنسان الذى هذه صفته إذا أثير ما فى القبور وأخرج ما فيها من الموتى وبعث"(٣).

فهذه الآيات القرآنية وغيرها مما ذكرت فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم لا تقبل حسب رأى المتكلمين التأويل الذى قال به ابن سينا والذى رأى أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ومن هذا كله يتوصل علماء الكلام إلى ضرورة ثبوت المعاد الجسمانى وأنه أمر معلوم بالضرورة ؛ لأن القول دل عليه فى آيات كثيرة، وإذا قيل إنه ممكن فسبب ذلك أن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة (٤).

---

١ - سورة الإسراء آية ٩٩

٢ - سورة العاديات آية ٩

٣ - الطبرى – جامع البيان فى تفسير القرآن م١٢ ج٣٠ صـ ١٨١، دار المعرفة – بيروت لبنان بدون.

٤ - انظر: الجوينى – الإرشاد صـ ٣٧١، وانظرله أيضا : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة – تحقيق د/ فوقية حسين محمود صـ ١١٢، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط:أولى ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.، وانظر: فخر الدين الرازى- معالم أصول الدين صـ ١٢٩، وانظر له أيضا: الأربعين فى أصول الدين صـ ٢٧٣، وانظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٣

وإذا كان هذا يعد أساسا طريقا شرعيا لأنه يستند على نصوص القرآن الكريم- كما مر- فإن المجوزين لمعاد الأجساد لم يكتفوا بذلك بل ذهبوا إلى أن هناك طريقا عقليا لإثبات أقوالهم،وهذا الطريق الذى يلجأون إليه يتمثل فى وجهين يستندان إلى جذور شرعية وهما :-

الوجه الأول:- لا شك أننا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه فى الدنيا، والعاصى يموت من غير عقاب يصل إليه فى الدنيا، فإن لم يكن نشر وحشر يصل فيه الثواب إلى المحسن، والعقاب إلى المسئ لكانت هذه الحياة الدنيوية عبثا لا سفها، والبارى تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات القرآن الكريم إذ قال فى سورة طه :- " إِنَّ السَّاعَةَ آَتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى"(١).

ففى هذه الآية لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى(٢).

الوجه الثانى :- من الدلائل على صحة المعاد الجسمانى أن نقول إنه تعالى خلق الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم، أو لا للراحة ولا للتعب والألم، لا جائز أن يقال : خلقهم للتعب والألم ؛ لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم الغنى عن الخلق.

ولا جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم ؛ لأنهم حال كونهم معدومين كان هذا حاصلا، فدل على أنه تعالى إنما خلقهم للراحة، ثم نقول : هذه الراحة إما أن تكون فى هذا العالم أو فى عالم آخر، لا جائز أن يقال : إنهم فى هذا العالم الذى يظنه الإنسان لذة فى هذا العالم فهو ليس للذة بل هو

---

١ - سورة طه آية ١٥

٢ - انظر: فخر الدين الرازى- مفاتيح الغيب م١٣ ج٢٥ صـ ٣١٦ وما بعدها

دفع الألم... فلابد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود، وذلك هو الدار الآخرة[١].

ومن ثم يتبين أن القائلين بالمعاد الجسمانى والذين لم يروا أى مانع من حشر الأجساد قد استندوا فى ذلك على فكرة الإمكان – كما مر – كما استندوا على فكرة نفى الضرورة السببية، وأن الله تعالى القادر على كل شئ قادر على إعادة الأجسام التى خلقها، وأن رأيهم تؤيده الأدلة السمعية المستندة إلى النصوص القرآنية، وتؤيده أيضا الأدلة العقلية،

ولذا يقول الإمام الجوينى[٢]:– " فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب، فإن قيل : هل تعدم الجواهر ثم تعاد أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا، ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل، ولا نحيل أن يعدم منها شئ ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها"[٣].

خلاصة القول إذن : أن المعاد الجسمانى جائز عقلا وثابت شرعا دل عليه العلم الإلهى والقدرة، وأثبته الشارع الحكيم فى محكم آياته، ومن ثم فلا مجال

---

١ – انظر: فخر الدين الرازى– الأربعين فى أصول الدين صـ ٢٧٣، وانظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٣

٢ – إمام الحرمين:(عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف الجوينى الأصولى المتكلم، الشافعى، يكنى بأبى المعالى، ويعرف بإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ، وتوفى سنة ٤٧٨هـ، ومن مصنفاته : الشامل فى أصول الدين، والإرشاد، والعقيدة النظامية)٠–انظر:ابن خلكان– وفيات الأعيان جـ١ صـ ٣٦١، والشيخ عبد الله مصطفى المراغى – الفتح المبين فى طبقات الأصوليين جـ١ صـ ٢٦٠ – بيروت – لبنان – بدون تاريخ.

٣ – انظر: الجوينى – الإرشاد صـ ٣٧٣، وانظر: الحلى – كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد صـ ٢٢٨وما بعدها

إذن إلى إنكار حشر الأجساد، والحقيقة أن ما وجد عند ابن سينا من إنكار للبعث الجسمانى هو قمة التناقض ؛ لأن المؤمن " بالقدرة المطلقة لله تعالى ثم يحصر صلاحيته فى أمر دون غيره، فهذا هو قمة التناقض الذى يصل إليه عقل إنسان "[1].

١- انظر: د/ محمد نصار – أصول العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة صـ ٣٤٤،ط ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، وانظر: د/ ممدوح غباشى – عقيدة البعث بين المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين صـ ٢٧٧، ط:أولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

المبحث الرابع

موقف ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

تمهيد:-

بادئ ذى بدء نقول: إذا كان ابن سينا قد نقد موقف القائلين بالمعاد الجسمانى فقط مبينا الأخطاء التى وقعوا فيها، فإنه لكى يبرهن على أن المعاد إنما هو للروح فقط كان لابد له من نقد مذهب القائلين بأن المعاد إنما هو للروح والجسد معا، وفيما يلى بيان ذلك :-

حقيقة المذهب

بداية يرى ابن سينا أن أصحاب هذا المذهب هم الذين يعتقدون برجوع النفس إلى التعلق بالبدن بعد مفارقتها، أى جعل الحياة بوجود النفس للبدن، والموت بمفارقة النفس للبدن، وأن المعاد : هو كون النفس فى البدن بعينه الذى كان فيه، ومنهم من جعل النفس روحانية، ومنهم من جعلها جسم لطيف، ويكون محل الثواب والعقاب هما الروح والبدن جميعا، فالثواب لذات بدنية ونفسانية، والعقاب آلام بدنية ونفسانية[1].

رأى ابن سينا:-

لقد حاول ابن سينا أن يبطل القول بالبعث الجسدى والروحى معا ؛ لكى يخلص له وجه القول بالبعث الروحانى فقط دون الجسمانى، ومن ثم فقد وجه نقده للقائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا على النحو التالى:-

١- المادة الموجودة للكائنات لا تكفى أشخاص الكائنات الخالية الماضية إذا بعثت.

---

١ - انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٩٢

٢- السعادة الحقيقية للإنسان يضادها ويقلل منها وجود نفسه فى بدنه، وتعتبر اللذات الروحية أسمى مرتبة وأدوم حصولا وأكمل درجة إذا قورنت باللذات البدنية، وهذا يدل على أن بقاء النفس فى البدن يعتبر عقوبة لها.

٣- الأمور الواردة فى الشرائع إنما قصد بها أمثال أو الإشارة لتوضيح المسائل التى تخفى عن العامة، وكانت مثل هذه الأمور الواردة فى الشرع بقصد الشرح والتفهيم أو التقريب إلى الأذهان بصور ملموسة أو محسوسة. ومن الخطورة – من وجهة نظر ابن سينا – أن نأخذ مثل هذه الأمور الواردة فى الشرع على ما هى عليه ؛ لأن مثل هذه الأمور لو أخذت على ظاهرها للزم عنها أمور محالة وشنيعة [١].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا قد حاول إثبات امتناع عودة الأنفس المتخلصة إلى الأبدان على اعتبار أن ذلك لا يخلو:-

إما أن تعود النفس إلى المادة التى فارقتها أو إلى مادة أخرى، وقد قيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول أنهم يرون عودها إلى تلك المادة بعينها، فحينئذ لا يخلو : إما أن تكون تلك المادة هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت، أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر.

فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط وجب أن يبعث المجذوع والمسلوخ والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم.

وعلى الثانى: أى إن بعثت جميع أجزائه التى كانت أجزاء له مدة عمره وجب من ذلك أن يكون جسده واحدا بعينه يبعث يدا ورأسا وكبدا وقلبا، وذلك لا يصح ؛ لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها إلى بعض فى الاغتذاء، ويتغذى بعضها من فضل غذاء بعض، ووجب عدم بعث الإنسان المتغذى من

١ – انظر: المرجع السابق صـ ١٠٣

إنسان فى بعض البلاد ؛ لأن جوهره من أجزاء جوهر آخر، فإما أن يبعث هو أو غيره، فلابد أن تضيع أجزاء البعض[١].

ويرى ابن سينا أنه **إن قيل:** إن المعاد إنما هو بالأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق، وهذا الجزء فضلة فى الإنسان إن أكل، فلا يجب إعادة فواضل المكلف، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكول أعيد فيه وإلا فلا.

فالجواب :-

لا شك أن هؤلاء قد رفعوا حكم العدل الذى يراعونه فى بعث أعضاء البدن، فأنت إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية وتتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقتين، أو لهما جميعا فى وقت واحد بلا قسمة.

فإن قيل : إنه يبعث للنفس بدن من أى تراب أو هواء أو ماء.

فالجواب :-

هذا محال ؛ لأن ذلك بعينه القول بالتناسخ، وحتى الأول هو كذلك. فالحقيقة لا فرق بين المادتين، فأحدهما كانت فيها صورة إنسان فعدمت، والأخرى لم تكن فيها، والآن لبستها عند النشأة الثانية، وفى الأحوال كلها هو تناسخ[٢].

الرد على ابن سينا :-

يتمثل الرد على ابن سينا فى أدلته التى استند إليها فى نقده للقائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فى وجوه من أبرزها ما يلى :-

---

١ - **انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٠٦**

٢ - **انظر: المرجع السابق صـ ١٠٧**

أ – لا شك أن التسليم بكلام ابن سينا لا يتم إلا بالقدح فى كمال العلم والقدرة الإلهية، أما إذا سلمنا بكونه تعالى عالما بالجزئيات، فحينئذ تصبح هذه الأجزاء – وإن اختلطت بأجزاء العالم – متمايزة فى علم البارى تعالى، ولما سلمنا كونه تعالى قادرا على كل الممكنات كان قادرا على إعادة التأليف والتركيب والحياة والعقل إلى تلك الأجزاء بأعيانها، فالله تعالى عالم بجميع الجزئيات فلا تشتبه عليه أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء عمرو العاصى، هو أيضا قادر على كل الممكنات وعلى تجميع ما تفرق وتبدد، فثبت أنه متى سلمنا بكمال علم الله وقدرته تعالى زالت شبهة ابن سينا بالكلية.

ب – إن القول بأن النفس باقية بعد الموت، وهى جوهر قائم بنفسه، فإن ذلك لا يخالف الشرع، بل دل عليه الشرع فى قوله تعالى :– " وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١٧٠) يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ "[١]، وبقوله صلى الله عليه وسلم:–" أرواح الصالحين فى حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش "[٢].

وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه، وكل ذلك يدل على البقاء، نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن برد الروح إلى أى بدن كان، سواء كان من مادة 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

---

١ – سورة آل عمران آيات ١٦٩ : ١٧١

٢ – رواه أبو داود فى مسنده ج١صـ ٢٣٣ حديث رقم ٢٨٩، وقال محقق المسند حديث صحيح.

مقدور لله تعالى، ويكون ذلك عودا لتلك الأنفس، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى، فكان ذلك عودا محققا[١].

ج – إن المعتبر فى الإعادة هى الأجزاء الأصلية التى يكون هذا الشخص بها هذا الشخص، ولا تنفصل عنه ولا تنحل من أول خلقته إلى الموت أبدا، ولا نسلم أن شيئا واحدا يصير جزءا من شخصين كما قال ابن سينا " لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار بعض أجزاء المأكول جزءا للآكل، فلا يخلو : إما أن يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة، أو فى أحدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه "[٢]، فالأجزاء المأكولة إما أجزاء عارضة لهما أو لأحدهما ولا استحالة فى ذلك، ولو سلم فإنما يتم ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه، ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعيا عليه، بل يجوز أن تكون الإعادة بالمثل [٣].

وأما عن المعاد بالنسبة للأعور والأعرج والمجذوع والمسلوخ وغير ذلك، فإن البدن مجرد آلة، وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذى الآلة كما ذهب إلى ذلك علاء الدين الطوسى[٤].

خلاصة القول إذن أن البارى جل فى علاه يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه سواء سمى ذلك إعادة المعدوم أو لم يسم، فالمعاد – من كل

---

١ – الإمام الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٢٩٩

٢ – انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٣٠

٣ – انظر:علاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٨٣ وما بعدها،، وانظر:د/ محمد الغزالى – الإيمان بالغيب وأثره على الفكر الإسلامى صـ ٢٢١، ط: سادسة ١٩٩٨م.

٤ – هو (علاء الدين بن محمد الطوسى الحنفى، من المرجح أن ولادته كانت عام ٨١٧هـ / ١٤١٤م تقريبا، عاش نحو سبعين سنة، وتوفى بسمرقند عام ٨٨٧هـ / ١٤٨٢م).– انظر: اللكنوى(أبو الحسنات) – الفوائد البهية فى تراجم الحنفية صـ ١٤٥،ط:أولى١٣٢٤هـ، وانظر: طاش كبرى زاده – الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية صـ ١٤٩، دار الكتاب العربى بيروت ط: ١٩٧٥م، وانظر: علاء الدين الطوسى– تهافت الفلاسفة صـ ٣٨٤

من الآكل والمأكول – الأجزاء الأصلية الحاصلة فى أول الفطرة من غير فساد، وبهذا يسقط قول ابن سينا ومن على شاكلته بأنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار بعض أجزاء المأكول جزءا للآكل.

أما كون ذلك يؤدى إلى التناسخ فذلك يمكن لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمى مثل ذلك تناسخا فهذا نزاع فى مجرد الاسم، أى نزاعا لفظيا، ولا يوجد دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن.

وجهة نظر:-

إذا كان ابن سينا قد اعترض على القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فإن اعتراضه قد يوحى- بطريق غير مباشر- بأنه مخالف للشرع باعتبار أن القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى قد استندوا فى آرائهم على الشرع الذى أكد أن البعث للنفس والبدن معا، إلا أن ابن سينا قد وقف من الأمثلة المحسوسة[1] موقفا وسطا، فهو لم يستطع أن ينفيها ؛ لأن هذه الأمثلة المحسوسة من خلال آيات القرآن الكريم إنما قصد بها التوضيح بالنسبة للعامة لإصلاح الجانب العملى من أفعال العباد.

وإذا كان ابن سينا لم يستطع أن ينفى تلك الأخبار الواردة فى الشرع، إلا أنه كذلك لم يستطع إثباتها عن طريق العقل، بل إنه يذهب إلى أنه لا يمكن للعقل

---

١ – يورد ابن سينا هذه الأمثلة المحسوسة المبصرة والمسموعة والملموسة والمطعومة التى وردت فى الشريعة بالنسبة للمحسن، وذلك كالحور العين والفاكهة والجنات التى تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وماء زلال وأرائك وخيام إلى غير ذلك، ويقابل هذا أمثلة محسوسة أيضا بالنسبة للمسئ، وذلك كالسعير والزمهرير والسلاسل والأغلال، وتبديل الجلود عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم.

– انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١١٢

البرهنة عليها أو إثبات صدقها، وإن كان مسلما بتصديق الشرع جملة ؛ لأن ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم لابد أن يكون صادقا[1].

ومن ثم كان نقد ابن سينا لأنصار القول بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فاسدا ؛ لمخالفته صريح الكتاب والسنة، والحق أن طبيعة المسألة مما لا مجال للعقل فيها، والاختلاف حولها - من حيث الكيفية- إن لم تقف النصوص معه لم يأمن صاحبها الهلكة، وكيف يأمن وقد أدخل عقله إلى عالم غيبى من كافة نواحيه.

المبحث الخامس
المعاد الروحانى لدى ابن سينا ونقده

١ - انظر: د/ عاطف العراقى – مذاهب فلاسفة المشرق صـ ٢٤٨، دار المعارف بمصر، ط: خامسة ١٩٧٦م.

بداية نقول: لقد ذهب ابن سينا إلى إنكار المعاد الجسمانى مبينا أنه روحانى فقط ؛ لأن البدن عنده ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه بعد الفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات. وهذا يعنى أن النفس بعد فساد البدن تعود إلى ما كانت عليه من التجرد أو التبرؤ من ظلمات التعلق، وبقائها ملتذة بالكمال أو متألمة بالنقصان بما اكتسبت ؛ لأن القول بإحياء البدن مع تعلق نفس أخرى به تدبر أمره وبقاء نفسه معطلة أو متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل، ولا منقول من أحد، كيف ونفسه مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه إلا لانتفاء قابليته لتصرفاتها، فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة.

ولما كان معاد النفس وخلودها يترتب لدى ابن سينا على بيان حقيقتها وأدلة وجودها، فإن الباحث سيلقى نظرة موجزة لبيان ذلك فيما يلى :-

النفس لدى ابن سينا:

إن من يطالع ما كتبه الفلاسفة المسلمون من آراء ونظريات فلسفية تتصل بالنفس يجد أنهم قد أولوا هذه المسألة أهمية كبيرة فى فلسفتهم، وكان على رأس هؤلاء ابن سينا، فإن من يتصفح ما كتبه ابن سينا فى أمر النفس يجد أنه قد أعطى هذه المسألة من العناية والاهتمام والدراسة ما يجعله أكثر من غيره – من الذين سبقوه – ثراءا فكريا خصبا فى هذا الجانب، فقد أخذ على عاتقه دراسة جسم الإنسان فى جانبيه المادى والروحى، فالأول أوقف عليه علم الطب، والثانى أوقف عليه دراسته للنفس الإنسانية دراسة مفصلة دارت حولها كل فلسفته كما يقول ديبور[1].

وتمتاز دراسته للنفس بأنها جمعت بين النواحى الطبية والفسيولوجية والفلسفية، وهذا مالم يتوافر لأحد غير ابن سينا، وكان لدراسته الشاملة أثر

١ – انظر: ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام صـ ٨٨

واضح فيمن أتوا بعده فى الشرق والغرب على السواء مسلمين وغير مسلمين والباحث سيحدد الحديث عن نظرية النفس لدى ابن سينا فى حدها وماهيتها والأدلة على وجودها :-

حد النفس وماهيتها:-

عرف ابن سينا النفس بأنها " جوهر قائم بذاته، لا عرض من أعراض الجسم"(١).

ويضيف قائلا :-" النفس جوهر روحانى قائم بذاته وهو أصل القوى المدركة والمحركة والمحافظة للمزاج، هذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء البدن "(٢).

فالنفس ليست محتاجة إلى الجسم مثل ما الجسم محتاج إليها تمام الاحتياج، ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفوس بمعزل عن الجسم، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الأشباح، فى حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة، فالنفس إذن جوهر قائم بذاته(٣).

---

١ - ابن سينا – الشفاء ج١ صـ ٨٥

٢ - ابن سينا – الإشارات والتنبيهات ج٢ صـ ٣٢٤

٣ - ابن سينا – الشفاء ج١ صـ ٨٥ أ وانظر له أيضا – مبحث عن القوى النفسانية أو النفس على سنة الاختصار – تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الأمريكانى صـ ٢٠، دار العلم للجميع – بيرت بدون، وانظر له أيضا: مبحث عن القوى النفسانية – ضمن كتاب أحوال النفس – تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى صـ ١٥٠، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، ط:أولى ١٩٥٢م.

وتجدر الإشارة إلى أن الطيب البغدادى (ت ٤٣٥هـ) معاصر لابن سينا قد سايره فى فكرة جوهرية النفس، فبين أنها غير مائتة من قبل، إنها لا تهرم ولا تشيخ ؛ لأنها جوهر إلهى غير فاسد [١].

أدلة جوهرية النفس لدى ابن سينا :-

أ- لو كانت النفس قائمة فى المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة فى جميع الأحوال توهن القوة النطقية كما توهن القوة الحسية والحركية القائمة فى المادة، لكن فى كثير من المشايخ بل فى أكثرهم إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، ومنتهى قوة البدن ولاسيما عند الستين وقد أخذ البدن فى الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة فى البدن[٢].

ب- القوة العقلية هى التى تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل، فيجب النظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه، وهل ذلك التجرد بالقياس إلى الشئ المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشئ الآخذ، أعنى أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى، أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل ؟ ومحال أن تكون كذلك فى الوجود الخارجى، فبقى أن تكون إنما هى مفارقة الموضع والأين عند وجودها فى العقل، فإذن إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع

١ - انظر: أبو الفرج البغدادى – الشرح الكبير لمقولات أرسطو – تحقيق د/ على حسن الجابرى وآخرون صـ ٢٥ – بغداد،ط ٢٠٠٢م، وانظر: د/ ألبير نصرى نادر – النفس البشرية عند ابن سينا صـ ١٥ وما بعدها، بيروت لبنان ط: رابعة ١٩٨٦م ، وانظر: د/ جميل صليبا – من أفلاطون إلى ابن سينا صـ ١٠٢ وما بعدها، دار الأندلس – بيروت لبنان ط: ثالثة ١٩٨٣م وانظر:د/ إياد الصلاحى- مشكلة المعاد صـ١٦٣

٢ - انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٤١

إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شئ مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون فى جسم(١).

وإذا كان ابن سينا قد جد فى إثبات جوهرية النفس فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية، فيذهب فى إثبات ذلك مذاهب شتى، ويقيم الدليل تلو الدليل مستعينا ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية، أو معولا على ملاحظاته السيكلوجية، وهو فى ذلك أقرب ما يكون إلى الروح الأفلاطونية وأبعد ما يكون عن المشائية(٢).

البراهين الدالة على وجود النفس:-

ربما كان من الأفضل أن يكون الحديث عن أدلة وجود النفس مقدما على الذى قبله؛ لأن الحديث عن روحانية النفس أو ماديتها فرع عن وجودها، ولكن عذر الباحث هو أن الحديث عنها من هذه الناحية جاء مرتبطا بتعريفها، والتعريف- من وجهة نظر الباحث - مقدم على أدلة الإثبات والوجود، وهذا ما سوغ للباحث تأخير الحديث عن أدلة وجود النفس.

أما عن الأدلة التى يسوقها الفلاسفة على وجود النفس فقد تبدو عند التأمل والنظر من قبيل تحصيل الحاصل ؛ لأن وجود النفس أمر بدهى يدرك لأول وهلة وبدون التوقف على إقامة الأدلة، وعلى الرغم من ذلك فقد شغلت هذه المسألة كثيرا من الفلاسفة فى القديم والوسيط والحديث وذلك لما لها من قيمة كبرى فى مجال الدراسات الفلسفية، بل إن علم النفس الحديث والمعاصر أصبح مستقلا تمام الاستقلال عن الفلسفة، وأصبح له منهج فى الدراسة يقوم على تحليل جميع الظواهر العقلية، وإن كانت هذه البراهين لم تأخذ قدرا من التوسع كما هو الحال عند فلاسفة العصور الوسطى، وابن سينا يعد بحق أكبر فيلسوف فى الشرق والغرب على السواء، فلقد أرسى دعائم المنهج العقلى فى البرهنة

---

١ - انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٢١٦

٢ - انظر: البارون كارادوفو – ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة وتقديم محمد عبد الغنى حسن صـ ٢٣٠، بيروت ١٩٧٠م.، وانظر :د/ جمال رجب سيدبى – نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى صـ ٢٣٠، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠٠٠م.

على وجود النفس وإثباتها بالدليل العقلى والبرهان المنطقى، وقد كان وراء ذلك الاهتمام بواعث موضوعية منهجية.

فأما البواعث الموضوعية فتتمثل فى وجود بعض المذاهب المادية السابقة والمعاصرة له، قال أبو الهذيل العلاف[١] هى عرض كسائر أعراض الجسم[٢].

والقول بأن النفس عرض يترتب عليه فناء الجسم وهذا يتعارض مع معتقد ابن سينا.

وأما البواعث المنهجية فتتمثل فى حرص ابن سينا على اللجوء لمنهج البرهان حيث يخيل للناظر أنه لم يهتم أحد بإثبات وجود النفس اهتمام ابن سينا، فيعتبره هدفا من أهدافه ومقصدا أول يجب البدء به[٣]، ومن ثم فقد دلل ابن سينا على وجود النفس بعدة أدلة من أبرزها :-

١ – فكرة " الأنا " ووحدة الظواهر النفسية :-

ذهب ابن سينا إلى أن الإنسان إذا كان يتحدث عن نفسه أو يخاطب غيره، فإنما يعنى بذلك النفس لا الجسم، فحين يقول : أنا خرجت أو نمت، لا يخطر بباله حركة رجليه ولا إغماض عينيه، بل يرمى إلى حقيقته وكل شخصيته، وهذا ما يسمى بفكرة " الأنا " أو فكرة الشخصية، والأنا أو الشخصية لدى ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره، وإنما يراد به النفس وقواها[٤].

---

١ – هو(أبو الهذيل محمد بن أبى الهذيل بن عبدالله العبدى، اختلف فى تاريخ مولده فقيل :ولد عام ١٣١هـ،وقيل سنة ١٣٤، وقيل سنة ١٣٥هـ، كان شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب المقالات فى مذهبهم ومجالسهم ومناظراتهم).انظر:ابن خلكان – وفيات الأعيان ج٢ صـ ٢٧٧، وانظر:ابن العماد الحنبلى – شذرات الذهب فى أخبار من ذهب – تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ج٢ صـ ٨٥، بيروت.

٢ – انظر: الأشعرى – مقالات الإسلاميين ج٢ صـ ٣٢٧، وانظر: د/ محمد نصار– فى الفلسفة الإسلامية ج١ صـ ١٥٨

٣ – انظر: د/ إبراهيم مدكور – فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ صـ ١٤١، وانظر : د/ سامى نصر لطف – نماذج من فلسفة الإسلاميين ج١ صـ ٢٢٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٧٧م.

٤ – ابن سينا – الشفاء ج١ صـ ٣٦٣، وانظر له أيضا – النجاة صـ ٣١٠

٢ – **برهان الاستمرار:-**

يرى ابن سينا أن حاضر الإنسان يحمل فى طياته ماضيه، ويعد لمستقبله، وحياة الإنسان الروحية هذا الصباح ترتبط بحياته أمس، دون أن يحدث النوم أى فراغ أو انقطاع فى سلسلتها، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة فهى تتحرك فى اتصال وتتغير فى ارتباط، وليس هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة، يقول ابن سينا:-

" تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع ذاته، فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة"[١].

ومن ثم يتبين أن ابن سينا بهذا الدليل يكشف عن خاصة من أهم خصائص الحياة العقلية، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق، ويسبق عصره بعدة أجيال، ويدلى بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد [٢].

٣ – **برهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء :-**

وقد بنى ابن سينا هذا الدليل على فرض افترضه، وصورة تصورها فأحكم تصورها وملخصه كما يلى:-

---

١ – ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة صـ ٩وما بعدها

٢ – انظر: د/ إبراهيم مدكور – فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ صـ ١٤١، وانظر : د/ محمود قاسم – فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام صـ ٧٦، القاهرة ١٩٦٩م.

هب أن شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئا مما حوله، وترك فى الهواء أو بالأولى فى الخلاء كيلا يحس بأى احتكاك أو اصطدام أو مفارقة، ووضعت أعضاؤه وضعا يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا فى أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أى جزء من أجزاء جسمه، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم، والوجود الذى تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق، وإذا فرض أنه تخيل فى هذه اللحظة يدا أو رجلا فلا يظنها يده ولا رجله، وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره، ولابد من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة وهو النفس[١].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الدليل – كدليل ديكارت – قائم على أن الإدراكات المتغيرة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شئ إلا من نفسه التى هى عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته[٢].

معالم المذهب الذى ارتضاه :-

ارتضى ابن سينا القول بالمعاد الروحانى وحده، وسلك لذلك عدة مسالك :

المسلك الأول:-

انتقد الأقوال جميعها سواء المنكرة للمعاد على وجه العموم، أو المقرة به المثبتة للمعاد الروحانى والجسمانى معا، أو الجسمانى وحده، ووجه لكل منها السهم الذى ظنه مؤديا إلى بطلانها، أو افقاد ثقة القوم فيها.

---

١ – انظر: ابن سينا – الشفاء ج١ صـ ٣٦٣، وانظر له أيضا – الإشارات والتنبيهات ج١ صـ ١١٩

٢ –انظر: ديكارت – مقال عن المنهج صـ ٣٤، وانظر: د/ يوسف كرم – الفلسفة الحديثة صـ٧٩، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠م، وهنك أيضا برهان آخر لابن سينا فى هذا الصدد يسمى البرهان الطبيعى السيكلوجى. انظر: رسالة فى معرفة النفس الناطقة صـ ٢٠وما بعدها.

والحق أن كل سهامه التى وجهت إلى أصحاب القول بالمعاد الجسمانى فقط، أو به وبالروحانى قد ارتدت إليه بأعنف مما انطلقت.

المسلك الثانى :-

فرق بين جسم الإنسان من أعضاء يمكن فقد الإنسان لجزء منها، ويظل إنسانا كاليد أو الرجل أو العين، وما جرى مجراها، وبين نفس الإنسان، وذكر أن الأعضاء البدنية كلها غير داخلة فى معنى الإنسان المعتبر عند الإطلاق ؛ لأنه يمكن له مفارقة بعضها وتظل الإنسانية ممثلة فيه، وأن هذه الأعضاء لا تعدو أن تكون محلا له أو مقوما، أو ممكنا أو غيره، وخارج الذات عنه يمكن لكثرة اشتغاله بحواسه ظن أن البدن هو الإنسان، بينما الحقيقة أن الإنسان هو الذى يصح أن يقال عليه المعنى بقوله أنا، يقول ابن سينا :-

" الإنسان إذا بدا له أن يتأمل فى الشئ الذى لأجله أن يقال له :" هو "، ويقول لنفسه أنا، تخيل له أن ذلك بدنه وجسده، ثم إذا فكر أو أبصر أن يده ورجله وأضلاعه وسائر أعضائه الظاهرة لو لم يكن له من بدنه، لم يبطل بذلك المعنى الذى يشير، منه عرف أن هذه الأجزاء من بدنه غير داخلة فى هذا المعنى منه، حتى يبلغ إلى الأعضاء الرئيسة، كالدماغ والقلب والكبد وما جرى مجراها. وكثير منها عند مفارقته لا يبطل هذه الحقيقة منه دفعة، بل عسى بعد مدة قليلة أو كثيرة، ويبقى القلب والدماغ....فقد تقرر من هذا وصح أن البدن بالكلية غير داخل فى المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى يكون محلا له أو مقوما أو مسكنا، على أنه غيره وخارج الذات عنه، إلا أن الإنسان ألفه وكثر إحساسه له واشكل اتحاده به حتى ظن أنه هو، فيشق عليه مفارقته، إذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه على سبيل الألف. وأما فى التحقيق فإن

الإنسان أو الشئ المعتبر من الإنسان الذى هو الواقع عليه معنى الإنية فهو ذاته بالحقيقة وهو الشئ الذى يعلم منه أنه هو، هو النفس ضرورة "[١].

ويرى ابن سينا أن النفس دائما سامية على الجسد ويمكنها – بل إنها ترغب فى – الخلاص والاستغناء عنه، ولذا يقول :- " إن النفس الإنسانية إذا ما كانت صورة مفارقة وغير مادية فإنها خالدة وغير قابلة للفساد " [٢].

المسلك الثالث:-

ركز ابن سينا على أن ما ورد فى الشرع يمكن فهمه على أنه ضرب مثل– كما مر– لأن الشريعة لا تخاطب العامة إلا بقدر ما يفهمون، ومن ثم فهى تقدم لهم الأمور المعقولة فى ثياب حسية حتى تستوعب عقولهم، أما حين تخاطب هذه النصوص الشرعية الخاصة فإنما يراد منهم أن يتأولوها بما لديهم من ملكات عقلية على وجه تتحقق به السعادة الروحية [٣].

وهذا القول من جانب ابن سينا والذى يفيد المعاد النفسانى لا الجسمانى إنما يقوم على التمييز بين المحسوس والمعقول ؛ إذ أنه يذهب إلى أن العقل لا يمكنه الوقوف عند حدود المحسوسات، بل لابد له من الصعود إلى البرهان طالما أن هناك من السعادة والشقاء ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وهى السعادة والشقاء اللتان للأنفس.

مراتب النفوس بعد مفارقة الأبدان :-

ذكر ابن سينا أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية فبين أن النفوس المفارقة للأبدان بالنسبة إلى اللذة والألم العقليين مراتب وهى كالتالى:-

---

١ – انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٤١

٢ – انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٢٩

٣ – انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٢٦

١ – **المرتبة الأولى :- نفوس كاملة ومنزهة :** ولها السعادة المطلقة.

٢ – **المرتبة الثانية :- نفوس كاملة غير منزهة :** وهى فى برزخ بينها وبين ابتغائها وتمام تجردها لانقطاع أفعالها بمفارقة البدن، وهى تشعر بالسعادة وممنوعة منها، وذلك يؤذيها كثيرا، ولكن هذا لا يستمر الدهر كله، بل تخلص آخر الأمر إلى السعادة الحقيقية.

٣ – **المرتبة الثالثة :- نفوس ناقصة ومنزهة :** عرفت الكمال فى حياتها ولم تطلبه، واعتقدت غير الحق، فهى متألمة بنقصانها، والألم سرمدى.

٤ – **المرتبة الرابعة:- نفوس ناقصة ومنزهة :** لم يقع عندها أن كمالا لها البتة، فلم تطلبه ولا خوطبت به فجحدته.

٥ – **المرتبة الخامسة :- نفوس ناقصة منزهة :** لم يقع عندها ذلك، ولا خطر ببالها أن كمالا لها، كنفس البله والصبيان.

فهاتان الطائفتان ليس لهما السعادة ولا الشقاوة المطلقة لعدم الشعور بالكمالات، فلا تحن إلى ذلك ولا تطلبه، ولا تتألم بنقصانه.

٦ – **المرتبة السادسة – نفوس ناقصة وغير منزهة :** فلها الشقاوة إن كانت شاعرة أن لها كمالا ما على الإطلاق لا زوال لها[١].

وهكذا يكون ابن سينا قد انتهى من تقسيم النفوس بحسب سعادتها أو شقاوتها الأخروية، لكن الباحث يلاحظ على هذا التقسيم ما يلى:-

أ – مخالفة هذه المراتب للتقسيم القرآنى الوارد فى سورة الواقعة.

ب- أهمل ابن سينا مرتبة الهالكين المخلدين فى النار الذين لم يصلوا إلى شئ من كمالهم واتبعوا العقائد الباطلة، بل إنهم عاندوا فى اتباع الحق، ومن ثم

١ – **انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٢٠**

فعقابهم أبدى دائم ؛ إذ ليس لديهم ما يبلغهم درجة ما من السعادة، هذا عكس المراتب الأخرى السابقة التى عقابها منقطع ؛ لأن لها نوعا من الكمال والتنزه.

ولم يدر الباحث هل أهمل ابن سينا مرتبة الهالكين المخلدين فى النار عن عمد أم عن غفلة ؟ أم فى نزعة تفاؤلية تبشر الإنسان بخلوصه من العقاب إلى السعادة الدائمة؟ إلا أن البين أنه – فى غالب هذا – مخالف لما أقره الشرع.

اللذات العقلية والحسية لدى ابن سينا

بعد أن بين ابن سينا طبقات الناس بعد الموت فرق بين اللذات العقلية أو النفسية واللذات الحسية أو الجسمية معليا من شأن اللذة العقلية على الحسية تماما، كما رفع من شأن العقل فى نظرية المعرفة لديه، بالإضافة إلى إصراره على أن اللذة العقلية النفسية إذا كان المرء لا يحس بها فى وضوح فسبب ذلك تعلق الإنسان بالبدن وشهواته بحيث تكون النفس أسيرة البدن، أما إذا انفصلت النفس عن البدن فإنها تتنبه لكمالها بعد أن كانت غير متنبهة له بسبب انشغالها بالبدن الذى ينسيها ذاتها ومعشوقها.

يقول ابن سينا مبينا كيف تؤثر اللذات العقلية على الطبيعية :-

" وأنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمك، وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة، وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة، وهذه كلها أحوال عقلية، فبعضا يؤثر على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء، فكيف فى الأمور البهية العالية ؟

إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية، لما قيل من المعاذير"[١].

براهين ابن سينا على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية:-

استدل ابن سينا على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية بأمرين:-

الأول:- أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية المعروفة كلذة الطعام والشراب وغيرها من اللذات، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به فى نفسها، وذلك فى اطلاعها على حقائق الأشياء، وقربها من رب العالمين فى الصفات لا فى المكان ورتبة الوجود، فإن الموجودات حصلت من الله على ترتيب وبوسائط، فالذى يقرب من الوسائط ورتبته لا محالة أعلى مما دونها.

الثانى:- أن الإنسان أيضا قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به يهجر فى تحصيلها كل الملذات الدنيا مثل لذة الأطعمة [٢].

ويترتب على ذلك أن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية.

الرد على ابن سينا:-

إن الحجج التى استدل بها ابن سينا على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية حجج مغلوطة إلى حد كبير جدا لما يلى:-

---

١ - ابن سينا – النجاة صـ ٣٢٩، وانظر له أيضا – الشفاء (الإلهيات) صـ ٤٦٧، وانظر: د/ حمودة غرابة – ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ١٥٥، ط: ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

٢ - ابن سينا – الشفاء صـ ٤٦٧، وانظر: د/ حمودة غرابة – ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ١٥٥

أ- القياس الذى استعمله فى الحجة الأولى قياس خاطئ غير متكافئ، إذ من شرط القياس أن يكون بين متكافئين، لذا فإنه يستحيل المقايسة بين الملائكة والحيوان ؛ لافتقاد الحيوان للعقل والتمييز وهذ ما فعله ابن سينا، إذ قارن بين لذات الملائكة العقلية ولذات الحيوان الحسية ليثبت أن اللذات الحسية لو كانت هى اللذة بالحقيقة لكانت الحيوانات أعلى مرتبة من الملائكة، وهذا باطل بالإجماع، ومن ثم فاللذات العقلية تستعلى على اللذات الحسية لدى ابن سينا.

ب- الحجة الثانية واهية أيضا ؛ لأن الأكل والشرب والوقاع ليست لذات، فكل ما يدخل فى حياة الإنسان لا يعد لذة، كما أنها أيضا ليست لدفع الآلام فقط بل لاستمرار الحياة، فهل يستطيع الإنسان أن يستغنى عن الأكل والشرب لبقاء الحياة ؟!.

إن كل ما يساعد على استمرار الحياة – من وجهة نظر الباحث – ليس بلذة، وإنما اللذة – فيما يعتقد الباحث – هى حالة زائدة على الإنسان تعطيه شعورا بالنشوة والسرور فوق شعوره الطبيعى.

الأصول التى بنى عليها نظرية السعادة :-

بنى ابن سينا نظريته فى سعادة النفس وشقائها على أصول من أبرزها :-

١ – لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها، فمثلا لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة تأتى عن طريق الحواس الخمس، فإذا تأدى إلى البصر – أى قوة الإبصار– وهى قوة نفسانية – كيفية ملائمة موافقة كان ذلك خيرا ولذة قوة الإبصار، وإذ تأدى إلى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيرا ولذة لقوة السمع، وهكذا فى كل حاسة من الحواس الخمس، ومثل ذلك يسحب على سائر القوى النفسية الأخرى، فللغضب

مثلا لذة خاصة به وهى الظفر، وللحفظ لذة وخير يختص بهما، ولذة الحفظ وخيره فى تذكر الأمور الموافقة الماضية [١].

وهذا الأصل يستمده ابن سينا من الأصل الذى بنى عليه أرسطو نظريته فى السعادة الإنسانية.

٢ – القوى النفسية وإن اشتركت فى أن الخير واللذة هى فى الحصول على الكمال الخاص، إلا أن القوى النفسانية تختلف مراتبها من حيث هذا الكمال، فالقوى النفسية التى كمالها أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل إليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى، وخير هذه الكمالات التى للقوى النفسانية ما كان فى نفسه أكمل وأفضل وأشد إدراكا للذة الملائمة.

٣ – إن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينا فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها، فالأعمى مثلا رغم أنه يلم بوجود الصور الجميلة، إلا أنه لا ينزع إليها ولا يشتاق إليها المبصر الذى جرب الإحساس بها، فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى إدراكها إقتضاء الإحساس بها، والعلم بما من شأنه أن يشاهد أو يسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع، ولذا قيل : ليس الخبر كالمعاينة، من أجل ذلك لم يقتصر ابن سينا حين عرف اللذة على ذكر الإدراك دون النيل، فجمع بينهما وقال بأنها إدراك ونيل للوصول الملائم.

٤ – إن اللذة قد يعوقها شاغل أى مانع، أو يحول دون تحققها مضاد، فمثلا امتلاء المعدة يعد شاغلا أو مانعا من الالتذاذ بالطعام، فإذا زالت هذه الأضداد عاد الشعور السليم باللذة ونفر الناس من المرارة.

تلك هى الأصول التى يقدمها ابن سينا ليبنى عليها نظريته فى سعادة النفس الإنسانية فى الدار الآخرة[١].

---

١ – انظر: ابن سينا – النجاة صـ ٣٢٩

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس فى معادها لا تتم إلا إذا أصلحت النفس الجانب العملى منها فى هذه الحياة الدنيا، ذلك الجانب العملى الذى تصدر عنه الأفعال الخلقية والذى هو مجال الاختيار والاتجاه فى السلوك

كما يرى أن " السعادة الأخروية عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده من كامل اللذات، ناظرا نظرا عقليا إلى ذات من له الملك الأعظم، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه، واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك، وكما أن السعادة عظيمة جدا فكذلك الشقاوة التى تقابلها أليمة جدا" [٢].

وينتهى ابن سينا من هذه المسألة إلى القول بأنه "إذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، بطل أن يكون للبدن والنفس جميعا، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها"[٣]

ومن ثم يتبين أن المعاد لدى ابن سينا روحى فقط، وأن الحياة فى الآخرة كذلك، وأن السعادة والشقاوة فى الآخرة روحيتان عند تخلص النفس من البدن وآثار الطبيعة ؛ لأن " البدن عائق عن إدراك النفس سعادتها، فإن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم "[٤]، وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية، وأنه لا حاجة بها إليه إلا فى المبدأ حيث تتخذ منه آلة لتكوين ملكة الاتصال، فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كرهت عرض شئ منه عليها، فإن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجودها نفسه فى بدنه، وأن اللذات الجسمية غير اللذات الحقيقية، وعلى هذا يمكن القول بأن ابن سينا قد
١ – أنكر حشر الأجساد. ٢ – أنكر اللذات الجسمانية فى الجنة.

---

١ – ابن سينا– الشفاء صـ ٤٦٧، وانظر له أيضا: رسالة السعادة صـ ١٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط: ١٢ لعام ١٣٥٣هـ

٢ – انظر: ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ١٥٠

٣ – انظر: المرجع السابق صـ ١٣٩

٤ – ابن سينا – رسالة السعادة صـ ١٢

٣ – أنكر الآلام الجسمانية فى النار.

٤ – أنكر وجود الجنة والنار كما وصف القرآن الكريم

وإنكار ابن سينا لهذه الأشياء قائم على مجرد عجز العقل عن تصورها مما أدى إلى استحالتها، والحقيقة أن هذه الأشياء ثابتة بالشرع ممكنة بالعقل ولا استحالة فيها.

الرد على ابن سينا:-

يترتب على قول ابن سينا بالمعاد الروحانى فقط دون الجسمانى أن يكون هناك نعيم روحانى أو عذاب روحانى فقط، وهذا القول يصطدم بما جاء به الشرع من أن هناك أنهارا من خمر ولبن وعسل مصفى، وكواعب أترابا من الحور العين، وغلمانا كاللؤلؤ المكنون تقدم الراح للمتقين وتقوم على خدمتهم، كما أن الفواكه الدانية القطوف سوف تكون فى متناول يدهم، وما هناك من لحم طير وسرر مرفوعة وأكواب موضوعة ونمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة، وأعناب ونخيل ورمان...إلى آخر تلك الصور الحسية التى رسمها القرآن الكريم جزاء للمتقين.

ويقابل هذا أمثلة محسوسة أيضا رسمها القرآن الكريم جزاء للكافرين كالسعير والزمهرير والسلاسل والأغلال وتبديل الجلود عقب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم.

وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى النعيم الروحانى كما فى قوله تعالى" وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ "[1] فقد أشار إلى النعيم الروحانى بعد أن أسهب فى ذكر اللذات أو الآلام الحسية.

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت هناك آيات قرآنية ونصوص وردت فى وصف الجنة من أن " عرضها كعرض السماء والأرض" فإن هذه النصوص لا نكاد نجد لها مدلولا فى العالم كما تصوره ابن سينا، فالخلاء عند ابن سينا محال وليس هناك عالم وراء هذا العالم، فالعالم واحد فأين تكون الجنة، هل هى

١ – سورة التوبة من الآية ٧٢

فى السماء ؟ إن ذلك غير ممكن ؛ لأنها أكبر منها مع ضرورة إزالة ما فى السماء حتى تقوم الجنة مقامه، أم هى فى الأرض ؟ إن ذلك غير ممكن أيضا لأنها لا تسعها.

وعلى فرض وجودها فى السماوات فكيف يصعد إليها الإنسان بجسده يوم القيامة، ثم أليس مستلزما خرقا ؟ ويذهب ابن سينا إلى عدم جواز الخرق فى النظام الكونى(١).

ومن ثم فإن ابن سينا يرفض أول وأهم الصور المحسوسة للجنة وهى كون هذه الجنة تشغل حيزا كعرض السماوات والأرض.

وإذا كان ابن سينا يرفض هذا المدخل الحسى إلى الجنة فكيف يمكن أن يقرر الصفات والمظاهر الحسية المتعددة التى تكون داخل الجنة؟!.

ويترتب على ذلك أن يكون الهدف من الجنة – وهو النعيم – روحانيا، وأن تكون اللذات فى تلك الجنة لذات عقلية أو روحانية، كما أن الهدف أو الغاية من النار – وهو العذاب – روحانى، وأن يكون الألم أو الشقاء عقليا أو روحانيا (٢).

لقد أخطأ ابن سينا عندما اعتقد أن اللذات الحسية أقل من العقلية، من حيث إن اللذة الحسية هى لذة البهائم من وجهة نظره؛لأنه قد تناسى قول ابن عباس رضى الله عنه :– ليس فى آخرتكم من دنياكم هذه إلا الأسماء.

فالوصف الحسى لما فى الجنة لما تشتهيه الأنفس وتلذ به الأعين حيث ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وكل الأوصاف الحسية الواردة فى القرآن الكريم من الأعناب والنخيل والرمان...كل هذه لا تشير إلى اللذة الحسية بمفهومها الدنيوى ما دام أهل الجنة لا يصدعون عنها ولا ينزفون.

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى القول بأن ما جاء به الشرع ما هو إلا وسيلة تفهيم للإنسان، وهذا هو المسلك الثالث الذى سلكه فى بيان معالم المذهب الذى ارتضاه – كما مر – فإن ذلك مردود بوجهين

---

١ – انظر: د/ حمودة غرابة – ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ١٥٥

٢ – انظر: د/ محمد عبد القادر – عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى صـ ٣٣٨

الوجه الأول:- الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة، أما ما ورد من وصف الجنة والنار فإنه بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل ؛ فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس، بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة [١].

الوجه الثانى:- أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك، فوجب التأويل بأدلة العقول، أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس محالا فى قدرة البارى جل فى علاه، فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذى هو صريح به [٢].

ومن ثم يتبين أن ابن سينا كغيره من فلاسفة الإسلام الذين قصروا المعاد على الروح فقط دون الجسد، وجعلوا السعادة مقصورة على العقل، واللذات العقلية إذ هى كمال الإنسان باعتباره كائنا ناطقا له عقل يمتاز به عن سائر المخلوقات، لذلك فسعادته فى وصوله إلى كماله الخاص به، وهذا الرأى لا يفترق عن رأى فلاسفة اليونان العقليين – سقراط وأفلاطون – والذين تابعهم ابن سينا، ونتيجة لذلك : فقد جعل ابن سينا السعادة الدنيوية من نصيب الحكماء الذين استطاعوا أن يصلوا إلى كمالهم – كما مر – وكمال الإنسان فى إدراكه لماهيته الخاصة به باعتباره كائنا عقليا، وجعل البعث للروح فقط دون الجسد، والنعيم والعذاب فى الآخرة للروح فقط دون البدن.

والقول بالمعاد الجسمانى والروحانى معا هو الصحيح المعتمد ؛ فقد دلت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأثبتته الدلائل العقلية، أما عن النقل فقد دل السمع دلالة قطعية على المعاد الجسمانى، واستفاض النقل مؤيدا للعقل بأن الروح جوهر لطيف نورانى مغاير للبدن، وأنها تبقى بعد خرابه مبتهجة مسرورة حية مرزوقة أو بالعكس، فالروحانى أيضا حق [٣].

---

١ – انظر: الإمام الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٢٧٧

٢ – المرجع السابق

٣ – انظر: السيد عبد الله شبر – حق اليقين فى معرفة أصول الدين ج٢ صـ ٣٤١

وأما العقل فقد دل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجساد فى إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه غير ممكن؛ لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس لا يمكنه أن يلتفت إلى شئ من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية، وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وصارت قادرة على الجمع بين الأمرين[1].

١ – انظر: السيد عبد الله شبر – حق اليقين فى معرفة أصول الدين ج٢ صـ ٣٤١

الخاتمة... لله نسأل الله حسنهالله.

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من ختم الله به الرسالات سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد ، فقد توصلت من دراستى لموضوع البحث " قضية المعاد فى فكر ابن سينا " إلى النتائج التالية :-

أولا :- الإيمان بالمعاد ليس سبيلا يسلكه الإنسان لينجو فى الآخرة فحسب، وإنما هو يقين لازم لحياة الإنسان، يجعل للحياة غرضا وفائدة، ويوقظ فى النفس الإنسانية الشعور بوجوب الترقى بها إلى أعلى درجات الحياة.

ثانيا :- أكد ابن ابن سينا أن النفس هى حقيقة الإنسان وذلك تمهيدا للقول بخلود الأرواح والقول بالمعاد الروحى لا الجسدى، والقول بالثواب والعقاب الروحيين.

ثالثا:- لقد حاول ابن سينا أن يبشر المرء فى نزعة تفاؤلية بأن ثواب الآخرة وسعادتها مطلقة، أما عذابها فغير دائم، والخاص منها إلى درجة من السعادة أمر واقع لا محالة، إلا أن ابن سينا بهذه النزعة خالف الشرع، بل وخالف الأخلاق أيضا ؛ لأنه سيعين العاصى أن يتمادى فى عصيانه ؛ لأن حسابه يسير وحصوله على السعادة أمر وشيك غير عسير، مجرد أوقات تمضيها النفس فى الاستكمال لتحصل لها السعادة، وهذا ما يهدم الأخلاق والشرائع ومبدأ العدل الإلهى.

" وبعد "

فهذا جهدى أقدمه مشفوعا بحمد الله عز وجل على توفيقه وتيسيره وعونه، وكل ما فيه من صواب وسداد، فإنما هو من فضل الله عز وجل، وما فيه من تقصير فإنما هو غير مقصود منى وحسبى أننى اجتهدت وأفرغت فيه طاقتى والكمال لله وحده وحسبى أيضا قوله تعالى: " إِنّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ

السّيّئَاتِ " [1].والله أسأل أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصا لوجهه الكريم، ولا يجعل للشيطان فيه حظا ولا نصيبا، وأن يجعله فى ميزان حسناتنا وأن ينفعنا به يوم الدين إنه نعم المولى ونعم النصير.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.
وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم.

١ – سورة هود آية ١١٤.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:-

- **القرآن الكريم جل من أنزله**
- ****مؤلفات " ابن سينا":-**

ابن سينا(الحسين بن على).

١ – الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د / حسن عاصى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، ط: ثانية ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٢ – التعليقات – تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، ط: القاهرة ١٩٧٣م.

٣ – النجاة فى المنطق والإلهيات¯ تحقيق د/ ماجد فخرى- بيروت ط :أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤ – مبحث عن القوى النفسانية أو النفس على سنة الاختصار – تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الأمريكانى ، دار العلم للجميع – بيرت بدون.

٥ - الشفاء فى الإلهيات– تحقيق حسن زادة الآملى، مكتب الإعلام الإسلامى،ط: ثانية ١٤٢٨ هـ.

٦ – الإشارات والتنبيهات – تحقيق د/ سليمان دنيا – دار المعارف – ١٩٧٥ م.

٧ – رسالة السعادة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط: ١٢ / ١٣٥٣هـ.

٨ – رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تعليق ونشر محمد ثابت الفندى، مطبعة الاعتماد، ط:ثانية بدون.

ثانيا :المراجع:-

٩ – **ابن الأثير (محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد ت ٦٣٠هـ)**

١٠ ▪الكامل فى التاريخ – دار صادر – بيروت ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٥م.

ابن حجر

١١ ■ **الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، تحقيق د/ محمد سيد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة بدون. ابن خلكان**

١٢ – **وفيات الأعيان، تحقيق د/إحسان عباس، دار صادر– بيروت – لبنان – طبعة عام ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ م.**

ابن رشد(أبو الوليد محمد بن أحمد)

١٣ – مناهج الأدلة فى عقائد الملة – تحقيق د/ محمود قاسم – ط: الأنجلو المصرية ١٩٦٤م. **ابن الطيب (أبو الفرج البغدادى)**

١٤ – **الشرح الكبير لمقولات أرسطو – تحقيق د/ على حسن الجابرى وآخرون – بغداد، ط ٢٠٠٢م. ابن العماد الحنبلى (المؤرخ الفقيه أبى الفلاح عبد الحى)**

١٥ – شذرات الذهب – تحقيق لجنة إحياء التراث العربى – دار الآفاق – بيروت – بدون. **ابن فارس (أبو الحسين أحمد)**

١٦ – معجم مقاييس اللغة ، طبعة دار الجيل – بيروت ١٩٩١م. **ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن)**

١٧ – إخبار العلماء بأخبار الحكماء – ط: القاهرة ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م. **ابن كثير (الإمام إسماعيل بن عمرو القرشي أبو الفداء)**

١٨ – تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بدون. **ابن منظور (الإمام محمد بن مكرم الإفريقي المصري)**

١٩ – لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط خامسة ٢٠٠٥م. **ابن النديم(أبو الفرج محمد بن إسحاق)**

٢٠ – الفهرست – مصر – ١٣٤٨هـ. **الأشعري (الإمام على بن إسماعيل)**

٢١ – اللمع فى الرد على أهل الزيغ – تحقيق وتعليق د/ محمود غرابة، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م.

٢٢ – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربى – الطبعة الثالثة – بيروت – بدون. **الأصفهاني(الإمام أبي القاسم الحسين بن محمد)**

٢٣ – مفردات غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون . **أصيبعة (ابن أبى أصيبعة)**

٢٤ – عيون الأنباء فى طبقات الأطباء– تحقيق د/نزار رضا، بيروت ١٩٦٥م. **الإيجى(عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد).**

٢٥ – المواقف – مكتبة المتنبى – القاهرة بدون. **الباقلانى(محمد بن الطيب بن محمد)**

٢٦ – الإنصاف– تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى،مكتبة الخانجى – ط:ثالثة١٤١٣هـ/١٩٩٣م **باندر(جفرى)**

٢٧ ـ المعتقدات الدينة لدى الشعوب، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة ط: ثانية ١٩٩٦م. **بدوى (د / عبد الرحمن)**

٢٨ – **أفلوطين عند العرب – تحقيق وتقديم د / عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٥م.**

البغدادى(عبد القاهر محمد بن طاهر).

٢٩ – الفرق بين الفرق – تحقيق وتعليق د/طه عبد الرءوف سعد ط: البابى الحلبى بدون.

٣٠ – أصول الدين – ط: ثالثة، دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨١.

بلدى(د/ نجيب)

٣١ – تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها /ط: دار المعارف بمصر ١٩٦٢م. **البيضاوى (الإمام)**

٣٢ – أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ط:أولى ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م. **البيهقى (ظهير الدين)**

٣٣ – تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) ، ط: لاهور ١٣٥١هـ.

التفتازانى(سعد الدين مسعود بن عمر)

٣٤ – شرح المقاصد – تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة – ط:أولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٣٥ – شرح العقائد النسفية – مكتبة خير – آرام باغ كراجى – بدون.

الحموى (ياقوت)

٣٦ – معجم البلدان – دار صادر بيروت، ط: ١٩٧٩م .

الجرجاني(الإمام علي بن محمد بن علي)

٣٧ – التعريفات – مطبعة البابى الحلبى وأولاده ١٣٥٧هـ | ١٩٣٨ م.

٣٨ – شرح المواقف– تقديم وتحقيق وتعليق د/ أحمد المهدى ط: ١٩٧٦م.

جمعة(د/ جمال سعد محمود)

٣٩ – دراسات فلسفية فى المشرق (شخصيات ومذاهب) ، ط: أولى ٢٠٠٤م. **الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الله).**

٤٠ – الإرشاد – تحقيق وتعليق د/ محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجى ١٣٦٩هـ.

٤١ – لمع الأدلة–تحقيق د/فوقية محمود،الدار المصرية للتأليف،ط:أولى ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٤٢ – العقيدة النظامية – تعليق وتقديم زاهد الكوثرى– مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٧٩م. **حمودة (د/ أحمد عبده الجمل)**

٤٣ – السمعيات ، ط: ١٩٨٤م. **الخضيرى (د/ محمود)**

٤٤ – تلاميذ الرئيس، ط: القاهرة ١٩٥٢م. **خليف (د/ فتح الله)**

٤٥ – فلاسفة الإسلام – دار الجامعات المصرية بدون.

٤٦ – ابن سينا ومذهبه فى النفس، ط: ١٩٧٤م. **الداووى (الحافظ شمس الدين محمد بن على).**

٤٧ – طبقات المفسرين – دار الكتب العلمية – بيروت لبنان، ط:أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. **دنيا (د/ سليمان دنيا)**

٤٨ – مقدمة كتاب ميزان العمل للغزالى، ط: ١٩٦٤م. **دى بور**

٤٩ – تاريخ الفلسفة فى الإسلام–ترجمة د/أبوريدة، مكتبة النهضة المصرية،ط: خامسة ١٩٥٨م. **الذهبى (محمد بن أحمد بن عثمان)**

٥٠ – سير أعلام النبلاء – تحقيق د/ بشار عواد، مؤسسة الرسالة،ط٣/ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. **الرازى (أبو بكر)**

٥١ – مختار الصحاح – دار القلم بيروت – لبنان ١٩٧٨م. **الرازى (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)**

٥٢ – الأربعين فى أصول الدين – مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الهند – الطبعة أولى عام ١٩٣٨م.

٥٣ – التفسير الكبير المسمى" مفاتيح الغيب"، دار الفكر، ط١(١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

٥٤ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين – مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون. **الزبيدى (عبد الملك بن محمد بن عبيد الله)**

٥٥ – تاج العروس من جواهر القاموس– دار مكتبة الحياة – بيروت لبنان – بدون. **الزركلى(خير الدين)**

٥٦ – الأعلام – دار العلم للملايين ط:سادسة ١٩٨٤م. **سابق (الشيخ سيد)**

٥٧ – العقائد الإسلامية، دار النصر للطباعة، ط: ثانية ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م. **سبانو (أحمد غسان)**

٥٨ – ابن سينا فى دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام ، دار قتيبة ١٩٨٤م. **سيدبى (د/ جمال رجب)**

٥٩ - نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠٠٠م. **شرف (د/ محمد جلال)**

٦٠ - الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠م. **الشمرى (د/ عبد الكريم سلمان محمد)**

٦١ - مطارحات فى الكلام والفلسفة الإسلامية، بغداد ط: ٢٠١١م.

الشهرستانى(محمد بن عبد الكريم بن أحمد)

- الملل والنحل – تحقيق د/محمد كيلانى – طبعة مصطفى البابى الحلبى **١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. الشهرزورى**

٦٢ - نزهة الأرواح ورضة الأفراح " تواريخ الحكماء "، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط: أولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. **الشيرازى (صدر الدين)**

٦٣ - الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، منشرات النور، ط: ثانية بإيران ١٤٢٨هـ. **الصافى (د / محي الدين)**

٦٤ – قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكرى الإسلام، ط: ثانية ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م. **الصفدى(صلاح الدين خليل بن أيبك)**

٦٥ – الوافى بالوفيات – تحقيق أحمد الأرناؤوط– تركى مصطفى– دار إحياء التراث العربى – بيروت– لبنان– ط :أولى–١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م. .

صليبا (الدكتور جميل)

٦٦ – المعجم الفلسفى – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – ط: ١٩٨٢م.

٦٧ – من أفلاطون إلى ابن سينا ، دار الأندلس – بيروت لبنان ط: ثالثة ١٩٨٣م. **طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى)**

٦٨ – مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم – مراجعة وتحقيق د/ كامل كامل بكرى، د/ عبد الوهاب أبو النور ط: الاستقلال الكبرى بدون.

٦٩ – الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية ، دار الكتاب العربى بيروت ط: ١٩٧٥م. **الطباطبائى (محمد الطباطبائى)**

٧٠ – ميلاد ابن سينا، الكتاب الذهبى لمهرجان ابن سينا فى بغداد، ط: القاهرة ١٩٥٢م. **الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير)**

٧١ – جامع البيان فى تفسير القرآن ، دار المعرفة – بيروت لبنان بدون. **الطهرانى(محمد محسن)**

٧٢ – الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف ١٣٧٥هـ. **الطوسى (محمد بن محمد بن الحسن)**

٧٣ – تلخيص المحصل– دار الأضواء – بيروت – لبنان ط: ثانية عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م. **الطوسى (علاء الدين)**

٧٤ - تهافت الفلاسفة، بيروت لبنان، ط: ثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. **عبد الفتاح (إبراهيم أحمد)**

٧٥ - القاموس القويم للقرآن الكريم ، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣م. **عبد القادر (د/ محمد).**

٧٦ – عقيدة البعث والآخرة فى الفكر الإسلامى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٥م. **العراقى(د/ عاطف)**

٧٧ – مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف بمصر، ط: خامسة ١٩٧٦م. **العقاد (عباس محمود)**

٧٨ – ابن سينا ، ط: دار المعارف بدون. . **غالب (د/ مصطفى)**

٧٩ – ابن سينا (الموسوعة الفلسفية)، ط: بيروت ١٩٧٩م. **غرابة (د/ حمودة)**

٨٠ – ابن سينا بين الدين والفلسفة، ط١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م. **الغزالى (أبوحامد محمد بن محمد بن أحمد)**

٨١ – تهافت الفلاسفة – تحقيق د/سليمان دنيا ط.دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٢م.

٨٢ – إحياء علوم الدين، البابى الحلبى وأولاده، القاهرة ١٣٤٦م. الغزالى (د/ محمد)

٨٣ – الإيمان بالغيب وأثره على الفكر الإسلامى ، ط: سادسة ١٩٩٨م. **الفيروز آبادي (الإمام محمد بن يعقوب).**

٨٤ – القاموس المحيط، تحقيق عبد الخالق السيد، مطبعة الإيمان بالمنصورة ٢٠٠٩م **الفيومى(أحمد بن محمد بن على).**

٨٥ – المصباح المنير– بيروت – لبنان ط: ١٩٨٧م. **قاسم (د/محمود).**

٨٦ – فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية ط:رابعة ١٩٦٩م. **القرطبى (أبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى).**

٨٧ – الجامع لأحكام القرآن–تحقيق د/عبد الله التركى–مؤسسة الرسالة ط:أولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م **.القفطى**

٨٨ – إخبار الحكماء بأخبار العلماء،القاهرة : ط ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م. **كارادوفو (البارون)**

٨٩ – ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة وتقديم محمد عبد الغنى، بيروت ١٩٧٠م. **الكتبى(ابن شاكر)**

٩٠ – فوات الوفيات – تحقيق د/إحسان عباس – دار صادر بيروت – لبنان ١٩٧٤م. **كحالة (عمر رضا)**

٩١ – معجم المؤلفين– دار إحياء التراث العربى– بيروت، الطبعة الأولى – بدون. **كرم (د/ يوسف)**

٩٢ – تاريخ الفلسفة اليونانية – بدون .

٩٣ – الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠م . **لطف (د سامى نصر)**

٩٤ – نماذج من فلسفة الإسلاميين، القاهرة ١٩٧٧م . **اللكنوى(أبو الحسنات)**

٩٥ – الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ، ط:أولى ١٣٢٤هـ . **المراغى (الشيخ عبد الله مصطفى).**

٩٦ – الفتح المبين فى طبقات الأصوليين– نشر محمد أمين وشركاه – بيروت – لبنان – بدون. **مسلم (الإمام بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسايوري)**

٩٧ – صحيح مسلم، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون.**المهدلى (د/ السيد محمد عقيل بن على)**

٩٨ – مدخل إلى الفلسفة، دار الحديث بالقاهرة، ط: ثانية بدون. **نادر (د/ ألبير نصرى)**

٩٩ – النفس البشرية عند ابن سينا ، بيروت لبنان ط: رابعة. **النسفى(عبد الله بن أحمد بن محمود).**

١٠٠ – تفسير الإمام النسفى – طبعة البابى الحلبى بدون. **نصار(د/ محمد عبد الستار).**

١٠١ – فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات فى المشرق، الانجلو المصرية بالقاهرة ط:أولى ١٩٨٢م .

١٠٢ – **أصول العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة، ط ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م نصر (د/ سيد حسين)**

١٠٣ – ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت ١٩٧١م. **ياسين(د/ جعفر)**

١٠٤ – فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى)، دار الأندلس ط: أولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

فهرس الموضوعات

?لموضـــــو?	?قم ?لصفحة
المقدمة	١٧
التمهيد	١٩
التعريف بابن سينا	١٩
المبحث الأول: حقيقة المعاد ومذاهب العلماء فيه	٢٧
المطلب الأول : حقيقة المعاد	٣٠
المطلب الثانى : مذاهب العلماء فى المعاد	٤٠
المبحث الثانى : موقف ابن سينا من فكرة إعادة المعدوم.	٤٩
المبحث الثالث : نقد ابن سينا للقائلين بالمعاد الجسمانى.	٥٨
المبحث الرابع: موقف ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا.	٧٠
المبحث الخامس : المعاد الروحانى لدى ابن سينا ونقده.	٧٧
الخاتمة : وبها أهم النتائج.	٩٦
المصادر والمراجع	٩٨