المعاد بين ابن سينا والامام الغزالى

دكتور : صبرى عثمان محمد حسن
قسم الفلسفة كلية الآداب بسوهاج ـ جامعة أسيوط

مسألة المعاد من المسائل الهامة والصعبة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، والتى خاض فيها عظماء رجالات الفكر الإسلامى ، سواء أكانوا من المتكلمين أم من فلاسفة الإسلام

وهذه المسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بمسألة النفس الانسانية ، ومسألة حشر الاجساد، كما أنها تثير جوانب اخلاقية تتعلق بمسألة السعادة والشقاء فى الدنيا وفى الآخرة .

وقد اعترف الامام الغزالى بمدى صعوبة هذه المسألة ، ومدى أهميتها ، حيث إن الرسول (صلى الله عليه وسلم (منع عن افشاء سر الروح ، وكشف حقيقتها ، لأن الأفهام لا يمكنها أن تحتملة (١)

كما أن ابن رشد يؤكد أن الله تعالى قد اختص بهذه المسألة العلماء الراسخين فى العلم ، ولذا فان الله تعالى عندما سئل فى هذه المسألة ، قال سبحانه : بأنه هذا الطور من السؤال ليس من أطوار السائلين ، ولا يستطيعون فهمه ، وذلك فى قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم ألا قليلا (٢)

وجدير بالذكر ، أن مسألة المعاد هذه من المسائل التى اتفق على وجودها ، كل من أهل الشرع وأهل البرهان أى الفلاسفة .

---

(١) الغزالى : المضمون الصغير ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ ، ص ٩٣ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، القاهرة سنة ١٩٠٣ ، ص ١١٩ .

واذا كانت الشرائع قد اتفقت على تقرير مبدأ المعاد ، فانها قد اختلفت فى الظواهر التى مثلت بها للجمهور ، تلك الحال الغائبة (١)

وذلك لان الاتفاق فى هذه المسألة ، مبنى على اتفاق الوحى من جهة ، واتفاق قيام البراهين عند الجميع على ذلك من جهة أخرى (٢)

فالكل ينفقون على أن للانسان سعادة أخروية ، وسعادة دنيوية وقد انبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل ، منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ، ومنها أنه إذا كان كل موجود لم يخلق عبثا ، بل خلق لفعل مطلوب منه ، وهو عبرة وجوده ، فالانسان أحرى بذلك (٣)

ولما كان موضوع بحثنا هذا هو « المعاد بين ابن سينا ، والإمام الغزالى » ، فاننا التزاما منا بحدود هذا الموضوع ، سوف لا نتعرض للتفصيلات الخاصة بموضوع النفس وخلودها ، وذلك لأنه موضوع يطول شرحه ، ولكننا سوف نتعرض فقط لموقف كل من ابن سينا ممثلا للمشائية الاسلامية ، وموقف الامام الغزالى ، ممثلا للتيار النقدى لفلسفة ابن سينا ، فيما يتعلق بهذا الموضوع . الأول يقصر المعاد على الروح فقط ، ويقول بمعاد روحانى ، والثانى ، يقول بالمعادين معا ، المعاد الروحانى والمعاد الجسمانى ، ولذا نجد الإمام الغزالى يوجه مهام النقد للفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى ، وكذا للقائلين بالمعاد الجسمانى فقط .

فالنفس الانسانية — عند ابن سينا — جوهر روحانى ، هذا الجوهر يتخذ من الجسم آلة لاكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ، ويصير

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، للدكتور محمود قاسم ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م ، ص ٢٣٩ .

(٣) ابن رشد : تهافت ، ص ١٣٣ .

: الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٢٣٩ .

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٢٣٩ .

عارفا بربه ، عالما بحقائق معلوماته ، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ، ويصير ملكا من ملائكته فى سعادة لا نهاية لها .

ولما كان موضوع المعاد — عند ابن سينا — يرتبط كل الارتباط بجوهرية النفس ، ومغايرتها للبدن ، لذا نجد ابن سينا يدلى بعدة براهين لاثبات أن النفس جوهر يختلف عن البدن الذى هو آلتها .

ومن هذه البراهين ، ما يدور حول أن الانسان يتذكر مما جرى من أحواله طوال عمره ، وهذا إن دل على شئ ، فانما يدل على أن الانسان ثابت وأنه مستمر ، أما البدن ، وما فيه من أجزاء فهو دائم التحلل ، ودائم الانتقاص ، بمعنى أن البدن ليس ثابتا ولا مستمرا .

ولهذا فالجسم دائم الاحتياج إلى الغذاء ليعوض الفاقد منه ، ولكن رغم هذا التحلل ، ورغم هذا الانتقاص ، فان الذات باقية وعلى هذا الأساس فالذات تغاير البدن وتختلف عنه ، ويمكن تسمية هذا البرهان ، ببرهان الاستمرار (١)

ومنها ، البرهان الذى يعتمد على أن الانسان قد يكون فى حالة نفسية معينة ، يغفل فيها تماما عن كل ما هو بدنى ، وهنا لا يشعر الا بأنيته أى بذاته الخالصة .

فالنفس إذا وصلت إلى ذلك ، فانها تستطيع أن تدرك أن جوهرها مغاير لجوهر البدن ، وهذا هو برهان الرجل الطائر أو الإنسان المعلق فى الفضاء (٢)

---

(١) ابن سينا : رلة فى معرفة النفس الناطقة ، ضمن (أحوال النفس لابن سيناء) للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، سنة ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م ، ص١٢٣ .

(١) ابن سيناء : الشفاء — الطبيعيات ، الفن السادس ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

: الإشارات والتنبيهات ، القسم الطبيعى ، ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

، د . أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، ص ٥٥ — ٥٥٦ص ١٠٤ — ١٠٥ .

وفى الغالب ، أن برهان ديكارت فى اثبات وجود النفس (أنا افكر فأنا إذن موجود) له جذور سينوية ، أى أنه مستمد من هذا البرهان .

انظر : ديكارت : التأملات (الترجمة العربية) للدكتور عثمان أمين ، التأمل الثانى ، ط رابعة ص ٧٩ .

، ديكارت : مبادئ الفلسفة (الترجمة العربية) للدكتور عبد الرحمن بدوى ، الباب الأول (مادة ٨) .

، د . عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة القاهرة الحديثة ، منه ١٩٤٦ م ، ص ١٥١ — ١٥٥ .

ومن هذه البراهين أيضا ، البرهان الذى يقوم على أساس وظيفة النفس كمبدأ فيه المدركات على اختلافها (الظاهرة والباطنة) .

وعلى أساس الأفعال الإنسانية ، يمكن أن يقال وأن فى الإنسان شيئا يجمع كل هذه والادراكات ، وكل هذه الأفعال ، وأن هذا الشى الجامع ، شىء يختلف عن البدن ، وهذا البرهان هو برهان الأنا (أو الذات) ووحدة الظواهر النفسية (١) .

اذن فالنفس هى جوهر روحانى ، وليست جسما أو جسمانيه ، نظرا لأنها لا تنحل ولا تفسد ، بانحلال وفساد البدن ، أى أنها خالدة .

وعلى هذا الأساس ، فان أمر المعاد أو الثواب والعقاب ، يتعلق بالأرواح فقط دون الأبدان .

فالنفس الإنسانية — فيما يرى ابن سينا — إذا كانت صورة مفارقة غير مادية ، فهى خالدة ، غير قابلة للفساد(٢) .

كما أن النفس لا تموت بموت البدن ، إذ يتساوى لدى النفس بقاء الجسم أو فناؤه ، فالنفس جوهر قائم بذاته ، وفناء البدن لا يعنى فناء النفس ، حيث إن النفس صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها ، وكل ما كان كذلك ، فهو لا يقبل الفناء ولا يقبل الفساد

فبراهين ابن سينا على خلود النفس ومعادها ، جميعها تقوم على أساس إثبات أن النفس جوهر روحانى يختلف عن البدن الذى توجد فيه(٣) .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبعيات ، الفن السادس ، ص ٣٤٨ .
: رسالة فى معرفة النفس الناطقة واحوالها (ضمن احوال النفس لابن سينا للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، ص ١٨٥ ، ص ٨ — ١٠ من نشرة محمد ثابت الفندى .
(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص ١٠٩
(٣) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ ، ١٣ .

وقول ابن سينا بالمعاد النفسانى، يقوم أساسا على التفرقة الواضحة بين المحسوس وبين المعقول لأن العقل لا يمكنة أن يقف عند حدود المحسوسات ، بل لا بد له من أن يصعد إلى البرهان ، طالما أن هناك من السعادة والشقاء ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى. أى السعادة والشقاء المتحققين للنفس (١) .

يوضح ابن سينا كل هذا بالقول ، بأن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته ، إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا (صلى الله عليه وسلم) حال السعادة والشقاء التى بحسب البدن ، ومنه أى المعاد ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالقياس ، اللتان للانفس ، وإن كانت الأوهام فينا تقصر عن تصورهما الآن (٢) .

ويرى ابن سينا أن رغبة الحكماء الإلهيين ، فى إصابة السعادة الروحية، أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، وذلك لأن اللذة التى تكون للجوهر الإنسانى ، أى التى تكون لنفسه عند المعاد ، إذا كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذه فقط من اللذات الموجودة فى هذا العالم . ولذلك لا يمكننا أن نقول إن اللذة والخير التى تكون لجواهر الملائكة ، تكون فى قياس اللذة والخير التى لجواهر البهائم والسباع (٣) .

وهناك محاولة من جانب ابن سينا، لبيان مراتب النفوس فى السعادة والشقاء بعد المفارقة عن البدن ، حيث إن مراتب النفوس — عنده — ثلاث نفوس كاملة

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الالهيات ، ص ٤٢٣

: رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٢) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات ، ص ٤٢٣ .

: النجاة — القسم الالهى ، ص ٢٩١ .

(٣) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، ص ١١٦ — ١١٧ ؛ د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفه المشرق ، ص ٢٣٧ .

فى العلم والعمل ، ونفوس ناقصة فيهما ، ونفوس كاملة فى العلم ناقصة فى العمل أو العكس ، أى كاملة فى العمل ناقصة فى العلم .

فالكاملون فى العلم والعمل هم السابقون ، ولهم الدرجة القصوى فى جنات النعيم ، فيلتحقون من العوالم الثلاثة ، أى (عالم العقل والنفس والجسم) بعالم العقول ، ويتنزهون أن يقارنوا دون الأجسام ، ونفوس الأفلاك مع جلالة قدرها ،فهم فى المرتبة العليا ، يقول تعالى : السابقون السابقون، أولئك المقربون.(١)

وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى الصنف الأول ، فقد أشار كذلك إلى الصنفين الآخرين ، فى قوله تعالى .

وكنتم أزواجا ثلاثة ، فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة . (٢)

فأصحاب اليمين ، وهم فى المرتبة الوسطى ، يرتفعون عن عالم الاستحالة ويتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذى خلقه الله تعالى فى السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة ، وألحان الطيور التى تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وعن شرحها ، كما قال الرسول (عليه السلام) حكاية عن رب العزة : أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ولا يبعد أن يتمادى أمر هذه الطبقة إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسوا فى اللذات الحقيقية ، واصلين إلى السابقين ، بعد انقضاء دهور تأتى عليهم . أما أصحاب الشمال ، فهم الذين يكونون فى المرتبة السفلى وهم الذين يجدون أنفسهم فى بحور الظلمات ، وهم الذين يقول فيهم الله تعالى :

---

(١) سورة الواقعة : آية (١٠ ، ١١) .
(٢) سورة الواقعة : آية (٧ ، ٩) .

دعوا هنالك ثبورا لا تدعو االيوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثير.(١)

فهذه هى الأرواح البشرية ، بعد مفارقتها الأبدان ، وبعد مهاجرتها إلى الدار الآخرة ، وقد اتفق على صحتها الوحى الإلهى ، والآراء الحكمية . (٢)

هذا ما كان من أمر المعاد أو السعادة والشقاء ، الثواب أو العقاب فى نظر ابن سينا ، ويمكن أن نخلص من كل هذا ، إلى أن إبن سينا ، كان يقول بالمعاد الروحانى فقط ، وينكر المعاد الجسمانى .

و إذا كان ابن سينا ، من القائلين بالمعاد الروحانى فقط ، دون المعاد الجسمانى فانه بقوله هذا لم يسلم من نقد الإمام الغزالى ، وغيره من الفلاسفة فى هذا الموقف بالذات ، أى قوله بالمعاد الروحانى فقط .

فقد تزعم الإمام الغزالى أكبر حركة نقد وهجوم ضد الفلاسفة و بصفة خاصة الفلسفة السينوية ، ونحن نعلم أن مذهب ابن سينا الرسمى قد لقى ذيوعا عند مفكرى الإسلام ، والمتفلسفة منهم بصفة خاصة .

وإذا كان الإمام الغزالى ، قد هاجم الفلاسفة ، وبصفة خاصة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ، وإذا كان فى هذا الكتاب قد اهتم بعدة مسائل أثبت فيها تهافتهم وخطئهم ، على حد قوله فاننا نجده يعطى اهتماما كبيرا لمسألة بعث الأجساد ، تحت عنوان فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ،ورد الأرواح إلى الأبد ان ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وعد به الناس ،وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلا رتبة من الجسمانيين .

---

(١) سورة الفرقان : آية (١٣ ، ١٤) .

(٢) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ — ١٤ .

وإذا كان الفلاسفة ، وبصفة خاصة ابن سينا — فيما يرى الغزالى لكى يبرروا آراءهم هذه ، يقولون بأن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية لأمرين :

أحدهما : أن حال الملائكة ، أشرف من حال السباع ، والخنازير من البهائم ، وليست لها اللذات الجسمية من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات لا فى المكان ورتبة الوجود ، فان الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة أعلى مما دونها .

والثانى : أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على اللذات الجسيمة ، فان من يتمكن من غلبة عدوه ، والشماتة به ، يهجر فى تحصيلها ، فان اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية . والدنيوية (١) .

وعلى هذا الأساس ، فان الغزالى ، وإن كان لا ينكر أن فى الدار الآخرة لذات أعظم من المحسوسات ، وكذا لا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، الا أنه يرى أن المخالف للشرع منها ، إنكار حشر الأجساد ، وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة ، والآلام الجسمانية فى النار ، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف القران الكريم .

وفى ذات الوقت فان الإمام الغزالى ، يتساءل ، عن المانع الذى يمنع من أن يتحقق الجمع بين السعادتين ، السعادة الروحية ، والسعادة الجسمانية ، وكذا الشقاوة أو الشقاء ، لأنه يرى أن اللذات المحسوسة التى توجد فى الجنات ، من أكل وشرب ونكاح وغيرها ، يجب التصديق بها وذلك لأنها ممكنة .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة سنه ١٩٥٥ ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

يقول الغزالى : ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة للشرع فإنا لا ننكر أن فى الآخرة أنواعا من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وإنما انكرناه عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ، ولكن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد ، وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة ، وإنكار الآلام الجسمانية فى النار ، وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف فى القرآن ، فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين ، الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة (١) .

ولا يكتفى الإمام الغزالى بهذا ، بل يستدل ببعض النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة ، ويؤولها بما يتفق ورأيه هذا . مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قوة أعين ، وهذا يعنى أن النفس لا تعلم جميع ذلك . ومثل قوله تعالى : أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ويفسر هذا الحديث ، بالقول بأن الأمور الشريفة لا تدل على نفى غيرها بل يكون الجمع بين الأمرين أفضل وأكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصأدق به على وفق الشرع (٢) .

ويكمل الغزالى حديثه هذا بقوله ، إن الفلاسفة لو اعترضوا على ذلك وقالوا : بأن ما ورد فى الشرع ، أمثال ضربت ، على حد أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثال على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدمة عما يتخيله لعوام الناس (٣) .

فان هذا الإعتراض يدفع — فيما يرى الغزالى — من جهتين :

الجهة الأولى : أن الألفاظ الواردة فى التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب فى الإستعارة ، وما ورد فى وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل .

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .
(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٥ — ٢٧٦
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٧٧

والجهة الثانية : لدفع اعتراض الفلاسفة السابق ، أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك ، فوجب التأويل بأدلة العقول . أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس محالا فى قدرة الله ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح به . . (١)

وفيما يتعلق باستحالة بعث الأجساد ، فان للفلاسفة القائلين بذلك مسلكين فى رأى الغزالى :

الأول منها ، وهو تقدير العود إلى الأبدان ، وينقسم إلى أقسام ثلاثة ؛

فاما أن يقال ، أن الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التى فيه هى عرض قائم به ، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين ، وأما النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت إنقطاع الحياة ، ومعنى المعاد إعادة الله البدن الذى انعدم وإعادة الحياة التى إنعدمت .

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

وإما أن يقال ، إن النفس ترد إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها ، ويكون العائد ، ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس بها بل بالنفس .

وفى رأى الفلاسفة ، فإن هذه الأقسام الثلاثة باطلة فالأول باطل ، لأنه مهما إنعدمت الحياة والبدن ، فإن استئناف خلقها إيجاد لمثل ماكان لا لعين ماكان . والثانى ، محال كذلك ، وذلك لأن بدن الميت يستحيل ترابا ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل رمادا أو بخارا وهواء .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٧ – ٢٧٩

والثالث ، محال أيضا ، وهو راد النفس إلى بدن إنسانى ، من أى مادة كانت، وأى تراب اتفق ، فانه محال من ناحيتين :

الأولى ، أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة فى مقعر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للابدان غير متناهية ، فلا نفسى بها .

والثانية : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقى ترابا ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجا ، يصاهى امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم والأخلاط ، ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان . (١)

ولكننا نجد أن الإمام الغزالى آ، يوافق على ذلك ، مخالفا الفلاسفة ، فالآيات القرآنية — فيما يرى — وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك ، تدل على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك برد النفس إلى بدن أى بدن كان .

يقول فى ذلك : « نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استأنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عودا ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨١ — ٢٨٥ —

بالآلام واللذات الحسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عودا محققاً(١) .

واذا كان الفلاسفة — فيما يرى الغزالى — يرون أنه ليس فى المقدور أن يقلب الحديد ثوبا منسوجا ، بحيث تنعم به الأجسام ، ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ، بأسباب تستولى على الحديد فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار فى أطوار الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن صورة الغزل ، ثم يكتسب الغزل الانتظام المعلوم ، الذى هو النسج على هيئة معلومة . وعلى هذا الأساس ، فالإنسان المبعوث المحشور — فى نظر الفلاسفة — لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض ، لم يكن إنسانا ، بل لا يتصور ان يكون إنسانا ، إلا أن يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ما لم تكن موادها من الغذاء إذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة (٢) .

ولكن الإمام الغزالى ينكر هذا الرأى من جانب الفلاسفة فهذا الترقى فى هذه الأطوار — فى نظره — يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب ، فقدرة الله تعالى مطلقة غير مقيدة ، وهى التى تستطيع فعل أى شىء سواء بالنسبة لحياتنا الدينوية أو حياتنا الدينية ، وفى ذلك يقول الغزالى : « فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده وقد ورد فى بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض فى وقت البعث ، مطر قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهيه ، أمر يشبه ذلك ،

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٥

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام (الترجمة العربية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م ، ص ٢٦٧ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٦ و ٢٨٧ .

ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الانكار مستند إلا الاستبعاد المجرد (١) .

فالله تعالى قادر على البعث والنشور ، وجميع الأمور الممكنة على معنى أنه لو شاء لفعل (٢) .

واذا كان الفلاسفة ممثلين فى ابن سينا ، يرون أن العقل ينكر بعث الأجساد ، فان الغزالى ، كما سبق أن أوضحنا ، يؤكد أنه ليس من الضرورى أن يعود نفس الجسد ، مهما انعدمت الحياة والبدن ، فان استئناف خلقهما هو إيجاد لمثل ما كان ، لا لعين ما كان .

ولكن تجدر الإشارة هنا ، أن الإمام الغزالى ، إذا كان يرى أن الإنسان ليس بمادته ، والتراب الذى فيه ، تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، فالإنسان باعتبار هو هو باعتبار روحه فقط ، فاذا عدمت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عوده ، وإنما يستأنف مثله .

إذا كان هذا كذلك ، فان الغزالى بقوله هذا يقترب من الفلاسفة وبخاصة ابن سينا ، فى اعتبار جوهر الانسان فى الحقيقة هى الروح أو النفس الناطقة ، أما البدن فهو متغير متبدل . فالغزالى لا ينكر أهمية الروح بالنسبة للإنسان فى الدنيا وفى الآخرة ، ولكنه ينكر على الفلاسفة تمسكهم بأن السعادة والشقاء فى الآخرة تختص بها الروح دون الجسد ، وأن اللذة والألم روحيان فقط ، أما الغزالى ، فيرى أنه من الضرورى أن تعود الروح وهى جوهر الانسان إلى بدن يخلقه الله ، ولا يشترط أن يكون هو نفسه البدن الأول .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٩ .
معراج السالكين ، ص ٧٦ — ٧٧ .
(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩١ .

وهذا إن دل على شيء ، فانما يدل على اضطراب الإمام الغزالى وحيرته بين العقل والشرع ، لأن رأيه الصريح هنا غير واضح ، ويمكن أن نلتمس له العذر فى ذلك ، هذا العذر ، هو أن هذه المسألة ، فوق طور العقل ، وتتعدى حدوده ، لأنها تتعلق بشيء مجهول لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى ، على حد قول إمام الحرمين الجوينى .

فالجوينى يرى أن المعاد هو بعينه المخلوق أولا ، وأن العقل يجوز ذلك .(١)

كما أن العقل — فيما يرى الجوينى — يجوز الا عادة على أساس أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرة ، فما وجد مرة ، فاعادة وقوعه جائزة ، ثم إن الحشر والنشر والثواب والعقاب ، كل هذه الأمور تشهد ، بأن الإعادة جائزة وهى شواهد من السمعيات ، وهو يستشهد على ذلك بالآيات القرآنية مثل قوله : « قال من يحيي العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » (٢)

كما أن الجوينى ، يشير إلى إنكار ابن سينا وغيره من المشائين لحشر الأجساد ، ويرى أن ما احتجوا به فى ذلك لا يؤكد صدق ما يقولون . (٣)

وموقف الجوينى هذا ، يذكرنا بموقف الكندى ، أول فلاسفة الإسلام فيما يتعلق بهذه المسألة ، فالكندى ، وهو يصدد معالجته لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبصفة خاصة أثناء تفرقته بين طريق النبى أو الوحى وطريق

---

(١) الجوينى : الارشاد ، تحقيق محمد بوسف موسى ، وعلى عبد المنعم ، القاهرة سنة ١٩٥٦ م ، ص ٣٧٧ .

، د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ص ١٥٦ ، ص ١٨٤ .

(١) سورة يس آية (٧٨ — ٨٩) .

(٣) الجوينى : الارشاد ، ص ٣٧٦

الفيلسوف نجده يضرب مثالا باجابه الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك للذين سألوه : (من يحيي العظام وهى رميم) (ونزول قوله تعالى : قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، فأى دليل — فيما يرى الكندى — فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميما ، أن تكون أيضا ، حيث أن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس فى إبداعه ، فأما عند باريهم فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فان القوة التى أبدعت ، يمكنها أن تنشىء ما أدثرث . (١)

فهذا القول من جانب الكندى ، فإنه وإن كان يدور حول التفرقة بين طريق النبى وطريق الفيلسوف ، وأن طريق النبى أوضح وأسهل من طريق الفيلسوف ، وفيه ايجاز وبيان وسرعة ، فإنه من ناحية ثانية ، يؤكد على المعاد الجسمانى ، بالإضافة إلى المعاد الروحانى الذى يقول به الكندى ، فالنفس — عند الكندى — خالدة ، ولا تفنى بفناء البدن . بدليل قول الكندى : « وإنما نجيء فى هذا العالم فى شبه المعبر والجسر الذى يجوز عليه السيارة ، وليس لنا مقام يطول ، أما مقامنا ومستقرنا الذى نتوقع فهو العالم الأعلى الأشرف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت حيث تقرب من باريها ، وتقرب من نوره ورحمته وتراه رؤية عقلية لا حسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته » (٢)

ويدعم الكندى قوله السابق ، فيقول : « فيأيها الإنسان الجاهل الا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقى فتبقى فيه إلى أبد الآبدين » (٣)

---

(١) الكندى : رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة (رسائل الكندى الفلسفية) ، تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الجزء الأول سنة ١٩٥٠ م ، ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

(٢) الكندى : رسالته فى القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة (رسائل الكندى الفلسفية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الجزء الأول سنه ١٩٥٠ ، ص ٢٧٧

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨٠

خلاصة القول إذن ، أن موقف الإمام الغزالى فيما يتعلق بالمعاد وبرغم ما فيه من اضطراب وتردد واضحين ، يميل إلى جانب العقيدة الإسلامية التى تقول بضرورة البعث ، مثل قوله تعالى : » وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه (١) .

وقوله « ألم يك نطفة من منى يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى »(٢)وقوله سبحانه: « والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا ، فسقناه إلى بلد ميت ، فأحيينا به الأرض بعد موتها ، كذلك النشور » (٣) .

فاذا كان الإنسان قد خلق لغاية ، يعتبر تحقيقها بأفعاله ثمرة وجوده فى هذه الدنيا ، وعلى هذا الأساس ، فلابد من أن يؤدى حسابا عما عمل فى سبيل هذه الغاية ، وذلك لأن من الناس من يحيا فى هذه الدنيا حياة لا يجد فيها من السعادة ما يكافىء أعماله الخيرة ، ومنهم من يكون فى متعة من اللذات والخيرات ويكونون فى نفس الوقت بعيدين كل البعد عن الفضيلة ، فلا بد من حياة أخرى بعد هذه الحياة ، يجد فيها الإنسان جزاءه ، ثوابا أو عقابا(٤) .

كما أن سائر المسلمين يقولون بنبوت المعادين معاً ، المعاد الروحانى والمعاد الجسمانى ، فالمبدأ فى الدنيا — فى نظرهم — هو المعاد فى الآخرة (٥) . ، فالحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن ، وفى النشأة الثانية ترد النفس

---

(١) سورة الروم : آية (٢٧)

(٢) سورة القيامة : الآيات (٣٧ — ٤٠)

(٣) سورة فاطر : آية (٩) .

(٤) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٦٨ م ، ص ١٧٩

(٥) خوجه زادة : تهافت الفلاسفة ، المطبعة الإعلامية بمصر ، سنة ١٣٠٣ هـ ص ١١٩ .
الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، حيدر آباد الدكن ، سنه ١٣٥٣ هـ ، الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ص ٥٨

فى البدن بعينه الذى كانت فيه ، فالنفس إذا ردت إلى البدن ، كان للمثاب والمعاقب جميعا ، ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعا ، فيحصل المثاب على لذات بدنيه من المحسوسات ، ولذات نفسانية من السرور ، حيث أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته ، وسعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات ، ولا يمكن الجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة ، لأن الإنسان مع استقرائه فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لا يمكنه الالتفات إلى شىء من اللذات الجسمانية ، ومع استقرائه فى استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية ، وقد تعذر هذا الجمع بين هاتين السعادتين أيضا لكون الأرواح البشرية ضعيفه ، فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت ، وكملت ، فاذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ، ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات (١)

واذا كان الغزالى قد نقد ابن سينا فيما يتعلق بالمعاد ، وأن المعاد روحانى لاجسمانى ، إذا كان هذا كذلك ، فهو بقوله هذا كما سبق أن أوضحنا — يعبر عن روح الإسلام ، ويرتبط بالعقيدة الدينية الإسلامية ، محاولا إخضاع العقل للنقل . بالإضافة إلى أن الإمام الغزالى بنقده هذا للفلسفه المشائية الإسلامية ، والفلسفة السينوية بصفة خاصة ، قد مهد الطريق للذين جاءوا بعده(٢) والذين تصدوا لفلسفة ابن سينا ونقدوها نقدا منهجيا ، ممهدين لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى والذى بدا واضحا عند السهروردى المقتول وتلاميذه من بعده .

---

(١) الإيجى : المواقف ، ح ٨ ، ص ٣٠٠ .

(٢) نخص بالذكر أبا البركات البغدادى ، وفخر الدين الرازى ، ونقدها لفلسفة ابن سينا .

وبعد ، فلعلى بهذا البحث المتواضع ، والذى يتعرض لموقف كل من ابن سينا ، والإمام الغزالى من مسألة المعاد ، أكون قد وضحت بعض نقاط الاختلاف بين ابن سينا ، والذى كان فكره وفلسفته فى ذلك الوقت يحتلان مكانة كبيرة ، وبين الإمام الغزالى الذى كان يمثل التيار الدينى المناهض للفلسفة والفلاسفه ، متمثلا فى توجيه النقد لآرائهم وبصفة خاصة الآراء التى كانت تتعلق بالجوانب الإلهية .

والله أسأل أن يوفقنا جميعا لما فيه الخير ،

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم :
- ابن رشد : تهافت التهافت ، القاهرة ، سنة ١٩٠٣ م
- ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة (ضمن أحوال النفس لابن سينا) للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، سنة ١٣٧١ هـ — ١٩٥٢ م .
- ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، طبعة سليمان دينا ، القاهرة ، سنه ١٩٤٩ م :
- ابن سينا : الشفاء — للطبيعيات ، طبعة طهران .
- ابن سينا : الشفاء — الالهيات — الجزء الأول ، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد ، والجزء الثانى ، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا ، وسعيد زايد ، سنة ١٩٦٠ .
- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، القسم الطبيعى سنة ١٩٥٧ م ، للدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة .
- أمين : (دكتور عثمان) ديكارت ، مكيبة القاهرة الحديثة ، سنة ١٩٤٦م
- الأشعرة : مقالات الاسلاميين ، ح ١ ، ح ٢ ، طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م.
- الأهوانى : (دكتور أحمد فؤاد) ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٥٨ م .
- الإيجى : المواقف (٨ أجزاء) تصحيح محمد بدر الدين النعسانى ، طبعة سنة ١٩٠٧ م .

— الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق د . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ م .

— الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٥٣ هـ .

— العراقى : (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، سنة ١٩٧٢ م .

— الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثانية دار المعارف سنة ١٩٥٥ .

— الغزالى : المضنون الصغير ، القاهرة ، سنة ١٣٠٣ هـ .

— الكندى : رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة (رسائل الكندى الفلسفية (للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الجزء الاول سنة ١٩٥٠ م الجزء الثانى سنه ١٩٥٣ م

— الكندى : رسالته فى القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة (رسائل الكندى الفلسفية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

— دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (الترجمة العربية) للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة سنة ١٩٥٤ م

— د بكارت : التأملات (الترجمة العربية) للدكتور عثمان أمين ، التأمل الثانى الطبعة الرابعة . سنة ١٩٦٩ م .

— ديكارت: مبادىء الفلسفة (الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوى زادة (خوجة) تهافت الفلاسفة ، القاهرة سنة ١٣٠٣هـ .

— مدكور : (دكتور إبراهيم بيومى) فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه (فى جزئين) ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٦ م .

— موسى : (دكتور محمد يوسف) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie - Islamiquc, Gallimard, 1964.

Gilson (E). : History of christian philosophy in the middle ages, 1955.

Munk (s) : Mélanges de philosophie Juive et arabe, paris, 1955.

dSharif (M.M.) : A history of Muslim philosphy, two volumes, 1963.

O'leary (De lacy) : Arabic thought and its place in history, London, 1958.

Encyc. of Islam.

***