



المعاد الجسماني بين المثبتين والمنكرين من فلاسفة المسلمين (الكندي وابن سينا أنموذجا)

فتحي عبد الرحمن محمد عطية الحوفي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الجامعة القاسمية، الإمارات العربية المتحدة

fattia@alqasimia.ac.ae

الملخص:

هدف البحث إلى بيان مفهوم المعاد الجسماني عند المسلمين وإبراز أهمية العلم به، ويعرض لمذاهب المسلمين في المعاد الجسماني والروحاني إجمالاً، ويتناول تفصيلاً رأي الكندي في إثبات المعاد الجسماني وعرض أدلته، ويقف على حقيقة رأي ابن سينا في إنكار المعاد الجسماني وشبهه التي استند إليها، ومناقشتها، واستخدم لتحقيق ذلك المنهج التحليلي، والمقارن؛ ومن أهم نتائجه أن الكندي جمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات مثبتاً لحقائق الوحي بفهم دقيق ووعي عميق، مبرزاً حجج القرآن في إثبات المعاد الروحاني والجسماني ودحض شبه منكريه بطريقة فلسفية بديعة، كما وقف البحث على إنكار جمهور فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا للمعاد الجسماني وتأويلهم النصوص الشرعية للمعاد؛ الأمر الذي أوجع بؤرة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وأشعل لهيب التكفير، كما أكد البحث على خطورة تكفير المخالفين ويشدد على ضرورة التوقف وعدم التسرع في الوقوع فيه، ويقصره على العلماء المتخصصين دون غيرهم.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، التكفير، الجسماني، فلاسفة المسلمين، الكندي، المعاد.

المقدمة

حمداً لله وكفى، وصلاة وسلاماً على عباده الذين اصطفى، ومن على دربهم سار واقتفى إلى يوم الدين، وبعد

القول بالمعاد مما أطبق عليه المليون قاطبة وجمهور المسلمين خاصة، واهتمت به الكتب السماوية بوجه عام والقرآن الكريم بوجه خاص، وهو يمثل جزءاً أساسياً من الإيمان باليوم الآخر، الذي يمثل بدوره قاعدة أساسية في العقيدة الإسلامية، ترتبط بكل الأركان الإيمانية، والعلم به من أشرف العلوم والمعارف.

مشكلة البحث:

مع إجماع المايين قاطبة على المعاد الجسماني، إلا أن جمهور فلاسفة المسلمين كان لهم رأي آخر في فهم النصوص الشرعية التي تناولت المعاد، ففي حين ذهب المليون وجمهور المسلمين إلى القول بالمعاد الجسماني، والمحققون من المتكلمين والكندي (ت 256 هـ) من فلاسفة المسلمين إلى المعاد الروحاني والجسماني انطلاقاً من ظواهر النصوص الشرعية؛ ذهب جمهور فلاسفة المسلمين على رأسهم ابن سينا (ت 427 هـ) إلى أن المعاد يكون للأرواح دون الأجساد، وتأولوا ظواهر النصوص الشرعية، الأمر الذي استتفر همة الإمام الغزالي (ت 505 هـ)، وهو المعروف بتسامحه الشديد مع مخالفه، وحفزه إلى الحكم على المنكرين للمعاد الجسماني بالكفر والخروج عن دائرة الإسلام؛ مما أثار حفيظة الكثيرين (مؤيدين ومعارضين منذ ذلك الحين وإلى يوم الناس هذا) إلى الدخول في معترك فكري حول تكفيره الفلاسفة ومدى صوابه من خطئه.

أهداف البحث:

- 1- بيان مفهوم المعاد الجسماني وأهمية العلم به.
- 2- الوقوف على مذاهب المسلمين في المعاد الجسماني والروحاني إجمالاً .
- 3- بيان رأي الكندي في إثبات المعاد الجسماني، وأدلته.
- 4- بيان رأي ابن سينا في إنكار المعاد الجسماني، وأدلته، ومناقشتها.
- 5- التأكيد على خطورة تكفير المخالفين، وضرورة التوقف وعدم التسرع في الوقوع فيه، وقصره على العلماء المتخصصين دون غيرهم.

أهمية البحث:

يساهم هذا البحث بشكل رئيس في الإجابة عن الأسئلة الآتية:
ما مفهوم المعاد؟ وما أهم مذاهب المسلمين في المعاد الجسماني؟ وما هو رأي فيلسوف العرب الأول الكندي في المعاد الجسماني، وأهم الدلائل العقلية التي استخرجها من سورة يس، والتي تؤكد إثباته للمعاد الجسماني؟ وما هو رأي الشيخ الرئيس ابن سينا في المعاد الجسماني، وما الأدلة التي استند إليها، وما مدي صحة ما ذهب إليه؟ وما حكم الإمام الغزالي على المنكرين للمعاد الجسماني، وما مدى صحته؟

الدراسات السابقة ذات الصلة:

كثيرة هي الدراسات السابقة سواء كانت رسائل وأطروحات جامعية أو كانت بحوث منشورة، ومنها:

-البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة، علي أرسلان آيدين، دكتوراة جامعة الأزهر 1961م.
-المعاد الجسماني في نظر المتكلمين والفلاسفة بين الروح والجسد، محمد مهدي حسين، بحث منشور بمجلة جامعة المعارف بلبنان 2018م. وغيرها من رسائل علمية وبحوث منشورة ركز جلها على جانب المقارنة بين المتكلمين والفلاسفة، بما يوحي للقارئ بأن كل الفلاسفة ينكرون المعاد الجسماني في حين يثبتته المتكلمون. أما دراستنا فقد ركزت على بحث مسألة المعاد الجسماني بين فيلسوفين من أبرز أعلام الفلسفة الإسلامية، بين الكندي فيلسوف العرب الأول الذي شكل أنموذجا رائعا للفلسفة الإسلامية التي أعملت العقل في فك النص دون أن تجافيه، وبين الشيخ الرئيس ابن سينا الذي أعطى العقل سلطانا كبيرا فاق قداسة النص، مدثرا عباءة الإنكار، متخفيا بمنهج التأويل وصولا إليه، فكشف البحث عن وجهين للفلسفة الإسلامية إزاء مسألة المعاد الجسماني، خلافا لمحاولات إظهارها في عباءة الإنكار دون سواها.

خطة البحث:

احتوى هذا البحث على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات، وذلك على النحو التالي:
المقدمة: وقد اشتملت على أهمية الموضوع، وإشكالية البحث، وأسئلة البحث، وأهداف البحث، وخطة البحث.

التمهيد: الفلسفة الإسلامية وموقف رجالها من المعاد الجسماني.

المبحث الأول: مفهوم المعاد لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: مذاهب المسلمين في المعاد الجسماني.

المبحث الثالث: إثبات المعاد الجسماني عند الكندي.

المبحث الرابع: إنكار المعاد الجسماني عند ابن سينا.

الخاتمة: وقد اشتملت على أهم نتائج البحث وتوصياته

ثم ذُيل البحث بثبت للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات.

منهج البحث: المنهج التحليلي، والمقارن.

التمهيد: الفلسفة الإسلامية وموقف رجالها من المعاد الجسماني:

كلمة فلسفة ليست عربية الأصل، فقد جاء في (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) أن لفظ "الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية...، وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا، ففيلًا الإيثار، وسوفيا الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة" (1).

والفلسفة الإسلامية تطلق على مجموع آراء فلاسفة المسلمين فيما يتعلق بالله والعالم والإنسان، تأثروا فيها بغيرهم أي كانت مصادرهم الفكرية، فهم يمثلون العصب الحقيقي للفلسفة التي نقلت إلى بلاد المسلمين بعد ترجمة علوم اليونان، وعلى هذا يرى الدكتور سليمان دنيا أن الفلسفة الإسلامية هي العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي قدمها فلاسفة المسلمين، ويراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصوب (2).

وبعيدا عن الجدل الذي دار في مسألة أصالة الفلسفة الإسلامية؛ فإن فلاسفة الإسلام بلا خلاف تأثروا بالفلسفة اليونانية، فقد عكفوا عليها وحذقوا في فنونها (3)، لكنهم استطاعوا أن يضعوا بصماتهم الواضحة التي تميز فلسفتهم عن الفلسفة اليونانية، فلسفة حاولت المزج بين تراثها النصي وموروثها الفكري، أفلحت أحيانا وأخفقت في أحيان أخرى، يقول المستشرق الهولندي دي بور: "لم يكن لهم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وعلى الخصوص لم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تتناقض هذه العقائد الإسلامية، أو أن يبرزوها في صورة لا تتناقض هذه العقائد مناقضة صريحة" (4).

وقد مرت محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة المسلمين بمراحل، فكان الكندي (ت 252 هـ) أقرب إلى المتكلمين، وخطا الفارابي (ت 339 هـ) خطوة أخرى نحو المزج بين الفلسفة والإسلام،

(1) ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق/ نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، بدون، ص 604.

(2) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق/ سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط 4، 1966م، يراجع مقدمة المحقق، ص 19.

(3) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م، ص 41.

(4) ديور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2، 1948م، ص 34.

ثم ظهرت عملية الدمج كاملة في فلسفة ابن سينا (ت 438هـ) مما أكسب الفلسفة والفلاسفة خصومة كبرى بينهم وبين كثير من علماء المسلمين، فأخذوا يفندون منهجها ويحاجون أهلها بمصطلحاتهم وبنفس منهجهم وأدواتهم كما صنع الإمام الغزالي، وابن تيمية من بعده ⁽¹⁾، مما أثر على ذبوع الفلسفة وانتشارها في بلاد المشرق، الأمر الذي أدى إلى انتقالها إلى بلاد المغرب الإسلامي من خلال ابن باجة (ت 532هـ)، وابن طفيل (ت 581هـ)، وابن رشد (ت 595هـ)، الذي أخذ على عاتقه رد حملات الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، محاولاً إعادة هيكلتها إليها، بعد أن تلاشت على يد الغزالي، وكتابه تهافت التهافت خير معبر عن محاولته.

وفي موضوع البحث المعاد الجسماني اختلف فلاسفة المسلمين بين قائل بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، وبين مثبت الروحاني وحده دون الجسماني. ففي حين ذهب الكندي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني معاً؛ ذهب نفر غير قليل من فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب إلى إنكار المعاد الجسماني وإثبات الروحاني وحده، ومن هنا أكتفي بالكندي نموذجاً للقائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، وأكتفي بالشيخ الرئيس ابن سينا نموذجاً للقائلين بإنكار المعاد الجسماني وإثبات الروحاني.

المبحث الأول: مفهوم المعاد لغة واصطلاحاً.

المعاد لغة: مشتق من العود، وهو إما مصدر ميمي من عاد الشيء يعود عوداً بمعنى الرجوع أو المصير، وإما اسم مكان أريد به مكة أو الحج في الدنيا، أو الجنة في الآخرة، حيث إن الآخرة معاد الخلق. والعود كما قال الخليل هو: "تثنية الأمر عوداً بعد بدء. تقول: بدأ ثم عاد. والعودة: المرة الواحدة... والمعاد: كل شيء إليه المصير. والآخرة معاد للناس. والله تعالى المبدئ المعيد، وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم" ⁽²⁾.

وقد اختلف العلماء في معنى المعاد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ ⁽³⁾، قال ابن سيده: والمعاد الآخرة والحج. وقوله تعالى: إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى

(1) حلمي، مصطفى، الإسلام والمذاهب الفلسفية نحو منهج لدراسة الفلسفة، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 2005م، ص 128، 129.

(2) ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، مادة (عود)، دار الفكر، 1979م، 4/181.

(3) سورة القصص: 85.

معاد؛ يعني إلى مكة، عِدَّةٌ للنبي ﷺ أن يفتحها له...، وقال الحسن: معاد الآخرة، وقال مجاهد: يحييه يوم البعث، وقال ابن عباس: أي إلى معدنك من الجنة...

والمعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، وأكثر التفسير في قوله: لرادك إلى معاد لباعثك. وعلى هذا كلام الناس: اذكر المعاد أي اذكر مبعثك في الآخرة؛ قاله الزجاج. وقالت طائفة وعليه العمل: إلى معاد أي إلى الجنة. وفي الحديث: «وَأَصْلَحَ لِي آخِرَتِي الَّتِي فِيهَا مَعَادِي»⁽¹⁾، أي ما يعود إليه يوم القيامة، وهو إما مصدر وإما ظرف⁽²⁾ زمان أو مكان. فالمعاد يقال للعود وللزمان الذي يَعُودُ فيه، وقد يكون للمكان الذي يَعُودُ إليه⁽³⁾.

وعلى ما تقدم يكون المعاد مصدرا بمعنى الرجوع، وظرف زمانه اليوم الآخر، وظرف مكانه القبور ويخرجون منها ويساقون إلى أرض المحشر، ويكون معناه رجوع الأموات إلى الحياة مرة أخرى في الآخرة، إما على نفس الحال التي كانوا عليها، أو عودتهم إلى الحياة ابتداء على نحو لم يسبقوا إليه، وهذا المعنى الأخير ذهب إليه من فرق بين الرجوع والعود، بأن الرجوع: فعل الشيء ثانية، ومصيره إلى حال كان عليها، والعود: يستعمل في هذا المعنى على الحقيقة، ويستعمل في الابتداء مجازاً، قال الزجاج: يقال قد عاد إلي من فلان مكروه، وإن لم يكن قد سبقه مكروه قبل ذلك. وتأويله أنه لحقني منه مكروه، انتهى. قلت: ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشُعَيْبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾⁽⁴⁾، والمعنى: أو لتدخلن في ديننا، فإنه ﷺ لم يكن على دينهم قط⁽⁵⁾.

تعريف المعاد اصطلاحاً: يطلق المعاد على الرجوع إلى الله تعالى يوم القيامة من خلال إعادة الأموات إلى الحياة مرة أخرى.

وقد اختلف مفهوم المعاد اصطلاحاً حسب اختلاف المذاهب في تصور كيفية وقوعه، غير أنه توجد تعريفات عامة للمعاد ومطلقة، ومنها ما أورده الإمام الماتريدي (ت 333 هـ)، في تفسير الآيات المتعلقة

(1) أخرجه مسلم، كتاب العلم، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، ح (2720).

(2) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مادة (عود)، بيروت: دار صادر، ط 3، 3/ 317.

(3) الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق/ صفوان عدنان، بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1412 هـ، ص 594.

(4) سورة القصص: 85.

(5) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، معجم الفروق اللغوية، تحقيق/ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1412 هـ، ص 250.

بعقيدة المعاد في أكثر من أربعة عشر موضعا، تفيد أن المعاد هو الإحياء بعد الموت ⁽¹⁾، وقد استطاع العلامة سعد الدين التفتازاني (ت 793 هـ) أن يضع تعريفا جامعا يستوعب آراء المتكلمين والفلاسفة وما بينهم من خلاف في تصور كيفية المعاد ووقوعه، وضح فيه أن المعاد هو: "الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح بعد الأبدان إلى المفارقة، أما المعاد الروحاني المحض فمعناه: رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات، أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات" ⁽²⁾.

ولم يشذ الكندي عما ذهب إليه جمهور المتكلمين من القول بالمعاد الروحاني والجسماني، خلافا لابن سينا الذي ذهب إلى إنكار المعاد الجسماني والقول بالمعاد الروحاني المحض، وفي ذلك يقول ابن سينا: "وأما المعاد في لغة العرب؛ فمشتق من العود. وحقيقته: المكان، أو الحالة التي كان الشيء فيه، فبإيانه، فعاد إليه؛ ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت؛ لما اتفق أن كان الرأي الأظهر والظن الأغلب: أن الشيء الذي يصار إليه بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأولى؛ فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت في العالم الذي هو ثان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه، للسعيد: إلى الخير الأفضل منه، وهو الجنة والعلين. وللشقي: إلى الحيز الأوحش منه، وهو الجحيم والسجين" ⁽³⁾. وفي عبارة موجزة وضح ابن سينا حقيقة المعاد، بقوله: "فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد" ⁽⁴⁾.

(1) أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق/ مجدي باسلوم، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 2005، 409/1، 182/4، 403/6، 313/7، 9/8، وغيرها.

(2) شرح المقاصد، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، بيروت، لبنان: عالم الكتب، ط 2، 1998م، 82/5.

(3) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق/ سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط 1، 1949م، ص 36.

(4) السابق، نفس المرجع، ص 111.

المبحث الثاني: مذاهب المسلمين في المعاد الجسماني.

نسب الإمام الرازي (ت 606هـ) القول بالمعاد الجسماني إلى أكثر المتكلمين⁽¹⁾، لقولهم بجسمية النفس الإنسانية⁽²⁾، وبين العلامة التفتازاني أن القول بالمعاد الجسماني هو قول جمهور المسلمين⁽³⁾، حيث يقول: "وعند جمهور المسلمين جسماني فقط، بناء على أن الروح عندهم جسم لطيف"⁽⁴⁾، ونسبه البابرّي (ت 786هـ) من علماء الماتريدية إلى المليين قاطبة⁽⁵⁾. وما ذهب إليه المليون وجمهور المسلمين وأكثر المتكلمين من القول بالمعاد الجسماني لا ينبغي أن يفهم منه نفيهم للمعاد الروحاني، فهذا ما لا يمكن تصوّره بحال، إذ كيف يمكن تصوّر إعادة الجسد دون الروح وهي سر الحياة. وإنما ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بالمعاد الجسماني بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد⁽⁶⁾. والمحققون من المتكلمين ذهبوا إلى القول بالمعاد الجسماني والروحاني

(1) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق/ أحمد حجازي السقا، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1986م، 55/2.

(2) فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الإنسان هو مجرد البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وأسند الزمخشري إلى أئمة المعتزلة قبله القول بأن الإنسان هو الهيكل والجملة المشاهدة وأن النفس عندهم جسم. يراجع: عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق/ محمد علي النجار، وآخرين، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1965م، 11/311، 313، 338، و: والزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق/ مصطفى حسين، بيروت: دار الكتاب العربي، ج 4، 131، و: أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، 281-283. وقد أكد الدكتور حمودة غرابية أن المعاد الجسماني ليس محل خصومة بين الأشعري والمعتزلة؛ لأن المعتزلة يسلمون بحشر الأجساد. يراجع كتابه: الأشعري، ص 127، وهذا واضح لدى أئمة الأشاعرة الرازي والتفتازاني وغيرهم كالإمام البيضاوي، يراجع: البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق/ عباس سليمان، بيروت: دار الجيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 1991م، ص 220. كما أن المعاد ليس من المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، فالبزدي (ت 493هـ) يشير إلى القول بجسمية الروح الذي ذهب إليه أهل السنة، ويستدل على صحة رأيهم بما نقله عن أبي الحسن الأشعري، يراجع: أبو اليسر البزدي، أصول الدين، تحقيق/ هانز بيتر لينس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003م، ص 231، وكذا الكمال بن الهمام (ت 681هـ)، يراجع: ابن الهمام، الكمال، المسيرة في علم الكلام، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المطبعة المحمودية، ط 1، ص 145.

(3) والذين خالفوا الجمهور هم المحققون الذين قالوا بالمعاد الجسماني والروحاني.

(4) التفتازاني، شرح المقاصد، 5/88.

(5) البابرّي، أكمل الدين الحنفي، شرح وصية الإمام أبي حنيفة رحمه الله، تحقيق/ محمد صبحي العايدي، وآخر، الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 2009م، ص 129.

(6) التفتازاني، شرح المقاصد، 5/88.

معاً، جمعا منهم بين الحكمة والشريعة⁽¹⁾، ومنهم: معمر السلمي (ت 215هـ)⁽²⁾، والكعبي -أبو القاسم البلخي- (ت 317هـ)⁽³⁾ الحلبي (ت 338هـ)⁽⁴⁾، وأبو زيد الدبوسي (ت 430هـ)⁽⁵⁾، والراغب الأصفهاني⁽⁶⁾، والغزالي، وجمهور متأخري الإمامية⁽⁷⁾.

ولم يشذ الكندي عن ما ذهب إليه جمهور المسلمين في القول بالمعاد والجسماني؛ إلا أن جماهير فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب ذهبوا إلى إنكار المعاد الجسماني وإثبات الروحاني وحده، ذهب إلى هذا الرأي نفر غير قليل من فلاسفة المسلمين، وهم: إخوان الصفا⁽⁸⁾، والفارابي⁽⁹⁾، وابن سينا، وابن باجة (ت 325هـ)⁽¹⁰⁾، وابن طفيل⁽¹¹⁾، وابن رشد الذي ذكر أن المعاد الروحاني هو القدر الذي يجب الاعتراف به، وإنكاره فقط هو الذي يوجب التكفير، أما الإيمان بأن المعاد جسماني فليس بواجب، وإنكاره

(1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، 71/2.

(2) ذكر المعتزلة من كتاب المقالات لأبي القاسم البلخي، ضمن كتاب فضل الاعتزال، ص 13.

(3) العجالي، مختار بن محمود المعتزلي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق/ السيد محمد الشاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م، ص 426.

(4) الحلبي، أبو عبد الله، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق/ حلمي محمد فودة، بيروت لبنان: دار الفكر، ط 1، 1979م، 417/1، 420، 435، 479.

(5) العجالي، مختار بن محمود المعتزلي، الكامل في الاستقصاء، ص 426.

(6) الأصفهاني، الراغب، كتاب تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مصر: المطبعة الحميدية، 1323هـ، يراجع ص 112-115.

(7) يراجع: كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، خراسان: مؤسسة بوستان كتاب، ط 2، ص 60، ويراجع: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، النجف الأشرف: مطبعة النعمان، 1968م، ص 126.

(8) يراجع: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وعلان الوفا، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1405 هـ، 1/ 296-298، 3/ 5-7، 39، 40، 44، 71، وغيرها. و: الفخوري، حنا، و: الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت: ط 3، 1993م، 1/ 256، 257.

(9) يراجع: الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم والنشر، مصر: 2013م، ص 103-105.

(10) يراجع: ابن باجة، أبوبكر محمد بن يحيى، تدبير المتوحد لابن باجة، تحقيق د/ معن زيادة، دار الفكر بيروت لبنان، ط 1، 1978، ص 98.

(11) ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، حي ابن يقظان، ضمن كتاب: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، تحقيق/ عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1990م، ص 126-128.

لا يستلزم تكفير صاحبه، وأما تصوير الآيات القرآنية للمعاد الجسماني فهو تمثيل لما في الدار الآخرة تحريكا لنفوسهم إلى ما فيها (1).

ومن هنا أكتفي بالكندي أنموذجا للقائلين بالمعاد الجسماني إضافة إلى الروحاني، وأكتفي بالشيخ الرئيس ابن سينا أنموذجا للقائلين بإنكار المعاد الجسماني وإثبات الروحاني وحده.

المبحث الثالث: إثبات المعاد الجسماني عند الكندي.

يعد الكندي فيلسوف العرب الأول والمعلم الثاني بعد أرسطو، وقد جمع -كما يقول البيهقي- (ت 565 هـ) في تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات (2)، واستطاع من خلال سعة علمه ومعارفه بمذاهب اليونان عامة وأرسطو خاصة أن يقف في أرض الدين بقدرة ثابتة راسخة مدافعا عن النبوة مثبتا لحقائق الوحي بفهم دقيق ووعي عميق، فخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي، وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي في آن واحد (3).

وقد قال الكندي بخلود النفس وتجردها عن الجسمية ومباينتها له، وأنها أشرف من الجسم؛ لأن جوهرها إلهي روحاني، " فهي نور من نور الله ﷻ، إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية" (4).

ولعله يقصد بقوله " إذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية" التأكيد على شرف النفس الناطقة، فإذا كان بإمكانها إذا تجردت في هذا العالم المظلم أن ينكشف لها من أسرار الخلق ومن عالم الغيب، فكيف إذا صارت إلى عالم الحق الذي فيه نور الله تعالى، ونعيم عالم الحق لا حدود له، ملا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

والأثر الأفلاطوني لدى الكندي واضح في قوله بخلود النفس الناطقة العاقلة وتجردها، وهو ما نص عليه الكندي ولم يخفه، كما أن الأثر الأفلوطيني واضح في قوله بنورانية النفس فهي أعلى مرتبة من مراتب الوجود، لصدورها عن العقل الأول الذي يصدر عن الواحد صدور الضوء عن الشمس (5). ويرى

(1) يراجع: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1964م، ص 244-246.

(2) يراجع: البيهقي، ظهير الدين أبو الحسن علي بن أبي القاسم، كتاب تنمية صوان الحكمة، ط لاهور، ص 25.

(3) يراجع: أبو ريدة، محمد عبد الهادي، مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، 1369هـ/ 1950م، 1/ 58.

(4) الكندي، رسالة في القول في النفس، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 273/1، 274.

(5) يراجع: الكندي، رسالة في القول في النفس، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 274.

الدكتور الأهواني قرب نظرية الفارابي في النفس من التعاليم القرآنية⁽¹⁾. وإضافة إلى ما ذكره الدكتور الأهواني نلاحظ جنوح الكندي نحو التصوف فالمسحة الصوفية واضحة لديه. وفيما تقدم دلالة على معتقده بالمعاد الروحاني.

المعاد الجسماني عند الكندي: أما معتقد الكندي في المعاد الجسماني فهو واضح وصريح من خلال تعليقه على أواخر آيات سورة يس والتي تثبت بوضوح إمكانية المعاد الجسماني وتفهم بحججها منكريه، يقول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽²⁾، فقد ركز الكندي على الدلائل الواضحة التي تضمنتها هذه الآيات الكريمة التي أسندت أمر إمكانية المعاد الجسماني على سعة وعموم علم الله تعالى وعلى قدرته المطلقة وكمالها، وهذا واضح في جواب النبي ﷺ على أمية بن خلف الذي استبعد عقله إمكانية المعاد الجسماني ووقعه بعدما رم الجسم وبلى، فقد أورد المفسرون في تأويل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾ ما نصه: " جاء أبي بن خلف -لعنه الله- إلى رسول الله ﷺ وفي يده عظم رميم وهو يُفْتَتُّه ويذريه في الهواء، وهو يقول: يا محمد، أتزعم أن الله يبعث هذا ؟ فقال: (نعم، يميئك الله تعالى ثم يبعثك، ثم يحشرك إلى النار)"⁽⁴⁾.

وقد أكد الكندي أن جواب النبي ﷺ على سؤال هذا المنكر مما علمه الله، إذ هو بكل شيء عليم، لا أولية له ولا تقضيا؛ بل سرمدًا أبدًا، إذ يقول له وهو طاعن ظان أنه ﷺ لا يأتي بجواب فيما قصد به السؤال عنه، يا محمد: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾؟ إذ كان ذلك عنده غير منازع؛ فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

(1) يراجع: الأهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب الأول، ضمن سلسلة أعلام العرب، ع (26) القاهرة: وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 241.

(2) سورة يس: 78-83.

(3) سورة يس: 77-79.

(4) يراجع: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ/ 2000 م، 20/ 554، و: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق/ سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420 هـ/ 1999 م، 6/ 593، والحديث أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين بألفاظ متقاربة، وقال الإمام الذهبي: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ح (3606).

ثم عقب الكندي قائلاً: فأبي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن؛ فإنه من الممكن -إذا بطلت وصارت رميماً- أن توجد من جديد؛ فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه ومن إبداعه من العدم، فأما عند باريهم فواحد لا أشد ولا أضعف؛ فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدثرت، وكونها بعد أن لم تكن موجود للحس فضلاً عن العقل؛ فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقر أنه كان بعد أن لم يكن، فعظمه إذن وجد بعد أن لم يكن: فإعادته وإحيائه أمر ممكن، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك⁽¹⁾.

وفي هذا دلالة واضحة على إمكانية المعاد الجسماني عند الكندي، قياساً للإعادة على الابتداء، بل جمع المتفرق أسهل من الإنشاء ابتداءً، وكلام الكندي السابق يحمل تصريحاً بأن هذا المنكر المستبعد صاحب سؤال النبي ﷺ كافر بقدرة الله جل وتعالى.

ثم استنتج الكندي من الآيات المباركة دليلاً آخر على إمكانية إعادة الأجساد، وهو ثبوت وجود الشيء من نقيضه بالحس والمشاهدة، فوجوده من ذاته يكون من باب أولى، ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾، فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً، فإذن يكون الشيء من نقيضه اضطراراً، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته، فإحياء العظام من تلك العظام الرميم مقبول لذوي العقول⁽²⁾.

ثم استنتج الكندي من الآيات دليلاً آخر وهو قياس إعادة الأجساد على خلق السماوات والأرض؛ لأن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق الإنسان، والقادر على خلق الأعظم قادر على خلق ما دونه. فخلق الإنسان وإعادة الحياة إليه بعد موته أهون -بحسب مقاييس البشر- من خلق السماوات والأرض، فإذا كان الله ﷻ قادراً على خلق هذه المخلوقات العظيمة، على ما فيها من دقة وإتقان وإبداع؛ فهو بالأولى أقدر على إعادة الحياة إلى الموتى. فهو من باب قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض بطريق الأولى، يقول الكندي في تعقيبهِ على الآيات: "ثم قال - لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السماوات، لما ظنوا من مدة زمان خلقها- قياساً على أفعال البشر؛ إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل. إنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل "هو" من "لا هو"، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من

(1) الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو طاليس، 1/ 373، 374، بتصرف، وقارن: محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط 2، 1989م، ص 218.

(2) الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 274، بتصرف، وقارن: محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 218.

لا أجرام، ويخرج الوجود من العدم؛ فإنه لا يحتاج أن يعمل في زمان ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، أي إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين" (1).

فقد فسر الكندي هذه الآيات تفسيراً فلسفياً يبرز الدلائل والحجج التي تؤكد المعاد الجسماني وترد على منكريه بطريقة فلسفية بديعة، عرضها الدكتور أبو ريدة بقوله: "وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى، وهي:

1. وجود الشيء من جديد بعد كونه وتحلله السابقين ممكن، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة، لا

سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم. هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

2. ظهور الشيء من نقيضه، كظهور النار من الشجر الأخضر ممكن وواقع تحت الحس، وإذن

يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق. هذا الدليل موجود في آية: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ ...

3. خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن، وهذا هو مضمون آية: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.

4. الخلق والفعل مطلقاً مهما عظم المخلوق، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان، خلافاً لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان، ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل، وهذا هو معنى آية: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. وهذه الآية في رأي الكندي إجابة عما في قلوب الكفار من التكبر بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلي في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر؛ لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمنية أطول، فجاءت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي، وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني" (2).

(1) الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، 275/1، بتصرف، وقارن: محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 219.

(2) أبو ريدة، محمد عبد الهادي، مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية، 1/ 56، 57، وقارن ذلك بنص الكندي في رسالة كمية كتب أرسطو طاليس ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 374، 375.

وبعد إيراد الكندي لهذه الدلائل والحجج على حشر الأجساد ختم حديثه بعبارة قوية تؤكد مذهبه قائلاً: " فأَيُّ بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول واحد بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه؛ كلَّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية" (1).

وبهذا يتضح بجلاء معتقد الكندي في المعاد الروحاني والجسماني معا.

المبحث الرابع: إنكار المعاد الجسماني عند ابن سينا.

ذهب إلى هذا الرأي نفر غير قليل من فلاسفة المسلمين، وهم: إخوان الصفا (2)، والفارابي (3)، وابن سينا، وابن باجة (ت 325هـ) (4)، وابن طفيل (5)، وابن رشد الذي ذكر أن المعاد الروحاني هو القدر الذي يجب الاعتراف به، وإنكاره فقط هو الذي يوجب التكفير، أما الإيمان بأن المعاد جسماني فليس بواجب، وإنكاره لا يستلزم تكفير صاحبه، وأما تصوير الآيات القرآنية للمعاد الجسماني فهو تمثيل لما في الدار الآخرة تحريكا لنفوسهم إلى ما فيها (6).

وأكتفي بعرض رأي ابن سينا أنموذجاً لهذا الاتجاه.

(1) السابق، رسالة كمية كتب أرسطو ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 276.

(2) يراجع: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1405 هـ، 1/ 296-298، 3/ 5-7، 39، 40، 44، 71، وغيرها. و: الفخوري، حنا، و: الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، 1/ 256، 257.

(3) يراجع: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم، 2013م، ص 103-105.

(4) يراجع: ابن باجة، أبوبكر محمد بن يحيى، تدبير المتوحد لابن باجة، تحقيق د/ معن زيادة، دار الفكر بيروت لبنان، ط 1، 1978، ص 98، و: إسماعيل، عبد الله، فكرة الاتصال عند ابن باجة. بحث منشور بحولية كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، العدد الحادي والعشرون، ج الأول 1430هـ / 2009م، ص 61.

(5) ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، حي ابن يقظان، ضمن كتاب: فلسفة ابن طفيل ورسائله حي بن يقظان، تحقيق/ عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1990م، ص 126-128.

(6) يراجع: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 244-246.

فقد ذهب ابن سينا إلى إثبات المعاد الروحاني، وإنكار المعاد الجسماني؛ لأن النفس عنده مجردة عن المادية، والبدن يقف حائلاً أمام هذه النفس في وصولها إلى سعادتها، فكمال سعادتها بالمعرفة التي لا تتحقق مع البدن الذي يعوق النفس في الوصول إليها⁽¹⁾.

فقد قال ابن سينا بجوهرية النفس وروحانيتها وتجردها عن البدن، فإذا ما فارقت النفس الجسد بسبب الموت؛ بقيت خالدة لأنها جوهر باق لا يزول بفناء البدن⁽²⁾.

وإذا ما تخلصت النفس من البدن الذي حال بينها وبين كمال سعادتها في تحصيل المعرفة من خلال الاتصال بالعقل الفعال؛ فإنها لا تعود إليه مرة أخرى، ومن ثم قال بالمعاد الروحاني دون الجسماني⁽³⁾. وقد فتح ابن سينا على نفسه باباً من الانتقادات لا يمكن أن يغلق، حين قرر أن النصوص التي تبدو في ظاهرها مخالفة لذلك؛ رموز وإشارات قال بها النبي، لأنه يخاطب أقواماً لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق. فقرر لهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم⁽⁴⁾.

وقد تناول ابن سينا الآراء التي قيلت في المعاد وفندها، مؤكداً أن ظاهر نصوص الشريعة التي استند إليها القائلون بالمعاد الجسماني وحده أو بالجسماني والروحاني معاً ليس مراداً، وأنه لا يصلح أن يكون حجة في هذا الباب، فهو لا يعدو أن يكون خطاباً للجماهير بما يقرب المعاد إلى أفهامهم تشبيهاً وتمثيلاً⁽⁵⁾، ثم انتهى من نقاشه لهذه الآراء مقررًا بطلانها، ومقررًا رأيه في المعاد الروحاني، قائلاً: "فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ؛ فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر"⁽⁶⁾.

ففي (الأضحوية) جاء رأيه في إنكار المعاد الجسماني صريحاً، خلافاً لكتبه الأخرى التي اضطرب فيها بين الإثبات والإنكار، أو على أقل تقدير حاول التخفي والتهرب من التصريح بحقيقة معتقده؛ لأن ابن سينا كان يصرح للخاصة من أصحاب النفوس الصافية والعقول الراشدة بأشياء لا يبوح بها للعامة، وهذا ما يفسر اختلاف آرائه في المسألة الواحدة بين كتاب وآخر له. فكتاب (النجاة) من الكتب التي ألفها ابن

(1) يراجع: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، تحقيق/ عبد الله نوراني، طهران، 1346هـ، ص 110، 111.

(2) يراجع: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا، تحقيق/ أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ص 186.

(3) يراجع: الجرجاني، شرح المواقف، 8/ 325.

(4) غرابة، حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ص 170.

(5) يراجع: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص 44-62.

(6) يراجع: ابن سينا، المرجع نفسه، ص 93.

سينا للعامة، وقد رأى فيه وجوب تقرير المعاد لهم على وجه يتصورون كقيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملًا. وهو أن ذلك شيء لا عين رأت ولا إذن سمعته⁽¹⁾.

وكتاب (الإشارات) من الكتب التي تكلم فيها عن المعاد الروحاني وأمسك عن المعاد الجسماني، لكنه في (الأضحوية) كان رأيه هو إثبات المعاد الروحاني وإنكار الجسماني. يقول الدكتور حمودة غرابية: " هذا هو ابن سينا على حقيقته في مسألة المعاد، فهو يقول بالمعاد الروحي ولا يقول بالمعاد الجسماني. فإن أحاله إلى الشرع كما فعل في كتاب (النجاة)؛ فهو مضلل، وإن سكت عنه كما فعل في كتابه (الإشارات)؛ فهو متهرب. فمنطقه -كما مر- يحيل أن يكون هناك معاد جسماني، يستلزم متعا حسية تكون في جنة عرضها السماوات والأرض، بعد فناء الدنيا وما عليها"⁽²⁾.

شبه المنكرين للمعاد الجسماني والجواب عنها:

تمسك المنكرون للبعث الجسماني ببعض الشبه، أهمها ما يلي:

الأولى: المعاد الجسماني موقوف على إعادة المعدوم، وإعادة المعدوم مستحيلة، فالمعاد الجسماني مستحيل.

أما المقدمة الأولى (المعاد الجسماني موقوف على إعادة المعدوم)؛ فلأن المعاد الجسماني إما إيجاد بعد عدم، وهو ظاهر البطلان. وإما جمع بعد تفريق، وهو باطل؛ للقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الأعراض والهيئات التي تنفنى بالموت، فلو أعاد الله ذلك البدن بعينه فلن تعاد معه تأليفه وأعراضه، فيكون الشخص المعاد غير الأول، وهو خلاف الفرض⁽³⁾؛ لأن الإنسان ليس إنسانا بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته ترابا، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه. فإذا خلقت في تلك المادة بعينها صورة إنسانية جديدة؛ حدث عنها إنسان آخر، لا ذلك الإنسان الأول، وبالتالي فالموجود في الإنسان الثاني من الأول مادته لا صورته. ومن ثم لم يكن الشخص المثاب هو الشخص المحسن، والمعاقب هو الشخص المسيء، بل إنسان آخر شاركه في مادته التي كانت له. فليس إذن هذا المعاد متأديا إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء، بل يثاب فيه غير المحسن، ويعاقب غير المسيء⁽⁴⁾.

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م، 2/ 167.

(2) غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 171.

(3) يراجع: التقتازاني، شرح المقاصد، 5/ 94.

(4) ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص 51، 52، باختصار.

وأما المقدمة الثانية (إعادة المعدوم مستحيلة)؛ فمبنية على ثبوت استحالة المعدوم.

وأجيب عن هذه الشبهة: بمنع ثبوت استحالة المعدوم، بل ثبت بالبرهان إمكانية إعادته، وقد قدم المتكلمون أدلة عديدة على جواز إعادة المعدوم، منها ما هو إقناعي ومنها ما هو إلزامي كما تقدم. وما أورده ابن سينا من استحالة إعادة الأعراض، أثبت المتكلمون جوازه، ولذا قال الإمام التفتازاني: "نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشيء، كما يقال: أعد كلامك، أي تلك الحروف بتأليفها وهيئتها"⁽¹⁾.

الثانية: "لو أكل إنسان إنساناً، وصار غذاء له جزءاً من بدنه، فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول. وأياً ما كان لا يكون أحدهما معاداً بتمامه، على أنه لا أولوية لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر، ولا سبيل لجعلها جزءاً من كل منهما. وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم تنعيم الأجزاء العاصية، أو تعذيب الأجزاء المطيعة"⁽²⁾.

وقد أجيب عنها: بأن الإعادة تكون للأجزاء الأصلية الباقية مع الإنسان من أول العمر إلى آخره، دون الأجزاء الحاصلة بالتغذية، وحينئذ يكون المعاد من كل من الآكل والمأكول منه الأجزاء الأصلية من أول الفطرة من غير لزوم فساد، فالأجزاء الأصلية التي أكلها الآكل من المأكول منه تكون فضلة في الآكل، ومن ثم يكون ردها إلى المأكول منه لا الشخص الآكل المغتذي.

فإن قيل: يجوز أن تصير الأجزاء الأصلية في المأكول منه الفضلة في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر؛ ومن ثم يعود المحذور حيث أصبحت الفضلة أصلاً.

أجيب عن ذلك: بأن الفساد في وقوع هذا المحذور، لا في إمكانه. فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزءاً لبدن آخر، فضلاً عن أن تصير جزءاً أصلياً له.

وقد ادعى المعتزلة -بناء على أصلهم في وجوب وصول الثواب والعقاب لمستحقه- أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك؛ ليتمكن من إيصال الجزء إلى مستحقه. أما أهل السنة فيقولون: لعل الله يحفظها عن التفرق، فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل يعاد إلى الحياة والصور والهيئات⁽³⁾.

(1) التفتازاني، شرح المقاصد، 5/ 88.

(2) السابق، المرجع نفسه، 5/ 95، ويراجع: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 297، 298، و: الأمدي، سيف الدين، أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق/ أحمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط 2، 2004م، 4/ 269، 270، وقارن ما أورده ابن سينا في عرض هذا الوجه الذي استدل به على استحالة بعث الأجسام في رسالة أضحية في أمر المعاد، ص 55، 56.

(3) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، 5/ 95.

الثالثة: لو كان معاد الأجساد ممكناً؛ فلا يخلو من أحد أمرين: أن يكون لا لغرض، أو لغرض. وإن كان لغرض فهو إما عائد إلى الله، أو عائد إلى العبد. وهذه التوالي باطلة، وكذا مقدمها. وإذا بطل المقدم (إمكان بعث الأجساد)؛ ثبت نقيضه، وهو (أن معاد الأجساد مستحيل).

أما الملازمة؛ فظاهرة. لأن كل فعل لا يخلو أن يكون لغرض، أو لا لغرض.

وأما بطلان التوالي؛ فلأن معاد الأجساد إن كان لا لغرض؛ فهو عبث لا يليق بالحكيم. وإن كان لغرض عائد إلى الله؛ فهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه. وإن كان لغرض عائد إلى العبد؛ فهو أيضاً باطل؛ لأن هذا الغرض إما إيصال ألم، وهو قبيح لا يليق بالحكيم. وإما إيصال لذة إليه، ولا لذة في عالم الحس؛ لأن كل ما يتخيل أنه لذة في هذا العالم فإنما هو خلاص عن الألم ودفع له، ولا ألم في العدم أو الموت، حتى يكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالإعادة. بل إنما يتصور ذلك بأن يوصل إليه ألماً أولاً، ثم يخلصه عنه ثانياً، ليشعر باللذة؛ فتكون الإعادة لإيصال ألم يعقبه خلاص. وهو غير لائق بالحكمة الإلهية. وإذا ثبت بطلان جميع هذه الاحتمالات، ثبت بطلان بعث الأجساد⁽¹⁾.

والجواب عن هذه الشبهة: منع لزوم الغرض، وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى؛ لأن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل. ثم منع انحصار الغرض العائد إلى العباد في إيصال اللذة والألم؛ إذ يجوز أن يكون نفس إيصال الجزاء إلى من يستحقه غرضاً، ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه. ثم منع كون اللذة دفعا للألم وخلاصاً عنه؛ لأن اللذة والألم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها. وإن سلم كون اللذة خلاصاً عن الألم؛ فمنع أن اللذات الأخروية - وإن تشابهت في الصورة - من جنس اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة، ليلزم كونها دفعا للألم وخلاصاً عنه، كما ادعيت. فاللذات الأخروية لا مجال للوجدانيات والاستقراء فيها، حتى يُدرك بهما حقيقتها، كما أدركت حقيقته الدنيوية، على زعمكم⁽²⁾.

الرابعة: أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية، والأبدان أجسام متناهية، فلا تقي المواد التي كانت مواد الإنسان بأنفس الناس كلهم، بل تضيق عنهم⁽³⁾.

(1) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، 5/ 96، و: الجرجاني، شرح المواقف، 8/ 323، وقارن ذلك بما أورده ابن سينا في عرض هذا في رسالة أضحية في أمر المعاد، ص 59 - 62.

(2) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، 5/ 96، 97، و: الجرجاني، شرح المواقف، 8/ 323، 324، و: الصافي، النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام، ص 114، 115.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 298، ويراجع: الأمدي، أبقار الأفكار، 4/ 270.

والجواب: كما هو واضح أن هذا الوجه قائم على قول الفلاسفة بقدوم العالم، وهو باطل. أما من لم يعتقد بقدوم العالم؛ فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية، وليست أكثر من المواد الموجودة. وإن سلم أنها أكثر؛ فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع، وإنكاره إنكار لقدرة الله على الإحداث (1).

تعقيب: أثار القول بإنكار المعاد الجسماني حفيظة العلماء وغيرتهم على النص الديني الذي أضحى لقمة سائغة في فم المجترئين المؤولين، الذي اتخذوا التأويل مطية لإنكار مضامينه التي جاء بها، ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، حيث انبرى للرد على الفلاسفة الإلهيين في إنكارهم المعاد الجسماني، مبينا تهافت دعواهم في صرف نصوص الشريعة عن ظواهرها، وفي ذلك يقول: "أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع؛ فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع. إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود جنة ونار، كما وصف في القرآن. فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين: الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة؟! ..

بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع.

فإن قيل: ما ورد فيه أمثال ضربت على حد أفهام الخلق، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس. والجواب: أن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين: أحدهما: أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس، بتخييل نقیض الحق لمصلحة الخلق، وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة. والثاني: أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان، والجهة، والصورة، ويد الجارحة، وعين الجارحة، وإمكان الانتقال، والاستقرار، على الله سبحانه؛ 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).

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 300، ويراجع: الأمدي، أبنكار الأفكار، 4 / 273.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 287 - 293.

لأن صرف الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني عن ظاهرها، وحملها على التشبيه والتمثيل، فيه نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل الخلق، بإخفاء الحق وترويج الباطل، وهذا مما يتنزه عنه مقام النبوة⁽¹⁾.

ولما لم يقدّم دليل نقلي أو عقلي على امتناعه، وجب إثباته بالآيات القرآنية الكثيرة الواردة في شأنه، ووجب إجراؤها على مقتضى ظواهرها⁽²⁾، دون تأويل لا مسوغ له، يؤدي إلى إنكار ما تضمنته من صريح المعاد الجسماني. ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾⁽³⁾؛ "لأن الروح لا توضع في القبر، وإنما الذي يقبر هو الجسد، والروح باقية لا تموت، كما ورد في الأحاديث الصحيحة"⁽⁴⁾. ومن هنا فإن ما ذهب إليه فلاسفة المسلمين من صرف نصوص المعاد الجسماني عن ظواهرها؛ دفع الإمام الغزالي إلى القطع بتكفيرهم في خاتمة كتابه (التهافت)⁽⁵⁾.

وقفة مع الإمام الغزالي: لا شك أن إصدار الإمام الغزالي حكمه بالتكفير على الفلاسفة، استنفر همم الفلاسفة والعلماء والباحثين منذ ذلك الوقت وحتى الآن، في محاولة لتبرئة ساحة الفلاسفة من تهمة الكفر التي ألصقها بهم الإمام الغزالي، فإنهم مع فرض خطئهم لا ينبغي أن يصل الأمر إلى تكفيرهم؛ لأنهم مجتهدون، والمجتهد لا شك معرض للخطأ، لكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين⁽⁶⁾.

ومع اعتداد الإمام الغزالي بالتأويل كمانع من موانع التكفير، إلا أنه لم يقبله من الفلاسفة في المسائل الثلاث، فقد رفض كل محاولة لتأويل النصوص الواردة في هذه المسائل من جانب الفلاسفة، ووصف إصرار وتمسك الفلاسفة بتأويلاتهم في هذه المسائل بأنها أول درجات الزندقة، وهي الزندقة المقيدة، وذلك

(1) يراجع: التفنّازاني، شرح المقاصد، 93/5.

(2) الصافي، النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام، ص 115.

(3) سورة الحج: 6، 7.

(4) الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، ص 95.

(5) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 307-309، وقارن: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص 135.

(6) يراجع في ذلك على سبيل المثال: دنيا، سليمان، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1/188، 237. 2/356، 357. و: زاهر، رقيقي، قضية التكفير عند الغزالي، القاهرة: مكتبة الأزهر، ص 22، 23، 32. و: إبراهيم، محمد شمس الدين، قضية علم الله بالجزئيات بين الغزالي والفلاسفة، بحث منشور بمجلة كلية أصول الدين القاهرة، 1984م، العدد 2، ص 56. و: السميّري، جابر بن زايد، منهج أبي حامد الغزالي في معالجة التكفير وآثارها، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر بالجامعة الإسلامية بغزة، 2005م، ص 799.

في مقابل الزندقة المطلقة التي ينكر أصحابها أصل المعاد عقلياً وحسياً، وينكرون الصانع للعالم أصلاً ورأساً⁽¹⁾.

وإذا كان ثمة مؤاخذه على الإمام الغزالي فيما يتعلق بمسألتنا (المعاد الجسماني) فإنها تكون هاهنا، فقد تبين أن الإمام وضع قانوناً بموجبه يحكم بالتكفير، وينتفي التكفير بعدمه، وأما القانون فهو أنه لا تكفير إلا في إنكار الأصول، و " أنه لا تكفير في الفروع إلا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر أصلاً دينياً علماً من الرسول ﷺ بالتواتر، لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة"⁽²⁾.

لكنه هنا في تكفيره للفلاسفة خرج على القانون الذي وضعه، فقد كفرهم في المسائل الثلاث، منها: إنكار الحشر الجسماني، وهي متعلقة بكيفية الحشر، لا أصل الإيمان به⁽³⁾.

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن كيفية المعاد، هل تعد أصلاً من أصول الاعتقاد؟ وإذا اعتبرناها أصلاً، فهل التأويل فيها متصور؟ وإن لم يكن ثمة تأويل، فالخطأ فيها وارد، فهل يعضد الإمام الغزالي الخطأ فيها عذراً؟، سيما وأنه جعل الجهل والخطأ والتأويل من موانع التكفير!!

فقد حرص الإمام الغزالي على تنزيه ساحة الاعتقاد عن أن تكون كلاً مباحاً لكل صاحب رأي وهوى منتهاكاً حرمة العقائد، وحينئذ يكون فتح هذا الباب مرهوناً به ضياع الدين كله.

الخاتمة.

من خلال ما سبق عرضه في هذا البحث، نستطيع أن نخرج بالنتائج التالية:

أولاً- شرف العلم بعمق المعاد وعناية القرآن الكريم بها.

ثانياً- اختلف مفهوم المعاد في مذاهب المسلمين تبعاً لاختلافهم في تصور كيفية وقوع المعاد.

ثالثاً- اختلفت آراء فلاسفة المسلمين في المعاد الجسماني بين قائل بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، وبين مثبت للمعاد الروحاني دون الجسماني. ففي حين ذهب الكندي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني معاً؛ ذهب نفر غير قليل من فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب إلى إنكار المعاد الجسماني وإثبات الروحاني وحده.

(1) الغزالي، فيصل التفرقة، ص 57، 58.

(2) الغزالي، فيصل التفرقة، ص 61، 62.

(3) يراجع: ما كتبه ابن رشد في كتابه: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 247، 248. وما كتبه في: فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تحقيق/ محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط 2، ص 34-38، ص 44-52.

رابعاً- جمع الكندي فيلسوف العرب الأول والمعلم الثاني بعد أرسطو بين أصول الشرع وأصول المعقولات، واستطاع أن يقف في أرض الدين بقدّم ثابتة راسخة مدافعاً عن النبوة مثبتاً لحقائق الوحي بفهم دقيق ووعي عميق، فخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي، وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي في آن واحد، مبرزاً حجج القرآن في إثبات المعاد الروحاني والجسماني ودحض شبه منكريه بطريقة فلسفية بديعة ظهر أثرها جلياً عند شيوخ المتكلمين.

خامساً- إنكار جمهور فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا للمعاد الجسماني وموقفهم من تأويل النصوص الشرعية للمعاد؛ أجم بؤرة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وأشعل لهيب التكفير، مشفوعاً بحملات واسعة من الاستنكار والمعارضة أو التأييد والتبرير على أقل تقدير.

التوصيات:

أولاً- ضرورة صون العقائد الإيمانية عن أن تكون كلاً مباحاً لكل صاحب رأي وهوى منتهكاً حرمة العقائد؛ لأن فتح هذا الباب مرهون به ضياع الدين كله وتكذيب الأنبياء في إخبارهم عن الله بغير الحق الذي أرسلوا به.

ثانياً- ضرورة بيان خطورة تكفير المخالفين، ووضع ضوابط لهذا التكفير، وتقيد هذا الأمر بالعلماء، ومحاولة التماس أعمار للمخالفين وحمل كلامهم عليها ما أمكن ذلك.

وأخيراً أود أن أقول: لا أزعم أنني -في عرضي لهذا البحث- قد بلغت الكمال أو قاربته، بيد أنني قد بذلت جهدي، فإن كنت أصبت فذلك من فضل الله وكرمه، وإن كانت الأخرى فذلك من نفسي ومن الشيطان، فالكمال لله وحده والعصمة لأنبياؤه ورسله، وملابسة القصور من لوازم خلقه، أسأل الله تعالى أن يوفقني إلى السداد، وأن يجعل هذا العمل صالحاً، ولوجهه خالصاً، وألا يجعل لأحد سواه فيه حظاً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع:

- أولاً-القرآن الكريم: جل من أنزله. ثانياً-المصادر والمراجع العامة.
- إبراهيم، محمد شمس الدين، قضية علم الله بالجزئيات بين الغزالي والفلاسفة، مجلة كلية أصول الدين القاهرة، دار الطباعة المحمدية، 1984م، العدد 2.
- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق/ نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، بدون.
- ابن الهمام، الكمال، المسائرة في علم الكلام، تحقيق/ محمد محيي الدين، القاهرة: المطبعة المحمودية، ط 1.
- ابن باجة، أبوبكر محمد بن يحيى، تدبير المتوحد، تحقيق د/ معن زيادة، دار الفكر بيروت لبنان، ط 1، ١٩٧٨.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1964م.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق/ محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط 2.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، تحقيق/ عبد الله نوراني، طهران، 1346هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق/ سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط 1، 1949م.
- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م.
- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا، تحقيق / أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، حي ابن يقظان، ضمن كتاب: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، تحقيق/ عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1990م.
- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر 1369هـ/ 1950م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1405 هـ.
- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق/ صفوان عدنان، بيروت: دار القلم، دمشق: الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1412 هـ.
- الأصفهاني، الراغب، كتاب تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المطبعة الحميدية، 1323هـ.
- الأمدي، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق/ أحمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط 2، 2004م.
- الأهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب الأول، ضمن سلسلة أعلام العرب، ع (26) القاهرة: وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- البابرتي، أكمل الدين الحنفي، شرح وصية الإمام أبي حنيفة رحمته الله، تحقيق/ محمد صبحي العائدي وآخر، الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 2009م.
- البزدوي، أبو اليسر، أصول الدين، تحقيق/ هانز بيتر لينس، المكتبة الأزهرية للتراث، 2003م.
- البلخي، أبو القاسم، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق/ فؤاد سيد، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ط 1، 2017م.
- البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق/ عباس سليمان، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1991م.
- البيهقي، ظهير الدين أبو الحسن علي بن أبي القاسم، كتاب تنمية صوان الحكمة، ط لاهور.
- التقنازاني، شرح المقاصد، تحقيق/ عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ط 2، 1998م.
- حلمي، مصطفى، الإسلام والمذاهب الفلسفية، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 2005م.
- الحليمي، أبو عبد الله، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق/ حلمي محمد فودة، بيروت لبنان: دار الفكر، ط 1، 1979م.
- دنيا، سليمان، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- ديبور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2، 1948م.

- الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق/ أحمد السقا، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1986م.
- زاهر، رفقي، قضية التكفير عند الغزالي، القاهرة: مكتبة الأزهر.
- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق/ مصطفى حسين، بيروت: دار الكتاب العربي.
- السميري، جابر بن زايد، منهج أبي حامد الغزالي في معالجة التكفير وآثارها، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر بالجامعة الإسلامية بغزة، 2005م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق/ أحمد شمس الدين، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 1988م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ/ 2000 م.
- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق/ محمد علي النجار، وآخرين، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1965م.
- عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م.
- العجالي، مختار بن محمود المعتزلي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق/ السيد محمد الشاهد، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، معجم الفروق اللغوية، تحقيق/ بيت الله بيئات، ومؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1412هـ.
- غرابية، حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق/ سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف ط 4، 1966م.
- الفاخوري، حنا، و: الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت: ط 3، 1993م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هندواي للتعليم والنشر، 2013م.
- كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، خراسان: مؤسسة بوستان كتاب، ط 2.
- الماتريدي، أبو منصور، تفسير الماتريدي، تحقيق/ مجدي باسلوم، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 2005.
- محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط 2، 1989م.
- المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، النجف الأشرف: مطبعة النعمان، 1968م.

Believers and Disbelievers among Muslim Philosophers concerning Physical Resurrection (Al Kindi and Ibn Sina) as a Model

FATHI ABD-EL-RAHMAN MOHMMAD ATTIA EL-HOUFY

FACULTY OF SHARIA AND ISLAMIC STUDIES AT AL QASIMIA UNIVERSITY UNITED ARAB
EMIRATES

Abstract

This paper aims to elaborate on the concept of physical resurrection for Muslims, and stress the importance its knowledge. The research also provides a general insight into the views of Muslim schools on both physical and spiritual resurrection, followed by a detailed exposition of Al-Kindi's view and evidence as a proponent of physical resurrection. On the other hand, Avicenna's argument against physical resurrection will be examined. The research adopts the comparative analytical approach. As a result, it is concluded that Al-Kindi used both the Shari' texts and reason. In that way, he established the Qur'anic facts with deep understanding; while solidly proving physical resurrection and firmly refuting the misconceptions of its opponents in a highly philosophical manner. The research also addressed the Muslim philosophers' denial of physical resurrection, mainly Avicenna, while handling the hermeneutical interpretation of the Qur'anic verses on this topic. In fact, such approach adopted by philosophers furthered the disagreement among scholastics and philosophers; thus, kindling the flame of reciprocal accusation of blasphemy. In this regard, this paper highlighted the perils brought by such accusation against those holding variant views stressing that such an attitude must be stopped and confined only to specialized scholars.

Keywords: Resurrection, Physical, Muslim Philosophers, Al-Kindi, Avicenna, blasphemy.