Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 42:3 (2007)

مسألة المعاد بين المتكلمين والفلاسفة

يوسف محمود محمد الصديقي

المقدمة:

شغلت مسألة "المعاد" وما انبثق عنها من مسائل فرعية ـ كمسألة ماهية النفس وحقيقتها، ومسألة المعدوم، ومسألة الحشر، ومسألة الإدراكات الحسية، والإدراكات الروحية ـ جانباً كبيراً من المناقشات العقلية المثمرة للحركة الفكرية الإسلامية، والمتمثلة في المدرسة الكلامية معتزلة وأشاعرة، كما أثارها وأثراها فلاسفة الإسلام من جانب آخر بأفكارهم وردودهم ومداخلاتهم. ويمكن أن نثبت منذ البداية أن هناك اتفاقاً فيما بينهم بالنسبة لمعظم المسائل، كفكرة المعدوم التي اتفقوا في أصولها واختلفوا في فروعها. وكذلك فإن هذه المدارس كانت تعمل في إطار الشرع دون أن تخرج على ضروراته.

ومسعى البحث تناول مسألة المعاد بين المتكلمين والفلاسفة وما ينبثق عنها من مسائل كما سبق ذكرها، كما يسعى البحث نحو إرساء منهجية بحثية قائمة على فلسفة المقارنة بين آراء المتكلمين والفلاسفة، و لعل هذه الدراسة تكون فاتحة السبيل أمام الباحثين في فلسفة المقارنة. ورغبة أيضاً في السيطرة على محاور البحث آثرت أن أتناول بالدراسة مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن اختيار الموضوع ومنهج البحث وخطته.

المبحث الأول: في ماهية النفس، وفي أدلة القائلين بها، وفي تعريفاتها المتعددة والمختلف فيها.

المبحث الثاني: في المعاد، وإعادة المعدوم عند الفلاسفة و المتكلمين وأدلة كل منهما.

المبحث الثالث: في حشر الأجساد عند المتكلمين وأدلتهم، وموقف الفلاسفة من حشر الأجساد، وأدلتهم على أن المعاد للروح فقط دون البدن.

أما الخاتمة: فتشتمل على خمس نقاط، تمثل خلاصة موجزة لأهم ما تم التوصل إليه.

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

المبحث الأول: ماهية النفس:

من المعلوم لدى الباحثين أن الوقوف على حقيقة النفس ليس من المسائل الهيّنة، وأنه أصعب بكثير من البرهنة على وجودها، ولا أدل على هذا من أن المفكرين والفلاسفة اختلفوا في حقيقة النفس اختلافاً كبيراً، من حيث تعريفها الذي يبينها، بعد الوقوف فيه على خصائصها الذاتية، وبعدم إمكانية وقوفهم على هذه الخصائص الذاتية عجزوا عن أن يضعوا تعريفاً متفقاً عليه.. وأمام هذه الصعوبة والكثرة الكثيرة من التعاريف المتعلقة بالنفس رأى بعض الفلاسفة[١] أن بإمكانهم تذليل هذه الصعوبة عن طريق عرضهم لآراء من سبقوهم تحليلاً ومناقشة، ليستخلصوا منها التعريف الذي يقرّونه والحدّ الذي يرتضونه. غير أننا نرى أن ذلك من الصعوبة بمكان، اللهم إلا إذا كانوا يسعون من وراء ذلك إلى جمع الآراء المختلفة والمتعددة على رأي واحد، بهدف التوفيق أو المقاربة بين وجهات النظر.

وإذا أخذنا آراء الفلاسفة القدماء في النفس وجدناهم قد اختلفوا فيها ولم يتفقوا فيها على رأي واحد؛ وفي مقدمتهم فيثاغورس وأنباد وقليس وديمقراطيس. وقد أرجع ابن سينا، عندما تأمل هذا الاختلاف، السبب فيه إلى أن "للنفس أثرين ظاهرين، هما: الحياة والحركة من جانب، والإدراك من جانب آخر، ففريق أخذ بالأمر الأول وحاول تحديد مفهوم النفس وبيان حقيقتها بواسطتها فقط، وفريق آخر لم يفهم من طبيعتها إلا الإدراك، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين"[٢].

وبعد أن قام ابن سينا بتلخيص هذه الآراء أخذ في مناقشتها مناقشة طويلة، وهو دافع لها في صورة اعتراض؛ ونأخذ مثالاً واحداً على هذه الاعتراضات فمثلاً يعترض على الفريق الذي يزعم أن الكائن لا يدرك إلا ما يصدر عنه، ملاحظاً أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد أنه أصل لها، وليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه، لأنه لو سلّم هذا لكان معناه أن العالم العلوي لا يعرف من أمر العالم السفلي شيئاً[٣]. وابن سينا هنا يستعين بما قاله أرسطو[٤] في كتابه **النفس**.

١- أول من ذهب إلى هذا أرسطو، وهو ما أثبته في صدر كتابه **النفس** في مبحث **تاريخ مذاهب النفس**، وكذلك سار على دربه ابن سينا في كتابه **الشفاء** مادة النفس، ومن ثم سار على دربيهما ابن باجة في كتابه **النفس**.

٢- ابن سينا: **الشفاء، النفس**، تحقيق: جورج قنواتي، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، القاهرة، ص ١٤. إبراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، دار المعارف، مصر، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م، ص ١٩٧.

٣- ابن سينا: **الشفاء**، ج ١، ص ٢٨٢.

٤- انظر في هذا الصدد أرسطو: **كتاب النفس**، ترجمة: أحمد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي، ص ١٧ ومابعدها.

وإذا تأملنا تعريف أرسطو للنفس نجده انطلق فيه من نظرته للإنسان على أنه ليس إلا جسماً طبيعياً مكوّناً من مادة وصورة، مادته هي البدن والصورة هي النفس، وبالنفس يتميز عن الكائنات غير الحية، لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى هذا فإن مبدأ الهيولى والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الفلسفة الأرسطية، وسرى هذا المبدأ على النفس الذي عرّفه "بأنه صورة الجسم".. ولو قيّمنا تعريفه لوجدناه لا يقف بالمتأمل فيه على حقيقة النفس وتحديد ماهيتها، ذلك أن تعريفه هذا لا يفسر النفس من حيث هي، وإنما يبينها من حيث صلتها بالجسم.

وإذا قارنا بين ما قاله أرسطو في النفس وما ارتضاه ابن سينا في النفس وجدنا أن ابن سينا قد سار على مسلك أرسطو في دراسته للنفس، غير أنه قد لاحظ ما في تعريف أرسطو من نقص، حيث إن تعريف أرسطو للنفس يعرضها من حيث صلتها بالجسم، ومن ثم عدل عنه إلى تعريف آخر، قرر فيه أن النفس جوهر قائم بذاته؛ وهو بهذا القول ينظر إليه على أنه سائر على خطى أفلاطون.. وفي تعريفه هذا نجده يحاول جاهداً إثباتها بالدليل الذي قال فيه: "فالنفس إذن كمال لموضوع، ذلك الموضوع متقوم به، وهو أيضاً مكمل النوع وصانعه، فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص: فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا تختلف بها الأنواع، ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع.. فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض، وليس يلزم هذا أن يكون مفارقاً أو غير مفارق فإنه ليس كل جوهر بمفارق فلا الهيولى بمفارقة ولا الصورة"(٥).

غير أن ابن سينا لم يكتف في تعريفه للنفس بأنها جوهر، وإنما رأى أنه ينبغي أن يضاف إليه فصل آخر كي يكتمل التعريف، وهو روحانيتها التي تفترق بها عن الجسمية، ومن ثم أخذ في إثبات روحانية النفس بالأدلة المتعددة؛ ومنها مايلي:

الدليل الأول:

"إن الجوهر الذي محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإما أن يكون محل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم، أو يكون إنما يحل منه شيئاً منقسماً"(٦).

٥- ابن سينا: **الشفاء، النفس**، ص ٢٦.

٦- ابن سينا: **النجاة**، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٢١٣.

الدليل الثاني:

وهو قائم على عدم إمكانية التسليم بأن النفس جسم، فيقول ابن سينا: "إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الحكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، وهل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ؛ أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟ ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل، فإذاً إذا وجدت في العقل، لم يكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم"(٧).

نلاحظ أن هذين الدليلين اللذين استشهد بهما ابن سينا، والذي كان يروم من ورائهما إثبات جوهرية النفس الناطقة، يدوران حول كون النفس الإنسانية في تعقلها لمعقولاتها تعتمد على ذاتها وأنها في تعقلها مفارقة الذات للآلة والمادة؛ بمعنى أن النفس الناطقة عندما تعقل معقولاتها تعتمد على ذاتها فقط، ولا تعتمد على آلتها ومادتها؛ "لأن النفس الناطقة تعقل آلتها وذاتها، وتعقل أنها عقلت، وليس بينها وبين الآلة والمادة مادة، ولا آلة وليس بينهما ولا بين ذاتها وعقلها آلة أخرى"(٨). ومن ثم نلاحظ أن ابن سينا في رسالة **الأضحوية** أخذ في الاستدلال على أن النفس الناطقة جوهر قائم بذاته بعدة أدلة، وهي على النحو الآتي:

الدليل الأول:

لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكان تكرر المعقولات الشاقة عليها القوية في بابها، العظيمة التأثير بعظم تأثرها في المادة يضعفها ويكلها، كما أن المبصرات القوية تكل البصر، بل تذهب به والمسموعات القوية كذلك للسمع. وليس الأمر كذلك في النفس الناطقة، بل كلما تكررت عليها وتكثرت المعقولات القوية ازدادت قوة.

٧- المصدر نفسه، ص ٢١٦.

٨- ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ١٣٩.

الدليل الثاني:

وأيضاً لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة، لكان المعقول القوي الوارد عليها لا يدرك في أثره المعقول الضعيف لاستيلاء تأثير القوي على المادة، كما أن العين لا تبصر بعد النور القوي الأشياء الخفية، والأذن لا تسمع بعد الصراخ والصوت القوي الأصوات الخفية. وأما النفس الناطقة فإنها كلما عقلت معقولاً قوياً ازدادت قوة على تعقل الضعيف أثره.

الدليل الثالث:

وأيضاً لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة؛ وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية، كما توهن القوى الحسية والحركية القائمة في المادة. لكنه في كثير من المشايخ، بل في أكثرهم إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن وبعد الأربعين، وهو منتهى قوة البدن ولا سيما عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف، فليست النفس الناطقة قائمة في البدن، وأيضاً جميع المعقولات، فإنها من حيث هي معقولة متحدة، ولا يمكن أن تكون صورة المتحد موجودة في جسم البتة، لأن كل جسم متحيز(٩).

إذن فابن سينا بذكره لهذه الأدلة، كان يهدف إلى إثبات أن النفس الإنسانية جوهر مفارق للبدن وقائم بنفسه، وكل ذلك بعد أن أبطل أن تكون النفس الإنسانية مادة، غير أنه لم يضع أيدينا على خصائص هذا الجوهر ولم يبين مميزاته الخاصة بها، اللهم إلا خاصية واحدة، وهي أنها عاقلة، ومع هذا فإن هذه الخاصية لا تحصل للنفس إلا وهي في بدنها، بمعنى أن هذه المعقولات ترد عليها، وهي في محيط بدنها؛ وعليه فإذا كانت النفس الإنسانية صورة مفارقة غير مادية فهي خالدة غير قابلة للفساد.

"ومهما يكن من شأن البرهان السابق فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هي التي تشغل حيزاً في حين أن الثانية مجردة عن المكان، وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه"(١٠).

٩- ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ص ١٤٠-١٤١.

١٠- إبراهيم مدكور: في **الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، دار احياء الكتب العربية، مصر، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م، ص ٢٠٥.

نلاحظ هنا أن ابن سينا أثناء دراسته للنفس ومحاولته للوقوف على حقيقتها إنما كان يسعى في أول أمره إلى ملاحظتها في ذاتها، بهدف الوقوف على طبيعتها ومميزاتها. فبإدراكه أنه لا سبيل إلى ذلك لجأ إلى آثارها ووظائفها. وهذا واضح من الدليلين السابقين.

ولتوسع ابن سينا في بيان أن النفس جوهر روحي أثر كبير على الدراسات الفلسفية، حيث ذهب الفلاسفة من أمثال الغزالي[١١] من بعده إلى أن النفس جوهر وليس بجسم. هذه الأدلة التي ذكرها ابن سينا في الدلالة على أن النفس جوهر قائم بذاته، وأنه مخالف للبدن، كانت هدفاً للاعتراض وعدم الأخذ بها كما وردت. ويقول الدكتور محمود قاسم: "ولكن ليست هذه الأدلة في الواقع سوى أدلة سلبية، فإنها تفرق بين جوهري النفس والبدن، دون أن توقفنا على الصفات الإيجابية للنفس"[١٢]، وكذلك نرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي ت ١٠٥٠هـ يؤكد خيالية ابن سينا في عملية الإدراك التي استشهد بها على أن النفس جوهر مخالف للبدن. ويقول صدر الدين الشيرازي: "كما يدرك جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس، ويعلم أن جميع أجزاء الماء ماء، وهو كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماء إدراكاً خيالياً"[١٣].

وذكر الخواجه زاده[١٤] أن الفلاسفة احتجوا على تحديد النفس البشرية عن المادة باثنى عشر وجهاً. وعند تقييمه لهذه الأدلة نجده لا يسلم بشيء منها، وليس المقصود رفض تجردها، بل المقصود بيان ضعف أدلتهم وردّ دعواهم. وعلى كلٍ لو حاولنا أن نقيم الأدلة التي ذكرها الفلاسفة للدلالة على أن النفس جوهر مجرد، لوجدناها لا تفيد حقيقة النفس، لأنهم لم يستطيعوا الوقوف على خصائصها الذاتية، والتي بها يستطيعون أن يضعوا أيدينا على ماهيتها.

وبعد عرض الأدلة العقلية ـ لدى الفلاسفة ـ على أن النفس جوهر، بقي عرض الأدلة السمعية على أن النفس جوهر مجرد؛ وهي أدلة فخر الدين الرازي.. ومن الأدلة السمعية على أن النفس جوهر ما يلي:

١١- انظر الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا بيانات، ط ١، ص ٢٩٢.

١٢- محمود قاسم: **في النفس والعقل**، طبعة مكتب الأنجلو، مصر، ط ٤، ١٩٦٩م، ص ٩٣.

١٣- صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، دار إحياء، بيروت، ط ٤، ج ٢، ص ٢٨٤.

١٤- انظر: رضا سعادة: **مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين**، دار العالمية، بيروت، ط ١، ١٩٨١م، ص ١٥٦.

الحجة الأولى:

قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ نَسُوْا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**﴾(١٥)، ومعلوم أن أحداً من العقلاء لا ينسى هذا الهيكل المشاهد، فدل على أن النفس التي ينساها الإنسان عن فرط الجهل شيء آخر غيره(١٦). ومن الملاحظ على هذا الدليل أنه لا يفيد إلا الظن، وهو دليل احتمالي لا أكثر، فهذه الآية إن دلت على التغاير بين النفس والجسم، فإنها لا تدل على اختلاف في الطبيعة التي بين النفس والجسم.

الحجة الثانية:

قوله تعالى: ﴿**أَخْرِجُوْا أَنْفُسَكُمْ**﴾ وهذا صريح في أن النفس غير البدن(١٧).

الحجة الثالثة:

أنه تعالى ذكر مراتب الخلق الجسمانية فقال: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُـمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**﴾(١٨) ولا شك أن في جميع هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمانية، ثم إنه تعالى لما أراد أن يذكر نفخ الروح قال: ﴿**ثُـمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾(١٩) وهذا تصريح بأن ما يتعلق بالروح جنس مغاير لما سبق ذكره من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمانية، وذلك يدل على أن الروح شيء مغاير للبدن(٢٠).

وهذا الدليل لا يفيد بأن الروح جوهر، لأن الروح هنا مختلفة عن الجسم. ولكن من الجائز أن يكون الاختلاف بينهما في الدرجة دون التدرج والجسمية. وكذلك لم يحدد هذا الدليل طبيعة الروح، بمعنى أنه لم يبين لنا خصائص ومميّزات الروح التي بها نستطيع أن نقف على حقيقتها.

ماهية النفس لدى المتكلمين:

آراء المتكلمين في ماهية النفس كثيرة ومتنوعة، ولأجل كثرتها وقع التضارب فيها؛ فقد اختلف المعتزلة والأشاعرة في ماهية النفس بين قائل بأن النفس جسم مادي؛ وقائل آخر بأن النفس

١٥- سورة الحشر، الآية: ١٩.

١٦- فخرالدين الرازي: **التفسير الكبير**، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج ٢١، ص ٥١.

١٧- فخرالدين الرازي: **التفسير الكبير**، ج ٢١، ص ٥١.

١٨- سورة المؤمنون، الآية: ١٢-١٤.

١٩- سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

٢٠- فخر الدين الرازي: **التفسير الكبير**، ج ٢١، ص ٥١-٥٢.

جوهر روحي، ورأي ثالث يذهب إلى أن النفس عرض من الأعراض.. ذهب الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، وأما النظّام فقد ذهب إلى أن النفس جوهر ليست جسماً ولا عرضاً، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق، وهي الفعالة المدبرة، وفريق آخر، منهم جعفر بن حرب سكت عن هذه المسألة وقال: "لا ندري الروح جوهر أو جسم وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ**﴾(٢١). وقال قائلون: إن الحياة هي الحرارة الغريزية. وذهب فريق إلى أن الروح ليس شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع. وذهب الجبائي إلى "أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض، وأن الروح لا تجوز عليها الأعراض"(٢٢).

وإذا حاولنا أن نبين آراء المعتزلة والأشاعرة في دراستهم للنفس الإنسانية فإننا نجمله على النحو الآتي:

يلاحظ أن الأشاعرة والمعتزلة في دراستهم للنفس الإنسانية ومحاولتهم الوقوف على حقيقتها قد ذهبوا إلى عدة آراء وتصورات. وحتى الفرقة الواحدة(٢٣) تشعبت وتباينت آراؤها في النفس؛ وحدث ذلك عند المعتزلة: منهم من اتخذ منها موقفاً مادياً. وذلك مثل الأصم الذي كان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لاغير، وأبو الهذيل العلاف الذي قال في الإنسان: إنه هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان. والقائلون بأن النفس مادة اختلفوا في حقيقة الجوهر المادي وفي أقل ما يتركب منه، ومنهم من تصورها بأنها جوهر مجرد قائم بنفسه منفصل عن البدن. ومن ثم اختلفوا في حقيقة الجوهر، بين قائل بأنها جسم وقائل بأن ليس كل جوهر جسماً.

"ومن المعتزلة من تصورها بأنها عرض من جوهر مادي. وكذلك ذهب الأشاعرة إلى أنها عرض قائم بالجسم. إلا أن إمام الحرمين ذهب إلى أن النفس جوهر مجرد، فهي في رأيه جوهر روحي، من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن"(٢٤).

٢١- سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

٢٢- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ١، ص ٣، ٦، ومابعدها. وابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج ٥، ص ٧٤.

٢٣- انظر: يوسف محمود: **النفس والروح في الفكر الإنساني وموقف ابن القيم منه**، دار الحكمة، قطر، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ١٦٩ ومابعدها.

٢٤- المصدر السابق، ص ١٩٠.

وأما إذا أخذنا رأي الإمام ابن القيم الذي يعتمد فيه على القرآن الكريم والسنة النبوية، فنجده يذهب إلى أن النفس جسم؛ وساق مائة وستة عشر دليلاً[٢٥] على جسمية النفس، ولكن ليست هي المادة التي قال به المعتزلة وابن حزم، وأنها ذات أبعاد ثلاثة، وهو الجسم الطبيعي، بل النفس لديه مادة، ولكنها مخالفة بالماهية لهذا الجسم المحسوس من حيث الدرجة والكثافة واللطافة. ولم يكن ابن القيم أول من قال بهذا الرأي، وإنما سبقه النظّام؛ ذلك أن النفس لدى النظّام "جسم لطيف نوراني مداخل للبدن على هيئة المساكنة". وهذا التصور المادي المعتدل للنفس والذي قال به النظّام صار فيما بعد رأي الأكثرية من أهل السنة. والمتأمل في رأي ابن القيم في ماهية النفس، والذي ذهب فيه إلى أنها جسم لطيف، يجده مطابقاً ومؤيداً للآيات القرآنية؛ غير أنه لم يستطع أن يبيّن لنا حقيقة هذه المادة اللطيفة التي تختلف بالدرجة والكثافة عن الجسم الطبيعي. وهذا بيّن في تعريفه للنفس الذي قال فيه بأنها "جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جنس نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقى ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية"[٢٦] والمتأمل لهذا التعريف يقف على أن ابن القيم لم يستطع أن يبين لنا خصائص ومميزات النفس أثناء وضعه لهذا التعريف. وكذلك الشأن بالنسبة لما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تعريفات للنفس الإنسانية، فإنهم لم يستطيعوا أن يضعوا أيدينا على ماهية النفس، ذلك أنهم لم يستطيعوا أن يستخلصوا الخصائص والمميزات الخاصة بالنفس، ولعجزهم هذا تضاربت آراؤهم وتعددت وجهات نظرهم، وبناءً عليه لا نستطيع أن نقف على تعريف حقيقي للنفس الإنسانية، وكذلك فإن الأبحاث التي تنطلق من هذه التعريفات لا تستطيع أن تلزمنا بنتائجها ولا أن تصبغها بالصبغة اليقينية.

المبحث الثاني: المعاد لدى المتكلمين:

قبل الدخول في دراسة مسألة المعاد لدى المتكلمين، يجدر بنا أن نبيّن آراء العالم فيها بصفة إجمالية، بهدف الوقوف عليها؛ ومن هذا المنطلق آراء العالم في المعاد على خمسة أقوال:

أحدها: القول بثبوت المعاد البدني فقط؛ وهو مذهب جمهور المتكلمين النافين للنفس المجردة.

٢٥- ابن القيم: **الروح**، تحقيق: محمد اسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٢٤٤-٢٦٤.

٢٦- ابن القيم: **الروح**، ص ٤٦٠.

وثانيها: القول بثبوت المعاد الروحاني؛ وهو مذهب الفلاسفة الإلهيين.

وثالثها: القول بثبوتهما ـ المعاد الجسماني والروحاني معاً ـ وهو مذهب المحققين من أهل السنة وقدماء المعتزلة ومتأخري الإمامية؛ وأتى هذا القول بناءً على نظرتهم للإنسان الذي قالوا فيه: "الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري مجرى الآلة لها، والنفس باقية بعد خراب البدن"(٢٧).

ورابعها: القول بعدم ثبوت شيء منهما، وهو مذهب القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

وخامسها: القول بالتوقف في هذه المسألة؛ وهو قول جالينوس.

هذه هي مجمل الأقوال التي قيلت في مسألة المعاد. وما سنبحثه من بين هذه الأقوال؛ قول المتكلمين والمحققين من أهل السنة وقدماء المعتزلة من جهة، وقول الفلاسفة من جهة ثانية، والبحث في هذه المسألة سيؤدي بنا أولاً أن نبحث في مسألة إعادة المعدوم عندالمتكلمين والفلاسفة.

إعادة المعدوم:

من المعلوم أن المعاد الجسماني يتوقف على مسألة إعادة المعدوم عند من يقول بإعدام الأجسام، دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، كما تدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في إحياء الطير، وهذا خلاف للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة، فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين قائلين بالمعاد الجسماني، إلا أنهم ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة.

المعتزلة وإعادة المعدوم:

يتضح لنا من تأمل هذه المسألة عند المعتزلة أنهم بدأوا حديثهم بأن المعدوم شيء وإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعاد، وهذا خلاف لما ذهب إليه أبوالحسن البصري، الذي يرى أن الإعادة ستكون لعين ما كان.

وسياق تفكير المعتزلة وهم بصدد البحث في هذه القضية كان على النحو التالي:

أولاً: بدأوا بالبحث فيها ـ أي في مسألة الفناء والإعادة ـ بالنظر العقلي الذي رأوا فيه بأن العقل يحكم بجواز الفناء والإعادة، لأنه لو لم يصح ذلك لأدى إلى وجوب وجوده أبداً واستحالة العدم عليه؛ وذلك يوجب أنه مثل القديم تعالى؛ ومن ثم شرعوا في إثبات نظرتهم العقلية القاضية بأن الجوهر يفنى

٢٧- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، طبعة استنبول، ج ٢، ص ٣٢٤.

مع بقاء ذاته المخصوصة، وهم معتمدون فيه على الأدلة السمعية، والتي تثبت بأنهم في هذه المسألة موافقون تمام الموافقة للقرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ**﴾(٢٨) وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾(٢٩) وهذه الآية القرآنية تبيّن أن "حقيقة الفناء العدم، فإذا جعل ذلك وصفاً لمن عليها اقتضى الظاهر بأن من عليها يفنى ويعدم"(٣٠) وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾(٣١).

ولتوضيح حكم العقل القاضي بجواز الإعادة، أخذ المعتزلة في بيان صحة الإعادة على الجواهر ببداهة حكم العقل القاضي بأن القادر إذا ثبت كونه قادراً على الشيء من غير تخصيص بوقت، فمتى صح وجود المقدور صح منه إعادته؛ وضرب بذلك مثالاً دالاً عليه بالشكل الآتي: "كما أن الجسم إذا صح أن يتحرك من غير تخصيص بوقت فمتى صح أن يتحرك صح من القادر أن يحركه، وكذلك متى صح في الجسم أن يكون عالماً، صح من القادر أن يجعله كذلك. وقد ثبت في الجواهر أن القديم تعالى قادر عليه من غير تخصيص بوقت، فيجب أن يوجدها في كل وقت صح أن توجد"(٣٢).

ثانياً: تقول المعتزلة بشيئية المعدوم قبل وجوده وبعدمه وفنائه بعد وجوده، وفي كلتا الحالتين فإن المعدوم موصوف بصفات، لأنه شيء وذات وعين، ومذهبهم في هذا "أن الوجود زائد على الماهية؛ وهذا يعني أنهما متغايران وأنهما ينفصلان، فتنفصل الماهية عن الوجود وتتقرر أو تتحقق أو تثبت خارجاً؛ وهي بهذا الاعتبار لاتسمى موجوداً، لأنها منفصلة عن الوجود أو فاقدة له، وإنما تسمى "شيئاً" رغم أنها معدومة: أي لم توجد بعد، وبذلك يرى جمهور المعتزلة، أو يقدرون أن المعدوم الممكن شيء، وسندهم في ذلك قوله تعالى: ﴿**يَآ أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ**﴾(٣٣)

٢٨- سورة الحديد، الآية: ٣.

٢٩- سورة الرحمن، الآية: ٢٦.

٣٠- القاضي عبد الجبار: **المغني**، تحقيق: محمد علي النجار، ومراجعة إبراهيم مدكور، طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ج ١١، ص ٤٣٩.

٣١- سورة القصص، الآية: ٨٨.

٣٢- القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج ١١، ص ٤٥١.

٣٣- سورة الحج، الآية: ١.

سمى الله سبحانه وتعالى الساعة شيئاً قبل وجودها؛ وإذا أردنا أن نبيّن الآية واقعياً لاتضح لنا أن الساعة ـ القيامة ـ الآن معدومة، ولكن من الممكن أن تحمل عليها صفات كما في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى**﴾(٣٤). وكذلك من أسانيدهم النقلية في قولهم بشيئية المعدوم قوله تعالى: ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾(٣٥) وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ**﴾(٣٦).

ثالثاً: إيجاد الله سبحانه وتعالى للأشياء إنما يكون مطابقاً لعلمه الأزلي بها ـ بمعنى أن المعتزلة ينظرون إلى المعدومات قبل إيجادها بأنها أشياء معلومة لله سبحانه وتعالى وأنها ـ أي الأشياء ـ فرع من تصورهم للعلم الإلهي.

وهذا السياق الفكري بمحاوره الثلاثة يؤدي إلى ضرورة تبني القول بإعادة عين ماكان من المعدوم.

رابعاً: ومن المحاور التي أدت بالمعتزلة إلى التجويز بإمكان إعادة عين المعدوم، قولهم بالجزء الذي لا يتجزء، ومؤداه أن الجزء الذي لا يتجزء هو أصغر جزء يقف عنده الانقسام بحيث لا يقبل انقساماً بعده؛ ذلك أن في حالة الموت يتحلل جسم الميت وتتفرق أجزاؤه، غير أنه يقف عند جزء لا يتجزء، فبالتالي فانه لا وجه لصعوبة إعادته مرة أخرى، لأن الله سبحانه وتعالى يعلم مستقر كل جزء من أجزاء الإنسان "ولما كان الله سبحانه وتعالى قادراً على كل الممكنات ومحققاً لكل الجائزات فإنه قادر على تركيب تلك الأجزاء على النحو الذي كانت موجودة عليه أثناء الحياة"(٣٧).

إذن فمحور القول بنظرية الجزء يؤدي إلى القول بإمكان إعادة عين ما كان، وأن الإعادة لن تكون إعادة خلق وإنما ستكون إعادة تركيب، لأن الذي فرق هذه الأجزاء قادر على إعادتها إلى أصلها التي كانت عليها، وأنه بقدرته العلية قادر على تركيبها، وسندهم النقلي على استدلالهم العقلي هذا قوله تعالى: ﴿**كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهُ**﴾(٣٨).

٣٤- سورة الحج، الآية: ٢.

٣٥- سورة مريم، الآية: ٩.

٣٦- سورة يس، الآية: ٨٢.

٣٧- الإمام فخر الدين الرازي: **المسائل الخمسون في أصول الكلام**، طبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ، ص ٣٨٠.

٣٨- سورة الأنبياء، الآية : ١٠٤.

وعليه فإن الإمام الرازي قد ذكر أن المسلمين، قد أجمعوا على أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة أمر ممكن، وأن الآيات القرآنية تثبت ذلك، ويقول: "وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى يعلم أجزاء كل شخص، لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها، وخلق الحياة لكونه قادراً على كل المكنات، وإذا كان ذلك كانت الإعادة ممكنة"(٣٩).

أما من لم يقل من المعتزلة بنظرية الجزء وأثبت الإعادة لعين ما كان، فإن حال الكائن بعد الموت كحاله قبل الموت، له وجود في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان، أي في علم الله سبحانه وتعالى، بمعنى أنه موجود في علم الله سبحانه وتعالى قبل أن يوجد بموجب علمه، ويعيدها بعد أن توجد بموجب علمه أيضاً.

يتضح لنا مما سبق أن محور تفكير المعتزلة قائم على أن الشيء إذا عدم وفني، يمكن عودته بعد عدمه وفنائه طالما أنه قائم على أن الشيء في أثناء عدمه لم تبطل ذاته ولم تزل هويته.. وهكذا نصل إلى نتيجة مفادها أن المعتزلة على اختلافهم، سواء القائلون منهم بنظرية الجزء الذي لا يتجزء أو غير القائلين بشيئية المعدوم، قد ذهبوا جميعاً الى إمكان إعادة عين المعدوم يوم القيامة، ويعتبرون بذلك متمسّكين بالآيات القرآنية التي تؤكد بإصرار على أن البدن يعاد بعينه يوم القيامة.

وكذلك فإن البحث يؤكد أن آراء المعتزلة في المسائل الفكرية إنما تصدر في ضوء أصولهم الخمسة، ويعتبر أصل العدل أهمها . وقولهم بإعادة المعدوم لعين ما كان متسقاً مع فكرة الاستحقاق في أصل الوعد والوعيد.

فإذا كان أصل الوعد والوعيد يتلخص في لفظ الاستحقاق للمكلفين فإن الاستحقاق كي يكون عدلاً وكي يتسق مع العدل، إنما ينبغي أن يكون استحقاقاً لعين من أطاع أو لعين من عصى، لأنه إن لم يكن كذلك ما كان استحقاقاً ولا كان عدلاً، إذ كيف يثاب غير المطيع أو يعاقب غير العاصي؟

الأشاعرة وإعادة المعدوم:

اتضح لنا فيما سبق أن المعتزلة يرون بأن الشيء بالموت لم تبطل ذاته المخصوصة ولا تزول هويته، وبناءً عليه كان اعتقادهم لمسألة إعادة عين المعدوم، غير أن الأشاعرة يرون أن الموجود إذا عدم ينتفي بالكلية مع إمكان إعادته، ولكن هل الإعادة لعين ما كان أم لمثل ما كان؟ وهذا ما بيّنه الرازي في كتابه **الأربعين في أصول الدين**، بقوله: "أما أصحابنا فإنهم يقولون: الشيء إذا عدم بطلت ذاته

٣٩- الإمام فخر الدين الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تقديم وتعليق: سميح دغيم، طبعة دار الفكر اللبناني، لبنان، ط ١، ١٩٩٢م، ص ١٧٠.

وصار نفياً محضاً وعدماً صرفاً ولم تبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم إنهم مع هذا المذهب قالوا: إنه لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه، وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا. والذي يدل على صحة هذا القول، أن الشيء إذا صار معدوماً فإنه يعدم والعدم يبقى جائز الوجود، والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادراً على إعادته بعينه بعد العدم"(٤٠).

وعليه فإن موقف الأشاعرة بصدد مسألة إعادة عين المعدوم ينقسم إلى ما يلي:

١- البعض منهم شايع المعتزلة في القول بنظرية الجزء الذي يؤدي إلى التسليم بأن إعادة المعدوم ستكون لعين ما كان، وأهم من نادى بهذه النظرية من بين الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني.

٢- والأكثرية منهم جعلت المعدوم نفياً محضاً لا وجود له، ذهنياً كان أم عينياً، وأدرك الأشاعرة أهمية القول بالإعادة لمثل ما كان، لأن الآيات القرآنية التي تتحدث عن يوم الآخرة تثبت في مجموعها أن هذا البدن سوف يعاد يوم القيامة وأنه سيحاسب في ذلك اليوم، ومن هنا فإنهم أثبتوا الإعادة للبدن المعدوم ولعين ما كان مع أنها نتيجة تخالف سياق المذهب، وعولوا الأمر كله على القدرة الإلهية. وكان سندهم في إمكان العودة لعين ما كان دليلين عقليين وأدلة نقلية أخرى.

أما الدليلان العقليان فهما:

أولاً: إنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء(٤١)، بمعنى (أنه إذا كان الإنسان أو العالم ممكن الوجود ابتداء، فإن الموت أو الفناء لا ينقله من جهة الإمكان إلى جهة الامتناع، ومن ثم تصبح الإعادة ممكنة كما كان بدء الخلق أو الإيجاد ممكناً(٤٢) لكن قد يعترض معترض على هذا الدليل بقوله: "فإن قيل العود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه، ولا يمتنع وجوده مطلقاً"(٤٣) ومع هذا فقد ردَّ هذا

٤٠- الإمام فخر الدين الرازي: **كتاب الأربعين في أصول الدين**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط ١، ١٣٥٣هـ، ص ٢٧٥.

٤١- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ٢، ص ٤٤٠.

٤٢- محمد أحمد عبد القادر: **عقيدة البعث والآخرة في الفكر الإسلامي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦م، ص ١٠٩.

٤٣- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ٢، ص ٤٤١.

الاعتراض من منطلق عدم التفرقة بين الوجوديين، الوجود قبل العدم، والوجود بعد العدم: "قلنا الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة، وكذلك الإيجاد فإذن يتلازمان إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، ولو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعاً في زمان آخر معللاً بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الأول. بحسب الإضافة لجاز الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب وفيه مخالفة لبديهة العقل وإغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب إثبات الصانع"(٤٤).

الثاني: الإعادة أهون من الابتداء، وله المثل الأعلى لأنه ـ أي المعدوم ـ استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود"(٤٥) بمعنى أن مغايرة الوجود الثاني عن الوجود الأول في الدنيا لا يعني مغايرة في جهة الإمكان.

والخصم الذي لا يسلّم بالإعادة لعين ما كان ولا بإعادة الأبدان يرد على الدليلين السابقين وهو مدعٍ أن الضرورة قاضية بخلاف ذلك، فقال: "تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة، إذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما، وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه، لأن كلاً منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه، فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه"(٤٦).

ولكن لم يقبل هذا الاعتراض من قبل الأشاعرة، وسرعان ما سعوا إلى الرد عليه بالجواب القائل: "إنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجوداً زماناً، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثم اتصف به في زمان ثالث، ومن هذا تبين أن التخلل، بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً، كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه، على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة"(٤٧).

وأما الأدلة النقلية التي تؤكد أن الإعادة تكون لعين المعدوم فهي في مجموعها تخاطب العقل، حتى إنه يقال عنها إنها أدلة نقلية عقلية، يقول شارح المقاصد: "المعتمد في إثبات حشر الأجساد دليل السمع، والمفصح عنه غاية الإفصاح من الأديان، دين الإسلام، ومن الكتب القرآن

٤٤- نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٤١.

٤٥- نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٤١.

٤٦- نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٤١.

٤٧- نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٤١.

الكريم ومن الأنبياء محمد عليه السلام"[٤٨] ومن الآيات القرآنية التي تؤكد أن الإعادة تكون لعين المعدوم قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثـُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾[٤٩] وقوله تعالى: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِـي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِـيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾[٥٠] وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا هُمْ مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ**﴾[٥١] وقوله تعالى: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِيْنَ عَلَى أَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ**﴾[٥٢] وقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدتّـُمْ عَلَيْنَا قَالُوْا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِيْ أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[٥٣].

الملاحظ أن الأشاعرة قد أجمعوا على أن الإعادة ممكنة للمعدوم، إلا أنهم اختلفوا حول كيفية هذه الإعادة، أهي لعين المعدوم أم لمثل ما كان، إلى اتجاهين:

الإتجاه الأول:

يرى أن الإعادة تكون لعين ما كان، ويمثلهم في هذا الإمام فخر الدين الرازي، وقد بُني رأيهم هذا على أسس عقلية ثلاثة:

١- إن إعادة عين المعدوم أمر ممكن، لأن إعادة المعدوم ليست كالجمع بين النقيضين الممتنع في العقول.

٢- إنه سبحانه وتعالى قادر على جميع المكنات.

٣- وإنه سبحانه وتعالى عالم بالكليات والجزئيات، وبعلمه هذا قادر على تمييز بدن هذا الإنسان من أجزاء بدن ذلك الإنسان الآخر.

والذي يمثل هذه الأسس العقلية القاضية بإمكان إعادة المعدوم لعينه قول الإمام الرازي في كتابه **الأربعين** وأما من ناحية علم الله بالجزئيات فإن أجزاء البدن وإن صارت تراباً واختلط بعضها ببعض الأجزاء الأخرى، فإن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية، وهو عالم بأن الجزء الفلاني في المكان الفلاني مجموعها قلب الإنسان المطيع مثلاً. ويستنتج الإمام الرازي من هذه المقدمة

٤٨- التفتازاني: **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج ٢، ص ١٥٦.

٤٩- سورة الروم، الآية: ٤، ٢٧.

٥٠- سورة يس، الآية: ٧٨ ـ ٧٩.

٥١- سورة يس، الآية: ٥١.

٥٢- سورة القيامة، الآية: ٣ ـ ٤.

٥٣- سورة فصلت، الآية: ٢١.

أن المعاد الجسماني جائز عقلاً، لأنه ممكن الوجود، والله تعالى قادر على جميع المكنات، وهو تعالى عالم بجميع الجزئيات والمعلومات، فيمكن حينئذ تمييز المطيع عن العاصي(٥٤).

الاتجاه الثاني:

يمثله الإمام أبو حامد الغزالي، ويقوم هذا الاتجاه على أساس تصور حقيقة الإنسان "إذ لما كان الإنسان في حقيقته لديهم هو ليس ذلك الجسم، وإنما هو النفس، متابعين في ذلك الفلاسفة ـ فإن الله إذا أراد حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدناً وردّه إليه، ومن ثم فإن البعث يكون لمثل ما كان، لا لعين ما كان"(٥٥).

و نلاحظ مما سبق أن أبا حامد الغزالي يقول إن الإعادة جائزة بالنسبة للمعدوم، ولكنه حين يرى أن حقيقة الإنسان إنما هي النفس، فإنه يترتب عليه أن يرى أن الإعادة لا تكون لعين ما كان، وانما لمثل ما كان. وفي قوله هذا يبدو متأثراً بالفلسفة.

وهنا لا نتفق مع ما ذهب إليه الإمام الغزالي في أن الله إذا أراد حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدناً وردّه إليه، ومن ثم فإن البعث يكون لمثل ما كان لا لعين ما كان، بل نرى وفقاً لمنطق العلم أن الإعادة تكون لعين ما كان، لأن المادة لا تفنى، وبعدم فنائها فإن بعث الأجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقاً جديداً أو آخر، ومن ثم فإنه يبعث لذات وعين ما كان، لا لمثل ما كان. والآيات القرآنية تؤكد هذا، مثل قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِـمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ**﴾ (سورة النور، الآية: ٢٤).

الفلاسفة وإعادة المعدوم :

من المعلوم أن الفلاسفة قد أنكروا إعادة المعدوم ورأوا أنه مستحيل، وكذلك ذهب نفر من المتكلمين، وهذا واضح في قول الإمام فخر الدين الرازي: "اختلف العقلاء في أن الشيء إذا عدم وفنى فهل يمكن إعادته بعينه مرة أخرى أم لا؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال، وهو قول أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي..."(٥٦).

ولكن ما الذي أدى بالفلاسفة إلى إنكار إعادة المعدوم؟

٥٤- الإمام فخر الدين الرازي: **الأربعين**، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٥٥- أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ٢٧٧.

٥٦- الرازي: **الأربعون في أصول الدين**، ص ٢٧٥.

وللإجابة على هذا السؤال يرى الباحث أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا تأثراً قوياً وواضحاً بفلاسفة[٥٧] اليونان، وخاصة أرسطو وأفلاطون وبصفة أخص أفلوطين، الذي جعل النفس هي الإنسان على الحقيقة لخلودها وبقائها، أما الجسد فإنه يبلى فبالتالي لا ينظر ولا يلتفت إليه، ويقول أفلوطين: "إن الجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة (الجسد) وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى، لأن الآلة إنما تراد لحاجة إنما تكون زماناً ، وفي طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى"[٥٨].

ويبين لنا الإيجي أدلة الفلاسفة على امتناع إعادة المعدوم، على النحو الآتي:

الدليل الأول:

إنما يكون المعاد معاداً بعينيه، إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ، فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما قد فني وقته الأول فهو مبتدأ من حيث إنه معاد، وهذا خلف.

الدليل الثاني:

لو فرضنا إعادته (المعدوم) بعينه، والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً، فنفرضه موجوداً وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون امتياز، وهو ضروري البطلان.

الدليل الثالث:

الحكم بأن هذا ـ المعاد الذي وجد الآن ـ عين الأول يستدعي تميزه حال العدم، وأنه أي التمييز حال العدم محال، لأن النفي الصرف لا يتصور له تميزاً، وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود، إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه، وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره[٥٩].

غير أن الإبجي لم يكتف بذكر أدلة الفلاسفة النافين لإعادة المعدوم، بل تجده يرد على هذه الأدلة بحجج عقلية، نستخلصها فيما يلي:

الرد على الدليل الأول: إنما اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة، إن زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي ـ أي بحسب

٥٧- قارن ابن سينا : **الرسالة الأضحوية، والنفس**.

٥٨- عبد الرحمن بدوي: **أفلوطين عند العرب**، مكتبة النهضة العربية، مصر، ١٩٥٥م، ص ١٢٢.

٥٩- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ٢، ص ٤٤١، ٤٤٢.

الأمر المعتبر في وجوده في الخارج، لا تفاوت ولا تغاير في ذلك، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً، لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً.

الرد على الدليل الثاني: منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين، بل يتمايزان بالهوية، أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية، كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة، وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية، سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معاداً وأي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد، بل هو جار في المبتدأين أيضاً، فلو صح، لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل، فإن قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه، قلنا : إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع، إذ لا تعد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد.

الرد على الدليل الثالث: منع الشرطية لأنا نمنع استدعاءه، أي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج، فإن صحة العود صفة اعتبارية، هي إمكان الوجود بعد زواله، فلا يكون الإنصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي، بل التميز في الخارج إنما يحصل حال الإعادة، أعني زمان الوجود الثاني، وهو أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود أمر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج، كالتميز الحاصل في الممكنات، التي لم توجد بعد . فإن قيل: نحن ندعي لزوم هذا التميز، قلنا: فبطلانه ممنوع حينئذ، لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالمتنعات(٦٠).

المبحث الثالث: حشر الأجساد:

تبلورت مسألة حشر الأجساد في الفكر الإسلامي، من خلال موقفين مهمين وأساسيين؛ هما موقف المتكلمين من جهة،وموقف الفلاسفة من جهة أخرى، وقبل أن نعالج هذين الموقفين نمهد لهما بحصر الاتجاهات التي تناولت مسألة المعاد دراسةً ورأياً، ومن أدق من حصر هذه الاتجاهات المتناولة لمسألة المعاد ابن سينا، الذي يرى أن آراء العالم في المعاد على طبقتين:

- طبقة؛ وهم الأقلون عدداً .... منكرون له.
- طبقة؛ وهي السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة، مقرون به، وبعد ذلك فهم فرق، ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها، وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً(٦١).

٦٠- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ٢، ص ٤٤١، ٤٤٢.

٦١- ابن سينا: **الرسالة الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

حشر الأجساد عند المتكلمين:

أجمع المتكلمون على أن المعاد أو الحشر يوم القيامة، إنما للروح والبدن معاً، لأنه جائز الوقوع، وحجتهم في ذلك قائمة على العقل والشرع، أما العقل فإنه حكم بأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته(٦٢). وأما الشرع فقد أقره وأثبته بآياته القرآنية، التي منها قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِـي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِـيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِـكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ**﴾(٦٣) وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَيْسَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِـقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْـلَهُم**﴾(٦٤) وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُـمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ثُـمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُـمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ثُـمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ثُـمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُـوْنَ**﴾(٦٥) إذن فالمعاد عند المتكلمين سيكون لعين المعدوم، وأن ذلك أصبح في فهم الناس ضرورة من ضرورات الدين(٦٦).

وإذا انتقلنا إلى أبي حامد الغزالي المتكلم الأشعري يتبين أنه أثناء تناوله لمسألة حشر الأجساد لم يكتف بما ذهب إليه نظراؤه من المتكلمين من إثبات مسألة حشر الأجساد، من حيث المبدأ والاستدلال عليه، بل تمادى في دفاعه عنها إلى درجة أنه وصف المنكرين لحشر الأجساد بالكفر، ومن ثم فند أدلة الفلاسفة بشيء من التفصيل والرد عليها، غير أنه لم يستطع أن يتجرد من تأثره بالفلاسفة(٦٧) رغم هجومه عليهم، وهذا بين في نظرته للنفس على أنها هي الأسمى والصورة التي عليها المعول.

٦٢- الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ١، ص ٤٤٢.

٦٣- سورة يس، الآية: ٧٨-٧٩.

٦٤- سورة يس، الآية: ٨١.

٦٥- سورة المؤمنون، الآية: ١٢ ـ ١٦.

٦٦- انظر في هذا الصدد الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ج ٢، ص ٤٤٢ وما بعدها.

٦٧- انظر أبا حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٥٥م، ص ٢٨٠ وما بعدها.

وأدلة المثبتين لحشر الأجساد تتمثل فيما يلي:

الدليل الأول:

إن عود ذلك البدن في نفسه ممكن، والدليل عليه أن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة، فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول: إن الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم، ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها، كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه تعالى لا يعدم الأجساد، بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة، فحينئذ يصح أن عودة ذلك البدن بعينه ممكن .

الدليل الثاني:

إنه تعالى قادر على كل المكنات.

الدليل الثالث:

إن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات، فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادراً على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء ذلك الإنسان الآخر، فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث، ثبت أن حشر الأجساد ممكن(٦٨).

حشر الأجساد عند الفلاسفة:

من المعلوم أن الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن المعاد إنما يكون للروح فقط دون البدن، فبالتالي فالمعاد عندهم روحاني، وبروحانية المعاد فإن الثواب والعقاب إنما يكون روحانياً فقط، وهذا يؤدي بنا إلى أن نتساءل: ما الذي أدى بالفلاسفة إلى القول بأن المعاد للروح فقط؟

وفي الإجابة على هذا السؤال نرى بأن الذي أدى بهم إلى القول بأن المعاد للروح دون البدن، إنما هو نظرتهم للنفس على أنها الآنية ـ الجوهر ـ الثابتة للإنسان ولروحانيتها فهي سامية على البدن البالي، وإنها لشرفها وسموها ترغب دائماً وأبداً الخلاص والاستغناء عن البدن، وفضلاً عن ذلك فإن السيطرة في الحياة الدنيا إنما هي للنفس، وعليه فإنه ينبغي أن يكون لها في الحياة الآخرة(٦٩). فإذن

٦٨- الإمام فخر الدين الرازي: **أصول الدين**، مراجعة الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ /١٩٨٤م، ص ١٢٦.

٦٩- انظر في هذا الصدد: أبا البركات البغدادي: **المعتبر في الحكمة**، حيدر آباد، ١٣٥٧هـ، ج ٢، ص ١٦٤ وما بعدها، وابن سينا: **النفس**، ص ٢٦ **والنجاة**، تحقيق: ماجد فخري، ص ٢١٣.

كانت نظرة الفلاسفة للنفس تأخذ هذا الشكل، فإنه يترتب عليه منطقياً إنكار حشرالأجساد، لأن ضرورة البدء تقتضي ذلك. وهذا ما بينه مبحث ماهية النفس.

على كل فإننا في الصفحات التالية سوف نركز على ابن سينا في تناوله لمسألة حشر الأجساد من خلال رسالته المسماة **بالرسالة الأضحوية في المعاد**، ولكي نقف على فكرته بالنسبة لهذه المسألة ـ أي مسألة المعاد ـ الذي كان متردداً فيها بين القول بالبعث الجسدي والقول بالبعث الروحاني، إذا تأمل الشرع فإنه يقول بالبعث الجسدي، وهذا ما أكد عليه بقوله: "يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيّنا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن"(٧٠).

نجد هنا أن ابن سينا قد أقر ما نص عليه الشرع في أمر المعاد الذي يكون بالبدن والروح معاً.. غير أنه لم يمكث على رأيه هذا، إذ سرعان ما أقرّ أن المعاد للروح دون البدن، وكأنه أراد بذلك أن ينقذ الشرع، وأن يبين أنه متمسّك بما شرعه الله، وباق على وثاقه وعلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، غير أنه إذا بحث أمر المعاد بعقله الحر، فسيهتدي إلى أن المعاد للروح دون البدن، ولخّص موقفه هذا بقوله: "إن المعاد ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقايس التي للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل"(٧١). وهنا نجد أن بعض العلماء رأي أن ابن سينا أثناء تناوله لأمر المعاد كان مضطرباً وهذا يبين في تردده بالقول بالمعاد البدني تارة، وتارة أخرى القول بالمعاد الروحي وما انتهيت إليه، أرى هنا أن ذلك لم يكن اضطراباً، وإنما مؤداه عنده أن العقل عندما بحث أمر المعاد فإنه ما استطاع إلا أن يسلم بأن المعاد للروح، وأما الشرع فقد صرح بأن المعاد للبدن والروح معاً، فبالتالي إذا أردت أن تثبته بالشرع فلك ذلك، أما إذا أردت أن تثبته بالعقل فمالك إلا أن تسلم بأن المعاد للروح دون البدن.

وقبل أن يذكر ابن سينا أدلته على أن المعاد للروح، أخذ في مناقضة آراء مخالفيه، وبدأ بالفرقة الجاعلة المعاد للبدن وحده، فرأى أن "الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات، ثم ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو البدن، ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجود أصلاً، وأن الأبدان تصير حية بحياة، تخلق فيها ليس وجودها هو وجود

٧٠- ابن سينا: **النجاة**، تحقيق: ماجد فخري.

٧١- المصدر السابق.

النفس للبدن لكنه عرض من الأعراض يخلق فيها"[٧٢] ومن ثم أخذ في بيان أمر الشرع الذي أدى بهذه الفرقة لجعل المعاد للبدن وحده،وذلك بناءً على فهمهم وظنهم للشرع في هذه المسألة، ولا ينبغي أن يفهم فهمهم هذا، وهو أن الشرع في آياته القرآنية قد ذهب إلى أن المعاد يكون للبدن وحده. وبالرغم من وضوح خطأ هذه النظرة في أمر المعاد نجد أن ابن سينا، قد ذهب إلى أن الشرع في هذه المسألة عندما يبين بآياته القرآنية أن المعاد للبدن والروح معاً، كان يقصد من ورائها تقريب الأفهام بضرب الأمثلة، لأنه في حقيقة أمره يخاطب الجمهور ـ أي السواد الأعظم من الناس ـ ولا ينبغي أن يفهم منه أنه في حقيقة أمره قد أقر المعاد للبدن، وهذا واضح من قوله: "أما الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة"[٧٣] ولتأكيد صحة مقولته هذه نجده يستشهد بمسألة صحة التوحيد المذكورة في آيات القرآن الكريم، والتي يبين الله سبحانه وتعالى فيها حقيقة ذاته وصفاته تعالى القائمة على التقديس، والمنطلقة "من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عند الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها أجزاء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم أو داخلة فيه، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك ـ ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو ألقي على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف، لتسارعوا إلى العناد واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً. ولهذا أورد التوراة تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له"[٧٤] ومن ثم فإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية" وفي نهاية موقفه من الشرع بالنسبة لمسألة المعاد، ذهب إلى أن ظاهر الشرائع غير محتج به، في مثل هذه الأبواب ـ أي في باب المعاد والأمور الغيبية.

وقولنا في استشهاده بمسألة صحة التوحيد على أن المعاد للروح دون البدن هو قياس مع الفارق، فمن المعلوم أن الشرع في مسألة صحة التوحيد قد خاطب الناس كافة على قدر عقولهم، وأنه

٧٢- ابن سينا: **الرسالة الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ص ٩٧.

٧٣- **الرسالة الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ص ٩٨. انظر ابن سينا: **الشفاء**، الفصل السابع، المقالة التاسعة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٤٢٣.

٧٤- ابن سينا: **الرسالة الأضحوية في المعاد**، ص ٩٨.

قد عدد ونوّع الأدلة ليشمل كافة الناس، بحيث إن أدلته شملت عامة الناس وخواصهم من أهل النظر والعلم، وهذه الأدلة قائمة على اتجاهين[٧٥]:

الاتجاه الأول:

وهو اتجاه عام قائم على فهم أبسط الناس له، وفي الوقت نفسه يرتضيه أكثر الفلاسفة والمفكرين، وهو لجوء الإنسان إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق، ذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنجد عند حلول المصائب بها أياً كانت هذه النفوس، لذا فإن الإقرار بالصانع فطري ضروري مغروز في الجبلّة، ولهذا كانت دعوة عامة الرسل إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وكان عامة الأمة مقرين بالصانع مع إشراكهم به بعبادة ما دونه، والذين أظهروا إنكار الصانع كفرعون خاطبهم الرسل خطاب من يعرف أنه حق، كقول موسى لفرعون: ﴿**قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنْزَلَ هَؤُلآءِ إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّيْ لأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا**﴾[٧٦] ودليل الفطرة يمس الجانب النفسي في الإنسان، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا مَسَّكُمُ الْضُّرُّ فِيْ الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُوْنَ إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِيْ السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ**﴾[٧٧].

الاتجاه الثاني:

وهو اتجاه قائم على فهم العلماء والمفكرين والمتأملين من أهل النظر والفكر، وهو إعمال العقل والنظر، وذلك بأن يقوم المتأمل بعمل فكره في الكون وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالاتها على وجود الله سبحانه وتعالى، وأنه في هذا استشهد بالآيات الكونية من خلق وإبداع واختلاف الليل والنهار، ومنها قوله تعالى: ﴿**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ**﴾[٧٨] وقوله تعالى: ﴿**أَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ**﴾[٧٩].

٧٥- يوسف محمود: **أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي**، مكتبة مركز الحكمة، قطر، ط ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ٥٧٩.

٧٦- سورة الإسراء، الآية: ١٠٢.

٧٧- سورة الجمعة، الآية: ١.

٧٨- سورة العلق، الآية: ١-٢.

٧٩- سورة الطور، الآية: ٣٥.

وأما مسألة المعاد فإن الشرع قد استدل عليها بدليل واحد، قائم على الإمكان الواقع تحت قدرة الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿**كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهُ**﴾(٨٠) وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُـمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾(٨١)، وقوله تعالى: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِيْنَ عَلَى أَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ**﴾(٨٢). ومن هنا نصل إلى نتيجة مفادها: أن ليس هناك مماثلة في المثالين اللذين ذكرهما ابن سينا، وهما مثال صحة التوحيد، ومسألة المعاد في الشرع.

ومن ثم أخذ ابن سينا في بيان أوجه الخطأ عند القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، وهذا البيان ـ الذي يعد من أدلته على أن المعاد للروح دون البدن ـ على الشكل الآتي:

١- إن الإنسان ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه، ثم إذا خلقت في تلك المادة بعينها صورة إنسانية جديدة، حدث فيها إنسان آخر لا ذلك الإنسان، فإن الموجود في هذا الثاني من الأول مادته لا صورته، ولم يكن هو ما هو ولا محموداً ولا مذموماً، ولا مستحقاً لثواب أو عقاب بمادته، بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب، فتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كان له، فليس إذن هذا البعث متأدياً إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء، بل يثاب فيه غير المحسن، ويعاقب غير المسيء . فأبعد الأقاويل عن الصواب في أمر المعاد قول من جعل المعاد للبدن وحده(٨٣). لأن عرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت، غير أن المتكلمين قد ردوا هذا الاعتراض بقولهم: "الجواب عنه: أما على قولنا إن الإنسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن، فكل الإشكالات زائلة وأما على ظاهر قول المتكلمين، فهو أن الإنسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا الإنسان، ثم إن الأجزاء الأصلية في هذا الإنسان أجزاء فاضلة لغيره"(٨٤).

٨٠- سورة الأنبياء، الآية: ١٠٤.

٨١- سورة الروم، الآية: ٢٧.

٨٢- سورة القيامة، الآية: ٤.

٨٣- ابن سينا: **الرسالة الأضحوية في المعاد**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

٨٤- الإمام فخر الدين الرازي: **أصول الدين**، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، ص ١٢٧.

٢- وعرف أن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية، وأن تصير النفس في البدن عقوبة له(٨٥).

٣- وعرف أن الأمور الواردة إثر هذا الوضع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليه لزمها أمور محالة وشنيعة(٨٦) وبعد أن ذكر هذا الاعتراض على القائلين بأن المعاد للأبدان أخذ في شرحها بياناً وتفصيلاً. ويرى ابن سينا أن الآيات القرآنية الواردة في الشرع بخصوص بعث الأجسام يوم القيامة، بمعنى أن الإنسان سوف يبعث يوم القيامة بجسده وروحه، هي من باب السياسة الشرعية القاضية إلى تقريب الأفهام عن طريق ضرب الأمثال، وبالتالي فإن تلك الآيات القرآنية التي ذكرت في أمر المعاد، والدالة على أن المعاد يكون بالبدن والروح معاً ما هي إلا من باب ضرب الأمثال لتقريب أفهام عامة الناس، وهذا شأن الشرع في أمر المبادئ العامة لا المعاد فقط، وقد أكد عليه ابن سينا بقوله: "وأما المقدار الذي نخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادئ، فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع وصفاته، ووحدانيته، وحكمته وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به النقص، ووجود الملائكة والأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق ووصفها بما يستحسن عند الجمهور، وتصور الملائكة في أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة والسمات الروحانية الشجية، التي لا تتخطى إليها عقول دون عقول الحكماء، ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والإنذار بالعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها، بل بالصورة المفهومة عندهم والمستحسنة لديهم، وهي اللذة والراحة، وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك،وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة، وتقسيم الراحة الروحانية إلى الخلو عن الأحزان والمخاوف والدوام على الفرح والسرور .. فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر لم يرغبوا ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشّحوا للأمرين، فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه"(٨٧).

٨٥- ابن سينا: **الرسالة الأضحوية في المعاد**، ص ١٠٥.

٨٦- نفس المصدر، ص ١٠٥.

٨٧- ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، ص ١٠-١١٢.

هذا ما ذكره ابن سينا غير أنه بإمكاننا ردّه. بأننا لا نستطيع أن نسلم أن مبادئ الشريعة الإسلامية في مجملها تم وصفها بما يستحسن عند الجمهور، من حيث الفهم والاستيعاب، لأن الله سبحانه وتعالى باستطاعته أن يضع المبدأ المعين ومن ثم يقوم بشرحه وتفصيله وضرب الأمثلة لتقريبه كما يفعل الأستاذ أثناء شرحه، فما بالك إذا كان الشارح والشارع هو الله سبحانه وتعالى، وكذلك فإن مسألة استعمال الله سبحانه وتعالى السياسة في شرعه أمر لا يمكن قبوله هكذا، لأنه يتعارض مع القيم والمبادئ والثوابت التي يحرص الشرع على ترسيخها، وكذلك كيف يتأتى الحفاظ على قيمة ثم يخرج عليها في موضوع آخر! !

وبعد أن أبطل ابن سينا أن يكون المعاد للبدن وحده أو للبدن والنفس معاً أخذ في بيان أن المعاد للنفس وحدها وأن الثواب والعقاب روحانيان "وأن هناك لذة حسية ولذة روحية لا تدانيها المحسوسة، وكذلك الآلام، بل اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله"(٨٨).

فالملائم الحسن هو ما كمل، جوهر الحاسة أو فعلها، والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري كل واحد على قياس ذلك.. أقول قولاً مجملاً إن كل قوة داركة جعلت لغرض فعل أو غير فعل، فالشيء الواصل إليها الموصل إياها إلى ذلك الغرض هو الملائم والملذ، فللذوق الحلو لأنه أكثر الجميع تغذية والذوق لأجل التغذية، وللسمع الصوت الطيب الأملس.. والسبب في هذا أن الفعل الخاص بالشيء هو الغرض في جوهره؛ وهذه الأشياء المذكورة أفعالها في موضوعات خارجات عنها، ما لم نصل إليها لم تفعل. فإذا وصلت لم تؤذ كانت لذة ملائمة. وأما اللذة الحقيقية الحسية، فهي إحساس برجوع إلى الحالة الطبيعية إذا أحس بمنافر مؤذ فلذة المطعم والمشرب لزوال الجوع والعطش(٨٩).

إذن فيرى ابن سينا أن المدركات الحسية جعلت لغرض فعل، وأن الفعل الخاص بالشيء هو الغرض في جوهره وأفعالها في موضوعات خارجة عنها.

أما القوة الداركة التي جعلت لغير فعل، فهي التي للروح ـ النفس ـ ذلك أنه "من المعلوم البين أن النفس الناطقة مدركة، ثم جوهرها أفضل من جواهر القوى الأخرى لأنها بسيطة على الإطلاق، ومفارقة للمادة كل الفراق؛ وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب المادة؛ ثم

٨٨- المصدر السابق، ص ١٤٥.

٨٩- المصدر السابق، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

إدراكها أفضل من إدراك الحاسات، لأن إدراك النفس يقيني كلي ضروري أبدي دوامي سرمدي سروري، وإدراك الحس الظاهري جزئي زوالي، ثم مدركاتها الملائمة أفضل، لأن مدركاتها المعاني الثابتة والصورة الروحانية والمبدأ الأول للوجود كله في جلاله وعظم شأنه..

ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية، لأن كمالاتها أن تصير عوالم منزهة عن التغير والتكثر، فيها صورة كل موجود مجرد عن المادة، فهي عوامل محاذية للعالم العقلي وعلى موازاته إلا أن بناءها روحاني رباني لطيف مقدس، وبناء العالم جسماني محسوس، مشوب بالرداءة، وما بالقوة والعدم كثيف قذر(٩٠).

ونخلص هنا إلى أن ابن سينا في قوله هذا الذي قصد منه أن المعاد للروح دون البدن، قد ركز على مسألة المفاضلة، بحيث إنه فضل النفس على البدن وعدد مميزات النفس التي بها فضلها على البدن، وبالتالي لا يؤخذ هذا القول على أنه يدل على أن المعاد للروح دون البدن، وكذلك إذا كانت القوة الداركة الحسية تدرك بفعل في موضوع فهذا هو شأن المدركات الحسية، وأما المدركات العقلية النفسية أو الروحية، فإنها عندما تدرك لا يشترط فيها أن تدرك بفعل، فذلك شأنها، ورغم ذلك فإننا نرى أن القوة العقلية أو النفسية أو الروحية عندما تريد أن تدرك أي مسألة، فإنها تنطلق من موضوع ما، سواءً أكان من قريب أم من بعيد، كما في مسألة الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى، فإن العقل يبدأ بالآيات الكونية الواقعة في الكون.

وعليه فإننا نرى في نهاية هذا البحث أن الذي أدى بابن سينا ومن معه من الفلاسفة إلى أن يذهبوا إلى أن المعاد للروح دون البدن، إنما هو قولهم في النفس إنها جوهر روحاني لطيف، وفي المقابل قللوا من شأن البدن ورأوا بأنه يبلى ويعدم ولا يبقى منه شيء، ومن ثم من المستحيل عقلاً إعادته مرة أخرى وترتب على هذا القول روحانية المعاد، وأن الثواب والعقاب روحانيان، غير أن هذا القول لم يثبت أمام اعتراض القائلين بأن المعاد للروح والبدن معاً.

خاتمة:

يمكننا استخلاص بعض النتائج المستفادة من منهجية المقارنة الفلسفية التي عقدناها بين آراء المتكلمين والفلاسفة في مسألة المعاد، فأقول وبالله التوفيق:

٩٠- ابن سينا: **الأضحوية في المعاد**، ص ١٤٧- ١٤٨.

١- أرجع ابن سينا سبب اختلاف الفلاسفة في النفس، إلى أن للنفس أثرين ظاهرين، هما الحياة والحركة من جانب، والإدراك من جانب آخر، وأن من أخذ بالأثر الأول للنفس عرف النفس من خلاله، ومن أخذ بالأثر الثاني الإدراك، عرف النفس من خلاله.

٢- سار ابن سينا في تناوله للنفس الإنسانية على نهج أرسطو، الذي يتمثّل في أن النفس صورة للجسم، غير أنه قد عدل عن تعريف أرسطو، إلى تعريف أفلاطون، وقرر فيه أن النفس جوهر قائم بذاته، ومع هذا فإن ابن سينا لم يستطع أن يبين خصائص جوهرية النفس، ولا مميزاتها الخاصة، إلا خاصية واحدة وهي خاصية التعقل التي لا تقع ولا توجد إلا إذا كانت في بدنها.

٣- هناك اتفاق وانسجام بين آراء غالبية المتكلمين من المعتزلة وأهل السنة والجماعة ـ الأشاعرة ـ على أن النفس "جسم لطيف نوراني مدخل للبدن على هيئة المساكنة" هذا التعريف قاله في بداية الأمر ـ النظّام ـ وأصبح فيما بعد رأي أكثرية أهل السنة والجماعة، ومع هذا ما زالت حقيقة هذه المادة اللطيفة غير واضحة.

٤- يرى المعتزلة أن الشيء بالموت لم تبطل ذاته المخصوصة ولا تزول هويته، أما الأشاعرة فيرون أن الشيء بالموت ينتفي بالكلية مع إمكان إعادته.

٥- أجمع المتكلمون على أن المعاد أو الحشر يوم القيامة، يكون للروح والبدن معاً، أما الفلاسفة فقد أثبتوا إنه إذا نظر العقل ـ بمعزل عن الدين ـ في أمر المعاد فإنه يحكم بأن المعاد للروح فقط دون البدن، أما إذا نظر العقل في أمر المعاد وهو منطلق من الآيات القرآنية، فإن الأمر يحتم التسليم بأن المعاد للبدن والروح معاً.

* * * *