المعاد الروحانى والجسمانى
بين الغزالى وابن رشد
" دراسة تحليلية "

إعداد

د/ عاطف مصطفى محمد أبوزيد

الأستاذ المساعد في قسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج،

جامعة الأزهر

المعاد الروحانى والجسمانى بين الغزالى وابن رشد (دراسة تحليلية)

عاطف مصطفى محمد أبوزيد
قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر فرع سوهاج، مصر.
البريد الالكتروني: Atef el-azhary@azhar.edu.eg

الملخص:
عاش الإمام أبو حامد الغزالى فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى، بينما عاش ابن رشد فى القرن السادس الهجرى، ويهدف البحث إلى دراسة عقيدة المعاد الروحانى والجسمانى بين الغزالى وابن رشد بغرض معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ولتحقيق ذلك استخدم الباحث المنهج المقارن، كما قدم الباحث مجموعة من التوصيات والمقترحات البحثية.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، ابن رشد، المعاد، الروحاني، الجسماني، موازنة .

Spiritual and physical replay between Al-Ghazali and Ibn Rushd (analytical study)

Atef Mustafa Muhammad Abu Zeid
Department of Belief and Philosophy, College of Islamic and Arabic Studies, Al-Azhar University, Sohag Branch, Egypt.
Email: Atef el-azhary@azhar.edu.eg

Abstract:
Imam Abu Hamid al-Ghazali lived in the second half of the fifth century AH, while Ibn Rushd lived in the sixth century AH, and the research aims to study the doctrine of the spiritual and physical restoration between al-Ghazali and Ibn Rushd with the aim of knowing aspects of agreement and difference between them, and to achieve this the researcher used the comparative method, as presented The researcher has a set of research recommendations and proposals.

Keywords: Al-Ghazali, Ibn Rushd, Restored, Spiritual, Physical, Equilibrium.

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 الإيمان باليوم الآخر ركن من أركان الدين، وأصل من أصول الإيمان، ولا يصح إيمان العبد إلا بالإيمان به، فعقيدة المعاد مرتبطة بتوحيد الله جل جلاله، وأنه خالق لهذا الكون، فمن يؤمن بوجود البارى تعالى لابد أن يعتقد أن هناك حكمة وراء هذا الخلق؛ حتى لا يكون خلق البارى تعالى عبثا.

وفى تاريخنا الإسلامى ظهرت قمم من العلماء والفلاسفة الذين عنوا عناية فائقة بتقرير عقيدة المعاد، ومن بين هؤلاء الغزالى وابن رشد، فقد اهتما بأمر المعاد فى مؤلفاتهما، ومن هنا تأتى أهمية هذا الموضوع.

أسباب اختيار هذا الموضوع :-

لقد كان وراء اختيارى لهذا الموضوع بواعث ودوافع كثيرة تآزرت وتعاونت على دفعى لاختياره، أهمها :-

١- محاولة عرض آراء الغزالى وابن رشد في المعاد الروحانى والجسمانى، وجمعها من مظانها المختلفة في مكان واحد، تسهيلا على الباحثين وتقريبا للطالبين، لا سيما وأنه لا يوجد بحث مسقل في هذه المسألة فيما أعلم، مما يعنى أن تناول هذا الموضوع يأخذ بعدا حيويا هاما من شأنه أن يضيف مادة جديدة للمكتبة الإسلامية.

٢- إبراز التطابق بين فكر الغزالى وابن رشد من خلال المقارنة التفصيلية لمحاور هذه القضية لدى كل منهما.

٣- الرد من خلال هذا البحث على من يدعى أن الغزالى قضى على الفلسفة فى الشرق، فهذه القضية الفلسفية- وغيرها من القضايا – تكشف عن مدى تهافت الأسس الفلسفية التى قامت عليها هذه التصورات .

٤- بيان مدى تأثر الغزالى وابن رشد بالفلاسفة فى هذه المسألة .

فلهذه الأسباب وبعد استخارة المولى عز وجل استعنت به تعالى واخترت هذا الموضوع طمعا فيما عنده تعالى من الثواب والأجر، ورغبة في إثراء المكتبة الإسلامية بهذه الدراسة، مع يقينى بقلة بضاعتى، ولكن حسبى أن أجتهد وأتوكل على الله راجيا منه التوفيق والسداد .

أما عن منهج البحث :- فقد اعتمدت فى دراستى لهذا الموضوع على المنهج" التحليلي؛ حيث يلزم تحليل أقوال الغزالى وابن رشد، وإضافة إلى ذلك فقد استخدمت المنهج المقارن حتى يتضح المعنى في الذهن ونرى مقدار التأثير والتأثر، مع مراعاة النقاط الآتية :-

١ - الرجوع إلى المصادر الأساسية والمعتمدة لدى الغزالى وابن رشد، مع الرجوع إلى المراجع الثانوية استئناسا للرأى أحيانا، ولتوضيح رأى أو فكرة اكتنفها الغموض أو الإبهام فى مصادرها الأصلية أحيانا أخرى .

٢ - التحلى بالتجرد والنزاهة والحيدة، والوقوف بجانب الحق دائما دون التحيز لرأى أو فكرة أو التعصب لمذهب أو عقيدة.

٣ - الترجمة الموجزة لمن تطلب الأمر الترجمة له من الأعلام الواردة

فى ثنايا البحث.

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة على النحو التالى :

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

التمهيد : ويشتمل على التعريف بالغزالى وابن رشد

الفصل الأول: النفس الناطقة بين الغزالى وابن رشد .

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث :-

المبحث الأول : حقيقة النفس وأدلة وجودها بين الغزالى وابن رشد .

ويشتمل على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة النفس بين الغزالى وابن رشد .

المطلب الثانى : أدلة وجود النفس بين الغزالى وابن رشد .

المطلب الثالث : النفس الإنسانية بين الوحدة والكثرة عند الغزالى وابن رشد

المبحث الثانى : النفس الإنسانية بين المادية والروحانية لدى الغزالى وابن رشد .

المبحث الثالث : النفس الإنسانية بين الحدوث والقدم عند الغزالى وابن رشد .

الفصل الثانى : المعاد بين الغزالى وابن رشد .

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث :-

المبحث الأول : حقيقة المعاد بين الغزالى وابن رشد.

ويشتمل على مطلبين :

المطلب الأول : حقيقة المعاد.

المطلب الثانى : موقف الغزالى وابن رشد من فكرة إعادة المعدوم.

المبحث الثانى : كيفية الإعادة بين الغزالى وابن رشد.

المبحث الثالث: شبهات المنكرين للمعاد الجسمانى كما صورها الغزالى وموقف ابن رشد منه.

المبحث الرابع: المعاد الروحانى بين الغزالى وابن رشد .

المبحث الخامس : نظرة الغزالى وابن رشد إلى السعادة والشقاوة الأخروية .

الخاتمة : وبها أهم النتائج والتوصيات .

وأردد مع نبى الله سليمان عليه السلام قول الله تبارك وتعالى" رَبِّ أَوْزِعْنِيَ أَنْ أَشكُرَ نِعْمَتَكَ الّتِيَ أَنْعَمْتَ عَلَيّ وَعَلَىَ وَالِدَيّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرّيّتِيَ إِنّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ " صدق الله العظيم [سورة : الأحقاف – الآية: ١٥]

التمهيد

التعريف بالغزالى وابن رشد

أولا : التعريف بالإمام الغزالى :-

اسمه: هو:- أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى الغزالى (١).

كنيته : هو: أبو حامد ، باتفاق المؤرخين(٢).

لقبه: لقب بحجة الإسلام زين العابدين، كما لقب بالطوسى(٣) نسبة إلى مدينة طوس(٤)، كما لقب بالغزالى نسبة إلى قرية يقال لها غزالة بتخفيف الزاى(٥)، ولعل في كثرة الألقاب والكنى للإمام الغزالى دلالات متعددة، وكأنها أوسمة أو إجازات علمية تبين مدى مكانته وفضله.

١-انظر: الذهبى – سير أعلام النبلاء – تحقيق شعيب الأرناؤوط ج١٩ صـ ٣٢٢- بيروت ١٩٨٤م، والسبكى – طبقات الشافعية- تحقيق محمود الطناحى- عبد الفتاح الحلو ج٥صـ ١٥٤ – دار إحياء الكتب العربية- بدون.

٢-انظر:ابن الأثير – اللباب في تهذيب الأنساب ج٢ صـ ١٧٠، مكتبة المثنى ببغداد بدون ، والذهبى – تاريخ الإسلام – تحقيق د/ عمر عبد السلام ج١ صـ ١٨٧، بيروت ١٤٠٩ / ١٩٨٩م، والخونسارى – روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ج٤ صـ ١٨٠، ط: ثانية بطهران ١٣٦٧ه.

٣- انظر:السمعانى – الأنساب – تقديم عبد الله البارودى ج٤ صـ ٢٩٠، بيروت ١٤٠٨ه، والزركلى – الأعلام ج٧ صـ ٢٢- دار العلم للملايين – الطبعة السادسة عام ١٩٨٤م.

٤-طوس:(بلد معروف بخراسان، بينها وبين خراسان نحو عشرة فراسخ)انظر: ياقوت الحموى- معجم البلدان ج٤ صـ ٤٩، دار الفكر بيروت، والزبيدى- تاج العروس من جواهر القاموس ج١٦ صـ ٢١٢، مكتبة الحياة بيروت بدون.

٥-انظر: الصفدى – الوافى بالوفيات – تحقيق شعيب الأرناؤوط ج٣ صـ ٢١٥، بيروت ١٤٢٠ه / ٢٠٠٠م .

مولده:- ولد بطوس سنة٤٥٠ه /١٠٥١م ، وقيل بعد ذلك بعام(١).

نشأته وتعلمه :- لقد كان والده فقيرا صالحا لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف، ويطوف على المتفقهة ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم، ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله عز وجل سائلا إياه أن يرزقه ابنا يكون فقيها، فاستجاب الله دعوته، وعندما قرب أجله أوصى بولديه محمد وأحمد إلى صديق له صوفى صالح فعلمهما الخط، وفنى ما خلفه لهما أبوهما وتعذر عليهما القوت(٢)، وعلى الرغم من ضعف حال الوالد إلا أن الغزالى كانت لديه الرغبة في التعلم، فطاف في أنحاء متفرقة من البلاد من أجل العلم، فقد اتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصر، مع شجاعة الرأى وحضور الذهن، فكان فيلسوفا وفقيها وأصوليا ومتصوفا، واستطاع أن يحقق شهرة واسعة بعد أن ناظر عددا من الأئمة والعلماء، وأفحم الخصوم والمنافسين، حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكره وذاع صيته، وطار اسمه في الآفاق(٣).

شيوخه :-

تلقى الإمام الغزالى العلم على يد كثيرين من العلماء من أبرزهم :-

---

١-انظر: السبكى – طبقات الشافعية ج٤ صـ٩٨ ، والزركلى – الأعلام ج٧ صـ ٢٢

٢-انظر: الذهبى – سير أعلام النبلاء ج١٩ صـ ٣٣٥، والخونسارى – روضات الجنات ج٤ صـ ١٤١

٣-انظر:ابن خلكان– وفيات الأعيان– تحقيق د/ إحسان عباس ج٤ صـ ٢١٨، دار صادر بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، والزركلى – الأعلام ج٧ صـ ٢٢، وابن كثير– البداية والنهاية ج١٢صـ ١٧٣، دار المعارف بيروت بدون.

١- أحمد بن محمد الراذكانى[١]:- يعد الإمام أحمد الراذكانى من أوائل أساتذة الإمام الغزالى، فقد كان من الفقهاء المشهورين، وقد تلقى عنه الغزالى دروسه الأولى فى مدينة طوس[٢].

٢- الإمام الصوفى أبو على الفارمذى (ت ٤٧٧ه):- تلقى الغزالى من شيخه الفارمذى كيفية استفتاح الطريقة، وامتثل ما كان يسير به عليه من القيام بوظائف العبادات والإمعان فى النوافل، واستدامة الأذكار والجد والاجتهاد طلبا للنجاة، إلى أن جاز تلك العقبات وتكلف بتلك المشاق حتى وصل إلى ما كان يهدف إليه[٣].

٣- إمام الحرمين الجوينى(ت ٤٧٨): يعد الإمام الجوينى من أفقه أهل زمانه، وقد تلقى عنه الإمام الغزالى علم الكلام والمنطق، وشهد للإمام الغزالى بالتفوق والذكاء لدرجة أنه قد قيل انه قال عنه " دفنتنى وأنا حى، هلا صبرت حتى أموت"[٤].

تلامذته : لقد كان الإمام الغزالى واسع العلم محطا لأنظار الطلاب من كل صقع قصدوه بغية التعلم عليه والإفادة منه، يسألونه وهو يجيب فى الفلسفة، وعلم الكلام، والفقه، والأصول،والطب، والكيمياء، والنحو،

١-انظر: ابن خلكان – وفيات الأعيان ج١ صـ ٢٠٧

٢-انظر: السبكى – طبقات الشافعية ج٦ صـ ١٧٥

٣-انظر:ابن خلكان – وفيات الأعيان ج١ صـ ٢٠٧، والبارون كارادفو- الغزالى – ترجمة عادل زعيتر صـ ٤٦، ط: البابى الحلبى ١٩٥٩م.

٤-عبد الكريم عثمان – الإمام الغزالى صـ ٥٩، ط: دار الفكر بدمشق بدون، وانظر: ابن خلكان – وفيات الأعيان – جـ١ صـ ٣٦١ ، والشيخ عبد الله المراغى – الفتح المبين فى طبقات الأصوليين جـ١ صـ ٢٦٠ – نشر محمد أمين وشركاه – بيروت – لبنان – بدون تاريخ .

والأدب، والتفسير، وغير ذلك، ومن هؤلاء التلاميذ :

(أ)- أبو الفتح أحمد بن على بن محمد بن برهان (ت ٥١٨ه):- كان يدرس في المدرسة النظامية في أنواع العلوم، وتفقه على يد الإمام الغزالى، كما قام بتدريس كتاب إحياء علوم الدين للطلاب.

(ب) أبو نصر أحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الخمقدى(ت ٥٤٤هـ):- تلقى الخمقدى علم الفقه بمدينة طوس على يد شيخه وأستاذه الإمام الغزالى.

(ج) محمد بن يحيى بن منصور النيسابورى(ت ٥٤٨ه) :- يعد محمد بن يحيي بن منصور من أشهر تلاميذ الإمام الغزالى، فقد تفقه على يديه وشرح كتابه" الوسيط"، في كتاب أسماه " المحيط شرح الوسيط"، ودرس بالنظامية بلده، وهو أستاذ الفقهاء المتأخرين[١].

آثاره العلمية :-

لقد ترك الإمام الغزالى للمكتبة الإسلامية والعربية وغيرهما آثارا من كنوز علمه ومعرفته، فقد كان من أغزر مفكرى الإسلام مادة، ومن أطولهم نفسا في التأليف، ومن أكثرهم إنتاجا وتنوعا، حتى وصف بأمير الكتاب، وقيل إن مؤلفاته زادت على ثلاثمائة كتاب ما بين مخطوط ومطبوع، وفيما يلى ثبت بأسماء بعض آثاره :-

١- تهافت الفلاسفة [٢].

٢ – إحياء علوم الدين.

١-انظر: السبكى – طبقات الشافعية ج٦ صـ ٢٢٦، والزركلى – الأعلام ج٣ صـ ٢٤٧

٢-انظر: د/ عبد الرحمن بدوى- مؤلفات الغزالى صـ ١٤: ١٨، القاهرة ١٣٨٠ه/ ١٩٦١م.

٣ – إلجام العوام عن علم الكلام .

٤ – الاقتصاد في الاعتقاد.

٥– أيها الولد .

٦ – أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار.

٧– فضائح الباطنية

٨– محك النظر.

٩– المنخول من علم الأصول [١].

١٠– المنقذ من الضلال [٢].

وفاته:– بعد رحلة طويلة مع العلم توفى الإمام الغزالى في الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ه / ١١١١م، عن عمر ناهز خمسة وخمسين عاما[٣].

ثانيا : التعريف بابن رشد:-

اسمه: هو:– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد [٤].

١– صنفه في مطلع شبابه وكان شافعيا متحمسا، وتحدث فيه عن الواجب والمندوب والمباح وسائر الأحكام الشرعية.

٢–انظر:الزركلى– الأعلام ج٧ صـ ٢٧، وابن كثير – البداية والنهاية ج١٢ صـ ١٧٦

٣–انظر: ابن عساكر– تاريخ دمشق الكبير– تحقيق محب الدين العمرى ج٥٥ صـ ٢٠٠، دار الفكر، ط: أولى ١٩٩٦م، وابن كثير – البداية والنهاية ج١٢ صـ ١٧٣

٤–انظر:ابن أبى أصيبعة – عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج٣ صـ ١٢٣– بيروت– ١٩٦٥م ، والذهبى – سير أعلام النبلاء ج٢١ صـ ٣٠٧، والصفدى– الوافى بالوفيات ج٢ صـ ٨٢

مولده:- ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ ه/ ١١٢٦م[١].

نشأته وتعلمه :-

ولد ابن رشد لأهل بيت علم وفقه، وعنى بالعلم من صغره إلى كبره، فقد برز في اللغة والأدب، والفقه، وكان له إلمام بالحديث وعلومه، أما في الأصول فله اليد الطولى فيه، رغم أن المذهب الظاهرى هو السائد في عصره، ورغم ميله للمذهب المالكى وتمسك أسرته به، إلا أنه كان من المنصفين أثناء حديثه عن المذاهب الأخرى، وإلى جانب العلوم الشرعية فقد كان عالما بالطب، كما كان عالما بالفلسفة، لكنه لم يكن مجرد شارح أو ناقل لها، وإنما كان يجلى غوامضها ويضيف إليها أكثر مما يأخذ، وكان أثناء شروحه يمزج فلسفته بما يشرح، ويحذف من النص ويضيف إليه، ولا يحوره تماما، ويصول من خلاله صولة العبقرى الذى يسيطر سيطرة كاملة على ما يخوض فيه [٢].

شيوخه:-عنى ابن رشد بتحصيل العلوم وحفظ القرآن الكريم على يد مجموعة من العلماء والأساتذة، وكان من أبرزهم :-

١- ابن بشكوال (ت ٥٦٣ه) [٣].

١-انظر:الذهبى – سير أعلام النبلاء ج٢١ صـــ ٣٠٧، وكميل الحاج- الموسوعة الميسرة فى الفكر الفلسفى والاجتماعى صـــ ٢٠٨ ، ط: أولى بيروت ٢٠٠٠م.

٢-انظر:سعيد زائد- تحليل لكتاب تهافت التهافت، م٧، العدد الثالث١٩٦٤م، وانظر: د/ حمادى العبيدى- ابن رشد وعلوم الشريعة صـــ ٢٣، ط ١٤٣٤هـــ / ٢٠١٤م، وابن عبد الملك المراكشى- الذيل والتكملة- ت بشار عواد ج٣ صـــ ٥٧١- تونس ٢٠١٢م

٣-انظر: ابن الآبار – التكملة لكتاب الصلة – تحقيق: عبد السلام الهراس ج٢ صـــ ٧٤ ، لبنان ١٤١٥هـــ/ ١٩٩٥م.

٢- ابن سمحون (ت ٥٦٤ه) [١].

٣-أبو القاسم أحمد بن رشد(٥٦٥ه) فقد استظهر ابن رشد كتاب الموطأ حفظا على يد والده [٢].

تلامذته :- لقد كان واسع العلم محطا لأنظار طلاب العلم، قصدوه بغية التعلم عليه والإفادة منه، وهم وإن كانوا قلة إلا أنه كان لهم الأثر الكبير في نشر علمه، ومن هؤلاء التلاميذ :-

١- القاضى أحمد بن محمد بن رشد (ت ٦٢٢ ه) [٣].

٢- ابن سالم الأندلسى (ت ٦٣٤ه) [٤].

٣ – ابن الطيلسان (ت ٦٤٢ ه) [٥].

آثاره العلمية :-

لقد ترك ابن رشد للمكتبة الإسلامية والعربية وغيرهما آثارا من كنوز علمه ومعرفته، فقد قضى عمره في التأليف والتصنيف في شتى حقول المعرفة، فجال في مناحى كل فن وضرب فيها جميعا بسهم، فكان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروى شاربه، وفيما يلى ثبت بأسماء بعض آثاره :-

١ – تهافت التهافت، وهو رد على تهافت الفلاسفة للغزالى[٦]

١-انظر: ابن الآبار – التكملة لكتاب الصلة ج٢ صـ ٧٤

٢-انظر: الذهبى – تاريخ الإسلام ج١٢ صـ ٢٩٢

٣-انظر: ابن فرحون – الديباج المذهب ج١ صـ ٤٤٧

٤-انظر: محمد مخلوف – شجرة النور الزكية – تحقيق عبد المجيد خيالى صـ ١٤٦، لبنان ١٤٢٤ه/ ٢٠٠٣م.

٥-انظر: ابن عبد الملك المراكشى – الذيل والتكملة ج٣ صـ ٥٧١

٦- تم طبعه بدار الكتب العلمية عام ٢٠١٤م.

٢ – فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٣ – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة[١] .

٤ – شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان

٥ – رسالة الاتصال [٢]

٦ – كتاب المقولات وهو تلخيص لكتاب أرسطو في المنطق[٣] .

٧ – رسالة في التوحيد والفلسفة [٤].

وفاته:–بعد حياة عامرة بالعلم، توفى ابن رشد سنة خمس وتسعين وخمسمائة [٥].

١– نشرها د/ أحمد الأهوانى بالقاهرة عام ١٩٥٠م.

٢– نشرها د/ أحمد الأهوانى بالقاهرة عام ١٩٥٠م.

٣– تم طبعه عام١٩٨٨م.

٤– نشرها المستشرق الألمانى موللر فى ميونخ عام ١٩٧٠م

٥– انظر: الذهبى – سير أعلام النبلاء ج٢١ صـــ ٣٠٧

الفصل الأول

النفس الناطقة بين الغزالى وابن رشد

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث :-

المبحث الأول

حقيقة النفس وأدلة وجودها بين الغزالى وابن رشد .

ويشتمل على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حقيقة النفس بين الغزالى وابن رشد .

المطلب الثانى : أدلة وجود النفس بين الغزالى وابن رشد .

المطلب الثالث : النفس الإنسانية بين الوحدة والكثرة عند الغزالى وابن رشد

المبحث الثانى

النفس الإنسانية بين المادية والروحانية لدى الغزالى وابن رشد .

المبحث الثالث

النفس الإنسانية بين الحدوث والقدم عند الغزالى وابن رشد.

تمهيد:

تعد مسألة النفس من المسائل الهامة التى شغلت تفكير الغزالى وابن رشد، فعندما شرعا في الحديث عن مسألة " المعاد " وتفصيل القول فيها، ذكرا أولا مجموعة من المسائل كلها تتعلق بالنفس الناطقة وبيان حقيقتها، وأدلة وجودها، وهل هي متحدة بالنوع أم مختلفة ؟ ، وهل النفوس البشرية حادثة أم قديمة؟ ، وما حكم تناسخ الأرواح ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات ... ، والباحث سيعرض هذه المسائل بإيجاز لدى الغزالى مبينا موقف ابن رشد؛ حيث كان لابن رشد موقف من تلك المسائل إما بالقبول أو بالرفض، مع بيان الرأى الراجح مدعوما بعلة رجحانه وذلك فيما يلى :-

المبحث الأول

حقيقة النفس بين الغزالى وابن رشد

المطلب الأول

حقيقة النفس بين الغزالى وابن رشد .

إن المتأمل للفكر الفلسفى فى العصور الأولى يلحظ أن النفس قد احتلت مكانة بارزة من فكر الفلاسفة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلاسفة بالإنسان، وعلاقته بالكون، وعند فلاسفة الإسلام نجد ذلك الاهتمام بالنفس(١).

ويعد سقراط(٢) أول من تنبه إلى دراسة النفس من فلاسفة اليونان، فقد أكد أن معرفة النفس هى الخطوة الأولى نحو المعرفة، فالإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا إلا إذا عرف نفسه، ومن ثم فقد أخذت فلسفته تتمحور حول الإنسان(٣)، وقد سلك

١-انظر: د/ عباس سليمان- الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي صـ ١٤٣ ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨ م.

٢-سقراط (فيلسوف يونانى من أثينا، ولد عام ٤٦٩ق.م، وعرف بفكره وفلسفته الشهيرة حول ضرورة سعى الرجال إلى الذكاء ، واكتشف بأن الإنسان يعلن امتلاكه للمعرفة من دون إدراكه للجهل الذى يمتلكه فى الحقيقة، توفى عام ٣٩٩ ق.م) انظر: د/ يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية صـ ٦٦،القاهرة، سنة١٣٠٠هـ-١٩٣٦م، ود/ أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط صـ ١٧٦، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م

٣-انظر: د/ يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية صـ ٦٦ ، ود/ أحمد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية صـ ١٧٦

أفلاطون[١] مسلك أستاذه، فقد أخذ عنه الكثير من الآراء حول النفس، فالنفس عنده كما عند سقراط جوهر الإنسان الحقيقى، ولها وجودها القائم بذاته، ومغايرة من حيث الطبيعة للجسم الذى تحل فيه وتمنحه الحياة والحركة، وهى علة الحياة فى البدن، ومشاركة فى مثال الحياة، فإذن هى لا تموت؛ لأن ذلك يتناقض مع مثال النفس وهو الحياة، فهى إذن أزلية خالدة أبدية(٢).

ولقد أفرد أرسطو(٣) كتابا كاملا للكلام عن نظريته فى النفس، وإذا كان قد تكلم عنها فى كتب أخرى، فإنه فى كتاب" النفس " كان أكثر شمولية من حيث إلمامه بكل جوانبها، فهى لديه" كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة

١-أفلاطون (ولد حوالي عام ٤٢٨ قبل الميلاد، وكان طالبًا عند سقراط ومعلما لأرسطو، تلقى تعليمه على الأرجح على أيدي أفضل المعلمين في اليونان شأنه شأن العديد من الشبان في طبقته الاجتماعية، ولم يتزوج أبدا، ومن أشهر مؤلفاته المدينة الفاضلة، وتوفي في أثينا حوالي عام ٣٤٨ ق.م) انظر: د/ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية صـ ١٢٠، وجورج طرابيشى- معجم الفلاسفة صـ٧١، دار الطليعة .

٢-انظر: أفلاطون- المحاورات الكاملة- ترجمة شوقى داود م١صـ ٢٠٤، ط: بيروت ١٩٩٤م، وحسين حرب- أفلاطون صـ ٩٧، ط: ثانية لبنان ١٩٩٩م.

٣-أرسطو:(فيلسوف يونانى ولد عام ٣٨٤ق.م، تتلمذ على أفلاطون، وعلم الاسكندر الأكبر، وكان أول من أرسى قواعد المنطق، وسمى بالمعلم الأول، وله مؤلفات كثيرة فى طائفة العلوم، توفى عام ٣٢٢ق .م)-انظر:الموسوعة العربية الميسرة ج١ صـ ٢٢٨، ط: ثالثة ٢٠٠٩م، وجورج طرابيشى- معجم الفلاسفة صـ٥٢

بالقوة"[١].

فتعريف أرسطو للنفس بأنها كمال يعني به الشيء الذي يكون فعلا[٢].

وأما عن قوله" أول " فلتمييزه عن الكمال الثاني، فالكمال الأول هو ما يصدر منه الفعل، وثان وهو: الفعل نفسه[٣]، وأما عن قوله" ذو حياة بالقوة" وقوله"جسم آلي" فإن معناهما واحد تقريبا؛ لأن كلمة آلي هنا معناها أنه مستكمل كل أدواته ووظائفه[٤].

فهو يعنى أن النفس صفة ذاتية فى الجسم وتوجد فيه بالقوة، أى أنها كانت فى الجسد على صورة استعداد، وفعلها أن تنقل الحياة الموجودة فى الجسم بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن ثم فهى لديه صورة الجسم، فى مخالفة صريحة فيما يرى الباحث لأستاذه أفلاطون الذى رأى أنها هى الجوهر(٥) الحقيقى للإنسان، وأنها تهبط إليه من عالم المثل.

وإذا كان فلاسفة اليونان قد اهتموا بالنفس، فإن فلاسفة الإسلام قد

١-أرسطو-النفس، ترجمة: د/ أحمد فؤاد الأهواني صـ ٤٢، دار إحياء الكتب العربية بمصر١٩٤٩م، وابن سينا- أحوال النفس- تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى صـ ٥٧، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢م.

٢- راجع : أرسطو- النفس صـ ٤٣

٣- راجع : عباس محمود العقاد - الفلسفة القرآنية صـ١٠٦ ، دار الإسلام .

٤- راجع: د/عبد الرحمن بدوي- خلاصة الفكر الأوربي صـ ٢٣٦، دار القلم بيروت، لبنان، ط ثانية ١٨٩٠م .

٥-الجوهر(ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع).انظر: الجرجانى - التعريفات صـ١١٢، ط: البابى الحلبى ١٣٥٧ه/ ١٩٣٨م.

اهتموا بها أيضا، ولذا فقد عرفها الكندى([1]) بقوله" النفس بسيطة... جوهرها من جوهر الباري كقياس ضياء الشمس من الشمس، وهي مستقلة عن البدن باعتبار جوهرها الروحي"(٢)، فهو يرى أنها جوهر بسيط غير فان.

ويأتي الفارابي[٣]من بعده فيري أن النفس" كمال أول لجسم طبيعي

١-هو(يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران أبو يوسف الكندى، ولد بواسط ونشأ في البصرة ثم انتقل إلى بغداد واشتغل بترجمة كتب اليونان، وكان عالما بالطب والحساب والمنطق والهندسة والنجوم وغير ذلك وله رسالة في العقل والجواهر الخمسة، ت ٢٥٢هـ).-انظر: د/ عبد الرحمن بدوى- موسوعة الفلسفة ج٢ صـ ٢٩٧، وجورج طرابيشى- معجم الفلاسفة صـ ٥٢٨

٢-الكندي- رسائل الكندي الفلسفية- تحقيق:د/ محمد أبوريدة صـ ٢٣٢باختصار، القاهرة سنة ١٩٥٠م، ود/ الأهواني- الكندي فيلسوف العرب صـ ١٣٨، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٣-هو(محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى المكنى بأبى نصر، ولد عام ٨٧٤م وكان زكيا تقيا ورعا لقب بالأستاذ الثانى، وأسس المدرسة الفارابية، وكانت حياته زاخرة بالعلم والأسفار لطلب العلم؛ حيث إنه عكف على دراسة مواد عديدة مثل: الآداب والفلسفة والعلوم واللغات، وقد قصد العراق عام ٣١٠هـ لإتمام دراساته، ثم انتقل إلى الشام عام ٣٣٠ ه فعاش في كنف سيف الدولة بن حمدان منقطعا للعلم والتأليف وتوفى عام ٩٥٠ م).

- انظر:المسعودى – التنبيه والإشراف صـ ١٠٥، ط: القاهرة ١٣٠٧هـ/ ١٩٣٨م، والقاضى صاعد الأندلسى – طبقات الأمم- تحقيق لويس شيخو اليسوعى صـ ٥٣، المطبعة الكاثوليكية- بيروت١٩١٢م، والبيهقى- تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي صـ ٩٥، دمشق- مطبعة الترقي ١٩٤٦م .

آلي ذي حياة بالقوة"(١)، والنفس عنده صورة للبدن كما قال أرسطو، لكنه عاد وأثبت أن النفس العاقلة، هي جوهر الإنسان عند التحقيق؛ لأنه يتكون من عنصرين: أحدهما من العالم الإلهي، والآخر من العالم الحسي(٢)، بينما عرفها ابن سينا(٣) بأنها" كمال أول لجسم طبيعي آلى"(٤)، ويؤكد أنها جوهر روحي بسيط، يحل في الجسد ليعني بأمره، وليدبره كما يحل الربان في السفينة، ليدبر أمرها، ويعني بها (٥).

والمطالع لأهمية معرفة النفس عند الغزالى وابن رشد يدرك مدى تأثرهما بفلاسفة اليونان والإسلام فى هذه المسألة، وفيما يلى الحديث عن مفهوم النفس عند الغزالى وابن رشد :-

---

١- الفارابي – فصوص الحكم من الثمرة المرضية صـ ٧٧، ط : ديترصي، بدون تاريخ.

٢- راجع : المرجع السابق صـــ ٧٨

٣-هو (أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، كان عالما وفيلسوفاً وطبيباً وشاعراً ولُقِّب بالشيخ الرئيس والمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، ولد سنة ٣٧٠ هـــ، ثم انتقل به أهله إلى بخارى، وفيها تعمّق في العلوم المتنوعة، ثم انتقل إلى خوارزم، ومنها إلى جرجان، فإلى الرّي، وبعد ذلك رحل إلى همذان، وهكذا أمضى حياته متنقلاً حتى وفاته في همذان سنة ٤٢٨هـــ).انظر:البيهقي- تاريخ حكماء الإسلام صـــ ٥٢، والقفطى- إخبار الحكماء ج٢صـــ ٤١٣، وابن أبى أصيبعة- عيون الأنباء في طبقات الأطباء صـــ ٤٣٧- بيروت- ١٩٦٥م.

٤- ابن سينا – أحوال النفس صـــ ٥٧

٥-انظر: المرجع السابق صـــ ٥٨، وراجع : د/ محمود قاسم – فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق واليونان صـــ ٢٣، ط: ثالثة بالقاهرة ١٩٦٣م، ود/ إمام عبد العاطى – النفس عند الغزالى صـــ ١٥: ١٧

أولا : **تعريف النفس الإنسانية عند الغزالى** :- ذهب الإمام الغزالى إلى أن مصطلح النفس يطلق بمعنيين :

الأول: يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهى القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية(١).

الثانى : يطلق ويراد به حقيقة الآدمى وذاته، فإن نفس كل شئ حقيقته، وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت(٢)، ويعرفها بأنها" الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"(٣)، وهذا هو المعنى العام للنفس لديه .

والغزالى حين يطلق لفظ النفس فإنما يقصد النفس بالمعنى العام، فقد كان من الذين يؤمنون بوجود النفس ويعتقدون أنها جوهر روحى، أو هي ذات روحية تفيض من العالم الأعلى على البدن فتكسبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تستكمل، فهى لديه ليست جسما ولا عرضا(٤)، بل هى لطيفة ربانية روحانية أى مجردة ليست متحيزة ولا حالة فى التحيز، بدليل أن الشرع يخاطب النفوس الناطقة دائما، ويحدثها عن ثواب من يطيع

١- انظر: الغزالى- معارج القدس فى مدارج معرفة النفس صـ ٣٩، ط: أولى بيروت ١٩٧٥م.

٢- انظر: الغزالى – معارج القدس صـ ٣٩

٣- الغزالى- المرجع السابق صـ ٣٩

٤- العرض هو (الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع أى محل يقوم به) انظر: الجرجانى – التعريفات صـ ١٩٣

وعقاب من يخطئ، فهذه الخطابات الموجهة إلى النفوس الناطقة تدل على أنها جوهر مستقل عن البدن، والمستقل عن البدن فى الوجود والمدبر له يكون جوهرا مجردا[١].

والواضح أن تعريف الغزالى للنفس بأنها " كمال أول "، تعريف من وضع أرسطو، كان له أثره في فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا، ولاشك أن متابعة الإمام الغزالى لأرسطو في هذا التعريف كانت متابعة في نصه لا في مفهومه الذي يقتضي فناء النفس الإنسانية عند الموت[٢].

وعلى الرغم من تأثر الغزالى بابن سينا ومن سبقه من فلاسفة الإسلام، إلا أن هذا لا يعني الاتباع الكامل لهم في كل أقوالهم، بل وافق ابن سينا في أمور وخالفه في البعض الآخر، فقد وافقه في القول بأن النفس جوهر مجرد بسيط يختلف عن جوهر البدن، وأن جوهر النفس حادث مع حدوث البدن، وأنها تبقى مدبرة للبدن مدة بقائه، فإذا فسدت أجزاؤه فارقته، بخلاف المدرسة الأفلاطونية التي ذهبت إلى القول بأزلية النفس، وأنها مزودة بذكرى حياتها السابقة.

وأما ما خالف الإمام الغزالى ابن سينا فيه على الخصوص فهو قوله بالبعث الروحاني فقط وتأويل ما ورد من الثواب والعقاب وأحوال أهل

١-انظر: الغزالى- تهافت الفلاسفة- تحقيق: د/ سليمان دنيا، ط: ثامنة صـ ٢٥٢ ، دار المعارف بالقاهرة، بدون.

٢- انظر: أرسطو- النفس صـ ٨٧، والفارابى – عيون المسائل صـ ٦٣ ، وابن سينا- أحوال النفس صـ ٥٨

الجنة والنار للوصول إلى إنكار البعث الجسماني، بالعكس من ذلك فقد ذهب الغزالى مذهبا يوافق ما جاء به الإسلام ومذهب أهل الحق وهو القول بالمعاد الروحاني والجسماني معا(١).

وبعد بيان النظرة الأرسطية للنفس يتبين أن الإمام الغزالى جاء متابعا لها مفرقا بين الكمال الأول والثاني فى بيانه لحقيقة النفس، ومن الأسباب التي أدت إلى تأثر الغزالى بابن سينا أن الإمام الغزالى لا يأخذ على الفلاسفة – فيما يرى ابن رشد– شيئا مما ينكره الشرع بالنسبة للنفس، وإنما يعترض على ادعائهم بأن العقل وحده دون تأييد من الشرع يستطيع البرهنة على كون النفس جوهرا قائما بذاته(٢).

ثانيا : تعريف النفس عند ابن رشد :-

ذهب ابن رشد إلى أن الكلام في أمر النفس غامض جدا(٣)، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن هذا

١–انظر: الغزالى– تهافت الفلاسفة صـ ٢٥٥

٢–انظر: ابن رشد –تهافت التهافت– تحقيق: د/ سليمان دنيا ج٢ صـ ٨٣٣، ط: سادسة، دار المعارف بالقاهرة، بدون، وانظر: د/ عبد الكريم عثمان- الدراسات النفسية صـ ٤٧

٣–لم يتوسع ابن رشد في الدفاع عن حجج الفلاسفة حول موضوع النفس وبعث الأجساد، فيكتفي بتلخيص الأفكار التي يوردها الإمام الغزالى في النفس ولا يسوق عباراته نفسها – أي عبارات الغزالي – جريا على عادته في المسائل الأخرى، ولعلّه لم يستفض في الحديث عن النفس؛ لأن الحديث عنها غامض جدا، لذلك تناولها بحذر شديد. راجع : د/ سامى محمد – فلسفة العالم والنفس عند ابن رشد صـ ٢، مقال منشور عام ٢٠٠٥م.

الطور من السؤال ليس من أطوارهم، فقال تعالى:" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا "(١)، واستدلاله بهذه الآية على غموض النفس يدل على أن النفس والروح لديه شئ واحد، فالنفس لديه:" صورة لجسم طبيعى آلى"(٢)، وهى صورة مرتبطة بالجسم الذى هو الهيولى(٣) ولا يمكن أن تفارقه.

فالنفس هى جوهر البدن، وتعد بمثابة محرك له، ومن ثم فالعلاقة بينها وبينه كالعلاقة بين الصورة والمادة، ولذا يقول:" هى التى تجرى منا مجرى الصورة، لا مجرى الهيولى(المادة)"(٤).

وما دامت النفس لديه هى جوهر البدن، فإنه يكون قد تأثر بأرسطو فى ذلك أيضا، إلا أن ابن رشد لم يكن مقلدا للمعلم الأول فى تعريفه للنفس، بل كان له تفكيره الخاص، إذ ذهب إلى أنه يجب التفريق بين النفوس الثلاث، النباتية والحيوانية والإنسانية، باعتبار أن النفس النباتية والحيوانية ليستا مفارقتين للبدن؛ لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان وتفنيان بفنائهما، بخلاف النفس الإنسانية فإنها جوهر مستقل،

١-سورة الإسراء آية ٨٥ ، وانظر:ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٣٣، ود/ سامى محمد – فلسفة العالم والنفس عند ابن رشد صـ ٢.

٢- ابن رشد- تلخيص كتاب النفس صـ ١٢، وانظر له أيضا : رسالة فى النفس صـ ١٠، حيدر آباد ١٩٤٧م.

٣-الهيولى (لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هو جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية) انظر: الجرجانى – التعريفات صـ٣١٤

٤- ابن رشد – رسالة فى النفس صـ ١٠

وهى روحية غير جسمية [١]، ومن ثم يكون ابن رشد قد سلك مسلك الغزالى فى تعريفه للنفس متأثرا بفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا .

المطلب الثانى

أدلة وجود النفس بين الغزالى وابن رشد

ذهب الإمام الغزالى إلى إثبات وجود النفس عن طريق الأدلة العقليـــة على الرغم من يقينية هذه القضايا في نظره؛ لأنه يرى أنه يخاطب جميـــع العقول [٢]، وفيما يلى الحديث عن هذه الأدلة بإيجاز:-

الدليل الأول : الدليل العقلي : -

يرى الإمام الغزالى أنه لا بد للقوي المدركة قوي زائدة تقوم بأدائه، فالحيوان بالإضافة إلي كونه يتحرك بشيء غير جسميته، فإنه يدرك بغير جسميته كذلك؛ لأن الجسم مزاج واقع بين أضداد مختلفة متنازعة فكان لا بد من قوة تجبرها على الالتئام، فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه نفسا، والشهوة والغضب والانفعال ظواهر نفسية تلي الإدراك وتدل على أنه لا بد من مبدأ لهذه الأفعال[٣]، وقد تأثر الغزالى فى هذا الدليل بابن سينا[٤].

١- انظر: ابن رشد – رسالة فى النفس صـــ ١٠، ود/ محمود قاسم – فى النفس والعقل صـــ ١١٢

٢-انظر: الغزالي- معيار العلم صـــ ٢٩١

٣-انظر: المرجع السابق صـــ ٢٩٢

٤-انظر: ابن سينا- رسالة في القوي النفسانية صـــ ٧

الدليل الثانى : الدليل الطبيعى : -

ذهب أبو حامد إلى أن الأجسام كلها تشترك في أن لها أبعادا ثلاثة متقاطعة، ولكنها تختلف في الحركة والسكون، وهي لا تتحرك بذاتها، بل بمعني وراء الجسمية هو النفس، ونحن نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تتغذي وتولد المثل، وليس ذلك بجسميتها، فينبغي أن يكون لها مبادئ أخري تصدر عنها هذه الأفعال، فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، فإننا نسميه نفسا، لأن تحركها لو كان لأجل جسميتها ؛ لكان كل جسم متحركا، وعليه فيكون لكل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية مبدأ الحركة الإرادية لا القسرية[١].

ومن البين أن الغزالى فى هذا الدليل قد استند إلي فكرة الحياة والحركة بالإرادة، وهو متأثر فى هذا الدليل بأرسطو؛ حيث إنه يميز بين الحي وغير الحي، بالحركة والإحساس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد تأثر بابن سينا؛ حيث إن هذا الدليل موجود بتمامه عنده[٢].

الدليل الثالث : النفس محل المعقولات : -

ذهب الغزالى إلى" أننا نجد في الإنسان جميع ما في النبات والحيوان من المعاني، ونجده يتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات

١- انظر: الغزالي – معيار العلم صـ ٢٩٢، وراجع : د/ إمام عبد العاطى – النفس عند الغزالى صـ ٢٧وما بعدها

٢- انظر: أرسطو- النفس صـ ٧٦، وابن سينا- رسالة في القوي النفسانية صـ ٧

بالمشاعر العقلية ...إذ الكلي له وحدة خاصة من حيث هو كلي لا ينقسم البتة، فلا يكون للإنسان المطلق الكلي نصف وثلث وربع مقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم، ولا عرض في جسم ولا وضع له ولا أين له بل وجوده عقلي أخص من كل شيء عند الحس، وأظهر من كل شيء للعقل، فثبت بهذا وجود النفس"[١]، وقد تأثر الغزالى فى هذا الدليل بالفارابى وابن سينا[٢].

رأى الباحث : يرى الباحث أن الغزالى قد استدل على وجود النفس الإنسانية بنفس أدلة ابن سينا، مما يدل على تأثره به، إلا أن الخلاف[٣] الذى دب بينهما فى المنهج المعرفى، فابن سينا يرى أن العقل والقياس البرهانى هما الطريق الوحيد إلى الحقيقة، وما لا يتفق مع العقل يؤول، بخلاف الغزالى فقد ذهب إلى أن الشرع هو الأساس، والعقل بمثابة خادم له، ولذا يقول:" إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأسٌ والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌ ما لم يكن بناء، ولن يثبتَ بناء ما لم يكن أسٌ ، أيضا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن

١- الغزالى – معارج القدس صـ٤٩باختصار

٢-انظر: الفارابى – رسالة فى إثبات المفارقات صـ ٧- حيد آباد ١٣٤٥ه/ ١٩٢٦م، وابن سينا- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها – تحقيق د/ ثابت الفندى صـ ٩، ط١٩٣٤م.

٣-خالف الغزالي ابن سينا فى عدة مسائل اعتقد في مخالفتها لنصوص شرعية صريحة، كإنكار حشر الأجساد يوم القيامة، وإنكار اللذة الجسمانية فى الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار.

يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع مـــا لـــم يكـــن بصر... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان"[١]، وما دام الشرع هو الأساس، والعقل بمثابة خادم لـــه، فـــإن رأى الإمام الغزالى يكون هو الأقوى والأسلم من رأى ابن سينا.

رأى ابن رشد:-

سلك ابن رشد مسلك الإمام الغزالى في هذه المسألة مبينا أن النفس موجودة، ويستدل على وجودها وخلودها بدليلين:-

الدليل الأول:- دليل العناية، ومفاده : أن النفس جوهر مجرد مستقل عن البدن، ولا يلزم من فساده فسادها؛ لأنه كالآلة لها، وفساد الآلة لا يستلزم فساد مستخدمها، كذلك فإن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى.

ولما كان الموت يشبه النوم من حيث بطلان أفعال النفس في كل، وجب أن يكون حال النفس في الموت كحالها في النوم لاتحاد أجزاء التنبيه فيهما[٢].

وإلى هذا أشار بقوله" تنبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس، من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في

١- الغزلى – معارج القدس صـــ ٧٣ باختصار

٢-انظر: ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـــ ٨٣٣، ومناهج الأدلة في عقائد الملة- تحقيق د/ محمود قاسم صـــ ٢٤٠، ط:ثانية، الأنجلو مصرية ١٩٦٤م.

النوم؛ لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للخواص والعوام"[١].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد قد استنبط هذا المعنى من قوله تعالى" اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون" [٢]، فالله تعالى سوى في الآية الكريمة بين النوم والموت في عدم فعل النفس، فلو كان تعطل فعل النفوس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس، لكان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان الأمر كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود على هيئتها، علم أن التعطيل لا يعرض لها أمر لحقها في جوهرها، وإنما لشئ لحقها من قبل تعطل آلتها، وأن ليس يلزم إذا تعطل البدن تعطلت النفس[٣].

ويرى أن هذا الدليل من أقوى الأدلة على وجود وخلود النفس؛ لأنه مستنبط من الآية القرآنية المحكمة سالفة الذكر والتى لا تحتاج إلى تأويل .

الدليل الثانى : دليل الغاية من خلق الإنسان، ومفاده: أن الإنسان يعد أشرف الموجودات عامة وأرقاها غاية ومقصدا؛ لأنه لم يخلق عبثا، وإنما خلق لغاية خاصة معينة، وكانت غايته في أفعاله التى تخصه دون سائر الموجودات، وتلك هى أفعال النفس الناطقة من إدراك الفضائل والكمال في العلم والعمل، وليس إدراك ذلك أمرا ممكنا في هذه الحياة

١- ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٣٤

٢- سورة الزمر آية ٤٢

٣- راجع: ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٣٤، ود/ سامى محمد – فلسفة العالم والنفس عند ابن رشد صـ ٢

الدنيا، لأنها حياة قصيرة فانية، ومن ثم فلابد من وجود حياة أخرى خالدة تلقى النفوس جزاءها كاملة، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر.

يقول ابن رشد:-" إن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا، وإنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك"(١).

فهذا الدليل بناه ابن رشد على الغاية من خلق الإنسان، وهذا ما عناه القرآن الكريم في قوله تعالى:-" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّار"(٢)، وقال تعالى أيضا:-" وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون "(٣).

رأى الباحث : بعد عرض الأدلة على وجود النفس لدى الغزالى وابن رشد فإن الباحث يرى وبشئ من الحذر أن هذه الأدلة قد تبدو عند تدقيق النظر من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأن وجود النفس أمر بديهى لا يحتاج إلى استدلال.

١- ابن رشد - مناهج الأدلة صـ ٢٤٠

٢- سورة ص آية ٢٧

٣- سورة الذاريات آية ٥٦

المطلب الثالث

النفس الإنسانية بين الوحدة والكثرة عند الغزالى وابن رشد

بداية نقول: لقد اختلفت الآراء حول تلك المسألة، فقد ذهب أرسطو وأتباعه إلى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع، واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لكانت مركبة؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم، فالنفس جسم(١).

وقد عرض الإمام الرازى[٢] لحجتهم بشكل آخر فقال حاكيا عنهم:" إن النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية، فلو انفصل بعضها عن البعض بأمر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال"(٣)، وما دامت النفس الفردية تتحلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن، فلابد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها في كل جزء من أجزاء الكون، أي أن تكون كل نفس فردية صادرة عن

١- انظر: أرسطو- النفس صـ ٤٤

٢-هو(محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى الطبرستانى الأصل الرازى المـولد، ولد سنة خمسمائة وأربع وأربعين من الهجرة ، 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- الوافى بالوفيات حـ ٤ صـ ١٧٥، والداوودى- طبقات المفسرين جـ ٢ صـ ٢١٥، وابن الأثير- الكامل فى التاريخ جـ١٢ صـ ٥١- دار صادر- بيروت ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.

٣- فخر الدين الرازى – المباحث المشرقية ج٢ صـ ٣٤٨

منبع واحد وهو النفس الكونية، وبهذا تتحقق وحدة النفوس(١).
وإذا كان أرسطو وأتباعه قد ذهبوا إلى أن النفس واحدة، فإن أفلاطون قد ذهب إلى أن النفس على ما يبدو جزءان جزء يشتهى وجزء يفكر، وتجزؤ النفس يحصل بعد اتصالها بالبدن، وهو سبب فى تشويه طبيعتها ومسخها وتطرق الكثرة إليها(٢).

وقد سلك الفارابى وابن سينا مسلك أرسطو فى القول بوحدة النفس، يقول الفارابى:" النفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام"(٣)، ويضيف ابن سينا قائلا:" النفس واحدة ولها قوى كثيرة"(٤)، وفيما يلى بيان موقف الغزالى وابن رشد من هذه المسألة بإيجاز:-

أولا: رأى الإمام الغزالى :- ذهب الإمام الغزالى إلى أن النفس واحدة، وأن ما يبدو من اختلاف وتجزئة فيها إنما يعود إلى تنوع قواها وتجزئتها، وساق عدة أدلة منها ما يلى :

الدليل الأول:- لا شك أن مبدأ الأعمال الإنسانية واحد لا ينقسم؛ لأن الأفعال تتناقض إذا كانت النفس متجزئة، والجسم بالنسبة للنفس كالثوب بالنسبة للبدن، فكما أن الجسم يحرك الثوب بواسطة أعضائه، فكذلك

١-انظر: د/ فؤاد زكريا- التاسعية الرابعة لأفلوطين في النفس صـ ٩٧
٢-انظر: أفلاطون – فيدون صـ ٣٧، ومحاورة الجمهورية – ترجمة د/ فؤاد زكريا صـ ٣٢١، ١٩٨٥م
٣- الفارابى – الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية صـ ٤٩٢
٤- ابن سينا- النجاة – تقديم د/ ماجد فخرى صـ ٢٢٨، دار الآفاق بيروت بدون.

تفعل النفس بالبدن(١).

الدليل الثانى :- النفس واحدة لها قوى كثيرة، وإذا كانت القوى كثيرة فإنها وظائف تعمل لغاية واحدة.

يقول الغزالى مبينا ذلك:-" قوى النفس تظهر فى مواضع من البدن، وربما بلغت عشرا نذكرها، والنفس في ذاتها واحدة، وإنما ترجع التسمية إلى الآلة كقولنا: سمع وبصر، وشم وذوق ولمس"(٢).

الدليل الثالث:- لا تعمل قوى النفس بمعزل عن بعضها، وإنما يؤدى كل منها وظيفته في نطاق التكامل الإنسانى والروحى والجسدى الذى يضمن للإنسان السعادة، فبعض الوظائف خادم والبعض مخدوم(٣).

وإذا كان الغزالى قد ذهب إلى القول بوحدة النفس فإنه يكون قد سلك مسلك الفارابى وابن سينا من فلاسفة الإسلام(٤).

ثانيا: **رأى ابن رشد** :- ذهب ابن رشد إلى أن النفس الإنسانية واحدة بالصورة مصدرها الهيولى، وأما الكثرة التى تلحقها فهى من قبيل

١-انظر:الغزالى- معراج السالكين -ضمن مجموعة رسائل الغزالى - تحقيق إبراهيم أمين صـــ٦١،التوفيقية بدون.

٢- الإمام الغزالى - معراج السالكين صـــ ٦١

٣- انظر: الإمام الغزالى - ميزان العمل، تحقيق د/ سليمان دنيا صـــ ٢٠٩، ط: أولى ١٩٦٤م

٤-انظر:الفارابى - عيون المسائل صـــ ٦٣، وابن سينا - أحوال النفس - تحقيق د/ الأهوانى صـــ ١٠٨، ود/ محمود قاسم - النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام صـــ ١٢٤

المواد الموجودة فيها، ولذا يقول :-

" وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم؛ لأن سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم، وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة، وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال، وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة"[١]، ومن ثم فإن عامل الكثرة فى النفس هو المادة المتعلقة بها، أما إذا انتزعت المادة فإن الكثرة تنتفى ولا يتبقى إلا الوحدة، أى الصورة النوعية للنفس، وإن انقسام النفس إلى أنفس متجانسة إلى ما لا حصر له من الأنفس لا يفقدها سمة الوحدة ولا يدخلها فى حالة من التمايز بحال من الأحوال؛ لأن التمايز الحقيقى من وجهة نظر ابن رشد هو تمايز فى المادة المتعلقة بالنفوس الفردية، والنفوس الفردية ليست إلا أجزاء من جنس واحد لدى أفراد النوع الإنسانى بأكمله، وما تمايز الأفراد بعضهم عن بعض إلا من قبل الأجساد والعناصر المتكونة منها، الأمر الذى يجعل من علم (محمد) بشئ علما خاصا به لا يعلمه (أحمد)؛ لأن مراكز القوى فى بدن محمد ليست هى عينها عند أحمد[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد قد عقد مقارنة بين النفس المخلقة: أى النفوس الكثيرة المتعددة بتعدد أفراد النوع الإنسانى، وبين النفس المفارقة وهى النفس النوعية الواحدة، إذ النفس المخلقة متعددة بتعدد أفراد النوع الإنسانى، وتدخل فى علاقة حية مع الأجساد الموجودة فيها، وإذا ما فسدت

١- ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٧٨٨

٢- راجع : د/ سامى محمد – فلسفة العالم والنفس عند ابن رشد صـ ٣

تلك الأجساد فحال النفس تصبح معطلة عن الفعل لافتقادها إلى الآلة التى تعمل بواسطتها لكنها لا تعدم بل يمسكها الله إليه، أما النفوس المفارقة فهى نفس واحدة لدى جميع الأفراد[١].

والنفس الإنسانية عند ابن رشد لا يمكن معرفة وحدتها أو تكثرها بمعزل عن البدن التى توجد فيه، وأن النفس المفارقة للأبدان لابد أن تعود إلى مادتها الروحانية اللطيفة عودة الجزء إلى الكل من وجهة نظره.

ويضرب ابن رشد مثالا بالضوء ومصدره يقرب فيه طبيعة العلاقة بين الوحدة والكثرة فى النفس، فيقول:" والنفس أشبه شئ بالضوء، وكما ينقسم الضوء بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند التقاء الأجسام، كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان"(٢).

إذن فالنفس واحدة كلية عند ابن رشد تنقسم بالعرض وليس بالذات، وهو يهدف من وراء هذه الفكرة إلى رفض فكرة النفس الجزئية؛ لأن الله تعالى عندما نفخ فى الإنسان نفسا، فهى نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولذلك لا يصح أن يقال : إن نفس زيد غير نفس عمرو، ولكن يمكن القول إن زيد غير عمرو بخصائص أخرى، يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلا، وهذا القول من ابن رشد جعله يؤمن بالخلود الكلى لا الجزئى، وذلك بعد أن ذكر أن النفس جوهر يخص أفراد النوع، أى لجميع

١- المرجع السابق .

٢-ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٧٨٩

الأبدان وليس لكل بدن على حدة(١).

ويرى الباحث أن ابن رشد قد تأثر بأرسطو والفارابى وابن سينا والغزالى فى القول بأن النفس واحدة، إلا أنه رفض أن يكون جوهر النفس إلا نشاطا وإدراكا عقليا، أى أنها عقل فعال، ولكنه يضطرب أيضا إذ يقول تارة بأنها عقل فعال، وتارة أخرى بأنها ليست كذلك، وذلك راجع إلى تبلبل تعريفه للنفس بين كونها جوهرا مستقلا، أو أنها صورة للبدن تتحد به اتحادا، وأما بقية وظائف النفس فإنها لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالبدن(٢).

والحقيقة : إن الناظر في كلام الغزالى وابن رشد يدرك أنه يتمشى مع الشرع والعقل، فالنفوس في أصل خلقتها واحدة نشأت على الفطرة النقية، وأما ما وجد من وصف بعضها بالتقوى والبعض الآخر بالفجور فهذا مما اكتسبته النفس بعد خلقتها؛ لأن جانب الفجور والتقوى موجودان عندها، وعليها أن تغلب إحداهما على الآخر، قال تعالى:" وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ"(٣)، وقال تعالى أيضا" وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا . وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا"(٤).

وبعد بيان حقيقة النفس وأدلة وجودها بين الغزالى وابن رشد، يأتى الحديث عن بيان ماديتها وروحانيتها فى المبحث التالى إن شاء الله تعالى:-

---

١- إياد كريم الصلاحى – المعاد عند الفلاسفة المسلمين صـ ١٥٦ ، وراجع : د/ سامى محمد – فلسفة العالم والنفس عند ابن رشد صـ ٣

٢- انظر: د/ محمود قاسم –النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام صـ ١٢٤

٣- سورة البلد آية ٨

٤- سورة الشمس آيات ٦: ١٠

المبحث الثانى

النفس الإنسانية بين المادية والروحانية لدى الغزالى وابن رشد

إن المتأمل لفلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا يرى أنهم قد ذهبوا إلى فكرة روحانية النفس، فهى جوهر مغاير تماما للجسم، يقول الكندى :" النفس هى جوهر لا عرض، وهى جوهر ليس جسما"(١)، هذا الوصف الروحى لطبيعة النفس فيما بعد عند الفارابى وابن سينا من فلاسفة الإسلام(٢)، وهنا نجد السؤال التالى يطرح نفسه: ما موقف الغزالى وابن رشد من هذه المسألة ؟، وفيما يلى يعرض الباحث الجواب بإيجاز:-

أولا: رأى الغزالى :- ذهب الغزالى إلى أن النفس جوهر روحانى، ومن ثم فقد ساق مجموعة من الأدلة للبرهنة على ذلك، منها ما يلى:

الدليل الأول : النفس محل المعقولات : ذهب الغزالى إلى أن النفس تتلقي المثل عن عالم المثل، فيقول:" إننا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التي تدخل في الحس والخيال والمعقود متحد، فلو حل في منقسم لانقسم المتحد، إما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسما، ويبطل أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم، كما يبطل أن يكون محله جسما منقسما إلي أجزاء متشابهة أو غير متشابهة وبذلك يبطل أن يكون

١-الكندى – رسائل فلسفية – تحقيق د/ محمد أبو ريدة ج١ صـ ٢٢٣، دار الفكر بالقاهرة ١٩٥٠م

٢-انظر: الفارابى– رسالة فى إثبات المفارقات صـ ٧، والسياسة المدنية صـ ٣٢، وابن سينا – الشفاء صـ ١٩

محل المعقولات جسما على العموم(١).

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالى فى هذا الدليل قد اعتمد على نظرية أفلاطون في أن النفس تتلقي المثل عن عالم المثل، كما أن الفارابى وابن سينا قد ذكرا هذا الدليل(٢)، حتي إن الغزالى كثيرا ما يستعمل ألفاظ ابن سينا مما يدل على تأثره به.

وعلى الرغم من اعتماد الغزالى على هذا الدليل إلا أنه قد انتقده فى كتابه تهافت الفلاسفة(٣).

الدليل الثانى : عدم تبعية النفس للبدن : ذهب الغزالى إلى أن النفس ليست تابعة للبدن، فهي لا تتأثر بشدة الإدراكات" واستمرار العمل إذا كان يؤثر في البدن والقوي المدركة، فإن القوة العقلية على العكس من ذلك تزداد قوة من إدامتها للتعقل، وتصورها للأمر الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ما هو أضعف، وإذا كان البدن يضعف بعد الأربعين فإن النفس ليست كذلك، ولو كانت منطبعة فيه لوجب أن تضعف بضعفه(٤).

وقد نقل الغزالى هذا الدليل عن ابن سينا، إلا أنه انتقده؛ لأنه يرى أنه لا يثبت شيئا، وإنما هو مجرد ملاحظة حول الطريق الذي يسلكه العقل

١-انظر: الغزالي- معارج القدس صـ ٤٩

٢-انظر: الفارابى – الدعاوى القلبية صـ ٩، وابن سينا – الشفاء صـــ ٣٤

٣-انظر: الغزالي - تهافت الفلاسفة صـ ٢٥٧

٤-انظر: الغزالي - معارج القدس صـ ٥٥

أثناء أداء واجبه(١).

الدليل الثالث: الإدراك بدون آلة جسدية : يرى الإمام الغزالى أن النفس تَعرف وتُعرف، وتعرف أنها تعرف، والمعرفة ليست من خواص الأجسام، والمادة لا تدرك؛ لأنه لو كانت النفس تعقل بآلة جسمانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها؛ لأنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، كما يجب ألا نقل الآلة إذ ليس بينها وبين آلتها آلة، وألا تعقل أنها عقلت؛ لأنه ليس بينه وبين العقل آلة، فالذات تدرك بلا آلة وهي غير مادية(٢).

وقد تأثر الغزالى فى هذا الدليل بالفارابى وابن سينا؛ لأنهما ذكرا هذا الدليل فى أكثر من موضع من كتبهما، مما يدل على تأثر الغزالى بهما(٣).

وقد استدل الغزالى بالأدلة النقلية أيضا على روحانية النفس فقال في قوله تعالى:" ولَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ "(٤)، هذا النص يدل على أن الإنسان بعد قتله حي، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت، فوجب أن يكون الإنسان مغايرا

١- انظر: الغزالي - تهافت الفلاسفة صـ ٢٦٠، وانظر: ابن سينا – أحوال النفس صـ٩٣

٢- انظر: المرجع السابق صـ ٢٦٢ وراجع : د/ إمام عبد العاطى – النفس عند الغزالى صـ ٣٦ وما بعدها

٣- انظر: الفارابي - رسالة في إثبات المفارقات صـ ٧، وابن سينا – أحوال النفس صـ٩٣

٤- سورة آل عمران آية١٦٩

لهذا الجسد[١].

ثانيا : مناقشة الغزالي للفلاسفة في هذه المسألة[٢]:- ليس هدف الإمام الغزالى من مناقشة الفلاسفة فى هذه المسألة إنكار روحانية النفس، فإن الشرع لم يجئ بنقيضها، وإنما هدفه إنكار دعواهم أنهم يستطيعون ببراهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه، ومن ثم فجميع اعتراضاته مبنية على فكرة وهى استحالة الحكم على الكلى بما يحكم به على الجزئى، مثال ذلك :

يرى الغزالى أنه إذا قال الفلاسفة إن العلوم العقلية تحل بالنفس الإنسانية وهى محصورة، وفيها آحاد لا تنقسم، فلابد إذن من أن يكون محلها غير منقسم أيضا، ولتقريب هذا الدليل من الأذهان نقول: إن كان محل العلم جسما منقسما، كان العلم الحال فيه منقسما أيضا، ولكن معنى العلم الحال بالنفس غير منقسم، فمحله إذن ليس جسما فالجواب أنه ليس

١-انظر: الغزالى- تهافت الفلاسفة صـ ٢٥٢ ، وراجع: د/ جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية صـ ٣٧١

٢- يرى فضيلة أستاذنا الدكتور أحمد الطيب أن الذى دفع الإمام الغزالى لشن حملته الشعواء على الفلسفة هو تعرض الفلاسفة لأصول الدين، الأمر الذى يجعل نقد الغزالى وإن استخدم فيه الحوار العقلى الفلسفى نقدا من وجهة نظر دينية، أو بعبارة أخرى : هو الرد الدينى على بعض المباحث الفلسفية، كما أن نقده لم يصدر عن اتجاه محدد يلزم به ويطبقه على جميع المباحث الفلسفية الطبيعية والميتافيزيقية، بل كان فى رأيه تلفيقا من شتيت المذاهب والاتجاهات ، وفقدان الالتزام بمنهج محدد يغض إلى حد ما من قيمة هذا النقد. انظر: الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى صـ ٩٨، دار الشروق بالقاهرة .

ينبغى أن يكون كل حال فى جسم منقسما؛ لأن العداوة التى تدركها الشاة فى الذئب صفة حالة فى الجسم مع كونها غير منقسمة، نعم إنك إذا جعلت العلم منطبعا فى الجسم كانطباع اللون أو الشكل فى الشئ وجب عليك أن تقول : إن العلم ينقسم بانقسام محله، ولكن نسبة العلم إلى محله قد تكون على وجه آخر لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل[١].

ويرى الغزالى أنه إذا قال الفلاسفة إن أجزاء البدن كلها تضعف بعد منتهى النشوء والوقوف عند الأربعين سنة وما بعدها، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى، أما القوة العقلية فإنها تقوى بعد ذلك.

فالجواب: أن لنقصان القوى وزيادتها أسبابا كثيرة لا تنحصر، فقد يقوى بعض القوى فى ابتداء العمر، وبعضها فى الوسط، وبعضا فى الآخر، فالشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف، وإن تساويا فى كونهما حالين فى الجسم، وربما كان أحد الأسباب فى سبق الضعف إلى البصر دون العقل، إن البصر أقدم ظهورا، حتى قيل إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية؛ لأن شعر الرأس أقدم، فهذه الأمور إذا خاض فيها المرء ولم يردها إلى مجارى العادات فلا يمكنه أن يبنى عليها علما موثوقا به [٢].

إن الفلاسفة يحكمون على الكلى بما يحكمون به على الجزئى، فأدلتهم على روحانية النفس لا تخلو من التعميم.

١-انظر: الغزالى- تهافت الفلاسفة صـ ٢٥٧ ، وراجع: د/ جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية صـ ٣٧٠

٢-انظر: المرجع السابق صـ ٢٦٧ ، وراجع: د/ جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية صـ ٣٧١

وعلى هذا فالإمام الغزالى يرى أن الفلاسفة قد عجزوا عن البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه ليس متحيزا، وليس بجسم، ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه وذلك عن طريق الشرع، بل إنهم حاولوا أن يثبتوا هذه الروحانية بالبراهين العقلية المستقلة عن الشرع[١].

والسؤال الذى يطرح نفسه هو: لماذا ينتقد حجة الإسلام الغزالي الفلاسفة فى هذه المسألة أو غيرها بينما يقول بها ويبرهن بنفس أقوالهم في بعض كتبه ؟

والجواب يتمثل فى أن الغزالى يتمسك بالشرع، قال تعالى:" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"[٢].

ثالثا : موقف ابن رشد من نقد الغزالى للفلاسفة فى هذه المسألة[٣]:-

ذهب ابن رشد إلى أن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها

١-انظر: الغزالى – معارج القدس فى مدارج معرفة النفس صـ ٥٦

٢- سورة الإسراء آية ٨٥، وراجع : د/ إبراهيم مدكور ـ في الفلسفة الإسلاميةج٢ صـ ١٦٥

٣-من الواضح أن الفلسفة لن تمت تماما بحملة الغزالى عليها، كما يزعم البعض، بل خفت صوتها، وتقلص سلطانها، فالغزالى أحدث أزمة فى الأسس، ولكن هذا لم يمنع من ظهور فلاسفة كبار وخصوصا فى المغرب من أمثال ابن باجة وابن طفيل، وحسبنا أن أشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق والذى يعتبره عدد من مؤرخى الفكر قمة التفكير الإسلامى وهو ابن رشد ظهر بعد الغزالى، بل كان موقف الغزالى من الفلسفة أكبر حافز له على الرد .انظر: نور الدين السافى – نقد العقل صـ ١١

الصوفية(١)، وبعد بيانه أن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، انتقد الغزالى فى تعقبه للفلاسفة فى مسألة روحانية النفس، فقال:-" فاستعمل – أى الغزالى – فى ذلك قولا سفسطائيا، وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل"(٢).

وإذا كان الإمام الغزالى قد ذهب إلى أن النفس تَعرف وتُعرف، وتعرف أنها تعرف، والمعرفة ليست من خواص الأجسام، والمادة لا تدرك؛ لأنه لو كانت النفس تعقل بآلة جسمانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها، لأنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، كما يجب ألا نقل الآلة إذ ليس بينها وبين آلتها آلة، وألا تعقل أنها عقلت، لأنه ليس بينه وبين العقل آلة، فالذات تدرك بلا آلة وهي غير مادية، فإن ابن رشد يتعقبه ويرى أن هذا البرهان في غاية السفسطة؛ لأن كل إدراك ظاهر يكون بين طرفين فاعل ومنفعل، ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلا ومنفعلا في نفس الوقت، وبذات النسبة، فكل مركب لا يعقل ذاته؛ لأن ذاته يكون غير الذي به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته؛ ولأن العقل هو المعقول، فلو عقل المركب ذاته لعاد بسيطا(٣).

وينتقد ابن القيم (٤) هذا البرهان أيضا؛ لأنه يرى أنه يقوم على

١- انظر: ابن رشد - تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٢٥

٢- ابن رشد - تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٢٧

٣-انظر: ابن رشد - تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٣٠

٤-هو(الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي، لقب بشمس الدين وابن قيم الجوزية، ولِد ابن القيم في عام ٦٩١ ه، ويعرف بغزارة علمه وسعة اطلاعه،

أصل فاسد وهو أن الإدراك حصول صورة مساوية للمدرك في القوة المدركة(١).

ويرى أنه لو سلم ذلك الأصل لم يفد كثيرا، فإن حصول تلك الصورة يكون شرطا لحصول الإدراك؛ لأن الإدراك حصول تلك الصورة، فلم لا يقال القوة العقلية حالة في جسم مخصوص، ثم إن القوة الناطقة قد تحصل لها حالة إضافية تسمي بالشعور والإدراك، فحينئذ تكون القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة، وقد لا توجد تلك الحالة فتصير غافلة عنها، وإذا كان هذا ممكنا سقطت الشبهة أصلا(٢).

الرأى الراجح : إن التصور الروحانى لطبيعة النفس والذى قال به الغزالى وابن رشد هو الراجح لدى الباحث؛ لأنه يتوافق مع ما ذهب إليه الأشاعرة فى هذه المسألة، فالجوينى يعد من أوائل القائلين بروحانية النفس، وسلك الغزالى والفخر الرازى والشهرستانى وابن رشد والسهروردى نفس المسلك (٣)، وهو ما يرتضيه الباحث.

من مؤلفاته : مدارج السالكين، والروح، ت ٧٥١ه)انظر: الذهبى – ذيل العبر ج٥ صـ ٢٨٢، وابن كثير – البداية والنهاية ج١٤ صـ ٢٠٢

١–انظر: ابن القيم ـ الروح ، تحقيق : سعيد عقيل صـ ٢٠٦ ، دار الجيل ، ط أولى١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م .

٢–انظر: المرجع السابق نفسه

٣–انظر:الجوينى– الإرشاد صـ ٣١١، والرازى– المحصل صـ ١٩٠، والشهرستانى– الملل والنحل ج١ صـ ٧٧، والسهروردى – هياكل النور صـ ٨٥

المبحث الثالث

النفس الإنسانية بين الحدوث والقدم بين الغزالى وابن رشد

بداية نقول : إن المتأمل للفكر الفلسفي في مدارسه الأولى يلحظ أن الاختلاف واقع في تلك المسألة، فقد ذهب أرسطو إلى القول بحدوث النفس؛ لأنها لو كانت قديمة للزم أحد أمور أربعة: إما كون كل نفس من النفوس الغير متناهية نوعا منحصرا في فرد، أو التناسخ، أو اشتراك أفراد الإنسان في جميع الصفات النفسية، أو انقسام النفس والتالي بأقسامه باطل(١).

بينما ذهب أفلاطون إلى القول بقدمها؛ لأنها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من أن كل حادث مفتقر إلى مادة، والتالي باطل، فالمقدم باطل فثبت قدمهـــا، لانحصار الوجود في القديم والحادث فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر بالضرورة(٢).

وقد أجاب الأرسطيون عن هذا الدليل بأنه بعد تسليم أن كل حادث مفتقر إلى مادة هذه المادة أعم من أن يحل فيها الحادث أو يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب

١-انظر: أرسطو- النفس صـــ ٤٤، وعلاء الدين الطوسي- الذخيرة صـــ ٢٤٩، بيروت ١٩٨٢م ، ود/ محمود قاسم –النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام صـــ ١٢٤

٢-انظر:أفلاطون فيدون صـــ ٢٥٠، وعلاء الدين الطوسي- الذخيرة صـــ ٢٤٩، والآلوسي- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ج ١ صـــ١٧٠

ذاته(١).

وقد سلك ابن سينا مسلك أرسطو فى القول بحدوث النفس، فالنفس الإنسانية لديه محدثة من حيث هى فردية لا كلية لاتصالها بالبدن، فهى متحدة النوع متكثرة العدد، ولذا يقول:" الأشياء فى ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط"(٢)، فالأنفس الجزئية حادثة، وأن حدوثها تابع لحدوث الأبدان، وأما القدم فإنه يخص الأنفس الكلية، مستدلا على ذلك بما يلى:-

(أ)-لا يجوز أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين؛ لأن الشئ الواحد لا يشغل مكانين في الوقت نفسه، مما يثبت أن الأنفس الجزئية محدثة تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الذى استحق حدوثها من المبادئ الأولية نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه يخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بواسطته(٣).

(ب)- النفس الكلية بما هى ماهية فقط أو مجرد معنى يستحيل أن تكون متكثرة بالذات بالعدد، وإنما هذا يصدق على الأنفس الجزئية لاتصالها بالأبدان، ومن ثم فليس للأنفس الجزئية وجود قبل وجود الأبدان.

(ج)- لا يجوز انقسام النفس بانقسام الأبدان؛ لأن هذا من خصائص الأجسام ذات الجسم والعظم، وعلى هذا فلا وجود للأنفس الجزئية قبل

١- انظر: علاء الدين الطوسي - الذخيرة صـ ٢٥٠

٢- ابن سينا النجاة صـ ٢٢٢ ، وانظر: الفارابى - عيون المسائل صـ ٧٧

٣- انظر: ابن سينا- النجاة صـ ٢٢١، وله أيضا - أحوال النفس صـ ٩٧

وجود الأبدان أيضا[١]، ومن ثم يكون الحدوث لديه حدوثا حقيقيا لا إضافيا.

وقبل بيان موقف الغزالى من الفلاسفة فى هذه المسألة يلقى الباحث نظرة موجزة على رأيه فيها، وذلك فيما يلى:-

رأى الغزالى :-

ذهب الإمام الغزالى إلى أن النفس حادثة، وأن البدن آلة ومملكة لها، وأن النفس الحادثة لها فى جوهرها هيئة نزوع طبيعى إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه[٢].

ويستدل على حدوثها بأدلة أغلبها نقلية، ومن ذلك قوله تعالى:-"وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا "[٣].

وقولهﷺ:" كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، فَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ"[٤].

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى أن الغزالى قد تأثر بابن سينا فى أن البدن آلة للنفس ومملكة لها، وأن النفس الحادثة لها في جوهرها هيئة نزوع طبيعي إلي الاشتغال بذلك البدن خاصة، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه.

مناقشة الغزالى للفلاسفة فى هذه المسألة : ذهب الغزالى إلى أن

١- انظر: المرجع السابق صـ ٢٢٢

٢- انظر: الغزالى – معارج القدس صـ ١١٣، وانظر له أيضا : معراج السالكين صـ ٦٥

٣- سورة مريم آية ٩

٤- النسائي في سننه ، باب : قوله تعالي "وكان عرشه على الماء" ج١٠ صـ ١٢٦

الأنفس الجزئية عند الفلاسفة بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة لا يمكن وصفها بالإمكان الإضافى ما دامت ممكنة الحدوث؛ لأن لها حامل أو قابل وهو المعدوم، ومن ثم فإنه يدحض مذهب الفلاسفة لأنه يرفض الإرادة الإلهية في الخلق (النفس)، ولذا يقول:" إن نفوس الآدميين جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ومادة، ولا منطبعة في مادة، وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة، فبإمكانها وصف إضافى ولا يرجع إلى قدرة القادر أو الفاعل، فإلى ماذا يرجع؟"(١).

مناقشة ابن رشد للفلاسفة والغزالى في هذه المسألة:- ذهب ابن رشد إلى القول بحدوث النفس، ومن ثم فقد انتقد الفلاسفة والغزالى فى هذه المسألة، وفيما يلى بيان ذلك:-

أولا:- موقفه من الفلاسفة :-

لقد كان ابن رشد معارضا لمذهب الفلاسفة؛ لأنه يرى أنه لا يمكن الجمع بين حدوث الأنفس من جهة وبقائها من جهة أخرى إلا بافتراض حدوث الأنفس الجزئية حدوثا إضافيا لا حقيقيا، مخالفا الفلاسفة القائلين بالحدوث الحقيقى فى ذلك، يقول ابن رشد:" لا أعلم أحدا من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال إنها باقية، إلا ما حكاه ابن سينا، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافى وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية

١ -الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ١٢٠

القابلة لذلك الاتصال"(١).

ومن ثم يتبين أن ابن رشد لا يقول بالحدوث الحقيقى عكس الفلاسفة؛ لأن الحدوث لو كان حقيقيا لديه فكيف لا تفنى الأنفس بعد فساد الأبدان ؟ ولذا فإنه يقول بالحدوث الإضافى؛ لأن الأنفس لها وجود قبل وجود البدن، وهذا ما يثبت أنها باقية رغم فناء البدن، يقول ابن رشد:" هذه النفوس الحالة فى تلك المادة اللطيفة أو تلك الحرارة النارية وإن كانت مجردة عن المادة ولواحقها، فإن لها علاقة بالأبدان، إما أن يكون ذلك بتسلطها على الأنفس الأرضية، وإما أن يكون بتعلقها بذاتها بالأبدان، حيث إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التى لا تحس"(٢).

ثانيا : موقفه من ابن رشد فى هذه المسألة :-

إذا كان الإمام الغزالى قد نقد الفلاسفة في هذه المسألة وبخاصة ابن سينا فإن ابن رشد ينتقد الغزالى في نقده لابن سينا؛ لأنه لم يفهم حقيقة الإمكان عنده، ذلك أن الممكن عنده هو من له ذات أو مادة، أى الشئ الذى خرج من الإمكان إلى الوجود، أما الشئ الذى لم يخرج فهو عدم، ولا يمكن وصفه بالإمكان؛ لأنه ليس لهذا الإمكان أى حامل أو قابل، وما دامت الأنفس الجزئية لها إمكان قبل حدوثها عند ابن سينا، وهذا الإمكان ليس له ذات أو مادة يحمل عليها فلا يمكن نسبته إلى فعل الفاعل أو قدرة القادر،

١- ابن رشد- تهافت التهافت ج٢صـــ٧٨٨، وراجع : د/ فتحية فاطمى- مكانة التأويل فى فلسفة ابن رشد صـــ ٤٦٠ ،ط: ٢٠٠٩م

٢ -ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـــ٨٠٠

إلا أن ابن رشد لم يرتض ذلك؛ لأن إمكان الأنفس الجزئية عند ابن سينا قبل حدوثها إنما هو معدوم، والمعدوم عند الفلاسفة هو عبارة عن ذات ما موجودة بالقوة، وهذا هو مفهوم الإمكان حقيقة؛ لأنه إذا خرج من القوة إلى الفعل ارتفع عنه الإمكان وصار بالفعل، فالأنفس الجزئية عند ابن سينا موجودة بالقوة في النفس الكلية تتهيأ لأن توجد أو لا توجد بحسب الإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كما أن هذا الإمكان يختلف عن الصور الحادثة الفاسدة؛ لأن هذه الأنفس غير فاسدة، ومن ثم فطبيعة هذا الإمكان غير طبيعة الهيولى، يقول ابن رشد منتقدا الغزالى:" ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف، فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين، إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها...وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول في ما لم يحط به علما، ولعله اضطر إلى ذلك"(١).

وإذا كان ابن سينا قد قال بالحدوث الحقيقى فإن ابن رشد يرى أنه كان من الأولى أن يقول بالحدوث الإضافى الذى يحدث عند اتصال النفس بالبدن من غير أن يؤدى هذا الاتصال إلى فساد النفس بفساد البدن .

الرأى المختار:- إن الذى يترجح لدى الباحث هنا هو أن النفس حادثة وهو ما عليه الغزالى وابن رشد، فحدوث النفس ثابت شرعا، ووقع الإجماع

١- ابن رشد – تهافت التهافت ج٢صـــ٧٩٠ باختصار، وراجع : د/ فتحية فاطمى- مكانة التأويل صـــ ٤٦١

عليه، فقد أجمعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم على أنها محدثة مخلوقة مصنوعة، هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، كما يعلم بالاضطرار من دينهم أن العالم حادث، وأن معاد الأبدان واقع، وأن الله وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق له(١)، إلا أنه يؤخذ على الإمام الغزالى قوله بأن النفس فاضت عن آخر العقول الفلكية وهو ما يسمى بواهب الصور أو العقل الفعال، متأثرا بأقوال ابن سينا فى ذلك، وإن كان قد مال إلي تكيفها مع النصوص الدينية .

١- انظر: ابن القيم – الروح صـــ١٦٩ ، وابن أبي العز – شرح العقيدة الطحاوية صـــ٤٠٢

الفصل الثانى

المعاد بين الغزالى وابن رشد

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث :-

المبحث الأول : حقيقة المعاد بين الغزالى وابن رشد.

ويشتمل على مطلبين :

المطلب الأول : حقيقة المعاد.

المطلب الثانى : موقف الغزالى وابن رشد من فكرة إعادة المعدوم.

المبحث الثانى : كيفية الإعادة بين الغزالى وابن رشد.

المبحث الثالث: شبهات المنكرين للمعاد الجسمانى كما صورها الغزالى وموقف ابن رشد منه.

المبحث الرابع: المعاد الروحانى بين الغزالى وابن رشد .

المبحث الخامس:نظرة الغزالى وابن رشد إلى السعادة والشقاوة الأخروية

تمهيد :

تعد مسألة المعاد من أهم المسائل التى شغلت العقل والتفكير الإنسانى منذ وجد على هذه الأرض، فالمعاد يهم الإنسان بما هو إنسان مهما كانت هويته ومكانه وزمانه، قال تعالى:" يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاء إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ"[1]، والباحث يتناول فى هذا المبحث حقيقة المعاد، وكيفية الإعادة بين الغزالى وابن رشد، وشبهات المنكرين للمعاد الجسمانى كما صورها الغزالى وموقف ابن رشد منه، ونظرة الغزالى وابن رشد إلى السعادة والشقاوة الأخروية باختصار وذلك فيما يلى:-

---

١- سورة الحج آية ٥

المبحث الأول

حقيقة المعاد بين الغزالى وابن رشد

ويشتمل على مطلبين :

المطلب الأول : حقيقة المعاد

المعاد لغة :-

جاء في معجم مقاييس اللغة أن المعاد هو " كل شئ إليه المصير، والآخرة معاد للناس"[١]، يقال:

" عاد إليه يعود عودة وعودا: رجع، والمعاد: المصير والمرجع، والآخرة معاد الخلق"[٢].

والمعاد مصدر ميمى:" تقول: عاد الشئ يعود عودا، مثل المعاد، وهو مصدر ميمى، ومنه قولهم: اللهم ارزقنا إلى البيت معادا" [٣].

ومن خلال التعريفات اللغوية للمعاد يتبين أنه عبارة عن : رجوع الشئ إلى ما كان عليه قبل ذلك، والمعاد بالفتح يطلق على المعنى المصدرى الذى هو العود والرجوع، وعلى زمان العود فيكون اسم زمان، وعلى مكان العود فيكون اسم مكان، أما المعاد بالضم فيراد به نفس الشئ الذى يقع متعلقا للعود والرجوع.

١-ابن فارس – معجم مقاييس اللغة مادة عود ج٤صـ ١٨١، وابن منظور- لسان العرب مادة عود ج٤ صـ ٣١٥٨

٢- الجوهرى – الصحاح مادة عود ج٢ صـ ٥١٣

٣-الزبيدى – تاج العروس مادة عود ج٨ صـ ٤٣٣

المعاد اصطلاحا :-

ذهب الإمام الغزالى إلى أن البعث من أغمض المعارف، وأكثر الخلق منه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمة، وعلى الرغم من ذلك فقد عرفه بأنه :" إعادة الخلق"[١]، ويضيف قائلا:" إحياء الموتى بإنشائهم نشأة أخرى"[٢]

ويرى الباحث أن الإمام التفتازانى[٣] والشيخ زادة [٤] قد اختارا هذا التعريف ومالا إليه[٥].

تعريف المعاد عند ابن رشد:-

إذا كان الغزالى قد ذهب إلى أن المعاد من أغمض المعارف، فإن

١-الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ٤٨٨، دار البصائر ٢٠٠٩م، وراجع: د/ عبد الله الشاذلى- لوامع اليقين فى أصول الدين ج٣ صـ ٥٠٦، المكتبة الأزهرية بدون.

٢-الغزالى – المقصد الأسنى- تحقيق د/ محمد عثمان صـ ١١٠،دار القرآن بالقاهرة بدون

٣ –هو(مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، ولد بتفتازان عام ٧١٢ه ، وأخذ عن القطب والعضد، وانتفع الناس بتصانيفه، وتوفي بسمرقند ، توفى عام ٧٩١ه، من تصانيفه المقاصد في علم الكلام) .

- انظر: معجم المؤلفين ج١٢ صـ ٢٢٨.

٤ –هو(محيي الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله الرحماوي البيرامي الرومي الشهير ببهاء الدين زاده، فقيه حنفي، توفى عام ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م))انظر: حاجى خليفة – كشف الظنون ج١ صـ ١٨٨

٥- انظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٢ ، وبهاء زادة – القول الفصل صـ ٥٨

ابن رشد يرى أن الكلام في أمر المعاد لم يكن محل نزاع بين الشرائع السماوية، أو لدى العقلاء والحكماء، بل كان محل اتفاق، ولذا يقول:" والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف– في الحقيقة– في وجوده"([1]).

ويرى الباحث أن ابن رشد ناقض نفسه من حيث يدرى أو لا يدرى، فعلى الرغم من تصريحه بأن المعاد لم يكن محل خلاف بين العلماء، إلا أنه يعترف بأن مشكلة النفس من أعقد المشكلات الفلسفية على الحل، بسبب الإبهام الذي يكتنفها، فيقول:" الكلام في أمر النفس غامض جدا وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبا في هذه المسألة الجمهور عندما سألوه، بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهـــم في قوله سبحانه:" وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا "(٢).

وهكذا يتبين أن ابن رشد متساهل بل متناقض في هذا الباب على خطورته، ولم يقف عند هذا التساهل والتناقض، بل إنه يذهب بعيدا إذ يعد هذه المسألة مسألة اجتهادية، فيقول:–" والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضى إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ؛ لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس

١– ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـــ ٨٣٤

٢– سورة الإسراء آية ٨٥، وراجع : ابن رشد – مناهج الأدلة صـــ ٢٤٠

بالشرائع والعقول"([1]).

فابن رشد يرى ضرورة الإيمان بالمعاد– كما مر– وأما كون المعاد يكون للأرواح أو الأبدان فليس بمهم عند ابن رشد، بل لكل إنسان أن يعتقد ما أدى إليه نظره واعتقاده.

والحق أن هذه المسألة من المسائل التى كان ابن رشد مجانبا للصواب فيها؛ لأنه أخطأ في أن المقام مقام اجتهاد، بل الصواب أن المقام مقام نص ولا اجتهاد مع النص([2]).

أدلة وجوب الإيمان بالمعاد لدى الغزالى وابن رشد:-

ذهب الغزالى وابن رشد إلى ضرورة الإيمان بحياة أخرى بعد الموت تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد، فالإيمان بالمعاد واجب؛ لأن الشرع قد جاء به، وكل ما جاء به الشرع لزم التصديق به؛ لأنه حق، فالتصديق بالمعاد لازم .

وقد استدل الغزالى وابن رشد على ضرورة الإيمان بالمعاد بأدلة نقلية وأخرى عقلية، منها من النقل قوله تعالى " قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ "(٣)، فالمعاد ابتداء ثان، فهو ممكن كالابتداء الأول([4]).

---

١ – ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ٢٤٦

٢ – انظر: د/ محمد الجامى – العقل والنقل عند ابن رشد صـ ٤٥،ط: ثالثة ١٤٠٤هـ.

٣– سورة يس آيات ٧٨ :٨٠

٤– انظر: الغزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ٤٨٨، وابن رشد– مناهج الأدلة صـ ٢٤٠

ومن العقل : فقد استدلا بأن العقل قد دل على إمكانه، وكل ما كان أمره هكذا فهو ممكن، فالإعادة ممكنة([1]).

وفيما يلى بيان موقف الغزالى وابن رشد من مسألة إعادة المعدوم باختصار:-

المطلب الثانى

موقف الغزالى وابن رشد من مسألة إعادة المعدوم

بداية وقبل بيان موقف الغزالى وابن رشد من إعادة المعدوم يشير الباحث إلى أنه قد اختلفت وجهات النظر حول قضية المعاد، فمن قائل بالمعاد البدني فقط، ومن قائل بالروحي فقط، ومن قائل بهما معا، ومن قائل بإبطالهما معا، ومن توقف في تلك المسألة ولم يحكم بنفي أو إثبات.

فالأقوال الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة، وذلك" لأن الحق إما أن يكون المعاد هو المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين، أو المعاد الروحاني فقط وهو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين، أو كل واحد منهما حق وصدق وهو قول أكثر المحققين، أو الحق هو بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، أو الحق هو التوقف في كل هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينيوس[2] فإنه قال:" لم يظهر لي أن

١- انظر: المرجع السابق، وابن رشد- مناهج الأدلة صـ ٢٤١

٢- 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 الطبيعة وعلم البرهان)- انظر:القفطى- إخبار العلماء بأخبار الحكماء صـ ٨٥ ، وانظر:د/ يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية صـ٢٤٣بدون=

النفس شيء غير المزاج" وبتقدير أن تكون النفس هي المزاج، فعند الموت تصير النفس فانية معدومة، والمعدوم لا يمكن إعادته، وأما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقياً بعد فساد المزاج، كان المعاد ممكنا. ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هو المزاج بعينه أو شيء غيره؟ لا جرم توقف فيه"[١].

والسبب فى تعدد المذاهب فى هذه المسألة هو أن:-" الحشوية[٢] تمسكوا بالظواهر، وزعموا أن الحق هو المبدأ الجسماني والمعاد الجسماني، والفلاسفة سلطوا التأويلات على الظواهر، وزعموا أن : المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية وكذا المعاد، وأما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات على الظواهر الواردة في جسمانية المبدأ، واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فقط، فكان هذا تحكما محضا " [٣].

أما عن المنكريين للبعث على الإطلاق فهم الملاحدة والدهرية، وجماعة من الطبيعيين، والأطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة والشريعة، ولا اعتداد بهم فى العقل والحكمة زعما منهم أن الإنسان ليس

=وانظر:د/نجيب بلدى- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها صـــ٤١ط.دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

١- فخر الدين الرازي- الأربعين ج٢ صـــ ٢٨١ ، وانظر له أيضا- المباحث المشرقية ج٢ صـــ ٤٣٢

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

٣- فخر الدين الرازي- الأربعين ج٢ صـــ ٢٨١ ، وانظر له أيضا- المباحث المشرقية ج٢ صـــ ٤٣٢

إلا هذا الهيكل المحسوس[١]، وأن النفس ليست إلا المزاج فقط، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، ولا مجال لإعادة المعدوم، وحينئذ يلزم إنكار المعاد مطلقا [٢].

ومذهب هؤلاء باطل لقوله تعالى:" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ "[٣]، فهذه الآية دالة على" صحة القول بالحشر والنشر والقيامة؛ وذلك لأنه تعالى خلق الخلق في هذا العالم فإما أن يقال إنه خلقهم للإضرار أو للإنفاع، أو لا للإنفاع أو لا للإضرار، والأول باطل؛ لأن ذلك لا يليق بالرحيم الكريم، والثالث أيضا باطل؛ لأن هذه الحالة حاصلة بين كانوا معدومين فلم يبق إلا أن يقال إنه خلقهم للإنفاع، فنقول وذلك الإنفاع إما أن يكون في حياة الدنيا أو في حياة الآخرة، والأول باطل؛ لأن منافع الدنيا قليلة ومضارها كثيرة، وتحمل المضار الكثيرة للمنفعة القليلة لا يليق بالحكمة، ولما بطل هذا القسم ثبت القول بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيوية وذلك هو القول بالحشر والنشر والقيامة" [٤].

ويرى الباحث أن الإمام الغزالى لم يعترف بأن المنكرين للمعاد فرقة، فيقول:-" وهؤلاء لا يحل تسميتهم فرقة، فإن الفرقة عبارة عن جمع، وليس هذا مذهب جمع، ولا منسوبا إلى ناظر معروف، بل هو معتقد أحمق

١- راجع : الشيرازي- المبدأ أو المعاد ج٣ صـ ٤٨٧

٢- راجع : فخر الدين الرازي- الأربعين ج٢ صـ ٢٨١

٣- سورة ص آية ٢٧

٤- فخر الدين الرازي- مفاتيح الغيب ج ٢٦صـ ٢٠١

باطل، غلبت عليه شهوته واستولى عليه شيطانه، فلم يقدر على قمع هواه، ولم تسمح له رعونته بأن يعترف بالعجز عن مقاومة الهوى، فيتعلل لنقصانه بأن ذلك واجب، وأنه الحق"[١]، على الرغم من اعتراف الشيخ زادة بأنهم فرقة، حيث قال:-" وفرقة نفت المعاد أصلا روحانيا وجسمانيا، ذهابا إلى أن الحقيقة الإنسانية هى هذا الهيكل المحسوس، فإذا فسد المزاج فلا يقبل الوجود أصلا بل يمتنع إعادة المعدوم رأسا وهم الفلاسفة الطبيعيون"[٢]، والباحث يؤيد رأى الغزالى فى عدم تسميتهم فرقة.

وأما عن المثبتين للمعاد جسما وروحا فقالوا إنه الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة [٣].

وبعد هذا العرض السابق لرأي المثبتين والمنكرين للمعاد، يتسنى للباحث أن يتجه إلى بيان موقف الفلاسفة والغزالى وابن رشد من إعادة المعدوم باختصار، وذلك فيما يلى:-

أولا : **رأى الفلاسفة** : ذهب الفلاسفة إلى امتناع إعادة المعدوم؛ لأنه لو صحت إعادته لاحتاج أن تعاد جميع الخواص التى كان المعدوم بها ما هو، ومن خواصه وقته، فلو جازت إعادة الوقت لجاز إعادة المعدوم، وهذا باطل [٤].

١- الإمام الغزالى – ميزان العمل صـ ١٨٥

٢- الشيخ بهاء زادة – القول الفصل صـ ٥٩

٣-انظر: التفتازاني – شرح المقاصد ج٥ صـ ٩٠

٤-انظر: الفارابى – عيون المسائل صـ ١٢٢، وابن سينا – الشفاء صـ ٣٦

ثانيا: رأى الغزالى:- ذهب الإمام الغزالى إلى أن إعادة المعدوم جائزة؛ لأن كل ممكن حادث، وإذا عدم أو فنى فالله تعالى قادر على إعادته.

دليل إمكان إعادة المعدوم لديه:- يستدل الغزالى على أن إعادة المعدوم ممكنة، وأنه لا مانع عقلا يمنع من إعادة المعدوم بعينه بأن الشئ لو امتنع وجوده بعد عدمه، فإما أن يمتنع وجوده لذاته، أى لذات ذلك الشئ، أو لشئ من لوازمه، فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة، وإن امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى لامتناع وجوده بعد عدمه، بالنظر إلى ذات الشئ من حيث هو(١).

فالإمام الغزالى يثبت بهذا الدليل أنه لو امتنعت إعادة المعدوم لذاته أو للازمه لما وجد أولا؛ لأن مقتضى الذات أو اللازم لا يختلف بحسب الأزمنة، لكن لما كان الوجود الأول واقعا فهو ممكن، فكذلك إعادة المعدوم ممكنة؛ إذ يستحيل كون الشئ ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات، فما بالذات لا يتخلف؛ لأن انقلاب الحقائق غير جائز.

موقف الغزالى من الفلاسفة :- إذا كان الفلاسفة قد منعوا إعادة المعدوم فإن الغزالى يجوز ذلك ويرى أن الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود غير ممتنعة الوجود، بل هى أشد قابلية للوجود، فمن أنشأها أولا قادر على إعادتها ثانيا، قال تعالى" وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (٢).

١- انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٢٧٥

٢- سورة الروم جزء من آية ٢٧

والباحث يرى أن هذا هو ما يسمى بقياس الأولى، كما يسمى أيضا ببرهان المماثلة وقياس النظير، والمقصود به قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى، فالعالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأن هذا العالم الذى نعيش فيه ممكن الوجود، فما جاز وجوده جاز مثله؛ إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز(١).

ويرى الباحث أيضا أن في دليل الفلاسفة – سابق الذكر– نظر؛ لأن 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 في هذه الساعة مثلا هو بعينه الموجود قبل هذه الساعة بلا تبدل ، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا كما يدعى الفلاسفة لكان هو شخصا آخر في كل وقت وهو باطل بالبداهة.

وقد سلك السهروردى[٢] مسلك الغزالى في الرد على الفلاسفة، فيقول:–" ظن قوم أن الشئ ينعدم ثم يعاد هويته وهو بعينه ما كان، وهم يعترفون أن بين المعاد والمستأنف وجوده فرقا...، فلو كان المعدوم يعاد

١– انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـــ ٢٧٦

٢–هو(أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي ويلقب بشهاب الدين، واشتُهر باسم السهروردي المقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما: شهاب الدين عمر السهروردي، مؤلف كتاب عوارف المعارف في التصوف، وصاحب الطريقة السهروردية، أما الآخر فهو أبو النجيب السهروردي، توفى عام ١١٩١م)انظر: ابن خلكان ج٦ صـــ ٨١٣، وابن العماد – شذرات الذهب ج٤ صـــ ٢٩٠

لكان كل مستأنف معادا، أو كان الشئ هويته في حال عدمه موجودة، وقسما التالى باطلان، فالمقدم باطل"(١).

ثالثا: رأى ابن رشد:- إذا كان الإمام الغزالى قد جوز إعادة المعدوم، فإن ابن رشد يرى أنه لا يمكن أن يعود المعدوم مرة أخرى؛ إذ أن هويته أصبحت فانية، سالكا مسلك الفلاسفة في ذلك.

فالمنزع العقلى في هذا المجال يتمثل في تمسك ابن رشد بالمبادئ الفلسفية الضرورية التى تقول إن لكل شئ هوية معينة ثابتة(٢).

الرأى المختار:- إذا كان الإمام الغزالى قد جوز إعادة المعدوم ، وابن رشد قد نفى ذلك فإن الباحث يرى أن رأى الإمام الغزالى هو المختار؛ لقوله تعالى:-" 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) ، فالذى أنشأها أول مرة قادر على إحيائها، كما أنه الذى يخرج الضد من الضد، ولذا يقول الإمام الرازى:-" إن الإنسان مشتمل على جسم يحس به وحياة سارية فيه، وهى كحرارة جارية فيه، فإن استبعدتم وجود حرارة وحياة فيه فلا تستبعدوه،

١-السهروردى – المشارع والمطارحات صـ ٢١٤ باختصار، وانظر: ابن سينا- رسالة أضحوية فى أمر المعاد- تحقيق د/ حسن عاصى صـ ٩٤، ط.أولى بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢-انظر: ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٧١ ، وراجع د/ عاطف العراقى – النزعة العقلية عند ابن رشد صـ ٣٣٦

٣ – سورة يس آيات ٧٨ :٨٠

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 "[١].

ويضيف أبو البركات النسفى[٢] قائلا" 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"[٣]، فالذى أخرج هذه النار من الشجر قادر على البعث[٤]، والقادر على إيجاد النار من الماء قادر على إيجاد الحياة من الموت، وبعث الأجساد حية من قبورها مرة أخرى.

١- فخر الدين الرازى – مفاتيح الغيب م١٣ ج ٢٥ صـ ٨٣ ، دار الفكر، ط١عام ١٩٨١م.

٢-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 صـ٩٨، دار الكتب الحديثة بدون.

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

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

ويقول ﷺ" يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا كما خلقوا"[1]، ففى الحديث دلالة على إمكان إعادة المعدوم، ومن ثم يتبين أن مسألة إعادة المعدوم لا تمثل استحالة بأى وجه من الوجوه عند البارى جل فى علاه.

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى أن الذين منعوا إعادة المعدوم بنوا عليه نفى حشر الأجساد، والشبه المنقولة عنهم في هذه الدعوى كثيرة، وأكثرها مبنية على امتناع إعادة المعدوم بعينه، ولا شك أن صنيع الإمام الغزالى هو محاولة لنفى الأسس التى يستند إليها نفاة حشر الأجساد. وإذا كانت الإعادة ممكنة، فهل هى لعين ما عدم أو لمثله ؟ وفيما يلى جواب الغزالى وابن رشد عن هذا التساؤل باختصار:-

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

المبحث الثانى

كيفية الإعادة بين الغزالى وابن رشد

ذهب الإمام الغزالى إلى التوقف وعدم القطع برأى في الكيفية التى يكون عليها المعاد[١]، فلم يذهب مذهب الأشاعرة في أن الإعادة تكون بعد إعدام الجواهر والأعراض، كما لم يذهب إلى القول بأن الجواهر تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها، وهذا مذهب كثير من العلماء[٢]، بل إن الإمام الرازى ادعى الإجماع على هذا الرأى فقال:" أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها"(٣).

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى أن الإمام الغزالى قد سلك مسلك إمام الحرمين الجوينى[٤] في هذه المسألة، ولذا يقول:" 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

١-انظر: الغزالى- الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ٩٠

٢-انظر: ابن سينا – الأضحوية صـ ٨٩، وله أيضا : النجاة صـ ٣٢٦

٣- فخر الدين الرازى – المحصل صـ ٢٣٢، وله أيضا : الأربعين ج٢ صـ ٣٩

٤-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 آثاره: الشامل فى أصول الدين، والإرشاد، والعقيدة النظامية)- انظر:ابن خلكان- وفيات الأعيان جـ١ صـ ٣٦١، والشيخ عبد الله المراغى – الفتح المبين فى طبقات الأصوليين جـ١ صـ ٢٦٠ – بيروت – لبنان – بدون تاريخ .

نحيل أن يعدم منها شئ ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها"(١)، كما سلك الشهرستانى(٢) والآمدى(٣) والإيجى(٤) والتفتازانى نفس المسلك فيما بعد(٥).

رأى ابن رشد : إذا كان الإمام الغزالى قد اختار التوقف في كيفية الإعادة، فإن ابن رشد يرى أن الإعادة تكون لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، أى أن النفس تتخذ جسما غير جسمها الحالى؛ لأن هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من غير أسباب(٦).

وإذا كانت الإعادة عنده لمثل ما عدم لا لعينه، فليس في ذلك ما يدل على أنه يرى أن إعادة الأجسام ممكنة كما سيأتى، ولكنه تمشيا مع منهجه الذى يرى أن الأفضل تمثيل البعث للجمهور بأنه جسمانى، رأى أن يصور البعث الجسمانى تمثيلا يتفادى بعض ما يرد عليه من اعتراضات، فإن القول بإعادة أمثال الأجساد أسلم من القول بإعادة أعيان الأجساد؛ لأن القول بالثانى فيه تعرض للقول بإعادة المعدوم بعينه وهو يرفض ذلك، وأما القول بإعادة أمثال الأجساد فهو يرى ذلك(٧)، واستدل على ذلك بأدلة

١-انظر: الجوينى – الإرشاد صـ ٣٧٤

٢-انظر: الشهرستانى- نهاية الأقدام صـ ٤٦٨

٣- انظر: الآمدى – أبكار الأفكار صـ ٢٦٧

٤- انظر: الإيجى – المواقف صـ ٣٧٣

٥- انظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ١٠١

٦- انظر: ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٧٢ ، وفرح أنطون- ابن رشد وفلسفته صـ ٥١

٧- انظر: د/ على آيدين – البعث والخلود صـ ٣٦٥

منها:-

الدليل الأول: **دليل التخلل**:- ومفاده : لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه، لكن التالى باطل، والمقدم مثله.

أما دليل الملازمة: فلأن معنى إعادة المعدوم بعينه، أن الشئ يوجد أولا ثم ينعدم، ثم يوجد ذلك الشئ ثانيا، فالشئ ثانيا هو بعينه الشئ أولا، وقد توسط بينهما العدم، وتخلل بين الشئ ونفسه لأنهما واحد

وأما دليل بطلان التالى : فلأن التخلل يقتضى طرفين متغايرين ، وإلا للزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال.

الدليل الثانى: **دليل الوقت** :- ومفاده : لو أعيد المعدوم بعينه لكان مبتدأ من حيث إنه معاد، لكن التالى باطل، والمقدم مثله.

الدليل الثالث: **دليل المثلية**: لو أعيد المعدوم بعينه لصح أن يوجد مثلان بحيث لا يتمايزان في الماهية والتشخيص، فيلزم الاثنينية بدون الامتياز، لكن التالى باطل ، والمقدم مثله.

أما دليل الملازمة : فلأن البارى تعالى قادر على إيجاد مثل المعدوم مستأنفا، وإذا فرضنا وقوعه أيضا مع ذلك المعاد يلزم حينئذ وجود مثلين بدون تمايز بينهما من جميع النواحى، أى : المعدوم المعاد ، والمستأنف الذى فرضنا وقوعه.

وأما بطلان التالى: فلأن الاثنينية تقتضى التمايز، فوجود مثلين لا تمايز بينهما باطل، ومن ثم يكون إعادة المعدوم بعينه باطلا؛ لأن بطلان

التالى يستلزم بطلان المقدم(١).

الرد على ابن رشد:- يرد على ابن رشد بوجوه منها :-

الوجه الأول: 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 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 [٢].

الوجه الثانى: 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

١- لم يشر ابن رشد إلى هذه الأدلة صراحة ، لكن الباحث استنبطها من كتبه ومن مؤلفات علماء الكلام الأخرى.

انظر:التفتازانى- شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٦، والجرجانى- شرح المواقف ج٨ صـ ٣١٧ ، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان .

٢-انظر:الإيجى- المواقف صـ ٣٧٢، مكتبة المتنبى بالقاهرة بدون، والتفتازانى- شرح المقاصد ج٥ صـ ١٠٠، والجرجانى- شرح المواقف ج٨ صـ ٣١٧

بداهة [1].

الوجه الثالث:- ورد فى القرآن الكريم ما يثبت أن الإعادة ممكنة ومن ذلك قوله تعالى:- " 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 "[2]:" فمن 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"[3].

الرأى المختار

بعد استعراض مذهب الغزالى وابن رشد في هذه المسألة فالباحث يؤيد مذهب الغزالى ويرى أن الأولى في هذه المسألة التوقف؛ لأن الأدلة في هذا المقام تجعل الإعادة عن عدم أو تفريق كليهما ممكنا، فكلاهما جائز من ناحية العقل، فالموجود الذى عدم قابل لذاته للإعادة ثانيا؛ إذ لو كان ممتنعا لذاته لما وجد أولا، ولو كان واجبا لذاته لما عدم ثانيا، وهذه القابلية للوجود والعدم تجعل الأمر في دائرة الإمكان العقلى، ولا أثر للأوقات في جعل الممكن لذاته واجبا لذاته أو مستحيلا لذاته.

وما ينطبق على الموجود الذى عدم ينطبق على الموجود الذى

١- انظر:التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ١٠١، والجرجانى - شرح المواقف ج٨ صـ ٣١٧ ، وصدر الدين الشيرازى– الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة ج١ صـ ٣٤٢، منشورات النور، ط: ثانية بإيران ١٤٢٨هـ.

٢- سورة يس آيات ٧٨ :٨٠

٣- البيضاوى – أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج٢ صـ ٢٨٨

تفرقت أجزاؤه، وليس في الشرع دليل قطعى يؤكد أن الإعادة تكون عن عدم فقط أو عن تفريق، ونصوص أخرى يفهم منها أن الإعادة عن عدم مطلق، ولا يعنى هذا تضارب النصوص القرآنية، بل يعنى أن الإعادة حق، وأنها في قدرة الله، وأنه وحده هو الذى يعلم الحقيقة، وأن العقل البشرى قاصر عن إدراك الحقيقة[١].

يقول الآمدى[٢]:" والحق إمكان كل واحد من الأمرين، والسمع موجب لأحدهما من غير تعيين"[٣].

١- انظر: د/ محمد الأنور عيسى – قضايا عقدية صـ ١٥٨ ، ط: أولى ١٤٠٩ه/ ١٩٨٨م.

٢-هو(سيف الدين علي بن محمّد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، ولد عام ٥٥١هـ ، تعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى حماة، ومنها إلى دمشق فتوفي بها عام ٦٣١هـ، من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار)انظر: الزركلى- الأعلام ج٤ صـ٣٣

٣- الآمدى – أبكار الأفكار ج٤ صـ ٢٦٧، وبهذا قال الجوينى أيضا . انظر: الإرشاد صـ ٣٧٤

المبحث الثالث

شبهات المنكرين للمعاد الجسمانى كما صورها الغزالى وموقف ابن رشد منه

بداية نقول : ذهب الفارابى وابن سينا إلى إنكار المعاد الجسمانى؛ لأن تجويزه يؤدي إلى تعلق نفسين ببدن واحد وهذا محال؛ وذلك لأن المادة مثلا إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجا، فاض عليهما من العقل الفعال نفس تناسب هذا المزاج، يستحدثها العقل الفعال استحداثا ساعة استعداد المزاج لاتصال النفس به، وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد لوجب في نظرهما أن لا تعاد دفعة، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذي يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفسا جديدة تتصل بهذا المزاج، فإذا كانت الإعادة التي يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسماني، تقتضي عود الروح الأولى إلى هذا البدن، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان، نفسه القديمة، ونفسه التي اقتضاها تكوينه من جديد[١]، يقول الفارابى:" النفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو تتحلل بتحلل البدن"[٢]، ويقول ابن سينا" لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن البتة"[٣]، ويضيف قائلا:" أنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى إنسانين فى وقتين لهما جميعا فى وقت

١-انظر: الفارابى – عيون المسائل صـــ ٣٩، وابن سينا- الإشارات والتنبيهات- تحقيق : د/ سليمان دنيا،ج٢ صـــ ٩٥ دار المعارف، ط : ثانية ١٩٧١م .

٢-الفارابى- الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية صـــ ٤٩٤ بدون

٣-ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـــ ٥٤

واحد"[١].

والفلاسفة أنكروا البعث الجسماني؛ لأن القوى الجسمانية لديهم تتسم بالفناء، ولا سبيل لها إلى البقاء والخلود، وبالتالي فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية [٢].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا قد اعتبر أن رجوع الأرواح إلى الأبدان التي كانت في الدنيا مرة ثانية تناسخ وهو محال فيقول:" وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه، وقارنتها النفس المستنسخة، فكان لحيوان واحد نفسان"[٣]، فابن سينا في هذا النص ينفي البعث الجسماني نفياً قاطعا، ويعتبره تناسخ مستحيل[٤].

شبه المنكرين للمعاد الجسمانى كما صورها الغزالى

أثار الفلاسفة عدة شبه حول إمكان البعث الجسماني ووقوعه، وبناء على هذه الشبه نفوا وقوعه وأنكروه، وقد كان للغزالى دور فعال في الرد عليهم، وفيما يلى بيان شبههم كما صورها الغزالى وموقفه منها، وموقف ابن رشد من نقد الغزالى لهم باختصار:-

الشبهة الأولى:- البعث موقوف على إعادة المعدوم، وما عدم

١-المرجع السابق صـ ٥٧

٢-انظر:الفارابى – عيون المسائل صـ ٣٩، وابن سينا- الإشارات والتنبيهات ج٢ صـ ٩٥

٣- ابن سينا – الأضحوية فى أمر المعاد صـ ٥٤

٤-المرجع السابق

يستحيل إعادته، واستئناف الخلق إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان، بل العود المفهوم هو الذى يفرض فيه بقاء شئ وتجدده، كما يقال: فلان عاد إلى الإنعام، أى أن المنعم باق، وترك الإنعام ثم عاد إليه، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس، ولكنه غيره بالعدد، فيكون عودا بالحقيقة إلى مثله، لا إليه، ويقال : فلان عاد إلى البلد، أى بقى موجودا خارج البلد، وقد كان له كون فى البلد، فعاد إلى مثل ذلك، فإن لم يكن شئ باقيا، وشيئان متعددان متماثلان، يتخللهما زمان لم يتم اسم العود[١].

الرد :- ذهب الغزالى إلى أن حجة الفلاسفة على إنكار المعاد الجسمانى واهية لوجوه منها:-

الوجه الأول:- إن المعدوم ممكن يستوى طرفا وجوده وعدمه، وإلا لما وجد أولا، ويستحيل كون الشئ ممكنا في وقت ممتنعا في وقت؛ للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات، فالوجود الأول إن أفاده زيادة استعداد لقبول الوجود بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا أقرب، وإعادته على الفاعل أهون، وإن لم يفده زيادة استعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات.

الوجه الثانى:- اتصاف الشئ بالوجود السابق واللاحق نظرا إلى وقتين وتخلل العدم بينهما لا ينافى اتحاده بالشخص، كما أن الوجود قد

١-انظر: ابن سينا- الأضحوية صـ ١٠٣، وعلاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٢، بيروت لبنان ، ط: ثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ود/ محمد المسير – الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة صـ ١٩٢

تخلل بين العدم السابق واللاحق وهما سواء، والوقت ليس من المشخصات[١].

الوجه الثالث :- إن إنكار الفلاسفة للمعاد الجسمانى يستحيل معه الإقرار بصدق آيات القرآن الكريم، فالقول بالبعث الجسمانى مستند أساسا إلى فكرة الإمكان، والإمكان يقوم فى النهاية على أدلة الشرع، ومن ثم فشبهة الفلاسفة سالفة الذكر واهية؛ لأن الله عز وجل قادر على الممكنات، وعودة ذلك البدن فى نفسه يدخل ضمن فكرة الإمكان، فالعودة ممكنة[٢].

يقول الغزالى:" الله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع، وإنكاره إنكار لقدرة الله على الإحداث"[٣].

الوجه الرابع:- البارى تعالى قادر على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن الإنسان الآخر؛ لأنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات[٤].

الشبهة الثانية :-لا يمكن أن يتجدد بدن الإنسان المبعوث دون

١- انظر: علاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٢

٢-انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٢٩٩، وفخر الدين الرازى- معالم أصول الدين صـ ١٢٩ – تقديم طه عبد الرؤوف سعد – ط: مكتبة الكليات الأزهرية بدون، وانظر له أيضا: المحصل صـ١٨٠، وانظر له أيضا: الأربعين ج٢ صـ ٢٧٣، وانظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٨٣

٣ الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٠، ود/ المسير- الروح صـ ٢٢٣

٤-انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٢٩٩، والفخر الرازى- معالم أصول الدين صـ ١٢٩ ، وانظر له أيضا: المحصل صـ ١٨٠

أسباب وأطوار، فليس فى المقدور أن ينقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث تنعم به الأجسام إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر، بأسباب تستولى على الحديد فتحوله إلى بسائط العناصر، ثم تجتمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزال، ثم الغزال يكتسب الانتظام المعلوم الذى هو النسج على هيأة معلومة.

ولم 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، ومن ثم فتحول التراب إلى إنسان فجأة محال، فاستحال البعث الجسمانى، وتردد الإنسان فى أطواره من غير الأسباب محال [١].

الرد :-

وبالطبع فإن حجة المنكرين للبعث الجسمانى السابقة واهية؛ لأن ربط البعث بهذه الأسباب والأطوار تحكم لا دليل عليه، فقد خلق الله آدم عليه السلام من غير هذه الأسباب والأطوار جميعا، بينما مر عيسى عليه السلام بهذه الأطوار من غير الأسباب المألوفة، فمرجع الأمر كله إلى الفاعل المختار، ثم من أين للمنكرين للمعاد الجسمانى أن أسباب الوجود

١-انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٠

منحصرة فيما شاهدوه؟ ولم لا يجوز أن يكون هناك منهاج للإحياء غير ما هو مشاهد ؟

يقول الغزالى:" لو خلق إنسان عاقلا ابتداء وقيل له: إن هذه النطفة القذرة المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة فى رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغضروفية وشحمية، فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة فى المزاج واللسان والأسنان على تفاوتها فى الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا، إلى البدائع التى فى الفطرة – لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة حيث قالوا" أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيد"[١]... وقد ورد فى بعض الأخبار أنه يغمر الأرض فى وقت البعث مطر، قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب، فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة"[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة لم يكتفوا بإنكار المعاد الجسمانى، بل عقدوا مقارنة بين ما ورد في الشرع من آيات دالة على النعيم والعذاب، وبين ما ورد من آيات التشبيه، وقالوا إن العلة التي تجمع بين طرفي القياس هي أن كلا منهما أمثال ضربت على حد فهم الخلق[٣].

رأى الغزالى: سلك الغزالى مسلك أهل السنة في إثبات المعاد الجسمانى عن طريق الدليل السمعى، يقول التفتازانى:-" المعتمد في إثبات

١- سورة ق آية ٣

٢- الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٣ باختصار وتصرف يسير.

٣- انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـ٢٩١

حشر الأجساد دليل السمع"([1])، وقد مال الغزالى إلى هذا الرأى، ومن ثم فقد رد على الفلاسفة الذين حاولوا تأويل ما يدل على ذلك من القرآن إلى غير المعاد الجسمانى، مبينا أن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين:-

أحدهما: أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة.

الثاني: أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان، والجهة، والصورة، ويد الجارحة، وعين الجارحة، وإمكان الانتقال، والاستقرار، على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وعد به من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه([2]).

ويرى الغزالى أيضا أن الفلاسفة يقولون إن الإنسان إنما يكون بالنفس ، وهذا يعنى أن الإنسان نفسه قد بعث ولا يهم رده لأى بدن، ولا عبرة بالقول أن هذا تناسخ؛ لأننا ننكر التناسخ فى هذا العالم، أما بعث

١- التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٩٤

٢- انظر: الغزالي – تهافت الفلاسفة صـ ٢٩٢ ، والتفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ٩٤

الأبدان فلا ننكره سمى تناسخا أو لم يسم[١].

وبشئ من الحذر فإن الباحث يرى أن الإمام الغزالى كان مجانبا للصواب على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة، وكان من الأولى به أن يرجع الأمر إلى قدرة البارى المطلقة والفلاسفة لا تنكرها، ومن ثم إمكان بعث ذات ما كان لا مثله، قال تعالى" أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَه. بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَه"[٢]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالمادة إذا كانت لا تفنى وفقا لمنطق العلم الحديث، فإن بعث الأجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقا آخر لشيء جديد، ومن ثم فإنه بعث لذات ما كان لا مثل ما كان(٣).

رأى ابن رشد :

ذهب ابن رشد إلى إنكار ما ذهب إليه الغزالى من أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد قائلا:

" وهذا شئ ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول، والقول بحشر الأجساد أقل ما له انتشار في الشرائع ألف سنة، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين، وذلك أن قول من قال بحشر

١- ذهب الأشعرى والغزالى إلى إنكار الأسباب الطبيعية.-انظر: الأشعرى- اللمع فى الرد على أهل الزيغ- تحقيق وتعليق د/ محمود غرابة صـــ٩٩ ، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٥م ، والغزالى- تهافت الفلاسفة صـــ ٣٠٠

٢- سورة القيامة آيات ٣: ٤

٣-انظر: وحيد الدين خان – الإسلام يتحدى صـــ ٢١١: ود/ أحمد محمود صبحى – فى علم الكلام ج٢ صـــ ١٩٥

الأجساد هم أنبياء بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل، وثبت ذلك أيضا في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام"(١).

وعلى الرغم من تصريحه فى النص السابق بأن حشر الأجساد منتشر فى الشرائع، إلا أن الباحث يرى أنه ناقض نفسه من حيث يدرى أو لا يدرى، فقد ذهب بعد ذلك إلى أن الشرائع تحدثت للناس عن معاد روحانى فقط قائلا:-" وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا، أعنى للنفوس"(٢)، ولا يدرى الباحث ما الشرائع السماوية التى تحدثت للناس عن معاد روحانى فقط ؟!.

ولم يكتف بهذا بل ذهب إلى أن هذه المسألة متروكة للاجتهاد الفردى، قائلا:" والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضى إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة"(٣)، ومن ثم لم يتعرض لآراء الغزالى وانتقاداته على الفلاسفة فى هذه المسألة ليعقب عليها كما فعل فى بقية مسائل كتابه تهافت التهافت، وإنما اكتفى بكلمة عامة دون تفاصيل الشبه والرد عليها.

ويرى ابن رشد أنه لا يمتنع أن تؤول آيات المعاد الجسمانى وتحمل على آيات المعاد الروحانى سالكا مسلك ابن سينا فى ذلك"(٤)،

١-ابن رشد – تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٦٤

٢-ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ٢٤١

٣- المرجع السابق صـ ٢٤٦ ، ود/ محمد المسير- الروح صـ ٢٢٢

٤-ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ٢٤١

وفيما ذهب إليه نظر؛ لأن القول بتأويل هذه الدلائل على وجوب البعث الجسمانى إلى ضرب من التمثيل لتقريب المعنى وتفهيم العوام فيه مصادمة للنص وخرق للإجماع ونسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ.

الرأى المختار:-إذا كان الغزالى قد سلك مسلك أهل السنة فى هذه المسألة، فالباحث يؤيد مسلك أهل السنة بصفة عامة والغزالى بصفة خاصة، ويرى أن ما ذهب إليه الغزالى من نقد للفلاسفة- ومن سلك مسلكهم كابن رشد – فى هذه المسألة حماية لأصول الدين من العبث بها سواء بالإنكار أو التأويل، فلا جدال فى أن الكتاب العزيز صرح بإعادة الأجسام ورجوع الأرواح إليها(١).

ولا شك أن صنيع الإمام الغزالى هو محاولة لنفى الأسس التى يستند عليها نفاة حشر الأجساد، مع نفى الشبه ذاتها والرد عليها حتى لا يبقى لهم متمسك يتمسكون به فى هذه المسألة، فيبقى كلامهم دعوى بلا برهان.

١-انظر: الفهرى – شرح معالم أصول الدين صـ ٦٥٦، وعلاء الدين الطوسى – تهافت الفلاسفة صـ ٣٨٧

المبحث الرابع

المعاد الروحانى بين الغزالى وابن رشد

بالرجوع إلى الفكر الفلسفى في مدارسه الأولى وخاصة المدرسة اليونانية تبين أن فلاسفة اليونان قد حقروا البدن مقابل سمو النفس، وربما كان أفلاطون(١) وتصوره المثالى للنفس هو الأساس الذى بنى عليه فلاسفة الإسلام أفكارهم، 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، فقد ذهب أفلوطين إلى أن الجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة- أى الجسد-، أما 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(٢).

وقد سلك الفارابى وابن سينا مسلك فلاسفة اليونان فى ذلك، يقول الفارابى معليا من شأن النفس ومحقرا من شأن البدن:" النفس تفارق البدن

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

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

من غير أن تفسد أو تتحلل بتحلل البدن"[١]، ويضيف ابن سينا قائلا:" 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).

فالفارابى وابن سينا قد احتقرا البدن ورفعا من شأن النفس كما بدا فى النصين السابقين، وإذا كان الحال هكذا فما المقصود بالمعاد الروحانى لدى فلاسفة الإسلام ؟

والجواب: المعاد هو رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن أو استعمال الآلات، أو التبرأ عما ابتليت به من الظلمات(٣).

فالأرواح لديهم بسيطة مجردة، والبسيط المجرد باق، والأجسام مركبة من شتى العناصر، فإذا خرجت الروح تفككت أجزاء الجسم والتحق كل جسم بعنصره وانعدم، لذلك لن يشمل المعاد شيئا غير الروح(٤)، وقد قصروا المعاد على الجانب الروحي فقط" لأن البدن ينعدم بصورته وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر باق لا سبيل للفناء إليه؛ فيعود إلى عالم

١-الفارابى- الثمرة المرضية صـ ٤٩٤

٢-ابن سينا – الأضحوية صـ ١٠٣

٣-انظر: الفارابى- عيون المسائل صـ ٧٧، وابن سينا – النجاة صـ ٢٢٢

٤- انظر: الفارابى- عيون المسائل صـ ٧٧، وابن سينا – النجاة صـ ٢٢١

المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي"(١).

وبعد هذه الإشارة السريعة إلى أصل هذه المسألة يشير الباحث إلى رأى الغزالى وابن رشد باختصار وذلك فيما يلى:-

رأى الغزالى :- ذهب الإمام الغزالى إلى الإيمان بالمعادين الجسمانى والروحانى، قائلا:-" الأصل التاسع فى اليوم الآخر: وأنه يفرق بالموت بين الأرواح والأجسام ثم يعيدها- الأرواح – إليها عند الحشر والنشور، فيبعث من فى القبور ويحصل من فى الصدور، فيرى كل مكلف ما عمله من خير أو شر محضرا، ويصادف دقيق ذلك وجليه مسطرا، فى كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ويعرف كل واحد مقدار عمله خيره وشره بمعيار صادق يعبر عنه بالميزان"(٢)، ويضيف قائلا:-" اعلم أن للناس فى حقيقة الموت ظنونا كاذبة قد أخطأوا فيها، فظن بعضهم أن الموت هو العدم وأنه لا حشر ولا نشر ....، وقال آخرون: إن الروح باقية لا تنعدم بالموت، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح دون الأجساد، وإن الأجساد لا تبعث ولا تحشر أصلا، وكل هذه ظنون فاسدة ومائلة عن الحق، بل الذى تشهد له طرق الاعتبار وتنطق به الآيات والأخبار أن الموت معناه تغير حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد، وإما معذبة وإما منعمة، ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن

١-الشيرازي-المبدأ أو المعادج٣ صـــ ٤٨٨ط : ثالثة بدون، وانظر: أفلاطون – فيدون صـــ ٤٦

٢- الغزالى – الأربعين في أصول الدين صـــ ٣٥ ، دار القلم ١٤٢٤/ ٢٠٠٣م

طاعتها"(١).

فالإمام الغزالى قد بالغ فى هذه المسألة لدرجة أن بعض العلماء قد اعتقد أنه لا يؤمن بالمعاد الجسمانى، يقول التفتازانى:" قد بالغ الإمام الغزالى في تحقيق المعاد الروحانى وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في لسان بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه، كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الإحياء وغيره، وذهب إلى أن إنكاره كفر"[٢].

وإذا كان المعاد عند الغزالى للروح والجسد معا؛ لأن النفس عنده جوهر مجرد يعود إلى البدن، وأن الإنسان عبارة عن مجموع البدن والروح، فإن الباحث يرى أن ما ذهب إليه الغزالى هو مذهب الباقلانى[٣]والحليمى[٤]

١- الغزالى – إحياء علوم الدين ج٤ صـ ٣٣٢ باختصار

٢-التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ١٣٠

٣-الباقلانى (محمد بن الطيب بن محمد بن القاسم المعروف بابن الباقلانى البصرى المالكى الفقيه المتكلم الأصولى، نشأ بالبصرة ولد سنة ٣٣٨هـ بالعراق وتوفى سنة ٤٠٣هـ)-انظر: ابن خلكان- وفيات الأعيان حـ١ صـ٦٠٩ .

٤-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 ٥٤٠٣)- انظر: كحالة- معجم المؤلفين ج٤ صـ ٣ ، بيروت، والذهبى- سير أعلام النبلاء ج١١ صـ ٥١، والصفدى – الوافى بالوفيات ج١١ صـ ٦٥ .

والأصفهانى[١]،والدبوسى[٢]من الأشاعرة،ومعمر بن عباد السلمى(٣) والكعبى من المعتزلة، كما أنه رأى كثير من الشيعة والكرامية وغيرهم[٤].

رأى ابن رشد:- ذهب ابن رشد إلى أن المعاد الروحانى هو القدر الذى يجب الاعتراف به، فيقول:-" والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضى إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه؛ لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبنى على بقاء النفس"(٥).

١-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

٢-هو(عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفى أحد القضاة السبعة ، له من الآثار:الأنوار فى الأصول وتأسيس النظر فى اختلاف الأئمة ، توفى ببخارى ٤٣٢ه)-انظر: الأعلام – الزركلى ج٤ صـ ١٩٦

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 ، ط:البابى الحلبى بدون.

٤- فخر الدين الرازى – الأربعين ج٢صـ ٧١، وانظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ٨٧

٥ -ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ٢٤٦

فابن رشد يرى أن المعاد الروحانى فقط هو الذى يجب الاعتراف به، سالكا مسلك الفارابى وابن سينا فى ذلك، كما يرى أنه لا يتصور أمر المعاد بلا نفس، وإنكار ذلك فقط هو الذى يوجب تكفير صاحبه، أما الإيمان بأن البعث يكون جسمانيا فليس بواجب، وإنكار ذلك لا يستلزم تكفير صاحبه.

والعجيب فى أمر ابن رشد أنه يرى أن القائلين بالمعاد الجسمانى لهم حجج كثيرة فى الشريعة إلا أنه لم يذكر منها حجة واحدة مع دعوى الكثرة.

وإذا كان ابن رشد لا يعترف إلا بالمعاد الروحانى فقط وينكر المعاد الجسمانى، فما معنى قوله:-

" ولما فرغ- أى الإمام الغزالى- من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شئ ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول... وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد"(١)؟.

والجواب: إن ابن رشد يتحدث فى هذا النص عن المنهج الذى ينبغى أن تساق المعلومات الدينية إلى الجمهور بمقتضاه، وهو يرى أن استعدادات الجماهير يناسبها الحديث بالماديات وعن الماديات، ولذلك مثلت الأديان البعث للجماهير بأنه مادى تمشيا مع هذا المنهج، ولهذا كان موقف الغزالى فى نظره أسلم من موقف الفلاسفة؛ لأن تمثيل الغزالى للبعث بأنه مادى التقى مع طبيعة الجماهير ومع المنهج الذى سارت عليه الأديان، وليس فى النص السابق ما يشير إلى أن ابن رشد يوافق الغزالى على أن المعاد للروح والجسد معا، وإلا لما كان قوله" ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور

١-ابن رشد – تهافت التهافت ج ٢صـ ٨٦٤ باختصار، وراجع : د/ على آيدين- البعث والخلود صـ ٣٦٥

الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية"(١) معنى؛ إذ لا معنى للأفضلية إذا كان البعث فى حقيقة الأمر جسمانيا(٢).

ومن ثم يتبين أن حكم ابن رشد على كلام الغزالى الذى ساقه ضد الفلاسفة فى النص السابق بأنه جيد يكون محمولا على شئ آخر وليس ذلك إلا المنهج ، كما هو من المقدمات التى ساقها ابن رشد بين يدى قوله " وكلام هذا الرجل جيد"

الرأى الراجح:-إن الذى يترجح لدى الباحث بعد عرض رأى الغزالى وابن رشد فى المعاد أن القول بالمعاد الجسماني والروحاني معا أقوى المذاهب وهو ما عليه الإمام الغزالى، ومن سلك مسلكهم من الأشاعرة – بخلاف ما مر- كالبغدادى والتفتازانى، يقول البغدادى:" فقال المسلمون . . بإعادة الأجساد والأرواح ورد الأجساد إلى الأرواح على التعيين؛ برجوع كل روح إلى الجسد الذى كان فيه"(٣) ، ويضيف التفتازانى قائلا: " الذى تشهد له طرق الاعتبار وتنطق به الآيات والأخبار أن الموت معناه تغير حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد، وإما معذبة وإما منعمة، ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها"(٤)، وهذا ما يؤيده الباحث ويرتضيه.

١- ابن رشد – تهافت التهافت ج ٢صـ ٨٦٤

٢- راجع : د/ على آيدين- البعث والخلود صـ ٣٦٥

٣- البغدادى – أصول الدين صـ ٢٣٥ باختصار

٤- التفتازانى – شرح المقاصد ج٥ صـ ١٣٠

المبحث الخامس

نظرة الغزالى وابن رشد إلى السعادة والشقاوة الأخروية

بداية نقول: ذهب الفارابى وابن سينا إلى أن السعادة والشقاوة في الآخرة تكون للروح دون الجسد، فالنفس تبقى بعد الموت سرمديا إما في لذة عظيمة إذا كانت كاملة زكية، وإما في ألم عظيم إذا كانت ناقصة ملطخة، أو يتفاوت الناس في درجات الألم واللذة كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية. والسعادة تنال بالكمال والتزكية، والكمال يحصل بالعلم، والزكاء بالعمل.

والنفس الجاهلة المنشغلة بالبدن وشهواته في الحياة الدنيا، تتألم في الآخرة بفوات اللذة النفسية، وإن لم تحس بالألم في حياتها؛ فلأن البدن يلهيها وينسيها ألمها، كالخدر الذي لا تحس بالنار، فاللذات الجسدية حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية، والدليل على ذلك أن الملائكة التي ليست لها اللذات الحسية هي أشرف حالاً من البهائم، كما أن الإنسان نفسه يؤثر اللذات العقلية على الحسية، فيهتم بالغلبة دون الأنكحة والأطعمة، وبالحشمة دون قضاء الوطر، وبلذة الثناء والإطراء دون خطر الموت، وتزكية النفس تتم بالعمل والعبادة .

فالنفس المواظبة على الشهوات تنال الأذى، لعجزها عن الاتصال بالملائكة، ولعجزها عن تحصيل اللذة الجسمانية المعتدلة بعد أن تستلب منها آلتها، وهي البدن لذلك وجب الإعراض عن الدنيا، والاكتفاء بتوسط الشرع في الأخلاق، كالجواد الذي هو وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة

التي هي وسط بين الجبن والتهور[١]. وفيما يلى بيان موقف الغزالى وابن رشد بإيجاز:-

رأى الإمام الغزالى: ذهب الغزالى إلى أن السعادة عند بنى آدم هى معرفة الله تعالى، وأن سعادة كل شيء ولذته وراحته تكون بمقتضى طبعه، كل شيء خلق له، فلذة العين الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وكذلك سائر الجوارح بهذه الصفة، ولذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى؛ لأن القلب مخلوق لها، فالسعادة يطمح إليها جميع الناس من خلال مطالبهم ومشاغلهم الحياتية، والسعادة الحقة هي تلك السعادة البعيدة والمترفعة عن مشاغل وعلائق الدنيا المفرطة، وغير خاضعة لإشارة العقل والشرع، فهذا يعني أنه يميز السعادة الحقيقية عن السعادة الدنيوية، فهذه الأخيرة عند بعض الناس هي سعادة نظرا لما يحققونه في هذه الدنيا من مطالب ورغبات، لكن الغزالى يرى أنها ليست سعادة حقيقية؛ لأنها تمثل أخلاقا مذمومة فيقول:-"سميت سعادة – السعادة الدنيوية – إما مجازا أو غلطا كالسعادة الدنيوية التى لا تعين على الآخرة"[٢].

بينما السعادة الحقيقية فيما يرى الغزالى هى السعادة الأخروية، وتتحقق بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وإن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، وإن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق، وتكون السعادة والشقاوة

١-انظر: الفارابى- عيون المسائل صـ ٦٣، وابن سينا – الأضحوية صـ ١٠٥

٢- الغزالى – ميزان العمل صـ ٣٠٤

في الآخرة للروح والجسد معا(١).

مناقشة الغزالي للفلاسفة: أنكر الغزالى على الفلاسفة تمسكهم بأن السعادة والشقاء في الآخرة إنما يقع على الروح دون الجسد، وأن اللذة والألم روحيان فقط [٢].

رأى ابن رشد:- ذهب ابن رشد كغيره من الفلاسفة المشائين إلى أن الثواب والعقاب إنما يقع على الروح دون البدن، ويرى أن السعادة هى الغاية القصوى للإنسان يطلبها لذاتها لا لشئ آخر وراءها فيقول: السعادة هى" الخير الأقصى وتمام الخيرات جميعا، وأنها تطلب لذاتها "[٣].

فالنفوس الإنسانية بعد الموت إما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت من فضائل وكمالات في الدنيا، وإما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من آثام وسيئات، يقول ابن رشد:-

" ولما كان الوحى قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف ذكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا؛ لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند

١- انظر :الغزالى – المنقذ من الضلال صـــ١٧٤

٢- انظر: الغزالى – تهافت الفلاسفة صـــ ٢٩٦

٣- ابن رشد – مناهج الأدلة صـــ ٢٤١ ، وانظر له: رسالة التنبيه على سبيل السعادة صـــ ١٨٣

مفارقتها البدن"[١]، فإن الشرائع قد اتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير، غير أن الشرائع قد اختلفت فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء.

ويرى ابن رشد أيضا أن هذه الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن أصحاب الشرائع " أدركوا من هذه الأعمال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا"[٢]، والله عز وجل سيعيد النفوس السعيدة إلى أجسام تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما وهى الجنة، وأنه يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتألم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهى النار[٣].

الرأى المختار:- إذا كان المعاد للروح والجسد معا، فإن الباحث يرى أن السعادة والشقاوة فى الآخرة تكون للروح والجسد معا؛ لأن القول بأنهما للروح فقط دون الجسد 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،

١- المرجع السابق صـ ٢٤٢، وانظر له أيضا: تهافت التهافت ج٢ صـ ٨٧٠

٢- ابن رشد – مناهج الأدلة صـ ٢٤٢

٣- راجع :د/ عاطف العراقى – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد صـ ٢٢٩

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 .

الخاتمة " نسأل الله حسنها"

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على من ختم الله به الرسالات، سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ.... وبعد ..

فقد توصلت من خلال بحثى لموضوع " المعاد الروحانى والجسمانى لدى الغزالى وابن رشد " إلى النتائج الآتية :-

أولا:- يعد المعاد الأخروى من أهم مسائل العقيدة وركنا من أركانها بآيات القرآن الكريم، وبأحاديث المصطفى ﷺ ، وبدلالة العقل المتزن والفطرة السليمة، ولا يقبل إيمان مؤمن إلا بعد أن يقر بهذا الركن العظيم .

ثانيا:- لقد كان الغزالى أمينا في نقل أقوال خصومه، دقيقا في نسبتها لأصحابها، محايدا في عرض وجهة نظرهم .

ثالثا:- اقتصر الغزالى في نقده للفلاسفة على ما ذكره الفارابى وابن سينا حيث رأى أنهما أكثر من فهم فلسفة القدماء وعبرا عنها.

رابعا:- يرى الإمام الغزالى أن المعاد للروح والجسد معا سالكا مسلك أهل السنة في هذه المسألة.

خامسا:- المعاد عند ابن رشد للروح فقط، وعلى الرغم من تصريحه بالجزاء الجسمانى، إلا أن هذا التصريح مرده أن تمثيل الجزاء جسمانيا بالنسبة للجمهور أدفع للعمل والفضيلة، إذ أن الجمهور يتصور الأشياء تصورا عمليا حسيا، وقد سبق لابن سينا أن قال بذلك.

سادسا :- سلك ابن رشد مسلك أرسطو في قوله بأن النفس مرتبطة بالجسد كارتباط الصورة بالهيولى (أى الشكل بالمادة – شكل المنضدة ومادة الخشب مثلا)، لكنه يحاول أن لا يتابعه في النتيجة التى تلزم

من القول، وهى إنكار خلود النفس، فيرفض القول بخلود النفس الجزئية، ويقول بخلود النوع الإنسانى.

التوصيات: يوصى الباحث بدراسة مشكلة التأويل بين الغزالى وابن رشد، كما يوصى بدراسة مسائل الاتفاق والخلاف الكلامية بينهما.

... وبعد، فهذا جهد المقل لا أدعي فيه الكمال، فالكمال لله وحده، وحسبي أنني اجتهدت، وبذلت الوسع والطاقة لإخراج هذا البحث بتلك الصورة فما كان من توفيق فمن الله وحده، وما كان من تقصير فحسبي أنني بشر أخطئ وأصيب، والله أسأل أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.... وصلّ اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم جل من أنزله.

- **أولا** :- **مؤلفات " الإمام الغزالى "-**

١- الاقتصاد فى الاعتقاد، دار البصائر ، ط: أولى١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م

٢- تهافت الفلاسفة- تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، ط: ثامنة بدون .

٣- معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط: ثانية بيروت ١٩٧٥م.

٤- إحياء علوم الدين ، دار المعرفة بيروت بدون.

٥- ميزان العمل- تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط: أولى ١٩٦٤م.

٦- معراج السالكين – ضمن مجموعة رسائل الغزالى – تحقيق إبراهيم أمين ،المكتبة التوفيقية بدون.

٧- الأربعين في أصول الدين، دار القلم ١٤٢٤/ ٢٠٠٣م

- ثانياً : مؤلفات " ابن رشد ":-

٨- تهافت التهافت- تحقيق: د/ سليمان دنيا، ط: سادسة، دار المعارف بالقاهرة، بدون.

٩- رسالة فى النفس ، حيدر آباد ١٩٤٧م.

١٠- مناهج الأدلة في عقائد الملة- تحقيق د/ محمود قاسم، ط:ثانية، الأنجلو مصرية ١٩٦٤م.

١١- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف بدون .

- **ثالثا** : **المراجع الأخرى**:-

ابن الأثير(العلامة عز الدين أبى الحسن على بن عبد الواحد الجزرى)

١٢- الكامل فى التاريخ- دار صادر بيروت – لبنان- ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥م .

١٣- اللباب في تهذيب الأنساب ، مكتبة المثنى ببغداد بدون.

أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)

١٤- عيون الأنباء في طبقات الأطباء – بيروت- ١٩٦٥م .

الأندلسى (القاضى صاعد الأندلسى)

١٥ – طبقات الأمم – تحقيق لويس شيخو اليسوعى ، المطبعة الكاثوليكية – بيروت١٩١٢م.

الأهوانى (د/ أحمد فؤاد الأهوانى)

١٦ – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ط:أولى ١٩٥٤م

١٧ – الكندي فيلسوف العرب، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الايجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد)

١٨ – المواقف– عالم الكتب بيروت بدون.

الباقلانى (محمد بن الطيب بن محمد).

١٩–التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تعليق: د/محمد أبوريدة، دار الفكر العربى ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .

٢٠ –الإنصاف– تحقيق محمد الكوثرى – مكتبة الخانجى – ط: ثالثة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م

بدوى (د/عبدالرحمن بدوي)

٢١– مؤلفات الغزالى ، القاهرة ١٣٨٠ه/ ١٩٦١م.

٢٢– خلاصة الفكر الأوربي ، دار القلم بيروت، لبنان، ط ثانية ١٨٩٠م .

٢٣– أفلوطين عند العرب، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٥م

البخارى(أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم).

٢٤– صحيح البخارى–تحقيق د/ مصطفى البغا، بيروت ط ٣ لعام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

البغدادى(عبد القاهر محمد بن طاهر).

٢٥ – أصول الدين– ط: أولى ١٣٤٦ه/١٩٢٨م

٢٦– الفرق بين الفرق – تحقيق وتعليق د/ طه عبد الرؤوف ، ط:البابى الحلبى بدون.

التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر)

٢٧ – شرح المقاصد ، تحقيق د/عبد الرحمن عميرة نشر مكتبة الكليات الأزهرية، بدون.

الجرجانى (الإمام على بن محمد بن على).

٢٨ - شرح المواقف ، دار الكتب بيروت ، ط: أولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م
٢٩ - التعريفات ، دار الكتب بيروت ٢٠٠٩م .
الجوهرى (إسماعيل بن حماد)
٣٠- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية – تحقيق أحمد عبد الغفور- بيروت ط: رابعة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م
الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الله)
٣١ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، نشر مكتبة الخانجى بمصر عام ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م
الحفنى (د/ عبد المنعم الحفنى)
٣٢ – الموسوعة الفلسفية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة ط: أولى ١٩٨٦م
الحموى (ياقوت الحموى):
٣٣ – معجم البلدان ، دار صادر بيروت ١٩٩٥م.
ابن خلكان(أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبى بكر):
٣٤- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق د/ إحسان عباس ، دار صادر – بيروت – لبنان – ط: عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
الداوودى (الحافظ شمس الدين محمد بن على).
٣٥ – طبقات المفسرين ، دار الكتب العلمية– بيروت لبنان،ط:أولى١٩٨٣م
الذهبى (محمد بن أحمد بن عثمان):
٣٦- تاريخ الإسلام – تحقيق د/ عمر عبد السلام ، بيروت ١٤٠٩ / ١٩٨٩م
٣٧ – سير أعلام النبلاء- تحقيق- تحقيق شعيب الأرناؤوط – بيروت ١٩٨٤م
الرازي (محمد بن عمر بن الحسين)
٣٨- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، مكتبة الكليات الأزهرية بدون
٣٩ – مفاتيح الغيب – دار الغد – ط. اولى١٤١٢هـ/١٩٩٢م
٤٠- المعالم فى أصول الدين، راجعه د / طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية بدون

الزبيدى (عبد الملك بن محمد بن عبيد الله)
٤١ – تاج العروس من جواهر القاموس– دار مكتبة الحياة – بيروت لبنان – بدون
الزرقانى (محمد عبد العظيم الزرقانى)
٤٢– مناهل العرفان فى علوم القرآن ، ط: الحلبى بدون.
الزركلى (خير الدين) :
٤٣– الأعلام – دار العلم للملايين – الطبعة السادسة عام ١٩٨٤م
ابن سينا(الحسين بن على).
٤٤– النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية – تقديم د/ ماجد فخرى، دار الآفاق بيروت بدون.
٤٥– أحوال النفس – تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢م.
٤٦– رسالة في القوي النفسانية ، تحقيق محمد الفندى بدون .
٤٧– رسالة أضحوية فى أمر المعاد– تحقيق د/ حسن عاصى، ط.أولى بيروت ١٤٠٤ه/ ١٩٨٤م.
٤٨ – الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط : ثانية ١٩٧١م.
السيوطى (عبد الرحمن بن أبى بكر)
٤٩– معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم– تحقيق:محمد عبادة، ط: أولى عام ١٤٢٤ه / ٢٠٠٤م.
الشاذلى (د/ عبد الله يوسف الشاذلى)
٥٠– لوامع اليقين فى أصول الدين ، المكتبة الأزهرية للتراث بدون.
الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم بن أحمد) :
٥١– الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى – ط: البابى الحلبى ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
٥٢ – نهاية الأقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفردجيوم
الشيرازى(صدر الدين الشيرازى)

٥٣- الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ط: ثانية بإيران ١٤٢٨هـ.

الصفدى (صلاح الدين خليل بن أيبك):

٥٤- الوافى بالوفيات - تحقيق أحمد الأرناؤوط- بيروت- ط :أولى-١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م .

طرابيشى (جورج طرابيشى)

٥٥- معجم الفلاسفة ، دار الطليعة بيروت، ط: ثالثة ٢٠١٦م.

الفارابي

٥٦ - فصوص الحكم من الثمرة المرضية، ط : ديترشي، بدون تاريخ.

٥٧- عيون المسائل من الثمرة المرضية، ط : ديترشي، بدون تاريخ.

٥٨- رسالة فى إثبات المفارقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ه/ ١٩٢٦م

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس)

٥٩- معجم مقاييس اللغة ، دار الجيل بيروت ١٩٩١م.

الفيروز آبادي(الإمام محمد بن يعقوب)

٦٠- القاموس المحيط - تحقيق عبد الخالق السيد ، ط : الإيمان بالمنصورة ٢٠٠٩م .

قاسم (أ. د/ محمود قاسم)

٦١- فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، الأنجلو المصرية ،ط: رابعة ١٩٦٢م

القفطى (جمال الدين أبو الحسن)

٦٢ - إخبار الحكماء بأخبار العلماء ، ط: القاهرة : ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م .

كامل (د/ فؤاد كامل)

٦٣- أعلام الفكر الفلسفى المعاصر- بيروت ١٤١٣هـ.

الكتبى(ابن شاكر).

٦٤ - فوات الوفيات - تحقيق د/ إحسان عباس - دار صادر - بيروت - لبنان ١٩٧٤م .

ابن كثير(الإمام إسماعيل بن عمرو القرشي أبو الفداء)

٦٥- البداية والنهاية، مكتبة المعارف، دار المعارف بيروت بدون.
٦٦ - تفسير القرآن العظيم ، بيروت ٢٠٠٠م .
كحالة (عمرو رضا):
٦٧- معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان .
كرم (د/ يوسف كرم)
٦٨- تاريخ الفلسفة اليونانية ،القاهرة، سنة ١٣٠٠هـ-١٩٣٦م
كميل (كميل الحاج)
٦٩ - الموسوعة الميسرة فى الفكر الفلسفى والاجتماعى- ط: أولى بيروت ٢٠٠٠م.
مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري):
٧٠- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، بدون .
ابن منظور (الإمام محمد بن مكرم الإفريقي المصري):
٧١- لسان العرب- دار صادر بيروت - بدون .