

١٠٤٧٩٠



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القيوين
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

٣٦٤٨

١٠٠١٥١٠

النفس والروح عند الفلاسفة والمتكلمين

(عرض ونقد)

بحث لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالبة

مريم بنت بنبيان بن بانى الحربي

إشراف الاستاذ الدكتور

محمود بن محمد مزروعة

١٤٢٠ / ١٤٢١ هـ

المجلد الأول

ملخص البحث

تتكون الرسالة من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، فالمقدمة في أهمية الموضوع وأسباب إختياره ومنهجي فيه، والدراسات السابقة في الموضوع وخطة البحث .

والباب الأول تناولت فيه تعريف النفس والروح في اللغة والقرآن الكريم والسنة النبوية، والباب الثاني تناولت فيه تعريف النفس والروح عند الفلاسفة والمتكلمين، والباب الثالث تناولت فيه خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة، والباب الرابع تناولت فيه علاقة النفس والروح بالجسد عند الفلاسفة والمتكلمين. أما الخاتمة فإجمالاً لتنتج الدراسة ومنها:

- ١- اشتقاق لفظ النفس في اللغة يدل على خروج النسيم، والنسيم ابتداء كل ريح قبل أن تقوى وكذا اشتقاق الروح من الريح، والمهم ذكره هنا يصح أن يقال أنهما مترادفتان في الدلالة على مسمى واحد فليس الفرق بينهما في الذات .
- ٢- أن النفس الناطقة عند الفلاسفة هي الإنسان بالحقيقة ويعرفها أغلب الفلاسفة بأنها جوهر مجرد، ويعنون بذلك أنها ليست بجسم ولا قوة حالة في الجسم ولهم أدلتهم، وأغلبها تدور حول اختلاف القوة الجسمية عن القوة العقلية وهي أدلة قد تعرض لها البحث بالتعقيب والنقد .
- ٣- أن أغلب المتكلمين ينكر وجود النفس كعين قائمة بذاتها .
- ٤- أن نظرة كل من الفلاسفة والمتكلمين إلى النفس الإنسانية والقضايا التي تطرق إليها البحث بخصوصها تنطلق من أسس وقواعد فلسفية وكلامية كقدم العالم عند الفلاسفة، ونظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين، وهي أسس قد تعرض لها البحث بالتعقيب والنقد.
- ٥- هناك فرق بين عالم الروح وعالم الجسد في اللغة وفي نصوص الكتاب والسنة، فأهل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم على الروح وإنما يراد بالجسم في اللغة الجسد وماله كثافة وغلظة، أمّا الجسم بحسب الوضع الاصطلاحي فهو ما يمكن الإشارة إليه إشارة حسية، وبذا يعلم أن الروح إذا أُطلق عليها لفظ الجسم فإنما هو بالوضع الاصطلاحي للجسم؛ لاثبات ما دلت عليه النصوص من إمساكها وإرسالها وقبضها ... الخ .
- ٦- أن النفس قد جاءت في نصوص الكتاب والسنة لتدل على معانٍ متعددة وكذلك الروح، والمهم ذكره هنا أن النفس قد جاءت في نصوص الكتاب والسنة مرادفة للروح، والأغلب إطلاق الروح على الجزء المقابل للجسد في تكوين الإنسان وذلك إذا كانت مجردة عن البدن، أمّا إذا كانت حالة في البدن فإطلاق النفس هو الغالب .

عميد كلية الدعوة وأصول الدين

د. محمد طاهر نور ولي

١٤٤١ ٧٨

المشرف

أ.د محمود بن محمد مزروعة

محمد

الطالبة

مريم بنت نبيان بن باني الحربي

محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة :

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله
- ﷺ - ونستغفره سبحانه ونسترضى للآل والصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(١).

أما بعد :

فإن الله - سبحانه - قد خلق الإنسان، وصوره فأحسن صورته، قال الله تعالى:
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(٢)، وفضله على كثير ممن خلق، قال - تعالى -:
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٣).

ومن تفضيل الله - سبحانه - الإنسان أن هيا له سبل إعمار الأرض فسخر له
مافي السموات والأرض يقول جل شأنه : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤).

(١) سورة النساء، الآية ١ .

(٢) سورة التين، الآية ٤ .

(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠ .

(٤) سورة الجاثية، الآية ١٣ .



هذا وقد شاء الله - تبارك وتعالى - أن يخلق الإنسان قبضة من طين، ونفخة من روحه - سبحانه - فكان الإنسان مكوناً من الأمرين جميعاً، جسد وروح وبهما كانت حقيقة الإنسان الذي كرمه الله - تعالى - وفضله، قال الله - عز وجل -: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١).

ورغم وضوح هذه الحقيقة من شرع الله - سبحانه - ثم من واقع الإنسان وحقيقة أمره إلا أن الناس قد اختلفوا حولها منذ فجر التاريخ .

فمنهم من أنكر النفس وقصر حقيقة الإنسان على الجانب المادي كما هو شأن أصحاب الفلسفة المادية اليوم التي تقضى وقتها في دراسة الإنسان من الجانب المادي البحت فكان من ثمراتها المرة حرمات الإنسان من مكانته والتي تميز بها على كثير من خلق الله - سبحانه -، كذلك ضلوا عن الغاية التي من أجلها خلق الإنسان، تلك الغاية التي بينها الله - تعالى - في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢).

فانطلقوا في الحياة كما تنطلق السوائم على غير هدى لاهم لهم إلا إشباع نزواتهم ونزغات الشيطان إياهم .

ومن الناس من أقر بوجود النفس، لكنه أخفق في فهم حقيقتها، وفي إدراك علاقتها بالجسم، فكان من هؤلاء من أقام تلك العلاقة على التضاد فأخذ يحارب الجسم ويضعفه لتقوى النفس إلى غير ذلك من الآراء التي قد سطر أصحابها نظراتهم حول حقيقة الإنسان، ومفهوم النفس الإنسانية، ولأهمية هذه القضية فقد اخترت للدراسة بعض ما قيل في النفس قديماً وعلى وجه أخص أقوال واتجاهات الفلاسفة من ناحية، وأقوال واتجاهات المتكلمين من ناحية أخرى، وفي الحقيقة لقد شغل فكري هذا الأمر

(١) سورة ص، الآيتان ٧١-٧٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.



وما يتعلق به من حقيقة الإنسان وبالأخص الروح الجانب التكويني الرئيسي في الإنسان، فعزمت على أن أكتب في هذا الموضوع فاخترت له عنواناً هو " النفس والروح عند الفلاسفة والمتكلمين عرض ونقد" تدفعني لذلك أسباب يمكن إجمالها فيما يلي :

١- توضيح المنهج المستقيم في فهم حقيقة الإنسان من جانبه المادي والروحي على ضوء نصوص الكتاب والسنة .

٣- إرشاد كثير من آيات القرآن الكريم إلى التفكير في خلق الإنسان من ذلك قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(١)، راجية من الله أن يكون هذا الموضوع استجابة لهذا الهدى وتلك الدعوة .

ويمكن إجمال سير منهج البحث في الخطوات التالية :

١- جمع المادة العلمية من مظانها الأصيلة قدر المستطاع، فعرضت كلام الفلاسفة من كتبهم، كما عرضت كلام المتكلمين من كتبهم ومراجعهم الأصيلة، فإذا لم أجد المصدر والمرجع فأنقل ممن نقل عنه وهذا في النادر، كذلك ما كان متعلقاً بنصوص الكتاب والسنة فرجعت فيه إلى كتب التفسير والحديث المعتمدة .

٢- التعقيب على آراء الفلاسفة والمتكلمين، وعرض آرائهم على نصوص الكتاب والسنة، وأقوال أهل العلم المعتمدة.

٣- تعرضت لبعض القضايا الفلسفية والكلامية بقدر ما يخدم الهدف الذي ذكرت من أجله تلك القضية، بعيدة عن الاستطراد قدر المستطاع .

٤- عاجلت قضايا البحث قدر المستطاع، وذلك بتتبع جزئيات كل قضية، وحيث كان من المفترض أفراد باب في الكلام عن خصائص وقوى النفس عند المتكلمين إلا أن المادة العلمية لهذا الباب لم تيسر لي رغم ما بذلت من جهد في البحث،

(١) الذاريات، الآيتان ٢٠-٢١.



وكان ذلك من الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث^(١)، وبعد الاستخارة والاستشارة تركزت الكتابة في ذلك؛ لأنه كما سيتضح من خلال تعريف أغلب المتكلمين من معتزلة وأشاعرة لم يعرفوا النفس الإنسانية كعين قائمة بذاتها، ومن عرفها منهم ذكرت كلامه في خصائصها بجانب تعريفهم، وذلك بعكس الفلاسفة الذين اعتبروا النفس الناطقة هي الإنسان على الحقيقة حيث لم تخل كتبهم من خصائص وقوى النفس .

٥- عزوت الآيات الواردة في البحث إلى مواضعها في القرآن الكريم بذكر اسم السورة، ورقم الآية .

٦- خرجت الأحاديث النبوية الواردة في البحث من مصادرها المعتمدة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بهما في التخريج، وإلا خرجته من بقية الكتب الستة، أو غيرها، مع ذكر حكمه عند المحدثين .

٧- خرجت الآثار الواردة في البحث عن الصحابة - رضوان الله عليهم -، أو التابعين ودراسة أسانيد بعضها؛ لما في ذلك من الفائدة في بيان حكم الأثر في موضع الاستشهاد لموضوع من موضوعات البحث كالأثار الواردة في الروح المسؤل عنها في قوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).

٨- ترجمت للأعلام المذكورين في صلب البحث في أول موضع يرد ذكره فيه . ماعدا الصحابة - رضوان الله عليهم - ، وهي ترجمة في أغلبها مختصرة، وحيث إذا موضوع البحث هم الفلاسفة والمتكلمون؛ لذا فقد توسعت في تراجمهم .

٩- عرفت بالفرق والطوائف التي ذكرتها في البحث.

(١) مما لا يخفى أن للقوم كلامهم في أفعال الإنسان، إلا أن الموضوع هو النفس والروح الجانب التكويني المقابل للبدن، فلم أتطرق للحديث عن أفعال الإنسان عندهم .

(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٥ .

١٠- عرفت بالكلمات الغريبة، والمصطلحات الفلسفية .

دراسات سابقة في الموضوع :

كما أشرت آنفاً فإن موضوع النفس الإنسانية قد شغل البشرية منذ فجر التاريخ^(١).

وقد وقفت على بعض الدراسات العلمية^(٢) التي تطرقت إلى هذا الموضوع، ونال بها أصحابها درجة الماجستير أو درجة الدكتوراة .

منها ما تمكنت من الاطلاع عليه، ومنها ما لم أتمكن من الاطلاع عليه .

فما تمكنت من الاطلاع عليه مايلي : (حسب الترتيب التاريخي):

١- النفس عند الغزالي، إعداد الباحث: عبدالكريم محمد العثمان، نال بها درجة الماجستير من جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة^(٣).

٢- الروح بين الفلسفة والإسلام، إعداد الباحث محمد المسير، نال بها درجة الماجستير من جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة^(٤).

(١) فقد كتب فيه قديماً مؤلفات خاصة به، أو مؤلفات تطرق أصحابها في موضوعاتها إلى هذا الموضوع من ذلك على سبيل المثال: النفس والروح لابن منده، النفس والروح لابن القيم وهو غيره كتابه الروح، انظر: ابن القيم الجوزية، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء، الطبعة الأولى، تحقيق ودراسة: بسام علي العموش، (الزرقاء: مكتبة المنار، عام ١٤١٠هـ/١٩٩١م)، ص ٨٨، ص ١٠٠، ص ٢٠٢، ص ٢١٦.

(٢) بحسب النشرة التي اطلعت عليها من مركز الملك فيصل للبحوث العلمية بالرياض.

(٣) طبعة الرسالة تحت عنوان الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، الكتاب هو الذي اطلعت عليه أما أصل الرسالة، فلم أطلع عليها.

(٤) وقد طبعت تحت هذا العنوان، الطبعة الأولى، (القاهرة: المكتبة المحمودية، عام ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) ثم طبعت مرة أخرى تحت عنوان: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، الطبعة الثانية، (دار المعارف، عام ١٩٨٨م)، ولم أتمكن من الاطلاع على أصل الرسالة والإسم الذي سجلت به.



٣- النفس عند ابن سينا، إعداد الباحث: أحمد السيد عبدالحال، نال بها درجة الدكتوراة، من جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة.

٤- مشكلة النفس الإنسانية في فلسفة أبي البركات البغدادي، إعداد الباحثة: إيزيس أيوب رزق الله، نالت بها درجة الماجستير من جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

ومما لم أتمكن من الاطلاع عليه مايلي :

- النفس الإنسانية بين فلاسفة المسلمين والصوفية، إعداد الباحث: محمد عيسى زكريا، جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة^(١)، وهذه الدراسات التي اطلعت عليها - ماعدا دراسة الدكتور المسير- تناولت جوانب من البحث، فالرسالة الأولى والثالثة والرابعة، قد تناولت شخصيات معينة، وإن كانت لم تخل من ذكر تأثير الشخصية بغيرها، وأثرها في الغير.

ولي بعض الملاحظات على تلك الدراسات أجمالها فيما يلي:

١- الغالب على هذه الأبحاث هو الطابع الفلسفي، ولعل طبيعة وعنوان البحث هي التي تحكمت فيه، فالباحث مقيد بعنوان البحث وخطته .

٢- تكاد تخلو الرسائل الثالثة والرابعة من التعقيب والرد.

٣- تخلو أغلبها من الاعتماد على نصوص الكتاب والسنة.

٤- من الملاحظ أيضاً تكرر عبارة في الرسائل الأولى والثالثة هي: (اختلف مفكرو الإسلام في أصل النفس كما اختلفوا في كثير من المواضيع حولها وذلك بسبب عدم تحديد نظرية قاطعة لأصل النفس وطبيعتها في القرآن، وكان اتجاهاتهم في

(١) ليس في بيانات النشرة نوع الدرجة العلمية .



هذا الموضوع لا يخرج عن ثلاثة : الأول: أقلية تقول بأزلية النفس وقدمها. الثاني: أكثرية وخاصة من الفلاسفة وأهل الأثر ترى أنها مخلوقة وحادثة. والثالث: البعض توقف من إصدار حكم في الموضوع اعتماداً على أن الله أخفي حقيقة النفس على عباده^(١).

وهذه العبارة غير صحيحة وغير دقيقة، فالقرآن الكريم تحدث عن النفس الإنسانية وهي مخلوقة حادثة مربوبة لله رب العالمين شأنها شأن سائر المخلوقات.

أما رسالة الدكتور/ المسير - الروح بين الإسلام والفلسفة - فتميز بالتعقيب والنقد، إلا أن الرسالة جاءت مختصرة ومقتضبة.

وهذه الملاحظات التي قد سجلتها لم أقصد بها بخس الباحثين حقهم فجهودهم مشكورة، وقد استفدت من إطلاعي عليها، إلا أن مقصودي هو بيان أوجه الشبه والاختلاف بينها وبين ماأنا بصدده من بحث والذي حاولت فيه يكون شاملاً في موضوعه، معتمدة فيه على نصوص الكتاب والسنة.

ويقوم البحث بعون الله على مقدمة ، وأربعة أبواب وخاتمة .

أما المقدمة فتشتمل على :

- ١- افتتاحية .
- ٢- أهمية الموضوع .
- ٣- أسباب اختياره .
- ٤- منهجي في دراسة الموضوع .
- ٥- الدراسات السابقة في الموضوع .
- ٦- بيان بخطط البحث .

(١) العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص ٩٣.



أما الباب الأول : فيتناول تعريف النفس والروح في اللغة والقرآن الكريم والسنة النبوية وتحتة ثلاثة فصول :

الفصل الأول : النفس والروح في اللغة وتحتة مبحثان :

المبحث الأول : النفس في اللغة .

المبحث الثاني : الروح في اللغة .

الفصل الثاني: النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية .

الفصل الثالث: الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية .

أما الباب الثاني : فيتناول تعريف النفس والروح عند الفلاسفة والمتكلمين :
وتحتة أربعة فصول :

الفصل الأول : تعريف النفس والروح في الفلسفة اليونانية .

الفصل الثاني : تعريف النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

الفصل الثالث: تعقيب على تعريف النفس والروح عند الفلاسفة .

الفصل الرابع : تعريف النفس والروح عند المتكلمين .

وتحتة تمهيد وثلاثة مباحث :

المبحث الأول: تعريف النفس والروح عند المعتزلة .

المبحث الثاني: تعريف النفس والروح عند الأشاعرة.

المبحث الثالث: تعقيب على تعريف النفس والروح عند المتكلمين .

أما الباب الثالث : فيتناول خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة ، وتحتة
تمهيد وثلاثة فصول:

الفصل الأول : خصائص وقوى النفس والروح في الفلسفة اليونانية .

الفصل الثاني: خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.



الفصل الثالث: تعقيب على خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة.

أما الباب الرابع: فيتناول علاقة النفس والروح بالجسد عند الفلاسفة والمتكلمين
وتحتة ثلاثة فصول :

الفصل الأول : علاقة النفس والروح بالجسد عند الفلاسفة ، وتحتة مبحثان :

المبحث الأول: علاقة النفس والروح بالجسد في الفلسفة اليونانية .

المبحث الثاني: علاقة النفس والروح بالجسد عند الفلاسفة المنتسبين إلى
الإسلام.

الفصل الثاني: تعقيب على علاقة النفس والروح بالجسد عند الفلاسفة .

الفصل الثالث:علاقة النفس والروح بالجسد عند المتكلمين ، وتحتة ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة النفس والروح بالجسد عند المعتزلة .

المبحث الثاني : علاقة النفس والروح بالجسد عند الأشاعرة .

المبحث الثالث: تعقيب على علاقة النفس والروح بالجسد عند المتكلمين.

أما الخاتمة ، فقد لخصت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وقد ذيلت
هذا البحث بفهارس عامة لعلها تيسر للقارئ الاهتمام إلى مطالب البحث وهي على
النحو التالي:

- ١- فهرس الآيات القرآنية .
- ٢- فهرس الأحاديث .
- ٣- فهرس الآثار .
- ٤- فهرس الأعلام المترجم لهم .
- ٥- فهرس الفرق والطوائف .
- ٦- فهرس الكلمات الغريبة .

٧- فهرس المصطلحات الفلسفية .

٨- فهرس الأبيات الشعرية .

٩- فهرس المصادر والمراجع .

١٠- فهرس الموضوعات .

وبعد : فإنني أحمد الله - تعالى - شاكراً لنعمائه، فأشكره وأثنى عليه بما هو أهله، ولا أحصى ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، فله الحمد والشكر كله وبعد حمد الله وشكره أرى لزاماً على أن اعترف بالفضل لأهله، فمن لا يشكر الناس لا يشكر الله، فأتقدم بالشكر لكل من مد يد العون لي في هذا البحث مع اعترافي بالعجز عن تقديم الشكر الذي أكنه في ضميري في عبارات أسطرها لاتوفيهم بعض حقهم علي، فأشكر والدي اللذين ربياني وأحاطاني برعايتهما وعنايتهما، ودعواتهما التي تحفنى حيثما حللت، فأجزهما يارب عني خير الجزاء، وأجعل ماقدماه في ميزان حسناتهما، كما أتوجه بالشكر إلى جامعة أم القرى ممثلة في كلية الدعوة وأصول الدين، وفي قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة على منحي الفرصة لإعداد رسالتي هذه، ولكل من تعلمت منه في هذه الكلية ، وأخص بالشكر فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمود بن محمد مزروعة الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة، والذي شملني برعاية أبوية حانية، وأضاء لي طريق البحث بآرائه السديدة فاستفدت الكثير من علمه وتوجيهه، فالله أسأل أن يجزيه عني أحسن الجزاء، وأن يجعل ذلك في موازين حسناته، كما أتوجه بالشكر الجزيل للشيخين الفاضلين والأستاذين الكريمين ؛ فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد بن حسان كسبة، وفضيلة الأستاذ الدكتور/ علي بن نفيح العلياني، اللذين تجشما عناء قراءة هذا البحث لمناقشته، وبذلاً جهداً في تصحيحه وتقويمه مع كثرة مشاغلهم وضيق وقتهم ، نفعني الله بسديد قولهما وجعل ذلك في ميزان حسناتهما .

ثم الشكر أزجيه موصولاً لجميع أخواتي، وأساتذتي ولكل من استفدت منه علماً أو توجيهاً، وأخص بالذكر وكلهم أهل للذكر - لكن المجال يضيق - الأخت الفاضلة:

عائشة بنت سلطان التي تجشمت معي عناء مراجعة البحث سائلة الله أن يجعل لكل من أسهم في إنجاز هذا البحث عظيم المثوبة في الدنيا والآخرة.

وختاماً : أرجو من الله القدير أني قد وفيت الموضوع ما يستحقه من عناية واهتمام وحسبي أني بذلت جهدي وطاقتي، فإن أصبت فذلك ما قصدت وإن أخطأت فحسبي أن للمجتهد إذا أخطأ أجراً، فرجائي من الله ألا أحرم الأجر في كلتا الحالتين، وجزى الله خيراً من أهدى إلى أخطائي وعيوبي .

الباب الأول

النفس والروح في اللغة والقرآن الكريم والسنة النبوية

وتحتة ثلاثة فصول :

الفصل الأول : النفس والروح في اللغة: وتحتة مبحثان :

المبحث الأول : النفس في اللغة

المبحث الثاني : الروح في اللغة

الفصل الثاني : النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية

الفصل الثالث : الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية

الفصل الأول

النفس والروح في اللغة

وتحتة مبحثان :

المبحث الأول : النفس في اللغة .

المبحث الثاني : الروح في اللغة .

المبحث الأول

النفوس في اللغة

المبحث الأول

النفس في اللغة

اشتقاق الكلمة من النَّفس : يدل على خروج النسيم^(١) .

قال ابن فارس^(٢) : (النون والفاء والسين أصل واحد يدل على خروج النسيم، كيف كان من ريح أو غيرها ، وإليه يرجع فروعه، ومنه النَّفس خروج النسيم من الجوف، ونفس الله كربته، وذلك أن خروج النسيم روحاً وراحة^(٣)).

(١) النسيم : نَفَسُ الرِّيحِ إِذَا كَانَ ضَعِيفًا، فالنسيم ابتداء كل ريح قبل أن تقوى، ومنه النَّسْمَةُ: النَّفْسُ، ثم سميت بها النَّفْسُ - بسكون الفاء -، فالنسيمة يراد بها : النَّفْسُ، والنَّفْسُ والرُّوحُ والإنسان، وجمع نسمة: نَسَمٌ ونسمات.

انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم أبوفضل، لسان العرب، الطبعة الأولى، (بيروت: دار صادر، عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج ١٢، ص ٥٧٣-٥٧٦. مادة نسّم.

(٢) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان، أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفى فيه، ومن تصانيفه: (معجم مقاييس اللغة)، (المجمل)، (الصاحبي) في علم اللغة، و(جامع التأويل في تفسير القرآن) وغيرها، وكان مولده سنة ٣٢٩هـ وتوفي سنة ٣٩٥هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، الطبعة السابعة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج ١٧، ص ١٠٣-١٠٦؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة عشر، (بيروت: دار العلم للملايين، عام ١٩٩٨م)، ج ١، ص ١٩٣.

(٣) معجم مقاييس اللغة، الطبعة الثانية، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (مكتبة الحلبي، عام ١٣٩٢هـ) ج ٥، ص ٤٦٠. مادة نفس.

كلمة النفس تنطق - بسكون الفاء وبالتحريك - لتعطي معاني متعددة.

النَّفْس - بسكون الفاء - تدل على المعاني التالية :

١- الرُّوحُ :

فقولك خرجت نفس فلان أي روحه^(١) ومنه قول الشاعر حذيفة بن أنس

الهذلي^(٢) :

نجا سالم والنَّفْس منه بشدقه^(٣)

ولم ينج إلا جفن سيف^(٤) ومئزرا^(٥)(٦)

(١) انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد عبدالغفور العطار، (بيروت: دار العلم للملايين، عام ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م) ج٣، ص ٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص ٢٣٣؛ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطبعة الرابعة، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة عام، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، ص ٧٤٥ مادة نفس.

(٢) حذيفة بن أنس بن عامر بن عمرو بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل. انظر ترجمته: ديوان الهذليين، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، عام ١٣٨٥هـ / ١٩٩٥م)، ج٣، ص ١٨.

(٣) الشَّدَقُ : جانب الفم، ابن سيده: الشَّدَقَان، والشَّدَقَان: طفطفة الفم من باطن الخدين، يقال: نفخ في شذقيه وشذقا الفرس: مشق فمه إلى منتهى حد اللجام، والجمع من ذلك أشداق وشذوق.. ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص ١٧٢-١٧٣ مادة شذق. والمعني: النفس منه بشدقه: أي كادت تخرج منه فبلغت شدقه.

(٤) جفن السيف: غمده. انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٥٣١. مادة جفن.

(٥) المئزْر والإزْر والإزارة: الملحفة، المرجع السابق، ص ٤٣٧. مادة أزر.

(٦) السكري، أبوسعيد، الحسن بن الحسين، شرح كتاب ديوان الهذليين، ط.د، حققه:

عبدالستار أحمد فراج، راجعه: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة دار العروبة)، ج٢،

فقوله : نجا سالم ولم ينج، كقولهم أفلت ولم يفلت إذا لم تعد سلامته سلامة والمعنى فيه ولم ينج سالم إلا بجن سيفه ومترره^(١).

٢- الدم^(٢) :

يقال: سالت نفسه^(٣) : أي دمه، وقيل: سمي الدم نفساً؛ لأن خروجه الذي يكون معه الموت يلزم خروج النفس^(٤).

ومنه قول النخعي^(٥): كل شيء ليست له نفس سائلة، فإنه لا ينجس الماء إذا سقط فيه - أي دم سائل-^(٦).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣٤. مادة نفس .

(٢) الجوهري، الصحاح، ج٣، ص٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣٥؛

الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٧٤٥. مادة نفس.

(٣) الجوهري، الصحاح، ج٣، ص٩٨٤. مادة نفس.

(٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣٤. مادة نفس .

(٥) إبراهيم بن يزيد النخعي اليماني ثم الكوفي، والنخعي نسبة إلى النخع وهي قبيلة كبيرة

نزلت الكوفة ومنها انتشرت، واسم النخعي: جسر بن عمرو بن علة بن جلد بن مالك ابن أود، وقيل له النخع؛ لأنه انتزع من قومه أي بعد عنهم، وإبراهيم النخعي من التابعين، ثقة إلا أنه يرسل ويدلس، توفي سنة ٩٥هـ وقيل ٩٦هـ وهو ابن الخمسين أو نحوها، وذلك حال تخفيه من الحجاج.

انظر ترجمته: ابن الأثير، عزالدين الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، ط.د، (بغداد: مكتبة المثنى)، ج٣، ص٣٠٤؛ ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار، (بيروت: دار الفكر عام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج١، ص١٩٤.

(٦) ابن الأثير، مجدالدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، الطبعة

الثانية، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، (بيروت: دار الفكر عام ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج٥، ص٩٦.

قال ابن القيم: (أول من حفظ عنه في الإسلام أنه تكلم بهذه اللفظة، فقال: ما لانفس له سائلة، إبراهيم النخعي، وعنه تلقاها الفقهاء). انظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة الخامسة عشر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة،

عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج٤، ص١١٢.



٣- الجسد (١) :

ويؤيده قول الشاعر أوس بن حجر (٢):

نبئت أن بني سحيم (٣) أدخلوا

أبياتهم تامور نفس المنذر (٤)(٥)

(١) الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٥؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٥. مادة نفس.

(٢) أوس بن حجر بن مالك التميمي أبو شريح، شاعر تميم في الجاهلية، أو من كبار شعرائها، في نسبه اختلاف بعد أبيه حجر، وهو زوج أم زهير بن أبي سلمى، كان كثير الأشعار، وأكثر إقامته عند عمرو بن هند ملك الحيرة، عمر طويلاً ولم يدرك الإسلام، في شعره رقة وحكمة. انظر ترجمته: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ط. د، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، (مصر، دار المعارف، عام ١٩٦٦م)، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٩؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٣١. وهنا الشاعر يخرض عمرو بن هند على بني حنيفة قتلة أبيه المنذر بن ماء السماء، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٥. مادة نفس.

(٣) بنو سحيم : نسبة إلى سحيم وهو بطن من بني حنيفة نزل اليمامة. انظر: السمعاني، أبوسعدي، عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي، الأنساب، الطبعة الأولى، تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي، (بيروت: دار الجنان، عام ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٣، ص ٢٢٩.

(٤) المنذر بن امرئ القيس الثالث، ابن النعمان بن الأسود اللخمي، وماء السماء أمه، ثالث المناذرة ملوك الحيرة وما يليها من جهات العراق في الجاهلية، ومن أرفعهم شأنًا وأشدهم بأساً وأكثرهم أخباراً، انتهى إليه ملك الحيرة بعد موت أبيه، وأقره كسرى قباذ مدة، ثم عزله سنة ٥١٤م؛ لامتناعه عن الدخول في المزدكية، وولى الحارث الكندي مكانه، ثم عاد سنة ٥٣١م ملكاً على الحيرة في ملك أنوشروان، عاش إلى أن نشأت فتنة بينه وبين الحارث بن أبي شمر الغساني فتلاقيا بجيشهما يوم حليلة في موضع يقال له (عين أباغ)، وراء الأنبار، وفيه قتل المنذر.

انظر ترجمته: ابن الأثير، عزالدين، علي بن أبي المكرم محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، ط. د، (بيروت: دار صادر، ودار بيروت، عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ج ١، ص ٥١٢، ص ٥٤٠-٥٤٢؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٢٩٢.

(٥) ديوان أوس بن حجر، الطبعة الثانية، تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، (بيروت: دار صادر، ودار بيروت)، ص ٤٧.

والتامور : الدم^(١) : أي حملوا دم جسده إلى آياتهم^(٢).

٤- الإنسان :

فيعبر بالنفس عن الإنسان جميعه؛ كقولك: عندي ثلاثة أنفس^(٣).

٥- العين (الحسد) :

تقول: فلان ماأنفسه أي : ماأشد عينه، ويقال: أصابت فلاناً نفس، ونفستك بنفس إذا أصبته بعين، والنافس: العائن، والمنفوس: المعيون^(٤).

٦- عين الشيء وحقيقته^(٥):

تقول : نزلت بنفس الجبل، ونفس الجبل مقابلي، ورأيت فلاناً نفسه، وجاءني فلان بنفسه^(٦).

٧- قدر دَبْغَةٍ مما يدبغ به الأديم^(٧) من القرظ^(٨) وغيره.

-
- (١) التامور: الدم.. وقيل التامور: دم القلب وعمم بعضهم به كل دم...
انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص٩٣. مادة تمر.
- (٢) انظر: المرجع السابق، ج٦، ص٢٣٥. مادة نفس.
- (٣) انظر: الجوهري، الصحاح، ج٣، ص٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣٤-٢٣٦. مادة نفس.
- (٤) المراجع السابقة؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٧٤٥. مادة نفس.
- (٥) انظر: المراجع السابقة.
- (٦) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٣٦. مادة نفس.
- (٧) الأديم: الجلد ماكان، وقيل الأحمر، وقيل هو المدبوغ، وقيل: هو بعد الأفيق، وذلك إذا تم واحمر. ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص٩. مادة أدم.
- (٨) القرظ: شجر يدبغ به، وقيل: هو ورق السلم يدبغ به الأدم، ... وقرظ السقاء يقرظه قرظاً: دبغه بالقرظ أو صبغه به..
انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٤٥٤. مادة قرظ.

تقول: هب لي نفساً من دباغ^(١).

٨- يعبر عن النفس بالمعاني التالية : الهمة والعزة والعظمة والأنفة^(٢).

٩- زاد ابن منظور^(٣) معنى آخر للنفس بمعنى الأخ.

واستشهد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾^(٤).

(١) انظر: الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٥. مادة نفس.

(٢) انظر: المراجع السابقة ماعدا الجوهري.

(٣) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، ابن منظور، الأنصاري، الرويعي

الأفريقي، من نسل رويغ بن ثابت الأنصاري. ولد بمصر، وقيل في طرابلس الغرب، وخدم في ديوان الإفتاء بالقاهرة، ثم ولي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر فتوفى فيها، قال عنه ابن حجر: (كان مغرباً باختصار كتب الأدب الطويلة)، أشهر كتبه لسان العرب جمع فيه أمهات كتب اللغة، ومن مصنفاته الأخرى: (مختار الأغاني) وغيرها، ولد سنة ٦٣٠هـ وتوفي ٧١١هـ.

انظر ترجمته: السيوطي، جلال الدين، عبدالرحمن بن محمد بن عثمان، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، وضع حواشيه: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج ١، ص ٤٣٨؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ١٠٨.

(٤) سورة النور، جزء من الآية ٦١.

وفي تفسير الآية قول آخر: (عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ الآية، قال: إذا دخلت المسجد، فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وقيل: المراد بالبيوت البيوت المسكونة. أي فسلموا على أنفسكم... وقالوا: يدخل في ذلك البيوت غير المسكونة أيضاً يسلم المرء فيها على نفسه) انظر: القرطبي، محمد ابن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الخامسة، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج ٦، ص ١٢، ص ٢٠٩.

(٥) انظر: لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٤. مادة نفس.

١٠- العِنْدُ (١) :

واستشهدوا لذلك بقوله تعالى : ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (٢)،
أي تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك (٣).

وقد ذكر ابن منظور أن الأجود: أن المراد بالنفس في الآية الغيب (٤).
وجمع النفس : نفوس وأنفس (٥).

* * * *

• النفس - بتحريك الفاء - منه :

١- النَّفْسُ - بفتح الفاء - وهو على إطلاقات متعددة منها :

١- خروج الريح من الأنف والفم والجمع أنفاس (٦).

ومنه التَّنَفُّسُ ويأتي على معاني :

• استمداد النَّفْسِ تقول : تنفس الرجل وكل ذي رئة متنفس (٧).

• التصدع (٨) تقول : تنفست القوس أي تصدعت (٩).

(١) المرجع السابق؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٥. مادة نفس.

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٤؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٥. مادة نفس.

(٤) المرجع السابق. وكلا القولين (العند، الغيب) خطأ في تفسير الآية، والقول الصحيح أن

النفس للدلالة على الذات المتصفة بالصفات - والله أعلم -.

انظر : ص ٢٤-٣١ من البحث .

(٥) انظر : المراجع السابقة .

(٦) انظر : المراجع السابقة، الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤.

(٧) انظر : المراجع السابقة .

(٨) الصدع: الشق في شيء صلب والفرقة من الشيء ... انظر: الفيروزآبادي، القاموس

المحيط، ص ٩٥١. مادة صدع .

(٩) انظر : الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ص ٢٣٠،

الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٦. مادة نفس.



- التبليج^(١) تقول: تنفس الصبح أي تبلج وامتد حتى يصير نهراً بيناً^(٢).
- التروح بين كل شرب فيشرب الماء: وغيره بثلاثة أنفاس ويبين^(٣) فاه عن الإناء في كل نفس^(٤). ومن ذلك الحديث: كان أنس - رضي الله عنه - يتنفس في الإناء مرتين أو ثلاثاً، وزعم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يتنفس ثلاثاً^(٥).
- الشرب في الإناء يتنفس فيه من غير أن يبينه عن فيه وهو مكروه^(٦). ومنه: قوله - صلى الله عليه وسلم -: (إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء...)^(٧) الحديث.

-
- (١) بلج الصباح: أضاء وأشرق... وكل متضح: أبلج، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٣٢١. مادة بلج:
- (٢) انظر: الجوهرى، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٦. مادة نفس.
- (٣) بين فاه: يبعد فمه، من البين: البعد والفرقة.. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٥٢٥. مادة بين.
- (٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٦. مادة نفس.
- (٥) أخرجه البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الطبعة الأولى، مراجعة وضبط وفهرسة: الشيخ محمد على القطب، والشيخ هشام البخاري، (بيروت، المكتبة العصرية، عام ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، كتاب الأشربة، باب الشرب بنفسين أو ثلاثة، ج ٤، ص ١٨٠٣، رقم الحديث ٥٦٣١.
- (٦) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٦. مادة نفس.
- (٧) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب النهي عن التنفس في الإناء، ج ٤، ص ١٨٠٣، رقم الحديث ٥٦٣٠، واللفظ له؛ مسلم، أبو الحسين، الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، عام ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين، ج ١، ص ٢٢٥، رقم الحديث ٢٦٧.



٢- الجرعة : تقول أكرع^(١) في الإناء نفساً أو نفسين : أي جرعة أو جرعتين^(٢).

٣- الري : تقول : شرب ذو نفس : أي فيه ري^(٣).

٤- السعة والفسحة في الأمر : تقول: أنت في نفس من أمرك أي سعة^(٤).

٥- الطويل من الكلام : تقول: كتب فلان كتاباً نفساً: أي طويلاً^(٥).

٦- الفرج بعد الكرب : تقول اللهم نفس عني كربتي، أي فرج عني ووسع علي^(٦).

٧- الساعة بعد الساعة ومنه: قول الشاعر^(٧):

عَيْنِي جوداً عَبْرَةً أَنْفَاساً

أَنْفَاساً : أي ساعة بعد ساعة^(٨).

٢- نَفْسٌ - بالكسر - منه :

-
- (١) الكرع في الإناء: تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه..
انظر : الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٩٨٠. مادة كرع.
- (٢) انظر: الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٩٨٤-٩٨٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٧٤٥-٧٤٦. مادة نفس.
- (٣) المراجع السابقة ماعدا الجوهري .
- (٤) المراجع السابقة .
- (٥) المراجع السابقة ماعدا الجوهري.
- (٦) المراجع السابقة .
- (٧) لم أقف على الشاعر .
- (٨) المراجع السابقة .



• نفس بالشيء : أي ضن به.

يقال : نفست عليه الشيء نفاسه إذا لم تره يستأهله . ونفست علي بخير قليل:
أي حسدت^(١).

• نُفِسَتِ المرأةُ وَنَفِسَتْ: إذا وضعت فهي نفساء^(٢)، والولد منفوس أي: مولد.

٣- نفس الشيء - بالضم - نفاسة. أي صار نفيساً مرغوباً فيه^(٣).

يستخلص مما سبق استعراضه مايلي :

١- اشتقاق كلمة النَّفْسِ وَالنَّفْسُ من أصل واحد يدل على خروج النسيم، وقد خولف بينهما في حركات البنية، وهذا المعنى في الاشتقاق يجمعها مع الروح كما سيأتي بيانه^(٤).

٢- أن النَّفْسِ سميت نَفْساً إما من تنفس الشيء: أي من النَّفْسِ، فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نَفْساً، فإن العبد إذا نام خرجت فإذا استيقظ رجعت إليه فإذا مات خرجت خروجاً كلياً، فإذا دفن عادت إليه إذا سئل، ثم خرجت فإذا بعث رجعت، أو من الشيء النفيس فتسميتها نفساً لنفاستها وشرفها^(٥).

(١) انظر : المراجع السابقة .

(٢) انظر : المراجع السابقة؛ وقيل ولادة المرأة مأخوذة من النفس بمعنى الدم.

انظر : الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، الطبعة الأولى، (بيروت : منشورات مكتبة الحياة ، طبع المنشأة بجمالية مصر عام ١٣٠٦هـ) ، ج ٤، ص ٢٦١ . مادة نفس.

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) انظر : ص ١٦ من البحث .

(٥) انظر : ابن القيم الجوزية ، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء ، ص ٥٤٦ .



٣- أن النفس - بسكون الفاء - موضوع البحث قد جاءت في اللغة العربية على إطلاقات متعددة، ومن الملاحظ على تلك الإطلاقات، أن النفس تطلق على الروح، وتطلق على الجسد، وتطلق على الإنسان بروحه وجسده، بينما الروح كما سيأتي بيانه^(١)، لا تطلق على الجسد لا يانفراده، ولا على الإنسان جميعه.

(١) انظر : ص ص ١٦-٢١ من البحث .

المبحث الثاني

الروح في اللغة



المبحث الثاني

الروح في اللغة

اشتقاق الكلمة من الريح^(١).

قال ابن فارس : (الراء والواو والحاء أصل كبير مطرد، يدل على سعة وفسحة، وأصل ذلك كله الريح، وأصل الياء في الريح الواو، وإنما قلبت ياء لكسرة ما قبلها، فالروح روح الإنسان، وإنما هو مشتق من الريح، وكذلك الباب كله)^(٢).

والكلمة تنطق - الروح - بفتح الراء وسكون الواو-، أو - ضم الراء وسكون الواو-، أو بتحريك الواو لتعطي معاني متعددة.

الروح - بفتح الراء وسكون الواو - تدل على المعاني التالية :

١- نسيم الريح، وكذلك نسيم كل شيء .

ومنه قولك: يوم رِيُوح أو رَوْحُ أي طيب الريح، وقد يقال يوم راح: ذو ريح شديدة^(٣).

ومنه : أنهم ذكروا غسل يوم الجمعة عند عائشة - رضي الله عنها - فقالت: إنما كان الناس يسكنون العالية فيحضرون الجمعة وبهم وسخ فإذا أصابهم الرَوْحُ

(١) الريح: الهواء إذا تحرك.

انظر: المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وآخرون، بإشراف عبدالسلام هارون، ط. د (مصر: مجمع اللغة العربية، طبع بطهران، المكتبة العلمية)، ج ١، ص ٣٨٢. مادة روح.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ج ٢ ص ٤٥٤، وانظر الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٣٦٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٥٩. مادة روح.

(٣) انظر: المراجع السابقة؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٢٨٢. مادة روح .



سطحت أرواحهم فيتأذي بها الناس فذكر ذلك لرسول الله ﷺ - فقال :
(أولا يغتسلون)^(١).

أصابهم الروح : يعني نسيم الريح^(٢).

ومنه الرائحة : النسيم كان طيباً أو نتناً، ومنه الريحانة نبت معروف، وقيل هو
أطراف كل بقلة طيبة الريح، ومنه قولك: أروح الماء واللحم إذا تغيرت رائحته، وأروح
المكان إذا أصابته ريح فهو مريح ومروح..^(٣)

٢- الرحمة والراحة والرزق والفرح والسرور^(٤):

واستشهدوا للرحمة والرزق بقوله تعالى : ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ، فَرَوْحٌ
وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ﴾^(٥) على قراءة من فتح الراء، وهناك قراءة بضم الراء^(٦) فمعناها:
حياة دائمة لاموت فيها^(٧).

(١) أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي بشرح الحافظ
جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، ط. د، (الناشر: دار الفكر)، كتاب الجمعة،
باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، م٢، ج٣، ص٩٣-٩٤.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٤٥٧. مادة روح .

(٣) انظر : الجوهرى، الصحاح، ج١، ص٣٦٧-٣٧٠؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٢،
ص٤٥٦-٤٥٩؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٢٨٢. مادة روح.

(٤) المراجع السابقة .

(٥) سورة الواقعة، الآيتان ٨٨-٨٩ .

(٦) انظر القاضى، عبدالفتاح، البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، الطبعة الأولى،
(بيروت: دار الكتاب العربي، عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٣١٣ حيث قال: (فروح: قرأ
رويس بضم الراء وغيره بفتحها).

(٧) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٤٥٨-٤٥٩. مادة روح؛ انظر : القرطبي،
الجامع لأحكام القرآن، م٩، ج١٧، ص١٥٠.



الروح - بضم الراء وسكون الواو - يذكر ويؤنث^(١) وتدل على:

١- النفخ^(٢)^(٣):

من ذلك قول ذي الرمة^(٤) في نار اقتدحها^(٥) وأمر صاحبه بالنفخ فيها:

فقلت: ارفعها إليك وأحيها

بروحك واقتته^(٦) لها قيته قدرأ^(٧)

- (١) انظر: الجوهري، الصحاح، ج٣، ص٣٦٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٤٦٢؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٢٨٢. مادة روح.
- (٢) نفخ بضمه ينفخ نفخاً إذا أخرج منه الريح، فالنفخ: إجراء الريح في الشيء.. ومنه النفخ: الموكل بنفخ النار، والمنفاخ: الآلة التي ينفخ بها في النار وغيرها..
- (٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٦٣-٦٤؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٣٣٤. مادة نفخ.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٤٦٠. مادة روح.
- (٥) ذو الرمة: غيلان بن عقبة بن نهيس العدوي مضري النسب، والرمة: هي الجبل، قال فيه أبو عمرو بن العلاء: (فتح الشعر بامرئ القيس وختم بذي الرمة)، له ديوان مطبوع، كانت وفاته سنة ١١٧هـ بأصبهان وقيل بالبادية.
- (٦) انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٥، ص٢٦٧، الزركلي، الأعلام، ج٥، ص١٢٤.
- (٧) القدحة: اسم مشتق من اقتداح النار بالزند، ومنه القداح، والقداحة: الحجر الذي يقدح به النار. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٥٥٤. مادة قدح.
- (٨) القت: الفصفصة - أو الفسفسة بالسين - وهي الرطبة من علف الدواب وقيل اليابسة، اقتته: استأصله..
- (٩) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٧٠-٧١. مادة قت .
- (١٠) والبيت عند ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٤٦٠. مادة روح بدل اقتته، (اجعله)، والتصويب من الديوان.
- (١١) ديوان شعر ذي الرمة، الطبعة الأولى، عنى بتصحيحه وتنقيحه: كارليل هنري هيس مكادنتي، (طبع على نفقة كلية كميريدج في مطبعة الكلية عام ١٣٣٧هـ/١٩١٩م)، ص١٧٦.

فقوله : أحيها بروحك: أي بنفحك، أي نفخها نفخاً رقيقاً واجعل فوقها من
الخطب قليلاً قليلاً^(١).

٢- النَّفْسُ^(٢):

وجمع رَوْح أرواح^(٣).

* * * *

• الروح - بالتحريك - يدل على مايلي :

١- السعة^(٤):

ومنه قول الشاعر المنتخل الهذلي^(٥):

لكن كبير بن هند^(٦) يوم ذلكم

فتخ^(٧) الشمائل في أيمانهم رَوْح^(٨)

-
- (١) المرجع السابق .
(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٢؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٢٨٢. مادة
روح، إلا أن الفيروزآبادي قال: الروح: مابه حياة الأنفس.
(٣) المراجع السابقة .
(٤) الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٣٦٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٦؛
الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٢٨٢. مادة روح.
(٥) المنتخل اسمه: مالك بن عمرو بن عثم بن سويد من خيش بن ضناعة من لحيان، شاعر
جاهلي، انظر ترجمته: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج ٢، ص ٦٥٩؛ وفي ديوان الهذليين، ج ١،
ص ١٧٥ جاء اسمه بما يلي: مالك بن عويمر بن عثمان بن سويد بن خنيس بن ضناعة بن
عادية بن صعصعة بن كعب بن طابجة بن لحيان بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر.
(٦) كبير بن هند: حى من هذيل، كما ذكره ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٦ .
مادة روح.
(٧) الفتخ: استرخاء المفاصل، ولينها، أو عرض الكف والقدم وطولها، انظر: الفيروزآبادي،
القاموس المحيط، ص ٣٢٨. مادة فتخ.
(٨) السكري، كتاب شرح أشعار الهذليين، ج ٣، ص ١٢٧٩.



قوله: في أيمانهم روح: هو السعة لشدة ضربها بالسيف^(١).

٢- اتساع ما بين الفخذين أو سعة في الرجلين، وهو دون الفجج^(٢)، يقال: رجل أروح: وهو الذي تتباعد صدور قدميه وتنادني عقباه، وكان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أروح^(٣).

يستخلص مما سبق استعراضه مايلي:

١- اشتقاق الروح والرُوح والروَّح من أصل واحد هو الريح، وخولف بينها في حركات البنية، فبنى لكل معنى اسم من ذلك الأصل^(٤)، وكما سبق الإشارة إليه أن النفس مشتقة من نسيم الريح^(٥).

فهنا الروُّح والنَّفْس يجمعهما معنى الاشتقاق وهو الريح، والريح الهواء إذا تحرك، وكما هو معروف أن من خصائص الريح السرعة في الانتقال، واللطافة، وسعة حيزها.

وسميت الروح روحاً؛ لأن فيها معنى من الريح.

وسمي النفخ روحاً؛ لأنه ريح يخرج من الروح^(٦).

-
- (١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٦. مادة روح.
- (٢) الفجج في الإنسان: تباعد صدور قدميه وقيل الركبتين.
- (٣) انظر: الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٣٦٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٦٦ - انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٣٣٩. مادة فجج.
- (٤) ٤٦٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٢٨٢. مادة روح.
- (٥) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، الطبعة الثانية، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار التراث عام ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص ٤٨٥.
- (٦) انظر: ص ٤ من البحث.
- (٦) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٥٩. مادة روح.

- ٢- الرُّوح - بضم الراء وسكون الواو هي موضوع البحث أطلقت في اللغة على النفخ والنَّفْس، فليس في لفظ الروح ما للنفس من الشمول في التعبير.
- ٣- أن النفس والروح في اللغة يصح أن يقال أنهما مترادفتان في الدلالة على مسمى واحد، فليس الفرق بينهما فرق بالذات، بقدر ما هو استعمال لفظي.

الفصل الثاني

النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية



الفصل الثاني

النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية

ورد لفظ النفس في القرآن الكريم ٢٩٦ مرة^(١)، مفردة، وجمعا . نكرة ومعرفة

في الدنيا والآخرة لتدل على مايلي :

أولاً : إطلاق النفس على الله تعالى :

ثانياً: النفس الإنسانية، وقد وردت في الكتاب والسنة لتدل على معاني متعددة هي :

١ - للدلالة على الإنسان^(٢) روحاً وجسداً، وتنقسم الآيات والأحاديث إلى :

أ - للدلالة على أناس بأعيانهم كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام وغيرهم.

ب - للدلالة على الإنسان غير معرف .

٢ - للدلالة على الجنس^(٣) والنوع^(٤).

(١) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الرابعة، (بيروت:

دار المعرفة، عام ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص ص ٨٨١-٨٨٥ .

(٢) انظر: ابن سليمان البلخي، مقاتل، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ط.د، دراسة

وتحقيق: عبد الله محمود شحاته، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٣٩٥هـ/

١٩٧٥م)، ص ٢٧٠؛ الدامغاني، أبو عبد الله، الحسين بن محمد، الوجوه والنظائر لألفاظ

كتاب الله العزيز، ط.د، تحقيق: محمد حسن أبو العز الزفيتي، (القاهرة: لجنة احياء التراث

بوزارة الأوقاف، عام ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج ٢، ص ٢٦٨ .

(٣) الجنس : الضرب من كل شيء وهو في الناس والطيور ومن حدود النحو والعروض

والأشياء جملة، والجمع أجناس وجنوس.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٤٣٦، مادة جنس.

(٤) النوع: أخص من الجنس وهو أيضاً الضرب والصفة من كل شيء، والجمع: أنواع.

انظر: المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٦٤ مادة نوع . وبينهما فرق وتحديد منطقي ليس هذا

موضعه.



٣- للدلالة على البعض والأخ^(١).

٤- للدلالة على أصل الحلقة آدم عليه السلام^(٢).

٥- للدلالة على القوة الداخلية المؤثرة على الإنسان، المنطوية على خباياه العميقة وأسراره الدقيقة^(٣).

٦- للدلالة على العنصر غير المادي في تكوين الإنسان - الروح -^(٤).

٧- وردت في السنة النبوية للدلالة على العين .

وإليك تفصيل ذلك بالأدلة من الكتاب والسنة :

أولاً : إطلاق النفس على الله تعالى :

وردت آيات وأحاديث كثيرة ذكر فيها إطلاق النفس على الله تعالى من ذلك: قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ

(١) انظر: المراجع السابقة .

(٢) انظر: ابن الجوزي، عبدالرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، الطبعة الأولى، اعنتت بتصحيحه والتعليق عليه: السيدة مهر النساء، (الدكن، الهند: بمطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية، عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣) سرسيق، إبراهيم محمد، النفس الإنسانية في القرآن، ط.د، (جدة: تهامه)، ص ٣٠.

(٤) انظر : المراجع السابقة؛ وانظر في المعاني السابقة كتب التفاسير التي يشير إليها البحث في مواضعها.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٢٨.

(٦) سورة آل عمران، الآية ٣٠.



وَالْأَرْضِ قُلِّ اللَّهُ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْتِنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ ﴿٢﴾، وقوله تعالى في موسى - عليه السلام- : ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٣﴾.

ماروى الإمام البخاري^(٤) والإمام مسلم^(٥) بسنديهما عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال النبي - ﷺ - يقول الله - تعالى - : (أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه إذا

(١) سورة الأنعام، الآية ١٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ١١٦.

(٣) سورة طه، الآية ٤١.

(٤) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، حبر الإسلام، الحافظ لحديث رسول الله - ﷺ - ، ولد سنة ١٩٤هـ وقام برحلة طويلة سنة ٢١٠هـ في طلب الحديث، وجمع حديث رسول الله - ﷺ - في: (الجامع الصحيح) المعروف بصحيح البخاري، وهو أوثق كتب السنة المعول عليها، وله كتاب: (التفسير الكبير) وغيرها، توفي سنة ٢٥٦هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ٣٩١-٤٧١؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٣٤.

(٥) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين، الحافظ، من أئمة المحدثين، ولد بنيسابور، والقشيري نسبة إلى قشير بن كعب بن ربيعة قبيلة كبيرة، رحل رحلات متعددة في طلب العلم، كان مولده سنة ٢٠٤هـ ووفاته سنة ٢٦١هـ، وجمع حديث رسول الله - ﷺ - في: (صحيح مسلم) وهو أحد الصحيحين المعول عليهما عند أهل السنة والجماعة، وكتب: (المسند الكبير) و (الكنى والألقاب) وغيرها. انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ١٢، ص ٥٥٧-٥٨٠؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٢١.



ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلى شبراً^(١) تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً^(٢)، وإن أتاني يمشى أتيته هرولة^(٣).

روى الإمام مسلم بسنده عن جويرية -رضي الله عنها- أن النبي -ﷺ- خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح، وهي في مسجدها^(٤)، ثم رجع بعد أن أضحى، وهي جالسة، فقال: (مازلت على الحال التي فارقتك فيها، فقالت: نعم، قال النبي -ﷺ- : لقد قلت بعدك أربع كلمات، ثلاث مرات، لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن : سبحان الله وبحمده عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته^(٥)).

- (١) الشير: ما بين أعلى الإبهام وأعلى الخنصر... الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٥٢٩. مادة شير.
- (٢) الباع والبوع: مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما... ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢١. مادة بوع.
- (٣) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَيَحذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ سورة آل عمران، جزء من الآية ٢٨؛ وقوله -عز وجل-: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦، ج ٤، ص ٢٣١، رقم الحديث ٧٤٠٥ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى، ج ١، ص ٢٠٦١، رقم الحديث ٢٦٧٥.
- (٤) في مسجدها: موضع صلاتها... والمسجد: كل مكان يتعبد فيه فهو مسجد.
- (٥) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٢٠٤. مادة سجد.
- (٥) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التسييح أول النهار وعند النوم، ج ٤، ص ٢٠٩٠، رقم الحديث ٢٧٢٦.



وروى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه، وهو وضع عنده على العرش إن رحمتي تغلب غضبي)^(١).

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث .

وقد عد كثير من علماء السلف النفس هنا صفة من صفات الله، كأبي حنيفة^(٢)، وابن خزيمة^(٣)، وإسماعيل بن محمد الأصبهاني^(٤)،

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله - تعالى - ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ...﴾ سورة آل عمران، جزء من الآية ٢٨، ج ٤، ص ٢٣١٠، رقم الحديث ٧٤٠٤، واللفظ له، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه، ج ٤، ص ٢١٠٧-٢١٠٨، رقم الحديث ٢٧٥١.

(٢) النعمان بن ثابت التيمي بالولاء الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة، كان يبيع الخبز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء، قال عنه الإمام مالك: (رأيت رجلاً لو كلمته في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته)، وقال عنه الإمام الشافعي: (الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة)، ولد سنة ٨٠هـ، توفي سنة ١٥٠هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٣٩٠-٤٠٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٣٦.

(٣) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، كان فقيهاً مجتهداً عالماً بالحديث، قال عنه الدارقطني: (كان ابن خزيمة إماماً ثبتاً معدوم النظر)، له من المصنفات ما يزيد على ١٤٠ مصنفاً منها: (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب)، و(صحيح ابن خزيمة)، وغيرها، كان مولده سنة ٢٣٣هـ، وتوفي سنة ٣١١هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ١٤، ص ٣٦٥-٣٨٢؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٩.

(٤) إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي بن أحمد القرشي التيمي الطليحي الأصبهاني،



وابن قدامه^(١) وغيرهم^(٢).

من أقوالهم :

يقول أبوحنيفة : (وله يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات بلا كيف)^(٣).

وقال ابن خزيمة : (فأول ما نبدأ به من ذكر صفات خالقنا - جل وعلا- في كتابنا هذا: ذكر نفسه - جل ربنا - عن أن تكون نفسه؛ كنفس خلقه، وعن أن يكون عدما لانفس له)^(٤). ثم ذكر بعض النصوص الدالة على ذلك.

= أبوالقاسم، الملقب بقوام السنة، كان إماماً في التفسير والحديث واللغة، له من المصنفات: (الجامع في التفسير، و(الترغيب والترهيب)، و(الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة)، ولد سنة ٤٥٧هـ، وكانت وفاته سنة ٥٣٥هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٨٠-٨٨؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٣.

(١) عبداً لله بن أحمد بن قدامه الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين، فقيه، من أكابر الحنابلة، من مؤلفاته: (المغني) و(الكافي) و(المقنع) في الفقه، و(لمعة الاعتقاد)، و(ذم التأويل) في العقيدة وغيرها، كان مولده سنة ٥٤١هـ، وتوفي سنة ٦٢٠هـ. انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ٢٢، ص ١٦٥-١٧٣؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٤، ص ٦٧.

(٢) انظر: العكبري، عبداً لله محمد بن بطة، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، ط. د، تحقيق وتعليق ودراسة: رضا نعسان معطي، (مكة: مكتبة الفيصلية، عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٢٢٥.

(٣) الشرح الميسر للفقهاء الأكبر المنسوب لأبي حنيفة رواية حماد بن أبي حنيفة عن أبيه، بقلم: محمد بن عبدالرحمن الخميس، الطبعة الأولى، (الرياض: دار المسلم، عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٣٧.

(٤) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، الطبعة السادسة، دراسة وتحقيق: عبدالعزيز بن إبراهيم الشهوان، (الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض، عام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج ١، ص ١١.



وقال الأصبهاني: (... جميع آيات الصفات التي في القرآن والأخبار الصحاح في الصفات التي نقلها أهل الحديث واجب على جميع المسلمين أن يؤمنوا بها ويسلموها ويتزكوا السؤال فيه وعنه .. مثل النفس واليدين والسمع والكلام)^(١).

وقال ابن قدامة: (مما جاء من آيات الصفات ... قوله - تعالى - اخباراً عن عيسى - عليه السلام- أنه قال: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(٢)،^(٣).
وشرح ابن عثيمين^(٤) عبارة ابن قدامة.

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، الطبعة الثانية، تحقيق ودراسة: محمد بن ربيع المدخلي، ومحمد بن محمود أبو رحيم، (الرياض: دار الراجعية، عام ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)، ج ٢، ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦.

(٣) لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، الطبعة الثانية، حقق وعلق عليه: عبدالقادر بدران، وخرج أحاديثه: بشير محمد عيون، (دمشق: مكتبة دار البيان، ومكتبة المؤيد، عام ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)، ص ١١.

(٤) محمد بن صالح بن عثيمين المقبل الوهبي التميمي، أبو عبد الله، ولد في مدينة عنيزة إحدى مدن القصيم، عام ١٣٤٧هـ من عائلة معروفة بالدين، تتلمذ على يد جده، وعلي يد عبدالرحمن بن ناصر السعدى وغيرهما، له من المؤلفات: (فتح رب البرية بتلخيص الحموية)، (عقيدة أهل السنة والجماعة)، (تفسير آية الكرسي) وغيرها، وللشيخ العثيمين نشاط كبير في الدعوة إلى الله - تعالى - نفع الله بعلمه، يشغل حالياً عضواً هيئته كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ويقوم بالتدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود فرع القصيم، وكما أنه خطيب الجامع الكبير بعنيزة.

انظر ترجمته: الزبير، وليد بن أحمد الحسين، "نبذة عن حياة الشيخ محمد بن صالح العثيمين" الحكمة، بريطانيا: ليزر: العدد الثاني، (١/٩/١٤١٤هـ - ١٦/٢/١٩٩٤م)، ص ١٩-٤٩.



بقوله : (النفوس ثابتة لله تعالى - بالكتاب والسنة وإجماع السلف ... أجمع السلف على ثبوتها لله من غير تحريف^(١) ولا تعطيل^(٢) ولا تكييف^(٣) ولا تمثيل^(٤))^(٥).

- (١) التحريف : في الأصل من قولهم حرفت الشيء عن وجهه إذا أملتته وغيرته، والتحريف في باب الأسماء والصفات تغيير ألفاظ نصوص الأسماء والصفات أو معانيها عن مراد الله بها وهو نوعان: تحريف لفظي؛ كتغيير حركة الاعراب في قوله تعالى ﴿كلم الله موسى تكليماً﴾ بنصب لفظ الجلالة، وتحريف المعنى: هو صرف المعنى عن وجهه وحقيقته وإعطاء اللفظ معنى آخر.. وهذا الذي صال وجال فيه أهل الكلام.
- انظر: فالج، عامر عبد الله، معجم ألفاظ العقيدة، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة العبيكان، عام ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ص ٨٢-٨٥.
- (٢) التعطيل: مأخوذ في الأصل من العطل وهو الخلو والفراغ والترك، والمراد به في باب الأسماء والصفات نفى دلالة الأسماء والصفات أو بعضها عن المراد بها وسلبها عن الله، وقد وقع في التحريف والتعطيل طوائف يجمعهم أهل العلم تحت مسمى المعطلة.
- انظر: المرجع السابق، ص ص ٩١-٩٢.
- (٣) التكييف: هو جعل الشيء على حقيقة معينة من غير أن يقيد بها بمماثل، وعلى هذا التعريف يكون هناك فرق بين التكييف والتمثيل، فالتكييف ليس في تقييد بمماثل، وأما التمثيل فهو اعتقاد أنها مثل صفات المخلوقين، ولعل الصواب أن التكييف أعم من التمثيل، فكل تمثيل تكييف؛ لأن من مثل صفات الخالق بصفات المخلوقين فقد كيف تلك الصفة أي جعل لها حقيقة معينة مشاهدة وليس كل تكييف تمثيلاً؛ لأن من التكييف ما ليس فيه تمثيل بصفات المخلوقين؛ كقولهم: طوله كعرضه، ومعنى قول أهل السنة : من غير تكييف: ليس معناه نفى التكييف مطلقاً، فإن كل شيء لا بد أن يكون على كيفية ما، ولكن المراد أنهم نفوا علمهم بالكيف إذ لا يعلم كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه.
- انظر: المرجع السابق، ص ص ٩٧-٩٩.
- (٤) التمثيل المثل في الأصل: الند والنظير، والمراد بها في باب الأسماء والصفات أن صفاته -تعالى- مثل صفات المخلوقين، والتمثيل والتشبيه بمعنى واحد وان كان بينهما فرق في أصل اللغة، فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه، والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه .. والتعبير بالتمثيل أولى لموافقة نص القرآن، قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، سورة الشوري، الآية ١١.
- انظر: المرجع السابق، ص ص ٩٩-١٠٠.
- (٥) شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، الطبعة الثانية، حققه وخرج أحاديثه: أشرف عبدالمقصود بن عبدالرحيم، (الرياض: مكتبة طبرية، عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٥١.



وذكر ابن تيمية^(١) أن المراد بالنفوس، ذات الله عز وجل^(٢)، المتصف بصفات الكمال، فبعد أن ذكر بعض النصوص الواردة فيها قال: (... فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء الله نفسه، التي هي ذاته المتصفة بصفاته ليس المراد بها ذاتاً منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات، وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات، كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ)^(٣).

وقد أصاب - رحمه الله - في تخطئة من اعتبر النفس دالة على الذات المجردة عن الصفات؛ لأن ذات في اللغة تأنيث ذو، ولا تستخدم إلا مضافة فتقول: ذو علم، وذات علم^(٤)، إلا أن النفس لله ثابتة بالكتاب والسنة، والله تعالى أعلم .

(١) أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، ولد في حران سنة ٦٦١هـ، ثم تحول مع أبيه إلى دمشق، فنبغ واشتهر، وهو مشهور له الرسوخ في علوم النقل والعقل، له التصانيف المفيدة في فنون شتى، منها: (الفتاوي) و(مجموع الرسائل والمسائل) و(الصارم المسلول على شاتم الرسول) وغيرها، مات معتقلاً في قلعة دمشق سنة ٧٣٨هـ.

انظر ترجمته: ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل، البداية والنهاية، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد البقاعي، (بيروت: دار الفكر، عام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ٧، ص ٣٨٧-٣٩٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) كذلك ممن عد النفس لله دلالة على الذات، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسن بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ط. د، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة)، ص ٥٠١؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط. د، حقق أصولها وأجازها: الشيخ عبدالعزيز بن عبد الله بن باز، (بيروت: دار الفكر، عام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ١٥، ص ٣٣٨-٣٣٩؛ الغنيمان، عبد الله بن محمد، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الطبعة الثالثة، (دمهور: دار لينة، عام ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج ١، ص ٢٤٥.

(٣) مجموع الفتاوي، ط. د، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد، (الرياض: دار عالم الكتب، عام ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج ٩، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج ٦، ص ٩٨-٩٩.



ثانياً : النفس الإنسانية : وقد وردت لتدل على عدة معاني هي :

أولاً : الإنسان بجمعه جسده وروحه .

وتنقسم الآيات والأحاديث الدالة على ذلك إلى أقسام هي :

أ- للدلالة على أناس بأعيانهم كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام وغيرهم، من ذلك :

١- يعقوب - عليه السلام - :

قال تعالى : ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّنبي إِسْرَائِيلَ إِلا ما حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١).

روى الإمام أحمد^(٢) بسنده عن عبدا لله بن عباس - رضي الله عنهما - حضرت عصابة من اليهود رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، حدثنا عن خلال نسألك عنها، لا يعلمهن إلا نبي، فكان فيما سألوه: أي الطعام حرم إسرائيل على نفسه قبل أن تنزل التوراة؟ قال: (فأنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى، هل تعلمون أن إسرائيل يعقوب عليه السلام مرض مرضاً شديداً فطال سقمه، فنذر لله نذراً لئن شفاه الله من سقمه، ليحرم من أحب الشراب إليه، وأحب الطعام

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٣.

(٢) أحمد بن حنبل، أبو عبدا لله، الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، أحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، وكان أبوه والي (سرخس)، ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ، فنشأ منكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله إلى أمصار كثيرة، في أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى بعده المعتصم فسجن ابن حنبل لامتناعه عن القول بخلق القرآن، ومحتته فيه مشهورة، من مؤلفاته: (المسند)، وكتاب (الناسخ والمنسوخ) و (الرد على الجهمية) وغيرها، كانت وفاته سنة ٢٤١ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ١٧٧-٣٨٥، الزركلي، الأعلام،

ج ١، ص ٢٠٢.



إليه ، فكان أحب الطعام إليه لحما الابل ، وأحب الشراب إليه ألبانها، فقالوا:
نعم^(١).

٢- يوسف - عليه السلام - :

قال تعالى : ﴿وَرَأَوَدَتْهُ^(٢) الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ^(٣)﴾.

والمرأة التي راودته عن نفسه امرأة العزيز، قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ
امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا^(٤) حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ^(٥)﴾.

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة عام ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)، ج ٤، ص ٢٧٧-٢٧٨، رقم الحديث ٢٤٧٢.

جاء في هامش التحقيق (حسن)، وهذا إسناد ضعيف فيه عبد الحميد بن بهرام تكلم بعضهم في روايته عن شهر، وقال: أبو حاتم يكتب حديثه ولا يحتج به، وشهر بن حوشب مختلف فيه، والأكثر على تضعيفه، وللحديث طرق أخرى يقوى بها).

انظر: الأحاديث بأرقام (٢٤٨٣، ٢٥١٤، ٢٥١٥).

(٢) المرادة مأخوذة من الرود: أي الرفق والتأني، يقال أرودني: أمهلني، وقيل المرادة مأخوذة من راد يرود: إذا جاء وذهب، كأن المعنى: أنها فعلت في مراودتها فعل المخادع، وقد ينخص بمحاولة الوقاع فيقال: راود فلان جاريتته عن نفسها وراودته هي عن نفسه إذا حاول كل منهما الوطء والجماع.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ١٨٧-١٩١؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٣٦٢-٣٦٣. مادة الرود؛ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ٩، ص ١٠٧.

(٣) سورة يوسف، جزء من الآية ٢٣.

(٤) الشغاف: غلاف القلب أو حجاب، أو حبه وسويداؤه، شغفه الحب يشغفه شغفاً وشغفاً: وصل إلى شغاف قلبه..

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ١٧٩. مادة شغف.

(٥) سورة يوسف، الآية ٣٠.



وقد تكرر ذكر ذلك في السورة منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ^(١) الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ^(٢)﴾.

٣- موسى - عليه السلام - :

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ^(٣)﴾.

قال: ذلك لما عصى بنو إسرائيل، موسى - عليه السلام -، بدخول الأرض المقدسة، قيل هي أرض الشام، فقال داعياً عليهم رب إنني لأملك إلا نفسي وأخي هارون فافرق بيننا وبينهم، فكانت مرحلة التيه كما ذكر القرآن^(٤).

٤- الرسول ﷺ - :

قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا^(٥)﴾.

يعني تعالى ذكره: فلعلك يا محمد قاتل نفسك ومهلكها على آثار قومك^(٦) ألا يؤمنوا بهذا القرآن.

(١) حصحص: ظهر وبرز. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص١٦. مادة حصحص.

(٢) سورة يوسف، الآية ٥١.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢٥.

(٤) انظر: ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، الطبعة

السادسة، قدم له: يوسف عبدالرحمن المرعشلي (بيروت: دار المعرفة، عام ١٤١٣هـ/

١٩٩٣م)، ج٢، ص٣٩.

(٥) سورة الكهف، الآية ٦.

(٦) ابن جرير محمد بن جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة الأولى، (بيروت: دار

الكتب العلمية، عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج٨، ص١١٧؛ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، ج٥، ص٢٣٠.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(١).

٥- ملكة سبأ :

قال تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

٦- غلام الخضر :

قال تعالى: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾^(٣).

وفي الصحيحين من قصة موسى عليه السلام، مع الخضر، -فيه - (ثم خرجا من السفينة فيناهما يمشيان على الساحل إذ أبصر الخضر غلاماً يلعب مع الغلمان فأخذ الخضر رأسه بيده، فاقتلعه بيده فقتله، فقال له موسى: أقتلت نفساً زاكية...)^(٤) الحديث.

ب - للدلالة على الإنسان غير معرف:

قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾^(٥).

(١) سورة الشعراء، الآية ٣.

(٢) سورة النمل، جزء من الآية ٤٤.

(٣) سورة الكهف، الآية ٧٤.

(٤) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب (وإذ قال موسى لفتاه لأبرح حتى أبلغ مجمع

البحرين أو أمضى حقباً)، سورة الكهف، الآية ٦٠، ج ٣، ص ١٤٦٥-١٤٦٦، رقم الحديث ٤٧٢٥ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل الخضر - عليه

السلام - ج ٤، ص ١٨٤٧-١٨٥٠، رقم الحديث ٢٣٨٠.

(٥) سورة البقرة، الآية ٤٨.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) ^(٤).

من الحديث : ماروى الإمام مسلم بسنده - عن أبي هريرة رضي الله عنه - وفيه أمره - رضي الله عنه - بلالاً فنادى في الناس: (إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر)^(٥).

ثانياً: للدلالة على الجنس والنوع :

قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٦).

(١) سورة آل عمران، الآية ١٤٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٣.

(٣) القرء في اللغة : الحيض، والطهر. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٦٢ مادة قرء.

لذا اختلف العلماء في المراد بالقرء في هذه الآية هل هي الأطهار أو الحيضات؛ وسببه اشتراك القرء بين الطهر والحيض. انظر في هذا الموضوع: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، ط. د، (بيروت: عالم الكتب)، ج ١، ص ١٤٩-١٥٧؛ وقد رجح أن المراد من القرء هي الأطهار، - والله أعلم -.

(٤) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٢٨.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه وإن من قتل نفسه

بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦. رقم

الحديث ١١١.

(٦) سورة آل عمران، الآية ١٦٤.



ف قوله من أنفسهم : أي عربياً مثلهم^(١) وقيل من جنسهم في البشرية^(٢).

والصواب - والله أعلم - عربياً مثلهم، فهذه الآية استجابة لدعوة إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام - في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣) فاستجاب لهما. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾^(٥). فهو نبيٌّ من أهل لسانهم ولم يجعله من غيرهم فلا يفقهوا شيئاً عنه.

وفي الآية منة على من آمن مع الرسول - ﷺ - من قومه، وخص المؤمنين منهم؛ لأنهم هم المنتفعون ببعثته - ﷺ -^(٦)، ولا ينافي ذلك عموم رسالته - ﷺ -، ونظير الآية المتقدمة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٧).

- (١) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٣، ص ٥٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٢، ج ٤، ص ١٦٩؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، ط. د (بيروت: الدار الثقافية العربية)، ج ١، ص ٣٥٤-٣٥٥.
- (٢) انظر: القرطبي، المرجع السابق؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٣٣؛ الشوكاني، المرجع السابق.
- (٣) سورة البقرة، الآيتان ١٢٨-١٢٩.
- (٤) سورة الجمعة، الآية ٢.
- (٥) سورة الزخرف، الآية ٤٤.
- (٦) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٢، ج ٤، ص ١٦٥.
- (٧) سورة التوبة، الآية ١٢٨.



وقيل فيها : إن المراد بأنفسكم في الآية : أي عربياً مثلكم^(١).

ومن ذلك غير ما ذكر قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(٢).

فقوله : "جعل لكم من أنفسكم أزواجاً"، أي من جنسكم ونوعكم^(٣)، ولو جعل الأزواج من نوع آخر ما حصل الائتلاف والمودة والرحمة، ولكن من رحمته خلق من بنى آدم ذكوراً وإناثاً وجعل الإناث أزواجاً للذكور، وهذا من أعظم المنن، كما أنه من أعظم الآيات الدالة على أنه -جل وعلا- هو المستحق أن يعبد وحده^(٤)، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٥).

ثالثاً: للدلالة على البعض أو الأخ :

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآتْسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ، ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ

(١) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، ص ٥٥٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، م ٤، ج ٨، ص ١٩١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٤١٨؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ٤١٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٧٢.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ٩٣-٩٤، انظر: ابن كثير، تفسير القرآن

العظيم، ج ٢، ص ٥٩٩، الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ١٧٨؛ الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٣، ص ٣١٦.

(٤) القرطبي، المرجع السابق؛ انظر: الشنقيطي، المرجع السابق.

(٥) سورة الروم، الآية ٢١.



فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِيْرَاجُهُمْ أَفْتُوْمُنُونَ بِيْعَضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِيْعَضِ ﴿١﴾.

ذهب كثير من المفسرين أن المقصود بأنفسكم في الآية هو بعضكم بعض (٢)، ففي الآية جملة من النواهي لبني اسرائيل منها: تحريم اخراج بعضهم البعض، وقتل بعضهم بعضا.

وذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود بأنفسكم : " إخوانكم " .

(ف قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ.. الآية﴾ (٣) يعنى : تقتلون إخوانكم، ويبين أن ذلك هو المراد، كثرة وروده كذلك في القرآن نحو قوله: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٤)، أي: لا يلمز أحدكم أحاه (٥)، وقوله: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ (٦)، أي: ياخوانهم (٧).

- (١) سورة البقرة، الآية ٨٤، وجزء من الآية ٨٥ .
- (٢) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٤٣٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ١، ج ٢، ص ١٤؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٢٥؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ١، ص ١٠٨ .
- (٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٨٥ .
- (٤) سورة الحجرات، جزء من الآية ١١ .
- (٥) اللمز: العيب في الوجه، واصله الإشارة بالعين والرأس والشفة مع كلام خفى، ولمز الرجل: دفعه وضربه.
- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٤١٦-٤١٧ مادة لمز .
- (٦) سورة النور، جزء من الآية ١٢، ذكر الدامغاني، الوجوه والنظائر، ج ٢، ص ٢٦٩، وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ٢، ص ١٩٢ أن المراد بالنفس هنا: الأم، ولاحجة لما قالوا، فإن الآية وإن كانت بخصوص حادثة الإفك، إلا أن المعنى يتضمن الظن بالخير في المؤمنين عموماً.
- (٧) الشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٧٩-٨٠ .



رابعاً : للدلالة على أصل الحلقة آدم - عليه السلام - :

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(١).

فقوله: ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ : آدم - عليه السلام -^(٢).

وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾^(٣).

خامساً: للدلالة على القوة الداخلية المؤثرة على الإنسان، المنطوية على خباياه العميقة وأسراره الدقيقة : من ذلك :

قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤).

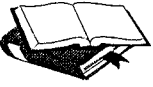
وروى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال لما نزلت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤)، قال : اشتد ذلك على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأتوا رسول الله

(١) سورة النساء، الآية ١.

(٢) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٥٧٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٣، ج ٥، ص ٣؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٥٨؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ١، ص ٤١٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٨.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٤.



- ﷺ - ثم بركو اعلى الركب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال مناطق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية، ولانطيقها قال رسول الله - ﷺ -: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في أثرها: ﴿ءَأْمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَانْفِرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾^(١)، فلما فعلوا ذلك نسخها الله - تعالى - فأنزل الله - عز وجل -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٢)، قال: نعم...^(٣) الحديث.

والمعنى تخفوا ما في صدوركم وضمائرکم^(٤)؛ كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلَمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا^(٦) زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٨٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ج ١، ص ١١٥-١١٦، رقم الحديث ١٢٥.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٤٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٢٩.

(٦) الوَطْرُ: الحاجة، أو حاجة لك فيها هم وعناية، فإذا بلغت، فقد قضيت وطرك..

انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٦٣٤. مادة وطر.



أَزْوَاجٍ أَدْعِيَانِهِمْ^(١) إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا^(٢).

روى الإمام البخاري بسنده عن أنس بن ثابت - رضي الله عنه - أن هذه الآية: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ نزلت في شأن زينب بنت جحش وزيد بن حارثة^(٣) -رضي الله عنهما- (والمعنى في الآية الكريمة: هو أن الله أعلم نبيه - رضي الله عنه - بأن زيدا يطلق زينب، وأنه كان يزوجه إياه - رضي الله عنه -، وهي في ذلك الوقت تحت زيد، فلما شكها زيد إليه - رضي الله عنه - قال له: (أمسك عليك زوجك واتق الله)، فعاتبه الله على قوله: أمسك عليك زوجك بعد علمه أنها ستصير زوجته هو - رضي الله عنه - وخشي مقالة الناس أن يقولوا: لو أظهر ما علم من تزويجه إياها أنه يريد تزويج زوجة ابنه^(٤) في الوقت الذي هي في عصمة زيد، والدليل على هذا أمران:

- (١) الدعي: المتبني الذي تبناه رجل فدعاه ابنه ونسبه إلى غيره.. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٢٦١. مادة دعى.
- (٢) وقد نسخ حكم التبنى بقوله تعالى: (ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله) فهو نسخ لما كان في ابتداء الإسلام من جواز ادعاء الأبناء الأجانب وهم الأديعاء فأمر تعالى أن يرد نسبهم إلى آبائهم في الحقيقة.
- انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٤٧٥.
- (٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٧.
- (٤) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (وتخفي في نفسك...) الآية، ج ٣، ص ١٥٠٧، رقم الحديث ٤٧٨٧.
- (٤) عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- قال: إن زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد، حتى نزل القرآن ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ سورة الأحزاب، جزء من الآية ٥، أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾، ج ٣، ص ١٥٠٤، رقم الحديث ٤٧٨٢ واللفظ له؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل زيد بن حارثة وأسماء بن زيد -رضي الله عنهما-، ج ٤، ص ١٨٨٤، رقم الحديث ٢٤٢٥.



من الآيات غير ما ذكر قوله تعالى: ﴿وَتَعْلَمُ مَا تُوسَّوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾^(١). أي هو سبحانه وتعالى عليم بما يختلج في سر الإنسان وقلبه وضميره^(٢).

وقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٣).

وقيل المراد بالنفوس في هاتين الآيتين: القلب خاصة^(٤).

ومن الأحاديث: ما روى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي هريرة - عن النبي - قال: (إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً، ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءاً من النبوة، والرؤيا ثلاثة: فرؤيا صالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث المرء نفسه، فإن رأى أحدكم ما يكره، فليقم، فليصل، ولا يحدث بها الناس)^(٥).

وروى الإمام البخاري، والإمام مسلم بسنديهما - عن أبي هريرة - عن النبي - (أن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك ويكذبه)^(٦).

-
- (١) سورة ق، جزء من الآية ١٦.
- (٢) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م٩، ج١٧، ص٨.
- (٣) سورة النجم، جزء من الآية ٢٣.
- (٤) انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن، ص٢٧٠، الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ج٢، ص٢٦٧.
- (٥) صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب القيد في المنام، ج٤، ص٢١٩٧، رقم الحديث ٧٠١٧؛ صحيح مسلم، كتاب الرؤيا، باب بدون ترجمة، ج٤، ص١٧٧٣، رقم الحديث ٢٢٦٣ واللفظ له.
- (٦) صحيح البخاري، كتاب القدر، باب قوله تعالى: (وحرام على قرية أهلكتها أنهم لا يرجعون) سورة الأنبياء، جزء من الآية ٩٥، ج٤، ص٢٠٦٨، رقم الحديث ٦٦١٢ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره، ج٤، ص٢٠٤٦، رقم الحديث ٢٦٥٧.



وفي لفظ آخر عند مسلم (... والقلب يهوى ويتمنى) (١).

وروى الإمام البخاري والإمام مسلم - بسنديهما عن أبي هريرة - عن النبي - ﷺ - قال: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل أو تتكلم) (٢).

وفي رواية أخرى عند الإمام البخاري بلفظ: (إن الله تجاوز عن أمتي ما وسوس به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم) (٣).

سادساً: للدلالة على العنصر غير المادي في تكوين الإنسان "الروح":

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٤).

"فالنفوس" الأرواح (٥) في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾.

(١) المرجع السابق.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما والغلط في الطلاق والشرك وغيره، ج ٣، ص ١٦٩٧، رقم الحديث ٥٢٦٩ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، ج ١، ص ١١٦، رقم الحديث ١٢٧.

(٣) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، ولاعتاقة إلا لوجه الله، ج ٢، ص ٧٦٢، رقم الحديث ٢٥٢٨.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

(٥) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٥، ص ٢٧٠-٢٧١؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٧، ج ٧، ص ٢٨-٢٩؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ١٦٣؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ١٤٠.



قال ابن جرير^(١): (فإن قال قائل ماوجه قوله: (أخرجوا أنفسكم) ونفوس بنى آدم إنما يخرجها من أبدان أهلها رب العالمين! فكيف خوطب هؤلاء الكفار، وأمروا في حال الموت بإخراج أنفسهم فإن كان كذلك، فقد وجب أن يكون بنو آدم هم يقبضون أنفس أجسامهم.

قيل: إن معنى ذلك بخلاف الذي إليه ذهبت، وإنما ذلك أمر من الله على ألسن رسله الذين يقبضون أرواح هؤلاء القوم من أجسامهم، بأداء ماأسكنها ربها من الأرواح إليه، وتسليمها إلى رسله الذين يتوفونها^(٢).

وقيل: "أخرجوا أنفسكم" هذا على سبيل التوبيخ بمعنى خلصوها من العذاب إن أمكنكم^(٣)، وقد دل على أن النفس الروح السنة النبوية أيضاً.

من ذلك: ما روى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - يقول: قال رسول الله - ﷺ -: (ألم تروا الإنسان إذا مات شخص^(٤) بصره، قالوا: بلى. قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه)^(٥).

-
- (١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام، ولد في آمل طبرستان، واستوطن ببغداد وتوفي فيها، عرض عليه القضاء فامتنع، له من المصنفات: (جامع البيان في تأويل القرآن)، و(اختلاف الفقهاء)، و(أخبار الرسل والملوك) وغيرها، ولد سنة ٢٢٤هـ، وتوفي سنة ٣١٠هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ١٥٦-١٥٨؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٦٩.
- (٢) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٥، ص ٢٧١.
- (٣) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٤، ج ٧، ص ٢٩.
- (٤) شخص الرجل بصره عند الموت رفعه فلم يطرف، وهو ارتفاع الأجناف إلى فوق وتحديد النظر وانزعاجه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٤٦. مادة شخص.
- (٥) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب في شخص بصر الميت يتبع بصره، ج ٢، ص ٦٣٥، رقم الحديث ٩٢١.



فقوله : " نفسه " أي: روحه، ففي رواية عند الإمام مسلم بسنده ... عن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: دخل رسول الله - ﷺ - على أبي سلمة، وقد شق بصره^(١)، فأغمضه، ثم قال: إن الروح إذ قبض تبعه البصر، فضج ناس من أهله، فقال: لاتدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون، ثم قال: اللهم اغفر لأبي سلمة واخلفه في عقبه في الغابرين، واغفر لنا وله يارب العالمين، وافسح له في قبره، ونور له فيه^(٢).

وروى الإمام البخاري بسنده عن عبد الله بن أبي قتادة^(٣) عن أبيه - ﷺ - قال: سرنا مع النبي - ﷺ - ليلة فقال بعض القوم: لو عرست^(٤) بنا يارسول الله، قال: أخاف أن تناموا عن الصلاة، قال بلال: أنا أوقظكم، فاضجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته، فغلبته عيناه فنام، فاستيقظ النبي - ﷺ - وقد طلع حاجب الشمس، فقال: يا بلال أين ماقلت، قال: ماألقيت على نومة مثلها قط، قال: إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء، يا بلال، قم فأذن بالناس

(١) شق بصر الميت شقوقاً: شخص ونظر إلى شيء لا يرتد إليه طرفه، وهو الذي حضره الموت. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ١٨١. مادة شق.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب في اغماض الميت والدعاء له، ج ٢، ص ٦٣٤، رقم الحديث ٩٢٠.

(٣) عبد الله بن أبي قتادة الأنصاري المدني، ثقة من الثالثة، مات سنة ٩٥ هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٦، ص ٤٣٦-٤٣٧؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) التعريس: نزول القوم في السفر من آخر الليل، يقعون فيه وقعة للاستراحة ثم ينيحون وينامون نومة خفيفة، ثم يثورون مع انفجار الصبح سائرين، وقيل التعريس: النزول في المعهد أي حين كان من ليل أو نهار.

ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ١٣٦. مادة عرس.



بالصلاة، فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس وابياضت^(١) قام فصلى^(٢).

وروى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حين قفل^(٣) من غزوة خيبر، سار ليلة، حتى إذا أدركه الكرى^(٤) عرس، وقال لبلال: اكلاً^(٥) لنا الليل، فصلى بلال ما قدر له، ونام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، فلما تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته مواجه الفجر^(٦)، فغلبت بلال عيناه وهو مستند إلى راحلته، فلم يستيقظ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا بلال ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس، فكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أولهم استيقاظاً، ففزع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: " أي بلال: " فقال بلال: أخذ بنفسي الذي أخذ - بأبي أنت وأمي يا رسول الله - بنفسك، قال: اقتادوا^(٧)، فاقتادوا رواحلهم شيئاً، ثم توضأ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأمر بلال فأقام الصلاة، فصلى بهم الصبح، فلما

- (١) ايباضت: وزنه افعال بتشديد اللام، مثل: احمرار وأنهار، أي صفت، وقيل: إنما يقال ذلك في كل لون بين لونين، فأما الخالص من البياض مثلاً: وإنما يقال له أبيض.
- ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٦٥.
- (٢) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الأذان بعد ذهاب الوقت، ج ١، ص ١٩٣، رقم الحديث ٥٩٥ واللفظ له. وانظر رواية مسلم للحديث، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستجاب تعجيل قضائها، ج ١، ص ٤٧٢، رقم الحديث ٦٨١ بنحوه.
- (٣) قَفَلَ: رجع. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٣٥٥. مادة قفل.
- (٤) الكرى: النعاس. انظر: المرجع السابق، ص ١٧١٢ مادة كرى.
- (٥) اكلاً لنا الليل معناه: أحرسه. انظر: المرجع السابق، ص ٦٤. مادة كلاً.
- (٦) مواجه الفجر: مستقبله. انظر: المرجع السابق، ص ١٦٢٠. مادة وجه.
- (٧) القتد: من أدوات الرحل، وقيل: جميع أدواته، والجمع أقتاد وأقتد وقتود.. ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٣. مادة قتد.



قضى الصلاة قال: من نسى الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^{(١)(٢)}.

ومن الآيات غير ما ذكر، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣).

" فالأنفس " : الأرواح^(٤).

وفي تفسير الآية قولان هما:

القول الأول: إن المسكاة من توفيت وفاة الموت أولاً، والمرسلة من توفيت وفاة النوم، والمعنى على هذا القول أنه يتوفى نفس الميت فيمسكها، ولا يرسلها إلى جسدها قبل يوم القيامة، ويتوفى نفس النائم ثم يرسلها إلى جسدها إلى بقية أجلها^(٥)، فالإمساك خاص بمن توفيت وفاة الموت أولاً، والإرسال خاص من توفيت وفاة نوم، وجعل أصحاب هذا القول الآية دليلاً على التقاء أرواح الأحياء بأرواح الأموات وهذا الذي رجحه ابن القيم^(٦) - رحمه الله -، واستدل عليه بما يلي:

(١) سورة طه، جزء من الآية ١٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب

تعجيل قضائها، ج ١، ص ٤٧١، رقم الحديث ٦٨٠.

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٤) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١١، ص ٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، م ٨، ج ١٥، ص ١٦٩؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٦٠؛ الشوكاني،

فتح القدير، ج ٤، ص ٤٦٦.

(٥) الروح، ص ١٧٤-١٧٥.

(٦) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، بن قيم الجوزية،

الأصولي، المفسر النحوي، كان من العلماء الجهابذة، ذو عبادة وتهجد، تتلمذ لابن تيمية،

وسجن معه في قلعة دمشق، ألف في تصانيف شتى منها: (إعلام الموقعين)، (شفاء العليل

في مسائل القضاء والتعليل)، و(الصواعق المرسلات) وغيرها، كان مولده سنة ٦٩١ هـ، وتوفي



١- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(١)، قال: (تلتقى أرواح الأحياء والأموات في المنام، فيتساءلون بينهم، فيمسك الله أرواح الموتى ويرسل أرواح الأحياء إلى أجسادها)^(٢).

= سنة ٧٥١هـ. انظر ترجمته: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٤٩١-٤٩٢؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٥٦.

(١) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٢) أخرجه الطبراني، المعجم الأوسط، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، عام ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج ١، ص ١١٦-١١٧، رقم الأثر ١٢٢.

حدثنا أحمد بن يحيى بن خالد بن حيان قال: حدثنا عمرو بن خالد قال حدثنا موسى بن أعين عن مطرف بن طريف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. تراجم رجال الإسناد:

- أحمد بن يحيى بن خالد بن حيان؛ لم أقف له على ترجمة، إلا أن محمد بن أبي يعلى قال عنه: أنه ممن روى عن الإمام أحمد من تلاميذه. انظر: طبقات الحنابلة، ط. د، (بيروت: دار المعرفة) ج ١، ص ٨٤.

- عمرو بن خالد بن فروج بن سعيد التميمي، ويقال الخزاعي، أبو الحسن الحراني، نزيل مصر، ثقة من العاشرة، مات سنة ٢٢٩هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٦، ص ١٣٧-١٣٨؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٤٣٨.

- موسى بن أعين الجزري، مولى قريش، أبو سعيد، ثقة عابد من الثامنة، مات سنة ١٧٥ وقيل غير ذلك. انظر ترجمته: المراجع السابقة؛ التهذيب، ج ٨، ص ٣٨٨-٣٨٩؛ التقريب، ج ١، ص ٦٠٧.

- مطرف بن طريف الكوفي، أبوبكر أو أبو عبد الرحمن، ثقة فاضل، من صغار السادسة. انظر ترجمته: المراجع السابقة؛ التهذيب، ج ٨، ص ٢٠٤-٢٠٥؛ التقريب، ج ١، ص ٥٨٧.

- جعفر بن أبي المغيرة الخزاعي القمي، قيل اسم أبي المغيرة: دينار، صدوق يهم من الخامسة، قال عنه ابن حجر: (وقع حديثه في صحيح البخاري ضمناً؛ وقال عنه ابن منده: ليس بالقوى في سعيد بن جبير الأسدي). انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٢، ص ٧٣-٧٤؛ التقريب، ج ١، ص ٩١.

- سعيد بن جبير الأسدي مولاهم الكوفي، ثقة ثبت فقيه من الثالثة، راويته عن عائشة وأبي موسى - رضي الله عنهما - ونحوهما، مرسل، قتل بين يدي الحجاج، ولم يكمل



الخمسين. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٣، ص ٣٠٦-٣٠٨؛ التقريب، ج ١، ص ٢٠٣.

درجة الأثر: إسناده ضعيف؛ لأن فيه جعفر بن أبي المغيرة صدوق يهيم، وقال عنه ابن منده: ليس بالقوي في سعيد بن جبير.

قال الهيثمي: عن إسناده الطبراني، رجاله رجال الصحيح. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الكتاب العربي، عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ج ٤م، ص ٧، ص ١٠٠.

قلت: إلا أن فيه جعفر بن أبي المغيرة ليس من رجال الصحيحين، وهو صدوق يهيم، قال عنه ابن منده: ليس بالقوي في سعيد بن جبير.

وقال الطبراني: لم يروه -الأثر- عن مطرف إلا موسى بن أعين. أهـ. انظر: المعجم الأوسط، ج ١، ص ١١٧.

قلت: لكن روى -الأثر- عن مطرف أبو يوسف القاضي، فالأثر له متابع، كما أخرجه أبو الشيخ، محمد بن جعفر بن حيان، العظمة، الطبعة الثانية، دراسة وتحقيق: رضاء الله بن محمد بن ادريس المباركفوري، (الرياض، دار العاصمة، عام ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج ٣، ص ٩١٧، رقم الأثر ٤٤٢ قال: حدثنا أبو يعلى، حدثنا أبو الربيع الزهراني حدثنا أبو يوسف

حدثنا مطرف عن جعفر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

تراجم رجال الإسناد:

- أبو يعلى: أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، قال عنه ابن منده: أحد الثقات وقد وصفه أبو حاتم بالاتقان والدين، وقال عنه الحاكم: ثقة مأمون، كان مولده سنة ٢١٠هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ١٧٤-١٨٢.

- أبو الربيع الزهراني، سليمان بن داود العتكي، أبو الربيع الزهراني، البصري، نزيل بغداد، ثقة لم يتكلم فيه أحد بحجة، مات سنة ٢٣٤هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٤٧٦؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٢٥.

- أبو يوسف القاضي: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، الكوفي، صاحب أبو حنيفة، قال عنه ابن معين: أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة، وقال عنه الإمام أحمد: كان مصنفاً في الحديث، وقال عنه الفلاس: صدوق كثير الغلط، توفي سنة ١٨٢هـ.

انظر ترجمته: الخطيب البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ط. د، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية)، ج ١٤، ص ٢٤٢.

- مطرف بن طريف: ثقة وتقدم ص ٥٠ من البحث.

- جعفر بن أبي المغيرة صدوق وليس بالقوي في سعيد بن جبير، تقدم ص ٥٠ من البحث.

- سعيد بن جبير ثقة تقدم ص ٥٠ من البحث.



٢- (أنه سبحانه أخبر بوفاتين، وفاة كبرى وهي وفاة الموت، ووفاة صغرى، وهي وفاة النوم، وقسم الأرواح قسمين قسماً قضى عليها بالموت فأمسكها عنده، وهي التي توفاهما وفاة الموت وقسما لها بقية أجل فردها إلى استكمال أجلها، وجعل سبحانه الإمساك والإرسال، حكيمين للوفاتين المذكورتين أولاً فهذه ممسكة، وهذه مرسله، وأخبر أن التي لم تمت هي التي توفاهما في منامها، فلو كان قد قسم وفاة النوم إلى قسمين وفاة موت، ووفاة نوم، لم يقل: "والتي لم تمت في منامها"، فإنها

درجة الإسناد: ضعيف؛ لأن فيه جعفر بن أبي المغيرة صدوق، وليس بالقوى في سعيد بن جبير، هذا وقد روى الأثر من طريق مطرف بن طريف عن موسى بن أعين، بإسناده ابن منده كما ذكره، ابن القيم، الروح، ص ١٧٣. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٤٥١، وفيه أن ابن منده ذكره في كتابه الروح والنفوس، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن إبراهيم حدثنا عبد الله بن حسين الحراني حدثنا جدي أحمد بن أبي شعيب حدثنا موسى ابن أعين عن مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ..

تراجع رجال الإسناد :

- أحمد بن محمد بن إبراهيم بن حكيم المدني الأصبهاني، يعرف بابن ممك، محدث رجال صدوق، توفي سنة ٣٣٣هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٣٠٦.

- عبد الله بن الحسن بن أحمد بن أبوشهيب الحراني، قال عنه الدارقطني: ثقة مأمون، توفي سنة ٢٠٦هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق، ج ١٣، ص ٥٣٧.

- أحمد بن أبي شعيب، مسلم الحراني، أبو الحسن مولى قريش، ثقة من العاشرة، انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٧٦؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٦-١٧.

- موسى بن أعين ثقة تقدم، ص ٥٠ من البحث .

- مطرف بن طريف ثقة تقدم ص ٥٠ من البحث .

- جعفر بن أبي المغيرة صدوق يهم، ليس بالقوى في سعيد بن جبير.

- سعيد بن جبير ثقة تقدم ص ٥٠ من البحث .

درجة الأثر: إسناده ضعيف؛ لأن فيه جعفر بن أبي المغيرة، صدوق يهم، وليس بالقوى في سعيد بن جبير، فمدار هذا الأثر على جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد، وقد روى هذا الأثر بنحوه موقوف على سعيد بن جبير، وفيه أيضاً جعفر بن أبي المغيرة. انظر: أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٨٤-٨٨٥، رقم الأثر ٤٢٩.



من حيث قبضت ماتت، وهو سبحانه قد أخبر أنها لم تمت فكيف يقول بعد ذلك ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ﴾^(١) (٢).

القول الثاني: وهو الذي رجحه ابن تيمية - رحمه الله -، وقال عليه الأكثرون: (إن كلا من النفسين المسككة والمرسلة توفيتا وفاة النوم، وأما التي توفيت وفاة الموت فتلك قسم ثالث، وهي التي قدمها بقوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(٣) وعلى هذا يدل الكتاب والسنة؛ فإن الله تعالى قال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٣)، فذكر إمساك التي قضى عليها الموت من هذه الأنفس التي توفاه بالنوم، وأما التي توفاه حين موتها، فتلك لم يصفها بإمساك ولا إرسال^(٤)، ثم قال: (لادليل في الآية على التقاء الموتى بالنيام)^(٥).

وهذا القول هو الصواب في المسألة - والله أعلم - لما يلي:

١- أن قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٦)، فبين -سبحانه- هنا أنه يتوفى الأنفس على نوعين: فيتوفاه حين الموت، ويتوفى الأنفس التي لم تمت بالنوم^(٧)، وقد ذكر -سبحانه وتعالى- بأن النوم وفاة، وإن لم يموت صاحبه حقيقة، فإنه يتوفى الأنفس الوفاة الكبرى بما يرسل من الحفظة الذين يقبضونها من

(١) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٢) ابن القيم، الروح، ص ص ١٧٤-١٧٥، كذلك استدل - رحمه الله - بأثر ضعيف عن السدى. انظر: المرجع السابق.

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٤٥٢-٤٥٣؛ انظر: ابن القيم، الروح، ص ١٧٤.

(٥) المرجع السابق .

(٦) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٧) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٧٥.



الأبدان، والوفاة الصغرى عند المنام كما قال - تبارك وتعالى - ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ، وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ﴾^(١)، فذكر الوفاة الصغرى ثم الكبرى، وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٢)، ذكر الكبرى ثم الصغرى^(٣)، وعلى هذا يكون المعنى أن النوم يعتبر وفاة، وأن من نام ثم مات في منامه أمسكت نفسه، ومن لم يمت أرسلت نفسه، فيكون وصف الإمساك والإرسال لمن توفيت وفاة نوم، وعلى ذلك دل الحديث، كما روى الإمام البخاري، والإمام مسلم بسنديهما، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: (إذا أوى أحدكم إلى فراشه، فليفضن فراشه بداخلة إزاره^(٤))، فإن لا يدرى ما خلفه عليه، ثم يقول: باسمك ربي وضعت جنبي، وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي، فأرحمها وإن أرسلتها، فأحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآيتان ٦٠، ٦١.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٦٠.

(٤) داخلة الإزار: طرفه الداخل الذي يلي جسده، ويلي الجانب الأيمن.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٢٤٠؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٢٩٠. مادة دخل.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ والقراءة عند النوم، ج ٤، ص ١٩٨٩،

رقم الحديث ٣٦٢٠، واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة

والاستغفار، باب ما يقول عند النوم، وأخذ المضجع، ج ٤، ص ٢٠٨٤-٢٠٨٥، رقم

الحديث ٢٧١٤.



٢- ذكر ابن تيمية - رحمه الله - تفسيراً للآية: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾^(١)، مانصه: (قال ابن عباس وأكثر المفسرين، قبض الموت، وقبض النوم، ثم في النوم يقبض التي تموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت)^(٢)، فهذا أحد التفاسير للآية عن ابن عباس - رضي الله عنه -.

٣- أما ما استدل به ابن القيم - رحمه الله - من الآية، بأن الله أخبر بوفاتين وفاة الموت، ووفاة النوم، وجعل الإمساك والإرسال حكمين للوفاتين، فالأولى ممسكة والثانية مرسلة، ورد على أن يكون الإمساك والإرسال حكم خاص لوفاة النوم؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لم يقل: (والتي لم تمت فكيف يقول بعد ذلك فيمسك التي قضى عليها الموت)^(٣).

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأنه ليس في الآية ما يدل على أن الإمساك للمتوفاة وفاة موت، والإرسال للنائمة، فالآية تتناول نوعين من الوفاة وفاة موت، ووفاة نوم، وذكرت إمساك المتوفاة، وإرسال الأخرى، ومعلوم أنه سبحانه يمسك كل ميتة سواء ماتت في النوم أو قبل ذلك، ويرسل من لم تمت^(٤)، فقولُه: "يتوفى الأنفس" يتناول من ماتت في اليقظة ومن ماتت في النوم؛ فلما ذكر الوفاتين، ذكر أنه يمسكها في أحد الوفاتين ويرسلها في الأخرى، وهذا ظاهر اللفظ ومدلوله بلا تكلف^(٥)، فهو سبحانه يخبر أنه يتوفاها وفاة نوم أولاً ثم التي قضى عليها الموت من الأنفس النائمة تمسك عنده، والأخرى ترسل، وله شاهد من الحديث^(٦) أن وصف الإرسال والإمساك للأنفس النائمة - والله تعالى أعلم -.

(١) سورة الزمر، جزء من الآية ٤٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٢٨٩.

(٣) انظر: ص ٥٢ من البحث.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٤٥٣.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: ص ٥٤ من البحث.



٤- ما استدل به ابن القيم - رحمه الله - من الأثر عن ابن عباس - رضي الله عنهما - بأن أرواح الأحياء تلتقى بأرواح الأموات ليس فيه دلالة لما ذهب إليه المسكة من توفيت وفاة الموت، والمرسلة من توفيت وفاة نوم، فغاية ما فيه اخبار عن التقاء الأرواح، وأن الله يمسك أرواح الأموات، ويرسل أرواح الأحياء، فليس الإرسال حكم لوفاة النوم، والامسك حكم لوفاة الموت، فان حكم الإرسال والامسك خاص لمن توفيت وفاة نوم كما سبق بيانه - والله أعلم -، مع أن هذا الأثر إسناده ضعيف، ويعارض الحديث الذي عند الإمام أحمد؛ كما سيأتي ذكره، الذي يدل على عدم التقاء الأرواح.

٥- ذكر ابن القيم^(١) - رحمه الله - كثيراً من المنامات ليدل على التقاء أرواح الأحياء بأرواح الأموات، وفي هذا نظر، فإن حال الروح بعد مفارقتها البدن بالموت أو النوم لا يعلمها إلا الله تعالى، فليس في المنامات ما يدل على التقاء أرواح الأحياء بأرواح الأموات، وللرؤيا والمنامات شأن آخر لا يصح الخوض فيه إلا بدليل.

وقد أخبر الرسول - ﷺ - عن الرؤيا والأحلام من ذلك، مارواه الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: (إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً، ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءاً من النبوة، والرؤيا ثلاثة، فرؤيا صالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه، فإن رأى أحدكم ما يكره، فليقم فليصل ولا يحدث بها الناس)^(٢).

فلو كانت بعض المنامات والرؤى من جنس التقاء أرواح الأحياء بأرواح الأموات لذكر في الحديث قسم رابع.

(١) انظر: الروح، ص ١٧٥-١٩٤.

(٢) سبق تخريجه ص ٤٤ من البحث.



بل إن روح الحى لاتلقى روح الحى، فضلاً عن التقاء روح الميت بروح الحى فيخبر بكذا وكذا، فإن الشخص يرى قريباً أو صديقاً وهو نائم، وهذا القريب والصديق مستيقظ بين أهله، فهل هذا دليل على التقاء الروح بالروح؟!.

بل من الثابت أن الروح لاتلقى الروح فقد روى الإمام أحمد بسنده عن خزيمة بن ثابت -رضي الله عنه- قال: رأيت في المنام أنى أسجد على جبهة النبي -صلى الله عليه وسلم- فأخبرت بذلك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: (إن الروح لاتلقى الروح، وأقنع^(١) النبي -صلى الله عليه وسلم- رأسه هكذا، فوضع جبهته على جبهة النبي -صلى الله عليه وسلم-).^(٢)

(١) اقنع الرجل رأسه: رفعه وشخص ببصره نحو الشيء لا يصرفه عنه.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٩٩. مادة قنع.

(٢) المسند، غير المحقق، الطبعة الثانية، (بيروت: دار احياء التراث العربي، عام

١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ج٦، ص٢٨٠، رقم الحديث ٢١٣٥٧؛ ج٦، ص٢٨٢، برقم

٢١٣٧١ (باسناد واحد) اسناده: حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة أنا

أبو جعفر الخطمي عن عمارة بن خزيمة بن ثابت أن أباه قال ...

تراجع رجال الإسناد:

- عفان بن مسلم بن عبد الله الباهلي، أبو عثمان الصفار، البصري، ثقة ثبت، قال ابن

المديني: (كان إذا شك في حرف من الحديث تركه، وربما وهم)، وقال ابن معين: (أنكرناه

في صفر سنة تسع عشرة)، مات سنة ٢٢٠هـ، وقيل غير ذلك. انظر ترجمته: ابن حجر،

تهذيب التهذيب، ج٥، ص٥٩٦-٦٠٤؛ تقريب التهذيب، ج١، ص٤٠٤.

- حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة، ثقة عابد أثبت الناس في ثابت، وتغير حفظه

بآخره، مات سنة ١٦٧هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج٢، ص٤٢٣-

٤٢٦؛ التقريب، ج١، ص١٣٨.

- أبو جعفر الخطمي، هو عمير بن يزيد بن عمير بن حبيب الأنصاري، أبو جعفر الخطمي،

المدني، نزيل بالبصرة، صدوق من السادسة. انظر ترجمته: المراجع السابقة؛ التهذيب، ج٦،

ص٢٦٠؛ التقريب، ج١، ص٤٥٣.



٦- قد أخبر سبحانه وتعالى أن الشهداء أحياء عنده، وإن كنا لانشعر بذلك.

= - عمارة بن خزيمة بن ثابت الأنصاري الأوسي، أبو عبد الله، أو أبو محمد المدني، ثقة من الثالثة، مات سنة ١٠٥هـ، وهو ابن ٧٥ سنة. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٦، ص ٢٠-٢١، التقريب، ج ١، ص ٤٢٣.

درجة الأثر: اسناده حسن، رجاله كلهم ثقات إلا أبي جعفر الخطمي صدوق . هذا ومما يجدر التنبيه إلى أن هذا الحديث قد أخرجه النسائي، سنن النسائي الكبرى، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالغفار البنداري، سعيد كسروي، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١١هـ)، ج ٤، ص ٤٨٤، رقم الحديث ٧٦٣١.

قال: حدثنا أبو داود قال عفان: قال: ثنا حماد عن أبي جعفر عن عمارة بن خزيمة بن ثابت أن أباه قال: (رأيت في المنام كأنني أسجد على جبهة النبي - ﷺ - فأخبرته بذلك فقال النبي - ﷺ -: إن الروح ليلقى الروح، واقتبع النبي - ﷺ - رأسه هكذا قال: عفان برأسه إلى خلفه، فوضع جبهته على جبهة النبي - ﷺ -)، وهي مخالفة لرواية الإمام أحمد، فرواية الإمام أحمد بالنفي، ورواية النسائي بالإثبات.

إلا أنه من الأرجح وقوع تصحيف في سنن النسائي المطبوع - مطبوع عن نسخة وحيدة - وذلك لما يلي:

١- إن أبي نعيم الأصبهاني، قد روى الحديث بإسناد الإمام أحمد، وهي الرواية التي في المسند. انظر: معرفة الصحابة، الطبعة الأولى، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، (الرياض: دار الوطن للنشر والتوزيع، عام ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، ج ٣، ص ٩١٦، رقم الأثر ٢٣٦٣.

٢- إن ابن كثير، قد ذكر رواية الحديث بلفظ (أن الروح لاتلقى الروح) وقال: رواه النسائي في الرؤيا.

انظر: جامع المسانيد والسنن، ط. د، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه: عبدالمعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر عام ١٤١٥هـ)، ج ٤، ص ١٠٣، رقم الحديث ٢٤٦٥.

٣- إن الحديث قد أخرجه غير الإمام أحمد، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط. د، (بيروت: دار صادر، دار بيروت، عام ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م)، ج ٤، ص ٤٨٠، بإسناد الإمام أحمد، ولفظه. والله أعلم وأحكم.



قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَّقُونَ﴾^(١).

وروى الإمام أبو داود^(٢) بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال ﷺ: (لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر ترد أنهار الجنة، تأكل من ثمارها وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم قالوا: من يبلغ إخواننا عنا أنا أحياء نرزق لئلا يزهدوا في الجهاد ولا يئكلوا^(٣) عند الحرب؟ فقال الله سبحانه: أنا أبلغهم عنكم قال: فأنزل الله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤) ^(٥).

فلو كان الحال كما ذكر من التقاء أرواح الأموات بأرواح الأحياء، لكان إخبار الشهداء بما هم فيه من النعيم بهذا الطريق، وليس الأمر كذلك، فحياة البرزخ^(٦)،

(١) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.

(٢) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، أبو داود، إمام أهل الحديث في زمانه، أصله من سجستان رحل رحلة طويلة في طلب العلم، له من المصنفات: (السنن) وهو أحد الكتب الستة، وله أيضاً (المراسيل) و(الزهد) وغيرها، ولد سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي سنة ٢٧٥ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٢٠٣-٢٢١؛ الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) نكل: نكص وجبن. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٣٧٥. مادة نكل.

(٤) سورة آل عمران، جزء من الآية ١٦٩.

(٥) سنن أبي داود، الطبعة الأولى، درسه وفهرسه: كمال يوسف الحوت، (بيروت: دار الجنان، ومؤسسة الكتب الثقافية، عام ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م)، كتاب الجهاد، باب في فضل الشهادة، ج ٢، ص ١٨-١٩، رقم الحديث ٢٥٢٠، وللحديث شاهد بمعناه في الصحيح. انظر ص ٥٠٠ من البحث.

(٦) البرزخ في اللغة: الحاجز بين الشيئين، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٣١٨. مادة برزخ. والبرزخ اصطلاحاً: اسم لما بين الدنيا والآخرة من وقت الموت إلى وقت البعث. انظر: ابن القيم، الروح، ص ٢٦٧.



مما لا مجال فيها للخوض إلا بما دل عليه الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^(١)، ففي الآية إخبار أن هناك حاجز بين الأحياء والأموات، -والله تعالى أعلم وأحكم-

سابعاً: للدلالة على العين :

جاءت النفس في السنة النبوية للدلالة على العين من ذلك: مارواه الإمام أبو داود بسنده عن سهل بن حنيف -رضي الله عنه- يقول: (مررنا بسيل، فدخلت فاغتسلت منه فخرجت محموماً، فسمى^(٢) ذلك إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: (مروا أبا ثابت يتعوذ، قلت: ياسيدي والرقى صالحة؟ قال: (لارقية إلا في نفس أو حمة^(٣) أو لدغة^(٤))^(٥)).

فالنفس في الحديث العين، ففي الصحيحين من حديث السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بغير حساب، فيه: (لارقية إلا في عين أو حمة)^(٦).

-
- (١) سورة المؤمنون، الآيتان ٩٩-١٠٠.
- (٢) نعى: بلغ، يقال: نعت الحديث أى دفعته وأبلغته. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٤٢. مادة نعى .
- (٣) الحمة: سم كل شيء يلدغ أو يلسع، وقيل: هي الأبرة التى تضرب الحية والعقرب والزنبور ونحو ذلك، أو تلدغ بها. انظر: المرجع السابق، ج ١٤، ص ٢٠١. مادة حما.
- (٤) اللدغ: عض الحية والعقرب، وقيل اللدغ بالفم واللسع بالذنب، انظر: المرجع السابق، ج ٨، ص ٤٤٨. مادة لدغ .
- (٥) سنن أبي داود، كتاب الطب، باب الرقى، ج ٢، ص ٤٠٤، رقم الحديث ٣٨٨٨.
- (٦) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب من أكتو أو أكوى غيره، وفضل من لم يكتو، ج ٤، ص ١٨٢٥، رقم الحديث ٥٧٠٥؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولاعذاب، ج ١، ص ١١٩، رقم الحديث ٢٧٤.



ومعنى الحديث : لارقية أشفى وأولى من رقية العين وذي الحمة^(١)، وإلا فالرقية الشرعية نافعة بإذن الله من كل داء .

(١) انظر: النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، حققه وفهرسه: عصام الصبايطي وآخرون، (القاهرة: دار الحديث، عام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج٢، ص٩٦.

الفصل الثالث

الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية



الفصل الثالث

الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية

ورد لفظ الروح - بضم الراء وسكون الواو - في القرآن الكريم ٢١ مرة^(١) بصيغة المفرد للدلالة على عدة معان في دلالة صريحة على المعنى المراد، ودلالة اختلف في المراد منها على ما يأتي تفصيله، لذلك أورد الروح من الآية الكريمة نفسها ثم اذكر الأقوال في الآية والراجح منها :

أولاً : روح القدس :

وقد ورد في أربع آيات هي :

١- قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(٢)، فروح القدس في الآية جبريل - عليه السلام-^(٣)،

(١) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ص ٤١٣-٤١٤ .

وورد لفظ الروح - بفتح الراء وسكون الواو- ثلاث مرات. في قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَتَحَسَّبُوا مِنْ يُوْسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْسَبُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْتَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ سورة يوسف، الآية ٨٧، فذكر الروح في الآية مرتين، ومرة في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾ سورة الواقعة، الآيتان ٨٨، ٨٩. وكما سبق الإشارة إليه أن هناك قراءة بالضم لهذه الآية. انظر ص ١٧ من البحث. ذكر البخاري في معنى قوله تعالى: (لا تياسوا من روح الله) معناه: الرجاء.

انظر: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله -تعالى- ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِّلْمُتَلَبِّينَ﴾ سورة يوسف، الآية ٧، ج ٢، ص ١٠٤٧، رقم الحديث ٣٣٨٩.

(٢) سورة النحل، الآية ١٠٢.

(٣) انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن، ص ١٦٠؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل

القرآن، ص ٤٨٦؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ الكتاب العزيز، ج ١، ص ٣٦٤؛ ابن



قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

٢- روح القدس الذي أيد الله به عيسى -عليه السلام- وهو في ثلاث آيات هي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾^(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٣).

٣- قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^(٤).. الآية.

وقد وردت عدة أقوال في المراد بروح القدس في الآيات السابقة هي^(٥):

= الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨؛ ومن كتب التفاسير انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٧، ص ٦٤٧؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ١١٦؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٦٠٨؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ١٩٤.

(١) سورة البقرة، الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

(٤) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٠.

(٥) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٤٤٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، م ١، ج ٢، ص ١٨؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٤٨؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ١، ص ١١٠.



- ١- جبريل عليه السلام.
 - ٢- الاسم الذي كان يحيى به الموتى.
 - ٣- الروح هو حفظه على الملائكة.
 - ٤- الإنجيل .
 - ٥- الروح المنفوخة في عيسى عليه السلام .
- وقد رجح ابن جرير^(١) ، والقرطبي^{(٢)(٣)} ، وابن كثير^{(٤)(٥)} ، والشوكاني^{(٦)(٧)} ،

-
- (١) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٤٤٨؛ ج ٣، ص ٤؛ ج ٥، ص ١٢٧.
 - (٢) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي، من كبار المفسرين من أهل قرطبة، رحل إلى الشرق، واستقر بمصر، من مؤلفاته: (الجامع لأحكام القرآن)، (التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة)، توفي سنة ٦٧١هـ.
 - انظر ترجمته: الداودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد عمر، (مصر: مكتبة وهبة، عام ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، ج ٢، ص ٦٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٣٢٢.
 - (٣) الجامع لأحكام القرآن، م ١، ج ٢، ص ١٨؛ م ٢، ج ٣، ص ١٧٣؛ م ٣، ج ٦، ص ٢٣٤.
 - (٤) إسماعيل بن عمر بن كثير بن حنو بن درع القرشي، البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، حافظ مؤرخ فقيه، رحل في طلب العلم، له من التصانيف: (البداية والنهاية) و(تفسير القرآن العظيم) وغيرها، ولد سنة ٧٠١هـ، وتوفي سنة ٧٧٤هـ.
 - انظر ترجمته: الداودي، المرجع السابق، ج ١، ص ١١٠-١١٢؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٠.
 - (٥) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٢٧؛ ج ١، ص ٣١١؛ ج ٢، ص ١١٨.
 - (٦) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، وتولى قضاءها، له من المصنفات: (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)، و(فتح القدير) وغيرها، ولد سنة ١١٧٣هـ، وتوفي سنة ١٢٥٠هـ.
 - انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط. د. (بيروت: دار المعرفة)، ج ٢، ص ٢١٤-٢٢٥؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٩٨.
 - (٧) فتح القدير، ج ١، ص ١١٠؛ ج ١، ص ٢٦٩.



والشنقيطي^(١)(٢)، إن المراد هو جبريل عليه السلام، وهذا - والله أعلم - هو الصواب وذلك لما يلي:

١- ماروى في تفسير قوله - تعالى - ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾^(٣). عن ابن مسعود وتابعه على ذلك ابن عباس - رضي الله عنهم - أن روح القدس هو جبريل عليه السلام^(٤).

٢- وروده كذلك في القرآن والمراد به جبريل كما سبق الإشارة إليه^(٥) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...﴾^(٦) الآية.

٣- كثرة ورود روح القدس في الأحاديث النبوية والمراد منه جبريل عليه السلام من ذلك:

-
- (١) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، مفسر مدرس من علماء شنقيط (موريتانيا)، ولد سنة ١٣٢٥هـ وتعلم بها، وحج سنة ١٣٦٧هـ، واستقر في المدينة المنورة، ثم الرياض ثم في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨١هـ، وتوفي سنة ١٣٩٣هـ بمكة، له من المصنفات: (أضواء البيان في تفسير القرآن)، (وآداب البحث والمناظرة). انظر ترجمته: بقلم تلميذه الشيخ: عطيه سالم، أضواء البيان، ج ٩، ص ٤-٦٤ (ملحق)؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٤٥؛ الطويان، عبدالعزيز بن صالح بن إبراهيم، جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة العبيكان، عام ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، ج ١، ص ٢٢-٨٩.
- (٢) أضواء البيان، ج ١، ص ٨٠؛ انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن، ص ١٦١؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ج ١، ص ٣٦٤.
- (٣) سورة البقرة، الآية ٨٧.
- (٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٢٧.
- (٥) انظر: ص ٦٣ من البحث.
- (٦) سورة النحل، جزء من الآية ١٠٢.



١- مارواه الإمام مسلم بسنده عن عائشة -رضي الله عنها- وفيه:
فسمعت رسول الله -ﷺ- يقول لحسان: إن روح القدس لا يزال يؤيدك،
مانافحت^(١) عن الله ورسوله وقالت: سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: هجاهم
حسان فشفى واشتفى^(٢).

وفيه قال حسان:

وجبريل رسول الله فينا وروح القدس ليس له كفاء^(٣)

٢- مارواه الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي سلمة بن عبدالرحمن بن
عوف^(٤) أنه سمع حسان بن ثابت الأنصاري يستشهد بأهريرة فيقول: ياأهريرة
نشدتك الله هل سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: (ياحسان أجب عن رسول الله
-ﷺ- اللهم أيده بروح القدس، قال: أبوهريرة: نعم)^(٥).

(١) النفع: الذب عن الرجل، ونافحت عن فلان: خاصمت عنه، والمنافحة والمكافحة: المدافعة
والمضاربة.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٦٢٣، مادة نفع.

(٢) الشفاء: البرء من المرض، يقال: شفاه الله يشفيه، واشتفى افتعل منه، والمعنى أراد أنه
شفى المؤمنين واشتفى بنفسه أي اختص بالشفاء.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٤٣٧. مادة شفا.

(٣) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت -ﷺ-، ج ٤،
ص ١٩٣٥-١٩٣٨، رقم الحديث ٢٤٩٠.

(٤) أبوسلمة بن عبدالرحمن بن عوف الزهري، المدني، قيل اسمه عبدالله، وقيل إسماعيل، ثقة
مكثر، من الثالثة، توفي سنة ٩٤هـ، وقيل ١٠٤هـ.

انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ١٣٠-١٣٢؛ تقريب التهذيب،
ج ٢، ص ٧٢٧.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب هجاء المشركين، ج ٤، ص ١٩٣٩، رقم الحديث
٦١٥٢، واللفظ له؛ صحيح مسلم، فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت
-ﷺ-، ج ٤، ص ١٩٣٢، رقم الحديث ٢٤٨٥.



فروح القدس في الأحاديث جبريل-عليه السلام- يؤكد ذلك أيضاً مارواه الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن البراء -رضي الله عنه- قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم-
لحسان: (اهجهم، أو هاجهم وجبريل معك)^(١).

٤- إن الله تعالى أخبر أنه أيد عيسى بروح القدس فلو كان المراد به الإنجيل لكان قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^(٢) الآية فيه تكرار قول^(٣) فقد ذكر الإنجيل هنا-والله أعلم-.

ثانياً : الروح الأمين :

وقد ورد في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(٤).

فالروح الأمين هو جبريل عليه السلام^(٥)؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي -صلى الله عليه وسلم- من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصرته إياهم، ج ٣، ص ١٢٥٦، رقم الحديث ٤١٢٤ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة؛ باب فضائل حسان بن ثابت -رضي الله عنه- ج ٤، ص ١٩٣٣، رقم الحديث ٢٤٨٦.

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٠.

(٣) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٤٤٨؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٢٧.

(٤) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣، ١٩٤.

(٥) انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، ص ١٦١؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٨٦؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ الكتاب العزيز، ج ٢، ص ٣٦٤؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨؛ ومن كتب التفاسير: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٩، ص ٤٧٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٧، ج ١٣، ص ٩٣؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٣٦٠؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ١١٧.



لِلْمُؤْمِنِينَ^(١)، ففي الآية الأولى ورد أن الذي نزل بالقرآن هو الروح الأمين، وفي الثانية ورد أن الذي نزل بالقرآن هو جبريل - عليه السلام - فهما واحد غير أن الوارد في الآية الأولى وصف له - عليه السلام - وفي الثانية اسمه.

ثالثاً : الروح من أمره - أي أمر الله سبحانه وتعالى - :

وقد ورد في آيتين بالروح من أمره، وآية بالروح من أمرنا والآيتان هما:

الآية الأولى: قوله -تعالى-: ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾^(٢).

والآية الثانية: قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾^(٣).

وقد وردت عدة أقوال في المراد من الروح من أمره في الآيات السابقة هي^(٤):

١- الوحي .

٢- جبريل عليه السلام.

٣- الرحمة .

٤- القرآن الكريم .

٥- خلق من خلق الله لا ينزل ملك إلا ومعه واحد منهم.

(١) سورة البقرة، الآية ٩٧.

(٢) سورة النحل، الآية ٢.

(٣) سورة غافر، الآية ١٥.

(٤) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٧، ص٥٥٨؛ ج١١، ص٤٦-٤٧؛

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م٥، ج١٠، ص٤٥؛ م٨، ج١٥، ص١٩٥؛ الشوكاني،

فتح القدير، ج٣، ص١٤٧؛ ج٤، ص٤٨٥.



والذي يتزجج - والله أعلم - أن المراد بالروح من أمره، هو الوحي^(١)؛ وذلك لسياق الآيات .

يقول الشنقيطي: (أظهر الأقوال في معنى الروح في هذه الآية الكريمة: أن المراد الوحي؛ لأن الوحي به حياة الأرواح، كما أن الغذاء به حياة الأجسام.

ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾^(٢).

وقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ، يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٣)، ومما يدل على أن المراد بالروح الوحي إتيانه بعد قوله: ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ﴾ بقوله: ﴿أَنْ أَنْذِرُوا﴾؛ لأن الإنذار إنما يكون بالوحي بدليل قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ﴾^(٤) الآية، وكذلك إتيانه بعد قوله: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ بقوله: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾، لأن الإنذار إنما يكون بالوحي أيضاً^(٥).

(١) رجحه ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٥٨٢؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٤، ص ٤٨٥، وانظر أيضاً: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن، ص ١٦٢؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٨٧؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ الكتاب العزيز، ج ١، ص ٣٦٤؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ٥٢.

(٣) سورة غافر، الآيتان ١٥-١٦.

(٤) سورة الأنبياء، جزء من الآية ٤٥.

(٥) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج ٣، ص ٢١٠.



ولقد جاء بالروح من أمرنا في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١).

قيل : فيها بنحو ما قيل في الآيتين السابقتين^(٢)، والذي يترجح فيها أن المراد بالروح من أمرنا الوحي؛ لما سبق - والله أعلم -.

رابعاً : المراد بالروح منه :

وقد ورد ذكر ذلك في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾^(٣).

وقد وردت عدة أقوال في المراد بروح منه هي:

١ - قواهم ببرهان منه ونور وهدى^(٤).

٢ - قواهم برحمة منه^(٥).

(١) سورة الشورى، الآية ٥٢.

(٢) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١١، ص ١٦٣؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٨، ج ١٦، ص ٣٧؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٤، ص ٥٤٥.

(٣) سورة المجادلة، جزء من الآية ٢٢.

(٤) ابن جرير، المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٦؛ انظر: القرطبي، المرجع السابق، م ٩، ج ١٧، ص ٢٠٠.

(٥) ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر في القرآن، ص ١٦١؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٨٧؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ج ١، ص ٣٦٣؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٥٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٩، ج ١٧، ص ٢٠٠؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٩٣.



٣- أيدهم بجبريل عليه السلام^(١).

٤- قواهم بالقرآن وحججه^(٢).

٥- قواهم ونصرهم^(٣) على عدوهم وسمى تلك النصره روحاً؛ لأنه يجي أمرهم^(٤).

٦- وقيل بروح منه: أي نور القلب^(٥).

والملاحظ أنها معاني تدور حول التأييد والنصرة إما بالقرآن، أو برحمة منه أو نور منه، أو جبريل -عليه السلام- والله أعلم بمراده .

خامساً: المراد بقوله وَرُوحٌ مِنْهُ في عيسى -عليه السلام-:

وقد ورد في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^(٦).

وقد وردت عدة أقوال في المراد بروح منه في الآية هي:

١- رحمة من الله^(٧).

(١) القرطبي، المرجع السابق، م٩، ج١٧، ص٢٠٠؛ الشوكاني، المرجع السابق، ج٥، ص١٩٣.

(٢) المراجع السابقة .

(٣) المراجع السابقة؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٣٥٢.

(٤) الشوكاني، المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) سورة النساء، جزء من الآية ١٧١.

(٧) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٤، ص٣٧٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، م٣، ج٦، ص١٧؛ الشوكاني، فتح القدير، ج١، ص٥٤١؛ الشنقيطي، أضواء

البيان، ج١، ص٤٣٣.



٢- برهان وحجة على قومه^(١).

٣- نفخة من الله؛ لأنه حدث من نفخة جبريل عليه السلام في درع مريم بأمر الله إياه بذلك^(٢)، فنسب إلى أنه روح من الله لأنه بأمره كان، والعرب تسمى النفخ روح^(٣).

٤- روح من الأرواح التي خلقها الله فصورها ثم أرسلها إلى مريم فدخلت في فيها، فصيرها الله -تعالى- روح عيسى عليه السلام^(٤).

٥- الأمر^(٥).

والراجع، أن المراد ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ هو روح عيسى عليه السلام لسياق الآية الكريمة^(٦).

(فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾^(٧))، فالكلمة هنا التي ألقاها إلى مريم حين قال له: كن، فكان عيسى بكن، وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله قول، وليس الكن مخلوقاً.

(١) المراجع السابقة ماعدا ابن جرير.

(٢) انظر: ص ص ٧٦-٧٨ من البحث.

(٣) ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٤، ص ٣٧٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،

٣م، ج ٦، ص ١٧؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٦٠٣-٦٠٤؛ الشوكاني،

فتح القدير، ج ١، ص ٥٤١؛ الشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٤٣٣.

(٤) المراجع السابقة .

(٥) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨.

(٦) انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، ص ١٦٢؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر

لألفاظ الكتاب العزيز، ج ١، ص ٣٦٤.

(٧) سورة النساء، جزء من الآية ١٧١.



وكذب النصارى والجهمية^(١) على الله في أمر عيسى، وذلك أن الجهمية قالوا: عيسى عليه السلام روح الله وكلمته، إلا أن الكلمة مخلوقة، وقالت النصارى عيسى روح الله من ذات الله وكلمة الله من ذات الله، كما يقال: إن هذه الخرقه من هذا الثوب.

لكن الحق أن عيسى عليه السلام بالكلمة كان، وليس هو الكلمة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^(٣) بأمره كان الروح فيه، وليست لفظه من في هذه الآية للتبعيض كما يزعم النصارى افتراء على الله، ولكن من هنا لا ابتداء الغاية بمعنى أن مبدأ ذلك الروح الذي ولد به عيسى عليه السلام حياً من الله؛ لأنه هو الذي أحياه به، ويدل على أن من هنا لا ابتداء الغاية ورودها كذلك في بعض آيات

(١) الجهمية: هم أتباع الجهم بن صفوان الضال المبتدع، قال عنه الذهبي: هو رأس الجهمية هلك في زمان التابعين وما علمته روى شيئاً لكنه زرع شراً عظيماً. أهد، وكان الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي ضحى به والى العراق خالد القسري يوم عيد الأضحى، فقد زعم الجعد بن درهم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، وأخذ عنه الجهم مقالته في أن الله لم يكلم موسى تكليماً، ومن بدع الجهمية التي عرفوا بها إنكار الأسماء والصفات، وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وأن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالقلب وغير ذلك من الضلالات.

انظر: ترجمة الجهم، ابن حجر، لسان الميزان، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، عام ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، ج ٢، ص ١٤٢؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالأمير علي مهنا، على حسن فاعود، (بيروت: دار المعرفة، عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج ١، ص ٩٧-٩٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٥٩.

(٣) سورة النساء، جزء من الآية ١٧١.



القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١).

وإضافة الروح إليه إضافة ملك وخلق كقولك عبدا لله وسماء الله؛ لا إضافة صفة إلى موصوف^(٢)، والإضافة هنا للتشريف^(٣)، - والله أعلم -.

فيعسى عليه السلام اختص بخصائص كما في الآية رسول الله، كلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وكذلك في الحديث، كما في الصحيحين من حديث الشفاعة وفيه: (يا عيسى أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه)^(٤). الحديث.

وروى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن عيسى عبدا لله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق، أدخله

(١) سورة الجاثية، الآية ١٣.

(٢) انظر: ص ٤٧٣ من البحث في أنواع المضاف إلى الله.

(٣) انظر: ابن حنبل، أحمد، الرد على الجهمية، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد بكير محمود،

(بيروت: دار قتيبة، عام ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ص ٣٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،

م ٣، ج ٦، ص ١٧-١٨، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢١٩-٢٢٠؛ ابن القيم،

الروح، ص ٤١٤-٤١٦؛ عبد الوهاب، سليمان بن محمد، تيسير العزيز الحميد في شرح

كتاب التوحيد، ط. د. (المكتب الإسلامي)، ص ص ٨٣-٨٥؛ الشنقيطي، أضواء البيان،

ج ١، ص ٤٣٢-٤٣٣؛ العثيمين، محمد صالح، القول المفيد على كتاب التوحيد، الطبعة

الأولى، اعتنى به وخرج أحاديثه سليمان بن عبد الله بن حمود أبوالخيل، خالد بن علي بن

محمد المشيخ، (الرياض: دار العاصمة، عام ١٤١٥هـ)، ج ١، ص ٦٩-٧٢.

(٤) انظر: ص ١١٢ من البحث حديث الشفاعة.



الله الجنة على ما كان من العمل^(١).

قال البخاري تعليقاً: (وقال أبو عبيد^(٢): " كلمته " كن فكان، وقال غيره: " روح منه " أحياه فجعله روحاً^(٣)).

سادساً : الروح المذكورة في قصة مريم :

وهو في ثلاث آيات منها: قوله - تعالى - ﴿وَإِذْ كُرِّ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا، فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا، قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا، قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾^(٤).

فالروح هنا ملك؛ لسياق الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ ، وأكثر المفسرين أنه جبريل عليه السلام^(٥)، وقيل هو روح عيسى

(١) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي

دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ الآية، سورة النساء، جزء من الآية ١٧١. ج ٢، ص ١٠٦٩، رقم الحديث ٣٤٣٥؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ج ١، ص ٥٧، رقم الحديث ٢٨.

(٢) القاسم بن سلام - بالتشديد- البغدادي، أبو عبيد، الإمام المشهور ثقة فاضل، مصنف من العاشرة، مات سنة ٢٢٤هـ، ولم أر له في الكتب حديثاً مسنداً، بل أقواله في شرح الغريب. انظر ترجمته: ابن حجر، التهذيب، ج ٣، ص ٤٤٤-٤٤٧، تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٤٨٠.

(٣) صحيح البخاري، أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾،

الآية، سورة النساء، جزء من الآية ١٧١، ج ١، ص ١٠٦٩.

(٤) سورة مريم، الآيات ١٦، ١٧، ١٨، ١٩.

(٥) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ٣٢٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام

القرآن، م ١٦، ج ١١، ص ٦٢؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ١٢١؛



عليه السلام^(١)، وهذا بعيد؛ لسياق الآيات القرآنية السابقة.

والآيات السابقة إذا جمعت مع قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ فِيهَا جَبْرِيلُ لَهَا: إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا؛ أَي لَأَكُونَ سَبَبًا فِي هَبَةِ الْغُلَامِ بِالنَّفْخِ فِي الدَّرْعِ^(٤) الَّذِي وَصَلَ إِلَى الْفَرْجِ، فَصَارَ بِسَبَبِهِ حَمْلُهَا عَيْسَى، وَبَيْنَ تَعَالَى فِي سُورَةِ التَّحْرِيمِ أَنَّ هَذَا النَّفْخَ فِي فَرْجِهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾^(٥) الْآيَةَ، وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ (فِيهِ) رَاجِعٌ إِلَى فَرْجِهَا، وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾^(٦)؛ لِأَنَّ النَّفْخَ وَصَلَ إِلَى الْفَرْجِ فَكَانَ حَمْلَ عَيْسَى... فَأَشَارَ إِلَى أَنَّ كَيْفِيَّةَ حَمْلِهَا أَنَّهُ نَفَخَ فِيهَا فَوَصَلَ النَّفْخَ إِلَى فَرْجِهَا، فَوَقَعَ الْحَمْلَ بِسَبَبِ ذَلِكَ... وَالَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ مِنَ الْعُلَمَاءِ: أَنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ النَّفْخَ،

= الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٣٢٧؛ الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٤، ص ٢٣٦؛ انظر: ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، ص ١٦٤.

(١) انظر: القرطبي، المرجع السابق، م ٦، ج ١١، ص ٦٢؛ يقول ابن كثير في رده أن يكون المراد روح عليه السلام - بعد إيراده الأثر في ذلك: (وهذا في غاية الغرابة والنعارة)، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ١٢١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٩١.

(٣) سورة التحريم، الآية ١٢.

(٤) درع المرأة: قميصها. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٩٢٢. مادة درع.

(٥) سورة التحريم، الآية ١٢.

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٩١.



نفخ جبريل فيها بإذن الله فحملت، كما تدل لذلك قراءة الجمهور^(١) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾^(٢)، ولا ينافي ذلك إسناد الله - جلا وعلا - النفخ المذكور لنفسه في قوله: " فنفخنا "؛ لأن جبريل إنما أوقعه بإذنه وأمره ومشيتته، وهو تعالى الذى خلق الحمل من ذلك النفخ؛ فجبريل لا قدرة له على أن يخلق الحمل من ذلك النفخ، ومن أجل كونه بإذنه ومشيتته وأمره - تعالى -، ولا يمكن أن يقع النفخ المذكور ولا وجود الحمل منه إلا بمشيئته - جل وعلا - أسنده إلى نفسه - والله تعالى أعلم -.

وقول من قال: (إن فرجها الذي نفخ فيه الملك هو جيب درعها)^(٣) ظاهر السقوط^(٤)، بل النفخ الواقع في جيب الدرع وصل إلى الفرج المعروف فوق الحمل^(٥).

(١) هناك قراءة للآية بالياء في قوله (لأهب) بدل الهمزة.

انظر: الجزرى، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، ط.د، أشرف على تصحيحه ومراجعته: على محمد الضباع، (بيروت: دار الفكر)، ج ٢، ص ٣١٧.

(٢) سورة مريم، جزء من الآية ١٩.

(٣) جيب الدرع: جيب القميص ما يفتح على النحر.

انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن على، المصباح المنير، الطبعة الأولى، اعتنى به: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، عام ١٤١٧هـ)، ص ٦٤، مادة جيب.

(٤) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ١٦٣، ذكر أن المراد بالفرج هو جيب الدرع؛ ولكن في ج ٩، ص ٨٥ ذهب إلى أن الفرج المذكور في سورة الأنبياء هو الفرج حقيقة.

انظر: القرطبي، جامع البيان لأحكام القرآن، م ٦، ج ١١، ص ٢٢٤؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٤٢٠؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٤٢٥.

(٥) أضواء البيان، ج ٤، ص ٢٣٦-٢٤١؛ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٢٦٣-٢٦٤.



سابعاً : الروح المذكور مع الملائكة :

وقد ورد في ثلاث آيات من القرآن الكريم هي :

قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^(٣).

وقد وردت عدة أقوال في المراد من الروح في الآيات السابقة هي :

- ١- جبريل عليه السلام^(٤).
- ٢- ملك آخر عظيم الخلق^(٥).
- ٣- خلق من خلق الله كهيئة الناس، أو كصور بني آدم^(٦).
- ٤- أشرف الملائكة^(٧).

(١) سورة المعارج، الآية ٤.

(٢) سورة النبأ، الآية ٣٨.

(٣) سورة القدر، الآية ٤.

(٤) ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، ص ٤١٥، ص ٦٥٣؛ القرطبي، الجامع

لأحكام القرآن، م ٩، ج ١٨، ص ١٨٣؛ م ١٠، ج ١٩، ص ١١٢؛ م ١٠، ج ٢٠، ص ٩٠-

٩١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٤٤٦؛ ص ٤٩٦، ص ٥٦٨؛ الشوكاني،

فتح القدير، ج ٥، ص ٢٢٨؛ ص ٣٧٠، ص ٤٧٢.

(٥) المراجع السابقة، ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٤٨٦؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين

النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨.

(٦) المراجع السابقة للتفاسير، ابن سليمان البلخي، الأشباه والنظائر، ص ١٦٠؛ الدامغاني،

الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٧) المراجع السابقة للتفاسير.



٥- أرواح بنى آدم^(١).

وقد اختار ابن جرير أنه جبريل-عليه السلام- عند تفسير قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ^(٢)﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ^(٤)﴾^(٥).

أما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا^(٦)﴾.

فقد ذكر عدة آثار ثم قال: (والصواب من القول أن يقال: إن الله -تعالى ذكره- أخبر أن خلقه لا يملكون خطاباً يوم يقوم الروح، والروح من خلقه، وجائز أن يكون بعض هذه الأشياء التي ذكرت - والله أعلم- أى ذلك هو، ولاخبر بشيء من ذلك أنه المعنى به، دون غيره يجب التسليم له، ولاحجة تدل عليه، وغير ضائر الجهل به)^(٧).

أما القرطبي فقد ذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ^(٨)﴾، الروح جبريل -عليه السلام-، وقيل هو ملك عظيم^(٩)، وكذلك عند تفسير قوله

(١) المراجع السابقة للتفاسير.

(٢) سورة المعارج، جزء من الآية ٤.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٢٢٦.

(٤) سورة القدر، الآية ٤.

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٦٥٣.

(٦) سورة النبأ، الآية ٣٨.

(٧) جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٦.

(٨) سورة المعارج، جزء من الآية ٤.

(٩) الجامع لأحكام القرآن، م ٩، ج ١٨، ص ١٨٣؛ انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥،

-تعالى- ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾^(١)، الروح جبريل^(٢).

أما عند تفسيره آية النبا فقد ذكر عدة أقوال لم يرجح أيًا منها^(٣).

أما ابن كثير فقد ذكر في تفسير آية المعارج: (يحتمل أن يكون المراد به جبريل، ويكون من باب عطف الخاص على العام، ويحتمل أن يكون اسم جنس لأرواح بني آدم)^(٤)، أما في تفسير آيتي النبا والقدر فذكر أقوال في المراد من الروح، بأنه جبريل أو صنف من الملائكة^(٥)، ولم يرجح أيًا منها .

وإليك الآثار الواردة في تفسير الآيات:

الآثار الواردة أنه جبريل -عليه السلام-

عن الضحاك^(٦) في قوله - تعالى - ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾^(٧)، قال : الروح

-
- (١) سورة القدر، جزء من الآية ٤ .
- (٢) الجامع لأحكام القرآن، م ١٠، ج ٢٠، ص ٩٠؛ انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٢ .
- (٣) المرجع السابق، م ١٠، ج ١٩، ص ١٢١-١٢٢؛ انظر: الشوكاني، المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٧٠ .
- (٤) تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٤٤٦ .
- (٥) المرجع السابق، ج ٤، ص ٤٩٦، ص ٥٦٨ .
- (٦) الضحاك بن مزاحم الهلالي، أبو القاسم، أو أبو محمد، صدوق كثير الإرسال، من الخامسة، مات بعد ١٠٠هـ، وثقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قال عنه ابن عدى: عرف بالتفسير، وأما روايته عن ابن عباس، وأبي هريرة، وجميع من روى عنه ففي ذلك كله نظر، وإنما اشتهر بالتفسير .
- انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٨١-٨٢؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٥٩ .
- (٧) سورة النبا، جزء من الآية ٣٨ .



جبريل - عليه السلام - (١).

(١) الأثر أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥، رقم الأثر ٣٦١٣٥. قال: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن أبي سنان عن ثابت عن الضحاك. تراجم رجال الإسناد:

- محمد بن حميد بن حيان الرازي، حافظ ضعيف، وكان ابن معين حسن الرأي فيه، مات سنة ٢٤٨هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ١١٨-١٢١؛ التقريب، ج ٢، ص ٥١١.

- مهران بن أبي عمر العطار، أبو عبد الله الرازي صدوق له أوهام سيئ الحفظ من التاسعة، انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٨، ص ٣٧٩؛ التقريب، ج ٢، ص ٦٠٦.

- أبو سنان هو سعيد بن سنان البرجمي صدوق له أوهام من السادسة. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٣، ص ٣٣٥-٣٣٦؛ التقريب، ج ١، ص ٢٠٧.

- ثابت بن جابان روى عن عكرمة والضحاك وروى عنه أبو سنان ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل وسكت عنه. انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن ادريس بن المنذر الحنظلي الرازي، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، (الدكن، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ج ٢، ص ٤٥٠.

درجة الأثر: إسناده ضعيف؛ لأن فيه ابن حميد شيخ ابن جرير ضعيف.

والأثر أخرجه أيضاً، أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٧٣-٨٧٤، رقم الأثر ٤١٤.

قال: حدثنا إسحاق بن أحمد، حدثنا عبد الله بن عمران، حدثنا إسحاق بن سليمان، حدثنا أبو سنان عن ثابت عن الضحاك..

تراجم رجال الإسناد:

- إسحاق بن أحمد الفارسي، لم أقف على ترجمته، قال محقق كتاب العظمة، ج ١، ص ٣٢٦، هامش (٣): (لم أجد ترجمته، ذكره المزي في تلاميذ صالح بن سمار فقال:

إسحاق بن أحمد بن زيرك الفارسي). أهـ.

- عبد الله بن عمران بن أبي علي الأسدي، أبو محمد الأصبهاني، نزيل الري، صدوق من كبار الحادية عشرة. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٤٢٠؛ تقريب

التهذيب، ج ١، ص ٣٠٥

- إسحاق بن سليمان الرازي، أبو يحيى، كوفي الأصل، ثقة فاضل، من التاسعة، مات



ويروى كذلك عن سعيد بن جبير^(١) والشعبي^(٢).

= سنة ٢٠٠هـ، وقيل قبلها، انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣؛
التقريب، ج ١، ص ٤٣.

- ثابت : تقدم في إسناد ابن جرير.

- أبوسنان: تقدم في إسناد ابن جرير.

درجة الأثر: فيه ممن لم تعرف درجته من الجرح والتعديل إسحاق بن أحمد الفارسي.

وللأثر متابع لأبي سنان عند ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥،

رقم الأثر ٣٦١٣٦، قال: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران عن سفيان عن الضحاك...

تراجم رجال الإسناد:

- ابن حميد: ضعيف تقدم ص ٨٢.

- مهران: صدوق له أوهام سيء الحفظ، تقدم ص ٨٢.

- سفيان الثوري، أبو عبد الله الكوفي، ثقة ربما دلس، مات سنة ١٦١هـ، وله ٦٤ سنة.

انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٣، ص ٣٩٧، التقريب: ج ١، ص ٢١٦.

درجة الأثر: ضعيف؛ لأنه فيه ابن حميد شيخ ابن جرير ضعيف.

(١) سعيد بن جبير ثقة تقدم ترجمته ص ٥٠ من البحث.

وذكر الأثر عنه القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ١٠، ج ١٩، ص ١٢٢؛ ابن كثير، تفسير

القرآن العظيم، ج ٤، ص ٤٩٦؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٧١، ولم يذكروا

إسناداً له.

(٢) الشعبي هو: عامر بن شراحيل الشعبي، ثقة مشهور فقيه، فاضل من الثالثة، قال عنه

مكحول: مارأيت أفقه منه، مات بعد ١٠٠هـ، وله نحو ٨٠ سنة.

انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ١٥٦-١٥٩؛ تقريب التهذيب، ج ١،

ص ٢٦٩. والأثر عنه أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥،

رقم الأثر ٣٦١٣٧، قال: حدثنا محمد بن خلف العسقلاني، قال: ثنا رواد بن الجراح عن

أبي حمزة عن الشعبي...

تراجم رجال الإسناد:

- محمد بن خلف بن عمار العسقلاني، صدوق من الحادية عشرة، مات سنة ٢٦٠هـ.

انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٧، ص ١٣٧-١٣٨؛ التقريب، ج ٢، ص ٥١٣.



الآثار الواردة أنه ملك عظيم .

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ
وَالْمَلَائِكَةُ﴾^(١) هو ملك عظيم الخلقة^(٢).

- راود بن الجراح أبو عصام العسقلاني، أصله من خراسان، صدوق اختلط بآخره فترك،
وفي حديثه عن الثوري ضعف شديد من التاسعة. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب،
ج ٣، ص ١١٤-١١٥؛ التقريب، ج ١، ص ١٧٦.

- أبو حمزة : هو ثابت بن أبي صفية الثمالي، اسم أبيه دينار، وقيل سعيد، كوفي ضعيف
رافضي، توفي في خلافة جعفر. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ١، ص ٥٥٠-
٥٥١؛ التقريب، ج ١، ص ٨٠.

درجة الأثر: ضعيف؛ لأنه فيه أبو حمزة: ضعيف.

(١) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.

(٢) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥، رقم الأثر ٣٦١٣٤، قال
حدثنا علي، قال: حدثنا أبو صالح، قال: ثنا معاوية، عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.
تراجم رجال الإسناد:

- علي بن داود بن يزيد القنطري، الأدمي، صدوق من الحادية عشر، مات سنة ٢٦٢ هـ.
انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٦٨١؛ التقريب، ج ١، ص ٤١٣.

- أبو صالح: هو عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني، أبو صالح المصري كاتب
الليث، صدوق، كثير الغلط، ثبت في كتابه وكانت فيه غفلة، توفي سنة ٢٢٢ هـ. انظر
ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٤، ص ٣٣٨-٣٤٢؛ التقريب، ج ١، ص ٢٩٤.

- معاوية بن صالح بن حدير الحضرمي، أبو عمرو، أو أبو عبد الرحمن الحمصي، قاضي
الأندلس، صدوق له أوهام من السابعة، توفي سنة ١٥٨ هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة،
التهذيب، ج ٨، ص ٢٤٤؛ التقريب، ج ٢، ص ٥٩٢.

- علي بن أبي طلحة، سالم مولى بنى العباس سكن حمص، أرسل عن ابن عباس ولم يره،
من السادسة، صدوق قد يخطئ، مات سنة ١٤٣ هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة،
التهذيب، ج ٥، ص ٧٠١-٧٠٢؛ التقريب، ج ١، ص ٤١٥.

درجة الأثر : الأثر منقطع ؛ لأن علي بن أبي طلحة لم يلق ابن عباس ، إلا أنه قد عرفت



عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: الروح ملك في السماء الرابعة، هو أعظم من السموات ومن الجبال ومن الملائكة، يسبح الله كل يوم اثني عشر ألف

الواسطة بين علي بن أبي طلحة وابن عباس فقد ذكر العلماء أنه يروى عن كبار أصحاب ابن عباس، كسعيد بن جبير ومجاهد.

يقول ابن حجر: (والذين اشتهر عنهم القول في تلك التفاسير - من التابعين أصحاب ابن عباس، وفيهم ثقات، وضعفاء، فمن الثقات... من طريق معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وعلي صدوق لم يلق ابن عباس، لكنه إنما حمل عن ثقات أصحابه، فلذلك كان البخاري، وابن أبي حاتم وغيرهما يعتمدون على هذه النسخة) انظر: العجائب في بيان الأسباب، الطبعة الأولى، تحقيق عبدالحكيم محمد الأنيس، (الرياض: دار ابن الجوزي، عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م)، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٧؛ وانظر السيوطي، جلال الدين، عبدالرحمن، الاتقان في علوم القرآن، الطبعة الثانية، قدم له وعلق عليه: محمد شريف سكر، راجعه: مصطفى قصاص، (بيروت: داراحياء العلوم، عام ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)، ج ٢، ص ٥٣٢-٥٣٣.

واستقر الأمر في هذه الصحيفة اعتمادها وصحتها عند العلماء، انظر: أبو زيد، بكر بن عبد الله، معرفة النسخ والصحف الحديثية، الطبعة الأولى، (الرياض: دار الراجعية، عام ١٤١٢هـ) ص ٢٠٨. انظر أيضاً: العاني، أحمد بن عايش اللطيف، (صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس -رضي الله عنهما-) (رسالة ماجستير، كلية الدعوة، وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، جامعة أم القرى، مكة، عام ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٨٢-٨٣. والأثر أخرجه أيضاً: أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٧١، رقم الأثر ٤١١، بسنده من طريق أبي صالح به؛ والبيهقي، أبوبكر، أحمد بن الحسين، كتاب الأسماء والصفات، الطبعة الأولى، تحقيق وتعليق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (جده: مكتبة الوادي للتوزيع، عام ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)، ج ٢، ص ٢١٩، رقم الأثر ٧٨٠ بسنده مختصراً من طريق أبي صالح، لكن ذكره في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

وعزاه السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الحباثك في أخبار الملائك، الطبعة الثانية، تحقيق محمد سعيد بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م) ص ٦٢ إلى ابن المنذر، وابن أبي حاتم، وانظر كذلك الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر، عام ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ج ٥، ص ٣٣١.



تسيحة، يخلق الله من كل تسيحة ملكاً من الملائكة، يجيء يوم القيامة صفاً وحده^(١).

عن الشعبي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾^(٢) قال: هما سماطان^(٣) لرب العالمين يوم القيامة: سماط من الروح، وسماط من الملائكة^(٤).

- (١) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥، رقم الأثر ٣٦١٣٣.
- قال: حدثني محمد بن خلف العسقلاني قال: ثنا رواد بن الجراح عن أبي حمزة، عن الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود.
- تراجع رجال الاسناد:
- محمد بن خلف العسقلاني صدوق، تقدم ص ٨٣ من البحث .
 - رواد بن الجراح صدوق ، تقدم ص ٨٤ من البحث .
 - أبي حمزة ضعيف تقدم ص ٨٤ من البحث .
 - الشعبي ثقة تقدم ص ٨٣ من البحث.
 - علقمة بن وقاص الليثي المدني ثقة ثبت من الثانية، أخطأ من زعم أنه له صحبة، وقيل إنه ولد في عهد النبي - ﷺ -، مات في خلافة عبد الملك.
- انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٦٤٥-٦٤٦؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٤٠٩.

درجة الإسناد: إسناده ضعيف، لأنه فيه أبو حمزة ثابت الشمالي ضعيف .

- (٢) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.
- (٣) السماطان: صفان، وأيضاً اسماء: الجماعة، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٣٢٥ مادة سمط.
- (٤) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٦، رقم الأثر ٣٦١٤٨.
- قال: حدثني يعقوب، قال: ثنا ابن علي، قال: أخبرنا منصور بن عبدالرحمن، عن الشعبي.
- تراجع رجال الإسناد:

- يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح العبدي مولاهم أبو يوسف الدورقي، ثقة



الآثار الواردة أنهم خلق كهيئة الناس :

عن مجاهد قال: الروح خلق على صورة بني آدم يأكلون، ويشربون^(١).

= من العاشرة، توفي سنة ٢٥٢هـ، وله ٨٦ سنة. انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٦٧٩.

- ابن عليه هو إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة الأسدي مولا هم، أبو اسحاق المدني، ثقة، تكلم فيه بلا حجة، من السابعة، مات في خلافة المهدي سنة ١٦٩هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق، التقريب، ج ١، ص ٤٨.

- منصور بن عبدالرحمن الغداني، البصري الأشل، صدوق يهيم من السادسة، لكنه وثقه ابن معين وأبوداود، وقال عنه النسائي: ليس به بأس وذكره ابن حبان في الثقات وخرج له الإمام مسلم في صحيحه. انظر ترجمته: المراجع السابقة؛ التهذيب، ج ٨، ص ٣٥٧؛ التقريب، ج ٢، ص ٦٠٤.

درجة الأثر: اسناده رجال كلهم ثقات إلا منصور بن عبدالرحمن صدوق، فإسناده حسن. والأثر أخرجه أيضاً أبو الشيخ، ج ٣، ص ٨٧٤-٨٧٥، رقم الأثر ٤١٥ بسنده عن ابن عليّة إسماعيل بن إبراهيم بنحوه؛ وعزاه السيوطي، الحباثك في أخبار الملائك، ص ٦٤ إلى ابن أبي حاتم.

(١) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٥، رقم الأثر ٣٦١٣٨، قال: حدثنا ابن بشار قال: ثنا أبو عامر، قال: ثنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد. تراجع رجال الإسناد :

- مجاهد بن جبر ثقة إمام في التفسير، مات سنة ١٠٤هـ. ابن حجر، التقريب، ج ١، ص ٥٦٩. ابن بشار: هو محمد بن بشار بن عثمان العبدي، البصري، أبو بكر، بندار، ثقة من العاشرة، مات سنة ٢٥٢هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ٦٣-٦٥؛ تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٥٠٤.

- أبو عامر: هو عبدالملك بن عمرو القيسي الأنصاري، أبو عامر، العقدي ثقة، مات سنة ٢٠٤هـ أو ٢٠٥هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة؛ التهذيب، ج ٥، ص ٣٠٩-٣١٠؛ التقريب، ج ١، ص ٣٦٧.

- سفيان الثوري، ثقة تقدم ص ٨٣ من البحث .



الآثار الواردة أنه أشرف الملائكة :

عن مقاتل بن حيان^(١) في قوله تعالى:

- ابن أبي نجیح : هو عبد الله بن أبي نجیح يسار المكي، أبويسار الثقفي مولاہم، ثقة رمي بالقدر من السادسة، توفي سنة ١٣١هـ وقيل ١٣٢. انظر ترجمته: تهذيب التهذيب، ج٧، ص٥١٣-٥١٤؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ج١، ص٣١٨.

درجة الأثر: صحيح رجاله كلهم ثقات؛ أخرجه أيضاً أبوالشيخ، العظمة، ج٣، ص٨٧٩، رقم الأثر ٤٢١، بسنده عن أبوعامر به، وقد روى عن مجاهد هذا الأثر أيضاً من طرق بألفاظ متقاربة. انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٢، ص٤١٥-٤١٦، رقم الأثر ٣٦١٣٩، ورقم الأثر ٣٦١٤١؛ أبوالشيخ العظمة، ج٣، ص٤٧٢، رقم الأثر ٤١٢، ج٣، ص٨٨٠-٨٨١، رقم الأثر ٤٢٢، ٤٢٣.

وعزاه السيوطي، الحباثك في أخبار الملائك، ص٦٣ أيضاً إلى عبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم؛ والدر المنثور، ج٥، ص٣٣٩، ج٨، ص٤٠٠ كذلك.

ويروى الأثر أيضاً عن الأعمش بنحوه. انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١٢، ص٤١٥-٤١٦، رقم الأثر ٣٦١٤٢، وكذلك عن أبوصالح بنحوه. انظر: المرجع السابق، رقم الأثر ٣٦١٤٣؛ أبوالشيخ العظمة، ج٣، ص٨٧٣، رقم الأثر ٤١٣ وهو في قوله -تعالى-: ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥؛ البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ج٢، ص٢٢٠، رقم الأثر ٧٨٢.

(١) مقاتل بن حيان النبطي، أبو بسطام البلخي، صدوق فاضل أخطأ الأزدي في زعمه أن وكيعاً كذبه، وإنما كذب مقاتل بن سليمان، توفي قبيل سنة ١٥٠هـ، من السادسة، انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٨، ص٣١٩-٣٢٠؛ تقريب التهذيب، ج٢، ص٦٠١. والأثر: أخرجه أبوالشيخ، العظمة، ج٣، ص٨٧٥-٨٧٦، رقم الأثر ٤١٦.

قال: حدثنا إسحاق بن أحمد، حدثنا عبد الله بن عمران، حدثنا إسحاق بن سليمان عن صالح بن سعيد عن مقاتل بن حيان.

تراجم رجال الإسناد:

- إسحاق بن أحمد لم أقف على ترجمته؛ انظر ص٨٢ من البحث.

- عبد الله بن عمران بن أبي علي الأسدي صدوق تقدم ص٨٢ من البحث.



﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾^(١) قال : الروح أشرف الملائكة وأقربهم من الرب تبارك وتعالى، زاد فيه عثمان بن أبي شيبة^(٢) عن إسحاق : وهو صاحب الوحي.

الآثار الواردة أنه أرواح بني آدم :

عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾^(٣) قال: يعنى حين تقوم أرواح الناس مع الملائكة، فيما بين النفختين، قبل أن ترد الأرواح إلى الأجساد^(٤).

= - إسحاق بن سليمان الرازي ثقة تقدم ص ٨٢ من البحث .
- صالح بن سعيد المروزي ذكره المزي من تلاميذ مقاتل بن حيان، قال محقق كتاب العظمة لم أجد ترجمته. انظر: ج ٣، ص ٨٧٥، هامش رقم (٥).
درجة الإسناد:

في الإسناد رجلان لا يعرف درجتهم من الجرح والتعديل هما إسحاق بن أحمد، وصالح المروزي، والأثر عزاه السيوطي، الحبائك في أخبار الملائك، ص ٦٣، إلى ابن المنذر؛ وكذلك في الدر المنثور، ج ٥، ص ٣٣١.

(١) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.

(٢) عثمان بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي، أبو الحسن بن أبي شيبة الكوفي، ثقة حافظ شهير وله أوهام، وقيل كان لا يحفظ القرآن، من العاشرة، مات سنة ٢٣٩هـ، وله ٨٣ سنة. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٥١١-٥١٢؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٩٥.

(٣) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.

(٤) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤١٦، رقم الأثر ٣٦١٤٦، قال: حدثنا محمد بن سعد قال: ثنى أبي قال: ثنى عمي، قال ثنى أبي عن أبيه عن ابن عباس...

تراجم رجال الإسناد:

- محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة أبو جعفر العوفي. ذكره الخطيب البغدادي ولينه فقال: وكان ليناً في الحديث، وروى الحاكم عن الدارقطني



وبعد استعراض الآثار الواردة في تفسير الروح المذكور يظهر مايلي:

أن الآثار قد وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾^(١).

أنه قال: لأبأس به. انظر ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٣٢٢-٣٢٣؛ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط. د، تحقيق: على محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة)، ج ٣، ص ٥٦٠.

- أبيه هو: سعد بن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد العوفي، ذكره الخطيب وروى عن الإمام أحمد أنه قال فيه: جهمي، وقال أيضاً: لم يكن ممن يستأهل أن يكتب عنه، ولا كان موضعاً لذلك. انظر ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٩، ص ١٢٩.

- عمه هو: الحسين بن الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة أبو عبد الله العوفي من أهل الكوفة، ولى ببغداد قضاء الشرفية، ضعفه يحيى بن معين والنسائي وأبو حاتم وغيره، وقال عنه ابن حبان: يروى عن الأعمش وغيره أشياء لا يتابع عليها كأنه يقلبها وربما رفع المراسيل وأسند الموقوفات، ولا يجوز الاحتجاج بخبره، توفي سنة ٢٠١ هـ. انظر ترجمته: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٩٨؛ ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٥٣٢-٥٣٣.

- أبيه: هو الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة العوفي الكوفي ضعيف، من السادسة، توفي سنة ١٨١ هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٧٢؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ١١٧.

- عطية بن سعد بن جنادة العوفي الجدلي، الكوفي أبو الحسن، صدوق يخطئ كثيراً وكان شيعياً مدلساً من الثالثة، توفي سنة ١١١ هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٥٩٠؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٤٠٣. درجة الأثر: اسناده ضعيف فهو مسلسل بالضعفاء.

وهذا الإسناد كثيراً ما يتكرر في كتب التفاسير خاصة عند ابن جرير، انظر ما ذكره أحمد شاكر في تحقيقه لكتاب جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير، حققه وعلق على حواشيه: محمود محمد شاكر، وراجعته وخرج أحاديثه: أحمد شاكر، الطبعة الثانية، (مصر: دار المعارف)، ج ١، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(١) سورة النبأ، الآية ٣٨.



وهناك أثر حسن الإسناد عن ابن عباس في تفسير الآية أنه ملك عظيم الخلق.
 أما الآيتان الآخرتان قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ
 مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ
 رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^(٢).

فالله أعلم بمراده إلا إذا قلنا أن الروح في الآيات لمسمى واحد فيكون ملك
 عظيم: بتفسير ابن عباس لآية النبأ .

وقد ذكر هذا الروح في حديث رسول الله ﷺ - من ذلك ما روى الإمام مسلم
 بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ - كان يقول في
 ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح^(٣).

ثامناً : الروح المسؤول عنها :

وقد ورد ذلك في آية واحدة هي : قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ
 مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٤).
 وقد ورد في سبب نزول الآية روايات صحاح منها:

١ - ما روى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن عبد الله ﷺ - قال: كنت مع
 النبي ﷺ - في حرث^(٥) بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب^(٦)، فمر بنفر من اليهود

(١) سورة المعارج، الآية ٤ .

(٢) سورة القدر، الآية ٤ .

(٣) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ج ١، ص ٣٥٣، رقم
 الحديث ٤٨٧ .

(٤) سورة الاسراء، الآية ٨٥ .

(٥) الحرث: الزرع، وله معاني أخرى.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ١٣٤ . مادة حرث.

(٦) العسيب: جريدة من النخل مستقيمة، دقيقة يكشط خواصها.

انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥٩ . مادة عسب.



فقال بعضهم: سلوه عن الروح؟ وقال بعضهم: "لا تسألوه، لا يسمعكم ماتكروهون" فقاموا إليه فقالوا: يا أبا القاسم حدثنا عن الروح فقام ساعة ينظر فعرفت أنه يوحى إليه فتأخرت عنه حتى صعد الوحي ثم قال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (١)(٢).

٢- ماروى الإمام الترمذي (٣) بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قالت قريش ليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، قال: فسألوه عن الروح، فأنزل الله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٤). قالوا: أوتينا علماً كثيراً التوراة، ومن أوتى التوراة فقد أوتى خيراً كثيراً، فأنزلت: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ.. إِلَى آخِرِ الْآيَةِ﴾ (٥)(٦).

(١) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، ج ٤، ص ٢٢٧٧ رقم الحديث ٧٢٩٧ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب المناقير وصفاتهم، باب سؤال اليهود النبي - ﷺ - عن الروح، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥، ج ٤، ص ٢١٥٢-٢١٥٣، رقم الحديث ٢٧٩٤.

(٣) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي البوغي الترمذي، من أئمة علماء الحديث وحفاظه، من أهل ترمذ تتلمذ للبخاري، وقام برحلة إلى خراسان والعراق والحجاز، عمى في آخر عمره، وكان يضرب به المثل في الحفظ، ولد سنة ٢٠٩هـ، وتوفي ٢٧٩هـ، له من المصنفات: (الجامع الكبير) المعروف بصحيح الترمذي، وهو أحد الكتب الستة، والشمال النبوية وغيرها.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٢٧٠-٢٧٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٣٢٢.

(٤) سورة الاسراء، الآية ٨٥.

(٥) سورة الكهف، جزء من الآية ١٠٩، هكذا في المطبوع، والأفضل تكملتها ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

(٦) الجامع الصحيح - وهو سنن الترمذي - ط. د، إعداد الشيخ: هشام سمير البخاري، (بيروت):



ظاهر رواية ابن مسعود أن السؤال كان بالمدينة، إلا أن رواية ابن عباس المتقدمة وهي صحيحة. تدل على أنها أنزلت بمكة، وقد جمع بينها: بأن تعدد سبب نزول الآية^(١) -والله أعلم-.

قال ابن كثير بعد أن ذكر رواية ابن مسعود: (وهذا السياق يقتضى فيما يظهر بادي الرأي أن هذه الآية مدنية وأنها نزلت حين سأله اليهود عن ذلك بالمدينة مع أن السورة كلها مكية^(٢))، وقد يجاب عن هذا بأنه قد تكون نزلت عليه بالمدينة مرة ثانية كما نزلت عليه بمكة قبل ذلك، أو أنه نزل عليه الوحي بأنه يجيبهم عما سأله بالآية المتقدم إنزالها عليه^(٣))، ثم استدلل بأنها انزلت بمكة برواية ابن عباس المتقدمة.

= دار احياء التراث عام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ج ٥، ص ١٠٤، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة بنى إسرائيل، رقم الحديث ٣١٥٢، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

وقال ابن حجر في رجال إسناده الترمذي: رجاله رجال مسلم. انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣١٨.

والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده وغيره. انظر: مسند الإمام أحمد، ج ٤، ص ١٥٤-١٥٥، رقم الحديث ٢٣٠٩، وجاء في هامش التحقيق المسند: (إسناده صحيح، داود: هو ابن أبي هند البصري ثقة من رجال مسلم وعكرمة من رجال البخاري، وباقي السند على شرطهما..).

(١) يذهب البعض إلى ترجيح رواية ابن مسعود. انظر: الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل

العرفان في علوم القرآن، ط. د، (دار احياء الكتب العربية)، ج ١، ص ١١٧-١١٨، وكذلك الغنيمان، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، ج ١، ص ١٢٠.

(٢) ذكر القرطبي أن فيها ثلاث آيات ليست مكية.

انظر: الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ١٣٤، وليس من ضمنها الآية.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٦٤. وانظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح

البخاري، ج ٩، ص ٣٢٠.



وقد اختلف في الروح المذكورة في الآية على أقوال هي :

- ١- روح الإنسان^(١).
- ٢- جبريل عليه السلام^(٢).
- ٣- ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف لسان، لكل لسان سبعون لغة^(٣).
- ٤- ملك عظيم^(٤).
- ٥- عيسى عليه السلام^(٥).
- ٦- القرآن^(٦).
- ٧- خلق من خلق الله كبنى آدم^(٧).
- ٨- جند من جنود الله لهم أيد وأرجل يأكلون الطعام^(٨).
- ٩- الوحي^(٩).

(١) انظر : ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ١٤٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ٢٠٩؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٦٥؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) المراجع السابقة .

(٣) المراجع السابقة .

(٤) المراجع السابقة .

(٥) المراجع السابقة ماعدا ابن جرير، وابن كثير.

(٦) المراجع السابقة ماعدا ابن جرير، وابن كثير.

(٧) ذكره ابن كثير، والشوكاني، المراجع السابقة.

(٨) ذكره القرطبي في المرجع السابق.

(٩) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣٢٠.



١٠- روح الحيوان^(١).

ولقد رجح القرطبي^(٢) والشوكاني^(٣) بأن الروح المسؤول عنها في الآية أرواح بني آدم، والذي يظهر أن معظم الأقوال السابقة إنما اجتمعت من كلام أهل التفسير في معنى لفظ الروح الوارد في القرآن لا بخصوص هذه الآية^(٤)، وبعضها لا يصح تفسير الآية به، من ذلك عيسى عليه السلام، فاليهود لا تعترف بأن عيسى روح الله، ولا تجهل أن جبريل عليه السلام ملك^(٥)، ولا يصح تفسير الروح بأنه القرآن، أو الوحي، كما سيأتي بيانه، فقولته تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٦) فالأمر هنا المأمور، وليس المقصود كلامه تعالى^(٧).

أما بقية الأقوال بأنه ملك، وتحديد صفته بأنه كذا وكذا فقد وردت بذلك آثار، سيتناولها البحث بالدراسة كما سيأتي بيانه، وبيان الراجح منها.

وقد ذكر ابن القيم - رحمه الله - أن الذي عليه السلف أن الروح المسؤول عنها في الآية ليست أرواح بني آدم، وإنما هو الروح المذكور مع الملائكة يوم القيامة، يقول: (وفي ذلك خلاف بين السلف والخلف وأكثر السلف بل كلهم على أن الروح المسؤول عنها في الآية ليست أرواح بني آدم بل هو الروح الذي أخبر الله

(١) المرجع السابق، وذكر الشوكاني أن الأقوال فيها بلغت إلى ثمانية عشر مائة قول، انظر:

فتح القدير، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ٢١٠.

(٣) فتح القدير، ج ٣، ص ٢٥٤؛ وانظر: الداغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز،

ج ١، ص ٣٦٤؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ج ١، ص ٢٠٨.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣٢٠.

(٥) المرجع السابق.

(٦) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٧) انظر ص ١١٠ من البحث.



عنه في كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة، وهو ملك عظيم... ومعلوم أنهم إنما سألوه عن أمر لا يعرف إلا بالوحي، وذلك الروح الذي عند الله لا يعلمها الناس، وأما أرواح بنى آدم فليست من الغيب وقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل، وغيرهم فلم يكن الجواب عنها من إعلام النبوة^(١).

وفي كلامه هذا نظر، فهناك خلاف حول الروح المسؤول عنها في الآية، ولكن ليس أكثر السلف، وكلهم على أنها ليست أرواح بنى آدم.

فغاية ما في الأمر أن هذا أحد الأقوال المشهورة. في الآية، يقول ابن تيمية: (وأما قوله -تعالى-: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢)، فقد قيل أن الروح هنا ليس هو روح الآدمي، وإنما هو ملك في قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^(٣)، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾^(٥).

وقيل: بل هو روح الآدمي، والقولان مشهوران، وسواء كانت الآية تعمهما أو تتناول أحدهما، فليس فيها ما يدل على أن الروح غير مخلوقة^(٦).

بل يرى كثير من العلماء أن الروح المسؤول عنها، هي أرواح بنى آدم. يقول الخطابي^(٧): (حكوا في المراد بالروح في الآية أقوال: قيل سألوه عن جبريل، وقيل

(١) الروح، ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٢) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٣) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.

(٤) سورة المعارج، جزء من الآية ٤.

(٥) سورة القدر، جزء من الآية ٤.

(٦) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٧) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، أبو سليمان فقيه محدث من أهل بست من

بلاد كابل من نسل زيد بن الخطاب -رضي الله عنه-، له من المصنفات: (معالم السنن)، (غريب



عن ملك له السنة، وقال الأكثر: سألوه عن الروح التي تكون بها الحياة في الجسد^(١)، وقال القرطبي: (وذهب أكثر أهل التأويل أنهم سألوه عن الروح الذي يكون به حياة الجسد)^(٢).

فليس كل السلف على أن الروح المسؤول عنها الروح المذكورة مع الملائكة. ولم يذكر ابن القيم دليلاً يرجح فيه أن الروح المسؤول عنها هي الروح التي تذكر مع الملائكة بل ذكر هذا القول بصيغة قيل عندما تكلم عن الروح في القرآن فقال: (الروح التي سألت عنها اليهود، فأجيبوا بأنها من أمر الله، قد قيل أنها الروح المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ﴾^(٣) وأنها المذكورة في قوله تعالى: ﴿تَنزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾^(٤)^(٥).

وما ذكره من أحاديث وروايات وآثار ليس فيها دلالة لما ذهب إليه أن الروح المسؤول عنها هي الروح المذكورة مع الملائكة.

كل ما في الأمر اضطراب الروايات عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في تفسير هذه الآية هذا إن صحت نسبة جميع الأقوال إليه، يقول ابن القيم: (وقد اضطربت الروايات عن ابن عباس في تفسير هذه الآية أعظم اضطراب، فإما أن

-
- = (الحديث)، (بيان اعجاز القرآن) وغيرها، كان مولده سنة ٣١٩هـ، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢٣؛ الزركلي، الاعلام، ج ٢، ص ٢٧٣.
- (١) اعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الطبعة الأولى، تحقيق ودراسة: محمد بن سعد ابن عبدالرحمن آل سعود، (جامعة أم القرى، مركز احياء التراث، عام ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٣، ص ١٨٧٣-١٨٧٤.
- (٢) جامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ٢١٠؛ انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٢٥٤.
- (٣) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.
- (٤) سورة القدر، جزء من الآية ٤.
- (٥) الروح، ص ٤٢٨.



تكون من قبل الرواة أو تكون أقواله قد اضطربت فيها^(١).

من هذه الروايات التي ذكرها ابن القيم مايلي :

١- عن ابن عباس قال: بعثت قريش عقبة بن أبي معيط^(٢)، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة^(٣) إلى يهود المدينة يسألونهم عن النبي ﷺ - فقالوا لهم: إنه قد خرج فينا رجل يزعم أنه نبي وليس على ديننا ولا على دينكم، قالوا من معه؟ قالوا: سفلتنا والضعفاء والعييد ومن لاخير فيه، وأما أشرف قومه فلم يتبعوه، فقالوا: إنه قد أظل زمان نبي يخرج وهو على ماتصفون من أمر هذا الرجل فأتوه فأسألوه عن ثلاث خصال نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن فهو نبي صادق، وإن لم يخبركم بهن فهو كذاب، سلوه عن الروح التي نفخ الله في آدم فإن قال لكم هي من الله، فقالوا:

(١) الروح، ص ٤٢٥.

(٢) عقبة بن أبان بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس، من مقدمي قريش في الجاهلية، كنيته أبو الوليد، وكنية أبيه أبو معيط، كان شديد الأذى للمسلمين عند ظهور الدعوة، فأسروه يوم بدر، وقتل.

انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٧٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٢٤٠.

(٣) عبد الله بن أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، هو ابن عمه النبي ﷺ - عاتكة بنت عبدالمطلب.

انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، الطبعة الثالثة، حققها: مصطفى السقا وآخرون، (مصر: شركة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، عام ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، ج ١، ص ٢٩٨، والذي في السير أن المبعثين هما: عقبة بن أبي معيط، والنضر بن الحارث.

انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٩٥؛ البيهقي، أبوبكر، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أصول صاحب الشريعة، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧١؛ ابن كثير، إسماعيل، السيرة النبوية، ط. د.، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، عام ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م)، ج ١، ص ٤٨٣، ٤٨٦.



كيف يعذب الله في النار شيئاً منه، فسأل جبريل عنها فأنزل الله عز وجل:
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، يقول: هو خلق من خلق
الله ليس هو من الله...^(٢).

- (١) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥ .
- (٢) عزاه ابن القيم، الروح، ص ٤٢٤ إلى أبي الشيخ ولم أقف عليه في كتابه العظمة، قال حدثنا الحسين بن محمد بن إبراهيم أنبأنا إبراهيم بن الحكم عن أبيه عن السدي عن أبي مالك عن ابن عباس .
- تراجم رجال الإسناد:
- الحسين بن محمد بن إبراهيم لم أقف على ترجمته .
- إبراهيم بن الحكم بن أبان العدني، ضعيف، وصل مراسيل من التاسعة، انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١٣٨-١٣٩؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٧ .
- الحكم بن أبان العدني، أبو عيسى، صدوق، عابد وله أوهام من السادسة، مات سنة ١٥٤ هـ وهو ابن ٨٤ سنة. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ١، ص ٣٨٥-٣٨٦؛ التقريب، ج ١، ص ١٣٢ .
- السدي: إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبي كريمة السدي، أبو محمد الكوفي، صدوق يهيم ورمي بالتشيع من الرابعة، مات سنة ١٢٧ هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥؛ التقريب، ج ١، ص ٥٢ .
- أبو مالك: هو غزوان الغفاري، أبو مالك الكوفي، مشهور بكنيته، ثقة من الثالثة. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٦، ص ٣٦٥-٣٦٦؛ التقريب، ج ١، ص ٤٦٧ .
- درجة الإسناد: اسناده ضعيف؛ لأن فيه إبراهيم بن الحكم وهو ضعيف كان يوصل المراسيل، ومن لم تعرف درجته من الجرح والتعديل الحسين بن محمد.
- ولهذا الأثر متابع بمعناه لكنه ضعيف لجهالة من يروى عنه ابن إسحاق فقد روى ابن إسحاق قال: حدثني رجل من أهل مكة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بنحوه. انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، م ١، ج ١، ص ٢٩٥؛ البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أصول



قال ابن القيم : (اسناد هذه الرواية لا يحتج به فإنه من تفسير السدي عن أبي مالك^(١) .

٢- مارواه داود بن أبي هند^(٢) عن عكرمة^(٣) عن ابن عباس، قال: قالت قريش لليهود أعطونا شيئاً لنسأل عنه هذا الرجل، فقالوا سلوه عن الروح، فنزلت: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾^(٤) الآية^(٥).

قال ابن القيم: (وفي رواية ابن أبي هند هذه اضطراب)^(٦) وذكر لها عدة أسانيد، وأنها تخالف رواية ابن مسعود^(٧) للحديث.

= صاحب الشريعة، ج ١، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ ذكر الرواية بإسناده عن ابن إسحاق وفيه أيضاً جهالة من يروى عنه ابن إسحاق؛ انظر ابن كثير، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٨٣-٤٨٦. والأثر حسن لغيره بالمتابع.

(١) الروح، ص ٤٢٥.

(٢) داود بن أبي هند القشيري مولاهم، أبوبكر أو أبو محمد، البصري، ثقة متقن، كان يهيم بآخره، من الخامسة، توفي سنة ١٣٩ هـ وقيل غير ذلك.

انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٢٥٣؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) عكرمة، أبو عبد الله، مولى ابن عباس، أصله بربري، ثقة ثبت عالم بالتفسير لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر، ولا ثبت عنه بدعة من الثالثة، مات سنة ١٠٤ هـ وقيل قبل ذلك. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٥، ص ٦٣٠-٦٣٨؛ التقريب، ج ١، ص ٤٠٨.

(٤) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٥) ابن القيم، الروح، ص ٤٢٦.

(٦) المرجع السابق، وهذه الرواية عند الإمام الترمذي، والإمام أحمد.

انظر ص ٩٢ من البحث.

(٧) انظر المرجع السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦.



الملاحظ أن أسانيد رواية داود بن أبي هند عن عكرمة هي عند الإمام الترمذي، وعند الإمام أحمد، وهي صحيحة الإسناد وقد سبق الحديث عن الجمع بين رواية ابن مسعود للحديث ورواية ابن عباس^(١)، هذه هي الأحاديث التي ذكرها ابن القيم - رحمه الله - في الآية .

أما الآثار التي وردت عن ابن عباس في تفسير الآية فهي :

١- عن مجاهد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: الروح أمر من أمر الله، خلق الله، وهم على صور بنى آدم، ما نزل من السماء إلا ومعه واحد من الروح^(٢) ولم يتكلم ابن القيم على إسنادها ، وإنما قال : (هذا يدل على أنها غير الروح

(١) انظر: ص ٩٣ من البحث.

(٢) أخرجه أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٦٥، رقم الأثر ٤٠٤.

قال: حدثنا الوليد حدثنا محمد بن أيوب، قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ قال: أخبرنا ابن أبي جعفر عن يحيى يعنى ابن ضريس عن هشيم عن جعفر بن إياس عن مجاهد عن ابن عباس. تراجم رجال الإسناد:

- الوليد بن أبان بن بونه أبو العباس، الأصبهاني، قال عنه الذهبي: (الحافظ الجود العلامة، صاحب المسند الكبير والتفسير) ولم يذكر فيه جرح ولا تعديل. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٢٨٨-٢٨٩.

- محمد بن أيوب بن زياد ذكره أبو الشيخ، وقال وكان يحكى عن شريك، وكان أبوه وإلى أصبهان). انظر ترجمته: أبو الشيخ، أبو محمد، عبد الله بن محمد بن محمد بن جعفر بن حيان، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، الطبعة الأولى، تحقيق: سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م) ج ٢، ص ١٢٨.

- ابن أبي جعفر: هو عبد الله بن أبي جعفر الرازي صدوق، يخطئ من التاسعة. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٤، ص ٢٦٢؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٨٣.

- يحيى بن الضريس البجلي، الرازي القاضي صدوق من التاسعة، مات سنة ٢٠٣ هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق؛ التقريب، ج ٢، ص ٦٦٠.

- هشيم بن بشير بن القاسم بن دينار السلمى، أبو معاوية بن أبي حازم ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال، الخفي، من السابعة، مات سنة ١٨٣ هـ، وقد قارب ٨٠ سنة. انظر ترجمته: المرجع السابق، التقريب، ج ٢، ص ٦٣٧.



التي في بني آدم^(١).

= - جعفر بن إياس أبو بشر بن أبي وحشية، ثقة من أثبت الناس في سعيد بن جبير، وضعفه شعبة في حبيب بن سالم، وفي مجاهد، من الخامسة، مات سنة ١٢٦ هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق، التهذيب، ج ٢، ص ٥٠-٥١؛ التقريب، ج ١، ص ٨٩.

- مجاهد ثقة تقدم ص ٨٧ من البحث .
درجة الأثر: فيه من لم يعرف درجته من الجرح والتعديل وهما الوليد بن ابان، ومحمد بن أيوب بن زياد، وجعفر بن إياس قد ضعف في مجاهد.

والأثر أخرجه أيضاً البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ج ٢، ص ٢١٨، رقم الأثر ٧٧٩. أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنا عبد الرحمن بن الحسن القاضي ثنا إبراهيم بن الحسين، نا آدم بن أبي إياس نا هشيم عن أبي بشر عن مجاهد عن ابن عباس.
تراجم رجال الإسناد:

- أبو عبد الله الحافظ، هو محمد بن عبد الله بن محمد، المعروف بابن البيع، الحاكم صاحب المستدرک، قال عنه الذهبي: امام صدوق، لكنه يصحح في مستدرکه أحاديث ساقطة ويكثر من ذلك؛ توفي سنة ٤٠٥ هـ. انظر ترجمته: الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٦٠٨.
- عبد الرحمن بن الحسن القاضي، قال عنه صالح بن أحمد الحافظ: ضعيف، ادعى الرواية عن ابن ديزيل، فذهب علمه، وكتبت عنه أيام السلامة أحاديث، ولم يدع عن إبراهيم - ابن ديزيل -، ثم ادعى، وروى أحاديث معروفة، كان إبراهيم يسأل عنها ويستغرب... انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ١٥-١٦.

- إبراهيم بن الحسن، الإمام الحافظ، الثقة، أبو إسحاق، المعروف بابن ديزيل، مات سنة ٢٨٠ هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق، ج ١٣، ص ١٨٤-١٩٢.

- آدم بن أبي إياس، عبد الرحمن العسقلاني، أصله خراساني، يكنى أبا الحسن، نشأ ببغداد ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ٢٢١ هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١١٦-١١٧؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٤.

- هشيم ثقة كثير الإرسال والتدليس تقدم ص ١٠١ من البحث .

- أبي بشر هو جعفر بن إياس ثقة، ضعفه شعبه في مجاهد، تقدم.

درجة الأثر: ضعيف، لأنه فيه عبد الرحمن بن الحسن القاضي ضعيف وقد تكلم في روايته عن ابن ديزيل، وقد عنعن هشيم وهو كثير التدليس والإرسال، وأبي بشر قد ضعفه شعبة في روايته عن مجاهد.

(١) الروح، ص ٤٢٦ .



- ٢- عن مجاهد عن ابن عباس ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، قد نزل من القرآن بمنزلة كن نقول كما قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢)، ولم يتكلم ابن القيم على اسناده^(٣).
- ٣- عن الضحاک عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن اليهود سألو رسول الله ﷺ - عن الروح فقال: قال الله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٤) يعني خلقاً من خلقي ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٥) يعني لو سألتهم عن خلق أنفسكم وعن مدخل الطعام والشراب ومخرجهما ما وصفتهم ذلك حق صفته وما أهديتهم لصفته^(٥).

(١) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥ .

(٢) أخرجه ابن منده كما ذكر ابن القيم في الروح، ص ٤٢٦.

قال ابن منده روى عبدالسلام بن حرب عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس.

- عبدالسلام بن حرب بن سلم النهدي، الملائي، أبوبكر الكوفي، أصله بصري، ثقة حافظ له مناكير، من صغار الثامنة، مات سنة ١٨٧هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٥٥.

- خصيف بن عبدالرحمن الجزري، أبو عون، صدوق سيء الحفظ خلط بآخره ورمي بالإرجاء، مات سنة ١٣٧هـ وقيل غير ذلك. انظر ترجمته: المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٦. درجة الأثر: لم يذكر ابن منده من روى الأثر عن عبدالسلام بن حرب، وفيه خصيف وهو صدوق.

(٣) الروح، ابن القيم، ص ٤٢٦.

وكذلك ذكر من طريق خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أنه كان لا يفسر أربعة أشياء الغسلين والرقيم والروح، وقوله - تعالى - ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ سورة الجاثية، الآية ١٣.

وهو أثر لم يصح. انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٧٧؛ ج ٤، ص ١٦٠؛ ج ٤، ص ٤٤٤؛ انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ١٤٣، عن قتادة أن ابن عباس كان يكتمه.

(٤) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٥) ابن القيم، الروح، ص ٤٢٧، لم أقف على من خرجها.



٤- عن الضحاك عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾^(١) وذلك أن قريشاً اجتمعت فقال بعضهم: والله ما كان محمد يكذب ولقد نشأ فينا بالصدق والأمانة فأرسلوا جماعة إلى اليهود فأسألوهم عنه وكانوا يستبشرون ويكثرون ذكره ويدعون نبوته ويرجون نصرته موقنين بأن سيهاجر إليهم ويكونون له أنصاراً فأسألوهم عنه، فقالت لهم اليهود: سلوه عن ثلاث، سلوه عن الروح، فذلك أنه ليس في التوراة قصته ولا تفسيره إلا ذكر اسم الروح فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ يريد من خلق ربي عز وجل^(٢).

هذه الروايات التي ذكرها ابن القيم - رحمه الله - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في الآية، وهي كما ترى ليس فيها أن الروح هو المذكور مع الملائكة.

وهناك روايات أخرى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في الآية منها:

١- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٣) قال: هو ملك واحد له عشرة آلاف جناح، جناحان مابين المشرق والمغرب، له ألف وجه في كل وجه ألف وجه، وكل وجه لسان وعينان

= والضحاك كما مر لم يسمع من ابن عباس. انظر ص ٨١ من البحث.

وفي الأثر المذكور كما في كتاب الروح، فيه جووير يقال اسمه: جابر، ولقب جووير. أبي سعيد الأزدي أبو القاسم البلخي، نزيل الكوفة، راوي التفسير ضعيف جداً من الخامسة.

انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٩٤؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٩٤.

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٢) ابن القيم، الروح، ص ٤٢٧.

قال ابن القيم: (ان ذلك عن مقاتل والضحاك)؛ والضحاك لم يسمع من ابن عباس، وفي إسناد الرواية التي ذكرها ابن القيم سقط. انظر: الروح، ص ٤٢٧.

(٣) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.



وشفتان يسبحان الله عز وجل إلى يوم القيامة^(١).

٢- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن اليهود قالوا للنبي ﷺ: -أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد؟ وإنما الروح من الله -عز وجل-، ولم نزل

(١) أخرجه عبدالرزاق، تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبدالرزاق، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالمعطي بن قلعجي، (بيروت: دار المعرفة عام ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج ١، ص ٣٢٩، رقم الأثر ١٦١٨، قال أنا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس .. تراجم رجال الإسناد:

- عبدالمملك بن عبدالعزيز بن جريج الأموي مولاهم، المكي، ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل من السادسة، مات سنة ١٤٩هـ وقيل ١٥٠هـ. انظر ترجمته: الذهبي، ج ٥، ص ٣٠٣-٣٠٧؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٠٧.

- عطاء بن أبي رباح واسم أبي رباح: أسلم، القرشي مولاهم المكي، ثقة فقيه فاضل لكنه كثير الإرسال من الثالثة، مات سنة ١١٤هـ وقيل غير ذلك، وقيل أنه تغير بآخره، ولم يكثر ذلك منه. انظر ترجمته: المرجع السابق، التقريب، ج ١، ص ٤٠١.

درجة الإسناد: رجال الإسناد كلهم ثقات إلا أن ابن جريج عنعن وهو مدلس، وعطاء عنعن إلا ابن جريج ذكر أن ما لم يصرح فيه بالسماع من عطاء فقد سمعه منه، يقول ابن حجر: (قال الإمام أحمد: ابن جريج أثبت الناس في عطاء، وقال الدارقطني تجنب تدليس ابن جريج فإنه قبيح التدليس لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح مثل إبراهيم بن أبي يحيى وموسى بن عبيدة وغيرهما... وعن يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال: إذا قلت: " قال عطاء" فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت).

انظر: تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٣٠٥-٣٠٦.

قلت: ولعل عطاء هذا هو عطاء الخراساني وليس هو عطاء بن أبي رباح، يقول ابن حجر: عن طرق التفاسير الوارد عن ابن عباس: (.. ومن طريق ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس، لكن فيما يتعلق بسورة البقرة وآل عمران، وما عدا ذلك يكون عطاء الخراساني، وهو لم يسمع من ابن عباس فيكون منقطعاً، إلا إن صرح ابن جريج بأنه عطاء بن أبي رباح). انظر: العجائب في بيان الأسباب، ص ٢٠٩.



عليه فيه شيء فلم يحر إليهم شيئاً، فأتاه جبريل -عليه السلام- فقال: ﴿قُلِ
الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾^(١)، فأخبرهم النبي -ﷺ-
بذلك فقالوا له: من جاءك بهذا؟ قال لهم النبي -ﷺ- جاء به جبريل من عند
الله، فقالوا: والله ما قاله لك إلا عدونا، فأنزل الله تبارك اسمه: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ
عَدُوًّا لِحَبْرِيَلٍ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٢) ^(٣).

٣- وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: أتني نفر من يهود النبي -ﷺ-
فقالوا: أخبرنا عن الروح، ماهو؟ قال: (جند من جنود الله عز وجل، ليسوا
بملائكة الله، لهم رؤوس وأيد وأرجل، يأكلون الطعام، ثم قرأ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ
وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^(٤)، قال: هؤلاء جند وهؤلاء جند)^(٥).

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥ .

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٩٧ .

(٣) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ١٤٢، رقم الأثر ٢٢٦٨٢ .
قال: حدثنا محمد بن سعد قال: ثني أبي، قال: ثني عمي، قال: ثني أبي عن أبيه عن ابن
عباس . وهذا الإسناد : مسلسل بالضعفاء، انظر: ص ٩٠ من البحث .
وعزاه السيوطي في الدر المنثور، ج ٥، ص ٣٣١ إلى ابن مردويه .

(٤) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨ .

(٥) أخرجه أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٧٠-٨٧١، رقم الأثر ٤١٠ .
قال: حدثنا أحمد بن الحسن بن جنيد، حدثنا أحمد بن حفص، حدثنا أبي، حدثنا إبراهيم
عن مسلم عن مجاهد عن ابن عباس .
تراجع رجال الإسناد:

- أحمد بن الحسن بن الجنيد، لم أقف له على ترجمة، وكذلك قال: محقق كتاب العظمة،
ج ٣، ص ٨٧٠، رقم الهامش (١) .

- أحمد بن حفص بن عبد الله بن راشد السلمي النيسابوري أبو علي بن أبي عمرو،
صدوق، من الحادية عشرة، توفي سنة ٢٥٨هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تهذيب التهذيب،
ج ١، ص ٥٦؛ تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٣١ .



وهناك أثر يروى عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١) قال: هو ملك من الملائكة، له سبعون ألف وجه، لكل وجه منها سبعون ألف لسان، كل لسان منها سبعون ألف لغة، يسبح الله - عز وجل - بتلك اللغات كلها، يخلق الله من كل تسيحة ملكاً يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة^(٢).

- حفص بن عبد الله بن راشد السلمي أبو عمرو النيسابوري، قاضيهما، صدوق من التاسعة، مات سنة ٢٠٩هـ. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٢، ص ٣٦٧-٣٦٨؛ التقريب، ج ١، ص ١٣٠.

- إبراهيم بن طهمان الخراساني، أبو سعيد، سكن نيسابور، ثم مكة، ثقة يغرب وتكلم فيه للإرجاء، ويقال رجع عنه من السابعة، مات سنة ١٦٣هـ وقيل غير ذلك. انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ١، ص ١٥١-١٥٢؛ التقريب، ج ١، ص ٢٩.

- مسلم بن عمران البطين، ويقال ابن أبي عمران، أبو عبد الله الكوفي، ثقة، من السادسة، انظر ترجمته: المراجع السابقة، التهذيب، ج ٨، ص ١٥٧-١٥٨؛ التقريب، ج ٢، ص ٥٨٢.

- مجاهد ثقة تقدم ص ٨٧ من البحث.

درجة الأثر: شيخ أبو الشيخ لا تعرف درجته من الجرح والتعديل.

وعزاه السيوطي، الحبائك في أخبار الملائك، ص ٦٢، إلى ابن أبي حاتم وابن مردويه، وكذلك في الدر المنثور، ج ٥، ص ٣٣٩.

وهذا الأثر يعارض ما أخرجه الترمذي عن ابن عباس، وهي راوية صحيحة الإسناد، وكذلك يعارض حديث ابن مسعود في الصحيحين. انظر: ص ٩١-٩٢ من البحث.

(١) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥ .

(٢) أخرجه ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ١٤٣، رقم الأثر ٢٢٨٦.

قال حدثني علي، قال: ثنا عبد الله بن صالح قال: ثنى أبو مروان بن يزيد بن سمرة صاحب قيسارية عن حدثه عن علي بن أبي طالب .. (وقع هكذا الاسم أبو مروان بن يزيد وهو خطأ، والصواب أبو هران، يزيد بن سمرة).



بعد استعراض هذه الآثار والروايات في الآية، فالذي يظهر أن الروح المسؤول عنها، ليست الروح المذكورة مع الملائكة لما يلي :

١- أن سبب نزول الآية الكريمة مسكوت عنه في تفسير الروح، وهذه الروح المذكورة مع الملائكة، قد وردت عدة آثار في المراد بها، فكيف نفسر الآية بها، وكيف يجمع بين هذه الآية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾^(١)، وبين الروح المذكورة مع الملائكة، يبدو أن ذلك من تصرف الرواة في الآثار، هذا إن صححت، وفي صحة بعضها نظر، يقول ابن الجوزي^(٢): (ذكر الله - تعالى - الروح في مواضع من

= تراجم رجال الإسناد :

- علي بن داود بن يزيد التميمي القنطري ثقة تقدم ص ٨٤ من البحث .
 - عبدا لله بن صالح، أبوصالح كاتب الليث صدوق كثير الغلط تقدم ص ٨٤ من البحث .
 - أبوهان، يزيد بن سمرة الرهاوي المدحجي، ذكره ابن أبي حاتم، في الجرح والتعديل، ج ٩، ص ٢٦٨، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.
 درجة الأثر: ضعيف جداً لجهالة الراوي عن علي بن أبي طالب، وأبوهان لم يذكر أحد توثيقه. والأثر أخرجه أبو الشيخ، العظمة، ج ٣، ص ٨٦٨، رقم الأثر ٤٠٨، بسنده عن أبوصالح به، والبيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ج ٢، ص ٢١٩، رقم الأثر ٧٨١ بسنده عن أبوهان به، وكذا الأنباري، محمد بن القاسم، الأضداد، ط. د، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، عام ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٤٢٣.
 قال القرطبي: (بعد ذكر الأثر نقلاً عن ابن عطية: ما أظن القول يصح عن علي - عليه السلام -)، انظر: الجامع لأحكام القرآن، م ٥، ج ١٠، ص ٢٠٩؛ وقال ابن كثير: (هذا أثر غريب عجيب والله أعلم). تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٦٥.

(١) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥ .

(٢) عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج، علامة عصره في التاريخ

والحديث، كثير التصانيف له نحو ثلاث مئة مصنف منها: (الناسخ والمنسوخ)، (تلبيس ابليس)، (مناقب أحمد بن حنبل)، (زاد المسير في علم التفسير)، كان مولده سنة ٥٠٨هـ، توفي سنة ٥٩٧هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٢٦٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٣١٦-٣١٧.



القرآن فغالبا ظني أن الناقلين نقلوا تفسيره من موضعه إلى موضع لا يليق به، وإنما هو الروح الذي يحيي به ابن آدم^(١).

٢- أن اليهود هم الذين سألوا الرسول - ﷺ - على رواية ابن مسعود - رضي الله عنه - ورواية ابن عباس - رضي الله عنهما - بإيعاز منهم لقريش، والذي يظهر أنه ليس لديهم علم بها فإن كان المسؤول عنها الروح المذكورة مع الملائكة لورد ذلك في سؤاها، وإذ قيل أن اللام في الروح للعهد، فإن المتبادر إلى الذهن أنها الروح المعهودة في بني آدم، وهذه هي الأولى، وليس أنها الروح المذكورة مع الملائكة - والله أعلم -.

٣- إن الروح الموجودة التي في بني آدم قد تكلم فيه طوائف كثيرة، ولكن لم يصيبوا فيها كبد الحقيقة، وليس كما ذكر ابن القيم - رحمه الله - أن الروح التي في بني آدم ليست من الغيب حتى يسأل عنها.

يقول ابن حجر^(٢): (جنح ابن القيم في كتاب الروح إلى ترجيح أن المراد بالروح المسؤول عنها في الآية ما وقع في قوله - تعالى - ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ﴾^(٣) قال: أما أرواح بني آدم فلم يقع تسميتها في القرآن إلا نفساً، ولادلالة في ذلك لما رجحه بل الراجح الأول، - يعني أرواح بني آدم -^(٤).

(١) زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الأولى، (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، عام ١٣٨٥هـ)، ج ٥، ص ٨٦.

(٢) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، ومولده ووفاته بالقاهرة، له العديد من المصنفات منها: (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)، (لسان الميزان)، (فتح الباري بشرح صحيح البخاري)، كان مولده سنة ٧٧٣هـ ووفاته سنة ٨٥٢هـ.

انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٨٧-٩٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٧٨-١٧٩.

(٣) سورة النبأ، جزء من الآية ٣٨.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣٢١.



(أما قوله -تعالى-: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١) فمعلوم قطعاً أنه ليس المراد هاهنا بالأمر الطلب الذي هو أحد أنواع الكلام فيكون المراد أن الروح كلامه^(٢) الذي يأمر به وإنما المراد بالأمر هاهنا المأمور وهو عرف مستعمل في لغة العرب وفي القرآن منه كثير كقوله تعالى: ﴿آتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾^(٣) أي مأموره الذي قدره وقضاه وقال كن فيكون، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾^(٤) أي مأموره الذي أمر به من إهلاكهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ﴾^(٥)، وكذلك لفظ الخلق يستعمل بمعنى المخلوق كثيراً كقوله ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ...﴾^(٦).

(فالمقصود من قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٨) يعني أنها كانت ووجدت بأمر الله، فأمر الله ليس هو الروح، وإنما وجدت الروح بأمره، وهو سابق لما وجد به)^(٩).

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٢) لقد ذهب بعض الباحثين أن الروح المذكورة في الآية هي الوحي بالقرآن وفي هذا نظر. انظر: المسير، الروح بين الإسلام والفلسفة، ص ١١-١٢.

(٣) سورة النحل، جزء من الآية ١.

(٤) سورة هود، جزء من الآية ١٠١.

(٥) سورة النحل، جزء من الآية ٧٧.

(٦) سورة لقمان، جزء من الآية ١١.

(٧) ابن القيم، الروح، ص ٤٢٢، وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ص ٢٢٧-٢٣٠.

(٨) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٩) الغنيمان، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٢١، وانظر ص ١٣٧.



تاسعاً : الروح المنفوخ في آدم عليه السلام :

وقد ورد ذكره في ثلاث آيات من القرآن هي :

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٣).

وهذا مما اختص به آدم عليه السلام خلقه الله بيديه، ونفخ فيه من روحه، واسجد له ملائكته، (هذا الذي دل عليه النص، وأما كون النفخة مباشرة منه سبحانه كما خلقه بيده أو أنها حصلت بأمره؛ كما حصلت في مريم فهذا يحتاج إلى دليل، والفرق بين خلق الله له بيده ونفخه فيه من روحه أن اليد غير مخلوقة، والروح مخلوقة.. والخلق فعل من أفعال الرب، وأما النفخ فهل هو من أفعاله القائمة به أو هو مفعول من مفعولاته القائمة بغيره المنفصلة، هذا مما يحتاج إلى دليل، وهذا بخلاف النفخ في فرج مريم، فإنه مفعول من مفعولاته وإضافه إليه؛ لأنه ياذنه وأمره فنفخه في آدم هل هو فعل له أو مفعول؟ وعلى كل تقدير فالروح التي نفخ منها في آدم روح مخلوقة غير قديمة وهي مادة روح آدم)^(٤).

وما اختص به آدم عليه السلام دل عليه حديث الشفاعة كما روى الإمام

(١) سورة الحجر، الآيتان ٢٨، ٢٩.

(٢) سورة السجدة، الآية ٩.

(٣) سورة ص، الآيتان ٧١، ٧٢.

(٤) ابن القيم، الروح، ص ٤٣٢.



البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أنس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجمع الله الناس يوم القيامة فيقولون، لو استشفعنا على ربنا حتى يريحنا من مكاننا فيأتون آدم، فيقولون: أنت الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك فاشفع لنا عند ربك فيقول: لست هناكم^(١) ويذكر خطيئته).^(٢) الحديث.

وفي رواية أبوهريرة - رضي الله عنه - قال: كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوة فرفعت إليه الذراع - وكانت تعجبه: فهس^(٣) منها نهسة، وقال: (أنا سيد الناس يوم القيامة: هل تدرون بم يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، فيصبرهم الناظر ويسمعهم الداعي، وتدنو منهم الشمس، فيقول بعض الناس: ألا ترون إلى ما أنتم فيه إلى ما بلغكم؟ ألا تنظرون إلى من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس: أبوكم آدم: فيأتونه فيقولون يا آدم أنت أبوالبشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، وأسكنك الجنة، ألا تشفع لنا إلى ربك؟ ألا ترى ما نحن فيه وما بلغنا؟ فيقول: ربي غضب غضباً لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب بعده مثله، ونهاني عن الشجرة، فعصيت نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى نوح...^(٤) الحديث.

(١) لست هناكم: لست أهلاً لذلك.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ج ٤، ص ٢٠٥٣، رقم الحديث ٦٥٦٥، واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدني أهل الجنة منزلة فيها، ج ١، ص ١٧٥، رقم الحديث ١٩٣.

(٣) النهس: القبض على اللحم ونتره، ونهس الطعام تناول منه، وقيل: النهس: أخذ الطعام بمقدم الأسنان، والنهش لجمعها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٤٤، مادة نهس.

(٤) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ سورة المؤمنون، جزء من الآية ٢٣، ج ٢، ص ١٠٢٦، رقم الحديث ٣٣٤٠.



هذا بالنسبة لآدم عليه السلام، أما بنوه فقد ورد في الحديث روح بنى آدم، وأن هناك ملكاً موكلاً ينفخ الروح في الجنين، من ذلك :

روى الإمام البخاري بسنده عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: حدثنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو الصادق المصدوق - قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً يؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب عمله ورزقه وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...)^(١) الحديث.

وفي رواية أخرى عند الإمام البخاري عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- حدثنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو الصادق المصدوق: (إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً وأربعين ليلة، ثم يكون علقة مثله، ثم يكون مضغة مثله، ثم يبعث إليه الملك فيؤذن بأربع كلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...)^(٢).

وروى الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- حدثنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو الصادق المصدوق: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات : يكتب رزقه ، وأجله،

= واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ج ١، ص ١٨٤-١٨٦، رقم الحديث ١٩٤.

(١) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة عليهم السلام، ج ٢، ص ٩٩٣، رقم الحديث ٣٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ﴾ سورة الصافات، الآية ١٧١، ج ٤، ص ٢٣٢٨، رقم الحديث ٧٤٥٤.



وعمله، وشقي أو سعيد..^(١).

وروى الإمام مسلم بسنده عن حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي - ﷺ - قال: (يدخل الملك على النطفة بعد ماتستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة، فيقول: يارب أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي رب أذكر أو أنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف فلايزاد فيها ولاينقص)^(٢).

وفي الرواية الأخرى عند الإمام مسلم عن حذيفة بن أسيد - ﷺ - قال: (سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها ولحمها وعظامها، ثم قال: يارب أذكر، أم أنثى؟ فيقضى ربك ماشاء، ويكتب الملك، ثم يقول له: يارب! أجله، فيقول ربك: ماشاء ويكتب الملك، ثم يقول: يارب! رزقه، فيقضى ربك ماشاء، ويكتب الملك ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلايزيد على ما أمر ولاينقص)^(٣).

وفي الرواية الأخرى عند الإمام مسلم عن حذيفة بن أسيد - ﷺ - قال: سمعت رسول الله - ﷺ - بأذني هاتين، يقول: (إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة، ثم يتصور^(٤) عليها الملك، قال زهير^(٥): حسبته قال الذي يخلقها: " فيقول: يارب!

(١) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابه رزقه وأجله

وعمله وشقاوته وسعادته، ج٤، ص٢٠٣٦، رقم الحديث ٢٦٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٢٠٣٧، رقم الحديث ٢٦٤٤.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٢٠٣٧، رقم الحديث ٢٦٤٥.

(٤) يتصور قال الإمام النووي: (هكذا هو في جميع نسخ بلادنا (يتصور) بالصاد، ذكر

القاضي (يتصور) بالسين قال: والمراد بيتسور: ينزل، وهو استعارة من تسورت الدار إذا نزلت فيها من أعلاها، ولايكون التسور إلا من فوق، فيحتمل أن تكون الصاد الواقعة في

نسخ بلادنا مبدلة من السين، والله أعلم)؛ شرح صحيح مسلم، ج٨، ص٤٤٩.

(٥) أحد رواة الحديث وهو زهير بن معاوية بن حديج أبوخيثمة الجعفي الكوفي، نزيل



أذكر أو أنتي؟ فيجعله الله ذكراً أو أنثى، ثم يقول: يارب أسوي أو غير سوي؟ فيجعله الله سوياً أو غير سوي، ثم يقول: يارب مارزقه؟ مأجله؟ ماخلقه؟ ثم يجعله الله شقيماً أو سعيداً^(١).

وفي الرواية الأخرى: (إن ملكاً موكلاً بالرحم: إذا أراد الله أن يخلق شيئاً بإذن الله لوضع وأربعين ليلة، ثم ذكر نحو حديثهم)^(٢).

روى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (وكل الله بالرحم ملكاً فيقول: أي رب نطفة أي رب علقة؟ أي رب مضغة؟ فإذا أراد الله أن يقضى خلقها قال: أي رب ذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)^(٣).

والملاحظ أن حديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- هو الذي ذكر صراحة نفخ الروح، والأحاديث الأخرى تذكر تخليق الجنين، وأن كتابة قدره تكون مع التخليق، وقد ذكرتها هنا؛ لأن حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- يصرح بأن كتابة القدر تكون مع نفخ الروح، فيقول: (ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات، يكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد)^(٣)، فهناك تلازم بين نفخ الروح والكتابة فهما يحدثان معاً، ولا يوجد حديث واحد يبين أن هناك

= الجزيرة، ثقة ثبت، مات سنة ١٧٢هـ وقيل غير ذلك وكان مولده سنة ١٠٠هـ.

انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٨٤.

(١) صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٠٣٨.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب القدر، باب (بدون ترجمة)، ج ٤، ص ٢٠٦٣، رقم

الحديث ٦٥٩٥ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، ج ٤، ص ٢٠٣٨، رقم الحديث ٢٦٤٦.

(٣) انظر ص ١١٣ من البحث.



إرسالين مختلفين للملك^(١)؛ لذلك استشهدت بكل الأحاديث التي تذكر زمن نفخ الروح أو كتابة المقادير والتخليق للجنين، فكلها تتم في إرسال واحد للملك لا في إرسالين مختلفين^(٢)، ولما كان موضوع تحديد وقت نفخ الروح في الجنين من الأهمية فسوف أذكر آراء العلماء في ذلك والراجح منها.

قد ذهب جمع من العلماء إلى أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد عشرين ومائة يوم أي في تمام أربعة أشهر استناداً إلى حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- المتقدم وإن المدة المذكورة هي ثلاثة أربعات (أربعين يوماً نطفة، أربعين يوماً علقة، وأربعين يوماً مضغة).

يقول النووي^(٣): (... اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر)^(٤).

ويقول ابن حجر: (... ولم يختلف أن نفخ الروح فيه بعد مائة وعشرين يوماً، وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الخامس، وهذا موجود بالمشاهدة...)^(٥).

(١) انظر ص ص ١١٢-١١٥ من البحث.

(٢) انظر: القضاة، شرف، متى تنفخ الروح في الجنين، الطبعة الأولى، (عمان: دار الفرقان، عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ص ٣٣.

(٣) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الجزامي الحوراني النووي الشافعي، أبوزكريا محيي الدين، علامة بالفقهاء والحديث، مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية)، وإليها نسبته، تعلم بدمشق وأقام بها زمناً طويلاً، من مصنفاته: (تهذيب الأسماء واللغات)، (شرح صحيح مسلم)، (التبيان في آداب حملة القرآن) وغيرها، ولد سنة ٦٣١هـ، وتوفي سنة ٦٧٦هـ؛ انظر ترجمته: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ص ١٦٤-١٦٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٤٩.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٨، ص ٤٤٨.

(٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢١.



ولما كان معرفة نفخ الروح في الجنين من أهمية بمكان كما سبق؛ لأن له علاقة وطيدة بأمور هامة كالأجهاض وغيره، فقد تناول كثير من الباحثين قديماً وحديثاً هذا الموضوع.

وقد لاحظ العلماء وجود تعارض بين حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- كما رواه البخاري وغيره، وبين الحديث ذاته كما رواه مسلم، وروايات حديث حذيفة -رضي الله عنه- وغيره، فظاهر حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- يبين أن نفخ الروح وكتابة قدر الإنسان يكون بعد مرحلة المضغة وهي الأربعين الثالثة في حين أن الأحاديث الأخرى تبين أن ذلك يكون بعد الأربعين الأولى، ولقد ذكروا في التوفيق بينهما آراء كثيرة من أهمها:

١- أن كتابة المقادير تقع مرتين، مرة بعد الأربعين الأولى، ومرة بعد الأربعين الثالثة، وأن نفخ الروح مع الكتابة الثانية - أي بعد الأربعين الثالثة - مما ذهب إلى ذلك القاضي عياض^(١) وابن الصلاح^(٢)، وابن تيمية، وابن القيم وأن اختلفت عباراتهم في تقرير ذلك:

يقول ابن الصلاح: (الملك يرسل غير مرة إلى الرحم يرسل مرة عقيب الأربعين الأولى بدلالة حديث حذيفة بن أسيد في رواياته المتعددة فيكتب أجله ورزقه

(١) عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي، أبو الفضل، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في زمنه، توفي بمراكش مسموماً سنة ٥٤٤هـ، وكان مولده سنة ٤٧٦هـ، له من التصانيف: (مشارك الأنوار)، (شرح صحيح مسلم) وغيرها.

(٢) انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ٢١٢؛ الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٩٩. عثمان بن عبد الرحمن صلاح الدين ابن عثمان بن موسى الكردي الشرفاني، أبو عمرو، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والفقه وأسماء الرجال، له من المصنفات: (معرفة أنواع الحديث)، (الأمالي)، (الفتاوي) وغيرها، ولد سنة ٥٥٧هـ وتوفي سنة ٦٤٣هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ٢٣، ص ١٤٠؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٧.



وعمله وحاله في السعادة والشقاوة وغير ذلك، ويرسل مرة أخرى عقيب الأربعين الثالثة فينفخ فيه الروح بدلالة حديث ابن مسعود وغيره، ثم أنه يشكل ما وراء هذا من حديث حذيفة في قوله في بعض رواياته عند ذكر ارسال الملك عقيب الأربعين الأولى (فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها...)، والجواب عن هذا الاشكال أن يحمل قوله "فصورها" على معنى "فصورها" قولاً وكتبا لافعلا والدليل على هذا أن جعلها ذكراً أو أنثى يكون مع التصور المذكور..^(١).

وذهب إلى ذلك القاضي عياض أيضاً يقول عن حديث حذيفة - رضي الله عنه -: (لا يصح حمله على ظاهره بل المراد من تصويرها وخلق سمعها إلى آخر ذلك، أنه يكتب ذلك ثم يفعله في وقت آخر؛ لأن التصوير عقب الأربعين غير موجود وإنما يقع في الأربعين الثالثة وهي مدة المضغة..)^(٢).

ولقد رد ابن حجر على ابن الصلاح أن التصوير يقع بعد الأربعين الثالثة، وماتأوله من حديث حذيفة فقال: (قد نوزع أن التصوير حقيقة إنما يقع في الأربعين الثالثة، بأنه شوهد في كثير من الأجنة التصوير في الأربعين الثانية وتمييز الذكر على الأنثى...)^(٣).

وكذلك ذكر ابن رجب^(٤) بعد إيراده لحديث حذيفة فقال: (ظاهر هذا الحديث

(١) فتاوى ابن الصلاح، مطبوع ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار

الطباعة المنيرية، عام ١٣٤٦هـ)، م ٢، ج ٤، ص ١٥.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٨، ص ٤٤٧.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢٠.

(٤) عبدالرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي ثم الدمشقي أبو الفرج زين الدين، من

حفاظ الحديث ومن العلماء الفضلاء، ولد في بغداد ونشأ وتوفي في دمشق، من كتبه: (شرح

جامع الترمذي)، (وجامع العلوم والحكم)، (وفضائل الشام) وغيرها، ولد سنة ٧٣٦هـ،

وتوفي سنة ٧٩٥هـ. انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع،

ج ١، ص ٣٢٨؛ الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٢٩٥.



يدل على أن تصوير الجنين وخلق سمعه وبصره وجلده وعظامه يكون في أول الأربعين الثانية، فيلزم من ذلك أن يكون في الأربعين الثانية لحماً وعظاماً، وقد تأول بعضهم ذلك على أن الملك يقسم النطفة إذا صارت علقة إلى أجزاء فيجعل بعضها للجلد وبعضها للحم وبعضها للعظام، فيقدر^(١) ذلك كله قبل وجوده وهذا خلاف ظاهر الحديث، بل ظاهره أن يصورها ويخلق هذه الأجزاء كلها..^(٢).

كذلك ذكر أن الكتابة لا تكون إلا مرة واحدة فقال: (وقد جمع بعضهم بين هذه الأحاديث والآثار وبين حديث ابن مسعود فأثبت الكتابة مرتين وقد يقال مع ذلك إن إحداهما في السماء والآخر في بطن الأم^(٣)، والأظهر والله أعلم أنها مرة واحدة^(٤)).

ومن ذهب إلى أن الكتابة مرتين، وأن التخليق بعد الأربعين الأولى ابن تيمية، وذلك في إجابته عن سؤال ورد إليه بخصوص حديث ابن مسعود، وحديث حذيفة بن أسيد - رضي الله عنهما - فأجاب: (أحد الأمرين لازم؛ أما أن تكون هذه الأمور عقيب الأربعين، ثم تكون عقيب المائة والعشرين، ولا محذور في الكتابة مرتين؛ ويكون المكتوب أولاً فيه كتابة الذكر والأنثى، أو يقال أن ألفاظ هذا - يقصد حديث حذيفة - لم تضبط حق الضبط^(٥)).

ثم ذكر أن التخليق يقع بعد الأربعين الأولى فقال: (هذا لا يخالف الحديث الصحيح، ولا نعلم أنه باطل؛ بل قد ذكر النساء أن الجنين يخلق بعد الأربعين، وأن

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢٠.

(٢) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديث من جوامع الكلم، الطبعة الأولى، تحقيق:

يوسف البقاعي، (صيد- بيروت: المكتبة العصرية، عام ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ٥٤.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢٠.

(٤) جامع العلوم والحكم، ص ٦٠.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤١.



الذكر يخلق قبل الأثنى، وهذا يقدم على قول من قال من الفقهاء: إن الجنين لا يخلق في أقل من واحد وثمانين يوماً، فإن هذا إنما بنوه على أن التخليق إنما يكون إذا صار مضغاً ولا يكون مضغاً إلا بعد الثمانين، والتخليق ممكن قبل ذلك، وقد أخبر به من أخبر من النساء، ونفس العلقة يمكن تخليقها - والله أعلم-^(١).

ويؤخذ من كلامه أيضاً أنه يرجح حديث ابن مسعود^(٢).

أما ابن القيم فذكر أن هناك تقديرين وكتابتين فقال:

(فههنا تقديران وكتابان:

التقدير الأول: عند ابتداء تعليق التخليق في النطفة، وهو إذا مضى عليها أربعون ودخلت في طور العلقة، ولهذا في إحدى الروايات: " إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة".

التقدير الثاني: الكتابة إذا كمل تصويره وتخليقه وتقدير أعضائه وكونه ذكراً أو أنثى فالتقدير الأول تقدير لما يكون للنطفة بعد الأربعين، والتقدير الثاني لما يكون للجنين بعد تصويره...^(٣).

وهذا الرأي لا تسعفه النصوص والأحاديث فهي تذكر للملك إرسالاً واحداً، يقع فيه الكتابة والتصوير ونفخ الروح، لذلك أشكل على ابن القيم حديث حذيفة، وأن التصوير قبل الكتابة، وأجاب بعدة أجوبة فقال:

(١) المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٤٢، ومقصوده هنا أن ذلك يظهر للنساء في الأجنة الساقطة -والله أعلم-.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط. د، اعداد المكتب العالمي للبحوث بإشراف عبدالمنعم العاني، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، عام ١٩٨٠م)، ص ١٠٤، وانظر أيضاً: التبيان في أقسام القرآن، الطبعة الأولى، قدم له وحققه وعلق عليه: محمد شريف سكر، (بيروت: دار احياء العلوم، عام ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص ٤٣٥-٤٣٦.



١- (فإن قيل: ماتقولون في قوله: " إذ مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظمها ثم قال يارب أذكر أم أنثى؟ فيقضى ربك ماشاء ويكتب الملك، ثم يقول: يارب أجله؟ فيقول ربك ماشاء ويكتب الملك" ^(١)، وهذه بعض ألفاظ مسلم في الحديث.

هذا يوافق بعض ألفاظ مسلم في الحديث، وهذا يوافق الرواية الأخرى: "يدخل الملك على النطفة بعد ماتستقر في الرحم بأربعين أو خمس وأربعين ليلة فيقول: يارب أشقي أو سعيد" ^(٢).

ويوافق الرواية الأخرى: " إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة ثم يتسور عليها الملك" ^(٣).

وهذا يدل على أن تصويرها عقيب الأربعين الأولى قيل لا ريب أن التصوير المحسوس وخلق الجلد والعظم واللحم إنما يقع في الأربعين الثالثة، ولا يقع عقيب الأولى، هذا أمر معلوم بالضرورة ^(٤)، فأما أن يكون المراد بالأربعين في هذه الألفاظ الأربعين الثالثة، وسمى المضغة فيها نطفة اعتباراً بأول أحوالها وما كانت عليه ^(٥)، لكنه رد هذا القول لأنه بعيد جداً من لفظ الحديث ولفظه يأباه كل الإباء ^(٦).

(١) سبق تخريجه. انظر: ص ١١٤ من البحث.

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص ١١٤ من البحث.

(٣) سبق تخريجه، انظر: ص ١١٤ من البحث.

(٤) انظر: مقاله في التبيان في أقسام القرآن، ص ٤٣٧، أن مبدأ التخليق والتصوير بعد الأربعين الأولى.

(٥) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص ١٠٥.

(٦) انظر: التبيان في أقسام القرآن، ص ٤٣٦.



٢- (أو يكون المراد بها الأربعين الأولى وسمى كتابة تصويره وتقديره تخليقاً اعتبار لما يؤول إليه، فيكون قوله: " صورها وخلق سمعها وبصرها : أي قدر ذلك وكتبه وأعلم به، ثم يفعله به بعد الأربعين الثالثة)^(١).

لكن هذا مردود بصريح لفظ حديث حذيفة، وأن التخليق بعد الأربعين الأولى؛ لذلك ارتضى ابن القيم قول آخر وهو: (إما أن يكون المراد الأربعين الأولى وحقيقة التصوير فيها، فيتعين حمله على تصوير خفي لا يدركه إحساس البشر، فإن النطفة إذا جاوزت الأربعين انتقلت علقمة، وحينئذ يكون أول مبدأ التخليق فيكون مع هذا المبدأ مبدأ التصوير الخفي الذي لا يناله الحس ثم إذا مضت الأربعون الثالثة صورت التصوير المحسوس المشاهد)^(٢)، وهذا الذي اختاره ثم قال: (وهذا التقدير الثالث أليق بألفاظ الحديث وأشبه وأدل على القدر، والله أعلم بمراد رسوله، غير أننا لانشك أن التخليق المشاهد والتقسيم إلى الجلد والعظم واللحم إنما يكون بعد الأربعين الثالثة)^(٣).

وهذا أيضاً مردود فإن الأرسال للملك واحد، وعلم الأجنة اليوم يؤكد أن التصوير والتخليق يقع محسوساً ومشاهداً بعد الأربعين الأولى^(٤)، - والله أعلم -.

وقد ذكر ابن القيم وجهاً آخر: وهو (أن النطفة في الأربعين الأولى لا يتعرض إليها ولا يعتنى بشأنها، فإذا جاوزتها وقعت في أطوار التخليق طوراً بعد طور، ووقع حينئذ التقدير والكتابة، فحديث ابن مسعود صريح بأن وقوع ذلك بعد الطور الثالث عند تمام كونها مضغة، وحديث حذيفة بن أسيد وغيره من الأحاديث إنما

(١) طريق المهجرتين وباب السعادتين، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) طريق المهجرتين وباب السعادتين، ص ١٠٥-١٠٦، انظر: التبيان في أقسام القرآن، ص ٤٣٨-٤٣٩.

(٤) انظر: ص ص ١٢٩-١٣٧ من البحث.



فيه وقوع ذلك بعد الأربعين، ولم يوقت فيها البعدية بل أطلقها، وقد قيدها ووقتها في حديث ابن مسعود، والمطلق في مثل هذا يحمل على المقيد بلالريب،... وهذا وجه حسن جداً^(١).

وهذا مردود عليه بما سبق من كلامه، وأن هناك تصويراً عُقِبَ الأربعين وهو مشاهد، ولفظ حديث حذيفة يعارضه؛ ففي الحديث تصريح بأن ذلك بعد الأربعين الأولى.

٢- إن كتابة المقادير هي عقيب الأربعين الأولى، والتصوير ونفخ الروح بعد الأربعين الثالثة. وقد ذكر النووي ان كتابة المقادير هي عقيب الأربعين الأولى، والتصوير هو عقيب الأربعين الثالثة عند نفخ الروح.

في ذلك يقول: (عقب الأربعين الأولى حينئذ يكتب رزقه وأجله وعمله وشقاوته أو سعادته، ثم للملك فيه تصرف آخر في وقت آخر، وهو تصويره وخلق سمعه وبصره وجلده ولحمه وعظمه، وكونه ذكراً أم أنثى؟ وذلك إنما يكون في الأربعين الثالثة، وهي مدة المضغة، وقبل انقضاء هذه الأربعين وقبل نفخ الروح فيه؛ لأن نفخ الروح لا يكون إلا بعد تمام صورته)^(٢).

وهذا منازع بأحد ألفاظ حديث حذيفة بن أسيد على تقديم التصوير على الكتابة^(٣).

وقد أجاب النووي بما سبق من كلام القاضي عياض^(٤).

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص ١٠٦.

(٢) شرح صحيح مسلم، ج ٨، ص ٤٤٧؛ وهذا الذي يظهر من كلام ابن القيم؛ انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، الطبعة الرابعة، تحقيق: بشير محمد عيون، (الرياض: مكتبة المؤيد عام ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص ١٥٥-١٥٧.

(٣) انظر: ص ١١٤ من البحث.

(٤) انظر: ص ١١٨ من البحث.



- ٣- أن ذلك يختلف باختلاف الأجنة، فبعضهم يكتب له بعد الأربعين الأولى، وبعضهم بعد الأربعين الثالثة^(١)، وهذا ما لم نص عليه .
- ٤- أن التخليق والتصوير وكتابة المقادير تقع بعد الأربعين الأولى وذلك لا يخالف حديث ابن مسعود، واستندوا في ذلك إلى أقوال الأطباء^(٢) في التخليق.
- وقالوا: إن قوله - ﷺ - ثم يرسل إليه الملك، معطوفاً على قوله: يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً " لا على ما قبله وهو قوله " ثم يكون علقه مثل ذلك .. " فيكون معترضاً بين المعطوف والمعطوف عليه، وذلك لئلا ينقطع ذكر الأطوار الثلاثة، وذلك جائز موجود في القرآن الكريم والحديث الصحيح وكلام العرب^(٣).

مما سبق استعراضه من آراء العلماء في التوفيق بين الأحاديث يلاحظ أنهم أخذوا بظاهر حديث ابن مسعود، وحملوا بقية الأحاديث عليه، كذلك استدلل بعضهم على ما يظنه بعض الناس من أن التخليق لا يكون إلا بعد الأربعين الثالثة، فصرفوا أحاديث حذيفة وغيره على حديث ابن مسعود - رضي الله عنهما -، واعتمد بعضهم في زمن نفخ الروح بعد مائة وعشرين يوماً أيضاً على أحاديث تصرح أن

- (١) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص ٦٠.
- (٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٠-٦١؛ ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣١٩.
- (٣) انظر: الزملكاني، كمال الدين، عبدالواحد بن عبدالكريم، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، ط. د، تحقيق: خديجة الحديثي، أحمد مطلوب، (الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف)، ص ٢٧٠-٢٧١؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٨، ص ٤٤٨، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص ٦١؛ ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣١٩.



نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر^(١)، أو تصرح بأن كل مرحلة من المراحل تكون في أربعين يوماً^(٢).

وما ذهب إليه العلماء - رحمهم الله تعالى - فيه نظر وذلك لما يلي :

١ - حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - لم ينص على أن الجنين يكون أربعين يوماً نطفة، ثم يكون أربعين يوماً علقة، ثم يكون أربعين يوماً مضغة، بل نص الحديث في أحد ألفاظه: (أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح...) ^(٣)، فلم يذكر الحديث النطفة^(٤) وليست في رواية البخاري ومسلم،

(١) انظر: ص ١٤٢ من البحث حيث تذكر هذه الأحاديث .

(٢) انظر: ص ١٤٣ من البحث حيث تذكر هذه الأحاديث .

(٣) انظر: ص ١١٣ من البحث .

(٤) هذا وقد أشار الدكتور محمد البار في كتابه خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الطبعة

العاشر، (جده: الدار السعودية للنشر والتوزيع، عام ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، ص ٣٩٣، أن إحدى روايات الحديث في البخاري فيه ذكر النطفة، ولم أقف على ذلك فقد روى البخاري هذا الحديث في عدة مواضع من صحيحة هي: كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة عليهم السلام، ج ٢، ص ٩٩٣، رقم الحديث ٣٢٠٨، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم عليه السلام وذريته، ج ٢، ص ١٠٢٤، رقم الحديث ٣٣٣٢، وكتاب القدر باب (بدون ترجمة)، ج ٤، ص ٢٠٦٣، رقم الحديث ٦٥٩٤؛ وكتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾ سورة الصافات، جزء من الآية ١٧١، ج ٤، ص ٢٣٢٨، رقم الحديث ٧٤٥٤، انظر: ص ١١٣-١١٤ من البحث، وكذا أخرجه الأكثر من حديث ابن مسعود وليس فيه ذكر النطفة. انظر: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (الرياض، شركة الطباعة العربية السعودية، عام ١٤٠١هـ / ١٩٨٤م) المقدمة، باب في القدر، ج ١، ص ١٦، رقم الحديث ٦٤؛ أبوداود، السنن، كتاب السنة باب في القدر، ج ٢، ص ٦٤٠، رقم الحديث ٤٧٠٨؛



فلا يصح الحمل على أن يكون نطفة أربعين ويكون المقصود " مثل ذلك"، أو "مثله"^(١) عائدة على النطفة، بمعنى أن يكون أربعين يوماً مثلها علقه؛ ثم يكون أربعين يوماً مثلها مضغة.

بل رواية الإمام مسلم المتقدمة والتي قد ساقها بثلاثة أسانيد صريحة عن الأعمش^(٢) راوي الحديث عن زيد بن وهب^(٣) عن ابن مسعود بزيادة لفظ " في ذلك"، عن رواية الإمام البخاري لها، وكذلك ذكر أربعة طرق أخرى عنه، لم يسق لها الإمام مسلم المتن واكتفى بذكر أسانيدها^(٤).

أما رواية الإمام البخاري فقد وردت من طريق الأعمش واختلف عليه فرواه عنه أبو الأحوص^(٥) وحفص^(٦) بلفظ مثل ذلك،

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب ماجاء أن الأعمال بالخواتيم، ج ٤، ص ٤٤٦، رقم الحديث ٢١٤٢؛ الإمام أحمد، المسند، ج ١، ص ٦٣٢، رقم الحديث ٣٦١٧، ج ١، ص ٧٠٩، رقم الحديث ٤٠٨٠؛ ولقد أشار ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص ٥٣ إلى رواية النطفة ولم أقف عليها. انظر: ص ١١٣ من البحث.

(٢) سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي، أبو محمد الكوفي، الأعمش، ثقة حافظ عارف بالقراءات ورع لكنه يدلّس، مات سنة ١٤٧ و قيل ١٤٨ هـ، وكان مولده أول سنة ٦١ هـ. انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٢٩.

(٣) زيد بن وهب الجهني أبو سليمان الكوفي، مخضرم، ثقة جليل لم يصب من قال: في حديثه خلل، مات بعد ٨٠ هـ، وقيل سنة ٩٦ هـ.

انظر ترجمته: المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٣.

(٤) انظر: صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٠٣٦-٢٠٣٧.

(٥) سلام بن سليم الحنفي مولاهم، أبو الأحوص الكوفي، ثقة متقن صاحب حديث، مات سنة ١٧٩ هـ. انظر ترجمته: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٦، روايته في البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة عليهم السلام، ج ٢، ص ٩٩٣، رقم الحديث ٣٢٠٨.

(٦) حفص بن غياث بن طلق بن معاوية النخعي، أبو عمر الكوفي القاضي، ثقة فقيه تغير حفظه قليلاً في أخريات أيامه، مات سنة ١٩٤ هـ أو ١٩٥ هـ، وقد قارب ٨٠ سنة.



ورواه عنه شعبة^(١) من طريق هشام^(٢) بلفظ: " مثل ذلك"، ومن طريق آدم^(٣) بمثله مما يرجح رواية الإمام مسلم بكثرة الطرق واتفاق مخرجها والتي جاءت كلها بصيغة (ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك)^(٤).

فيكون قوله " في ذلك " أي في ذلك الوقت وهو الأربعون الأولى، ويكون قوله: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين" يفهم منه أن كل ذلك الخلق من النطفة إلى المضغة يتم في الأربعين، وهذا ما يقره علم الأجنة الحديث، والواقع المشاهد.

- = انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ١، ص ١٣٢، وروايته في كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ج ٢، ص ١٠٢٤، رقم الحديث ٣٣٣٢.
- (١) شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي مولا هم، أبو بسطام الواسطي ثم البصري، ثقة حافظ متقن، كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث وهو أول من فتنش بالعراق عن الرجال وذبح عن السنة وكان عابداً، مات سنة ١٦٠ هـ .
- انظر ترجمته: تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٤٤.
- (٢) هشام بن عبد الملك الباهلي أبو الوليد الطيالسي البصري، ثقة ثبت، مات سنة ٢٢٧ هـ.
- انظر ترجمته: ابن حجر، المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٣٦، روايته كتاب القدر، باب (بدون ترجمة)، ج ٤، ص ٢٠٦٦٣، رقم الحديث ٦٥٩٤.
- (٣) آدم بن أبي إياس، ثقة تقدم ص ١٠٢ من البحث، روايته في كتاب التوحيد، باب ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾، سورة الصافات، الآية ١٧١، ج ٤، ص ٢٣٢٨، رقم الحديث ٧٤٥٣.
- (٤) انظر: الأبرش، مها عبد الله عمر، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ط. د (مكة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، عام ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)، ج ١، ص ٣٩٩.



وأكبر دلالة على أن المدة المذكورة في الجمع كله في المراحل الثلاث هي هذه الأربعين نفسها المذكورة وهي واحدة، وهو حرف العطف (ثم)، (ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك)، ولم يقل (بعد ذلك) فدل على أن هذه الصيرورة حاصلة في الأربعين نفسها، ولو لم تكن هذه في الأربعين فما فائدة لفظ في ذلك إذن^(١).

وقد يكون مراده بقوله " مثل ذلك " أن التشبيه للعلقة والمضغة أنها كالنطفة في عدم وجود الروح وكونه لم يكتب قدره، يشير إلى ذلك قوله بعد ذلك ثم يرسل إليه الملك^(٢).

(أو يكون المراد من قوله (مثل ذلك) و(مثله) المراد مثل مدة الزمان المذكور في الاستحالة، والاستحالة المذكورة في الحديث ليست استحالة النطفة علقه في أربعين يوماً ثم مضغة في أربعين يوماً، ثم ينفخ فيه الروح. كما نص على ذلك العلماء)^(٣).

(فإن رواية أنس بن مالك - رضي الله عنه -^(٤) والتي ذكرت المراحل الثلاث ثم ذكرت أقدار الجنين وجنسه، لتدل على أنه ليس المقصود في حديث عبداً لله بن مسعود - رضي الله عنه - "مثله"، وهو الأربعون، بل قد تكون مدة غيرها، وإن لم يكن كذلك، فكيف يمكن الجمع بين حديث ابن مسعود وحديث أنس - رضي الله عنهما - إنه من غير الممكن إزالة هذا التعارض بين الحديثين إذا اعتبرت المدة في كل مرحلة هي أربعون، وذلك قياساً على حديث حذيفة - رضي الله عنه - الذي حدد المدة

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) انظر: القضاة، متى تنفخ الروح في الجنين، ص ٤٥.

(٣) الإبرش، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ج ١، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٤) انظر: ص ١١٥ من البحث.



التي تكون فيها الكتابة للجنين وتحديد جنسه بعد الأربعين الأولى^(١).

ومما يزداد الأمر إيضاحاً دلالة كلمة الجمع في اللغة وهو من الاجتماع والانضمام. (جمع الشيء عن تفرقه يجمعه جمعاً وجمعه وأجمعه فاجتمع... والمجموع : الذي جمع من ههنا وههنا... والرجل المجتمع الذي بلغ أشده، ورجل جميع : مجتمع الخلق... وجماع كل شيء مجتمع خلقه، وجماع جسد الإنسان: رأسه وجماع الثمر: تجمع براعيه في موضع واحد على حمله...، الجماع بالضم والتشديد مجتمع أصل كل شيء... وكل ما تجمع وانضم بعضه إلى بعض جماع)^(٢).

فيكون الجمع في هذه الأربعين، يقول ابن حجر: (المراد بالجمع ضم بعضه إلى بعض بعد الانتشار، وفي قوله: "خلق" تعبير بالمصدر عن الجثة وحمل على أنه بمعنى المفعول... أو على حذف مضاف أى مايقوم به خلق "أحدكم أو أطلق مبالغة)^(٣).

٢ - إن علم الأجنة والواقع المشاهد لا يمكن أن يسلم بأن الجنين يبقى نطفة أربعين يوماً ثم يكون علقة أربعين يوماً ثم مضغة أربعين يوماً وإليك هذه المراحل على ضوء معطيات العلم باختصار :

مراحل تكوين النطفة والعلقة والمضغة :

* مرحلة النطفة :

إن بداية خلق الإنسان - إذا تجاوزنا المرحلة الطينية - هي النطفة^(٤)، قال تعالى:

(١) الأبرش، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ج ١، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٥٣-٣٣، مادة جمع .

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣١٤.

(٤) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٠٧.



﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾^(١)،
والنطفة في اللغة هي: (الماء الصافي، قل أو كثر، أو قليل ماء يبقى في دلو أو
قربة...) (٢).

ولقد تكرر لفظ النطفة في القرآن الكريم في إثني عشر موضعاً^(٣) وهي ثلاثة
أنواع^(٤):

١ - النطفة الذكر وهي الحيوانات المنوية الموجودة في المنى والتي تفرزها الخصية^(٥)،
وذكرت في القرآن في آيات منها قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى،
أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾^(٦). وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ
وَالْأُنثَى، مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾^(٧).

والمنى يطلق في اللغة على (ماء الرجل ... المنية اضطراب الماء ومخاضه في الرحم
قبل أن يتغير فيصير مشيجاً...) (٨).

٢ - النطفة المؤنثة: وهي البويضة التي يفرزها المبيض مرة كل شهر ولم يرد في القرآن
الكريم نص مخصوص على النطفة المؤنثة، كما ورد على نطفة الذكر، كما في
قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾^(٩).

-
- (١) سورة المؤمنون، الآيتان ١٢-١٣.
 - (٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١١٠٧ مادة نطف.
 - (٣) انظر: عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٨٧٦.
 - (٤) انظر: البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٠٧.
 - (٥) المرجع السابق، ص ١٠٧.
 - (٦) سورة القيامة، الآيتان ٣٦-٣٧.
 - (٧) سورة النجم، الآيتان ٤٥-٤٦.
 - (٨) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٩٣-٢٩٦، مادة مني.
 - (٩) سورة القيامة، الآية ٣٧.



وإنما ورد ذكر النطفة في أكثر المواضع مجملاً لتشمل نطفة الرجل ونطفة المرأة^(١). وقد ذكرت النطفة المؤنثة في الحديث، من ذلك: ما روى الإمام أحمد بسنده عن ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: مر يهودي برسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو يحدث أصحابه، فقالت قريش: يا يهودي إن هذا يزعم أنه نبي، فقال: لأسألنه عن شيء لا يعلمه إلا نبي، قال: حتى جلس ثم قال: يا محمد، مم يخلق الإنسان؟ قال: يا يهودي من كل يخلق من نطفة الرجل ونطفة المرأة، فأما نطفة الرجل فنطفة غليظة منها العظم والعصب، وأما نطفة المرأة فنطفة رقيقة، منها اللحم والدم، فقام اليهودي فقال: هكذا كان يقول من قبلك^(٢).

٣ - النطفة الأمشاج: وهي النطفة المختلطة من الحيوان المنوي الذي يلحق البويضة أي (البويضة الملقحة FERTILI ZEPOVUM)^(٣).

والمشج في اللغة: (وهو كل لونين اختلطوا... والمشج اختلاط ماء الرجل والمرأة... والأمشاج الأخلاط... يريد الأخلاط النطفة؛ لأنها ممتزجة من أنواع...)^(٤).

(والنطفة الأمشاج هي بداية مرحلة خلق الإنسان حيث يلحق الحيوان المنوي البويضة في الثلث الوحشي من قناة الرحم، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٥).)

فإذا مالقت البويضة وصارت بويضة ملقحة FERTILI ZEPOVUM ابتدأت

(١) انظر: البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٧١.

(٢) المسند - غير المحقق -، ج ٢، ص ٥٥، رقم الحديث ٣٣٢٤.

(٣) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٠٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٦ مادة مشج.

(٥) سورة الإنسان، الآية ٢.



انقسامات متعددة وتعرف هذه المرحلة مرحلة الانقسام والانشقاق CLEAVAGE وتتحول البويضة الملقحة (النطفة الأمشاج) إلى ما يشبه التوتة فتسمى عندئذ التوتة MORULLA ثم تنتقل بعد ذلك فتصير مثل الكرة المجوفة وتدعى عندئذ الكرة الجرثومية BLSTULA ويبقى قطر النطفة الأمشاج حتى بعد أن تصبح كرة جرثومية لا يزيد عن ربع ملليمتر.

وتستغرق هذه المرحلة أسبوعاً كاملاً حتى تعلق هذه النطفة الأمشاج التي تحولت إلى كرة جرثومية لها خلايا آكلة وقاضمة تعلق بواسطتها وبواسطة خملات دقيقة MICROVILLI بجدار الرحم.

وتتحول حينئذ إلى المرحلة التي تليها وهي العلقة^(١).

* مرحلة العلقة :

وهي المرحلة التي تلي مرحلة النطفة الأمشاج .

العلق في اللغة مأخوذة من : (علق بالشيء علقاً وعلقاً : نشب فيه ... ، العلق النشوب في الشيء يكون في جبل أو أرض أو مأشبهها، ... والعلق: الدم، وقيل: هو الدم الجامد الغليظ، ... ومنه قيل لهذه الدابة التي تكون في الماء علقة لأنها حمراء كالدم، وكل دم غليظ علق...)^(٢).

ومما تقدم يتضح أن لفظ العلقة يطلق في اللغة على كل ما ينشب ويعلق...، وكذلك تفعل العلقة إذ تنشب وتعلق في جدار الرحم وتنغرز فيه وتكون العلقة محاطة بالدم المتخثر (المتجمد) من كل جهاتها..^(٣).

(١) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ٣٦١، (وقد شرحها بتفصيل في الكتاب

نفسه، ص ص ١٨٢-٢٠٢).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٢٦١-٢٦٧، مادة علق.

(٣) انظر: البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ٣٦١.



وقد ورد ذكر العلقة في القرآن الكريم في خمسة مواضع^(١)، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَجَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخِرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٣).

ومرحلة العلقة :

(هي الطور الثاني تنتقل إليه النطفة ويبدأ العلق منذ اليوم السابع (منذ التلقيح) عندما تلتصق الكرة الجرثومية بجدار الرحم ... وتمتد الخلايا الخارجية الآكلة معاليق صغيرة متعددة MICROVILLI لتلتقي بمشيلاتها الموجودة على الخلايا الطلائية ENDOTHELI ALCEIIS في غشاء الرحم ENDOME TRIUM وتتشابك هذه المعاليق ثم تبدأ الخلايا الآكلة TROPHOBLASTS في الانغراز وفي قضم خلايا غشاء الرحم حتى تتمكن من الولوج إلى داخل الغشاء ، وتبدأ عندئذ تعلقها بواسطة الخلايا المخلاوية الآكلة SYNCRTIO TROPHOBLASTS التي تتحول إلى الحمات المشيمية CHORIONICVILLI وهي تمثل تعلق الكرة الجرثومية بجدار الرحم.

ثم إن الكرة الجرثومية تنقسم إلى كتلة خلايا خارجية آكلة وظيفتها العلق بجدار الرحم وامتصاص الغذاء منه ... (وهي تشكل ٩٠ بالمائة من مجموع خلايا الكرة

(١) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٥٩٦.

(٢) سورة الحج، جزء من الآية ٥ .

(٣) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣، ١٤.



الجرثومية) وكتلة خلايا داخلية (تشكل ١٠ بالمائة من مجموع الكرة الجرثومية)، وهذه الكتلة الداخلية يخلق الله منها الجنين.

ويتعلق الجنين بواسطة معلاق CONNECTING STALK يربطه بالغشاء المشيمي...، فهناك إذن جملة تعلقات في هذه المرحلة : تعلق أولي بواسطة الخملات الدقيقة.

– ثم تعلق ثاني بواسطة الخلايا الآكلة TROPOBLASTS، ثم تعلق ثالث بواسطة الخملات المشيمية.

– ثم تعلق رابع يربط بين الجنين الحقيقي وبين الغشاء المشيمي بواسطة المعلاق... ولاشك أن أهم ما يميز هذه المرحلة هو هذا التعلق، وأن وصف العلقة العالقة بجدار الرحم والمخاطة بالدم المتجمد (المتخثر) هو أدق وصف لهذه المرحلة. وتستغرق هذه المرحلة أسبوعين تقريباً ينمو خلالها القرص الجنيني إلى لوح كمشري الشكل وذي ثلاث طبقات متميزة.

أ – الطبقة الخارجية الاكتودرم.

ب – الطبقة المتوسطة الانتودرم .

ج – الطبقة الداخلية الانتودرم .

وفي نهاية هذه المرحلة تتكثف الطبقة المتوسطة القريبة من محور الجنين لتشكل الكتل البدنية SOMITES، ويبدأ ظهور أول كتلة بدنية في اليوم العشرين أو الواحد والعشرين منذ التلقيح... وعندئذ تكون العلقة قد تحولت إلى مضغة..^(١).

وأهم ما يميز مرحلة العلقة هو ظهور ما يسمى بالشريط الأولي للجنين وهو البداية الأولى للجهاز العصبي.

(١) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ص ٣٦١-٣٦٣، وانظر: تفصيل ذلك من ص ص ٢٠٣-٢٤٠.



(يظهر الشريط الأولي في اليوم الخامس عشر، ويشكل ظهوره علامة بارزة هامة إذ إن هذا الشريط الأولي PIMITIVE STRREAK، يجعل القرص الجنيني ينمو نمواً سريعاً، وتظهر بعده الانقسامات المتتالية لتكوين الجهاز العصبي، ولهذا اعتبرته لجنة وارنك (WARNOCK) في البرلمان البريطاني بداية الحياة الإنسانية ومنعت بالتالي إجراء التجارب وتنمية الأجنة في المختبرات بعد اليوم الرابع عشر، أي حتى قبيل ظهور الشريط الأولي.

ويبدأ هذا الشريط الأولي في الاندثار منذ الأسبوع الرابع، ولا يبقى منه إلا أثر في العظم العصصي وهو ما أسماه الرسول صلوات الله وسلامه عليه عجب الذنب^(١)^(٢).

مرحلة المضغة والعظام واللحم :

وهي المرحلة التالية بعد مرحلة العلقة .

والمضغة في اللغة مأخوذة من (مضغ يمضغ ويمضغ مضغاً: لأك، ... والمضغة: القطعة من اللحم ومكان المضغ أيضاً ... والمضغة من اللحم قدر ما يلقى الإنسان في فيه...) ^(٣).

وهذا يطابق لما يكون عليه الحميل الإنساني في هذه المرحلة كقطعة لحم بقدر ما يمضغ شكلاً لاجتماً، أو كقطعة لحم مضغت ثم لفظت تاركة آثار المضغ.

وقد ورد لفظ المضغة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع^(٤)، من ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ

(١) سوف يأتي تخرجه ص ٥١٢ من البحث .

(٢) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ٢٣٨ .

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٤٥١ مادة مضغ .

(٤) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ٨٤٢ .



خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١﴾.

ومرحلة المضغة تبدأ في اليوم الثالث والعشرين تقريباً بعد التلقيح حيث تتشكل أولاً كتل بدنية، وهذه الكتل التي تظهر تدريجياً في أوقات متفاوتة تصل في النهاية من ٤٢ إلى ٤٥ تكون على كل جانب من محور الجنين من أعلى إلى أسفل (إن ظهور الكتل البدنية يكون في الغالب فيما بين العشرين والحادي والعشرين، واکتمالها فيما بين الثلاثين والخامس والثلاثين فإن ذلك ينطبق على منطبق ومفهوم الآية الكريمة ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ (٢).

لأننا نعرف الآن أن هذه الكتل البدنية تنقسم إلى قسمين وذلك في الأسبوع الرابع منذ التلقيح .

١ - قسم أمامي أنسي VENTROMEDIAL، وتتحول إلى خلايا مغزلية وتكون النسيج العظمي ... وتعرف لذلك بالقطاع العظمي للكتلة البدنية SCLEROTOME ويجعل الله لخلايا هذه الكتلة القدرة على التشكل فيجعل الله منها خلايا مكونة للألياف FIBROBLASTS أو خلايا مكونة للغضاريف CHONNROBLASTS أو خلايا مكونة للعظام، وتنمو خلايا هذه الكتلة من كل جانب لتلتقي أمام القناة العصبية وبذلك تتكون الفقرات، وتمتد كل هذه الكتل من جهة مؤخرة الرأس OCCIPITAL REGION حيث تلتحم ٤ كتل بدنية مكونة بذلك جزءاً من قاع الجمجمة ومؤخرة الرأس ثم تأتي بعدها ٨ فقرات عنقية تليها ١٢ صدرية تليها ٥ قطنية تليها ٥ عجزية، تليها ٨-١٠

(١) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣، ١٤.

(٢) سورة المؤمنون، جزء من الآية ١٤.



عصصية يندثر معظمها، ويلتحم في عظم العصصية، وتظهر هذه التحولات في الأسبوع الخامس والسادس .

٢ - قسم ظهري وحشي DORSOLATERAL وهذه الكتلة من الخلايا تظهر بعد تكون الفقرات الأولية، ثم تتمايز إلى طبقتين خارجية وتكون الأدمة DERMIS وطبقة ماتحت الجلد GYPODERMIS وداخلية وتكون مختلف عضلات الهيكل ... وخاصة تلك المحيطة بالفقرات وهو الأضلاع .

وتظهر هذه العضلات لتكسو العظم في الأسبوع السادس والسابع (منذ بدء التلقيح)، بينما تظهر العظام ذاتها في الأسبوع الخامس والسادس ويتضح أمامنا أن المضغة SOMITES أو الجنين ذو الكتل البدنية من اليوم العشرين أو الحادي والعشرين وتستمر في الظهور إلى اليوم الثلاثين حيث يكون هناك ٢٨ كتلة بدنية على كل جانب ... ولا تكاد تظهر كتل جديدة حتى تكون الكتل القديمة تمايزت ... إلى قطاع عظمي SCLEROTOME وقطاع عضلي MYOTOME وقطاع جلدي DERMATOME.

وهكذا نرى الأسبوع الرابع (٢١-٣٠) مخصص لظهور الكتل البدنية والأسبوع الخامس والسادس لتحول الكتل البدنية إلى قطاع عظمي وعضلي، والأسبوع السادس والسابع -٤٢ يوماً- لتكسي العظام بالعضلات، وصدق الله العظيم حيث قال: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١)(٢).

إن ماسبق عرضه من مراحل تكون الجنين يدل على أن هذه المراحل (النطفة الأمشاج، والعلقة والمضغة)، هي في هذه الأربعين والتي يكون فيه جمع الخلق.

(١) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣، ١٤.

(٢) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ص ٢٥٢-٢٥٣.



والواقع المشاهد يصدق هذا، فإن الجنين الساقط بعد الأربعين قد ظهر فيه خلق الإنسان، فهل نقول إنه لم يزل علقة!! بل كيف نطلق على الجنين في الشهر الرابع مسمى المضغة وقد ظهر كاملاً بأطرافه^(١).

وما ذكر من اجتماع الخلق في هذه الأربعين قد أشار إليه بعض العلماء السابقين من أمثال الزملكاني^(٢)، فقد عرض بعض آراء العلماء في التوفيق بين الأحاديث ثم قال: (إنما اضطرب أقوال الأئمة في الجمع بين الحديثين - حديث ابن مسعود، وحذيفة - رضي الله عنهما - لعدم وقوفهم على مادلت عليه صناعة التشريح، وها أنا أذكر تنقل النطفة في الرحم ثم أنزل عليه ليطباقا الواقع في نفس الأمر فإن خير المنقول ما وافق المعقول، فأقول المدة التي يتم فيها خلق الجنين تنقسم إلى أقسام :

أولها : أن المني إذا لم يقذفه الرحم إلى خارج استدار وصار كالكرة، ثم انه يشخن بالحرارة ثم يصير زبداً في اليوم السادس.

وثانيها: ظهور النقط الثلاث الدموية، أحدها في الوسط وهو الموضع الذي إذا تمّت خلقته كان قلباً، والثاني فوق وهو الدماغ، والثالث على اليمين وهو الكبد، ثم ان تلك النقط تتباعد ويظهر فيما بينها خطوط حمر، وذلك يحصل بعد ثلاثة أيام أخرى يكون ذلك تسعة أيام .

(١) انظر: الأبرش، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ج١، ص٣٩٤ .

(٢) عبدالواحد بن عبدالكريم بن خلف الأنصاري الزملكاني، أبوالمكارم، كمال الدين، أديب من القضاة، له شعر حسن، ولي قضاء صرخد، ودرس مدة بيبليك، له من المصنفات: (البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن)، وتوفي بدمشق سنة ٦٥١ .

انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج٢، ص٢١٢ -

٢١٤؛ الزركلي، الأعلام، ج٤، ص١٧٦ .



وثالثها: أن تنفذ الدموية في الجميع فيصير علقه وذلك بعد ستة ايام أخرى فيصير
المجموع خمسة عشر يوماً.

ورابعها: أن يصير حمأً، وذلك إنما يتم باثني عشر يوماً، صار المجموع سبعة وعشرين
يوماً.

وخامسها: أن ينفصل الرأس عن المنكبين والأطراف عن الضلوع والبطن، ثم إنه يحس في
بعض ويخفي في بعض، وذلك يتم في تسعة أيام أخرى فيكون المجموع ستة وثلاثين
يوماً.

وسادسها: أن يتم انفصال هذه الأعضاء بعضها عن بعض وتصير بحيث يظهر ذلك للحس
ظهوراً بيناً، وذلك يتم في أربعة أيام أخرى فيكون جملة المجموع أربعين يوماً، وقد
يتأخر ذلك نادراً إلى تمام خمسة وأربعين يوماً، وقد يتقدم أيضاً نادراً فيتم ما ذكرناه
في تمام ثلاثين يوماً، ... إن السَّقَط بعد أربعين يوماً إذا شق عنه السلا، ووضع في
الماء البارد ظهر منه شيء متميز الأطراف، إذ ثبت ذلك فاعلم أن حديث مسلم
- يعني حديث حذيفة - منطبق عليه، فإن بين كونه نطفة وخلق سمعها وبصرها
أحوالاً متوسطة لكونه علقه ومضغة وعظاما وكسوه العظام لحمًا، وأما حديث
البخاري - يعني حديث ابن مسعود - فممنزل على ذلك، إذ معنى "يجمع في بطن
أمه" أي يحكم ويتقن خلقه ويتمم من قولهم: (رجل جميع) أي مجتمع الخلق،
ولذلك سمى رأس الإنسان "جماعاً" لأن به إتقان جسد الإنسان وتمام خلقه،
وقالوا: "ماتت المرأة بجمع" إذا ماتت وفي بطنها ولد، وقوله "ثم يكون علقه مثل
ذلك" أي: ثم إنه يكون في الأربعين علقه تامة الخلق متقنة محكمة الاحكام الممكن
لها الذي يليق بالنطفة، فهما متساويان في مسمى الاتقان والإحكام لافي
خصوصه، ثم إنه يكون مضغة في صفتها الأربعين محكمة الخلق مثلما أن صورة
الإنسان محكمة بعد الأربعين يوماً، فنصب "مثل ذلك" على المصدر على الظرف،
ونظيره في الكلام قولك: "إن الإنسان يتغير في الدنيا مدة عمره، ثم تشرح تغيره:
فتقول ثم انه يكون رضيعاً ثم فطيماً ثم يافعاً... " وذلك من باب ترتيب الإخبار



عن أطواره التي ينتقل فيها مدة بقائه في الدنيا، ويجوز أن يكون "مثل" زائداً ويكون في موضع الظرف، أي: ثم يكون علقه في ذلك، ومثل يزداد كثيراً نحو "مامثل عبداً لله يقول ذلك ولا أخيه" ... فقد وضع الجمع بين الحديين، مما دلت عليه صناعة علم التشريح...^(١).

(ومن الواضح الجلي من هذه الأحاديث الشريفة، أن الخلق كله يجمع في الأربعين وأن حديث حذيفة بن أسيد وغيره من الأحاديث التي سبق ذكرها تحدد دخول الملك وتشكيل الأعضاء في نهاية الأربعين، كلها تؤكد ماجاء في حديث ابن مسعود، ولاتعارضه وأن ماذهب إليه بعض الشراح... وماذكره بعض العلماء الأجلاء يوافق مايقوله الطب الحديث ... وهو أن التخليق والتصوير يقع حقيقة في آخر الأربعين الأولى، وأن النطفة والعلقة والمضغة وتشكل العظام واللحم... كلها تقع في الأربعين ... وأن تمايز الغدة التناسلية إلى خصية وإلى مبيض يقع حقيقة بعد اليوم الثاني والأربعين أي في الأسبوع السابع)^(٢).

فهل نقول إن نفخ الروح بعد هذه الأربعين، ولايتأخر إلى ١٢٠ يوم، الحقيقة أن نفخ الروح لايتأخر حتى ١٢٠ يوم - والله أعلم - لما يلي :

١ - إن الأحاديث الشريفة تدل على أن نفخ الروح يقع بعد مرحلة المضغة إذا كان المقصود بمرحلة المضغة بداية ظهور العظام، فالروح تنفخ بعد ظهور العظام

(١) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، ص ص ٢٧٤-٢٧٥؛ انظر: ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص ٤٢٥-٤٢٦، فقد ذكر مراحل التخلق في الأربعين كما ذكرها الزمكاني؛ انظر: ابن رجب، جامع العلوم الحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص ٥٦-٥٨؛ ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢١؛ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢) البار، محمد علي، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، الطبعة الأولى، (جده: دار المنار، عام



والعضلات، وإذا كان وقت المضغه ينتهي بظهور كل الكتل البدنية، فهذا التحديد يتوافق مع حديث حذيفة -رضي الله عنه- في ذكر الوقت الذي يبعث فيه الملك لكتابة أقدار الجنين وتحديد جنسه ، وبذلك يزول التعارض بين حديث عبدا لله بن مسعود -رضي الله عنه- الذي فيه إرسال الملك بعد مرحلة المضغة، وحديث حذيفة -رضي الله عنه- ويتوافق بالتالي هذا مع حديث أنس بن مالك -رضي الله عنه- المتفق عليه، والذي جاء فيه ذكر المراحل الثلاثة متتابعة ثم السؤال بعدها عن جنس الجنين وشقائه وسعادته ورزقه وأجله، فيكتب كله في بطن أمه.

وحديث أنس -رضي الله عنه- لم يحدد المدة التي يقول فيها الملك ذلك، لكنه ورد بعد قوله ﷺ - بعد ذكر المراحل: "فإذا أراد الله أن يقضي خلقها..؟ فما هو المراد من هذا اللفظ "خلقها" مادام السؤال عن أقدار الجنين قد استوعب كل أطواره وأحواله؟؟ قال ابن حجر في تعليقه على حديث أنس -رضي الله عنه- (وكل الله بالرحم ملكاً فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة... الخ)^(١). أي يقول كل كلمة من ذلك في ذلك الوقت الذي تصير فيه، وقوله: " أن يقضى خلقها " أي يأذن فيه"^(٢).

فهل يبقى الجنين غير مخلوق حتى الشهر الرابع حتى مرحلة المضغة وفق ما ذهب إليه علماء الحديث - رحمهم الله - في شرح حديث عبدا لله بن مسعود -رضي الله عنه- أم كيف يوفق بينهما على ما قال الحافظ - رحمه الله - في شرحه لسؤال الملك عند كل مرحلة عند صيرورتها وتحويلها.

وحديث أنس -رضي الله عنه- يفسر الآية الكريمة "مخلقة وغير مخلقة" فيقضي الله عز وجل خلقها ويؤذن للملك بذلك ويكتب كذلك أقدار هذا الجنين. ومن يدري!

(١) انظر: ص ١١٥ من البحث.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٢٨.



قد يكون المقصود من قوله -ﷺ- في الحديث "فإذا أراد الله أن يقضى خلقها" كما عند الإمام البخاري، "وما خلقه" كما عند الإمام مسلم هو نفخ الروح فيه الذي ذكره حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- حيث لم يرد ذكر نفخ الروح إلا في هذا الحديث^(١).

وهذه الأحاديث توافق ما ذكر من أطوار خلق الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٢).

أكثر المفسرين يرى أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ هو نفخ الروح^(٣).

٢ - إن الأحاديث التي يحتج بها من يقول إن نفخ الروح بعد أربعة أشهر أحاديث ضعيفة، وتعارض الأحاديث الصحيحة الواردة في مراحل الخلق من ذلك :

١. ماروى عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: (إذا تمت النطفة أربعة أشهر بعث الله إليها ملكاً فينفخ فيها الروح في الظلمات، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٤)،^(٥).

(١) انظر: الأبرش، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ج ١، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٢) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣، ١٤.

(٣) انظر: ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٩، ص ٢٠٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٦، ج ١٢، ص ٧٤؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٢٥١؛ الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٤٧٧.

(٤) سورة المؤمنون، جزء من الآية ١٤.

(٥) عزاه ابن رجب إلى ابن أبي حاتم، انظر: جامع العلوم والحكم، ص ٥٨.



قال ابن رجب: (إسناده منقطع^(١))^(٢).

٢. مارواه الإمام اللالكائي^(٣) بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: (إذا وقعت النطفة في الرحم مكثت أربعة أشهر وعشراً، ثم ينفخ فيه الروح، ثم مكثت أربعين ليلة، ثم بعث إليها ملك فنفقها^(٤)) في نقرة القفا وكتب شقياً أو سعيداً^(٥).

قال عنه ابن رجب: (في اسناده نظر)^(٦)، ويعارض الأحاديث الصحيحة.

٣. مارواه الإمام أحمد بسنده عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم :

(١) المنقطع: ما لم يتصل اسناده على أي وجه كان انقطاعه وأكثر ما يستعمل في رواية من

دون التابعي عن الصحابي؛ انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، الطبعة الثانية، حققه وراجع أصوله: عبدالوهاب عبداللطيف، (القاهرة: دار التراث، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، عام ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م)، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) جامع العلوم والحكم، ص ٥٤.

(٣) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، أبو القاسم اللالكائي، حافظ للحديث، من فقهاء الشافعية من أهل طبرستان، استوطن بغداد، وخرج في آخر أيامه إلى الدينور فمات بها، نسبته إلى بيع "اللواك" التي تلبس في الأرجل، له من المصنفات (شرح السنة)، (أسماء رجال الصحيحين) وغيرها، كانت وفاته سنة ٤١٨هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٤١٩؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٧١.

(٤) لعل المراد استخراجها كما يستخرج اليربوع من نافقائه.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٥٩ مادة نفق.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ط. د.، تحقيق: أحمد سعد حمدان، (الرياض: دار

طيبة للنشر والتوزيع)، ج ٤، ص ٥٩٧، رقم الأثر ٦٠ (قال محقق الكتاب: اسناده ضعيف،

فيه محمد بن حميد)، انظر هامش رقم (٢).

(٦) جامع العلوم والحكم، ص ٥٩.



إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً على حالها لا تغير، فإذا مضت الأربعون صارت علقة ثم مضغة كذلك، ثم عظماً كذلك...^(١).

٣ - إن الجنين في الشهر الثالث وقبله تسجل له الحركات فهو يمص إبهامه، يصحو وينام... الخ^(٢).

يذكر أحد الأطباء في قصة إجهاض فيقول: (... فلأول مرة يمكننا رؤية ردود الفعل لعملية الإجهاض من وجهة نظر الضحية، وذلك عبر شريط فيديو، ترى ماذا ترى في هذا الشريط...؟ يسمون الشريط "بالصراخة المكتومة"، شريط الفيديو هذا يستمر نصف ساعة تقريباً، ويدين كل من تسول له نفسه القيام بعملية إجهاض من غير مبررات شرعية^(٣)، هذا الشريط توزعه شركة أناهيم الأمريكية بكاليفورنيا، وقد صور الشريط بواسطة جهاز الالتراساوند (ذي الذبذبات فوق السمعية)، ويرينا ما يحدث داخل الرحم لجنين عمره ١٢ أسبوعاً، أثناء عملية إجهاض جنائي!... إن الجنين يحس بالاعتداء عليه في محرابه، ويتحرك مبتعداً عن آلات التشويه والقتل والتعذيب محاولاً الهرب! وعند إحساسه بالمصير المرتقب وبالأذى تزداد ضربات قلبه مستشعراً خطر الموت، كما يروى "المعلق"، مراسلاً زعيماً مكتوماً مكبوتاً من خلال فمه الذي يفتحه تعبيراً عن الفرع

(١) المسند، ج ١، ص ٦١٩، رقم الحديث ٤٥٤٣.

وقال الهيثمي: (فيه أبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وعلى بن زيد سيء الحفظ).

انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، م ٤، ج ٧، ص ١٩٣.

(٢) انظر: البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ص ٣٤٥-٣٤٨.

(٣) انظر: في المبررات الشرعية للإجهاض وأقوال العلماء في ذلك قديماً وحديثاً، ادريس،

عبدالفتاح محمود، "الإجهاض من منظور إسلامي"، الحكمة، بريطانيا- ليدز، العدد

التاسع، (صفر، عام ١٤١٧هـ)، ص ص ١١٥-١٤٤؛ العدد الثالث عشر، (جماد ثان، عام

١٤١٨هـ)، ص ص ٣٥١-٣٨٨.



الأكبر^(١) مطلقاً صرخة نراها بأمر أعيننا، ولكن لاتصل ذبذباتها إلى آذاننا...^(٢).

إن ماسبق استعراضه يدل على أن نفخ الروح لايتأخر حتى بعد مائة وعشرين يوماً- والله أعلم - فليس هناك نص صريح في ذلك ، إلا أن الجزم بأن نفخ الروح بعد الأربعين مباشرة^(٣)، يحتاج إلى تحقيق، فلاأجزم في هذه المسألة وذلك لما يلي :

١ - إن البحث قد ذكر أن مرحلة جمع الخلق، ومراحل تكوين الجنين تكون في الأربعين كما دل لذلك حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - ، وهذا الحديث إذا رجعنا إلى نصه وجدنا حرف العطف "ثم" معطوفاً إرسال الملك على جمع الخلق.

(إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً... ثم يبعث الله ملكاً يؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب عمله ورزقه، وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح)^(٤)، وفي الرواية الأخرى(..ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات)^(٥).

(١) كل فزع في الدنيا أصغر، بالنسبة للفزع الأكبر يوم القيامة.

(٢) الجاعوني، تاج الدين محمود، الإنسان هذا الكائن العجيب، أطوار خلقه وتصويره في الطب والقرآن، الطبعة الأولى، (عمان: دار عمار، عام ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)، ج ١، ص ١٩٤.

(٣) ذهب شرف القضاة في كتابة متى تنفخ الروح في الجنين، ص ٤٩، إلى أن نفخ الروح بعد ٤٩ ليلة؛ وذهبت الباحثة مها الأبرش في كتابها، الأمومة ومكانتها في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، ج ١، ص ٤٠٩ أن نفخ الروح عقب الأربعين؛ واعتبرت أن هناك روح أخرى للإنسان هي روح المعرفة . انظر: ج ١، ص ٤١٣-٤١٧ من كتابها السابق، وهذا مما لانص له من الكتاب والسنة - والله أعلم -.

(٤) انظر ص ١١٣ من البحث.

(٥) انظر ص ١١٣ من البحث.



ومن المعلوم أن حرف العطف (ثم) يفيد الترتيب والتراخي، بخلاف حرف العطف (الفاء) فإنه يفيد الترتيب والتعقيب.

ومراحل الخلق وتكوين الجنين قد ذكرت أيضاً في سورة المؤمنين بالتعقيب بالفاء عند كل مرحلة ثم ختمت بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾، مما يتطلب التوقف عند معاني هذا الحديث والآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(١).

أما حديث حذيفة بن أسيد -رضي الله عنه- فالمدّة فيه لم تضبط، ففي بعض ألفاظه: (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكاً فصورها، وخلق سمعها...)^(٢)، وفي لفظ: (إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة، ثم يتصور عليها الملك...)^(٣).

وفي لفظ: (يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة..) وفي اللفظ الآخر: (إن ملكاً موكلاً بالرحم، إذا أراد الله أن يخلق شيئاً يأذن الله لبضع وأربعين ليلة...)^(٤).

يقول ابن تيمية: (هذا اللفظ لم يحفظه رواه كما حفظ غيره، ولهذا شك أبعد الأربعين؟ أو خمس وأربعين؟ وغيره إنما ذكر أربعين أو اثنين وأربعين، وهو الصواب؛ لأن ذكر اثنين وأربعين ذكر طرفي الزمان، ومن قال أربعين حذفهما، ومثل هذا كثير في ذكر الأوقات، فقدم المؤخر، وأخر المقدم)^(٥).

(١) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣، ١٤.

(٢) انظر ص ١١٤ من البحث.

(٣) انظر ص ١١٤ من البحث.

(٤) انظر ص ١١٥ من البحث.

(٥) مجموع الفتاوي، ج ٤، ص ٢٤١.



وأما حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - فذكرت فيه المراحل بدون تحديد الوقت،
- والله أعلم وأحكم -.

عاشراً : روح الحيوان :

ورد الروح في السنة النبوية للدلالة على روح الحيوان من ذلك: مارواه الإمام مسلم بسنده عن سعيد بن جبير قال: مر ابن عمر - رضي الله عنهما - بفتيان من قريش قد نصبوا طيراً^(١)، وهم يرمونه، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم^(٢)، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا لعن الله من فعل هذا. إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعن من اتخذ شيئاً فيه الروح غرضاً^(٣)^(٤).

وروى مسلم بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال (لاتتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً)^(٥).

وروى الإمام البخاري بسنده عن سعيد بن أبي الحسن^(٦) قال : كنت عند

-
- (١) قال النووي: قوله: نصبوا طيراً وهم يرمونه هكذا هو في جميع النسخ "طيراً" والمراد به واحد، والمشهور في اللغة أن يقال له : طائر، والجمع: طير، وفي لغة قليلة إطلاق الطير على الواحد، وهذا الحديث جار على تلك اللغة. شرح صحيح مسلم، ج٧، ص١٢١.
- (٢) قال النووي: "قد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم"، هو بهمز خاطئة أي مالم يصيب المرمي، وقوله: خاطئة، لغة، والأفصح مخطئة، يقال لمن قصد شيئاً فأصاب غيره غلطاً" أخطأ فهو مخطئ، وفي لغة قليلة: خطأ فهو خاطئ، وهذا الحديث جاء على تلك اللغة الثانية؛ انظر: المرجع السابق .
- (٣) الغرض: هو الهدف الذي ينصب فيرمي فيه والجمع أغراض.
- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص١٩٦، مادة غرض.
- (٤) صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب النهي عن صير البهائم، ج٣، ص١٥٥٠، رقم الحديث ١٩٥٨.
- (٥) المرجع السابق، ج٣، ص١٥٤٩، رقم الحديث ١٩٥٧.
- (٦) سعيد بن أبي الحسن البصري، أخو الحسن، ثقة، مات سنة ١٠٠هـ، انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج١، ص٢٠٤.



ابن عباس - رضي الله عنهما - إذا أتاه رجل فقال: يا أبا عباس إني إنسان إنما معيشتي من صنعة يدي، وإني أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس: لأحدثك إلا ما سمعت من رسول الله - ﷺ - سمعته يقول: "من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبداً" فربا الرجل ربوة شديدة^(١) واصفر وجهه، فقال: ويحك إن آيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح^(٢).

وفي رواية مسلم للحديث - وفيه - قال ابن عباس: أنبئك بما سمعت من رسول الله - ﷺ - سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفساً فتعذبه في جهنم، وقال: (إن كنت لا بد فاعلاً، فاصنع الشجر وما لا نفس فيه)^(٣).

يقول النووي في شرحه لهذا الحديث وبعض الأحاديث المتقدمة في الباب: (صريحة في تحريم تصوير الحيوان، وأنه غليظ التحريم، وأما الشجر ونحوه مما لا روح فيه فلا تحرم صنعته ولا التكسب به، وسواء الشجر المثمر وغيره، وهذا مذهب العلماء كافة إلا مجاهداً، فإنه جعل الشجر المثمر من المكروه، قال القاضي^(٤): لم

(١) الربو، والربوة: البهر وانتفاخ الجوف.. والربو النفس العالي، وربا يربو ربواً أخذه الربو..

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٣٠٥، مادة ربا، وقيل معناه في الحديث هنا: ذعر وامتلاً خوفاً.

انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٦٧.

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع التصاوير التي ليس فيها روح، وما يكره من

ذلك، ج ٢، ص ٦٥٥، رقم الحديث ٢٢٢٥.

(٣) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ مافيه

صورة...، ج ٣، ص ١٦٧٠، رقم الحديث ٢١١٠.

(٤) يقصد القاضي عياض.



يقله أحد غير مجاهد واحتج مجاهد بقوله تعالى في الحديث القدسي: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخلقي"^(١)، واحتج الجمهور بقوله - ﷺ -: "ويقال لهم: أحيوا ما خلقتهم"^(٢) أي اجعلوه حيواناً ذا روح كما ضاهيتهم^(٣)... ويؤيد - أي مذهب إليه الجمهور - حديث ابن عباس " إن كنت لابداً فاصنع الشجر وما لانس له"^(٤)(٥).

الحادي عشر : الروح : النسمة :

فقد جاءت الروح في الحديث النبوي بمعنى النسمة من ذلك: مارواه ابن ماجه^(٦) بسنده عن كعب بن مالك - ﷺ - كان يحدث أن رسول الله - ﷺ - يقول: (إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه إلى جسده يوم يبعث).

-
- (١) إشارة إلى الحديث القدسي، انظر: صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب نقض الصور، ج٤، ص١٨٨٥، رقم الحديث ٥٩٥٣؛ صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان وتحريم اتخاذ مافيه صورة...، ج٣، ص١٦٧١، رقم الحديث ٢١١١.
- (٢) أي للمصورين، والحديث أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان...، ج٤، ص١٦٦٩، رقم الحديث ٢١٠٨.
- (٣) المضاهاة: مشاكلة الشيء بالشيء،.. وفلان ضهي فلان أي نظيره وشبيهه.. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٤، ص٤٨٧، مادة ضها.
- (٤) انظر ص١٤٨ من البحث .
- (٥) شرح صحيح مسلم، ج٧، ص٣٤٥.
- (٦) محمد بن يزيد الربيعي، القزويني أبو عبد الله، ابن ماجه، أحد أئمة الحديث من أهل قزوين رحل رحلات متعددة في طلب العلم، له من المصنفات: (سنن ابن ماجه) أحد كتب السنة المعتمدة، وله (تفسير القرآن)، وغيرها، ولد سنة ٢٠٩هـ، وتوفي سنة ٢٧٣هـ.
- انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٣، ص٢٧٧؛ الزركلي، الأعلام، ج٧، ص١٤٤.



فالنسمة في الحديث الروح، دليله قوله: "حتى يرجعه إلى جسده يوم يبعث"^(١).
والنسمة في اللغة تطلق ويراد بها أيضاً الإنسان^(٢).

وروى البخاري ومسلم - بسنديهما - من حديث الإسراء عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: كان أبو ذر - رضي الله عنه - يحدث، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل ... - وفيه - فلما جئت إلى السماء الدنيا، قال جبريل لخازن السماء، افتح. قال: من هذا؟ قال: جبريل، قال: هل معك من أحد؟ قال نعم، معي محمد - صلى الله عليه وسلم -، فقال: أرسل إليه؟ قال: نعم، فلما فتح علونا السماء الدنيا، فإذا رجل قاعد على يمينه أسودة^(٣) وعلى يساره أسودة، إذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل يساره بكى، فقال: مرحباً بالنبي الصالح والابن الصالح، قلت لجبريل من هذا؟ قال هذا آدم وهذه الأسودة عن يمينه وشماله نسمة بنيه، فأهل اليمين منهم أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله أهل النار، فإذا نظر عن يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى..)^(٤) الحديث.

(١) سنن ابن ماجه، أبواب الزهد، باب القبر والبلى، ج ٢، ص ٤٤٢. رقم الحديث ٤٣٢٥.
ورواه الإمام أحمد في مسنده، ج ٤، ص ٤٩١، رقم الحديث ١٥٣٥٣؛ قال ابن كثير عن رواية الإمام أحمد: (إسناده صحيح عزيز عظيم) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٣٧.

(٢) انظر من البحث ص ٤، هامش رقم (١).

(٣) الأسودة: جمع سواد كزمن وأزمنة، والسواد هو الشخص من كل شيء من متاع وغيره، ... يقال رأيت سواد القوم: أي معظمهم ..، السواد: الجماعة من الناس وقيل هم الضروب المتفرقون.. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٢٣٥، مادة سواد.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، ج ١، ص ١٣٢، رقم الحديث ٣٤٩ واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ج ١، ص ١٤٥، رقم الحديث ١٦٣.



وبعد استعراض ماجاء عن إطلاقات النفس والروح في القرآن الكريم والسنة النبوية استخلص مايلي :

١ - إن الروح الخاصة بالإنسان، ذكرت في القرآن في خلق آدم -عليه السلام- كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١).

أما في السنة النبوية فقد ذكرت أرواح بنيه .

٢ - إن إطلاق الروح أو النفس على الجزء الآخر في تكوين الإنسان، المقابل للبدن، نجد أن الأغلب في التسمية هو الروح إذا كانت مجردة، أما إذا حلت بالبدن كان إطلاق النفس عليها هو الأغلب^(٢).

٣ - إن النفس والروح قد وردت في القرآن والسنة، واستخدم إحداهما في معنى الآخر، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣).

وقوله -ﷺ- (إن الروح إذا قبض تبعه البصر)^(٤)، وفي رواية شخوص بصر الميت قوله -ﷺ- (فذلك حين يتبع بصره نفسه)^(٥).

فهناك ترادف بين لفظي الروح والنفس في القرآن والسنة، إلا أن النفس كما مر بيانه، يمكن أن تعبر عن عدة معاني، فتطلق ويراد بها الإنسان جميعه، روحه

(١) سورة الحجر، الآية ٢٩ .

(٢) انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة التاسعة، تحقيق: جماعة من العلماء، خرج أحاديثه: محمد ناصر الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م)، ص ٣٩٤ .

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٤) سبق تخريجه ص ٤٧ من البحث .

(٥) سبق تخريجه ص ٤٦ من البحث .



وجسده، بخلاف الروح التي لا تطلق على الإنسان جميعه جسده ونفسه، ولا على الجسد بانفراده.

وقد ذهب كثير من العلماء أن الروح والنفس لمسمى واحد، فالروح المنفوخة في الإنسان هي النفس التي تفارقه بالموت، من أمثال هؤلاء العلماء، ابن تيمية وابن القيم، وابن حجر، والسيوطي^(١) وغيرهم .

من أقوالهم: قال ابن تيمية: (الروح المدبرة التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة وهي النفس التي تفارقه، قال النبي - ﷺ - لما نام عن الصلاة: (إن الله قبض أرواحنا حيث شاء، وردّها حيث شاء)^(٢)، وقال له بلال: يا رسول الله! أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك)^(٣).... وفي الحديث الصحيح: (إن الروح إذا قبض تبعه البصر)^(٤)، فقد سمى المقبوض وقت النوم روحاً ونفساً، وسمى المعروج به إلى السماء روحاً، ونفساً لكن يسمى نفساً باعتبار تدبيره البدن، ويسمى روحاً باعتبار لطفه، فإن لفظ الروح يقتضي اللطف، ولهذا تسمى الريح روحاً...)^(٥)، ثم قال: (ولكن لفظي الروح والنفس يعبر بهما عن عدة معان، فيراد بالروح

(١) عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير، السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ، مؤرخ أديب، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب، والرسالة الصغيرة، من ذلك: (الاتقان في علوم القرآن)، (الدر المنثور في التفسير بالمأثور)، (طبقات الحفاظ)، وغيرها، كان مولده سنة ٨٤٩هـ، وتوفي سنة ٩١١هـ.

انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٣٢٨-٣٣٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٢) سبق تخريجه ص ٤٧ من البحث، ولكن بلفظ (إن الله قبض أرواحكم حين شاء...).

(٣) سبق تخريجه ص ٤٨ من البحث.

(٤) سبق تخريجه ص ٤٧ من البحث.

(٥) مجموع الفتاوي، ج ٩، ص ٢٨٩-٢٩٠.



الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه ... ويراد بالنفس الشيء ذاته وعينه كما يقال: رأيت زيدا نفسه...، وقد يراد بلفظ النفس الدم، فهذان المعنيان من النفس ليسا معني الروح^(١).

وحكى ابن القيم أن الذي عليه الجمهور أن النفس والروح شيء واحد^(٢).

وبعد أن ذكر عدة معان للروح والنفس، قال: (فالفرق بين النفس والروح، فرق بالصفات لا بالذات...، الروح التي تتوفى وتقبض فهي روح واحدة وهي النفس)^(٣).

وقال ابن حجر: (المراد بالنفس الروح قطعاً لقوله - ﷺ - في هذا الحديث: (إن الله قبض أرواحكم حيث شاء)^(٤) الحديث؛ كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(٥)^(٦).

وقال السيوطي: (الصحيح أن الروح والنفس شيء واحد)^(٧).

وهناك من العلماء من فرق بين النفس والروح منهم: وهب بن منبه^(٨) حيث قال:

(١) المرجع السابق، ج ٩، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: الروح، ص ٥٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٤٦-٥٤٨.

(٤) سبق تخريجه، ص ٤٨ من البحث.

(٥) سورة الزمر، جزء من الآية ٤٢.

(٦) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج ١٥، ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٧) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، الطبعة الثالثة، شرح وتعليق: محمد حسن الحمصي، (بيروت: مؤسسة الإيمان، عام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م)، ص ٤٣٢.

(٨) وهب بن منبه الأنباري، الصنعاني، أبو عبد الله، يعد في التابعين، أصله من أبناء الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن، قال عنه الذهبي: إنما غزارة علمه في الاسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب، وقال عنه العجلي: تابعي ثقة، توفي سنة ١١٤هـ وكان مولده سنة ٣٤هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٥٤٤-٥٥٦؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٢٥.



(إن نفس الإنسان خلقت كأنفس الدواب التي تشتهي وتدعو إلى الشر، ومسكنها في البطن، وفضل الإنسان بالروح ومسكنه في الدماغ فيه يستحي الإنسان، وهو يدعو إلى الخير، ويأمر به ثم نفخ على يديه، فقال: تررن هذا هو من الروح، ونكه^(١) على يده، فقال: هذا حار، وهو من النفس، ومثلها كمثل الرجل وروحه^(٢)، فإذا أبق الروح إلى النفس، فالتقيا نام الإنسان، فإذا استيقظ رجع الروح إلى مكانه، وتعتبر ذلك أنك إذا كنت نائماً فاستيقظت كأن شيئاً يثور إلى رأسك^(٣)).

هذا القول لاحجة عليه واضحة، ولا هو مما يقطع بصحته، لعله من الاسرائيليات^(٤)، التي اشتهر بقولها، فليس للأثر خبر صحيح يعتبر أصل له، يوجب الحجة، ولا هو مما يدرك بقياس ولا استنباط^(٥)، فالإنسان في نظره مكون من نفس وروح وجسد، وقصة خلق آدم - عليه السلام - مذكورة في أكثر من موضع في القرآن، وليس فيها ما في هذا الأثر - والله أعلم -.

* ومقاتل بن سليمان^(٦) قال: (للإنسان حياة وروح ونفس، فإذا خرجت نفسه التي

-
- (١) نكه: تنفس، ومنه استنكهه: شم ريح فمه، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٥٥٠، مادة نكه.
- (٢) هكذا في كتاب العظمة، ولعل الصواب زوجه، انظر: السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص ٤٣٤.
- (٣) أبو الشيخ، العظمة، ج ٥، ص ١٦٢٧-١٦٢٨، رقم الأثر ١٠٧١؛ انظر: ج ٣، ص ٨٨٣، رقم الأثر ٤٢٧.
- (٤) انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط. د، تحقيق: سعيد أحمد اعراب، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عام ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)، ج ٥، ص ٢٤٤.
- (٥) انظر: المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٤٦.
- (٦) مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، أبو الحسن، من المفسرين، أصله من بلخ، انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدث بها، قال عنه البخاري: مقاتل لاشيء البتة، وقال الذهبي: أجمعوا على تركه، توفي سنة ١٥٠هـ.



يعقل بها الأشياء ولم تفارق الجسد، بل تخرج كحبل ممتد له شعاع فيرى الرؤيا بالنفس التي خرجت منه، وتبقى الحياة والروح في الجسد، فبه يتقلب ويتنفس، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين، فإذا أراد الله عز وجل أن يميتها في المنام أمسك تلك النفس التي خرجت، وقال أيضاً: إذا نام خرجت نفسه، فصعدت إلى فوق، فإذا رأت الرؤيا رجعت فأخبرت الروح، ويخبر الروح القلب، فيصبح يعلم أنه قد رأى كيت وكيت..^(١).

وهذا بعيد من مفهوم قوله -تعالى- ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ﴾^(٢).

ففي الآية أن النفس المقبوضة في الحالين شيء واحد، لهذا قال يمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى، فالله يقبض الروح في الحالين في حالة النوم وحالة الوفاة، وإن كان للنفس مع البدن تعلق حال النوم، وتعلق حال الوفاة^(٣) -والله أعلم به-.

* وعبدالرحمن بن القاسم بن خالد^(٤) صاحب الإمام

= انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٧، ص ٢٠١-٢٠٢؛ الزركلي، الأعلام، ج٧، ص ٢٨١.

(١) ابن القيم، الروح، ص ٥٤٧.

وشبيهه بهذا القول ما ينسب إلى ابن عباس -رضي الله عنه- انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨م، ص ١٦٠؛ السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص ٤٣٣.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٣) انظر: القرطبي، المرجع السابق.

(٤) عبدالرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العنقي المصري، أبو عبد الله، ويعرف بابن

القاسم، فقيه جمع بين الزهد والعلم، تفقه بالإمام مالك، له من المصنفات: (المدونة)، وهي من أجل كتب المالكية رواها عن الإمام مالك، كان مولده سنة ١٣٢هـ، وتوفي سنة ١٩١هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٩، ص ١٢٠؛ الزركلي، الأعلام،

ج٣، ص ٣٢٣.



مالك^(١) فقد ذكر أن (النفس جسد مجسد كخلق الإنسان، والروح كالماء الجاري، واحتج بقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(٢)، قال: ألا ترى أن النائم قد توفي الله نفسه، وروحه صاعد ونازل، وأنفاسه قيام، والنفس تسرح في كل واد، وترى ماتراه من الرؤيا، فإذا أذن الله في ردها إلى الجسد عادت، واستيقظ بعودتها جميع الجسد، وحرك السمع والبصر وغيرهما من الأعضاء، فالنفس غير الروح، فالروح كالماء الجاري في الجنان، فإذا أراد الله افساد ذلك البستان، منع الماء الجاري فيه، فماتت حياته، فكذلك الإنسان^(٣).

وهذا القول بعيد من مفهوم الآية القرآنية كما سبق بيانه في القول السابق^(٤)
- والله أعلم.-

(١) مالك بن أنس الأصبعي، الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده كان سنة ٩٣هـ، ووفاته ١٧٩هـ بالمدينة، له من المصنفات (الموطأ)، و(الوعظ) وغيرها.
انظر ترجمته: الذهبي، المرجع السابق، ج ٨، ص ص ٤٨-١٣٥؛ الزركلي، المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٥٧.

(٢) سورة الزمر، جزء من الآية ٤٢.

(٣) ابن عبد البر، التمهيد، ج ٥، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٤) انظر: ص ١٥٥ من البحث .

الباب الثاني

تعريف النفس والروح عند الفلاسفة والمتكلمين

وتحتة أربعة فصول :

الفصل الأول: تعريف النفس والروح في الفلسفة اليونانية.

الفصل الثاني: تعريف النفس والروح عند الفلاسفة

المنتسبين إلى الإسلام.

الفصل الثالث: تعقيب على تعريف النفس والروح عند الفلاسفة.

الفصل الرابع: تعريف النفس والروح عند المتكلمين.

وتحتة ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: تعريف النفس والروح عند المعتزلة.

المبحث الثاني: تعريف النفس والروح عند الأشاعرة.

المبحث الثالث: تعقيب على تعريف النفس والروح عند المتكلمين.

الفصل الأول

تعريف النفس والروح في الفلسفة اليونانية.



الفصل الأول

تعريف النفس والروح في الفلسفة اليونانية

تمهيد :

اهتم الفلاسفة وغيرهم بموضوع النفس منذ أقدم العصور، وعالجوا قضاياها في كتاباتهم، وحاول كل منهم إبداء وجهة نظره، فتعددت الوجهات واختلفت الآراء. ولقد قسم الغزالي^(١) الفلاسفة إلى ثلاثة أصناف :

(١) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد، الغزالي، نسبته إلى صناعة الغزل فقد كانت حرفة أبيه - عند من يقول بتشديد الزاي - أو إلى غزالة إحدى ضواحي مدينة طوس بخراسان - عند من يقول بتخفيف الزاي - إلا أن اسم الغزالي بتخفيف الزاي هو الذي غلب عليه، والقارئ لكتابه المنقذ من الضلال، يجد أن الغزالي مر بأزمة نفسية فكرية، كانت ذات أثر بارز في حياته وفكره وإنتاجه العلمي، ففي هذا الكتاب قطوف من سيرته وحياته بقلمه حتى عام ٥٠٠ هـ تقريباً، وقد ارتضى فيه سلوك طريق الصوفية حيث قال: (إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة...) وقد ذكر عنه ابن تيمية أن خاتمة أمره كان إقباله على كتب الحديث ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين؛ وقد ألف الغزالي في فنون شتى من مؤلفاته: (إحياء علوم الدين)، (الاقتصاد في الاعتقاد)، (مقاصد الفلاسفة)، (تهافت الفلاسفة)، (البيسط في الفقه) وغيرها، وقد كان مولده سنة ٤٥٠ هـ، ووفاته سنة ٥٠٥ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ٣٢٢-٣٤٦؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٢٢. وانظر ما كتبه عن نفسه في كتابه المنقذ من الضلال، الطبعة الثالثة، مع أبحاث مستفيضة عن التصوف بقلم: عبدالحليم محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٢م)، ص ١٢٤-١٩٧.

وانظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، الطبعة الثالثة، تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدويش، (مكتبة العلوم والحكم عام ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥م)، ص ٢٧٩.



الصف الأول : الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة^(١).

الصف الثاني: الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم في علم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في عالم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا أن من عجائب صنع الله -تعالى- وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح، وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولاسيما الإنسان.

إلا أن هؤلاء - لكثرة بحثهم عن الطبيعة - ظهر عندهم؛ لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم، فلا يعقل إعادة المعدوم لأن المعدوم لا يعاد، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فأنكروا المعاد وكل ما يتعلق به.

الصف الثالث: الإلهيون : وهم المتأخرون منهم مثل "سقراط"^(٢) ،

(١) الزنادقة: جمع زنديق، فارسي معرب، وهو المنكر لأصل من أصول الشرائع، أو يرى رأياً يؤدي إلى ذلك، ويطلقه كثير من أهل العلم على من بدل دينه، وأحدث فيه، وكتب الفرق لا تطلق هذا اللفظ على فئة معينة، وإن كان المسعودي وابن النديم، يطلقانه على أصحاب (ماني) ومعتنقي مذهبه.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ١٤٣، مادة زندق؛ المسعودي، على بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط. د، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر)، ج ١، ص ٢٥٠-٢٥١؛ ابن النديم، الفهرست، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، عام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٤١١؛ أبو عوض، عاطف شكري، الزندقة والزنادقة، ط. د، (عمان: دار الفكر)، ص ٦٩-٧٩، ص ١٠٧-١١٣.

(٢) سقراط بن سفر نيسقوس، ولد في أثينا حوالي سنة ٤٦٩ ق. م، كان أبوه نحاساً ينحت



وأفلاطون^(١) وأرسطو^(٢) الذي رتب لهم المنطق، وهذب وحرر علومهم ، فهو الملقب

الحجارة، وأمه قابلة، بدأ حياته كأبيه نحاساً، إلا أنه انصرف عن مهنة أبيه للتعليم فكان يعلم الشباب فن البراعة والتفوق، أفاد من مناهج السوفسطائيين الجدلية حتى كون لنفسه منهجاً، إلا أن مصادر المعلومات عن فلسفته تعد قليلة، فهو لم يترك كتباً تنسب إليه شخصياً. يقول عبدالرحمن بدوي: (هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط ، لأنه لم يؤلف كتاباً ولا ترك أثراً مكتوباً، فأنى لنا أن نعرف مذهبه؟ إن مصادر معرفتنا بمذهبه ثلاثة: أ- أكسينوفون في كتابيه "الذكريات" و"المادية".

ب- أفلاطون في كل محاوراته، خصوصاً القسم منها الذي يدعي المحاورات السقراطية، أي التي تجعل من سقراط وآرائه وأخباره المحور الرئيسي للحوار.

ج - أرسطو فيما أورده من أخبار عن سقراط ومذهبه..، لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة متباينة جداً). أه، حكم عليه بالإعدام، فمات في السجن بعد أن سقى السم حوالي سنة ٣٨٩ ق.م.

انظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٠١-٤٠٦؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٤؛ القفطي، علي بن يوسف، أبوالحسن، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، الطبعة الأولى، عنى بتصحيحه: محمد أمين الخانجي، (مصر: مطبعة السعادة، عام ١٣٢٦هـ)، ص ١٣٥-١٤٠؛ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط.د، (بيروت: دار القلم)، ص ٥٠-٥٧؛ بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، عام ١٩٨٤م)، ج ١، ص ٥٧٦-٥٧٧.

(١) أفلاطون بن أرسطن، ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق.م، قيل إن اسمه الأصلي "أرستوقلس"، ثم أطلق عليه اسم "أفلاطون" فيما بعد بسبب سعة جبهته، وعظيم بسطته، نشأ في أسرة تنحدر جذورها من سولون المشرع العظيم لليونان، وكان لبعض أفراد أسرته المقام الأول في البلاد، اتصل بسقراط وتلمذ عليه في سن العشرين ولازمه مدة من الزمن، ولما مات سقراط بالسم قام مقامه، وجلس على كرسيه، وقد زار أفلاطون كريت وإيطاليا الجنوبية، وصقلية ومصر، وفي عام ٣٨٧ ق.م عاد إلى أثينا بعد جولته في تلك البلاد، وأنشأ بها أكاديميته المشهورة، توفي عام ٣٤٨ ق.م، وقد بقيت مدرسته قرناً من بعده حتى أقفلت عام ٥٢٩ م على يد جوستينيان، ولكن آثارها الفلسفية باقية إلى اليوم.

انظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٠٧-٤٠٨؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٤؛ القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٢-٢١؛ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٢-٦٤.

(٢) أرسطو طاليس بن نيقوماخوس، ولد سنة ٣٨٤ ق.م، في مدينة أسطاغيرا، وهي مدينة تُعد مرفأً من بلاد مقدونيا على بحر إيجه، ينحدر من أسرة توارثت مهنة الطب، فقد كان أبوه طبيباً للملك المقدوني إفتاس الثاني ، توفي عنه والده وهو ما يزال فتى ، ولما بلغ الثامنة



بالمعلم الأول، وهؤلاء بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهريين والطبيعيين^(١)، وكان لهم كبير الأثر على الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام .

يقول الشهرستاني^(٢) عن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: (... وقد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ماذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون...)^(٣).

لذا سوف أقصر الدراسة على أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين^(٤) الذي كان هو

عشرة من عمره توجه إلى أثينا، حيث دخل الأكاديمية تلميذاً لأفلاطون، لازمه فيها مايقارب العشرين سنة حتى مات مؤسسها، وفي سنة ٣٤٣ ق.م، دعاه فلييس المقدوني ووكّل إليه تربية ابنه الإسكندر، فاستمر أرسطو في العناية به أربع سنوات، حتى إذا بلغ الإسكندر السابعة عشرة تباعدت الصلة بين الأستاذ وتلميذه فرجع أرسطو إلى مسقط رأسه ثم إلى أثينا عام ٣٣٥ ق.م، حيث أنشأ مدرسته الشهيرة بالقرب من هيكل أبولون اللوقي، فعرفت باسم لوقيون، وكانت طريقته في التعليم أن يمشى أثناء الدرس وتلاميذه حوله يسيرون؛ فعرفت فلسفته بالفلسفة المشائية، يعتبر أرسطو واضع علم المنطق كله تقريباً، ومن هنا لقب بالمعلم الأول، من مصنفاته: (لنتس)، (والطبيعة)، (أجرام السماء) وغيرها، توفي سنة ٣٢٢ ق.م.

انظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٤٣-٤٤٤؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٥-٣١٢؛ القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١-٣٩؛ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١٢-١١٦.

(١) انظر: المنقذ من الضلال، ص ١٤٠-١٤٧.

(٢) محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبوالفتح، الشهرستاني، كان إماماً في علم الكلام، وأديان الأمم، ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل، ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم سنة ٤٧٩ هـ، انتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام بها مدة، ثم عاد إلى بلده، وتوفي بها سنة ٥٤٨ هـ، له من المصنفات: (الملل والنحل)، (نهاية الاقدام في علم الكلام)، (مصارعة الفلاسفة)، وغيرها.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ٢٨٦-٢٨٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٢١٥.

(٣) الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٩٠.

(٤) أفلوطين، ولد سنة ٢٠٥ م في أسيوط، تثقف على أستاذ كان يعلم القراءة والكتابة والحساب، وفي الثامنة والعشرين من عمره قصد الإسكندرية حيث درس على أمونيوس



الآخر له أثره في التفكير الفلسفي عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

ومما تجدر الإشارة والتنبيه إليه قبل البدء في ذكر آراء الفلاسفة في تعريف النفس الإشارة إلى نقطتين هما :

١- إن الغالب على الفلاسفة إطلاق الروح على الروح الحيواني وهو جسم بخاري لطيف منبعه تجويف القلب وهو يوجد لدى الحيوان والإنسان، وإطلاق النفس على النفس الناطقة وهي خاصة بالإنسان كما سيتضح عند عرض آرائهم وهي جوهر مجرد^(١).

٢- أشرت إلى بعض القضايا الفلسفية مما له علاقة في نظرة الفيلسوف إلى النفس.

تعريف النفس والروح في الفلسفة اليونانية :

موضوع النفس في الفكر اليوناني القديم جزء من الفلسفة اليونانية هذه الفلسفة التي شغلت الفكر الإنساني ولكن فترة ازدهارها ونموها هو القرن الخامس حتى الثالث قبل الميلاد^(٢).

= السقا، ولازمه مدة من الزمن، ثم رافق الإمبراطور غور ديانوس إلى الشرق في الحملة التي قام بها ضد الفرس، فتعرف على عدد من الفلاسفات، قيل : إنه لم يشرع في الكتابة إلا حوالي الخمسين من عمره، فكان يكتب أو يملئ على عجل رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي، وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو تعقيماً على رأي، فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه، ولكنها أشبه بسلسلة محاضرات، فجاءت هذه الرسائل عبارة عن مجمل من المذاهب منظور إليها من وجهة نظره خاصة، بعد وفاته جمع تلميذه فورفوريوس الرسائل وكانت أربعاً وخمسين، وقدم لها بترجمة حياة أفلوطين، وزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل، فسميت بالتساعيات، ومن الملاحظ أن الشهرستاني وغيره من المؤرخين لم يعرفوا أفلوطين باسمه الصريح، بل بالشيخ اليوناني.

انظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٧١-٤٧٤؛ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٦-٢٨٨.

(١) انظر: ص ص ٢٢٠-٢٣٩ من البحث .

(٢) انظر: محمود، كامل، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ط.د، (بيروت: دار الفكر

الليبناني عام ١٩٩٠/١٩٩١م)، ص ٢٦.



ومن أكبر فلاسفتهم أفلاطون؛ فهذا الفيلسوف مكانة في التاريخ اليوناني، ويعتبر مرجعاً للفلسفات السابقة له فقد كان حريصاً على تحليلها والاستفادة منها، وله مؤلفات حفظت عبر التاريخ لعل أهمها محاوراته العديدة، وكتاب الجمهورية .

أهم الموضوعات التي تناولتها فلسفته هي "مدينته الفاضلة" ونظريته في المثل ورأيه في المعرفة^(١) وقبل التطرق إلى نظرية النفس أشير إلى نظرية المثل لما لها من ارتباط وثيق بموضوع النفس.

نظرية المثل:

تكاد تكون نظرية المثل نقطة الانطلاق وحجر الزاوية لفلسفة أفلاطون بجملتها، وتحل هذه النظرية في الجمهورية^(٢) المكان الأول إلى جانب الآراء السياسية، وتعتبر أشهر أجزاء الجمهورية وأبعدها أثراً، فما هي المثل؟.

قسم أفلاطون الموجودات إلى حقيقة وظاهر، فالحقيقة هي المثل، وتشكل في نظره عالماً خاصاً خارجاً هو العالم الالهي - السماوي - الأعلى - المجردات - المعقولات، ويقابل هذا العالم عالم آخر حسي هو عالم المحسوسات الجزئية التي هي مظاهر لتلك الحقائق أعنى المثل، فأفلاطون يقدم لنا عالين عالم الكمال وهو عالم المثل، عالم الحقائق الثابتة، وعالم المحسوسات الموجودات وهو عالم الواقع الذي نعيش فيه عالم التغير.

ولتوضيح ذلك لابد من التأكيد على نقطتين هامتين:

أولهما: أن ظاهر الشيء ليس حقيقة الشيء، فالمظهر يتغير ويتبدل ويفسد بينما حقيقة الشيء ثابتة لا تخضع للتغير والتبدل.

(١) انظر: الفاخوري، حنا؛ والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الجيل، عام ١٩٩٣م)، ج ١، ص ٦٧.

(٢) انظر: الجمهورية، ط. د، ترجمة: نائلة الحكيم، ومحمد مظهر سعيد، (مصر: دار المعارف، عام ١٩٦٣م)، الكتاب السادس، الكتاب السابع، ص ٩٧-١٢٤ .



وثانيهما: أن عالم المثل يحتوى على الصور الكلية لكل أصناف الموجودات الطبيعية من جماد ونبات وحيوان وإنسان وقضايا العدل وكل المفاهيم العقلية .

والمثال هو الموضوع الحقيقي للمعرفة، لأن معرفة الفرس مثلاً لا تقوم على معرفة ما يختص به أفراد جنسه من سن وحجم ولون؛ لأن هذه الصفات تختلف باختلاف الأفراد بل المفهوم المشترك بين جميع أفراد الجنس الذي لا يولد مع ولادة الفرد ولا يفنى بفنائه بل هو شيء أبدى. تشاركه جميع الأفراد في طبيعته، فإذا كانت مثل الأشياء لا الأشياء ذاتها من حيث هي جزئية تصح لأن تكون موضوعاً للمعرفة، فمن الضروري تحديد صفاتها، ومن أهم صفات المثل أنها علة ذاتها، وعلة الأشياء وهي ثابتة لا تتغير وتدرک بالعقل لا بالحوس، وهي كلية وكاملة، وليست جزئية وناقصة .

أما منشأ فكرة المثل لدى أفلاطون، فقد كان الفكر حسياً جزئياً قبل استاذة سقراط، وجاء سقراط وتوصل إلى ما يسمى بالمعاني الكلية أو الكليات^(١)، لكنه اعتبرها صوراً عقلية ليست واقعية ولا خارجية وإنما الواقع والخارج هو جزئياتها التي تصدق عليها مثل الحيوانية والإنسانية، والنباتية... الخ، جاء أفلاطون فأخذ هذه المعاني الكلية التي قررها أستاذه وزعم أنها واقعية وأن لها وجوداً خارجياً وتحققاً ذاتياً فيما وراء الطبيعة، هذا محور النظرية، وأفلاطون في هذا قد عكس الأمور التي كانت لدى استاذة والتي هي

(١) الكلي هو المنسوب إلى الكل ويرادفه العام، تقول: العلم الكلي، أي العلم الشامل لكل شيء، والكلي عند المناطقة هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون، والكلي قسمان: الكلي الحقيقي: وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره، من وقوع شركة كثيرين فيه، والكلي الإضافي: وهو ما يندرج تحته شيء آخر من نفس الأمر، وهو أخص من الكلي الحقيقي، والكليات الخمس هي الجنس والنوع، والفصل والخاصة، والعرض العام.

انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط.د، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، عام ١٩٨٢م)، ج٢، ص ٢٣٨-٢٣٩.



في الواقع لدى الناس جميعاً، فجعل العالم الكلي العقلي المعنوي هو الواقع، والعالم الحقيقي المحسوس هو عالم الخيال، وبذلك وضع الذاتية مقابل الموضوعية وعكس كل منهما^(١).

لكن السؤال ما الصلة بين المثل المعقول والعالم المحسوس وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟.

(إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا " ظن صادق " يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن، أو بالأمثلة يلقيها علينا ذو علم.

وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة، تجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقيها لنا أحد، فلا بد أن النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد " فيما وراء السماء " موجودات "ليست بذات لون ولا شكل"، ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل تذكرت المثل. "فالعالم تذكر والجهل نسيان"، وكما أن الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي، وما يشابهه أو يضاده، وكما أننا نذكر صديقاً عند رؤية اسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن وما الاستقراء إلا وسيلة لتبنيه،

(١) انظر في نظرية المثل: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٢-٧٦؛ الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ٧٢؛ مرجباً، محمد عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، (بيروت: منشورات عويدات، عام ١٩٨٣م)، ص ١٢٦-١٣١، بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، ط. د (بيروت: دار الكتاب اللبناني، عام ١٩٧٣م)، ص ٩٩-١٠١؛ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٦١-١٦٧.



أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرفي^(١). هذا دليل أفلاطون على وجود المثل.

يقول أفلاطون: (سقراط : وإذا نلنا هذه المعرفة قبل ولادتنا، وولدنا ونحن نريد استعمالها، فإننا عرفنا إذن أيضاً قبل أن نولد وفي لحظة الولادة ليس المتساوي فقط أو الأكثر أو الأقل، بل كل الأفكار الأخرى كتلك، ولانتكلم نحن عن الولادة فقط، بل عن الجمال، الخير، العدل، التقوى، وعن كل ذلك مانسميه باسم الوجود المتلقى في العملية الجدلية - الديالكتيكية - حينما نسأل وعندما نجيب عن الأسئلة كلها، إننا نؤكد عن كل هذا بكل بقين أننا نكتسب المعرفة قبل الولادة .

سيمياس : إننا نفعل ذلك .

سقراط : لكن إذا لم ننس بعد اكتسابنا لها، إذا لم ننس ماأحرزناه في كل مناسبة، يجب حينئذ أن نأتي إلى الحياة ممتلكين هذه المعرفة على الدوام، وسوف نحوزها دائماً طالما بقيت الحياة، لأن العارف يكون المكتسب والمتبقى على المعرفة، والمتذكر لها وليس فاقدها، أليس خسران المعرفة ياسيمياس هو تماماً مانسميه النسيان.

سيمياس : حقيقي تماماً، ياسقراط .

سقراط: ألا يمكننا أن نقول إذاً ياسيمياس، إنه إذا وجدت هذه الأشياء التي نتكلم عنها على الدوام، الجمال والخير المطلق، وكل أنواع الحقائق، وإذا أرجعنا كل حواسنا إلى هذه وقارناها بها واجدين أن الحقائق تكون سابقة لوجودنا ولما يخصنا من ممتلكات عندئذ تماماً كما توجد تلك بالتأكيد، هكذا يجب أن أرواحنا وجدت قبل ولادتنا بدون ريب؟، وإلا فإن محاورتنا ستكون عديمة الجدوي، ينبغي أن نعتقد باضطراد متساو أن هاتين الحقيقتين توجدان كلاهما، وأن أرواحنا وجدت قبل ولادتنا - وإن لم

(١) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٧٣-٧٤ .



توجد الحقائق؛ فلن توجد الأرواح حينئذ...^(١).

والعالم المعقول مثلنا معه مثل أناس في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً، وأديررت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعياناً، فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح، ثم يفيق من ذهوله، وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور، فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المحركة الحسية، والخلص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أى الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال، والفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذج الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات^(٢).

يقول أفلاطون: (سأنتقل الآن إلى مقارنة حالتنا الطبيعية، من حيث التعليم والجهل. بالحالة الآتية، تخيلوا عدداً من الناس يعيشون في كهف تحت الأرض، له مدخل مفتوح للنور وممتد على طول الكهف وأصحابه مودعون به منذ طفولتهم، وأقدامهم

(١) المحاورات الكاملة، محاوره فيدون، ط.د، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمارز، (بيروت:

الأهلية للنشر والتوزيع، عام ١٩٩٤م)، ج٣، ص ٣٩١-٣٩٦.

(٢) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٤، بيسار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب،

ص ١٠١-١٠٢.



ورقابهم مقيدة بحيث يضطرون للجلوس في سكون، وينظرون إلى الأمام في خط مستقيم؛ لأن القيود تجعل من المستحيل عليهم أن يديروا رؤوسهم .

وتخيلوا كذلك ناراً تضيء من مكان بعيد فوقهم وخلفهم، وهناك طريق مرتفع يمر بين بقية الناس والمسجونين، وحائط منخفض بني على طول الطريق، كالحواجز التي يستعملها الحواة أمام النظارة، ليعرضوا عجائبهم من فوقه .

ولنتخيل أيضاً أن عدداً من الأشخاص يمشون وراء هذا الحائط، ويحملون معهم تماثيل لرجال، وصوراً لحيوانات أخرى، مصنوعة من الخشب والحجارة، وكل أنواع المادة، مع أدوات أخرى ترتفع عن الحائط، ولندع بعض المارة يتكلمون والباقي يصمتون فهل يستطيع هؤلاء الأشخاص المقيدون أن يروا من الأشياء غير الظلال التي تلقيها النار على جزء الكهف المقابل لهم وهل تكون معرفتهم بالأشياء المحمولة عبرهم محدودة بالمثل؟ ولو استطاعوا أن يتحدثوا بعضهم مع بعض ألا يعتادون تسمية الأشياء التي تمر عليهم؟ ولو رجع السجن صدى صوت المارة من الأجزاء المواجهة لهم، كلما فتح أحدهم شفتيه، فالام ينسبون هذا الصوت، إن لم يكن للأشباح التي مرت؟ يقيناً أن هؤلاء الأشخاص قد يحبون ظلال هذه الأشياء المصطنعة هي وحدها الحقائق .

والآن تدبروا ماذا يحدث إذا أطلقت الظروف الطبيعية سراحهم من قيودهم، وأعطتهم دواءً يعالج غباءهم بالطريقة الآتية :

لنفرض أن أحدهم أطلق سراحه، واضطر أن يقف فجأة ويدير رقبتة، ويسير نحو النور بعيون مفتوحة، فإن الألم الذي يصاحبه وهو يقوم بكل هذه الأعمال، والجلال الذي يزيغ بصره يجعله غير صالح لتمييز هذه الأشياء التي اعتاد أن يرى ظلها من قبل، وأي صواب ينتظره لو أخبره أحد أنه في تلك الأيام كان يرى خيالات مخيفة، ولكنه الآن أقرب نوعاً ما للحقيقة، وأنه يتجه نحو أشياء أكثر حقيقة ... والآن ينبغي أن نطبق هذه الحالة الخيالية على كل مقررنا، فنقارن المنطقة التي تكشفها العين داخل السجن وضوء النهار، بقوة الشمس ، والصعود وتأمل الدنيا العليا بصعود النفس إلى منطقة العقل.



والمثال الأساسي للخير هو آخر بحثنا في دنيا المعرفة، ونحن لا ندركه بالحس، وإذا أدركناه فلا يسعنا إلا أن نجزم بأنه في جميع الأحوال مصدر كل ما هو لامع وجميل، وهو في دنيا المراتب مصدر النور، وفي دنيا العقل يعطينا الصدق والعقل مباشرة بسلطان كامل، وكل من يتصرف بحكمة في أمر خاص أو عام يضع مثال الخير أمام عينيه^(١).

إن أفلاطون قد اتخذ من محاوراته ركيزة أساسية لنظريته في المثل التي ظل يعتنقها إلى آخر حياته، وإن المحسوسات مظاهر لها على الرغم من أنه لم يستطع أن يحل المشكلة في الصلة بين المثل المعقول وبين الحسي المتغير رغم كل مقاله إلا أنه فصل بينهما وميز بين العالمين^(٢).

تعريف النفس عند أفلاطون :

إن نظرية المثل تتضمن القول بأن النفس موجودة قبل اتصالها بالبدن في عالم المثل، وهي قديمة .

إلا أن تحديد أفلاطون، وتعريفه للنفس لا يخلو من الغموض والاضطراب^(٣).

ففي محاورته ينظر إليها على أنها مبدأ الحركة للجسم، فالجسم الذي حركته من ذاته هو جسم حي فيه نفس يقول: (الروح تكون خالدة خلال وجودها كله، لأن ما يكون أبداً متحركاً يكون خالداً، لكن الذي يحرك الآخر، ويكون متحركاً بالآخر، فإنه في انقطاعه عن الحركة يتوقف عن الحياة أيضاً، إذ المتحرك بذاته فقط لا يتوقف عن الحركة أبداً،...، لأن كل جسم يكون متحركاً من الخارج يكون بدون روح، لكن ما يكون متحركاً بذاته من الداخل يكون حياً،... إن الروح تكون مماثلة للمتحرك بذاته؛ فيجب أن يلي بالضرورة أن الروح تكون غير مولودة وخالدة، كناية عن أزليتها وخلودها)^(٤).

(١) الجمهورية، الكتاب السابع، ص ص ١١٣-١١٦.

(٢) انظر: الأهواني، أحمد فؤاد، أفلاطون، الطبعة الثالثة، (القاهرة)، ص ص ١٢١-١٢٢.

(٣) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٨٨-٨٩.

(٤) المحاورات الكاملة، محاوره فيدروس، ج ٥، ص ص ٥٢-٥٣.



نأخذ من هذا النص أن النفس هي مصدر الحركة التي هي دليل الحياة، فالحركة التي هي دليل الحياة، والحياة نفسها، هاتان حقيقتان صادرتان عن النفس، ومن آثار اتصالها بالجسم، فالجسم نوعان: حي، وغير حي، فالجسم الذي هو خال عن النفس هو جسم غير حي، وحركته تأتيه خارجة عنه، وذلك مثل كل الجمادات، والجسم الذي تحل به النفس هو الجسم الحي، وحركته تكون من داخله، من النفس التي تدبره .

أما في محاوره فيدون، فيرى أنها لا تعرف التغير والتبدل وهي خفية لا ترى؛ لأنها غير مجسدة؛ لذلك فهي أشد ما تكون شبيهاً بالخالد، والمعقول، على عكس الجسد الذي هو مرئي، وفاني ومتحول ومتغير، فهو ينظر إلى النفس أنها جوهر^(١) بسيط غير مركب.

يقول أفلاطون على لسان سقراط: (ألا يلزم أن نسأل أنفسنا ما هو الشيء المعرض للتلاشي، ولأي نوع من الشيء يجب أن نخاف حلول هذا القدر عليه؟ وماذا يكون الذي

(١) الجوهر عند الفلاسفة هو الموجود لاني موضوع، والمراد بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم

لما يحل فيه، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة، وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد، فالأول - أي المجرد-: إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، أو لا يتعلق، فالذي يتعلق: النفس، والذي لا يتعلق: العقل.

والثاني - أي غير المجرد-: إما أن يكون مركباً، أولاً، فالأول - أي المركب-: الجسم،

والثاني - أي غير المركب -: إما حال، أو محل، فالأول - الحال - الصورة، والثاني -

المحل -: الهيولى، فالمجرد هو ما لا يكون محلاً لجوهر ولا حالاً في جوهر، ولا مركب منهما،

فالنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد عن المادة في ذاتها، مقارنة في أفعالها.

انظر: الآمدى، سيف الدين، أبوالحسن، على، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين،

-مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب-، الطبعة الثانية، دراسة وتحقيق وتعليق:

عبد الأمير الأعمش، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، عام ١٩٨٩م) ص ٣٦٩؛ الجرجاني،

على ابن محمد، التعريفات، الطبعة الثانية، حققه وقدم له ووضع فهارسه: إبراهيم

الابيارى، (بيروت: دار الكتاب العربي، عام ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ١٠٨-١٠٩.



لا نحتاج أن نخاف عليه؟ ويمكننا أن نتقدم حينئذ إلى نقطة أبعد، ونتساءل أي النوعين الإثنيين تخص الروح؟ إن آمالنا وتخوفنا نحو أرواحنا الخاصة بنا سيعتمد على هذه الأسئلة .

سيبىس : حقيقي تماماً .

.....

سقراط: يمكن أن يفترض الذي لا يتركب من عدة أجزاء إنه الشيء نفسه وغير متبدل ولا متحول في حين أن المركب من أشياء عدة يتبدل على الشيء عينه .

سيبىس : إننى أوافق .

.....

سقراط : حسناً، دعنا نفترض بأنه يوجد نوعان من الوجود أحدهما مرئي، والآخر غير منظور.

سيبىس : دعنا نفترضهما كذلك .

سقراط : إن المرئي هو المتغير، واللامتبدل غير المنظور .

سيبىس : يمكن افتراض ذلك أيضاً .

سقراط : وبالإضافة إلى ذلك، فماذا نقول عن أنفسنا، أليس الجسم جزءاً واحداً، والروح هي الجزء الآخر؟

سيبىس : لتكن متأكداً.

سقراط : ولأي نوع يكون الجسم أكثر شبيهاً وقرباً؟

سيبىس : إلى المرئي بوضوح لا يستطيع أحد أن يشك في ذلك.

سقراط : هل الروح منظورة أو غير منظورة؟

سيبىس : ليس بالإنسان، ياسقراط .

.....



سقراط: وبرغم ذلك تأمل المسألة في ضوء آخر مرة ثانية: عندما تتحد الروح والجسم، فإن الطبيعة تأمر عندئذٍ أن تسيطر وتحكم، والجسد أن يطيع ويخدم، والآن أي من هاتين الوظيفتين هي شبيهة بالالهي؟ وأيها يشبه الفاني؟ ألا يبدو لك الإلهي أنه ذلك الذي يصاغ ليحكم ويأمر، وأن الفاني هو ذلك الذي يكون بطبيعته تابعاً وخادماً؟.

سيبوس : حقاً .

سقراط : وأيهما يشبه الروح ؟

سيبوس: الروح تشبه الإلهي، ويشبه الجسد الفاني، لا مجال للشك في ذلك ياسقراط. سقراط: تأمل ملياً إذاً، ياسيبوس: أليس هذا هو الاستنتاج من كل الذي قد قيل؟ إن الروح تكون في شبه لما هو إلهي بالتحديد، للخالد، والعاقل، والموحد، وغير القابل للذوبان، واللامتغير، وأن الجسد في شبه لما هو إنساني- بالتحديد، وفان وغير عاقل، ومتعدد الأشكال، وقابل للانحلال، ومتبدل.

هل نستطيع أن نجد، ياعزيزي سيبوس، أية أرضية ممكنة لرفض هذا الاستنتاج؟

سيبوس : إننا لانقدر .

سقراط: لكن إذا كان الاستنتاج صحيحاً. ألا يكون الجسد عندئذٍ عرضة للانحلال، سريعاً؟ أولاً تكون الروح تقريباً، جزئياً أو جملة غير قابلة للانحلال؟

سيبوس : بالتأكيد^(١).

فأفلاطون يرى أن النفس قديمة أزلية خالدة. كانت تحيا في عالم المثل، وأنها مبدأ الحركة في الجسم، وهي جوهر بسيط.

أرسطو: من أكبر وأشهر فلاسفة اليونان، وأكثرهم تأثيراً على الفكر الفلسفي عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام قبل البدء بتعريف النفس عند أرسطو، لا بد من توضيح

(١) المحاورات الكاملة، ج ٣، ص ٣٩٦-٣٩٩.



معنى الهيولى^(١)، والصورة^(٢)، عند هذا الفيلسوف، ونظرته في التفرقة بينهما؛ لأنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما فلسفته الطبيعية، (فأرسطو يدافع عن وحدة الجسم الطبيعي، وكل جسم طبيعي، مركب من مادة وهيولى)^(٣).

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل، المادة، وهيولى تطلق عند القدماء على أربعة أقسام هي:
 ١- الهيولى الأولى- المطلقة - وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورة الجسمية .
 ٢- الهيولى الثانية: وهي جسم قامت به صورة كالأجسام بالنسبة لصورها النوعية .
 ٣- الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، كالخشب لصورة السرير .
 ٤- الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة، كأعضاء البدن، وجملة القول أن الهيولى الأولى، جزء الجسم، والثانية نفس الجسم، وأما الثالثة والرابعة، فالجسم جزء لهما.
 وباختصار فإن الهيولى المطلقة هي أننا لو جردنا ذهنياً جميع الموجودات الطبيعية من صورها وكيفياتها فالحامل الذي يبقى بعد رفع صورة المائية والهوائية، والترايبية والنارية، والذي لا طبيعة له سوى اللاتعيين يسمى الهيولى، فهي استعداد عام لقبول أية صورة، أما الهيولى الخاصة، فمثل الخشب بالنسبة للمنضدة، فإن المنضدة تتكون من صورة المنضدة ومن هيولى هي الخشب.

انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٢) الصورة عند الفلاسفة : مقابلة للمادة، وهي ما يتميز به الشيء مطلقاً، فإذا كان في الخارج كانت صورته خارجية، وإذا كان في الذهن كانت صورته ذهنية، غير أن المادة في نظرهم لا تتعري عن الصورة الجسمية، والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادئ النظر بالحس، على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. المرجع السابق، ج ١، ص ٧٤٢.

(٣) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، الطبعة الثالثة، (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، عام ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٦٢؛ انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٦.



ولقد وضع أرسطو مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها، هي الهيولى، والصورة والعدم.

أما لماذا قال بهذه المبادئ الثلاثة ؟

فذلك لأنه لاحظ في الوجود ظاهرة ملموسة وهي ظاهرة التغير، وقد ناقش هذه الظاهرة، واستقر رأيه على القول بأن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها أنها وجود بمعنى، ولا وجود بمعنى آخر، أي حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل، فالتغير دائماً يجرى بين ضدتين لا يتحول أحدهما إلى الآخر بالضرورة؛ لأنه يجب أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتاً طوال هذا التغير، ويكون مبدأ فيه، وهذا الشيء أسماه بالهيولى.

فالهيولى هي المبدأ الأول الذي وضعه أرسطو لكي يفسر به الأجسام الطبيعية، ويعنى به مادة أولى غير معينة أصلاً، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، ولما كانت غير معينة في نفسها فهي إذاً ليست بماهية كما أنها لا كمية لها ولا كيفية، فهي قوة صرفة "امكانية"، يضطر لوضعها ليصح لنا تفسير التغير، فلذلك يجب أن يكون من مبادئ الجسم هذه الهىولى.

والقول بأن الهىولى غير معينة، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً يتطلب القول بمبدأ آخر يفسر به ظاهرة التمايز بين الأجسام، وهذا المبدأ هو ماسماه بالصورة، بمعنى ما يعطى الهىولى الوجود بالفعل في ماهية معينة، وبالتحديد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يكونا موجوداً واحداً وكل واحد من هذين المبدأين ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر، بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع، وكل ما يمكن أن نفعله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلين في الذهن فقط، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي، وعلى هذا فإنه يتعذر أن نقول بهىولى أو بصورة منفصلة، فلاتوجد هىولى منفصلة أى مفارقة للصورة، أو صورة مفارقة للهىولى، إلا في الصور العقلية التي ليس من طبيعتها أن تحدد



بأى هيولى: كالأله، والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها، فهذه الصور المفارقة هى التى لا يمكن تصورها متحدة بالهيولى على الاطلاق^(١).

أما المبدأ الثالث وهو العدم، فهو مبدأ بالعرض، أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة، وليس شيئاً محوياً في الجسم؛ لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لاجوده^(٢).

مثال توضيحي لهذه المبادئ: لنأخذ الخشب فهو يتكون من صورة وهو الصورة الخشبية التى تجعله مخالفاً للحديد، وموضوع تتقوم به الصورة وهو مادة الخشب، وعدم أي "إمكان" خاص؛ لأن يصير الخشب كرسيًا أو باباً فهذا العدم لايعنى الوجود المطلق، مثل مانقول: إن الكرسي أو الباب معدوم في الصوفة، فإن هذا يعنى أن الصوف لايمكن وليس في الإمكان أن يصير باباً أو كرسيًا، أما في الخشب فصحيح أن الكرسي أو الباب لم يوجد بعد فهما معدومان، ولكن عدمهما هو بنفس الوقت نوع من الوجود -الإمكان- الغير متوافر في الصوفة؛ لأن الخشب ممكن أن يصير باباً مثلاً، إذا فالباب هو بالقوة في الخشب، والباب غير محقق الوجود بعد، فليس الإمكان في الفعل، ولاهو في العدم بل هو في القوة^(٣).

وأرسطو بعد أن ناقش عدداً من المبادئ لتفسير ظاهرة التغير في الوجود، قال بهذه المبادئ، فهو يقول: (... أن عناصر كل كون هي الموضوع والصورة، فالموسيقار مؤلف بنحو مامن الإنسان والموسيقار؛ لأن تصور الشيء ينحل إلى تصور عناصره، فمن

(١) انظر فيما سبق عرضه عن نظريته في الهيولى والصورة، غرابة، حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ط.د، (من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، عام ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، ص ٥٦-٥٨؛ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٦؛ أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، ص٦٦-٧٤.

(٢) أبوريان، المرجع السابق .

(٣) انظر: الألوسي، حسام الدين، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص٢٠٦، هامش رقم(٢١).



البن إذن أن للأشياء الكائنة أمثال مبادئ ... لأنه لا بد من وجود موضوع للأضداد، وأن الأضداد يجب أن تكون اثنين،، كنسبه النحاس إلى التمثال أو الخشب إلى السرير، وبالجملة نسبة الهيولى، وعديم الصورة إلى ماله صورة قبل قبول الصورة واقتنائها فيها هي نسبة الهيولى إلى الجوهر، والفرد الجزئي إلى الوجود، فالهيولى إذاً هي أحد المبادئ، وإن لم تكن لها وحدانية الفرد الجزئي، ولأنواع وجوده، وما يناظر الصورة هو مبدأ، وكذلك ضد هذه، أي العدم ... (١).

وما الصورة والهيولى إلا مظهرين لفكرتي القوة والفعل، فتسمى الهيولى وجوداً بالقوة، وفي حال تحقق الصورة فيه يصبح وجوداً بالفعل، وبهذا يتضح ما يعنيه أرسطو بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، فالأول يعنى أن الشيء يكون في حالة استعداد أو إمكانية، أما الثاني فهو انتقال من حالة الاستعداد والإمكانية إلى حالة الفعل، أي اكتساب الصورة، ولقد استخدم أرسطو مفهومي الهيولى والصورة لتفسير التغير وعلّة وجود الأشياء، فكل شيء مركب من هيولى وصورة، وإيجاد ما يوجد في نظره ليس إلا خروجاً من القوة إلى الفعل، وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة، فلا وجود من عدم ولا عدم بعد وجود، فالوجودات في نظره قديمة بموادها حادثة بصورها (٢).

وانتقال الصورة بالمادة، أو انتقال ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل بسبب الحركة، يرى أرسطو أن المادة فيها استعداد طبيعي سماه شوقاً إلى الصورة، والصورة فيها خاصة الجذب والتحرك للمادة (٣).

(١) الطبيعة، ط. د، ترجمة: إسحاق حنين، مع شروح ابن السمع وغيره، حققه وقدم له:

عبدالرحمن بدوي، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج ١،

ص ص ٦١-٦٤.

(٢) انظر في فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، بيسار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب،

ص ١٢٧؛ أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ص ٦٧-٧٤.

(٣) انظر: غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ٥٩؛ بيسار، المرجع السابق.



إذا فأركان الوجود في نظره ثلاثة: مادة يتوارد عليها التغير، وصورة يتحقق بها التمايز، وحركة بها تحصل المادة على الصورة ومن مجموع هذه الأشياء يتكون عنده مايعبر عنه بالطبيعة، وهذه الأركان الثلاثة قديمة^(١).

والعالم في نظر أرسطو، يتكون من سلسلة متصاعدة، في أسفله مادة واحدة لجميع الأشياء الجزئية تسمى الهيولى، وفي أعلاه صورة بلا مادة، هي المحرك الأول الذي حرك الهيولى الأولى، ولا تزال الحركة ترتقى بالصورة في درجات الكمال، فتختفى الهيولى كما برزت الصورة^(٢).

ولكن كيف يحرك الإله - المحرك الأول - العالم وكيف يتأتى أن يحرك المحرك الأول دون أن يتحرك؛ لأننا نشاهد أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت؟ إنه إن تحرك تغير، والتغير يكون ويفسد، فهو ليس أزلياً أبدياً ثابتاً؟^(٣).

الجواب أن (العلة الأولى تحرك كما يحرك المعشوق، وأول مايتحرك عنها ويقرب منها، ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها قد استفاد من نظامها الذي إياه يعشق على غاية مايمكن بمنزلة مايستفيدة القائد من مرتبة الملك. إذ كان يقرب منه لافي الموضع لكن في الطبيعة، ثم تتبع السماء الأولى، وحركاتها التي بعدها، وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتميزة، وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون^(٤) والفساد^(٥)؛ فالإله في

(١) انظر: غرابة، المرجع السابق.

(٢) انظر: محمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٧ .

(٣) انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٤ .

(٤) الكون: إسم لما حدث دفعة، كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة،

فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان التدرج فهو الحركة، وقيل الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤١ .

(٥) الفساد: زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة، الجرجاني، المرجع السابق، ص ٢١٤ .

(٦) أرسطو: مقالة اللام، - مطبوعة ضمن أرسطو عند العرب - الطبعة الثانية، نشر:

عبدالرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، عام ١٩٧٨م)، ص ١٦ .



نظرة علة غائية يتحرك العالم للتشبهه بها دون أن يتحرك هو.

فالعالم عند أرسطو أزلي أبدي، وإن كان تصويره للأبدية في عالم السماء مختلف عنه في عالم الأرض، فعالم السماء أبدي بكل ما فيه، فلا يوجد فيه كون ولا فساد من الأزل إلى الأبد، وكل ما فيه لا يجوز عليه التغير أصلاً؛ لأنه دائم بالفعل^(١).

ولقد قسم العالم إلى قسمين، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر، والقسمان هما العالم العلوي، والعالم السفلي "عالم مادون فلك القمر"، وهو العالم الأرضي الذي أشير إليه في سطور. يسمى مادون فلك القمر بعالم الكون والفساد، والعلة المادية^(٢) للكون والفساد هي الهيولى القابلة تباعاً للصور المتباينة جميعاً، ففساد جوهر كون جوهر آخر وعكسه صحيح، فالتغير يتناول الجوهر نفسه بتبدل الصور، ولا يبقى إلا الموضوع غير المحسوس، فالتغير بالهيولى، والهيولى أزلية ظهرت فيها أولاً صور بدائية، فكانت العناصر الأربعة - الاسطقسات^(٣) - وهي الماء والهواء والنار والتراب، وهذه العناصر مؤلفة من هيولى وصورة، وهي بسائط لا تنحل لكن بعضها يتحول إلى بعض، فتكون موضوعاً مباشراً للكون فمن هذه العناصر البسيطة، أي التي لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط - ولكن قد يتحول بعضها إلى بعض - تتألف الأجسام المركبة سواء كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية^(٤).

(١) انظر: غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ٦٣.

(٢) العلة المادية: هي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما

كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير، صليباً، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩٦.

(٣) الاسطقسات: لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربع، التي هي الماء والتراب

والهواء والنار اسطقسات؛ لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن،

الجرجاني، التعريفات، ص ٣٩.

(٤) انظر: الشمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية وآثار رجالها، الطبعة

الخامسة، (بيروت: دار صادر، عام ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٥٤.



تعريف النفس عند أرسطو :

لعل ماسبق ذكره من فلسفة أرسطو في الطبيعة، ونظرته إلى العالم والحركة فيه، توضح وتفسر نظرتة إلى الإنسان، وموقفه من النفس الإنسانية، فما الإنسان في نظره إلا جسم طبيعي مكون من هيولى "مادة" وصورة، فمادته هي البدن، والصورة هي النفس. فالنفس بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى "مادة البدن" بمثابة القوة، فالنفس من البدن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به .

وقد عرف النفس بصورة عامة بما يلي :

(إن النفس بالضرورة جوهر بمعنى صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة)^(١).

أو (النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة)^(٢).

وفي شرحه للتعريف مهد له بقوله: (إن أحد الموجودات مانسميه الجوهر، ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو هيولى. نعى مالميس بذاته شيئاً معيناً يشار إليه، ويقال ثانياً على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تشخص الهيولى، ويقال ثالثاً على المركب من الهيولى والصورة)^(٣).

ومقصوده من النص أن الجوهر يطلق على الهيولى وحدها، ويطلق على الصورة وحدها، ثم يطلق على المركب من الهيولى والصورة معاً.

ثم بين أن الأجسام منها ماهو طبيعي، وأن من الأجسام الطبيعية مابه حياة، ومنها

(١) النفس، الطبعة الثانية، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج

شحاته قنواطي، (مصر: دار احياء الكتب العربية، عام ١٣٨١هـ/١٩٦٢م)، ص ٤٢.

وكتاب النفس يحتوى على ثلاث مقالات: الأولى في مذاهب القدماء في النفس، والثانية في تعريف النفس، أما الثالثة ففي النفس وقواها.

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.



ملاحيات فيها، وعرف الحياة بأنها التغذي والنمو والنقصان بالذات فهو يقول: (إن الأقسام قبل كل شيء هي الجواهر، وإن من بينها الأقسام الطبيعية؛ لأنها مبادئ غيرها، وبعض الأقسام بها حياة، وبعضها لا حياة لها ونعني بالحياة أن يتغذى الكائن وينمو ويفسد بذاته، ويترتب على ذلك أن كل جسم طبيعي ذي حياة فهو جوهر، ونعني بالجواهر ههنا الجوهر المركب)^(١) - أي من الهولي والصورة - فالأقسام الطبيعية كالنبات والحيوان والإنسان فيها حياة، فالنبات ينمو في جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة مادام قادراً على امتصاص الغذاء، والحيوان فيه حياة، ففيه قوة التغذي والنمو والإحساس^(٢)، بينما الأقسام الصناعية كالسيرير والمنضدة مفتقدة لذلك كله.

وبعد أن انتهى من بيان معاني الجواهر، والجسم الطبيعي وضع تعريفاً للنفس (لهذا كانت النفس كمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة)^(٣) ومعنى ذلك أن النفس كمال جسم له طبيعة معينة خاصة به، ولذلك فالنفس شخصية لا يمكن أن توجد في أي جسم غير الجسم الذي أعدت له. حيث يقول: (الكائن الحي هو المركب من الهولي والصورة، فلا يمكن أن الجسم كمال النفس بل النفس هي كمال جسم ذي طبيعة معينة، ولذلك صح ماذهب إليه بعض المفكرين من أن النفس لا يمكن أن توجد بغير جسم، وأنها ليست بجسم، ولهذا كانت في جسم، وفي جسم من طبيعة معينة، لا كما ذهب القدماء من أنها توجد في جسم بغير إضافة أي تحديد يخص طبيعة هذا الجسم وصفته مع أنه يظهر أنه شيء لا يمكن أن يقبل أي شيء. كيفما اتفق، ويفضى إلى نفس هذه النتيجة قولنا: إن كمال كل شيء ينشأ بالطبع فيما هو هذا الشيء بالقوة، وبمعنى آخر في الهولي الملائمة)^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٤٣ .

(٢) انظر: أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ١٣٥؛ أرسطو، النفس، ص ص ٤٥-٤٨.

(٣) النفس، ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص ص ٤٨-٤٩.



ويعنى ذلك أن النفس - الصورة - عندما تتصل بالجسم الطبيعي الذى فيه الحياة، والذى هو مهياً لقبول هذه النفس، فتخرج ماهو بالقوة إلى الفعل، فالنفس هي الكمال الأول الذي يستطيع الجسم الطبيعي أن يفعل بواسطته أفعاله، أو كمالاته الثانية.

وفي ترجمة أخرى لكتاب النفس نجد التعريف بالصورة التالية: (النفس انطلاشيا الأولى- أى أول تمام - جرم طبيعي آلى)^(١)، ويعني بالآلى ماله آلات أى أعضاء وأجهزة^(٢).

وهذا التعريف للنفس ينطبق على النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية، يقول أرسطو: (فإذا كنا نريد تعريفاً عاماً ينطبق على سائر أنواع النفوس، فينبغي أن نقول النفس كمال أول لجسم طبيعي آلى)^(٣).

وهناك تعريف آخر للنفس الإنسانية عند أرسطو، وإن كان يلاحظ أنه ينظر إليها من جهة الوظيفة التي تؤديها فيقول: (النفس هي أولاً مابيه نحيا، ونحس ونفكر ولهذا كانت من المعنى والصورة)^(٤).

أفلوطين : كثير من الذين تعمقوا في دراسة فلسفة أفلوطين وجدوا أنها تدور حول مشكلتين رئيسيتين، المشكلة الأولى: هي مشكلة مصير النفس وطريقة إعادتها إلى طهارتها الأولى؛ والمشكلة الثانية: هي تركيب الكون - نظرية الفيض-، وتفسيره تفسيراً

(١) أرسطو طاليس في النفس - مطبوع معه الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس، والحاس والمحسوس لابن رشد، والنبات المنسوب إلى ارسطوطاليس-، ط.د، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: عبدالرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم)، ص ٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق؛ النفس، ترجمة: الأهواني، ص ٤٣.

(٣) النفس، ترجمة: الأهواني، ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٨.



عقلياً، ولنلقى الضوء على المشكلة الثانية وهي نظرية الفيض لفهم المشكلة الأولى وهي النفس^(١).

يرى أفلوطين أن الوجود يبدأ من الإله ثم تصدر عنه الموجودات الأخرى، فيرى أن الواحد أو الأول بسيط، وليس فيه تنوع، وهو مبدأ الوجود والوحد، وأن الوجود بمثابة الابن البكر له، فهو يرى أن الواحد هو كل الأشياء أو جميعها؛ لأنه يجوبها بالقوة دون أن يكون واحداً منها، حيث أنه ليس فيه تعيين أو تمييز، وأنه يظل في ذاته، إذ يعطيها الوجود، وهو كامل لا يفتقر إلى شيء، ولما كان كاملاً، فهو فياض فيضه يحدث شيئاً غيره، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله فيصير عقلاً، فيصبح ماهو غير معين في الأول يتعين في الثاني، والثاني حاو المثل الكلية أي الأجناس^(٢) والأنواع^(٣)، ومثل الجزئيات أيضاً، وإلا لكان العالم المحسوس أغنى من العالم المعقول وهذا محال .

ويستمر أفلوطين في شرحه لهذه المعاني المختلفة، فيرى أنه لما كان العقل شبيهاً بالواحد فإنه يفيض قوته، فيحدث فيه صورة، هي النفس الكلية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه، وتفيض فيوضات كثيرة؛ لا فيضاً واحداً كالأول والعقل، فتلد نفوس

(١) انظر: الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ١٠٩.

(٢) الأجناس: جمع جنس وهو عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو من حيث هو كذلك، وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، وهو الجواب عنها وعن كل ما يشاركها فيه كالحوان بالنسبة إلى الإنسان، وبعيد إن كان الجواب عنها، وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها، وعن البعض الآخر، كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان .

انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٧.

(٣) الأنواع: جمع نوع وهو عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ماهو، كالإنسان لزيد، وعمرو وبكر. وقيل انه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥١١.



الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالنفس الكلية وسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس^(١).

فإذا تأملنا تلك النظرية التي قال بها أفلوطين، فسنجد أن الفيض عنده: المبدأ الأول فاض عنه عقل كلي، وفاض عن العقل الكلي النفس الكلية التي فاضت منها فيوضات نفوس الكواكب والموجودات الأرضية .

فالوجود عنده ينقسم إلى قسمين :

الأول : وجود عقلي مجرد فاعل .

الثاني: وجود محسوس مادي منفعل .

والوجود الأول يتكون من ثلاثة مجردات :

الأول منها : المبدأ الأول وهو الذى عنه صدر كل شيء وهو أسمى الثلاثة، وأكثرها كمالاً وتجرداً وفعلاً، وفيه توجد صور الموجودات كلها دون تميز وذلك هو المقصود بعالم المثل .

والثاني: العقل الكلي، وهو منفعل عن الأول صادر عنه وفائض منه، فاعل فيما يليه، أقل كمالاً من الأول، وأكثر كمالاً من التالى، وفيه توجد الأشياء، لكن دون تمايز كبير، بل تميزت نوعاً من التميز.

والثالث: النفس الكلية وهي منفعة عن العقل الكلي، فاعلة في العالم المحسوس، وهي آخر مراتب المجردات وفيها الأشياء متميزة على هيئة الصور فقط.

أما القسم الثاني: من الوجود فهو مادي وهو العالم الأرضي، عالم الكون والفساد، وفيه توجد الأشياء فيضاً من النفس الكلية تفيض منها الصور فتلبس في العالم المادي بالهولي، فالنفوس البشرية فيض من هذه النفس الكلية .

(١) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩١-٢٩٥؛ الفاخوري، والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ١١٠-١١١.



النفس عند أفلوطين :

للبحث عن طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان. وجه ينقد فيه آراء سابقة، ووجه يعرض فيه آراءه الخاصة، وطريقة تفنيده لآراء مخالفه هي أن يفترض معهم صحة مايقولون به ثم يستخلص النتائج الممتعة التي تترتب على ذلك^(١).

فيرى أفلوطين أن النفس ليست جسماً، وليست بمثابة الانسجام بين الموجودات الجسمية كما أنها ليست كمالاً للبدن كما يرى أرسطو، فهذه الآراء لا تكشف عن حقيقة النفس وماهيتها كما نفى أفلوطين الجسمية عن النفس تماماً.

فهو يرى أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة، فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لو كانت جسماً؟ وهو يقصد بالحركة الواحدة، الحركات المتجانسة، ويقصد بالحركات المختلفة الحركات المتضادة المتناقضة، كذلك من الخيال أن تكون النفس جسماً؛ لأنه لا يتخلل جسم جسماً آخر تخلصاً تاماً^(٢)، وكذلك ينفي أنها مزاج، قال: النار والهواء والتراب والماء هي في ذاتها موجودات غير حية، وأنا لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة، فمن الخيال أن ينشأ من تجمعها شيء به حياة فضلاً عن النفس التي هي منشأ الحياة في الأجسام، هذه بعض الآراء التي عرضها أفلوطين، ونقدها.

أما نظرتة إلى النفس الإنسانية، فهو يرى أنها جوهر لا يدين بوجوده مستقراً في جسم، بل هو جوهر من طبيعة لاجسمية، ولا يطرأ عليها تغير ولا يسرى عليها كون ولا فساد^(٣).

(١) انظر: زكريا، فؤاد، مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، ص ٨٧-٨٨؛ نقلاً من: زرق الله، إيزيس أيوب، مشكلة النفس الإنسانية في فلسفة أبي البركات البغدادي، ومصادرها اليونانية، ص ٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق .

(٣) انظر: المرجع السابق، بدوي، عبدالرحمن، حريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة،

(القاهرة: مطبعة النهضة، عام ١٩٧٠م)، ص ١٤٦، ١٤٧.

الفصل الثاني

تعريف النفس والروح عند الفلاسفة

المنتسبين إلى الإسلام



الفصل الثاني

تعريف النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

تمهيد :

انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي، ولاشك أنه قد حدث خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية، وحرفت بعض المذاهب، واختلطت مذاهب بأخرى، ونسبت مذاهب لغير أصحابها^(١) وقد كانت حركة الترجمة سبباً واضحاً في كثير من الأخطاء، والتحريف في الآراء وخلط بعضها ببعض.

فلم تكن الترجمة إلى العربية مباشرة من اليونانية، وإنما كانت بواسطة فمعظم الكتب ترجمت إلى العربية من السريانية، وليس من اليونانية، والسريان قوم نصارى معظمهم من النسطورية^(٢)، واليعقوبية^(٣)، وهذه الترجمة إلى السريانية من قبل ظهور الإسلام، واستمرت إلى ما بعد ظهوره.

- (١) النشار، على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة السابعة، (القاهرة: دار المعارف، عام ١٩٧٨م)، ج ١، ص ١١٢.
- (٢) النسطورية: نسبة إلى نسطور الذي كان بطريك القسطنطينية، يقال له: نسطور الحكيم، وقد تصرف في الأناجيل بحكم رأيه واطاف إليها، من آراء هذا المذهب: أن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة، الوجود والعلم والحياة، وأن الصلب والقتل وقع على المسيح من جهة ناسوته، لا من جهة لاهوته.
- انظر: ابن حزم، على بن أحمد، أبو محمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الأولى، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ١، ص ٦٥؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٦٨-٢٧٠؛ الرازي، فخرالدين محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الطبعة الأولى، ضبط وتقديم وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب، عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ١١٦.
- (٣) اليعقوبية: نسبة إلى يعقوب البراذعي، ونسبوا إليه؛ لأنه كان من أنشط الدعاة إلى المذهب، لأنه مبتدعه ومنشؤه، من أهم الآراء في هذا المذهب: أن المسيح جوهر من جوهرين، إقنوم واحد، وأن القتل والصلب وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين.
- انظر: ابن حزم، المرجع السابق، ج ١، ص ٦٥؛ الشهرستاني، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٠-٢٧٢؛ الرازي، المرجع السابق، ص ١١٧-١١٨.



يقول أبو حيان التوحيدي^(١): (على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية قد أخلت بخواص المعانى في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد)^(٢).

ويقول القفطي^(٣): (كل من نقل كلامه - أي أرسطو - من اليونانية إلى الرومية، وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرف وجزف وظن بنقله الانصاف وما أنصف)^(٤).

(١) علي بن محمد بن العباس التوحيدي، أبو حيان، فيلسوف متصوف معتزلي، قال عنه ابن الجوزي: (زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي، والمعري، وشرهم التوحيدي؛ لأنهما صرحاً ولم يصرح)، أقام مدة في بغداد ثم انتقل إلى الرى فصاحب ابن العميد والصاحب بن عباد، فلم يحمدا ولاهما، ووشى به إلى الوزير المهلبى فطلبه فاستتر، ومات في استتاره سنة ٤٠٠هـ، له من المصنفات: (المقابسات)، (الامتاع والمؤانسة)، (البصائر والذخائر)، وغيرها.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ١١٩-١٢٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٢) المقابسات، الطبعة الثانية، محقق ومشروح بقلم: حسن السندوبي، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، عام ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٥٨.

(٣) علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، أبو الحسن، وزير، مؤرخ، ولد بقطف من صعيد مصر، وسكن حلب وولى القضاء بها ثم الوزارة، من تصانيفه: (إنباء الرواة على أنباء النحاة)، (تاريخ اليمن)، (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)، كان مولده سنة ٥٦٨هـ، توفي سنة ٦٤٦هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٣، ص ٢٧٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٣٣.

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٣٩.



وقد بدأت حركة ترجمة التراث اليوناني إلى العربية في العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، وبلغت أوج ازدهارها في عهد المأمون^(١)(٢).

فاشتهر في عهده كثير من النقلة النصارى منهم يوحنا بن البطريق^(٣)، وحنين بن إسحاق^(٤) وغيرهما، وكان للترجمة دور في نسبة بعض الكتب إلى غير

(١) عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، أبو العباس، سابع الخلفاء من بنى العباس في العراق، ولي الخلافة بعد خلع أخيه الأمين، فأتم ما بدأ به جده المنصور من ترجمة كتب العلم والفلسفة، واتحف ملوك الروم بالهدايا سائلاً أن يصلوه بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه الكثير منها، كان مولده سنة ١٧٠هـ، وتوفي سنة ٢١٨هـ. انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٧٢-٢٩٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١٤٢؛ وقد ذكرت عدة روايات في سبب ترجمته لكتب الفلاسفة، انظر ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠١-٣٠٢؛ ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. د، شرح وتحقيق: نزار رضا، (بيروت: منشورات مكتبة الحياة) ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٢) انظر: فؤاد، عبدالفتاح، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الدعوة، عام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٠-١١.

(٣) يوحنا بن البطريق، كان مولى للمأمون، الكن اللسان في العربية، وكانت الفلسفة أغلب عليه، تولى ترجمة كتب أرسطو طاليس خاصة، وترجم من كتب بقراط، من كتبه: (السياسة في تدبير الرياسة)، توفي سنة ٢٠٠هـ.

(٤) انظر ترجمة: ابن النديم، المرجع السابق، ص ٣٠٢؛ القفطي، المرجع السابق، ص ٢٤٨. حنين بن إسحاق العبادي، أبوزيد، طبيب مؤرخ مترجم، متمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية، فانتهدت إليه رياسة العلم بها بين المترجمين، اتصل بالمأمون، فجعله رئيساً لديوان الترجمة، له من الكتب والمترجمات: (تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والملوك والأمم)، (الفصول الايقراطية)، (التشريح الكبير)، عن جالينوس، وغيرها، كان مولده سنة ١٩٤هـ، وتوفي سنة ٢٦٠هـ.

انظر ترجمته: ابن النديم، المرجع السابق، ص ٣٥٦؛ القفطي، المرجع السابق، ص ١١٧؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٥٧-٢٧٤.



أصحابها^(١)، إلا أن الترجمة ليست هي السبب الوحيد في خلط الآراء بعضها ببعض، فهناك عوامل أخرى ليس هنا مجال ذكرها^(٢).

والذي نخلص إليه أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى العالم الإسلامي، وتأثر بها من تأثر، وحاول من حاول أن يجمع بينها وبين ما جاء في الإسلام.

وللفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام آراؤهم الخاصة في النفس الإنسانية، هذه الآراء التي قامت على التلفيق بين ما أخذوه من الفلسفة اليونانية، وما تأثروا به عن الإسلام، غير أنه من الجدير التنبيه هنا إلى أمرين :

الأول: أن تأثر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بالفلسفة اليونانية هو تأثر جوهري وأساسي، ويكاد يشتمل على جماع مذاهبهم إلا قليلاً، وذلك القليل هو ما تأثروا به عن الإسلام.

الثاني: أن الإسلام دين الله الحق، ولا يحل التلفيق بينه وبين أى فكر آخر، قليلاً كان ذلك التلفيق أو كثيراً، ولذا ينبغي أن نعرف أن ما قد نراه في إطار الفكر الفلسفي لدى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من أمور مأخوذة عن الإسلام، أو متأثرة

(١) من ذلك كتاب (أثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو، وهو في الأصل جزء من كتاب "التاسوعات" لأفلوطين، ولمعرفة المزيد من الكتب المنحولة للفلاسفة، انظر: سانتلانا، دافيد، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ط.د، حققه وقدم له وعلق عليه: محمد جلال شرف (بيروت: دار النهضة، عام ١٩٨١م)، ص ص ١٨٨-٢٣٠؛ دى بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الطبعة الخامسة، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد عبدالهادي أبوريادة، (بيروت: دار النهضة العربية، عام ١٩٨١م)، ص ص ٤١-٥٠؛ البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الطبعة السادسة، (القاهرة: مكتبة وهبه، عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص ١٨٦-١٩٣.

(٢) انظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١، ص ١١٠؛ البهي، المرجع السابق، ص ص ١٦٤-١٧٤؛ مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ص ٢٩٧-٣٠٥.



بالإسلام ينبغي أن يُعرف أن هذه لا تجعل بين آراء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام والإسلام أدنى وشيجة، أو أقل علاقة، فإنهم وإن كانوا قد خلطوا آراء اليونان بشيء قليل مما ورد به الإسلام فقد أفسدوا وأضلوا بقدر ما خلطوا، ولو أنهم اقتصروا على المذاهب اليونانية لكان ذلك أفضل.

وقبل التطرق إلى الحديث عن تعريف النفس عندهم أشير إلى قضيتين فلسفتين لهما أثرهما في نظرتهم إلى النفس، هما نظرية الفيض والصدور، وقدم العالم .

نظرية الفيض والصدور :

تبنى نظرية الفيض والصدور التي قال بها أفلوطين من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الفارابي^(١)،

(١) محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، نسبة إلى ولاية فاراب على (نهر جيحون)، إلا أن ابن النديم يرى أن أصله من الفارياب من أرض خراسان، وإن صححت النسبة كان يجب أن يسمى الفاريابي؛ يجمع بعض من ترجم له أنه من أصل تركي، ماعدا ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي المنتسب، وعلى الأرجح فإن الفارابي ولد عام ٢٥٩هـ؛ لأن ابن خلكان، والذهبي ذكرا أنه توفي عام ٣٣٩هـ عن ثمانين عاماً، انتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه، واتصل في بغداد ببشر بن متى المشهور بفن المنطق وتلمذ عليه، يطلق على الفارابي لقب (المعلم الثاني)؛ ولعل ذلك راجع إلى أنه يلي أرسطو "المعلم الأول"، لبراعته في المنطق والفلسفة؛ أو لأنه ألف كتاباً باسم "التعليم الثاني"، يشرح فيه فلسفة أرسطو، ولا شك أن الفارابي كان له تأثيره الكبير على الذين جاءوا من بعده من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا الذي يعترف بأنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول في "مابعد الطبيعة". إلا بعد قراءة رسالة الفارابي في أغراض مابعد الطبيعة، وللفارابي تصانيف شتى تتناول عدة موضوعات في الفلسفة والمنطق والموسيقى والشعر والسياسة، من مصنفاته: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، (السياسة المدينة)، (المدخل لصناعة الموسيقى)، وغيرها.

انظر ترجمته: ابن النديم، الفهرست، ص ٣٢٣؛ ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الطبعة الأولى، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، (مصر: مكتبة



وابن سينا^(١).

ويرتكز القول بنظرية الفيض بوجه عام على أساس أن المبدأ الأول " الله " واجب الوجود لذاته، وأنه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه إلا واحد؛ وذلك لأنه يعقل ذاته، وعقله لذاته علة لصدور المبدع الأول عنه، وهذا المبدع عقل محض قائم بنفسه، ليس بجسم، ولا منطبع في الجسم، يعرف مبدأه ويعرف نفسه من جهة وجوبها بالنظر إلى علتها التي هي الله، ومن جهة إمكانها بالنظر إلى ماهيتها، ففيه تكثر يفسر صدور الكثرة عن الوحدة المطلقة، فالعقل الأول فيه ثنائية؛ لأنه ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وفيه تثليث أيضاً؛ لأنه يعقل مبدأه ويعقل وجوب وجوده المستند إلى المبدأ الأول، ويعقل إمكانه بالنظر إلى ذاته، فيفيض عن كل جهة شيء، فيفيض عن الجهة الأولى عقل

= النهضة المصرية عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)، ج ٤، ص ٣٢٩؛ القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ص ١٨٢-١٨٣؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ص ٦٠٣-٦٠٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ص ٤١٦-٤١٨.

(١) الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي، البخاري، ولد سنة ٣٧٠هـ، كان البيت الذي نشأ فيه مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية، كما ذكر ذلك عن نفسه أن أباه كان أحد دعاة الإسماعيلية، حيث استملاه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني ما لم يعرفه عن حدائته وبعض شبابه ثم قص هو ما عرفه عنه منذ صحبه مدى ٢٥ سنة، وقد طاف ابن سينا بعدة بلدان، وناظر العلماء واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، أطلق عليه لقب "الشيخ الرئيس"، فالشيخ لقب علمي، لبراعته في عدة علوم كالطب والفلسفة وغيرها، أما الرئيس فلاشغاله بالسياسة والوزارة صنف في عدة علوم، من تصانيفه: (القانون في الطب)، (أسرار الحكمة المشرقية)، (النجاة)، (الاشارات والتنبيهات) في الفلسفة وغيرها، كانت وفاته سنة ٤٢٨هـ.

انظر ترجمته: القفطي، المرجع السابق، ص ص ٢٦٩-٢٧٨؛ ابن أبي أصيبعة، المرجع السابق، ص ص ٤٣٧-٤٥٩؛ الذهبي، المرجع السابق، ج ١٧، ص ٥٣١؛ عاصي، حسن، ابن سينا الرجل والأثر، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر العربي، عام ١٩٩٠م)، ص ص ٢٥-٢٦، وفيه تحقيق السيرة الذاتية لابن سينا بقلم أبو عبيد الجوزجاني.



مفارق، وعن الثانية نفس فلكية، وعن الثالثة جرم فلكي، ويتكرر هذا النوع من الفيض حتى تتم الاجرام السماوية، وينتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو بلسان الشرع كما يزعمون جبريل - عليه السلام - وعالم مادون فلك القمر عالم الكون والفساد يدبره العقل العاشر - العقل الفعال - الذي يهب هذا العالم مختلف الصور التي تظهر فيه من جماد ونبات وحيوان وانسان؛ لذلك أطلق عليه اسم "واهب الصور"، هو رب هذا العالم منه تصدر الأنفس البشرية، ومنه تكتسب معارفها وخلودها، وسعادتها وشقاوتها؛ لذلك سوف أعرض هذه النظرية عند أشهر القائلين بها من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الفارابي وابن سينا^(١)، لما في ذلك من الأهمية في فهم كثير من القضايا المرتبطة في نظرتهم إلى النفس الإنسانية.

نظرية الفيض عند الفارابي :

يرى الفارابي أن اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدي الذات؛ لأن الأول أحدي الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون الأحدي الذات موجوداً مفارقاً^(٢).

فهو يرى أنه لا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامل في أحديته أي الواحد من كل وجه إلا موجود واحد، بمعنى لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وجعل الصادر عن الذات

(١) وقد تأثر بهذه النظرية: إخوان الصفا، واستخدموا مصطلحات أفلوطين إلا أنهم اطلقوا على العقل الأول : العقل الفعال.

انظر: جامعة الجامعة، ط.د، تحقيق وتقديم: عارف تامر، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، عام ١٩٧٠م)، ص ص ١٥١-١٥٣؛ رسائل إخوان الصفا، ط.د، (بيروت: دار صادر)، ج ٣، ص ٢٠٣، وكذلك ابن مسكويه وأن تعرض لها بصورة مبسطة ليست بالعمق الذي وجد عند الفارابي وابن سينا. انظر: ابن مسكويه، علي بن أحمد، الفوز الأصغر، ط.د، (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ص ص ٣٢-٣٤.

(٢) انظر: الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١١٤.



متعددًا يعنى تكثراً في الذات وهو مستحيل، وهذا الصادر يصدر من الله عن علمه بذاته، فيصدر ويفيض عنه واحد مجرد من المادة؛ لأنه ذات أيضاً مجردة بسيطة، وهذا الذي صدر عن المبدأ الأول، وهو واحد لكنه لا يخلو من تركيب وتكثر في مفعولاته؛ لأنه يعقل مبدأه واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته من جهة أخرى لكنه يدرك ذاته باعتبارين الأول باعتبار كونه ممكناً بالنظر إلى ذاته، والثاني باعتبار كونه واجباً لغيره بالنظر إلى مبدئه، وهكذا يأتيه تعدده من ذاته كما تأتيه وحدته من المبدأ الأول، ومن تعدده في علمه بذاته وعلمه بوجود الوجود صار سبيل لتفسير الكثرة في الكون، وكيف يصدر عن الواحد الكثرة المشاهدة.

وبهذا فيفيض عن الأول الموجود الثاني، وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة يعقل ذاته، ويعقل الأول، وينشأ عن الثاني أمران: الموجود الثالث بما يعقل من الأول، والسماء الأولى وهكذا يتوالى الفيض، يقول الفارابي: (يفيض عن الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضاً وجوده لافي مادة وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضاً لافي مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضاً وجوده لافي مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس، وهذا أيضاً وجوده لافي مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول؛ فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع، وهذا أيضاً وجوده لافي مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن، وهو أيضاً وجوده لافي مادة، ويعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من



الأول يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضاً وجوده لافي مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضاً وجوده لافي مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر، وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لافي مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية...^(١).

يلاحظ هنا أن الفارابي أدخل المبدأ الأول -الله- ضمن سلسلة العقول فكانت أحد عشر، وكان هو العقل الأول، ولكن في عيون المسائل جعل الموجود الأول رتبة وحده، وبدأ عد العقول من الموجود الثاني وجعله العقل الأول ويترتب على ذلك أن يسمى عقل فلك القمر بالعقل العاشر كما هو مشهور، والفيض أيضاً عنده ثنائي، فهو عقل وجسم، والمشهور أن الفيض ثلاثي يشمل عقلاً ونفساً وجسماً فمن إدراك العقل الأول يفيض عقل آخر، ومن حيث أنه واجب بغيره يفيض عنه نفس فلكية، ومن حيث إنه ممكن بذاته يفيض عنه جسم سماوي، وهذا أيضاً ذكره باقتضاب في كتابه عيون المسائل، والملاحظ أيضاً أنه لم يحدد في هذا الكتاب عدد العقول^(٢)، فعند الفارابي ينتج عن كل من العقول المفارقة موجودان فقط عقل وجرم، لكن ابن سينا خطأ بالنظرية خطوة أخرى عندما جعل الناتج عن كل من العقول : عقل، ونفس وفلك.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة السادسة، قدم له وعلق عليه: البيرنصري نادر، (بيروت: دار الشرق، عام ١٩٩١م)، ص ص ٦١-٦٢.

انظر: السياسة المدنية، الطبعة الأولى، قدم له وبوبه وشرحه: علي بوملحم، (بيروت: دار مكتبة الهلال، عام ١٩٩٦م)، ص ص ٤٥-٥٢.

(٢) انظر المسير، محمد سيد أحمد، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، الطبعة الثانية، (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، المدينة المنورة: مكتبة دار التراث، عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص ١٩٨.



يقول الفارابي في عيون المسائل: (.. وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد، وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الكثرة بالعرض؛ لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول؛ لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التي فيه من الأول؛ لأن إمكان الوجود بذاته هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود عالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من العقل الثاني بأنه ممكن الوجود، وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس، ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدأ في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لانعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة: إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل مجرد من المادة وهناك يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حده والعقل الأخير فيها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة^(١) بوساطة الأفلاك من وجه آخر^(٢)).

وقد شرح كيفية امتزاج هذه العناصر الأربعة، وارتباط ذلك بحركة الأفلاك فيقول: (واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد هو الحركة الدورية الصادرة عنها

(١) الأركان الأربعة: هي العناصر الأربعة، الماء، الهواء، النار، التراب.

(٢) عيون المسائل - مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين مع ثمانية رسائل -، الطبعة

الأولى، (مصر: طبع على نفقة الحاج عبدالرحيم الكاوي المكتبي، بجوار الأزهر، عام

١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م)، ص ٥١-٥٢.



يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة^(١)، واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الأربع^(٢)، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع، وكون ما يتكون^(٣) منها وفساد ما يفسد منها، ... وهذه المواد الأربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر إنما تظهر من الأمزجة التي تظهر على النسب المختلفة التي تعطى الاستعداد لقبول الخلق المختلفة، والصور المختلفة التي بها قوامها، وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع^(٤) عن حالها وانتقالها من ضد إلى ضد (...)^(٥).

(١) المادة الواحدة التي تشترك فيها العناصر الأربعة التي هي الهواء والماء والتراب والنار هي الهیولی المطلقة أو المادة الأولى كما سبق عند أرسطو، فهي الحامل الذي هو غير معين بصفة، وليس حاصلًا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه حامل لجميع الصور، والأجسام الطبيعية عند الفلاسفة تنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه العناصر مركب من هیولی أولى وصورة.

انظر: الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٢، هامش ٤٩؛ وانظر: كلام الفارابي عن الهیولی المطلقة والعناصر الأربعة وكيفية تكون الأجسام الطبيعية، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٤-٧٦؛ السياسة المدنية، ص ٢٨-٣٤.

(٢) الصور الأربع: هي الصورة المائية والترابية والهوائية والنارية، فالنار مثلاً مكونة من الهیولی الأولى + صورة النارية، والماء مكون من الهیولی الأولى + صورة المائية وهكذا.

انظر: الألوسي، المرجع السابق، ص ٣٢، هامش ٥٠؛ وانظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٠-٨٤؛ السياسة المدنية، ص ٣٠-٣١.

(٣) المكون فهو يقصد أن المعادن والنبات والحيوان والإنسان يتكون بتأثير الأفلاك في هذه العناصر، والفساد انحلالها.

انظر: الألوسي، المرجع السابق، ص ٣٢، هامش ٥١؛ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٤-٨٦؛ السياسة المدنية، ص ٦٣-٧٢.

(٤) الكيفيات الأربع: هي الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة.

(٥) عيون المسائل، - مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٥٢ - ٥٥.



فكلما كان المزاج أبعد عن الاعتدال كان أقل كمالاً في النوع، وأقرب الأمزجة إلى الاعتدال مزاج البشر^(١).

نظرية الفيض عند ابن سينا :

يرى ابن سينا رأى الفارابي في الفيض إلا أن الفيض عنده ثلاثي ؛ لأن الجوانب التي يعقلها كل عقل ثلاثة، فالأول لا يعقل إلا ذاته؛ لأنه واحد من كل وجه، ولذلك صدر عنه واحد فقط هو العقل الأول، أما العقل الأول فموضوع تعقله ثلاثة، فهو يعقل مبدأه واجب الوجود بذاته، فينشأ عن تعقله هذا عقل ثان مفارق مجرد، ثم يعقل ذاته باعتبارين: الأول: باعتبار كونه ممكناً بذاته، هذه ينشأ عنها جرم الفلك؛ الثاني: يعقل ذاته باعتباره واجب الوجود بغيره، وهذه يصدر عنها نفس الفلك، فكل عقل ينشأ عنه ثلاثة موجودات، الأول: عقل مفارق، الثاني: نفس فلكية، الثالث: جرم فلكي.

يقول ابن سينا: (إن الواجب الوجود بذاته واحد وأنه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فإذا الموجودات كلها وجودها عنه ... وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمه بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها، الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد فبالأحرى أن تكون الأجسام المبدعات الأولى بسبب أثينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود بالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول، وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب

(١) انظر: الفارابي، المرجع السابق، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٨.



حدوثه عن الأول..^(١).

وفي موضع آخر يشرح هذه النظرية فيقول: (إن أول ما خلق الله - تعالى - جوهر روحاني هو نور محض، قائم لافي جسم، ولا في مادة. دراك لذاته وخالقه -تعالى-، هو عقل محض، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام، كما قال -ﷺ- : (أول ما خلق الله - تعالى - العقل، ثم قال له : أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك، فبك أعطى، وبك آخذ، وبك أتيب، وبك أعاقب)^(٢).

فنقول هذا العقل له ثلاث تعلقات :

أحدها : أنه يعقل خالقه تعالى .

والثاني : أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى .

(١) النجاة، الطبعة الثانية، (مصر: مطبعة السعادة، عام ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م)، ج ٣، ص ٢٧٣

- ٢٨٠ .

(٢) حديث موضوع، قال ابن الجوزي بعد إيراد أسانيد للحديث بألفاظ متقاربة: (هذا حديث لا يصح عن رسول الله -ﷺ-، ... قال أحمد بن حنبل: هذا الحديث موضوع ليس له أصل، قال العقيلي، ولا يثبت في هذا المتن شيء .

انظر: ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، الموضوعات، الطبعة الأولى، ضبط وتقديم وتحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، (بيروت: دار الفكر، عام ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)، ج ١، ص ١٧٥؛ انظر: السيوطي، عبدالرحمن، اللالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، الطبعة الأولى، خرج أحاديثه وعلق عليه: أبو عبدالرحمن صالح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م)، ج ١، ص ١١٨-١٢١؛ الكناني، علي بن محمد بن عراقى، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعية، الطبعة الثانية، حققه وراجع أصوله وعلق عليه: عبدالوهاب عبداللطيف، وعبدالله محمد الصديق، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٠هـ / ١٩٨١م)، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤.



والثالث : أنه يعقل كونه ممكناً بذاته .

فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر، كحصول السراج من سراج آخر.

وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس هي أيضاً جوهر جسماني هو الفلك الأقصى، وهو العرش بلسان الشرع .

فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم؛ فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى كما تحرك نفسنا جسمنا تلك الحركة شوقية بها تتحرك النفس الكلية الفلكية شوقاً وعشقاً إلى العقل الأول وهو المخلوق الأول، فصار العقل الأول عقلاً للفلك الأقصى ومطاعاً له، ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم، فالجسم هو فلك الثاني وهو فلك الثوابت وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك.

وهكذا حصل من كل عقل ونفس وجسم إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر، ثم حصل منه العالم العنصري، والعناصر أربعة: الماء والنار والهواء والأرض وحصلت منها المواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان والإنسان الذي هو أكمل الحيوانات، وهو بنفسه يشبه الملائكة...^(١).

ويرى ابن سينا أن العقل الفعال - العقل العاشر - هو الذي تصدر عنه هيولى العالم ويكون للأجرام السماوية معاونة في ذلك .

يقول: (يجب أن تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها - مطبوع مع أحوال النفس -، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (الناشر: عيسى البابي وشركاه، عام ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ص ١٨٩-١٩٠؛ انظر: النجاة، ح ٣، ص ٢٧٣-٢٨٠.



ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقتزن بها الصورة .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل، ولكن تختلف في هيولها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة .

ولامبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن فطنت لجملتها، وهناك توجد صور العناصر. ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها، وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم^(١).

وقط أطلقوا على العقول الملائكة بزعمهم .

يقول الفارابي (... والثواني - أي العقول - هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشبه ذلك والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس)^(٢).

ويقول ابن سينا: (... .. وهذه - أي العقول - هي الملائكة الموكلة بالسماوات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد)^(٣).

(١) الإشارات والتنبيهات مع شرح نصيرالدين الطوسي، الطبعة الثانية، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف)، ج ٣، ص ٢٣١-٢٣٧؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٤٤-١٥٨؛ رسالة في الأجرام العلوية - مطبوع ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات -، الطبعة الأولى، (مصر: مطبعة هندية، عام ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م)، ص ٥٠-٩٥، وفي هذه الرسالة شرح فعل كل كوكب من الكواكب .

(٢) السياسة المدنية، ص ٢٢-٢٣.

(٣) رسالة في أقسام العلوم العقلية - مطبوع ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - ،



قدم العالم :

قدم العالم مرتبط بنظرية الفيض والصدور؛ فعلاقة الله بالعالم كما تصورهما هذه النظرية ليست هي علاقة خلق وإيجاد، وإنما صدر العالم عن الله بغير قصد ولا اختيار، كما يفيض الضياء عن الشمس، فكما أن الضياء مقارن في وجوده للشمس، فهكذا العالم مقارن في وجوده للمبدأ الأول، ومعنى هذا أن العالم قديم بالزمان، وأنه لم ينزل موجوداً مع الله، ومعلولاً له، ومقارناً له كمقارنة المعلول للعلّة، وتقدم الله عليه تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، كتقدم العلة على المعلول^(١).

فالعالم لم يكن ولو لحظة من الزمان معدوماً أو سبقه العدم، لأنه معلول علة تامة^(٢)

(١) التقدم هو كون الشيء موجوداً قبل الآخر بحيث لا يوجد الثاني إلا إذا وجد الأول، وله

عند الفلاسفة خمسة أنواع:

الأول: التقدم بالطبع، وهو الذي يكون فيه المتأخر محتاجاً إلى المتقدم كالثنين والواحد. والثاني: هو التقدم في الزمان، وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر موجوداً فيه، كتقدم أرسطو على الفارابي.

الثالث: هو التقدم في الرتبة، وهو كون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، وهذا الترتيب قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية، أو يكون بالاتفاق، كترتيب التلاميذ في الصف بحسب بعدهم عن الأستاذ أو قربهم منه.

الرابع: هو التقدم بالشرف، وهو أن يكون للمتقدم زيادة شرف على المتأخر، كتقدم العالم على الجاهل.

الخامس: هو التقدم بالعلية فإن للعلّة استحقاق الوجود قبل المعلول.

انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٣١؛ انظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٨٤٥؛ النجاة، ج ٣، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) العلة التامة: ما يجب وجود المعلول عندها، وقيل: العلة التامة جملة ما يتوقف عليه وجود

شيء، وقيل: هي تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء. بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف

عليه. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٠١-٢٠٢.



لا ينفك عنها معلولها، وهذا معنى قولهم العالم قديم، فالعالم لم يكن غير موجود ثم وجد بل هو موجود منذ الأزل، فالعالم قديم بالزمان أى أن وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، أما قولهم العالم حادث بالذات؛ لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه ولا بقاء له إذا عدت العلة التى هو بها متعلق، وبعدم وجود علته يعود عدماً، ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلاً، وكون العالم متعلق المعلول بالعلة، فأصبح العالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات^(١).

يقول الفارابي: (وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم بل على أن وجود العالم وجوده بعد وجود الله بالذات)^(٢).

ويقول ابن سينا: (.. الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ... فالزمان مبدع أى يتقدمه باريه فقط، ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان، ومعنى لم يكن أنه كان حال هو فيه معدوماً...)^(٣).

فالعالم عندهم لم يكن ولا لحظة من الزمان مسبقاً بالعدم؛ لأنه معلول لعلة تامة لا ينفك عنها معلولها، وطبيعة العالم عندهم الإمكان ولا وجود للممكن بدون علته فالعالم ممكن بذاته وهذا الإمكان وضع ذهنى متصور فقط؛ لأن الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة فقد فقد طبيعة الامكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أى الضروري الوجود دائماً، ولما كان معلولاً لا يتقدمه علته إلا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان، فلا يمكن أن نتصور أن ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود، ومن هنا فهو

(١) انظر: الألويسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣١-٣٢، رقم الهامش ٤٦؛

ص ٤٢ - ٤٣، رقم الهامش ٢٦، ٢٨.

(٢) الدعوى القبلية، نقلاً عن الألويسي، المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) النجاة، ج ٢، ص ١١٧.



موجود وجوداً مطلقاً، وافترض أنه كان معدوماً - أي ممكناً بالذات - هو افتراض ذهني لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها، ومن هنا يتضح إطلاقهم على العالم بأنه الواجب الوجود بغيره بمعنى الذى هو طبيعته وبذاته الإمكان أي عدم الوجود إلا بوجوده وإن كان لم يمض ولا يوجد زمن كان فيه ممكناً بذاته لأنه مرتبط دائماً بعلة توجب وجوده^(١).

يقول الفارابي: (إن الموجودات على ضربين:

أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود.

والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلاغنى بوجوده عن علة وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم ينزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره...)^(٢).

ويقول ابن سينا: (... إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن هو الذى متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لافي وجوده ولا في عدمه ، فهذا الذى نعيه في هذا الموضوع بممكن الوجود...، إن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، ، فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وأما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال فيجب إذاً أن يكون وجوده مع

(١) انظر: الألويسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٤٣، رقم الهامش ٢٧.

(٢) عيون المسائل - مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٥٠.



وجود السبب فكل ممكن الوجود بذاته إنما يكون واجب الوجود بغيره^(١).

إذاً الفلاسفة عندهم أن الإمكان هو طبيعة العالم، ولا وجود للممكن بدون علته، فإن وجود العالم بعد زوال أو بدون علته يصبح أمر مستحيلًا .

يقول الفارابي : (ووجود الأشياء عنه لاعن جهة قصد منه يشبه قصدنا ولا يكون له قصد الأشياء ولاصدر لأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمني، وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول والابداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبه جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الأشياء الأخرى نسبة واحدة...)^(٢).

وهذا المعنى أكده ابن سينا، فإن الممكن طالما يرتفع وجود علته يعود عدماً؛ لأن الممكن ليس له وجود بذاته بل له وجود كواجب الوجود بغيره، مثل الشمس ونورها، فإذا افترض أن واجب الوجود بغيره وهو العالم انعدم فيعني ذلك حتماً أن علته انعدمت؛ لأن الله واجب الوجود بذاته علة تامة لا يتأخر فعلها عنها، ومتى ارتفعت العلة ارتفع المعلول.

(١) النجاة، ج٣، ص ٢٢٤-٢٢٧؛ انظر: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص ١٩-٢٠؛ ص

ص ٦٥-٧١، ص ٧٩-٩٠.

(٢) عيون المسائل - مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين-، ص ٥١ .



يقول ابن سينا بعد أن وضح معنى العلة والمعلول: (... أن يكون أي واحد من الذاتين فرض موجوداً لزم أن يعلم أن الآخر موجود، وإذا فرض مرفوعاً لزم أن الآخر مرفوع والعلة والمعلول بمعنى هذين اللزومين، وإن كان وجهاً اللزومين مختلفين؛ لأن أحدهما وهو المعلول إذا فرض موجوداً لزم أن يكون الآخر قد كان بذاته موجوداً حتى وجد لزم أن يكون الآخر قد كان بذاته موجوداً حتى وجد فريداً، وأما الآخر وهو العلة فلما فرضت موجودة لزم أن يتبع وجوده المعلول، وإذا كان المعلول مرفوعاً لزم أن يحكم أن العلة كانت أولاً مرفوعة حتى صح رفع هذا، لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة، فأما العلة فإذا رفعناها وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلة التي رفعها^(١).

وأقوى ما احتجوا به على القدم. أنه إذا كان الفاعل تاماً وكاملاً من جميع الوجوه، فإنه إما أن يكون فاعلاً منذ الأزل، وإما أن لا يفعل على الإطلاق؛ لأنه إذا أصبح فاعلاً أو مريداً وعالمياً بعد أن لم يكن كذلك في الأزل، فإن هذا يعني أنه لم يكن كذلك في الأزل، فإن هذا يعني أنه لم يكن فاعلاً أو علة تامة؛ لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، وأنه لا بد من حدوث تغير فيه بسبب من الأسباب الطارئة لم يكن معه منذ الأزل مثل تجدد غرض أو استكمال نقص؛ هذا السبب الطارئ هو الذي جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً منذ الأزل، ولما كان الله كاملاً منذ الأزل وإرادته شاملة للممكنات جميعاً، فلما لا يريد الله إيجاد العالم منذ الأزل؟؛ أو لأن ذلك يلزم منه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول، وهذا يستلزم التسلسل، فالقول بانتفاء العلة المستلزمة للمعلول يوجب إما: الترجيح بلا مرجح وإما التسلسل^(٢).

(١) رسالة في الحدود - مطبوع ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات-، ص ص ١٠٠-

١٠١؛ انظر: الإشارات والتبسيهات، ج ٣، ص ٩١-٩٤؛ النجاة، ج ٢، ص ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ص ٨٤-٨٦.



يقول الفارابي : (فالأول ليس الغرض من وجوده هو وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارج عنه، ولا أيضاً يعطائه الوجود ينال كمالاً آخر خارجاً عنه عما هو عليه ولا كمال ذاته كما ينال ذلك من وجود بالمال أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات والكمالات فيكون وجود غيره سبباً لخير يحصل له ووجود لم يكن له، وهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول لأنها تسقط أوليته وتوجب تقدم غيره هو أقدم منه وسبب لوجوده بل إنه موجود لأجل ذاته ويلحق جوهره ويتبعه أن يوجد عنه غيره.

فلذلك وجوده الذي فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجود الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي يحصل وجوده غيره منه .

ولا ينقسم إلى شيتين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء عنه، ولا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة لذلك.

وليس وجوده بما يفيض عنه وجوده غيره أكمل من وجود الذي به تجوهره، فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر^(١).

ويقول أيضاً: (... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لامن نفسه ولا من خارج أصلاً)^(٢).

يقول ابن سينا: (... إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً؛ وحال بخلافها، ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع،

(١) السياسة المدنية، ص ٤٦-٤٧؛ انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٥-٥٦.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٦ .



ولاتسح جزافاً، وكذلك لا يجوز أن تسح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال
فالواجب من اعتبار، مانبها عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً، إلا
ما يلزم من اختلافات تلزم فيتبعها التغير...^(١).

ويقول في موضع آخر: (... ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت
شروع، وبم يخالف الوقت الوقت...)^(٢) الخ مقاله .

وقدم العالم الذي قال به الفلاسفة قد تربت عليه نتائج خطيرة من أهم ما يتعلق
منها بموضوع البحث^(٣) :

١- استحالة البعث الجسماني .

٢- استحالة تبدل العالم بمجيء يوم القيامة .

فالعالم أبدى أزلي معلول علة تامة مقارناً لها أزلاً وأبداً .

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص ١٠٨-١١٦؛ النجاة، ج٣، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) النجاة، ج٣، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) انظر: ص ٥١٠ من البحث .



تعريف النفس عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام :

بعد عرض بعض القضايا الفلسفية المتعلقة بموضوع النفس عند الفلاسفة، أنتقل إلى ذكر آرائهم في تعريف النفس، فنجد الكندي^(١) فيلسوف العرب كما يطلق عليه،

(١) يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعب بن قيس، من بنى كنده يرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، قال عنه القفطي: (.. فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، وكان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد، وكان جده الأشعث بن قيس من أصحاب النبي - ﷺ - وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده)، تاريخ مولده ووفاته مجهولان، إلا أن المؤرخين لحياته يشيرون إلى أنه عاش في أواخر القرن الثاني الهجري، إلى منتصف القرن الثالث، وفي محاولة لأحد الباحثين في تحديد مولده، يقول مصطفى عبدالرازق: (أن الراجح أن ميلاده كان أواخر حياة أبيه الذي توفي في زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٨م، فالغالب أن الكندي ولد مطلع القرن التاسع الميلادي حوالي عام ٨٠١م/ ١٨٥هـ، ولما كان يعقوب بن إسحاق الكندي قد توفي أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجموا له أشار إلى أنه كان من المعمرين، فمن الراجح أنه ولد في عواقب عمر أبيه، وأن أباه تركه طفلاً فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد..)، حصل بعض علومه في بغداد، ثم انتقل إلى البصرة واتصل بالمأمون والمعتمد وكان عظيم المنزلة لديهما، وعرف عنه مساهمته في نقل التراث اليوناني إلى العربية، وكان يهذب ما ترجمه غيره.

ذكر ابن أبي أصيبعة: (حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب ابن إسحاق الكندي، وثابت بن قرّة، وعمر بن فرخان الطبري)، وكان الكندي على مذهب الاعتزال، وأقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، أيام المتوكل، اشتهر بالطب والهندسة والفلسفة والفلك، له من المصنفات: (رسالة في التنجيم)، (رسالة في النفس)، (المد والجزر وغيرها).

انظر ترجمته: ابن النديم، الفهرست، ص ص ٥١-٥٢؛ القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ص ٢٤٠-٢٤٧؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ص ٢٨٥-٢٩٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ٣٣٧؛ عبدالرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ط. د. (القاهرة، عام ١٩٤٥م)، ص ١٢.



يستدل من آثاره الفلسفية^(١) التي وصلت إلينا أنه طرق كثيراً من أبواب الفلسفة التي تناولها فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، ومن أهم المباحث التي أولاها عنايته "النفس".

وقد مزج في نظريته إليها بين آراء شتى من آراء أفلاطون ولأرسطو، وأفلوطين، وغيرهم.

عرفها وحدها بالتعريف الأرسطي: (تامة جرم طبيعي ذي آله قابلة للحياة، ويقال هي استكمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)^(٢).

وقد سبق شرح هذا التعريف عند أرسطو^(٣).

وقد عرفها بتعريف آخر: (جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف)^(٤).

والملاحظ على هذا التعريف أنه ذو نزعة فيثاغورية^(٥) أفلاطونية^(٦).

(١) معظم كتبه مفقودة، وقد نشر بعضها، عبدالهادي أبوريادة تحت عنوان رسائل الكندي الفلسفية، ط.د، (القاهرة: دار الفكر العربي، عام ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م)، وهي جزأين .

(٢) رسالة في الحدود والرسوم، - مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب-، ص ١٩.

(٣) انظر: ص ١٨٠ من البحث، ولم أقف على شرح لهذا التعريف عند الكندي، وإنما اعتنى بشرحه ابن سينا . انظر: ص ٢١٣ من البحث .

(٤) رسالة في الحدود والرسوم - مطبوعة ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب- ص ١٩٠.

(٥) الفيثاغورية: نسبة إلى فيثاغورس بن منسأخس، من فلاسفة اليونان، يرى بعض المؤرخين

أنه من أصل فينيقي ومن مواليد صور، إلا أن بعض يذهب إلى أنه من مواليد جزيرة ساموس، وكانت جزيرة في أيونية، هاجر من وطنه، واستوطن بصقلية، حيث تخلق حوله طلاب وتلاميذ يرون مذهبه في الإمتناع من أكل اللحوم، واتخاذ الألبسة من جلد الحيوان، ومن آراء المدرسة الفيثاغورية الخاصة بالنفس قولهم بتناسخ الأرواح من بدن إلى بدن سواء كان إنساناً أو حيواناً، لهذا كانوا يجرمون ذبح الحيوانات.

انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٨٨-٤٠١؛ القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ص ١٧٠-١٧١؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ص ٦١-٧٠؛ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠-٢٦.

(٦) أبوريان، محمد علي، التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، (بيروت: دار النهضة العربية)، ج ١، ص ٢٢٩.



فالمدرسة الفيثاغورية متأثرة بالأعداد في تفسير الطبيعة، فيرون أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار أو الهواء، فمبادئ الأعداد عندهم هي عناصر الموجودات، فالعالم عدد نغم، والنفس عندهم من النغم^(١).

كما أن هذا التعريف متأثر بآراء أفلاطون. الذي يرى أن النفس جوهر متحرك بذاته^(٢).

وتعريف أرسطو للنفس لم يقف تأثيره عند الكندي بل امتد أثره إلى بقية الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام؛ كالفارابي وابن سينا، وابن باجة^(٣).

(١) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢-٢٢؛ الفاخوري، والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ص ٤٩-٥١.

(٢) انظر: ص ١٧١ من البحث

(٣) محمد بن يحيى، أبوبكر المعروف بابن الصائغ السرقسطي الأندلسي، وباجة: الفضة بلغة الفرنج بالمغرب، ولد في سرقسطة إحدى مدن الأندلس لم أقف على تاريخ مولده، مات سنة ٥٣٣ هـ بفاس، عاش في ظل دولة المرابطين، استوزره أبوبكر يحيى بن تاشقين مدة عشرين سنة بالمغرب، واشتغل إلى جانب ذلك بالفلسفة والفلك والطب والموسيقى، وكان شاعراً مجيداً، قال عنه ابن الطفيل: (... أكثر ما يوجد له من التأليف وإنما هي غير كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه "في النفس"، و"تدبير المتوحد" وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجزية ورسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في (رسالة الاتصال). ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بياناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه). أهـ.

والناظر والقارئ لكتب ابن باجة الفلسفية التي ذكرها ابن الطفيل يجد صدق مقالته، وقد تتلمذ ابن رشد الحفيد على يد ابن باجه، وتأثر ابن باجة كثيراً بأرسطو، والفارابي، فكتابه النفس يشبه إلى حد كبير كتاب النفس لأرسطو؛ ولقد شرح كتاب العبارة للفارابي.

انظر ترجمته: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٦٥؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأبناء في طبقات الأطباء، ص ص ٥١٥-٥١٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ص ٩٣-٩٤؛ انظر مقال عنه ابن طفيل، حي بن يقطان، الطبعة الثالثة، تعليق: عبدالحليم محمود، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، عام ١٩٧٥م)، ص ص ٧٦-٧٧.



وابن رشد^(١) وغيرهم.

فيقول الفارابي في تعريفه للنفس: (استكمال أول جسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة)^(٢).

أما ابن سينا فموضوع النفس من أهم الموضوعات التي شغلته، واحتلت مكاناً بارزاً في فلسفته، فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة^(٣)، كما يخصص النفس بفصول عدة في مؤلفاته الفلسفية؛ (كالشفا)، (والنجاة) و(الإشارات والتنبيهات). ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقود إلى معرفة الله التي هي مصدر السعادة، يقول: (كنت قد استنفذت في تصفح كتب العلماء جهدي، فصادفت المباحث عن القوى النفسانية من أعصاها على الفكر تحصيلاً، وأعمالها سبيلاً، ورويت عن عدة من الحكماء

(١) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي، أبو الوليد، المشهور بابن رشد الحفيد، ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ، ينتمي إلى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية في المكانة الفقهية كان جده قاضياً لقرطبة، وكذلك أبيه، والأثنان من أئمة المذهب المالكي، نشأ في قرطبة وحصل المعارف فيها، اشتغل بالفقه والفلسفة والطب، قال عنه الأبار: (كان ينزع إلى فتياه في الطب كما ينزع إلى فتياه في الفقه مع وفرة في العربية)، ولقد اعتنى بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وشرحه، وتبنى كثيراً من آرائه الفلسفية، يطلق عليه لقب الشارح الكبير لشروحاته لكتب أرسطو، له من المصنفات: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، (منهاج الأدلة)، (تهافت التهافت)، وغيرها، كانت وفاته سنة ٥٩٥هـ.

انظر ترجمته: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٥٣٠-٥٣٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٣٠٧-٣١٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٣١٨.

(٢) جوابات لمسائل سئل عنها - مطبوع ضمن الأعمال الفلسفية - الطبعة الأولى، تحقيق

وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، (بيروت: دار المناهل، عام ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٣٤٠.

(٣) انظر: يوحنا، قمير، ابن سينا، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار المشرق، عام ١٩٩٣م)،



والأولياء أنهم اتفقوا على هذه الكلمة وهي: (من عرف نفسه عرف ربه)^(١)، وسمعت رأس الحكماء يقول على وفاق قولهم: من عجز عن معرفة نفسه، فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه، وكيف يرى الموثوق به علم شيء من الأشياء بعدما جهل نفسه.

ورأيت كتاب الله تعالى يشير إلى مصداق هذا بقوله -عز وجل- في ذكره البعداء من رحمته من الضالين: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾^(٢)، أليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبيهاً على تقرينه تذكره بتذكرها، ومعرفته بمعرفتها...^(٣).

وقد عرفها وحدها ابن سينا بحد أرسطو لها، فهو يقول: (النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة، فحد المعنى الأول أنه: (كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم هو كمال محرك بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملائكية)^(٤)، فالحد الأول لها: (كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) هو تعريف أرسطي، إلا أنه في حدها الثاني يجعل النفس جوهر غير جسم^(٥)، وتحديد في شرح ابن سينا لهذا التعريف عنده: فالنفس كمال أول، أي ما يصبح الموجود به نوعاً معيناً، فكمال النفس النباتية مثلاً هو ما يصبح به النبات نباتاً^(٦).

-
- (١) في رسالته في معرفة النفس الناطقة وأحوالها - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٨٢، ينسب هذا القول إلى رسول الله -ﷺ- .
- (٢) سورة الحشر، جزء من الآية ١٩.
- (٣) مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع مع أحوال النفس - ص ١٤٧-١٤٨؛ انظر: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، -مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٨٢.
- (٤) الحدود - مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب-، ص ٢٤٢؛ انظر: رسالة الحدود - مطبوع ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات-، ص ٨١.
- (٥) انظر: ص ٢٣٠ من البحث، في اعتبار النفس جوهر غير جسم .
- (٦) يوحنا، ابن سينا، ص ٢٧.



والجسم الطبيعي هو ما ليس جسماً صناعياً، كالباب والكرسي.

والجسم الطبيعي الآلي ماله الآلات وأجهزة وأعضاء، فالنبات يستعمل الآلة ليتغذى وينمو ويتوالد، وهذا التعريف للنفس عند ابن سينا، سبق شرحه عند أرسطو، والإشارة إلى مفهوم أرسطو لهذا التعريف^(١)، باعتبار أن النفس عند أرسطو صورة للجسم، الذي هو مادة، إلا أن ابن سينا يختلف عن أرسطو في معنى الكمال (فالكمال عند أرسطو يقصد به الصورة، فالنفس عنده كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية، أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالاً فليس كل كمال صورة^(٢)، فيقول: (... كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة والريان كمال السفينة، وليس بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة، وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة المنطبعة فيها القائمة بها اللهم إلا أن يصطلح. لكمال النوع صورة النوع ، إذا قلنا في تعريف النفس أنها كمال كان أدل على معناها، وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفوس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنها^(٣).

فالكمال في تعريف ابن سينا إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالاً من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان، وتلك التي تصدر عنها أفعالها، وكذلك فإن النفس المفارقة كمال والنفس التي لا تفارق كمال .

(١) انظر: ص ١٧١ من البحث .

(٢) أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٢٩٤.

(٣) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ط. د، تصدير: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب

جورج قنوتاي، وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة المصرية والمكتبة العربية، عام ١٣٩٥هـ/

١٩٧٥م)، ج ٦، ص ٧.



ولقد بين ابن سينا أن الكمال على نوعين، كمال أول، وكمال ثاني، فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل لل سيف، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالتمييز والإحساس .

يقول ابن سينا : (... الكمال على وجهين : كمال أول، وكمال ثان، فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل لل سيف، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع لل سيف...) (١).

والنفس كمال الجسم الطبيعي يقول ابن سينا: (فإنها ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال الجسم الطبيعي، ولا كل جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولاهواء بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في افعال الحياة التي أولها التغذي والنمو، فالنفس التي نلدها هي كمال أول لجسم طبيعي آلى له أن يفعل أفعال الحياة) (٢).

إذاً مما سبق يظهر أن ابن سينا رغم استخدامه لتعريف أرسطو، إلا أنه يضمن الكمال معنى زائداً عن معناه عند أرسطو، ليجعله يشمل النفس المفارقة، فالنفس عنده ليست منطبعة في البدن (٣).

لذا نجد ابن سينا يؤكد على أن النفس جوهر مجرد روحاني وبقيم براهينه على ذلك، يقول الدكتور/ إبراهيم مذكور (٤) : (إن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر المرجع السابق، انظر: أحوال النفس، ص ٩٥ .

(٤) د.ابراهيم مذكور، رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ولد بالجيزة سنة ١٣٢٠هـ، وحفظ

القرآن، ودرس في الأزهر وشغل عدة مناصب آخرها رئيس مجمع اللغة بالقاهرة من عام ١٩٧٤م حتى وفاته ١٩٩٥م/١٤١٦هـ، له من المصنفات (في الفلسفة الإسلامية)، (في الفكر الإسلامي)، (في اللغة والأدب) وغيرها.



ترمى كلها إلى اثبات حقيقة مغايرة للجسم و متميزة عنه كل التمييز، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعرضه، بل بالعكس هي شيء آخر يقابله تمام المقابلة ... وعلى هذا فالبرهنة تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى؛ لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً^(١). إلا أنه مما سبق من عرض رأى ابن سينا فى الكمال فقد أعطى معنى زائداً عن أرسطو ليشمل النفس المفارقة .

وتعريف أرسطو لم يقف عند حد الفلاسفة المنتسبين للإسلام، بل امتد إلى غيرهم كالغزالي^(٢)، ففي رسالة الحدود يذكر تعريف النفس، كما جاء عند أرسطو، ويفهم من قوله أن هذا حدها عند الفلاسفة .

يقول الغزالي : (أما النفس فهي عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان، والملائكة السماوية عندهم، فحد النفس بالمعنى الأول عندهم أنه كمال جسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة، وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم هو كمال أول لجسم محرك بالاختيار عن

= انظر ترجمته: العلوانة، أحمد ، ذيل الأعلام، الطبعة الأولى (بيروت: دار المنارة، عام ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ١٩.

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثانية، (سميركو للطباعة والنشر)، ج ١، ص ١٥٨.

(٢) انظر : دينا، سليمان، الحقيقة فى نظر الغزالي، الطبعة الثالثة، القاهرة : دار المعارف) ، حيث عقد مقارنة بين ماورد فى كتاب الغزالي معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، وكتب الغزالي الأخرى، ذلك أن البعض يشكك فى نسبة هذا الكتاب للغزالي، فأفكار الكتاب هي أفكار ابن سينا فى النفس ، إلا أن سليمان دينا بمقارنة الكتاب مع كتب للغزالي صحيحة النسبة إليه يقرر أن أفكار الكتاب وموضوعاته لا تخرج عن بقية كتب الغزالي.



مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة، فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية^(١).

إلا أنه في كتب أخرى يأخذ بهذا التعريف، ويشرح شرحاً يقرب به من ابن سينا فيقول: (وأما النفس الإنسانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ومن جهة مايدرك الأمور الكلية)^(٢).

وشرح المراد من الكمال الأول والجسم الطبيعي (... الكمال الأول أي من غير واسطة كمال آخر لأن الكمال قد يكون أولاً وقد يكون ثانياً، وقولنا لجسم طبيعي أي غير صناعي...)^(٣).

وهو يرى أن التعبير بلفظ كمال أولى من لفظ الصورة، بمعنى أن نقول النفس (كمال أول لجسم طبيعي آلي، أفضل من القول أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي)، ذلك (لأن لفظ الكمال بالقياس إلى جملة الجواهر، ولاستكمال الجنس به نوع محصل من الأنواع، وهو نسبة الخاص إلى الشيء العام غير البعيد من جوهره فهو أولى من لفظ الصورة)^(٤).

ومن الفلاسفة الذين تأثروا بتعريف أرسطو ابن باجة، فقد جعل ابن باجة العلم بالنفس من أشرف العلوم، بل هو أشرفها.

يقول: (... العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها، وأيضاً فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ

(١) الحدود - مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب - ص ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار آفاق الجزيرة،

عام ١٩٧٨م)، ص ص ٢١-٢٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.



العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ماهي بالحد...، وأيضاً فإن من الأمور الذائعة أن من لا يعرف نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره، ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا وماهي وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الأمور^(١).

وقد أخذ ابن باجة بالتعريف الأرسطي، ومن أسس مذهبه القول بأن الهولي لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهولي^(٢).

وقد عرف النفس بأنها (استكمال أول لجسم طبيعي، ووجود الجسم ذي نفس هي الحياة، فكل جسم متنفس حي)^(٣).

وأما ابن رشد الحفيد فقد تأثر في دراسته للنفس بأبحاث أرسطو، وخص له كتاب النفس وغيره، وتبنى كثيراً من آرائه، يقول في تعريف النفس: (إن النفس صورة لجسم طبيعي آلي، وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة، وكان بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبين أنها صورة، ولأن الصور الطبيعية هي كمال أول للأجسام التي هي صور لها، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي، وإنما قيل أول تحفظاً من الاستكمالات الأخيرة، التي هي الأفعال والانفعالات، فإن مثل هذه الاستكمالات تابعة للاستكمالات الأول، إذا كانت صادرة عنها)^(٤).

(١) النفس، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، (بيروت: دار صادر، عام

١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٩.

(٢) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ص ٣٧٠-٣٧١.

(٣) النفس، ص ٢٨.

(٤) ابن رشد، أبو الوليد، محمد، تلخيص كتاب النفس، ط. د، حققه وعلق عليه: سالبادور

غومث نوغاليس (مدريد: المجلس الأعلى للبحوث العلمية - معهد ميغيل أسين - المعهد

الأسباني العربي للثقافة، عام ١٩٨٥م)، ص ١٨.



ورغم أخذ الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام التعريف الأرسطي إلا أنهم عرفوا النفس الإنسانية - النفس الناطقة - بأنها جوهر مجرد ليست بجسم ولا قوة حالة في جسم -جسمانية-.

يقول الكندي : (إن النفس بسيطة، ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري- عز وجل- كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين^(١) أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني)^(٢).

ويقول الفارابي: (إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر^(٣) لا يتشكل بصورة، ولا يتخلق بخلق، ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة، فلذلك يدرك المعلوم الذي فات ، والمنتظر الذي هو آت ، وتسبح في عالم الملكوت^(٤))

(١) الذي يتبين أنه ساق أدلة في أن النفس جوهر في رسالة: مذكورة في ثبوت مؤلفاته بعنوان: (النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام).

انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٤٤؛ الأهواني، أحمد، الكندي فيلسوف العرب، الطبعة بدون، (بيروت: مؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، ص ٢٤٩.

(٢) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة، نقلاً من: مرجب، محمد عبدالرحمن، الكندي، فلسفته، منتخبات، الطبعة الأولى، (بيروت: منشورات عويدات، عام ١٩٨٥م)، ص ١٨٢.

(٣) مقصوده بعالم الأمر: هو عالم الغيب، عالم العقول والنفوس الفلكية، وعندهم عالم الشهادة هو عالم المحسوسات.

انظر: ابن تيمية، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص ٢١٥.

(٤) الملكوت: عالم النفوس الفلكية؛ لأنها باطن للأجسام.

انظر: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٢١٨.



وتتنقش من خاتم الجبروت^(١) (٢).

ومن يرى أن النفس جوهر مجرد مسكويه^(٣) وهو فيلسوف تتركز دراساته على موضوع النفس الأخلاقي فهو اسهامه الرئيسي^(٤)، فأهتم بالأخلاق وجعل البحث عن النفس طريقاً لتحصيل أفعالنا الجميلة.

فيقول في تقديم كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي، والطريق في ذلك أن نعرف أو لانفوسنا ماهي؟ وأي شيء هي؟ ولأي شيء أوجدت فينا؟ أعنى كما لها وغايتها، وماقواها وملكاتنا التي إذا استعلمناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية)^(٥).

(١) الجبروت: عالم العقول، لأنها غير متصلة بالأجسام ولا متعلقة بها، ومنهم من يعكس فهؤلاء الفلاسفة - ومن وافقهم - يرون أن العقول والنفوس ليست أجساماً، بل هي من عالم الأمر. انظر: ابن تيمية، المرجع السابق.

(٢) فصوص الحكم، مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٦٢ .

(٣) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، أبو علي، ولد في الري، وسكن أصفهان وتوفي بها، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء، وكان قيماً على خزانة كتب ابن العميد، ثم كتب عضد الدولة ابن بويه، فلقب بالخازن، ثم اختص بيهاء الدولة البهوي وعظم شأنه عنده، ألف في فنون شتى، من مصنفاته: (تجارب الأمم وتعاقب الهمم) في التاريخ، و(تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، و(الفوز الأصغر) في علم النفس، وغيرها، توفي سنة ٤٢١ هـ.

انظر ترجمته: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١٧-٢١٨؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٣١؛ الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢١١-٢١٢.

(٤) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٣٩.

(٥) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، الطبعة الثانية، قدم له الشيخ حسن تميم، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، ص ٢٧.



وهو يرى أن النفس جوهر مجرد ليست بجسم ولا عرض .

(إن فينا شيئاً ليس بجسم، ولا بجزء من جسم ولا عرض، ولا محتاج في وجوده إلى قوة جسمية، بل جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس)^(١).

وهذا رأى ابن سينا حيث يقول: (... النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بذاته غير منقطع في بدن الإنسان، ولا في غيره من الأجسام بل هو مفارق للمواد والأجسام، مجردة عنها، وله علاقة ما يبدن الإنسان مادام حياً، وليس تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحلّه، بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة...)^(٢).

ويقول ابن طفيل^(٣): (... أما أشرف جزأيه - أي حي - فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرك بشيء من الحواس...)^(٤).

كما يذهب الغزالي في كتب كثيرة إلى تعريف الفلاسفة للنفس بأنها جوهر مجرد، فيقول: (... الإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى آخر وجده عنده زائداً خاصاً به، وذلك المعنى هو النفس الناطقة، والروح المطمئنة، وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض؛

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) رسالة في الكلام على النفس الناطقة - مطبوع ضمن أحوال النفس، ص ١٩٦.

(٣) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، أبوبكر، فيلسوف

متصوف، ولد في وادي آش على مقربة من غرناطة سنة ٤٩٤هـ، تعلم الطب في غرناطة،

وخدم حاكمها، ثم أصبح طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف " من الموحدين"، لم يترك

مصنفات كثيرة، من مصنفاته: (حي بن يقظان)، وتذكر له: (رسالة في النفس)؛ توفي

سنة ٥٨١هـ.

انظر ترجمته: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء - عند ترجمة ابن رشد

الحفيد - ص ٥٣٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٢٤٩.

(٤) حي بن يقظان، ص ١٣٢.



لأنه من أمر الله تعالى، كما قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١)، وقال: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾^(٢)، وأمر البارى ليس بجسم ولا عرض، بل قوة إلهية مثل العقل واللوح والقلم^(٣)، وهي الجواهر المفردة المفارقة للمواد بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة، والروح والقلب بلساننا من قبل تلك الجواهر، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن وينتظر العود في يوم القيامة كما ورد في الشرع، إن الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض، بل هي جوهر ثابت دائم غير فاسد...^(٤).

إلا أنه في بعض كتب الغزالي وخاصة الأخيرة يرى رأياً يعارض القول بأن النفس جوهر مجرد، فيرى أن النفس حالة بالبدن وهذا ينافي تجردها .

يقول عند وصف سكرات الموت: (النزع عبارة عن مؤلم نزل بنفس الروح فاستغرق جميع أجزائه، حتى لم يبق جزء من أجزاء الروح المنتشر في أعماق البدن إلا وقد حل به الألم، فلو أصابته شوكة، فالألم الذى يجده إنما يجرى في جزء من الروح يلاقى ذلك الموضوع الذى أصابته الشوكة، فإلم النزع يهجم على نفس الروح ويستغرق جميع أجزائه فإنه المنزوع المجذوب من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء،، فلاتسل عن بدن يجذب منه كل عرق من

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨٥.

(٢) سورة الفجر، الآيتان ٢٧، ٢٨.

(٣) يتضح هنا تأثير الغزالي بمصطلحات نظرية الفيض، رغم نقده لهذه النظرية.

(٤) الرسالة اللدنية - مطبوع ضمن مجموع رسائل الغزالي - الطبعة الأولى، (بيروت: دار

الكتب العلمية، عام ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٦١؛ انظر: معراج السالكين، ج ١، ص

ص ٧٢-٧٥؛ روضة الطالبين وعمدة السالكين، ج ٢، ص ٣٥؛ كيمياء السعادة، ج ٥،

ص ١٢٦، - كلها مطبوعة ضمن مجموع رسائل الغزالي-؛ انظر: معارج القدس في مدارج

معرفة النفس، ص ١٩-٢٠، ص ٢٣-٢٥.



عروقه! ولو كان المجذوب عرقاً واحداً لكان ألمه عظيماً فكيف والمجذوب نفس الروح المتألم؟ لامن عرق بل من جميع العروق...^(١).

وهذا المعنى أكده في موضع آخر حيث يقول: (... فإذا دنت موته، -وهي الموتة الدنيوية - فحينئذ نزل عليه أربعة من الملائكة^(٢): ملك يجذب النفس من قدمه اليمنى وملك يجذبه من قدمه اليسرى، وملك يجذبها من يده اليمنى وملك يجذبها من يده اليسرى، وربما كشف للميت عن الأمر الملكوتي قبل أن يغرغر^(٣)، فيعابن الملائكة على حقيقة عمله مايتحيزون إليه من عالمهم؛ فإن كان لسانه منطلقاً تحدث بوجودهم، فربما أعاد على نفسه الحديث بما رأى، وظن أن ذلك من فعل الشيطان، فسكت حتى يعقل لسانه، وهم يجذبونها من أطراف البنان ورؤوس الأصابع والنفس تنسل انسلال القذارة من السقاء^(٤)؛ والفاجر تسل روحه كالسفود^(٥) من الصوف المبلول، هكذا حكى صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام^(٦)، والميت يظن أن بطنه ملئت شوكاً، كأنما نفسه تخرج من خرم إبرة، وكأنما السماء انطبقت على الأرض وهو بينهما، فإذا احتضرت نفسه إلى القلب خرس لسانه عن النطق، والنفس مجموعة في صدره وعند استقراء النفس في التزقي والارتفاع يعرض عليه الفتن...^(٧).

- (١) إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، تحقيق: الشحات الطحان، وعبداً لله المنشاوي، (المنصورة: مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، عام ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج ١، ص ١٤٠-١٤١.
- (٢) لم أقف على نص أن الملائكة عددهم أربعة عند قبض الروح.
- (٣) يغرغر: تردد الروح في الحلق، ومنه التغرغر بالماء في الحلق: أن يتردد فيه ولا يسيغه.
- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢٠-٢١ مادة غرر .
- (٤) انظر: ص ٢٨٨ من البحث في حديث البراء بن عازب -رضي الله عنه.
- (٥) السفود: حديدة ذات شعب معقفة معروف يشوى به اللحم وجمعه سفايد. ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٢١٨، مادة سقد.
- (٦) انظر ص ٢٨٨ من البحث .
- (٧) الدرر الفاخرة في كشف علوم الآخرة، مطبوع ضمن مجموع الرسائل، ج ٦، ص ١٠١-



وقد ناقش الدكتور عبدالكريم العثمان^(١) هذه القضية عند الغزالي يقول: (رأينا أن مايورده الغزالي من أدلة على روحانية النفس^(٢)، ومايكره دائماً أنها جوهر روحاني، وأنها من عالم الأمر لا يدع مجالاً للشك في قوله بروحانيتها.

بقي علينا أن نحدد موقفنا من هذه الأقوال .

هل ننكر نسبتها للغزالي؟ أو نفسرها تفسيراً يتفق مع نظريته في روحانية النفس؟

أما عن الاحتمال الأول فإنه غير وارد؛ لأن تلك الأقوال ترد في كتب صحيحة النسبة له، وأما تفسير هذه الأقوال بما يناسب نظريته في طبيعة النفس، فالحقيقة أن هذه الأقوال ترد غالباً في معرض حديثه عن الموت، مما يدل على أن المقصود منها النفس بمعنى الحياة أو بمعنى الروح الحيواني^(٣)، الذي صرح أكثر من مرة أنه يفنى بفناء الجسد كما يفسد الجسد بفساده^(٤).

وهذا الرأي الذي قال به الدكتور عبدالكريم العثمان في التوفيق بين آراء الغزالي

غير مسلم له من وجهين :

(١) عبدالكريم العثمان، نال برسالته النفس عند الغزالي، درجة الماجستير بتقدير ممتاز في الفلسفة من جامعة القاهرة، وقد طبعت تحت عنوان " الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص"، له من المؤلفات: (سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه).

(٢) انظر: ص ٢٣٠ من البحث، الأدلة على أن النفس جوهر مجرد.

(٣) الروح الحيواني عند قدماء الأطباء: جسم لطيف بخاري منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن.

انظر: أبوالبقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، ط.د، قابله على نسخة خطية وأعدده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش، ومحمد المصري، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، عام ١٩٧٥م)، ج ٢، ص ٣٧٣؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٦٣.

(٤) الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ص ١٢٤.



١- صحيح أن معظم الأقوال التي وردت في معرض حديث الغزالي عن الموت، ولكن ليس المقصود كما ذهب إليه بأن النفس هنا بمعنى الحياة، حتى إذا حل الموت بالإنسان فقد نفسه - حياته -، فالغزالي كما هو واضح من النصوص يذكر الروح، ووصف نزعها من الجسد، ولم يشير أن المراد هنا الحياة، وليس ذلك المفهوم من كلامه بأي وجه من الوجوه .

٢- أما قوله بأن المراد بالروح هو الروح الحيواني فذلك غير صحيح؛ لأن الغزالي في أكثر من موضع يصرح بأن الروح الحيواني يفنى بفناء الجسد.

يقول الغزالي: (الروح الحيواني جسم لطيف كأنه سراج مشعل موضوع في زجاجة القلب أعنى ذلك الشكل الصنوبري المعلق في الصدر ... وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات والإنسان، هو جسم وآثاره أعراض، وهذا الروح لا يهتدى إلى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع، وإنما هو خادم أسير يموت بموت البدن...) (١).

والغزالي في النصوص الواردة في نزع الروح من البدن، لم يصرح بأن المراد هنا الروح الحيواني بل يقول: (... فإذا قبض الملك النفس السعيدة تناولها ملكان حسان الوجوه^(٢)، عليهما أثواب حسنة، ولهما روائح طيبة، فليفونها في حريرة من حرير الجنة فإذا أدرج الميت في أكفانه صارت الروح حلة ملتصقة بالصدر خارجة^(٣) لها حوار^(٤)).

(١) الرسالة اللدنية، - مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل - ج ٣، ص ٦١؛ انظر: روضة الطالبين وعمدة السالكين - مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل -، ج ٢، ص ٣٤.

(٢) لم أقف على نص أنهما ملكان، وإنما الوارد في حديث البراء بن عازب - رضي الله عنه - بأنه ينزل ويقبضها ملك الموت وله أعوان.

انظر: الحديث ص ٢٨٨ من البحث .

(٣) لم أقف على نص أن الروح عند قبضها تكون ملتصقة بالصدر.

(٤) حوار: بالضم من صوت البقر والغنم والظباء، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٤٩٧

مادة حوار.



وعجيج^(١) وهي تقول أسرعوا بي إلى رحمة ربي، فإذا دخل الميت القبر، وأهيل عليه التراب فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت وولت هاربة، فتدخل في منخر الميت فيحيا الميت من الصدر^(٢)...^(٣).

فليست النفس في هذه النصوص، المقصود بها الحياة أو الروح الحيواني كما ذكر الدكتور عبدالكريم العثمان.

فيبقى السؤال مطروح إلى أي القولين يمكن أن ينسب الغزالي القول بأنها جوهر روحاني مجرد، أو نفى هذا التجرد عنها، إننا نجد كل القولين منسوبين إلى الغزالي في كتب صريحة النسبة إليه، لكن إذا اعتبرنا أن ما كتبه في آواخر حياته كالإحياء، فإنه يعبر عن رأيه بأنها ليست جوهر مجرد .

ويقف الرازي^(٤) موقفاً شبيهاً بموقف الغزالي، إلا أنه لم يكن ذا رأى واضح في هذه المسألة، إلا إذا اعتبرنا (كتاب المطالب العالية) من آخر ما كتبه^(٥)، في أنه الحكم

-
- (١) عجيج: لرفع الصوت بالصياح، انظر: المرجع السابق، ص ٢٥٣، مادة عج .
- (٢) لم أقف على نص أنها تدخل من منخر الإنسان عند سؤال القبر، بل الوارد أن الروح ترد إلى الميت في القبر عند السؤال - والله أعلم - بكيفية ذلك .
- (٣) الدر الفاخرة - مطبوع ضمن مجموعة الرسائل -، ص ١٠٤-١٠٩ .
- (٤) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين، المشهور بابن خطيب الري؛ لأن والده كان خطيب الري، حيث ولد فيها الرازي عام ٥٤٤ هـ، وهو قرشي النسب، من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال، صنف في فنون شتى، من مصنفاته: (الأربعين في أصول الدين)، (معالم أصول الدين)، (في علم الكلام)، (المباحث المشرقية)، و(شرح الإشارات التنبيهات) في الفلسفة، (مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير)، توفي سنة ٦٠٦ هـ .
- انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٥٠٠-٥٠١؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٣١٣ .
- (٥) انظر: الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط. د. (بيروت: دار الفكر)، ص ٩٤، حيث ذكر أن الرازي كتب الجزء السابع منه سنة



الفصل في هذه المسألة فهو يرى أن النفس جوهر مجرد^(١)(٢).

والذي يظهر أن الرازي في كتبه الفلسفية^(٣) يعرف النفس بأنها جوهر مجرد،
كتعريف الفلاسفة لها.

حيث يقول: (أما النفس الإنسانية فتستعرف أنها ليست جسماً ولا حالة في
الجسم، فهي جوهر مفارق بذاتها، أما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة في
الأجسام)^(٤).

وفي موضع آخر يقول: (إن النفس ليس بجسم ولا حال في جسم، إلا أن لها تعلقاً
قوياً شبيهاً بالعشق الشديد لهذا البدن)^(٥)(٦).

أما في كتبه الكلامية فنجد للنفس عنده عدة تعريفات هي :

-
- = ٦٠٥هـ؛ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ط.د، تحقيق: محمد رشاد سالم، (دار
الكنوز الأدبية)، ج ٤، ص ٢٩٠.
- (١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد حجازي السقا،
(بيروت: دار الكتاب العربي، عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ٧، ص ١٠١-١١٩.
- (٢) انظر: الزرکان، فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٤٧٠.
- (٣) انظر في كتبه الفلسفية، المرجع السابق، ص ص ٦١٨-٦١٩.
- (٤) المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد المعتصم بالله
البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، عام ١٤١٠هـ)، ج ٢، ص ٢٤٥.
- (٥) لباب الإشارات والتنبيهات، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مصر: مكتبة
الكليات الأزهرية، عام ١٩٨٦م)، ص ص ١١٨-١١٩، وهذا الكتاب مختصر للإشارات
والتنبيهات ألفه بعد الشرح.
- انظر: الزرکان، فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٤٧٣.
- (٦) وهذا رأيه أيضاً في كتبه التالية: (شرح عيون الحكمة)، (رسالة في فائدة الزيادة).
- انظر: الزرکان، المرجع السابق، ص ٤٧٤؛ انظر أيضاً: كتاب الرازي، النفس والروح
وشرح قواهما، ط.د، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، (اسلام آباد: مطبوعات معهد
الأبحاث الإسلامية)، ص ٢٧.



١- أن النفس عبارة عن الأجزاء الأصيلة في الإنسان وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها النقصان ولا الفساد.

حيث يقول: (إن أجزاء هذا البدن على قسمين، بعضها أجزاء أصيلة باقية من أول العمر إلى آخره. من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات، والنقصانات، وبعضها أجزاء عارضة تبعية تارة تزداد، وتارة تنقص فالنفس والشيء المشار إليه لكل واحد بقوله: "أنا" إنما هو القسم الأول من الأجزاء، وإذا عرفت هذا، فما هو أجزاء أصيلة بالنسبة إلى "زيد"، كانت أجزاء فاضلة بالنسبة إلى "عمرو" وبالعكس، وهذا اختيار المحققين من المتكلمين...^(١)^(٢).

٢- جوهر جسماني داخل البدن.

حيث يقول: (أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم، ولا بجسماني، وهذا عندي باطل)، ثم قال عنها: (جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن)^(٣).

وفي بعض كتبه يحيط به الغموض ويتأرجح بين القول بأن الإنسان هو هذا البدن الخسوس وأنه لاشيء غيره^(٤)، وبين القول بأن فيه أجزاء أصيلة باقية من أول عمره إلى آخره^(٥)، فيقول في نهاية العقول: (الإنسان ليس عبارة إلا عن هذه الأجسام التي ركبها الله، وخلق فيها العلم والقدرة والحياة... ودليلنا على أن الإنسان هو هذه البنية: أنا

(١) انظر: ص ٥٢٩ من البحث .

(٢) الأربعين في أصول الدين، الطبعة الأولى، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا،

(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ومطبعة دار التضامن، عام ١٤٠٦ هـ)، ج ٢، ص ٢٧.

(٣) معالم أصول الدين، ط. د، تقديم وتعليق: سميح دغيم، (بيروت: دار الفكر العربي)، ص ٨٢.

(٤) وهو مذهب بعض المتكلمين . انظر: ص ص ٣٠٤-٣١٢ من البحث .

(٥) انظر: الزركان، فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٤٧٢.



نعلم بالضرورة أن هذه البنية يحصل فيها الألم واللذة وإدراك الحار والبارد ... فإذاً هذا البدن مدرك لكل المدركات بكل أصناف الإدراكات، ولا معنى للإنسان إلا ذلك^(١)، وهذا نص صريح في إنكار وجود الروح .

بينما في موضع آخر من نفس كتاب " نهاية العقول " يقول: (إن الذي يجب إعادته هو الأجزاء الأصيلة الباقية من أول تكوينه جنيناً إلى آخر حياته)^(٢)، وقد سبق أنه يعتبرها النفس بالحقيقة .

وفي كتابه " المحصل " لم ينص على مذهب معين^(٣) وإنما ذكر الآراء في النفس وضعف القول بأن الإنسان هو هذه البنية المحسوسة^(٤).

والرازي يصدق عليه في موقفه من تعريف النفس، وقضايا أخرى ماقاله عنه ابن تيمية: (... وكذلك في غير هذا من المسائل^(٥))، فهو تارة يرجح قول المتفلسفة وتارة يرجح قول المتكلمة، وتارة يحار ويقف، واعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء، وهؤلاء لا تشفى عليلًا ولا تروى غليلًا^(٦).

الإدلة على أن النفس جوهر مجرد :

قدم الفلاسفة عدة أدلة لإثبات جوهرية النفس وأنها ليست بجسم، ولاقوة حالة في جسم، من هذه الأدلة :

(١) نقلاً عن: الزركان، المرجع السابق.

(٢) نقلاً عن الزركان، المرجع السابق، ص ٤٧٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٤٧٤.

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص

المحصل لنصير الدين الطوسي، ط. د، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، (القاهرة:

مكتبة الكليات الأزهرية)، ص ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٥) كان كلام ابن تيمية معه في مسأله الإرادة .

(٦) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، - مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - الطبعة

الثانية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١، ص ٩٧ .



الدليل الأول : النفس محل العقولات :

وهذا الدليل يقوم على إن في الموجودات ماهو غير قابل للقسمة كالنقطة والجوهر الفرد^(١)، بل ذات واجب الوجود، فوجب أن يكون العلم بذلك غير قابل للقسمة، ووجب أن يكون الموصوف بذلك العلم وهو محله غير قابل للقسمة، وهو النفس، فلو كانت جسماً لكانت قابلة للقسمة، ويقرر هذا الدليل على وجه آخر وهو أن محل العلوم الكلية لو كان جسماً أو جسمانياً لانقسمت العلوم؛ لأن الحال في المنقسم منقسم، وانقسام تلك العلوم مستحيل^(٢).

يقول الفارابي: (إنها تدرك العقولات، والعقولات معان مجردة مما سواها كالبياض والسواد لو حصلت في الجسم لكان يحصل لها مقادير وأشكال وأوضاع وخرجت عن كونها معقولة)^(٣).

وقد شرح ابن سينا هذا الدليل وقرره في أكثر من مؤلف له .

يقول : (إن الجوهر الذي هو محل العقولات ليس بجسم، ولا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه ... ، إذ ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا تحل طرفاً من

(١) الجوهر الفرد: - أو الجزء الذي لا يتجزأ - جوهر ذو وضع، لا يقبل القسمة أصلاً، لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً ولا فرضاً، تتألف الأجسام من آحاده بانضمام بعضها إلى بعضها إلى بعض أثبتته المتكلمون ونفاه الفلاسفة. صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٠٠؛ وانظر: ص ٢٥٨ من البحث.

(٢) ابن القيم، الروح، ص ٥٠٤؛ انظر: مقاصد الفلاسفة، ط. د، تحقيق سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، عام ١٩٦١م)، ص ٣٦-٣٧؛ تهافت الفلاسفة، الطبعة الثالثة، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف)، ص ٢٥٤-٢٥٥؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٥٩-٣٦٤؛ والمطالب العالية، ج ٧، ص ٥٧-٦٠.

(٣) اثبات المفارقات، نقلاً من الفاخوري، والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٢٢.



المقادير غير منقسم، ولا بد لها من قابل فينا فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات^(١).

الدليل الثاني: قوة التجريد :

أن النفس تجرد المعقولات عن الكم والأين والوضع وسائر اللواحق التي للأجسام فتجعلها مجردة، وتجريدها إما أن يكون بسبب المأخوذ عنه أو بسبب الآخذ، والأول باطل؛ لأن هذه الصور المعقولة إنما أخذت عن الأشخاص الموصوفة بالمقادير المختلفة والأوضاع المعينة فثبت أن تجردها إنما هو بسبب الآخذ وهو القوة العقلية المسماة بالنفس الناطقة^(٢).

يقول ابن سينا: (إن القوة العقلية تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع ... فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه؟ أبالقياس إلى الشيء المأخوذ عنه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ. أعنى وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع، هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المقصود في الجوهر العاقل، ومحال أن نقول إنها كذلك في الوجود الخارجي، فبقى أنها إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل، فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع

(١) النجاة، ج ٢، ص ١٧٤-١٧٧؛ وانظر الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٨٧-١٩٠؛ الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٤٠٤-٤١٥؛ أحوال النفس، ص ٨٠؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٨٢؛ الأضحوية في المعاد، الطبعة الأولى، تحقيق حسن عاصي، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص ١٣٥؛ المباحثات، -مطبوع ضمن أرسطو عند العرب-، ص ١٣٠، فقرة ٤٣؛ تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، -مطبوع ضمن أرسطو عند العرب-، ص ٨٠-٨٤.

(٢) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٧؛ تهافت الفلاسفة، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٧٦-٣٧٧، والمطالب العالية، ج ٧، ص ٧٤؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٠٤.



بحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون جسماً^(١). وهذا الدليل تأثر به الغزالي^(٢).

الدليل الثالث : إدراك الأضداد :

إن النفس لو كانت جسمانية لامتنع عليها إدراك الأضداد^(٣) كالسواد والبياض، لكن النفس تعقل الأضداد وتقيس أحدهما على الآخر، وتحكم عليهما، فهي ليست من القوى الجسمانية^(٤).

يقول الفارابي: (إنها تدرك الأضداد معاً بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة)^(٥).

ويقول ابن مسكويه: (... ولا يمتنع بعضها قبول بعض من أضداد كما يمتنع في الجسم بل تقبلها كلها في حالة واحدة بالسواء)^(٦).

ويقول ابن سينا: (الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضداد، فليس فيه من جهة القابل، فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود)^(٧).

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ١٩٠-١٩١؛ انظر: النجاة، ج٢، ص ١٧٧؛ أحوال النفس، ص ٨٤.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٢٩-٣٠.

(٣) الأضداد : والضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد، يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين : أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدين لا يجتمعان ولكن يمكن أن يرتفعان، كالسواد والبياض، الجرجاني، التعريفات، ص ١٧٩.

(٤) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥٠٧؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص ٣٨٥.

(٥) نقلاً من: الفاخوري، الجرجاني، تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ١٢٢.

(٦) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٣٠.

(٧) المباحثات، - مطبوع ضمن أرسطو عند العرب -، ص ١٢٣، فقرة ٩.



الدليل الرابع : إدراك النفس بلا آلة جسدية :

إن النفس تدرك المعقولات، وتدرك ذاتها، وتدرك أنها تدرك إدراكاً مباشراً؛ لأنها لو كانت تعقل بالآلة الجسدية لانعدام كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها، ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها، وهذا يتضح من حيث أن إدراك النفس مباشر يختلف عن إدراك الحس والخيال الذي هو بآلة، فطبيعة الحواس جسمانية وطبيعة النفس بخلاف ذلك^(١).

يقول الفارابي: (إنها تشعر بذاتها، ولو كانت موجودة في آلة لكانت لاتدرك ذاتها من دون أن تدرك آلتها، فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل إلى مالا نهاية، وما يدرك ذاته فذاته له وكل موجود في آلة فذاته لغيره)^(٢).

يقول ابن سينا: (إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها وأن لاتعقل الآلة، وأن لاتعقل أنها عقلت، فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى لها، وأنها عقلت فإن تعقل بذاتها بآلة بمفهنا برهان واضح على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آتته في الإدراك، ولهذا فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته، ولا آتته وإحساسه، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة، بل إن تخيل آتته تخيلها لا على نحو يخصه وأنها لا محالة له دون غيره، إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة آتته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكى خيلاً مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آتته لم يتخيله)^(٣).

(١) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٣؛ وتهافت الفلاسفة، ص ٣٦٢-٣٦٣؛ الرازي،

المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٨٢-٣٨٣؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٠٥.

(٢) رسالة في اثبات المفارقات، نقلاً عن الفاخوري، والجبر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٢٢.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٩٢-١٩٣؛ انظر: النجاة، ص ١٧٧-١٧٨؛ أحوال النفس، ص ٩٠-٩٣.



ويذكر هذا الدليل بصورة مبسطة عند ابن مسكويه^(١)، وتأثر به الغزالي^(٢).

الدليل الخامس: اختلاف طبيعية القوة العقلية النفس الناطقة عن القوة الجسمية من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن المعقولات والمجردات التي من شأن القوة الناطقة أن تعقلها وتقوى على إدراكها غير متناهية بينما كل قوة جسمانية أفعالها متناهية وقابلة للضعف، إذاً القوة العاقلة غير جسمانية^(٣).

يقول ابن سينا: (... إن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالعقل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة، وقد صح لنا أن الشيء الذي يحتوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً ولا قوة في جسم ... فلا يجوز إذاً أن الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم البتة، ولا فعلها كائن في جسم ولا جسم وليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات، فذلك خطأ فإنه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أي شيء اتفق مما لانهاية له في أي وقت كان ما لم يقرب بها تصريف القوة الناطقة ولا لقائل أن يقول أن هذه القوة أي العقلية قابلة لفاعلة، وأنتم إنما أثبتتم تناهي القوة الفاعلة، والناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهولي، فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لأنها به لها قبول بعد تصرف فعلي^(٤).

(١) انظر: الفوز الأصغر، ص ٣٨-٣٩.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٣٠.

(٣) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٨؛ وتهافت الفلاسفة، ص ٢٦٤-٢٦٥؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٧٢-٣٧٣؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٧٦؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٠٤.

(٤) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٩٢؛ انظر أحوال النفس، ص ٨٦، مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٧٥ - مطبوع ضمن أحوال النفس-؛ الأضحوية في المعاد، ص ١٣٣.



الوجه الثاني: القوة العقلية تقوى على إدراكات متعددة ولا يصيبها ملل ولا كلل ولا ضعف بعكس القوة الجسمانية وذلك من ناحيتين :

١- أن القوة الجسمانية تكل بكثرة الأفعال، ولا تقوى على الضعيف بعد القوى، وعلّة ذلك أنها بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة، تتعرض موادها للتحلل والذبول بعكس القوة العقلية، فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال، بل تقوى على الضعيف بعد القوى، فظهر أنها غير مادية^(١).

يقول ابن سينا: (... أيضاً فإن القوة المدركة بواسطة الآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، وإذا أدركت أمراً شاقاً لا تدرك بعده مباشرة الأضعف، وذلك كالضوء الشديد للبصر، والصوت العظيم للسمع، والحلاوة الفائقة للطعم، فإن المبصر ضوءاً شديداً لا يبصر بعده مباشرة ضوءاً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع بعده مباشرة صوتاً أقل منه، وكذلك الذائق الحلاوة الشديدة لا يحس بطعم الحلاوة الأقل منها، والأمر في القوة العاقلة بالعكس فإن إدراك الأمور القوية الشاقة يجعل إدراك الأمور الأخرى الأسهل يتم في يسر وسهولة^(٢).

٢- إن البدن وقواه تضعف إذا بلغ الإنسان منتهى قوته فيأخذ في الانحطاط والذبول بعد الأربعين، ولكن النفس الناطقة - القوة العقلية - لا تضعف مع البدن بل يحدث العكس^(٣).

(١) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٣؛ وتهافت الفلاسفة، ص ٢٦٤-٢٦٥؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤؛ والمطالب العالية، ج ٧، ص ٩٦؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٠٦.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٩٤-١٩٥؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٨٠؛ الاشارات والتنبهات، ج ٣، ص ١٣٦؛ مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٧٥.

(٣) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٣؛ وتهافت الفلاسفة، ص ٢٦٥-٢٦٦؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٩٦؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٠٦.



يقول الفارابي: (أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، فلذا كانت النفس لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون نفس)^(١).

يقول ابن سينا: (فإن أجزاء الجسم كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء، والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر)^(٢).

ويقول في موضع آخر: (تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... فتعلم نفسك أن مدة عشرين سنة لم يبق أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك فذاذك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهره والباطنة، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام...)^(٣).

وقد أورد ابن سينا اعتراضاً بأن من يتوهم أن النفس لاتعقل في حالة المرض والشيخوخة والنسيان، ورد على هذا الاعتراض بأن النفس لها فعلا، وهي غنية في ذاتها عن هذا البدن، وقد يعيقها اشتغالها بالبدن عن بعض أفعالها، يقول: (... وأما الذي يتوهم من أن النفس إذا كانت تنسى معقولاتها، ولا تفعل فعلها مع مرض البدن، وعند الشيخوخة، فذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضروري ولاحق، وذلك أنه قد عين أن يجتمع الأمران جميعاً، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعيق عائق ولم يصرف عنه صارف، وأنها أيضاً قد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن

(١) نقلاً عن الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٩٥؛ انظر النجاة، ج ٢، ص ١٨٠.

(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١٨٣-١٨٤؛ - مطبوع ضمن أحوال

النفس-؛ وانظر مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٧٥.



فلاتفعل حينئذ فعلها وتصرف عنه، ويستمر القولان من غير تناقض، وإن كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض الثاني، ولكننا نقول: إن جوهر النفس له فعلا: فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه، وهو الإدراك بالعقل، وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، وشواغله من جهة البدن هي: الإحساس والتخييل والشهوات والغضب والخوف والغم، والفرح والوجع، وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه، إلا أن تغلب هي النفس وتقسرها رادة إياه إلى جهتها وأن تعلم أن الحس يمنع عن التعقل، فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن تكون أصاب آلة العقل أو ذاته آفة بوجه، وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل^(١).

وهذا الدليل قد أورده قبل ابن سينا، ابن مسكويه :

(فلو كانت النفس العاقلة في البدن كالصورة في الهيولى للزم أن تقوى بقوة البدن وتضعف بضعفه لو كان العقل في الإنسان فاسداً بفساد جسمه لضعف بضعف بدنه إذا عرضت له الشيخوخة، وليس يضعف في تلك الحال فهو إذن غير فاسد، فأما ما ذكره من حال السكر والمرض فإنه يريد الحال العارضة للعقل في الشيخوخة من التقصير في وقتها فإنها ليست لضعف العقل من نفس جوهره؛ بل لأن البدن غير قابل لفعل العقل كما يعرض في حال السكر والنوم؛ لأن السكران والنائم إذا قصر في التمييز والعقل فليس ذلك لنقص في العقل نفسه بل لعارض عرض للآلة..^(٢).

وتأثر به الغزالي^(٣).

(١) الشفاء - الطبيعيات - النفس، ج٦، ص ١٩٥-١٩٦؛ انظر النجاة، ج٢، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) الفوز الأصغر، ص ص ٥١-٥٢.

(٣) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٣٤-٣٥، واعتراض عليه في تهافت الفلاسفة،

ص ص ٢٦٥-٢٦٨.



الدليل السادس : ما استدل به ابن رشد على وجه الخصوص بأن الله تعالى ليس بجسم؛ فمن الممكن أن يكون من الجواهر ما ليس بجسم كالنفس :

يقول ابن رشد : (وقد يدل على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور أنه لما كان انتفاء هذه الصفة - أعني الجسمية - لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١)، وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم،، وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة؛ لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم، فلما حججوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حججوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه)^(٢).

ماسبق استعراضه يمثل أهم أدلة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في إثبات أن النفس جوهر مجرد: ليس بجسم، ولا حال في جسم، وإنما لها مع الجسم علاقة تدبير وتصريف، لا انطباع وحلول.

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، - مطبوع ضمن فلسفة ابن رشد-، الطبعة

الثالثة، صححه وراجعته: مصطفى عبد الجواد عمران، (مصر: المكتبة المحمودية التجارية،

عام ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ص ٩١-٩٣.

الفصل الثالث

تحقيب على تعريف النفس والروح عند الفلاسفة



الفصل الثالث

تعقيب على تعريف النفس والروح عند الفلاسفة

من أهم القضايا التي اشتمل عليها الفصلان السابقان في تعريف النفس والروح عند الفلاسفة مايلي :

١- نظرية المثل عند أفلاطون .

٢- مبدأ الهيولي والصورة عند أرسطو .

٣- تعريف أرسطو للنفس بأنها: كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وأخذ الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بهذا التعريف .

٤- نظرية الفيض .

٥- قدم العالم .

٦- تعريف النفس بأنها جوهر مجرد وإقامة الأدلة على ذلك .

وهذه القضايا هي التي ستكون موضع التعقيب والنقد .



١- نقد نظرية المثل :

إن نظرية المثل قائمة على اثبات صور الكليات، وموجودات مطلقة وذوات مجردة عن الصفات هي مثل للأفراد المتشخصة، فلكل نوع مثال كلى مجرد قائم في الخارج وهذا معلوم البطلان بصريح العقل، فإن الوجود المطلق والذات المجردة عن الصفات إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان، كما يقدر إنساناً مطلقاً وحيواناً مطلقاً في الذهن، وليس كل ما قدرته الأذهان كان وجوده في الخارج في حيز الامكان^(١).

ويرى أفلاطون في هذه النظرية أن النفس كانت تحيا في عالم المثل، ثم هبطت إلى الأرض بسبب ذنب ارتكبه واتصلت بالبدن، وأن الدليل على ذلك التذكر، وليس ذلك بمسلم له؛ لأن من المخترعات والمكتشفات العلمية الحديثة التي تكتشفها البشرية يوماً بعد يوم، لم تكن معروفة من قبل، لتدل على بطلان مادعاها، وسوف يأتي الحديث عن بطلان قدم النفوس.

٢- نقد مبدأ الهيبولى والصورة :

القول بأن كل جسم طبيعي مركب من صورة وهيبولى، وأن هناك هيبولى مطلقة تتعاقب عليها الصور قول باطل من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلية، والأولية الأزلية عندهم.

فالأول: مثل الفضة والذهب جعلت درهماً وخاتماً وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيّاً ونحو ذلك، فلاريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيبولى هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً^(٢).

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (القاهرة:

مكتبة ابن تيمية، عام ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ج ٢، ص ٢١٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٨٤؛ ج ٨، ص ٢٣٣.



(الثاني: من معاني المادة والصورة هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك، فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة، وإن أريد بالصورة نفس الجسم المتصور، فلاريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

وإن قال المتفلسف: إن الصورة قائمة بالمادة - الهيولى - فإن أراد بذلك ماخلق منه الانسان كالمنى - وهو لم يرد ذلك - فلاريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو الآن موجوداً بل ذاك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى، وإن أراد أن هنا جوهرأ قائماً بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة، وأن هذا الجسم المشهود - الذى هو صورة - قائمة بذلك الجوهر العقلي، فهذا من خيالاتهم الفاسدة^(١).

وقد يعنى بالمادة المادة الكلية وهي ماتشترك فيه الأجسام من القدر ونحوه، وهذه كليات حاصلة في الأذهان، وهي في الخارج معينة إما أعراض وإما جواهر.

وقد يعنى بالمادة الهيولى -الأولية- وهي المجردة عن الصورة تشترك بها كل الأجسام، فهذه إن ثبتت في الحقيقة، فهي ثابتة في الذهن لافى الخارج، فإن الأجسام مشتركة في إن لكل واحد منها قدراً يخصه، فهي مشتركة في نوع المقدار لافى عينه، وعندهم صارت الأجسام مشتركة في المقدار، فقالوا: بينها مادة مشتركة، وهيولى مشتركة، ولم يهتدوا إلى الفرق بين الاشتراك في الكلى المطلق والاشتراك في الشيء المعين، فاشتراك الأجسام في الجسمية والامتداد والمقدار الذي يظن أنه المادة ونحو ذلك متحققة في الخارج كاشتراك الناس في الإنسانية؛ واشتراك الحيوانات في الحيوانية، فهؤلاء ظنوا أن هذه الكليات موجودة في الخارج مشتركة، وذلك خطأ، فإن مافى الخارج ليس فيه اشتراك، بل لكل موجود شيء يخصه لايشركه فيه غيره، والاشتراك يقع في الأمور

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٦؛ وانظر ج ٨، ص ٢٣٣-٢٣٤.



العامة الكلية المطلقة، وتلك لا تكون عامة مطلقة كلية إلا في الأذهان لافي الأعيان^(١).

فإذا قيل: الأجسام تشترك في مسمى الجسم أو في المقدار المعين أو غير ذلك كان هذا المشترك معنى كلياً، والمقدار المعين لهذا الجسم ليس هو المقدار المعين لهذا الجسم المعين، وإن كان مساوياً له، وأما إن كان أكبر منه فهذا مشترك في نوع القدر لافي هذا القدر، فلاشتراك الذي بين الأجسام هو في هذه الأمور.

(وأما ثبوت شيء موجود في الخارج، هو في هذا الإنسان وهو بعينه هذا الإنسان فهو مكابرة سواء في ذلك المادة والحقائق الكلية، ولكن هؤلاء ظنوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان)^(٢)، وقولهم بقدم الهيولى المطلقة تابع لقولهم بقدم العالم وهو باطل.

الوجه الثاني: من الواضح أن فكرة المادة أو الهيولى لم تقدم لنا تفسيراً علمياً كميّاً ولا تصوراً دقيقاً للجسم في حالة حركته وسكونه وتغيره، فهي من أشد المفهومات إيغالاً في اللامعقولية، مفهوم لا يقدم ولا خطوة واحدة ضئيلة في سبيل فهم الجسم الطبيعي، فهل يكفي أن يقال أن الجسم الطبيعي مكون من هيولى وصورة بما في ذلك الإنسان، ويبنى على ضوء ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الإجمام المركبة من الهيولى والصورة من جهة تغيرها وحركتها وسكونها!^(٣)

الوجه الثالث: أن الهيولى المطلقة التي قالوا بها إما أن تكون شيئاً موجوداً، وإما لا تكون، فإن لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءاً من ماهية الجسم الموجود؛ لأن المعدوم لا يكون جزءاً من الموجود، فهي عندهم بالقوة، والذي يعطيها الوجود بالفعل الصورة، وإن كان لها في نفسها وجود، فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل، ويصدق عليها أنها قابلة للصور، والقول بذلك يلزم منه افتقار الهيولى إلى هيولى أخرى إلى

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٢٠٢-٢٠٤، انظر: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٣) انظر العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، الطبعة الثانية، (مصر: دار

المعارف)، ص ٣٤٢.



غير نهاية، وهذا باطل^(١).

٣- نقد قولهم أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهذا تعريف غير صحيح من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن هذا التعريف عند أرسطو قام على مبدأ الهيولى والصورة، وقد تقدم القول في هذين المبدأين، فإن ثبت من معاني الهيولى والصورة، فلا يثبت إلا المادة والصورة الصناعية، كالخشب للسيرير، ولا تثبت في الأجسام الطبيعية كالحوان والإنسان.

الوجه الثاني : أن النفس عند أرسطو هي صورة متحدة بالمادة التي يمثلها الجسم، وحسب المبدأ الأرسطي فإن الصورة والمادة لا تنفك إحداها عن الأخرى، فيكونان جوهرًا واحدًا، فالجسم كالحساس المصنوع منه التمثال، والنفس كصورة التمثال، فلا يمكن فصل التمثال عن شكله إلا بتحطيمه، وهذا المذهب عنده يؤذن بأن النفس فانية؛ لأنها صورة الجسم، ولا بقاء لصورة بدون مادتها^(٢).

وهذا القول يتناقض مع القول بأنها جوهر مجرد مستقل كما يعرفها الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ومن حذا حذوهم، فلا يمكن الجمع بين تعريف بأنها كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، وبين القول بأنها جوهر مجرد، ومع ذلك قولوا بالتعريفين معاً، ولا يبرر ما رأوا من أن المعنى المراد من الكمال الأول هو ما يتم به النوع، وليس المراد الصورة التي توجد دائماً ملتحمة مع مادتها؛ لأن من مبادئهم المقررة أن ليس ثمة وجود مستقل للصورة بمعزل عن مادتها، فالتوفيق هذا لا يخلو من تضارب وتناقض^(٣).

(١) انظر الرازي، المطالب العالية، ج٦، ص٢٠٩.

(٢) انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص١٥٩؛ هويدي، يحيى،

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط.د، (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع،

عام ١٩٨٥م)، ص٢٥٥.

(٣) انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج١، ص١٥٩.



الوجه الثالث: وقد نقد أبو البركات^(١) بن ملكا هذا التعريف من زاوية أخرى بأن حدود التعريف أكثر صعوبة من المعرف بحيث لا يستطيع الإنسان إلا بعد إيضاح له أن المقصود بهذا التعريف النفس^(٢)، فهو يقول: (فإن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه أو عرض في البدن أو هل هي جوهر غير جسماني...)^(٣).

٤- نقد نظرية الفيض: هذه النظرية باطلة عقلاً ونقلاً من عدة وجوه:

الوجه الأول: هذه النظرية تصور - الله سبحانه وتعالى - بتصورات خاطئة هي:

١- الله عقل محض، أي وجود مطلق، وذات مجردة من كل الصفات، وهذا يؤدي إلى إنكار وجود الخالق؛ لأن الوجود المطلق إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان^(٤).

(١) هبة بن علي بن ملكا البلدي، أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان، كان يهودياً وأسلم في آخر عمره، اشتغل بالطب والفلسفة، وكان في خدمة الخليفة المستنجد بالله العباسي، وحظي بمكانة عنده، له من التصانيف: (المعتبر في الحكمة) و(اختصار التشريح من كلام جالينوس)، وغيرها، كان مولده نحو ٤٨٠هـ، وتوفي نحو ٥٦٠هـ. انظر ترجمته: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٢٤-٢٢٧؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٧٤-٣٧٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ٤١٩.

(٢) انظر: هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص ٢٥٨.

(٣)المعتبر في الحكمة، الطبعة الأولى، (حيدر آباد: إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، عام

١٣٥٨هـ)، ج ٢، ص ٣٠١.

(٤) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ط. د، تحقيق: محمد رشاد سالم، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)،

ج ١، ص ٢٩٧.



٢- الإقرار بصحة هذه النظرية يقتضى إنكار المشيئة الإلهية، وأن الله لا يقدر على تغيير شيء من نظام العالم، بل ليس خالقاً لهذا العالم خلقاً مباشراً، فالعالم عندهم صادر عن الله بغير قصد واختيار كما يصدر الضياء عن الشمس .

يقول ابن تيمية : (هؤلاء - يعنى الفلاسفة - يقولون أن العقول التى يسميها من يتظاهر بالإسلام منهم ملائكة يقولون إنها معلولة متولدة عن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته، ويقولون : إنها رب العالم .

فالعقل الأول أبدع كل ما سوى الله عندهم، والثانى أبدع ما سوى الله وسوى العقل الأول، حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر الفعال المتعلق بفلك القمر، فيقولون: إنه أبدع ماتحت الفلك، فهو عندهم المبدع لما تحت السماء من هواء وسحاب وجبال ونبات ومعدن، فلما كان أصل قولهم: إن صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم ولا قدرة ولا اختيار له في تصريفه من حال إلى حال جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث إلى أمور طبيعية ليترد قولهم ويسلم عن التناقض، وهو قول فاسد متناقض في نفسه، وذلك أنا نشاهد الحوادث التى تحدث؛ مثل: حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر، ومثل: المطر والسحاب وهبوب الرياح، وحدوث الحيوان والنبات والمعادن وغير ذلك من الحوادث^(١).

٣- بموجب هذه النظرية نفى القوم علم الله بالجزئيات :

يقول ابن تيمية : (أصل أمر هؤلاء أنهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختياراً وقدرة بها يقدر على تغيير العالم وتحويله من حال إلى حال، بل وأئمتهم لا يثبتون علمه بتفاصيل أحوال العالم، بل منهم من يقول: لا يعلم شيئاً، ومنهم من يقول: لا يعلم إلا نفسه، ومنهم من يقول: يعلم الجزئيات على وجه كلى، وهذا اختيار ابن سينا، وهو أجود أقوالهم مع تناقض هذا القول وفساده .

فإن كل موجود في الخارج هو معين جزئي، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٨-٩.

لا في الأعيان، ونفس الصانع موجود "واجب معين" ليس هو كلياً، وكذلك الصادر عنه كالأفلاك وكالعقول والنفوس التي يثبتونها، فإن كان لا يعلم إلا كلياً لم يعلم نفسه، ولا الصادر عنه، ولا الأفلاك، وأيضاً فلا يوجد إلا ما هو جزئي، فإن كان لا يعلم إلا الكلّيات لم يعلم شيئاً من الموجودات^(١).

٤- إثبات شركاء مع الله تعالى في الربوبية، فالله يفعل بعض الأفعال بذاته وبعضها بتوسط العقول المفارقة^(٢).

الوجه الثاني: دعواهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هو قول متعارض مع العقل والنقل من وجوه:

١- إن الواحد البسيط الذي يذكرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان؛ لأنه وجود مطلق، والمطلق يوجد في الذهن لا في الخارج، فلا وجود حقيقي في الخارج إلا للموجودات المعينة المتشخصة^(٣).

يقول ابن تيمية: (.. إن الواحد البسيط الذي يذكرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، فإنه وجود مطلق والمطلق إنما يوجد في الذهن لا في الخارج)^(٤).

٢- إن الواحد البسيط-الذى فرضوه - إذا قدر وجوده في الخارج يمتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو بغير وسط؛ لأن الواحد إذا كان الصادر عنه واحداً كما يزعمون لم يصدر عن الآخر إلا واحداً، وهكذا وهلم جرا، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة كان هذا مناقضاً لقولهم: إن الصادر الأول - أي العقل الأول - واحد^(٥).

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٧-٨.

(٢) انظر: ص ٢٥٣ من البحث.

(٣) فؤاد، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، ص ٤٤.

(٤) الصفدية، ج ١، ص ١٥٩، وانظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ١٤٣.

(٥) فؤاد، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية، ص ٤٤.



يقول ابن تيمية : (وأيضاً، فذلك الواحد إن كان الصادر عنه واحداً لم يصدر عنه للآخر إلا واحداً، وهكذا هلم جراً، فيلزم أن أليكون في العالم كثرة، وإن صدر عنه أكثر من واحد بطل أصلهم، وإذا قالوا: فيه جهات كالوجوب والإمكان وعقله لمبدعه وعقله لنفسه ونحو ذلك، فيصدر عنه باعتبار وجوبه عقل وباعتبار إمكانه جسم، ونحو ذلك من الهذيان الذي يقولونه في هذا الموضوع، قيل لهم: تلك الأمور إما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدمية، فإن كانت وجودية وقد اتصف بها الصادر الأول فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد، وإن كانت عدمية كان الواحد صدر عنه باعتبار اتصافه بأمور عدمية أكثر من واحد، وحينئذ فالواجب الوجود يتصف بالأمور العدمية بالاتفاق، فيجب أن يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد هو أحق من الصادر الأول الذي هو العقل الأول عندهم)^(١)، وبالجملة (الواحد البسيط من كل جهة يمتنع أن يصدر عنه ما هو مختلف في صفاته وأقداره، وإن جاز ذلك بطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإذا بطل هذا القول بطل قولهم في صدور العالم عنه، سواء أكان صادراً عنه بوسائط لازمة له بسيطة كالعقول، أو بغير وسائط مختلفة، فكيف ماقدروه، فلا بد لهم من لزوم أجسام مختلفة في القدر والصفات عن واحد بسيط لاصفة له ولا فعل فيه)^(٢).

٣- إن هذا الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد ليس له وجود في الخارج، ولا يعرف أن واحد صدر عنه واحد.

يقول ابن تيمية : (فإنه لا يعرف في الوجود واحداً صدر عنه بمجرد شيء، وما يمثلون به من أن النار لا يصدر عنها إلا الإحراق والتسخين، والماء لا يصدر عنه إلا التبريد والشمس يصدر عنها الشعاع، ونحو ذلك كلها حجج عليهم، فإن هذه الآثار لم تصدر عن مجرد هذه الأجسام وطبائعها، بل لاتكون السخونة والإحراق إلا عن شيئين: أحدهما: النار أو الشعاع أو الحركة، فإن هذه الثلاثة من أسباب السخونة، والثاني: محل

(١) الصفدية ، ج ١، ص ١٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٢٦٥.



قابل لذلك، كبدن الحيوان، والنبات، ونحو ذلك وإلا فالسمندل^(١) والياقوت وغيرهما لما لم تكن فيه قوة القبول لم تحرقه النار، وكذلك الشعاع لا بد له من محل يقبل الانعكاس عليه، وإلا فإذا لم يكن هناك جسم قابل له لم يحدث الشعاع .

وهؤلاء الملاحدة يقولون: إن الأول الواجب الوجود الذي يسمونه العلة هو ذات بسيطة ليس له نعت من النعوت، وأنه صدر عنه عقل هو بسيط أيضاً؛ لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ثم صدر عنه عقل ونفس وفلك وليس هذا نظير ما يحتلون به من الآحاد، فإن آثارها كانت بمشاركة من القوابل الموجودة، وهنا كل ماسوى الأول معلول له ليس هناك موجود غيره ليشارك هو وذلك الموجود في ذلك، كاشتراك الشمس والمطارح القابلة، واشتراك النار والموارد القابلة.

فقوله تعالى: ﴿أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾^(٢) بيان أن التولد لا يكون إلا بين اثنين وهو سبحانه لا صاحبة له، فكيف يكون له ولد^(٣).

٤- نفس حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة - كما يزعمون- لا توجب بنفسها آثاراً مختلفة إلا لاختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيض جسماً وتسود جسماً وتلين جسماً وتيبس جسماً بحسب القوابل المختلفة، فإذا كانت حركته بسيطة والعقل بسيط لم يصدر عنهما أمور مختلفة، وكذلك الأفلاك التي تحتها لها حركات معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس في شيء من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعين والحوادث المختلفة اختلافاً لا يحصى عدده في الصفات والأقذار

(١) السمندل: طائر بالهند لا يحترق بالنار؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٣١٤، مادة

سمندل.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ١٠١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٧٠-٣٧١؛ وانظر: ج ٩، ص ٣٣٩-٣٤١؛

الصفدية، ج ١، ص ٢١٦-٢١٧.



والحركات، هذا مع قولهم إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط.

وأيضاً فيقال: تلك الحركات والمتحركات والعقول المعلومة أمور مختلفة متعددة، فإن صدرت عن واحد بطل قولهم: لا يصدر عن الواحد إلا واحداً، وإن صدرت عن موصوف بالصفات والأفعال القائمة بطل قولهم بالموجب بالذات وعلى كل تقدير بطل مذهبهم^(١).

الوجه الثالث: القول بوجود عقول مفارقة وهي التي ليست في مادة، ولا متعلقة بمادة، ونفس فلكية ليست بمادة ولكنها متعلقة بالمادة، وزعمهم أنها الملائكة من أفسد الأقوال، وهي مجرد دعاوى لم تقم لها الأدلة، وتصورات في الأذهان لا وجود لها في الأعيان.

يقول ابن تيمية: (ما يثبتونه من مجردات المفارقة للمادة ليس يسلم لهم منها شيء إلا نفس الإنسان إذا فارقت بدنه، فإنها مفارقة لبدنه بالموت، وإنما سموها مساوها مجرداً مفارقاً للمادة من هذا الباب).

فما أثبتوه من العقول العشرة المحركات المفارقات التي ليست جسماً ولا متعلقة بجسم ويعبرون عن الجسم بالمادة، فيقولون: لافى مادة ولا متعلقة بمادة، ومن النفوس الفلكية التسعة، التي ليست في جسم ومادة لكنها متعلقة بالمادة التي هي الجسم تعلق التدبير والتصريف.

وهذا التفريق عندهم بين قسمي النفس والعقل أصله من نفس الإنسان فإنها تارة تكون في بدنه مدبرة له فتسمى نفساً، وتارة تفارقه فتسمى عقلاً عندهم؛ لأنها عقلت العقليات التي صارت بها عالماً معقولاً مطابقاً للموجود؛ ولهذا سمو العقول العشرة عقولاً، والنفوس الفلكية نفوساً، وهم مختلفون هل هي أعراض في جسم أم هي مجردات؟

(١) ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٥٨.



على قولين. وإذا أعطى النظر والبحث حقه، وكشف حقيقة مايقولونه في هذا الباب، وأزيلت الشبه عن الألفاظ الجملة، والمعاني المشتبهة، لم يكن عند القوم من المعقولات المجردة إلا ما هو معقول للإنسان في نفسه مثل الكليات، كالإنسانية والحيوانية والوجود العام المشترك، ونحو ذلك، وأما شيء موجود في نفسه خارج يكون من المعقولات التي أثبتوها فهذا لاحقيقة له^(١).

ولادلالة لهم على ما قالوا في العقل لامن جهة اللغة ولاالشرع ولاالعقل من عدة وجوه :

١- إن العقل في لغة العرب والشرع من قبيل الصفات القائمة بغيرها لامن قبيل أعيان قائمة بذاتها. يقول ابن فارس: (العقل ... هو الحابس عن ذميم القول والفعل، العقل نقيض الجهل يقال: عقل يعقل عقلا، إذا عرف ماكان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول، ورجل عاقل، وقوم عقلا، ورجل عقول إذا كان حسن الفهم وافر العقل)^(٢).

ويقول ابن تيمية: (العقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر قائم بالعاقل، سواء سمي عرضاً أو صفة ليس هو عينا قائمة بنفسها، سواء سمي جوهرًا أو جسمًا أو غير ذلك، وإنما يوجد التعبير باسم العقل عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة، الذين يتكلمون في العقل والنفس، ويدعون ثبوت عقول عشرة، كما يذكر ذلك من يذكره من أتباع أرسطو أو غيره، من المتفلسفة المشائين، ومن تلقى ذلك عنهم من المنتسبين إلى الملل)^(٣).

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٦٩ مادة عقل .

(٣) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٧١.



٢- إن الملائكة قد سجدت لآدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(١)، وهي عند الفلاسفة أرباب مبدعة، والآية تبطل قولهم^(٢).

٣- زعمهم أن النفوس والعقول معلولة لله، ومتولدة عنه هو نظير قول من جعل له بنين وبنات كما قال -تعالى-: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ، بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(٣)، وقوله -تعالى-: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ، أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾^(٤)^(٥).

٤- الملائكة الذين أخبر رسل الله عنهم، وكما ذكرهم الله في القرآن والتوراة والانجيل، ومن أخبار الأنبياء من تدبر بعض ما ذكر عنهم، وما تقوله المتفلسفة في المجردات: العقول العشرة والنفوس التسعة علم بالأضطرار أن هذا مباين لهم^(٦).

فإن هؤلاء - الفلاسفة - يزعمون أن العقل الأول أبداع كل ماسوى الرب، وكل ماسواه معلول مربوب له، والعقل الفعال أبداع كل ماتحت فلك القمر، وهو معلول ومربوب له، وهذا مما يعلم صبيان المسلمين أنه تكذيب صريح لما

(١) سورة البقرة، الآية ٣٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٣٨.

(٣) سورة الأنعام، الآيات ١٠٠، ١٠١، ١٠٢.

(٤) سورة الصافات، الآيتان، ١٤٩-١٥٠.

(٥) انظر: ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٣٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٢٨٦.

جاءت به الرسل، ليس في كلام الرسل أن ملكاً من الملائكة خلق كل ماسوى لله، بل الملائكة عباد مربوبون^(١)، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ، لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ، يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣).

٥- إن ماجاء في خلق الملائكة وأعمالهم وعبادتهم ينافي أصولهم ويبطلها^(٤)، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٥).

روى البخاري بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - ﷺ -: (خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من نار، وخلق آدم مما وصف لكم)^(٦)، قال تعالى: ﴿إِذِ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ، مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾^(٧). وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾^(٨).

(١) انظر: المرجع السابق؛ بغية المرتاد، ص ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآيات ٢٦، ٢٧، ٢٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٨٠.

(٤) انظر: ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٣٨؛ الصفدية، ج ١، ص ٢١٨.

(٥) سورة فاطر، الآية ١.

(٦) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة، ج ٤، ص ٢٢٩٤، رقم

الحديث ٢٩٩٦.

(٧) سورة ق، الآيتان ١٧، ١٨.

(٨) سورة الانفطار، الآيات ١٠، ١١، ١٢.



وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -ﷺ-: (الملائكة يتعاقبون ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجمعون في صلاة الفجر والعصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم، فيسألهم -وهو أعلم- فيقول: كيف تركتم عبادي فيقولون: تركناهم يصلون، وأتيناهم يصلون)^(١).

قال تعالى: ﴿وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ، قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ، قَالَ أَبَشْرُتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبْرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ، قَالُوا بَشْرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ، قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾^(٢).

فهذه القصة فيها إثبات أن الملائكة أحياء ناطقون منفصلون عن الآدميين يخاطبونهم ويرونهم في صور الآدميين^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ، لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ، يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾^(٥).

٦- ماجاء في خصوص جبريل عليه السلام، والذي هو عند الفلاسفة العقل الفعال، المبدع لما تحت فلك القمر، رب هذا العالم، من أبطل الأباطيل لما يلي :

(١) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ج ٢، ص ٩٩٦، رقم الحديث

٣٢٢٢.

(٢) سورة الحجر، الآيات ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦.

(٣) ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٩٦.

(٤) سورة الأنبياء، الآيات ٢٦، ٢٧، ٢٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٢٠٦.



١- (أن العقل الفعال غايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهاً به، أما فوق ذلك فلا تأثير له فيه)^(١)، فلا يتصور في صورة رجل، ولا يرى، وليس له أجنحة ولا غير ذلك من الصفات الواردة في الشرع عن جبريل -عليه السلام- والتي لا تنطبق على العقل الفعال. قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى، إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ، وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ، وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾^(٣).

وروى الإمام البخاري بسنده عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية، ولكن قد رأى جبريل في صورته، وخلقه ساداً ما بين الأفق^(٤).

وفي رواية أخرى عنده ساقها بسنده عن مسروق^(٥) قال: قلت لعائشة -رضي الله عنها- فأين قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ

(١) ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) سورة النجم، الآيات من ٥-١٦.

(٣) سورة التكوير، الآيات من ١٩-٢٥.

(٤) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء

فوافقت أحدهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه، ج ٢، ص ٩٩٨، رقم الحديث ٣٢٣٤.

(٥) مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي، أبوعائشة الكوفي، ثقة فقيه عابد،

مخضرم، من الثانية، مات سنة ١٦٢ هـ وقيل ١٦٣ هـ.

انظر ترجمته: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٧٥٩.



أذنى^(١)، قالت: ذاك جبريل، كان يأتيه في صورة الرجل، وأنه أتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد الأفق^(٢).

وفي رواية أخرى عنده - ساقها بسنده عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في الآية ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾^(٣)، أنه رأى جبريل له ستمائة جناح^(٤).

وروى الإمام البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (ثم فتر عنى الوحي فترة، فبينما أنا أمشي، سمعت صوتاً من السماء، فرفعت بصرى قبل السماء، فإذا الملك الذي جاءني بحراء، قاعد على كرسي بين السماء والأرض، فجئت حتى هويت إلى الأرض، فجئت أهلي، فقلت: زملوني، زملوني، فأنزل الله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ، وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^{(٥)(٦)}.

وروى أيضاً بسنده عن عائشة - رضي الله عنها - أن الحارث بن هشام - رضي الله عنه - سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يارسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد

(١) سورة النجم، الآيتان ٨، ٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه، ج ٢، ص ٩٩٨، رقم الحديث ٣٢٣٥.

(٣) سورة النجم، الآية ٨.

(٤) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه، ج ٢، ص ٩٩٨، رقم الحديث ٣٢٣٢.

(٥) سورة المدثر، الآيات من ١-٥.

(٦) المرجع السابق، رقم الحديث ٣٢٣٨.



وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول^(١). إلى غير ذلك من الأحاديث .

٢- إن فلك القمر الذي نسبوا إلى عقله تدبير هذا الكون قد وطئه الإنسان بقدميه وهبطت عليه المركبات الفضائية^(٢).

٧- ما استدلووا به من حديث: (أول ما خلق الله العقل...) فهو حديث موضوع^(٣)، وإن صح لاحجة لهم أنه أول المخلوقات، أو أول الفيض عن الله -تعالى عما يقولون علواً كبيراً-.

يقول ابن تيمية: (...فمعنى الحديث -إن صح- أنه خاطبه في أول أوقاته ليس معناه أنه أول المخلوقات، (أول) منصوب على الظرف، كما في اللفظ الآخر "لما" وتام الحديث ما خلقت خلقاً أكرم على منك، فهذا يقتضى أنه خلق قبله غيره، ثم قال: "فبك آخذ وبك أعطى ولك الثواب وعليك العقاب.. فذكر أربعة أنواع من الأعراض وعندهم أن جميع جواهر العالم السفلي والعلوي صدر عن ذلك العقل^(٤).

أن بطلان مزاعم الفلاسفة في العقول يعني بطلان كل مزاعمهم حولها؛ كدعوى صدور الأنفس الأرضية عن العقل الفعال، وأنه إذا تألفت المادة على شكل خاص يسمى مزاجاً لاستعداد قبول النفوس، وإن الأنفس سعادتها وشقاوتها في الاتصال

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كيف بدء الوحي إلى رسول الله -ﷺ-، ج ١، ص ٢١، رقم الحديث ٢.

(٢) انظر: المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ص ٢٠٧.

(٣) انظر: ص ١٩٩ من البحث .

(٤) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - مطبوع ضمن مجموعة التوحيد، لمجموعة من العلماء - الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر، عام ١٤١١هـ/ ١٩٩٧م)، ص ص ٣٧٠-٣٧١.



بالعقل الفعال الذى تنال منه معارفها وعلومها إلى غير ذلك من المزاعم والأباطيل التى لادلالة لها من نقل ولا عقل.

الوجه الرابع : أن أرباب هذه النظرية أقاموها على مذهب بطليموس^(١) فى الفلك ويدعى فيه أن الأرض مركز العالم وأن الكواكب السيارة تسعة.

وقد ثبت الآن خطأ هذه النظرية علمياً وتبين أن الشمس هي المركز وأن الأرض والكواكب الأخرى هي التى تدور حولها، كما اكتشف حديثاً كواكب جديدة^(٢).

وبعد فإن هذه النظرية ينطبق حقاً عليها مقال الغزالي: (ما ذكرتموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه. لاستدل به على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى الطلب فيها تخمينات لقليل إنه ترهات لا تفيد غلبات الظنون)^(٣).

٥- نقد قولهم بقدوم العالم :

أن القول بقدوم العالم يرتبط بنظرية الفيض، فعلاقة العالم بالله ليست علاقة خلق وإيجاد وإنما انبثاق، وقد قامت الأدلة على بطلان هذه النظرية فما قام عليها باطل.

وقد قامت الأدلة على حدوث العالم، فحدوث العالم ثابت بالأدلة النقلية والعقلية. من الأدلة النقلية على ذلك مايلي :

(١) بطليموس من مشاهير علماء اليونان، اشتهر بعلم حركات الفلك والنجوم، هو صاحب

كتاب المجسطى فى الفلك، الذى تناوله الكثيرون بالشرح والتبيان، ويعتبر من أوائل من عملوا الأسطرلاب والآلات النجومية، والمقاييس والأرصاد الفلكية.

انظر ترجمته: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٤٠-٤٤١؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٢٩-٣٣٠ .

(٢) المسير، المجتمع المثالي فى الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، ص ٢٠٧.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص ١٤٦.



قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

وروى الإمام البخاري بسنده عن عمران بن حصين - رضي الله عنهما - قال: دخلت على النبي - ﷺ -، وعقلت ناقتي بالباب فأتاه ناس من بني تميم، فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم)، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا - مرتين - ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم)، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئنا نسألك عن هذا الأمر، قال: (كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض)، فنادى مناد: ذهب ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أين تركتها^(٣).

وفي رواية أخرى عنده بلفظ (كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء...) ^(٤).

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٤ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠١ .

(٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ماجاء في قوله تعالى ﴿وهو الذي يبدؤا الخلق

ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ سورة الروم، الآية ٢٧، ج ٢، ص ٩٨٦، رقم الحديث ٣١٩١ .

(٤) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب " وكان عرشه على الماء " سورة الروم، جزء من

الآية ٢٧، ج ٤، ص ٢٣١٥، رقم الحديث ٧٤١٨ .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية شرح لهذا الحديث، انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، الطبعة

الأولى، علق عليها وصححها مجموعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية،

عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٢، ص ٥٥، ص ٣٤٧-٣٧٣؛ مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص

٢١٠-٢٤٣ .



وروى الإمام مسلم بسنده عن عبدا لله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء)^(١).

يقول ابن تيمية: (الذي نطقت به الكتب والرسول أن الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث كائن بعد أن لم يكن مسبوقة بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم، لأفلاك ولا ملائكة، سواء سميت عقولاً ونفوساً أو لم تسم)^(٢).

والأدلة العقلية على حدوث العالم: (منها ما يمكن تقريرها وذلك بما نشاهد من حدوث الحوادث فإننا نشاهد من حدوث الحوادث، حدوث الحيوان والنبات والمعادن، وهذه الحوادث ليست ممتنعة فإن الممتنع لا يوجد، ولا واجبة الوجود بنفسها، فإن الواجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم، وهذه كانت معدومة ثم وجدت فعدمها ينفي وجوبها ووجودها ينفي امتناعها، وهذا دليل قاطع واضح بين على ثبوت الممكنات)^(٣).

أما حججتهم على قدم العالم فهي باطلة من عدة وجوه:

١- إن الله عندهم علة تامة لا يتأخر عنها معلوها وهذا يستلزم أن تكون المحدثات حدثت بلا محدث؛ لأن العلة التامة مستلزمة لمعلوها، فلا يتأخر عنها معلوها.

يقول ابن تيمية: (إذا كان الصانع قديماً موجباً بالذات، وعلته تامة أزلية لزم ألا يتأخر منه شيء من موجهه ومعلوله كما ذكروا؛ لأن المتأخر إن كان قد وجدت

(١) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى - عليهما السلام -، ج ٤،

ص ٢٠٤٤، رقم الحديث ٢٦٥٣.

(٢) الصفدية، ج ١، ص ١٤.

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، الطبعة الأولى، (الرياض: مكتبة الرشد، عام

١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، ص ٣٣؛ انظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ٢٧٢-٢٨٨.



علته التامة في الأزل لزم أن يكون أزلياً لا يتأخر، وإن لم يوجد فقد وجدت علته التامة بعد أن لم تكن، سواء كان الحادث من شروط تمام العلة أو غير ذلك، ثم القول له في علة تلك العلة كالقول في العلة التي هي معلول هذه، فيلزم ألا يكون لشيء من الحوادث علة في الأزل، وهذا لازم لقولهم لا محيد عنه. فإن العلة التامة تستلزم معلولها، فالحادث لا تكون علته تامة في الأزل، فيلزم على ذلك ألا يكون شيء من الحوادث حادثاً عن العلة التامة التي هي واجب الوجود، وحينئذ إما أن تكون الحوادث حادثة بنفسها، وهذا معلوم الفساد بالضرورة وهم يسلمون فسادها، وإما أن تكون حادثة عن فاعل آخر غير الواجب الوجود بنفسه فله فاعل، والقول في حدوث الحوادث عنه كالقول في الأول، وإن كان واجب الوجود بنفسه كان القول فيه كالقول في ذلك الواجب. إن كان علة تامة لازم ألا يحدث عنه حادث، وإن لم يكن علة تامة بطل قولهم بالموجب بالذات، فتبين فساد قولهم على كل تقدير، ، فدعواهم أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية مع كون الحوادث المتعاقبة صدرت عنه جمع بين النقيضين؛ إذ العلة التامة يقارنها معلولها ولا يتأخر عنها، وسواء قيل إن الفلك صدر عنه بلا واسطة كما تقول طائفة منهم، أو قيل: صدر عنه بواسطة العقل الأول، كما يقول طائفة أخرى - فهم يقولون: ان الحرك للفلك هو النفس بما يتجدد لها من التصورات والإرادات الشوقية فيقال هذه الأمور الحادثة سواء كانت هي الحركات أو الإرادات أو التصورات لا بد لها من أمر محدث لها، والعلة التامة الأولية المستلزمة لمعلولها في الأزل التي توجه بذاتها يقارنها معلولها الذي هو موجبها ومقتضاها في الأزل، فلا يكون شيء من هذه الحركات والإرادات والتصورات معلولاً لها لأنها حادثة، ولا تكون موجبة له ولا فاعلة ولا محدثة لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية .

وهذا مما يتبين به بطلان قولهم في قدم العالم، ويتبين أن كل ماسوى الله حادث بعد أن لم يكن، فإن القديم المعلول لا يصدر عن موجب بذاته أزلي الايجاب، وهو العلة التامة الأزلية التي تستلزم معلولها في الأزل، فلو كان في العالم ما هو قديم لزم



ثبوت العلة التامة الأزلية لكن ثبوت هذه ممتنع؛ لأنه حينئذ يلزم ألا يكون للحوادث فاعل - لا بوسط ولا بغير وسط -؛ لأن الحوادث لا تحدث عن علة تامة لها أزلية، فكل ماسوى الله لا بد أن يقارن شيئاً من الحوادث أو تحدث فيه الحوادث، وكل ما قارن شيئاً من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علة أزلية، إذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل؛ لأنه لا بد للحوادث من الفاعل، فإثبات قدم شيء من العالم يستلزم إثبات علة قديمة له، وإثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لفاعل لها سواء قيل: إن تلك العلة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث أو صدر عنها ما حدثت فيه الحوادث، فإنه على التقديرين يلزم كون الحوادث لفاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة الأزلية. وإذا كان قدم شيء من العالم يستلزم إثبات العلة التامة القديمة، وإثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لفاعل لها، وهذا اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم أيضاً باطل، والملزوم قدم شيء من العالم، فإذا كان الملزوم باطلاً فنقيضه حق، وهو أنه ليس من العالم شيء قديم^(١).

٢ - أما (ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يكون ممكناً وإما ألا يكون:

- فإذا كان ممكناً أمكن تأخر العالم وأن القادر المختار يرجح حدوثه بلا مرجح، - وإن قيل: إن الفاعل لا يمكنه ذلك امتنع كون الموجب بالذات يرجح شيئاً على شيء بلا مرجح.

ومعلوم أن العالم له قدر مخصوص وصفات مخصوصة وحوادث متعاقبة كلها ممكنة فتزجيحها على غيرها من الممكنات لا يكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة^(٢).

(١) الصفدية، ج ١، ص ١٨-٢٢؛ انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٢.



٣ - (القديم إما أن يجوز قيام الحوادث به، وإما لايجوز : فإن لم يجوز بطل قولهم بقديم العالم الذي قامت به الحوادث والأفلاك قامت بها الحوادث وإن جاز قيام الحوادث به، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لا تنهاه، ويكون منها ماهو شرط في حدوث العالم، كما قالوا: إن حركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث السفلية)^(١).

٤ - مبنى حجتهم على امتناع ترجيح بلا مرجح تام وامتناع التسلسل، وهم قائلون بالأمرين، فإنهم يقولون بتسلسل الحوادث، ويقولون إن الحوادث حدثت بلا مرجح تام، وقد ردوا على المتكلمين في إثبات ذات معطلة عن الفعل فعلت بعد أن لم تكن فاعلة، قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام، ليس هذا القول منصوصاً عن الأنبياء، لافي التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن، ولا يلزم بطلان هذا القول قدم العالم ومخالفة ما أخبرت به الرسل^(٢).

أما أهل الحق فيقولون: (إن كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن وأن ما قامت به الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث بل ما قارنته الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث، لامتناع صدوره عن علة تامة قديمة أزلية، والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو هو القول بحدوث العالم، وإنما اشتهر القول بقدمه عنه وعن متبعيه كالفارابي وابن سينا والحفيد وأمثالهم .

وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام الصفات بالله فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوا عن الرسول - ﷺ -، وهو القول الذي جاء به التوراة والإنجيل وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقاً لصحيح المنقول .

وحيث فَعَلِمَ بالعقل الصريح أن العالم حادث كما أخبرت به الرسل، مع أن

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر : المرجع السابق، ج ٢، ص ١٣٣ .



الرب لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال لم يصر قادراً بعد أن لم يكن، ولا متكلماً بعد أن لم يكن، ولا موصوفاً بأنه خالق فاعل بعد أن لم يكن، بل لم يزل موصوفاً بصفات الكمال المتضمنة لكمالته في أقواله وأفعاله^(١).

(وقول الفلاسفة أشد استحالة من قول المتكلمين، فإن هؤلاء المتكلمين نسبوا جميع الحوادث إلى الفاعل القديم الأزلي، وقالوا: إنه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً فأثبتوا للحوادث فاعلاً، ولم يثبتوا سبباً حادثاً، وهؤلاء الفلاسفة جعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل أصلاً؛ لأن الفاعل القديم الواجب عندهم يلزمه مفعوله الذي هو معلوله وموجبه ومقتضاه فلا يتأخر عنه، فلا يجوز أن يحدث عنه شيء، فإذا ن هذه الحوادث لم تحدث عنه، فتضمن قولهم أن الحوادث لا تحدث لها، وهذا أعظم فساداً من قول من جعل لها محدثاً أحدثها من غير سبب حادث^(٢)؛ لأنه :

أولاً : يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح؛ لأن كل محدث فهو يمكن وجوده وعدمه، إذ لولا إمكان وجوده لما وجد، ولولا إمكان عدمه لما كان معدوماً قبل حدوثه، فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه، وذلك يفتقر إلى مرجح .

ثانياً : يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت، وصفة دون صفة، وتخصيص أحد المثليين بما يختص به الآخر لا بد له من مخصص^(٣).

الوجه الرابع : (أنهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن وعنوا بالممكن ماله علة، وأدخلوا في الممكن القديم الأزلي الضروري الواجب الذي يمتنع عدمه، فلزمهم بيان أن هذا الممكن لا بد له من واجب، فلم يثبتوا ذلك إلا بأن المحدث يفتقر إلى فاعل.

هذا حق، لكنه يدل على إثبات قديم أزلي، لا يدل على أن القديم الأزلي ينقسم

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٣.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٢٩٣ .

إلى واجب وممكن كما أدعوه، ولم يشبوا هذا الممكن، والواجب لا يثبت إلا بشوته، وهم لم يشبوا لا واجباً ولا ممكناً، ولا عرف انقسام الوجود إلى واجب وممكن على اصطلاحهم^(١).

(ذلك لأنه إذا قسم الوجود إلى ماله علة، ومالاعلة له، وسمى هذه الأول ممكناً، ثم قسم هذا الممكن إلى الممكن الحقيقي وهو الحادث، وإلى الضروري - وهو القديم المعلول - لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول، وهو أن هذا الضروري الذي له علة، هو ضروري له علة.

وهذا إذا قُدِّرَ أنه أثبت هذا القسم، وحينئذ فيكون قد أثبت ضرورياً واجب الوجود معلولاً. وإذا أمكن أن يكون الضروري الواجب الوجود معلولاً لعلة أمكن أن تكون تلك العلة، وإن كانت ضرورية واجبة الوجوب معلولة لعلة أخرى وهلم جراً، ولم يكن على هذا التقدير ما يدل على امتناع هذا التسلسل؛ لأن مضمونه إثبات أمور واجبة ضرورية كل منها له علة، وبالجملة كلها واجبة ضرورية، مع كونها وكون كل منها معلولاً، وهو الممكن بهذا الاصطلاح المتأخر.

إذ الممكن عندهم يكون ضرورياً واجب الوجود ممتنع العدم مع كونه معلولاً لغيره، فلا يمتنع على هذا التقدير وجود علل ومعلولات كل منها واجب ضروري، ويسمى ممكناً باعتبار أنه معلول، وإن كان ضرورياً واجب الوجود لا باعتبار أنه محدث مفتقر إلى فاعل.

وحقيقة الأمر أنهم قدروا أموراً متسلسلة كل منها واجب الوجود ضروري يمتنع عدمه، وكل منها معلول، وسموه باعتبار ذلك ممكناً، وقالوا: إنه يقبل الوجود والعدم، وحينئذ فلا يمكنهم إثبات افتقار واحد منها إلى علة، فضلاً عن افتقارها كلها؛ لأن التقدير أنها جميعاً ضرورية لا تقبل العدم، ومثل هذا يعقل افتقاره إلى فاعل، ويعود الأمر إلى الممكن الذي أثبتوه، وهو الضروري الواجب الوجود القديم الأزلي، هل يفتقر إلى

(١) ابن تيمية، المرجع السابق، ج ٨، ص ١٧٩.



فاعل ومرجح يرجح وجوده على عدمه ؟

وقد عرف أنه ليس لهم على ذلك دليل بل جميع العقلاء يقولون: إن هذا لا يفتقر إلى فاعل، ولهذا لما بنوا إثبات واجب الوجود على إثبات هذا الممكن لم يمكنهم إقامة دليل على أن هذا الممكن - بهذا التفسير - يفتقر إلى فاعل، وورد على هذا الممكن من الأسئلة ما لم يمكن الجواب عنه^(١).

(وهذه الدعوى مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما، وإلا فمجرد التقسيم دعوة مجردة كما لو قيل: الوجود ينقسم إلى ماهو ثابت، وإلى مالميس بثابت، أو ينقسم إلى قديم وحادث، ومالميس بقديم ولاحادث، أو ينقسم إلى واجب وممكن، ومالميس بواجب ولامممكن.

فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات. لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام وإذا قيل: ينقسم إلى معلول وغير معلول، وقيل: المعلول ينقسم إلى ممكن حقيقي - وهو الحادث - وإلى ممكن - باصطلاح ابن سينا - وهو المعلول - مع كونه ضرورياً، كان غايته إذا أثبت انقسام المعلول إلى ضروري وحادث: إثبات القسمين: الضروري والحادث، أو إثبات ضروري معلول ليس فيه إثبات ضروري ليس بمعلول، وهو واجب الوجود بنفسه، فلم يكن فيما ذكره إثبات واجب الوجود بنفسه، فكيف وليس فيه أيضاً إثبات ضروري معلول، وإنما فيه تقسيم المعلول إلى ضروري وغير ضروري؛ ومجرد التقسيم لا يدل على ثبوت كل من القسمين، فلم يكن فيما ذكره لإثبات ضروري معلول، ولا غير معلول إن لم يبين أن الحادث يدل على ذلك، ولا استدلال بالحادث البتة، وهو الممكن الحقيقي وإنما استدلال بالممكن الذي ابتدعه، وجعله يتناول القديم الضروري والحادث، ولو استدلال بالحادث لدل على إثبات قديم، وثبوت قديم لا يدل على واجب الوجود باصطلاحهم؛ لأن القديم عندهم ينقسم إلى واجب وممكن.

(١) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٧٧-١٧٨.



فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه قالوا: القديم - الذى سموه ممكناً - يفتقر إلى واجب بنفسه، وهذا ليس بينا، وعمامة العقلاء ينازعونهم فيه، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه.

فهذا الذى سموه ممكناً هو قديم أزلي ضروري الوجود، ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه وهو أيضاً ليس بثابت، فلم يثبتوا هذا الممكن، ولم يثبتوا الواجب الذى يُستدل عليه بهذا الممكن، وعلى هذا فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن، ولا ما ادعوه من الواجب^(١).

وقد ذكر ابن تيمية أن مادة كلام ابن سينا في الواجب والممكن من المتكلمين يقول: (ابن سينا إنما أخذ هذا الطريق التى سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمي الإسلام، وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة الدهرية؛ ليصير كلامه في الإلهيات مقارباً لجنس كلام متكلمي المسلمين، ثم يأخذ المواضع التى خالف فيها المتكلمون الشرع فيستدل بها على مانازعوه فيه مما وافقوا فيه دين المسلمين... ..)

فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين من المعتزلة وأشباههم أن تخصيص أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصص كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت، وهذا مما جعله هؤلاء أصلاً لهم في إثبات العلم بالصانع .

فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب، وأن الممكن لا يترجح إلا بمرجح لئلا يناقض قوله في قدم العالم، ويقول: إنه معلول علة قديمة مستلزمة له، ونسى ما قرره في المنطق هو وسلفه من أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً، وأن الدائم الأزلي والأبدي لا يكون إلا ضرورياً واجباً، ولا يكون ممكن الوجود والعدم، وهذا الذى ذكروه في المنطق متفق عليه بين العقلاء .

(١) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٧٥-١٧٧، والملاحظ أن شيخ الإسلام ابن تيمية، يذكر أن هذا التقسيم الواجب والممكن ... عند ابن سينا، ولكن الفارابي قال به قبل ابن سينا. انظر: ص ٢٠٤ من البحث.



وأخذ قولهم الضعيف في أن القادر المختار يحدث الحوادث بلاسبب حادث. جعله له حجة على قدم العالم بناء على مطالبتهم بسبب الحدوث، وكان مايلزمه يبين فساد قوله أعظم مما يلزمهم ويبين فساد قولهم، فإنه إذا كان العالم صادراً عن علة مستلزمة له، والعلة المستلزمة لايتأخر عنها شيء من معلولها، لزم أن لا يحدث في العالم شيء من الحوادث، أو أن تكون الحوادث حدثت بلا محدث، وفي ذلك من الترجيح بلا مرجح ماهو أعظم مما بنوا عليه وجود الواجب، فيلزمهم على قولهم هذا بطلان ما أثبتوا به واجب الوجود، وبطلان الاستدلال بالحدوث على المحدث، وبالممكن على الواجب، وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث أصلاً.

وذلك أعظم من قول أولئك - المتكلمين - حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث، وهؤلاء - الفلاسفة - أصل قولهم: أن العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان، وقابلوا بذلك قول المتكلمين، الذين قالوا: بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره.

والصواب أن المؤثر التام يتعقبه أثره، لا يقارنه، ولا يتراخى عنه. كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

ولهذا يقال: كسرتة فانكسر، وقطعته فانقطع، وطلقت المرأة فطلقت، وعتقت العبد فعتق، وعلى هذا يلزم حدوث كل ماسوى الرب تعالى، لأن ماكونه لا يكون إلا بعد تكوينه لامع التكوين وهم إذا قالوا: إن المكون مع التكوين، لزمهم أن لا يحدث شيء من العالم، وهو خلاف المشاهد فإن الأول إذا كان علة تامة، والعلة التامة يقارنها معلولها، وكل ماسواه معلوله كان الجميع قديماً.

ولزمهم أيضاً أن كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام علل لانهاية لها، وذلك في آن واحد، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء.

(١) سورة يس، الآية ٨٢.



وقد ذكر ابن سينا^(١) أن هذه الطريقة التي سلكها في إثبات واجب الوجود ولوازمه، هي غير طريقة سلفه الفلاسفة، بل هي طريقة محدثة، وهذا مما يبين أنه ركبها مما أخذه عن المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام، ومن أصول سلفه الفلاسفة.

والذي أخذه عن متكلمة الإسلام، أقرب إلى الحق مما أخذه من سلفه في ذلك، لأنه أخذ عنهم أن تخصيص أحد الشيئين المتماثلين المحدثين دون الآخر لا بد له من مخصص وهذا حق.

فأخذ من ذلك أن تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من واجب وهذا حق، لكن قد ينازعونه في أن الممكن: هل يمكن أن يكون قديماً أم لا؟

فإنهم - يعني المتكلمين - وعامة العقلاء يقولون: الممكن لا يكون إلا محدثاً، وهو وسلفه يسلمون لهم ذلك^(٢).

بطلان دعوى الفلاسفة في قدم العالم يبطل ما قام عنها من استحالة البعث، ومجيء يوم القيامة^(٣).

٦- نقد قولهم أن النفس جوهر مجرد :

أما قول الفلاسفة بأن النفس جوهر مجرد ومرادهم أنها ليست بجسم ولا حالة في جسم - جسمانية - فغير مسلم لهم من وجوه :

الوجه الأول : أن مبنى هذا القول على أن في الخارج ماهو كلى مجرد، مطلق، والحقيقة أن الوجود المطلق في الأذهان لا في الأعيان.

فإن هؤلاء المتفلسفة يشبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه، بمقارنة

(١) لم أقف أين ذكر ذلك .

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ص ١٣١-١٣٥؛ انظر: الصفدية، ج ١، ص ص ١٩-٢٧.

(٣) انظر: ص ٥١٠ من البحث .



الكليات المعقولة لجزئياتها، وتجريدها عنها، والفرق بين هذا وذاك بين ، وهؤلاء الفلاسفة يلتبس عليهم أحدهما بالآخر، فيأخذون لفظ " التجريد " و "المقارنة" بالاشتراك ويقولون: العقول المفارقة للمادة، ولا يميزون بين كون الروح قد تكون مقارنة للبدن، وبين المعقولات الكلية التي لا تتوقف على وجود معين، فإن الروح التي هي النفس الناطقة موجودة في الخارج قائم بنفسه إذا فارقت البدن أما إثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه، فلا يعقل في الخارج. وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن، وتجريد الكليات عن المعينات^(١).

الوجه الثاني: (لو كانت الروح عبارة عن جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه، لكان قول القائل خرجت وذهبت وقمت وجئت وقعدت وخرجت ونحو ذلك كله أقوال باطلة؛ لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق الأعراض والمجردات، وكل عاقل يعلم صدق قوله وقول غيره. فالقدح في ذلك قدح في أظهر المعلومات من باب السفسطة^(٢)، ولا يقال حاصل هذا الدليل التمسك بألفاظ الناس، وإطلاقاتهم وهي تحتمل الحقيقة والمجاز، فلعل مرادهم دخل جسمي وخرج لأننا استدللنا بشهادة العقل والفطرة بمعاني هذه الألفاظ فكل أحد يشهد عقله وحسه بأنه هو الذي دخل وخرج وانتقل لا مجرد بدنه، فشهادة الحس والعقل بمعاني هذه الألفاظ وإضافتها إلى الروح أصلاً وإلى البدن تبعاً من أصدق الشهادات والاعتماد على ذلك لاعلى مجرد الإطلاق اللفظي^(٣).

الوجه الثالث: أن نفس الإنسان لو كانت جوهرًا مجرداً، لادخل العالم ولا خارجه، ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا مباينة له ولا مجانبة لكان يعلم بالضرورة أن

(١) انظر: درء تعارض النقل والعقل، ج ٣، ص ٣٢٢.

(٢) السفسطة: أصل هذه الكلمة في اليونانية سوفيسما وهو مشتق من لفظ سوفوس ومعناه الحكيم والحاذق، والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة الموهمة، ومعنى ذلك الكلام الباطل الذي قد يشبه الحق. انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٦٥٨.

(٣) ابن القيم، الروح، ص ٤٩٨-٤٩٩.



موجوداً بهذا الصفة لا يتصور، فإن علم الإنسان بنفسه وصفاته أظهر من كل معلوم، واثبات موجود بهذه الصفات محال في العقول شاهداً وغائباً فمن قال ذلك، فلا نفسه عرف ولا ربه عرف^(١).

الوجه الرابع: (أن هذا البدن المشاهد محل لجميع صفات النفس وإدراكاتها الكلية والجزئية ومحل للقدرة على الحركات الإرادية فوجب أن يكون الحامل لتلك الإدراكات والصفات هو البدن وما سكن فيه، أما أن يكون محلها جوهرًا مجرداً لداخل العالم ولا خارجه فباطل بالضرورة^(٢)).

الوجه الخامس: أن النفس لو كانت مجردة عن الجسمية والتحيز لامتنع أن يتوقف فعلها على مماسة محل الفعل؛ لأن ما لا يكون متحيزاً يمتنع أن يصير مماساً للمتحيز، ولو كان الأمر كذلك لكان فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة إلى حصول مماسة وملاقة بين الفاعل وبين محل الفعل، فكان الواحد منا يقدر على تحريك الأجسام من غير أن يماسها أو يماس شيئاً يماسها، فإن النفس عند الفلاسفة لما كانت قادرة على تحريك البدن من غير أن يكون بينها وبينه مماسة لذلك لامتنع قدرتها على تحريك جسم غيره من غير مماسة له ولا لما يماسه وذلك باطل بالضرورة، فمن المعلوم أن النفس لا تقوى على التحريك إلا بشرط أن تماس محل الحركة أو تماس ما يماسه وكل ما كان مماساً للجسم أو لما يماسه فهو جسم.

فإن قيل: يجوز أن يكون تأثير النفس في تحريك بدنها الخاص غير مشروط بالمماسة وتأثيرها في تحريك غيره موقوف على حصول المماسة بين بدنها وبين ذلك الجسم، فالجواب أنه لما كان قبول البدن لتصرفات النفس لا يتوقف على حصول المماسة بين النفس وبين البدن وجب أن تكون الحال كذلك في غيره من الأجسام؛ لأن الأجسام متساوية في قبول الحركة، ونسبة النفس إلى جميعها سواء؛ لأنها إذا كانت مجردة عن

(١) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥٠١.

(٢) المرجع السابق.



الحجمية وعلائق الحجمية كانت نسبة ذاتها إلى الكل بالسوية، ومتى كانت ذات الفاعل نسبتها إلى الكل بالسوية والقوابل نسبتها إلى ذلك الفاعل بالسوية كان التأثير بالنسبة إلى الكل على السواء فإذا استغنى الفاعل عن مماسة محل الفعل في حق البعض وجب أن يستغنى في حق الجميع وإن افتقر إلى المماساة في البعض وجب افتقاره في الجميع.

فإن قيل: النفس عاشقة لهذا البدن دون غيره فكان تأثيرها فيه أقوى من تأثيرها في غيره.

قيل: هذا العشق الشديد يقتضى أن يكون تعلقها بالبدن أكثر وتصرفها فيه أقوى^(١).

(١) ابن القيم، الروح، ص ٥٠١-٥٠٢، (بتصرف يسير).



نقد أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد :

الدليل الأول : النفس محل المعقولات ، ويرتكز هذا الدليل على :

١ - أن النفس محل المعقولات، والكليات، فلو كانت جسماً، لانقسمت هذه المعقولات؛ لأن الحال في المنقسم منقسم .

٢ - أن في الموجودات ماهو غير قابل للقسمة كالنقطة، وواجب الوجود، فوجب أن يكون محل العلم بها غير قابل للقسمة^(١).

وهذا غير صحيح من عدة وجوه :

الوجه الأول : منشأ النزاع إثبات ما لا ينقسم بالمعنى الذي أرادوه في الوجود الخارجي^(٢)، فمن المعلوم أن المعقولات والكليات، ليس لها في الخارج معلوم ثابت لا ينقسم، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكليات موجودة كلية في الخارج، وهو معلوم الفساد، فإن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان .

والكلى هو العام، واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم، كما يقوم اللفظ باللسان ، وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون المطلق في الخيال ، وهذه كليات، وأفرادها موجودة في الخارج وهي تقوم بالجسم عندهم، فإن القوة الوهمية^(٣)، تدرك في المحسوس مالميس بمحسوس كإدراك القوة التي في الشاة عداوة الذئب، فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر إدراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندهم، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا على ذلك، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في

(١) ابن القيم، الروح، ص ٥٠٤؛ انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٦٠-٣٦٦؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٥٧.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٥٧٦.

(٣) انظر: ص ٣٦٨ من البحث في القوة الوهمية عند الفلاسفة .



المدركات بالحواس الخمس، وبالحس المشترك، وبالقوة الحافظة^(١) للصور، أفلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة^(٢) فهم لم يقيموا دليلاً على أن في الوجود الخارجي ما لا يقبل القسمة.

وما استدلوا به بالنقطة وغيرها بأنها موجودة في الخارج وغير منقسمة غير مسلم لهم من عدة وجوه :

١ - (النقطة والخط والسطح الواحد والاثنان والثلاثة، قد يراد بهذه المقادير مجردة عن موصوفاتها؛ وقد يراد بها ما تصف بها من المقدرات في الخارج .

فإذا أريد الأول فلا وجود لها إلا في الأذهان لا في الأعيان، فليس في الخارج عدد مجرد عن المعدود، ولا مقدار مجرد عن المقدر لانقطة ولا خط ولا سطح ولا واحد ولا اثنان ولا ثلاثة، بل الموجودات المعدودات كالدرهم والحبة والإنسان، والمقدرات كالأرض التي لها طول وعرض وعمق، فما من سطح إلا وله حقيقة يتميز بها عن غيره من السطوح، كما يتميز التراب عن الماء، وكما يتميز سطوح كل جسم عن سطوح الآخر^(٣).

٢ - إذا قيل أن للنقطة وجوداً في الخارج غير منقسم، فهذا دليل عليهم فإن غير المنقسم حال في المنقسم وهو الجسم، فالنقطة تحل فيه فقد حل في المنقسم ما ليس بمنقسم.

وإن قيل: النقطة عبارة عن نهاية الخط وفنائه وعدمه فهي أمر عديم، فقد بطل الاستدلال بها^(٤).

-
- (١) انظر: ص ص ٣٦٥-٣٦٨ من البحث في هذه القوى عند الفلاسفة .
- (٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٩٤-٢٩٦؛ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص ٢٥٦-٢٥٧ .
- (٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٥٧٦-٥٧٧ .
- (٤) انظر: ابن القيم، الروح، ص ص ٥١١-٥١٢؛ انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٦٥؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٦٣ .



وإن قيل: ما لا ينقسم هي العقول المجردة التي يشتونها، كان دون إثباتها من تدليل الصعاب ما هو معلوم، فهذه العقول لا يتحقق منها إلا ما يقدر في الأذهان لا ما يوجد في الأعيان، والملائكة التي وصفها الرسل وأمروا بالإيمان بها، بينها وبين هذه المجردات من أنواع الفرقان، ما لا يخفى إلا على العميان^(١)، كما بسط^(٢) وإن أرادوا بما لا ينقسم واجب الوجود، وقالوا: إنه واحد لا ينقسم ولا يتجزأ، وهم يريدون بذلك نفى الصفات عنه. بأنه ليس لله حياة وعلم وقدرة تقوم به، فقد علم أن جمهور المسلمين وسائر أهل الملل، والعقلاء يخالفون في ذلك، فاثبات موجود لا يتميز منه شيء عن شيء لم يعلم ثبوته في الخارج حتى يحتج على أن العلم به كذلك، والعالم به كذلك^(٣).

الوجه الثاني: أن يقال: ماتعون بقولكم: العلم لا ينقسم، ومحلّه إذا كان جسمًا ينقسم؟ إن عنيتم بالإنقسام إمكان تفريقه، فلم قلت: إن كل جسم يمكن تفريقه؟ وبتقدير أن يكون ممكناً في نفسه، فلم قلت: إنه إذا قسم لا تبقى النفس نفساً ولا روحاً، وإن بقيت أجزاءها متفرقة؟

فمن المعلوم أن العلم والقدرة والحياة وسائر الأعراض قائمة بالنفس، وهي لا تبقى بعد تفرق النفس، فقيامها بالنفس مشروطة ببقاء النفس، فإذا قدر أنها فرقت لم تكن باقية، فلا تقوم بها الأعراض، وهكذا قيام الأعراض بالبدن، فإن قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن قد يكون مشروطاً بقيامه ببعض الآخر، فإذا قطعت بعض الأوصال فارقت الحياة والقدرة والحس محل آخر.

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٢) انظر: ص ٢٥١ من البحث.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٥٧٧؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠،



فما المانع من أن يكون قيام العلم وغيره من الأعراض مشروطاً بأن لا تفرق ولا تفسد إن كانت قابلة للتفريق^(١)؟.

الوجه الثالث: (قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة والحب والبغض، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة، وهم يسلّمون أن هذه الصفات تقوم بالجسم، فما كان جواباً عن قيام هذه الصفات بالنفس كان جواباً عن قيام العلم^(٢)).

الوجه الرابع: مبنى هذه الشبهة على أمور غير مسلمة منها انطباع صورة المعلوم في القوة العاملة ثم بنوا على ذلك أن انقسام ما لا ينقسم في المنقسم محال، وهذه الشبهة معلومة البطلان؛ لأن العلم ليس بصورة حالة في النفس إنما هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم كما نقول في الأبصار إنه ليس انطباع صورة مساوية للمبصر في القوة الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة، والمبصر.

فالعلم بالشيء ليس عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المعلوم في نفس العالم^(٣).

الدليل الثاني: قوة التجريد:

إن الصورة العقلية الكلية مجردة وتجردها إنما هو بسبب الأخذ لها وهو القوة العقلية^(٤)، وهذا الدليل لا يثبت المطلوب وهو أن النفس جوهر مجرد.

(ويقال لهم ما الذي تريدون بهذه الصورة العقلية الكلية المجردة عن لواحق الأجسام؟ أتريدون بها أن المعلوم حصل في ذات العالم، أو أن العلم بها حصل في ذات

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٩٤-٢٩٥؛ وانظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ٥٧٨-٥٧٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١٠، ص ٢٩٣.

(٣) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥١٤؛ وانظر: الرازي، المطالب العالية، ج ٧، ص ٧٣.

(٤) ابن القيم، الروح، ص ٥١٦؛ انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٧٧-٣٧٨؛

المطالب العالية، ج ٧، ص ٧٤-٧٥.



العالم، فالأول ظاهر الإحالة، والثاني حق إلا أنه لا يفيدكم شيئاً؛ لأن الأمر الكلي المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو الإنسانية لا العلم بها، والإنسانية لا وجود لها في الخارج كلية، والوجود في الخارج للمعينات فقط، والعلم تابع للمعلوم، فكما أن المعلوم معين فالعلم به معين، لكنه صورة منطبقة عن أفراد كثيرة، فليس في الذهن، ولا في الخارج صورة غير منقسمة البتة^(١).

فالكلية لا يعنى أكثر من أن في العقل صورة المعقول المعلوم المفرد الذى أدركه الحس أولاً، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة، لأننا لو رأينا إنساناً آخر لم تحدث لنا صورة أخرى مثلما يحدث إذا رأينا فرساً بعد إنسان، فإنه يحدث فينا صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس، فإن من رأى الماء، حصل في ذهنه صورة فلو رأى الدم بعده، حصلت صورة أخرى، فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التى انطبعت في ذهنه من الماء أولاً، وهكذا فالمعنى الكلي في العقل والحس جميعاً لا يؤذنا بثبوت كلي لاوضع له أصلاً.

فإن الكلية مجرد مأخوذ من المواد ومنتزح منها^(٢)، فالصورة الكلية التى يثبتونها ويزعمون أنها حالة في النفس هي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية، فهب أن الصورة العقلية حالة في جوهر ليس بجسم ولا جسماني فإنها غير مجردة عن العوارض.

فإن قيل : المراد بكونها مجردة النظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن تلك العوارض.

قيل : فلم لا يجوز أن يقال: أن تلك الصورة الحالة في المحل الجسماني منقسمة، وإنما تكون مجردة إذا نظرنا إليها من حيث هي بقطع النظر عن عوارضها^(٣).

(١) ابن القيم، المرجع السابق؛ انظر: الرازي، المرجع السابق .

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

(٣) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥١٦.



الدليل الثالث: إدراك النفس بلا آلة جسدية:

إن النفس تدرك المعقولات، وتدرك ذاتها، وتدرك أنها تدرك إدراكاً مباشراً، لأنها لو كانت تعقل بالآلة الجسدية لانعدام كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها، ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها، وهذا يتضح من حيث أن إدراك النفس مباشر يختلف عن إدراك الحس والخيال الذي هو بآلة، فطبيعة الحواس جسمانية وطبيعة النفس بخلاف ذلك. وهذا غير مسلم من وجوه:

١ - مبنى هذه الشبهة أن الإدراك عبارة عن حصول صورة مساوية للمدرك في القوة المدركة، وهذا باطل كما تقدم^(١).

٢ - أن الحيوانات تعرف هويتها وتشعر بذواتها بدليل أنها تنفر وتهرب مما يضرها مع أن نفوسها عند الفلاسفة غير مجردة، فبأى وجه يختلف إدراكها مع أن نفوسها عندهم قوى جسمانية، ومع ذلك تشعر وتدرك ذواتها بالآلات جسدية.

الدليل الرابع: إدراك الأضداد:

إن النفس تدرك الأضداد، فإذا حكمت بأن السواد مضاد للبياض وجب أن يحصل في الذهن ماهية السواد والبياض معاً، والبدهة تحكم بأن اجتماع الأضداد في الأجسام محال^(٢) وهذا غير مسلم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا مبنى على أن من أدرك شيئاً حصل في ذات المدرك صورة مساوية للمدرك وهذا باطل^(٣).

(١) انظر: ص ٢٧٧ من البحث؛ ابن القيم، الروح، ص ٥١٩.

(٢) انظر: ابن القيم، المرجع السابق، ص ٥٢٨.

(٣) ابن القيم، الروح، ص ٥٢٨؛ انظر: الرازي، المباحث الشرقية، ج ٢، ص ٣٨٥-٣٨٦؛

المطالب العالية، ج ٧، ص ٨١-٨٣.



الوجه الثاني : أن خاصية التضاد تكون في المحسوسات الجزئية الموجودة في موضوعها، بمعنى أنها تكون للشيء نفسه لا الصورة المدركة عنه؛ لأن هذه الصورة المدركة ترتفع عنها خواص الأجسام، ولوازم التضاد عن الإدراك، فالنفس عندما يحل فيها ضدان كالبرودة والحرارة، فإنها تدرك هذه الصورة معطلة عن الفعل، فصورة النار لا تحرق، وصورة الثلج لا تبرد، فالأضداد إذا لا تتمانع في الإدراك كما تتمانع عند وجودها في الطبيعة، فهي أضداد هنا لاهناك^(١).

وهم يسلمون بأن المنطبع في النفس عند إدراك الأضداد هي صور هذه الأضداد لاحقيقتها، فلم لا يجوز القول أنه يمكن حصول صور هذه الأضداد لاحقيقتها في المادة الجسمانية^(٢).

الدليل الخامس: اختلاف القوة العقلية عن القوة الجسمانية :

الوجه الأول : إن القوة العاقلة تقوى على إدراك ما لا يتناهى من المدركات والمعقولات أمر غير مسلم من عدة وجوه :

الوجه الأول : إن إدراكات النفس ولو بلغت ما بلغت فهي متناهية، فلو كان لكل نفس ألف إدراك لتناهت إدراكاتها فهي قطعاً تنتهي في الإدراكات والمعارف إلى حد لا يمكنها أن تزيد عليه شيئاً كما قال تعالى : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(٣) إلى أن ينتهي العلم إلى من هو بكل شيء عليم، فهو الله الذي لا إله إلا هو وحده وذلك من خصائصه التي لا يشاركه فيها سواه^(٤)، وإذا اعترض على ذلك بأن لو انتهت إدراكاتها إلى حد

(١) انظر: ابن ملكا البغدادي، المعبر في الحكمة، ج٢، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥٢٨.

(٣) سورة يوسف، جزء من الآية ٧٦.

(٤) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥١٧؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص ٣٧٣-٣٧٤؛

المطالب العالية، ج٧، ص ٧٧.



معين لا يمكن المزيد عليه للزم انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي؛ وذلك لأنها تدرك المعارف وتتمكن من تحصيلها^(١)، فالجواب على ذلك أنه لو صح ذلك لدل أيضاً على أن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية، وإلا لزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي^(٢).

الوجه الثاني : في هذا الدليل مخالفة إذ إن القوة العاقلة لم تجتمع لها المعقولات غير المتناهية معاً حتى يقال أنها تعقل ما لا يتناهى، وتدركه بالفعل معاً، بل هي تدرك بعضاً دون بعض، أي تدرك ما يتناهى مما لا يتناهى، إذاً فما لا يتناهى لا يجتمع للقوة العاقلة كما لا يجتمع لغيرها، وعليه فلا يمكن الاستناد إلى هذا القول في تميز القوة العاقلة واثبات اختلافها عن القوة الجسمانية^(٣).

الوجه الثالث: أن النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع أن أفعالها التي هي الحركات الدورية غير متناهية، وقد أورد ذلك ابن سينا فقال: (أليست النفس الفلكية المباشرة لتحريك الفلك قوة جسمانية مع أن الحركات الفلكية غير متناهية؟ وأجاب عنه بأنها وإن كانت قوة جسمانية إلا أنها تستمد الكمال من العقل المفارق فلهذا السبب قدرت على أفعال غير متناهية)^(٤).

فيقال لهم : إذا جوزتم ذلك، فلما لا يجوز أن تكون النفس الناطقة جسمانية، لكنها بما يفيض عليه من العقل المفارق "العقل الفعال" تكون قوية على الأفعال والإدراكات غير المتناهية كما جوزتم ذلك في النفس الفلكية^(٥).

(١) انظر: ابن القيم، المرجع السابق؛ الرازي، المرجع السابق.

(٢) انظر: الرازي، المطالب العالية، ج٧، ص٥١٧؛ ابن القيم، المرجع السابق، ص٥١٧.

(٣) انظر: ابن ملكا البغدادي، المعتبر، ج٢، ص٣٦٢.

(٤) المباحث المشرقية، ج٢، ص٣٧٤؛ الرازي، المطالب العالية، ج٧، ص٨٠-٨١.

(٥) انظر: الرازي، المرجع السابق، ابن القيم، الروح، ص٥١٨.



الوجه الرابع : أن قوة التخيل والتفكير والتذكر من القوي الحيوانية، وهي قوى جسمانية عندهم تقوى على استحضر المتذكرات إلى غير نهاية^(١)، مع أنها قوى جسمانية، وقد أجابوا بأنها لا تقوى على أفعال متناهية بل لا بد من الانتهاء إلى حيث لا تقوى على الفعل^(٢)، فيجاب عليهم إذا جاز لكم أن تلتزموا ذلك في القوة الحيوانية، فلم لا يجوز لغيركم أن يلتزم مثله في القوة العاقلة، وهي أن يقال: أنها تنتهي إلى حيث لا تقوى على الزيادة؟ وما الفرق بين البابين؟ إننا لانجد في العقل، فرقاً بين الموضوعين^(٣).

الوجه الثاني من الدليل : أن القوة العقلية لا تكمل ولا تتعب... الخ فهذا غير مسلم من وجوه :

الوجه الأول: أن المرض يضعف التفكير والرؤية، فالقوة العقلية يعثرها ما يعثرى سائر القوى، فهذه حجة لا تفرق بين قوة عقلية وقوة جسمانية ولا تثبت المطلوب^(٤).

الوجه الثاني : أن القوة المتخيلة^(٥) عندهم قوة جسمانية، ثم أنها تقوى على تخيل الأشياء الحقيرة، فإنها تتخيل الشعلة الصغيرة حال ما تتخيل الشمس والقمر .

وإن قيل : إن تخيلنا للشمس والقمر إذا قوى بما يجعلنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا حينئذ تخيل الأشياء الحقيرة كالشعلة، وأن القوة العقلية ليست كذلك.

فالجواب: أنه إذا استغرقنا في المعقولات العظيمة العالية امتنع تعقل المعقولات الضعيفة فإن المستغرق في معرفة جلال رب الأرض والسماوات وأسمائه وصفاته يمتنع عليه في تلك الحال الاشتغال بسائر المعقولات^(٦).

-
- (١) انظر: الرازي، المراجع السابقة، ابن القيم، المرجع السابق.
 (٢) انظر: ص ٣٦٧-٣٧١ من البحث؛ الرازي، المرجع السابق، ابن القيم، المرجع السابق.
 (٣) انظر: الرازي، المرجع السابق، ابن القيم، المرجع السابق .
 (٤) انظر: ابن ملكا البغدادي، المعبر في الحكمة، ج ٢، ص ١٤٢ .
 (٥) انظر: ص ٣٧١ من البحث في القوة المتخيلة .
 (٦) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٨٣-٣٨٤؛ والمطالب العالية، ج ٨، ص ٩٧؛ ابن القيم، الروح، ص ٥٢٧ .



الوجه الثالث من الدليل : إن قولهم أن القوة العقلية لو كانت جسدية لضعفت كسائر القوة الجسمانية كما يحدث زمن الشيخوخة، فهذا غير مسلم من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن القوة العقلية تضعف في زمن الشيخوخة، كما تضعف باقي قوى البدن، فإننا نرى كثير من الشيوخ يصيرون إلى الخرف وضعف العقل، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾^(١)، فالشيخ في أزدل عمره يصير كالطفل أو اسوأ حالاً منه، وأما من لم يحصل له ذلك فإنه لا يرد إلى أزدل العمر^(٢) - والله أعلم - .

الوجه الثاني : أما يرى من رجحة عقل الإنسان بعد بلوغه أربعين من عمره فلعل ذلك يرجع إلى أمور هي :

- ١- أن قوة الشباب تكون في أشدها في مراحل العمر الأولى لدى الإنسان، فتكون القوة الشهوانية والغضبية ... الخ قوية جداً، وقوة هذه القوى قد تمنع العقل من الاستكمال، فإذا حصلت الشيخوخة وحصل الضعف حصل بسبب الضعف، ضعف في هذه القوة المانعة للعقل من الاستكمال، وحصل في العقل أيضاً ضعف، ولكن بعدما حصل في العقل من الضعف، حصل في تلك القوى أضعافه، فينجبر النقصان من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر فيقع الاعتدال^(٣).
- ٢- ربما كثرة التجارب والخبرات التي تجتمع للإنسان في طول العمر تقوى القوى العقلية^(٤).

(١) سورة النحل، الآية ٧٠ .

(٢) انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥٢٤ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٥٢٣-٥٢٤؛ انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ص

٣٧٩-٣٨١؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٩٣ .

(٤) ابن ملكا البغدادي، المعبر، ج ٢، ص ٣٦١؛ انظر: ابن القيم، الروح، ص ٥٢٤ .



٣- أن الشيخ إنما يمكنه أن يستمر في الإدراكات العقلية باستمرار الصحة، وأن عقله يبقى ببعض الأعضاء التي يتأخر الفساد والاستحالة إليها، فإذا انتهى إليها الفساد والاستحالة فسد عقله وإدراكه^(١).

٤- أن لكل قوة مزاج يوافقها ويقوى به فعلها، وقد نرى أنه قد تقوى من البدن قوة وفي نفس الوقت تضعف أخرى، مثلما يقوى السمع في الأعمى، فلعل المزاج الشيخوخي هو الموافق للقوة العقلية أكثر من غيره^(٢).

الوجه الثالث : أن نقصان القوى وزيادتها له أسباب لا تنحصر، فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر، وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر^(٣).

الوجه الرابع : (أنه لا تلازم بين قوة البدن وقوة النفس وبين ضعفه وضعفها، فقد يكون الرجل القوى البدن ضعيف النفس جباناً خواراً وقد يكون ضعيف البدن قوى النفس، فيكون شجاعاً مقداماً على ضعف بدنه^(٤)).

الوجه الخامس : غاية ما في هذه الحجة أن القوة العقلية غير الجسمانية وهذا حق، لكن لا يستلزم من ذلك أن هذه قوة جسمانية، وتلك جوهر مجرد، فإنه لو سلم ما ذكروا لم يدل ذلك على كون النفس جوهرًا مجرداً لداخل العالم ولا خارجة ولا هي في البدن، ولا خارجة عنه؛ لأنها إذا كانت جسمًا مخالفًا لهذه الأجسام الأرضية لم تقبل الانحلال والذبول، كما تقبله الأجسام المتحللة فلا يلزم من حصول الانحلال والذبول في هذا البدن حصولهما في جوهر النفس^(٥).

(١) انظر: ابن القيم، المرجع السابق، ص ٥٢٣؛ انظر: الرازي، المطالب العالية، ج ٧، ص ٩٣.

(٢) انظر: ابن ملكا البغدادي، المعترف في الحكمة، ج ٢، ص ٣٦١؛ انظر: ابن القيم، المرجع السابق، ص ٥٢٣.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٦٧.

(٤) ابن القيم، الروح، ص ٥٢٤.

(٥) انظر: ابن القيم، المرجع السابق، ص ٥٢٥؛ الرازي، المطالب العالية، ج ٧، ص ٩٥.



الوجه السادس : الشبهة التي ذكرها ابن سينا بأن النفس قد يعتريها الضعف والنسيان حال المرض والشيخوخة، وأجاب بما يقتضى أن النفس غنية عن هذا البدن في إدراكها وإن كان لها تصريف وتدبير له يعيقها من أن تدرك حال المرض^(١)، فذلك غير مسلم. فما الدليل على أن النفس غنية عن هذا البدن؟، والنفس لم يثبت استغنائها عن البدن عندهم إلا بكونها ليست قوة جسمانية، فالقوة الجسمانية لا تستغني عن الجسم في أفعالها، بعكس النفس فهي مستغنية في أفعالها عن الجسم وما كان في أفعاله غنياً كان في ذاته غنياً، وهذا غير مسلم، فإنه لا يلزم من ثبوت حكم في قوة جسمانية ثبوت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية وليس معهم غير الدعوة المجردة والقياس الفاسد^(٢).

الدليل السادس :

استدل به ابن رشد في نفي التجسيم عن الله بنفى ذلك عن النفس، وأنها ليست بجسم، وهذه حجة باطلة من عدة وجوه :

الوجه الأول : إذا كانت الأدلة النافية للجسمية عن النفس صحيحة فهي على نفي ذلك من الرب أولى، وإن لم تكن صحيحة بطل قوله .

ومن المعلوم أن أدلة نفي الجسم عن النفس ضعيفة، فكيف يكون الأضعف حجة على الأقوى وهو نفي الجسم عن الرب - تعالى -^(٣).

فإن الأدلة على كون النفس ليست الجسم الاصطلاحي، وهو ما يمكن الإشارة إليه، وكونها لا توصف بحركة وسكون، ولا تقرب من شيء ولا تبعد عنه، ولا تصعد ولا تنزل ولا تهبط، ونحو ذلك مما يقوله فيها هؤلاء الفلاسفة أضعف من أدلة نفي ذلك عن الباري، فإذا كانت تلك فاسدة فهذه أولى .

(١) انظر: ص ٢٣٧ من البحث .

(٢) انظر: الرازي، المرجع السابق، ج ٧، ص ٩٦؛ ابن القيم، المرجع السابق، ص ٥٢٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٤١.



الوجه الثاني : (هب أنه ثبت أن النفس لا يمكن الإشارة إليها، أو أن في المخلوقات ما لا يمكن الإشارة إليه، فمن أين يجب أن يكون الخالق كذلك؟ غاية ما يثبت به: أن العقل لا يحيل ذلك لكن عدم استحالته في العقل لا يقتضى ثبوته في نفس الأمر، بل ولا إمكانه في نفس الأمر.

فإذا لم يكن ثم دليل عقلي ينفي الجسمية عن الباري، كما قد بينه^(١) لم يكن في نفي ذلك عن النفس دليل على أن الباري كذلك، اللهم إلا أن يثبت أن هذا الجنس أشرف من غيره .

فيقال: الرب أحق بصفة الكمال من النفس لكن كون الشيء لا يشار إليه أمر سلبي، والسلب المحض ليس صفة مدح ولا كمال إلا أن يتضمن أمراً وجودياً، وليس في كون الشيء لا يشار إليه ما يستلزم أمراً وجودياً^(٢).

الوجه الثالث : أن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى يحتاج إلى تفصيل، يقول ابن تيمية: (القول الثابت عن أئمة السنة المحضة كالإمام أحمد وذويه، فلا يطلقون لفظ الجسم لانفياً ولا إثباتاً لوجهين :

أحدهما : أنه ليس مأثوراً لافي كتاب ولا سنة ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا غيرهم من أئمة المسلمين فصار من البدع المذمومة .

الثاني : أن معناه يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل ما هو باطل...^(٣).

-
- (١) لقد بين ابن رشد فساد طريقة المتكلمين في نفي الجسمية عن الله تعالى وكذلك طريقة الفلاسفة، انظر: منهاج الأدلة في عقائد الملة، ص ٨٦-٩٣؛ وانظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٤٣-٣١٩، فقد عرض كلامه مع التعليق عليه.
- (٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٩٠-٢٩١.
- (٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٢٢٥.



الوجه الرابع : ما ذكره من سكوت الشريعة عن النفس فهو مما لا يسلم له، فإن الكتاب والسنة مملوءان بإثبات صفات النفس الدالة على أنها يشار إليها، وأنها جسم بحسب اصطلاح الفلاسفة في الجسم^(١).

هذا، وبعد التعقيب على رأى الفلاسفة أن النفس جوهر مجرد، وبطلان أدلتهم، فما هو القول في النفس - الروح - هل هي جسم أم شيء آخر؟

إن الروح التي تسمى النفس الناطقة عند الفلاسفة ليست من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، وإطلاق القول عليها بأنها جسم أو ليست بجسم، أو جوهر يحتاج إلى تفصيل^(٢).

فالجسم في لغة العرب يطلق ويراد به :

١- البدن - الجسد - .

٢- الغلظة والكثافة والعظمة والجسامة في الشيء .

يقول الجوهري^(٣): (الجسم، الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان ... وقد جسم الشيء أى عظم، فهو عظيم جسيم...) ^(٤).

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٣٠١.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبونصر، أول من حاول " الطيران"، ومات في سبيله، من أئمة أهل اللغة، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز، ثم أقام مدة بنيسابور، ومات فيها باختراعه آلة ليطير بها سنة ٣٩٣هـ، له من المصنفات: (الصحاح)، (العروض)، (النحو).

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٨٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٣١٣.

(٤) الصحاح، ج ٥، ص ١٨٨٧-١٨٨٨، مادة جسم .



وهذه المعاني منتفية عن الروح، فلم يصح أن يعبر عنها في لغة العرب بلفظ الجسم، بل الناس يقولون: الجسم والروح، فيجعلون مسمى الأجسام غير مسمى الأرواح^(١).

أما على حسب اصطلاح الفلاسفة فالجسم عندهم ما يمكن الإشارة إليه، وما وصف بصعود أو هبوط، فكل ما قامت الصفات به، هو عندهم جسم، فعلى حسب اصطلاحهم يجب أن تكون الروح جسماً^(٢).

فالكتاب والسنة مملوءان بإثبات الصفات الدالة على أنه يشار إليها إشارة حسية، فقد أخبر أنها تتوفى وتقبض وتمسك وترسل. قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣).

وروى مسلم بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال - رضي الله عنه - : (ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره، قالوا: بلى، قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه)^(٤).

وأخبر - رضي الله عنه - عنها بصفات منها: أنها تقبض وتسل كما تسل القطرة من في السقاء، وتدرج في أكفانها وتخاطب ويصعد بها، وأنها من المؤمن كأطيب ريح.

من ذلك: ما روى الإمام أحمد بسنده عن البراء بن عازب - رضي الله عنه - قال: (خرجنا مع النبي - رضي الله عنه - في جنازة رجل من الأنصار، فانتبهنا إلى القبر ولم يلحد، فجلس رسول الله - رضي الله عنه - وجلسنا حوله، وكان على رؤسنا الطير، وفي يده عود ينكت في الأرض، فرفع رأسه، فقال: استعيذوا بالله من عذاب القبر - مرتين أو ثلاثاً - ثم قال: إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء، بيض الوجوه،

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ١٩٢.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٤) سبق تخريجه، انظر: ص ٤٦ من البحث.



كأن وجوههم الشمس معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة، حتى يجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت عليه السلام، حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة أخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان، قال: فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعها في يده طرفة عين حتى يأخذوها، فيجعلوها في ذلك الكفن، وفي ذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك على وجه الأرض، قال: فيصعدون بها فلايمرون بها على ملاء من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب، فيقولون: فلان بن فلان بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا، حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا، فيستفتحون له فيفتح لهم، فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى ينتهي به إلى السماء السابعة، فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتاب عبدي في عليين وأعيدوه إلى الأرض فإني منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى... (١) الحديث (٢).

لذا نجد كثيراً من يعرفها بأنها جسم مخالف للبدن، يقول ابن القيم في الروح: (جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي، خفيف حتى متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسرى فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم) (٣)، ثم قال: (وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة

(١) مسند الإمام أحمد - غير المحقق - ج ٥، ص ٣٦٤-٣٦٥، رقم الحديث ١٨٠٦٣،

صححه الألباني، في تخريج أحاديث شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٨.

(٢) انظر: ابن تيمية في كلامه على هذا الحديث، مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٤٣٨-٤٤٧؛

وانظر: ابن القيم، الروح، ص ٤٧٨-٤٧٩، وقد ساق عدة أدلة أن الروح جسم

بالمعنى الاصطلاحي.

(٣) الروح، ص ٤٥٩؛ انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٤؛

انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، الطبعة الأولى، تحقيق وتعليق:

عبدالرحمن عميرة، (بيروت: عالم الكتب، عام ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ج ٣، ص ٣٠٥.



العقل والفطرة^(١).

ويقول في موضع آخر : (النفس جسم، فانما هو باصطلاحهم - الفلاسفة - وعرف خطابهم، وإلا فليست جسماً باعتبار وضع اللغة، ومقصودنا بكونها جسماً اثبات الصفات والأفعال، والأحكام التي دل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والصعود والنزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والألم، وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقاً لهذه المعاني، وإن لم يطلق عليها أهل اللغة ذلك)^(٢).

وهذا التعريف عليه عدة ملاحظات هي :

١ - قوله بأنها "جسم"، يحتاج إلى تحقيق وتفصيل، فالروح ليست جسماً باعتبار وضع اللغة، وإن كانت جسماً بالاعتبار الاصطلاحي للجسم عند الفلاسفة، كما أشار ابن القيم إلى ذلك .

فلفظ الجسم أصبح له عدة معاني عند الفلاسفة والمتكلمين .

يقول ابن تيمية: (أما التعبير عنها بلفظ "الجوهر"، و"الجسم"، ففيه نزاع بعضه اصطلاحياً وبعضه معنوي، فمن عنى بالجوهر، القائم بنفسه فهي جوهر، ومن عنى بالجسم ما يشار إليه، وقال انه يشار إليها فهي عنده جسم، ومن عنى بالجسم المركب من الجواهر المفردة، أو المادة والصورة، فبعض هؤلاء قال إنها جسم، ومن عنى بالجواهر المتحيز القابل للقسمة فمنهم من يقول إنها جوهر، والصواب أنها ليست مركبة من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، وليست من جنس الأجسام المتحيزات المشهودة المعهودة، وأما الإشارة إليها فإنه يشار إليها وتصعد وتنزل وتخرج من البدن، وتسلب منه، كما جاءت بذلك النصوص ودلت عليه

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٠ .



الشواهد العقلية^(١).

- ٢ - قوله إنها " نوراني علوي " يحتاج إلى دليل^(٢).
- ٣ - قوله: "ينفذ في جوهر الأعضاء ويسرى سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم".
- يشبه ابن القيم - رحمه الله - سريان الروح في أعضاء الجسد بسريان الماء في الورد... الخ، والله أعلم بكيفية سريانها في البدن فليس لذلك نظير يقاس عليه.
- يقول ابن تيمية : (... قد جعل بينهما - الروح والبدن - من الاتحاد والائتلاف، لا يعرف له نظير يقاس به، ولكن دخول الروح فيه ليس هو مماثلاً لدخول شيء من الأجسام المشهودة، فليس دخولها فيه كدخول الماء ونحوه من المائعات في الأوعية، فإن هذه إنما تلاقى السطح الداخلى من الأوعية لا بطونها ولا ظهورها، وإنما يلقى الأوعية منها أطرافها دون أوساطها، وليس كذلك الروح والبدن، بل الروح متعلقة بجميع أجزاء البدن باطنه وظاهره، وكذلك دخولها فيه ليس كدخول الطعام والشراب في بدن الآكل، فإن ذلك له مجاز معروفة وهو مستحيل، ... ففي الجملة ما يذكر من النظائر لا يكون كل شيء منه متعلقاً بالآخر بخلاف الروح والبدن، لكن مع هذا البدن قد ولجت فيه، وتخرج منه وقت النوم، وتسل منه شيئاً فشيئاً فتخرج من البدن شيئاً فشيئاً، لاتفارقه كما يفارق الملك مدينته التي يدبرها، والناس طالما لم يشهدوا لها نظيراً عسر عليهم التعبير عن حقيقتها)^(٣).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٢) انظر : حمزه ، خالد فوزي ، تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، (مكة : دار التربية والتراث ، جده : مكتبة الضياء ، عام ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م) ، ج ٣، ص ١٤٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٣٤٨-٣٤٩.

الفصل الرابع

تعريف النفس والروح عند المتكلمين

وتحتة تمهيد وثلاثة مباحث :

المبحث الأول: تعريف النفس والروح عند المعتزلة .

المبحث الثاني: تعريف النفس والروح عند الأشاعرة .

المبحث الثالث : تعقيب على تعريف النفس والروح عند المتكلمين



الفصل الرابع

تعريف النفس والروح عند المتكلمين

تمهيد :

أخذت بعض الفرق الكلامية بتصوير معين للطبيعة يقوم على افتراض تكونها من أجزاء لا تنجزاً أي جواهر فردة .

وتعتبر فكرة الجوهر الفرد من أهم النظريات الكلامية التي كان لها تأثير على أصحابها القائلين بها في نظرتهم إلى أمور عقديّة كثيرة، كالاستدلال بها على حدوث العالم، فهم يثبتون حدوثه بطريقة الأعراض، وهي مبنية على أن الأجسام لا تخلو منها، بدليل الأكوان الأربعة^(١)، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وقبول الجسم للاجتماع والافتراق، مبنى على تركيبه من الجواهر الفردة، ويعتبر إثبات حدوث العالم

(١) الأكوان الأربعة عند المتكلمين هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وذلك أن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً، فالأول: وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع .
والثاني: ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر قسمان؛ لأنه إن كان ذلك الحصول مسبقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبقاً بحصوله في حيز آخر فحركة، وعلى هذا فالسكون حصول في حيز أول، والحركة حصول في حيز ثان.
وقد أوردت عليهم إشكالات كثيرة في قولهم بهذه الأكوان الأربعة من ذلك : حصول الجوهر في أول حدوثه فإنه غير مسبق بكون آخر لافي ذلك الحيز ولا حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة.

انظر: الإيجي، عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف بشرح الجرجاني، الطبعة الأولى، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبدالرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، عام ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج٢، صص ١٩٧-٢٠١؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٢، صص ٣٨٠-٣٩٣.



دليل على جود الله - تعالى -، وحدوث العالم مبنى على تركيبه من الجواهر الفردة، فكان إثبات وجود الله - سبحانه وتعالى - مبنى على هذه النظرية؛ كما أن الخلق عندهم هو أن الله - تعالى - لم يخلق منذ خلق الجواهر المفردة شيئاً قائماً بنفسه لحيواناً ولا نباتاً ولا معادن، ولا إنساناً، وإن ما يحدثه الله هو مجرد إحداث تأليفها وتركيبها فقط، وإن كان إحداثها بجواهرها سابقاً متقدماً قبل ذلك، وأما الآن فإنما تحدث الأعراض من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهي الأكوان الأربعة عندهم، فهذا ما بنوا عليه المبدأ، وكذلك المعاد، فإن الله - تعالى - يفرق أجزاء العالم وهو إعدامه ثم يؤلفها وهو المعاد^(١) وقد ظهرت هذه النظرية بداية في الفكر الكلامي على يد أبي الهذيل العلاف^(٢).

(١) انظر ابن تيمية، أحمد، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - نقض تأسيس الجهمية -، الطبعة الأولى، تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، (مكة: مطبعة الحكومة، عام ١٣٩١هـ)، ج ١، ص ٢٨٠-٢٨٢؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٩٦-٩٩؛ ج ٤، ص ١٣٥-١٣٦؛ ج ٥، ص ١٩٢-٢٠٣؛ الصفدية، ج ١، ص ٢٧٤-٢٧٥؛ مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٤٢٤-٤٢٦؛ ج ٧، ص ٢٤٣-٢٤٦؛ منهاج السنة، ج ١، ص ٢١٢-٢١٣؛ ج ٢، ص ١٣٩-١٤١؛ ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط. د، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج ٢، ص ٥٢٠-٥٢١؛ الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، الطبعة الثانية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، (الرياض: دار العاصمة، عام ١٤١٢هـ)، ج ٣، ص ٩٨٤-٩٨٩، ص ١١٨٧-١١٩٧.

(٢) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبدالقيس، شيخ المعتزلة، وزعيم طائفة الهذيلية، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، لقب بالعلاف؛ لأن داره بالبصرة كان في العلافين، وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة، يقول عنه أبو الحسن الملقب: (أبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم) أ.هـ، ولجعفر بن حرب من المعتزلة كتاب سماه (توبيخ أبي الهذيل)، أشار بتكفير أبي الهذيل، له من المصنفات: (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده، كان مولده سنة =



أحد رجال المعتزلة ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة^(١)، وقد انتقلت إلى الفكر الأشعري^(٢) وإذا كان لهذه النظرية من يؤيدها من المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان لها

= ١٣٥هـ، وقد طال عمره، وكف بصره بآخره، توفي سنة ٢٣٥هـ، وقيل سنة ٢٢٧هـ. انظر ترجمته: البلخي، أبو القاسم، عبد الله بن أحمد، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة -، ط. د، حققها: فؤاد سيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، عام ١٣٩٣هـ/١٩٧٤م)، ص ص ٦٩-٧٠؛ القاضي، عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص ٢٥٤-٢٦٣؛ انظر أيضاً: الملطى، أبو الحسن، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الطبعة الأولى، تحقيق وتعليق: يمان بن سعد الدين الميادين، (الدمام: رمادي للنشر، الرياض: المؤمن للتوزيع، عام ١٤١٤هـ/١٩٩٤م) ص ص ٥٢-٥٣؛ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ط. د، حقق أصوله وفصله وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة)، ص ص ١٢١-١٣٠.

(١) من شخصيات المعتزلة التي قالت بهذه النظرية على سبيل المثال لا الحصر: أبو الهذيل العلاف، ومعمر بن عباد، وهشام الفوطي، والجبائيان، والكعبي، والصالحى، والقاضى عبد الجبار، وابن متويه وغيرهم.

انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ط. د، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)، ص ٧٩؛ القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، الطبعة الثانية، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبة، عام ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ص ٩٢-١١٥؛ المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن أحمد بن متويه، ط. د، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ص ص ٣٦-١٠٤؛ ابن متويه، الحسن، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ط. د، تحقيق وتعليق: سامي نصر لطفى، وفيصل بدير عون، تصدير: إبراهيم مدكور، (القاهرة: دار الثقافة) ص ص ٤٧-١٥٦؛ انظر أيضاً: الأشعري، أبو الحسن، على بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الطبعة الثالثة، عنى بتصحيحه: هلموت ريتز، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ص ص ٣٠١-٣٢٩.

(٢) من شخصيات الأشاعرة التي قالت بهذه النظرية: الباقلاني، البغدادي، الاسفراييني، الجويني، الغزالي، الرازي، الآمدي، اللقاني، الباجوري، وغيرهم.



مخالفتها^(١) من نفس هاتين الفرقتين، وما يهيم في هذا المجال هو ما كان لهذه النظرية من أثر في نظرتهم للإنسان عموماً، والنفس الإنسانية على وجه الخصوص، وبعض القضايا

انظر: الباقلاني، أبي بكر بن الطيب، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ط.د، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، عام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ١٦-١٨؛ والتمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ط.د، ضبط وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضيري، محمد عبدالهادي أبوريادة، (الناشر، دار الفكر العربي)، ص ٤١-٤٥؛ البغدادي، عبدالقاهر، أصول الدين، ط.د، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ٣٣-٦٠؛ الفرق بين الفرق، ص ٣٢٨-٣٣٠؛ الإسفراييني، أبوالمظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، الطبعة الأولى، عرف بالكتاب وعلق عليه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (مطبعة الأنوار: ١٣٩٥هـ)، ص ٩١-٩٢؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط.د، حققه وعلق عليه وقدم له: محمد يوسف موسى، على عبدالمنعم عبدالحميد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، عام ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م)، ص ١٧-١٢؛ الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، ضبط وقدم له: موفق فوزي الجبر، (دمشق: الحكمة، عام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٤٢-٥٠؛ الايجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج ٢، ص ٣٠٧-٣٤٢؛ ج ٣، ص ٧-١٤؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٥-٣٩، ص ١٠٩-١١٧؛ اللقاني، عبدالسلام بن إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد - إتحاف المرید بجوهرة التوحيد - الطبعة الثانية، مطبوع معه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، تأليف: محمد محيي الدين عبدالحميد، (مصر: مطبعة السعادة، عام ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، ص ٤٥-٤٧؛ ص ٧٩؛ البيجوري، إبراهيم بن محمد، تحفة المرید على جوهرة التوحيد، الطبعة الأخيرة، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، عام ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ص ٢٥-٢٧.

(١) ممن خالفها من المعتزلة: النظام، الجاحظ، الخياط، حسين النجار، برغوث، ضرار بن عمرو، وغيرهم. انظر: المراجع في هامش رقم (١)، ص ٢٩٥؛ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، -نقض تأسيس الجهمية-، ج ١، ص ٢٨٤. ومن الأشاعرة من ذم هذه الطريقة وإن لم يعتقد بطلانها، كأبي الحسن الأشعري، الحلبي، الخطابي، الغزالي، وغيرهم. انظر: أبو الحسن الأشعري، أصول أهل السنة



المتعلقة بموضوع البحث؛ كمسألة البعث والإعادة؛ لذلك سوف أشير إلى هذه النظرية بإيجاز وفي سطور استيفاء للمطلوب.

لقد استخدم المتكلمون في تعبيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد عبارات الجزء الذي لا يتجزأ أو الجزء الواحد أو الجوهر الواحد، أو الجوهر الذي لا ينقسم، كما استعملوا لفظي الجزء والجوهر باختصار ليدلوا به على ما يتكون منه الجسم، كلها تطلق عندهم على معنى واحد، والمقصود به أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم^(١).

وقد عرفوا الجوهر بعدة تعريفات، يقول ابن متوية^(٢) من المعتزلة: (الجوهر ماله حيز عند الوجود، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاطم بانضمام غيره إليه، أو

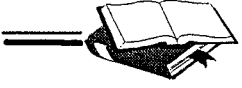
= والجماعة - المسماة برسالة أهل الثغر -، ط.د، تحقيق: محمد السيد الجلنيد، (القاهرة: مطبعة التقدم)، ص ٥٤-٥٦؛ ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج ١، ص ٢٤٨-٢٥٨؛ الصفدية، ج ١، ص ٢٧٥؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠٩، ج ٧، ص ١٤١-٣١٢.

أما الرازي فقد اعتنق هذا الدليل في بعض كتبه منها انظر: معالم أصول الدين، ٢٨-٢٩، ونقد هذا القول في كتابه المباحث المشرقية، وتوقف فيه في نهاية العقول "مخطوط". انظر: ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤؛ الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفة، ص ٤٢٦.

(١) انظر: أبو زيد، منى أحمد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، عام ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص ٦٩.

(٢) الحسن بن أحمد بن متويه على بن عبد الله بن عطية بن محمد النجراني، من تلاميذ القاضي عبد الجبار، له مؤلفات وشروح منها: (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض)، وقد جمع كتاب شيخه القاضي (المجموع من المحيط بالتكليف)، توفي سنة ٤٦٩هـ وقيل ٤٦٨هـ، يُعد في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة.

انظر ترجمته: الجشمي، شرح العيون - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - ص ٣٨٩.



يشغل قدراً من المكان أو ما يقدر تقدير المكان، فيكون قد حاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو، فهذه وما أشبهها أحكام التحيز، فأفراد ما هذا حاله تسمى جوهرًا، ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا تجعل الجواهر أصول الأجسام^(١).

ويقول الجويني^(٢) من الأشاعرة: (الجوهر قد ذكرت له حدود شتى - غير أنها تقتصر على ثلاثة منها - فنقول: الجوهر: المتحيز، وقيل: الجوهر ماله حجم، وقيل: الجوهر: ما يقبل العرض)^(٣).

فلا جوهر عندهم إلا المتحيز، فالتكلمون الذين ينكرون الجواهر المجردة عن المادة التي قال بها الفلاسفة، قالوا لا جوهر إلا المتحيز، أي القابل للإشارة الحسية، وحينئذ فإما أن يقبل المتحيز القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد فعندهم أن الجوهر

(١) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٧.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، الجويني - نسبة إلى "جوين" قرية من قرى نيسابور، الملقب بإمام الحرمين لمجاورته بمكة أربع سنين وبالمدينة، من أعظم أئمة الأشاعرة، تلمذ عليه الغزالي، ولد بنيسابور سنة ٤١٩ هـ، بنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية"، فتولى بها الخطابة والتدريس، برز في علوم كثيرة كالأصول والفقه والأدب وغيرها، من مصنفاته: (البرهان في أصول الفقه)، و(الإرشاد) و(الشامل في العقيدة) وغيرها، من أقواله: (يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به)، كانت وفاته سنة ٤٧٨ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ٤٦٨؛ الزركلي، الاعلام، ج ٤، ص ١٦٠.

(٣) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الطبعة الثانية، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، ومحمود الخضير، (بيروت: عالم الكتب، عام ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م)، ص ٨٧.



منحصر في هذين القسمين^(١)، وهذا واضح من خلال تعريفهم للجوهر الفرد بأنه: ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً ولا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً^(٢).

فقولهم: "ذو وضع" أى قابل للإشارة الحسية، بمعنى أنه متحيز بالذات، فيخرج المجردات عند من يثبتها لعدم قبولها التحيز، وقولهم: "لا يقبل القسمة" يخرج الجسم على أن يكون جوهرًا فرداً^(٣).

وإذا كان الجوهر الفرد هو الأساس المكون للعالم الطبيعي عند القائلين به، إلا أن العالم يتكون من عناصر أخرى مشتركة أو متشابكة مع الجوهر الفرد.

فالعالم الطبيعي عند أصحاب الجوهر الفرد يتكون من ثلاثة عناصر هي: جوهر فرد، وأجسام متكونة من هذه الجواهر، وأعراض تلحق بالجواهر أو الجسم^(٤).

(١) انظر: عبد الله، محمد رمضان، الباقلاني وآراؤه الكلامية، ط.د، (بغداد: مطبعة الأمة، عام ١٩٨٦م)، ص ٣٢٣؛ انظر أيضاً: ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٤٧-٤٨؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٧؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٢؛ الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩-٢٠؛ الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - مطبوع ضمن المعجم الفلسفي عند العرب -، ص ٣٧٠-٣٧١؛ الآيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج ٢، ص ٣٠٧-٣١٠؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٦٠٥.

(٢) انظر: الآمدي، المرجع السابق؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٢٩.

(٣) انظر: أبوزيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ٢٦-٢٧.

(٤) انظر: القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٣٦؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢-٩٥؛ ابن متويه، التذكرة في الجواهر والأعراض، ص ٣٤؛ ص ٤٧-٤٨؛ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦؛ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ٤٤؛ البغدادي، أصول الدين ص ٣٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٣٢٨؛ الجويني، لمع الأدلة، ص ٨٦؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٧؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٢؛ الآيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج ٣، ص ٧، ص ١٢؛ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ٢٣.



وقد عرفوا العرض والجسم بعدة تعريفات ويمكن إجمال تعريفهم للعرض بأنه ضد الجوهر؛ لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض؛ لأنه لا قيام له إلا بالجسم^(١)، وعرفت المعتزلة الجسم بأنه: (ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركز من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر، ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً)^(٢).

وتعرف أغلب الأشاعرة الجسم بأنه: (المؤلف)، أي من جوهرين فصاعداً، من غير تقييد بالأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق^(٣).

يقول الغزالي: (إن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فرداً وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً)^(٤).

(١) انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٦٩؛ انظر: المراجع السابقة.

(٢) القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧؛ انظر: ابن متوية، التذكرة في الجواهر والأعراض، ص ص ٤٧-٤٨؛ يذهب بعض المعتزلة إلى أقل من ثمانية أجزاء في تركيب الجسم، انظر: المرجع السابق، الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ص ٣١٦-٣٣١.

(٣) انظر: الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص ٤١؛ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٧؛ الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص ص ١٩-٢٠؛ الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج ٢، ص ص ٣٠٧-٣١٠؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٣، ص ص ٥-٦؛ شرح العقائد النسفية، ص ص ٢٣-٢٤.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٢.



ولهم خلافات تكاد لا تنحصر في عدد الجواهر التي تتكون منها الأجسام، كما لهم خلافهم في إثبات شكل الجوهر الفرد وصفاته، كما لهم خلافهم في تقرير حدوث الأجسام بحدوث الأعراض في مقدمات لا تسلم من معارض، فهم بعد أن سلموا أن إثبات الصانع لا يعلم إلا بحدوث العالم، وحدوث العالم لا يعلم إلا بما به يعلم حدوث الأجسام وتركبها من جواهر فردة وأعراض اختلفوا في تقرير ذلك^(١).

يقول ابن القيم: (فبنوا^(٢) العلم بإثبات الصانع على حدوث الأجسام واستدلوا على حدوثها بأنها مستلزمة للحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، ثم قالوا إن تلك أعراض، والأعراض حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث فاحتجوا في هذا الطريق إلى إثبات الأعراض أولاً، ثم إثبات لزومها للجسم ثانياً، ثم إبطال حوادث لأول لها ثالثاً، ثم التزام بطلان حوادث لانهاية لها رابعاً، عند فريق منكم، وإلزام الفرق عند فريق آخر، ثم إثبات الجوهر الفرد خامساً، ثم إلزام كون العرض لا يبقى زمانين سادساً، فيلزم حدوثه والجسم لا يخلو منه وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ثم إثبات تماثل الأجسام سابعاً، فيصح على بعضها ما يصح على جميعها، فعلمهم بإثبات الخالق سبحانه مبنى على هذه الأمور الشنيعة^(٣)).

(١) انظر: المراجع السابقة في هامش رقم (٤)، ص ٢٩٩، انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج ١، ص ١٤١-١٤٤؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠١-٣١٥؛ ابن القيم، الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، ج ٣، ص ٩٨٤-٩٨٥؛ ص ١١٨٧-١١٨٩؛ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج ٢، ص ٥٢٣-٥٢٦؛ ابوزيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٠٨-١٥.

(٢) في المطبوع " فنفاوا " والصواب ما أثبت .

(٣) الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، ج ٣، ص ٩٨٥.



فهم مختلفون في تفاصيل هذا الدليل ومقدماته، خلاف لا يسلم منه من حاد عما جاءت به نصوص الكتاب والسنة، والعجيب أن هناك من يجعل مسوغاً لهذا الخلاف ويجعل له ثمرة.

يقول التفتازاني^(١): (فان قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد، نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفى حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة، المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها)^(٢).

وبعد فإن ماسبق عرضه والإشارة إليه من نظرية الجوهر الفرد التي تعتبر الأساس لكثير من الأمور التي بنى عليها القوم كثيراً من الاعتقادات هو عرض موجز ذلك أن تتابع جزئيات هذه النظرية يحتاج إلى بحث مستقل، إلا أن الغرض الذي من أجله تعرضت لذكر هذه النظرية، هو بيان للأساس الذي قامت عليه نظرتهم للنفس الإنسانية التي جاء دور الحديث عنها عند المتكلمين.

(١) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني - نسبة إلى تفتازان من بلاد خراسان - من أئمة

العربية والبيان والمنطق، اقام بسرخس، وابعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفى فيها سنة

٧٩٣هـ، اختلف في مولده ف قيل سنة ٧١٢هـ، وقيل سنة ٧٢٢هـ، من مصنفاته: (المطول)

في البلاغة، و(شرح العقائد النسفية)، و(المقاصد) في الكلام وغيرها.

انظر ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ٢، ص ٣٠٣ -

٣٠٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٢١٩.

(٢) شرح العقائد النسفية، ص ٢٥.

المبحث الأول

تعريف النفس والروح عند المعتزلة



المبحث الأول

تعريف النفس والروح عند المعتزلة

كان لنظرية الجوهر الفرد، أثرها على رجال المعتزلة، فاعتبروا الإنسان مكوناً من جواهر فردة، فمنهم من لم يعرف الإنسان إلا بهذا الهيكل المخصوص المبني بنية خاصة، ولا شيء وراء ذلك، فأنكرت طوائف منهم عيناً قائمة بنفسها تسمى الروح، وتكون جزءاً مهماً في الإنسان، بينما أثبتت طوائف منهم الروح واعتبرتها هي الإنسان بالحقيقة لذلك يمكن تقسيم آرائهم إلى فرقتين :

الفرقة الأولى : أنكرت وجود النفس والروح باعتبارها عين قائمة بذاتها، وجزء أساسي في الإنسان، فهناك طوائف من المعتزلة أنكرت وجود شيء في الإنسان غير هذه البنية المحسوسة، وبالتالي أنكرت وجود النفس والروح.

فقد حكى عن الأصم^(١) أنه لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد^(٢)، والأصم من شخصيات المعتزلة التي أنكرت الأعراض فيقول: (لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده)^(٣).

(١) عبدالرحمن بن كيسان، أبوبكر الأصم، فقيه معتزلي مفسر، قال عنه القاضي: (كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، لكنه ينفي الأعراض، وله تفسير عجيب، ... والذي نقم عليه أصحابنا بعد نفي الأعراض، ازوراره عن علي - عليه السلام - ...). وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة، توفي نحو ٢٢٥هـ.

انظر ترجمته: القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٦٧-٦٦٨، الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣٥.

(٣) المرجع السابق.



أما المراد من لفظ النفس عنده فهو هذا البدن، الذي هو الإنسان بالحقيقة، وإنما جرى ذكرها على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لاعلى أنها معنى غير البدن^(١).

ويذكر عنه أبو الحسن الأشعري^(٢): أن (الإنسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لاروح له، وهو جوهر واحد ونفى إلا ما كان محسوساً مدركاً)^(٣).

وقد ذهب قريباً إلى ما ذهب إليه الأصم من أن الإنسان هو هذه الجملة التي نشاهدها ولا شيء وراءها أبو علي الجبائي^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) على بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، الأشعري من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، إليه ينسب المذهب الأشعري، قال عنه الذهبي: (كان عجباً في الذكاء، وقوة الفهم، ولما برع في معرفة الاعتزال، كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله -تعالى- منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم، رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تمر كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تقول)، له من المصنفات: (الإبانة عن أصول الديانة)، (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) وغيرها، كانت ولادته سنة ٢٦٠هـ، وقيل سنة ٢٧٠هـ، وكانت وفاته سنة ٣٢٤هـ وقيل غير ذلك.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٨٥-٩٠؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٢٦٣.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣١.

(٤) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي - نسبة إلى جبي من قرى البصرة -، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب طائفة "الجبائية" منهم، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. يقول عنه الذهبي: (أخذ عن أبي يعقوب الشحام، وعاش ثمانياً وستين سنة، ومات فخلفه ابنه العلامة أبو هاشم الجبائي، وأخذ عنه فن الكلام أيضاً أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه ونازعه وتسنى، وكان أبو علي - على بدعته - متوسعاً في



وابنه أبوهاشم^(١)، والقاضي عبد الجبار^(٢).

فإن الإنسان عندهم إنما هو تلك الجملة المخصوصة المبنية التي تشاهدها لاشيء خارج عنها ولا شيء بداخلها .

يقول القاضي عبد الجبار: (والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب - أى ماهية الإنسان- أن الحى القادر هو هذا الشخص المبنى هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذى يتوجه إليه الأمر والنهى والذم والمدح)^(٣).

= العلم، سيال الذهن، وهو الذى ذلل الكلام وسهله، ويسر ماصعب منه). أه، له من المصنفات: (التعديل والتجويز)، (الرد على ابن الراوندي) وغيرها، كان مولده سنة ٢٣٥هـ، وتوفي سنة ٣٠٣هـ، يعد في الطبقة الثامنة من المعتزلة .

انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - ص ٧٤؛ القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٧-٢٩٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ١٨٣-١٨٤.

(١) عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت "البهشمية"، نسبة إلى كنيته "أبي هاشم"، له من المصنفات: (الشامل)، (تذكرة العالم)، وغيرها، كان مولده سنة ٢٤٧هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ، يعد في الطبقة التاسعة من المعتزلة.

انظر ترجمته: القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٠٤-٣٠٨؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٧.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو الحسين، قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضى القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولى القضاء بالري، وبها توفي سنة ٤١٥هـ، له من المصنفات: (شرح الأصول الخمسة)، (المغني في ابواب التوحيد والعدل) وغيرها، ويعد في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة.

انظر ترجمته: الجشمي، شرح العيون - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال - ص ٣٨٢-٣٨٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٣) المغني في ابواب التوحيد والعدل، ط.د، تحقيق: محمد على النجار وآخرون، (القاهرة: طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي، عام ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م)، ج ١٢، ص ٣١١.



ذلك أن الهدف الذى يتوجه إليه التكليف هو الإنسان، والمكلف يجب أن يكون قادراً؛ والقادر لا بد من أن يكون حياً، وحكم القادر صحة جملة الحى، ويثبت ذلك في هذه الجملة، فالتكليف موجه إليها، ولم يخاطب الله بالتكليف جوهراً آخر غير هذه الجملة المبنية بنية مخصوصة^(١).

يقول القاضي: (اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحى المريد؛ لأنه تعالى لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده، العالم لكيفيته، المريد لإحداثه على وجه دون وجه، ولا يكون القادر قادراً إلا وهو حى، ولا يصح أن ينفصل حال الحى من غيره إلا بكونه مدركاً للمدركات عند ارتفاع الموانع، وبصحة كونه عالماً قادراً^(٢)).

فلا يجوز عندهم أن ننسب صفات القدرة والفعل والإدراك إلى شيء آخر غير هذه البنية المخصوصة؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، أي لو كان الحى شيئاً آخر غير هذه الجملة، وقد علم منه صحة الفعل والإدراك، لكان الحى شيئاً فيه دونه، وهذا يؤدى إلى إثبات مالانهاية له^(٣).

يقول القاضي عبد الجبار: (قد علمنا أن كونه مدركاً يرجع إلى جملة، وكذلك صحة الفعل، فيجب أن تكون الجملة هى المختصة بكونها حية قادرة دون شيء فيها؛ لأنه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يثبت الحى شيئاً فيها لجاز في ذلك الشيء إذا علم صحة الفعل منه وكونه مدركاً وألما أن يكون الحى القادر شيئاً فيه دونه، وكذلك القول في ذلك الشيء، وهذا يؤدى إلى إثبات مالانهاية له^(٤)).

(١) انظر: دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر

اللبناني، عام ١٩٩٢م)، ص ١٠٩.

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ١٠٩.

(٣) انظر: دغيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ١٠٧.

(٤) المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣١٣.



وفي سبيل تدعيم رأيهم أن الإنسان هو هذه البنية المخصوصة لاشيء خارج عنها ولا داخل فيها قدم القاضي عدة أدلة منها :

١- من اللغة حيث أن المراد بلفظ الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس المبني بنية خاصة. يقول القاضي عبد الجبار: (نحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان إلى هذه الصورة المبنية هذه البنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان، كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة وما علم من حالهم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل)^(١).

٢- لو كان مع الإنسان شيء آخر غير هذه البنية المخصوصة، لكن له تعلق بها على جهة الحلول مثلاً، ذلك أن الشيء في نظر القاضي لا يكون مع شيء آخر إلا بذلك، يقول: (القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عرضاً حالاً فيه أو جوهرراً مجاوراً، لأن كون الشيء في غيره لا يصح إلا على هذين الوجهين)^(٢).

فإن قيل هو شيء حال فيه فيكون عرضاً، فهذا باطل في نظر القاضي حيث يقول: (لا يجوز أن يكون حالاً فيه؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وصف بأنه عرض^(٣)، وأنه في مكان وهذا ينقض هذا القول، وبعد فإن العرض لا يجوز أن يكون حياً قادراً ... ويستحيل كون العرض محلاً)^(٤).

أما الروح عندهم فهي النفس المتردد، ولذلك وصفها الله بالنفخ والنفث^(٥)، بل إن الروح لا تتحل في الحياة .

(١) المرجع السابق .

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣٢٩.

(٣) العرض عند القاضي عبد الجبار هو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر

والأجسام. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣٢١.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج ١١، ص ٣٣١، ص ٣٣٨.



يقول القاضي : (أن الروح من قبيل النفس والريح، وأن ما اختص بهذه الصفة لآتحله الحياة، وإن كان الحيّ بحياة يحتاج إلى كونه في البدن)^(١).

ويفرق بين ما فيه الحياة من هذه الجملة التي تمثل في نظره الإنسان، وذلك بالإدراك، فإن ما يدرك من الإنسان فهو حيّ يقول: (أعلم أن الذي يدخل في جملة الحيّ هو ما حلّه الحياة دون غيره، ولذلك قلنا)^(٢): إن الشعر والعظم والدم ليست من جملة الحيّ من حالها أن الحياة لا تحلها، وإنما تعلم التفرقة بين ما تحله الحياة وبين ما لا تحله بالإدراك، لأن الحياة إذا كان لا بد من أن تختص لجنسها بحكم تبين به من غيرها من الأعراض، وكان لاحكم بفعل لها تبين له إلا صحة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كل محل صح أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم فيه حياة، ونقضى على محل لا يتأتى ذلك به أنه لا حياة فيه، وإذا صح ذلك وعلمنا أن الروح هو النفس المتردد وأنه لا يدرك به كما لا يدرك بالشعر فيجب بأنه لا حياة فيه على وجه من الوجوه، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصح أن يعد من جملة الحيّ)^(٣).

وما ذكر من معنى الإنسان عند القاضي عبد الجبار ومشايخه قد ذكر قبل ذلك عن أبي الهذيل العلاف فهو يعتبر أن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدا ورجلان، وكان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان^(٤).
إلا أن أبا الهذيل قد فصل في معنى الروح والنفس فيذكر عنه أبو الحسن الأشعري:

-
- (١) المرجع السابق، ج ١١، ص ٣٣٤.
- (٢) انظر: ما ذكره عن شيخه أبي هاشم في ذلك، المرجع السابق، ج ١١، ص ٣١١-٣١٢.
- (٣) المرجع السابق، ج ١١، ص ٣٣٥-٣٣٦.
- (٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٢٩؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٤٥؛ القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١١، ص ٣١٠.



(النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة والحياة عنده عرض)^(١).

ويذكر له أيضاً أن الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(٢)(٣)، إلا أنه لم يذكر عنه ماهى النفس والروح، وإن كان ابن حزم^(٤) ذكر أن أبا الهذيل يعتبر النفس عرضاً كسائر أعراض الجسم^(٥).

ويذكر القاضي عبد الجبار أن الروح عنده هي الحياة ويفسر عبارة أبي الهذيل الحياة عرض وجسم بما يلي :

(أما قول الشيخ أبي الهذيل في الحياة : إنما يجوز أن تكون عرضاً، ويجوز أن تكون جسماً، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحى لا يكون حياً إلا بعرض يحمله وبروح تحصل فيه، وسماهها جميعاً حياة، ولهذا قال: إن الحياة يجوز أن تكون عرضاً ويجوز أن تكون جسماً)^(٦)، وفسر معنى كون الحياة جسماً، بأنها الروح، وهي من الأجسام الدقيقة التى هي عبارة عن النفس المتزدد في مخارق الإنسان^(٧).

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(٢) سورة الزمر، جزء من الآية ٤٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣٧.

(٤) على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، كانت له ولأبيه من قبله رئاسة لوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف، له من المصنفات: (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، (جمهرة الأنساب)، (المحلى) وغيرها، كان مولده سنة ٣٨٤هـ، وتوفي سنة ٤٥٦هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ١٨٤-٢١٢؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٦) المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣٣٨.

(٧) انظر: المرجع السابق .



إلا أن ماسبق من كلام أبي الحسن الأشعري، أن أبا الهذيل كان يفرق بين النفس والروح والحياة، يعارض ما يذكره القاضي من توجيه لكلام أبي الهذيل العلاف في معنى الحياة، فهو يفرق بينها وبين النفس والروح إلا أنني لم أقف على تعريف لهما عنده .
 وذهب الزمخشري^(١) إلى ما ذهب إليه أئمة المعتزلة من قبله بأن الإنسان هو هذا الهيكل والجملة المشاهدة .

فعند تفسير قوله تعالى : ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢)، يقول: (الأنفس: الجمل كما هي وتوفيها: إمامتها، وهو أن يسلب ما هي به حية حساسة داركة من صحة أجزائها وسلامتها)^(٣).

أما قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(٤) فيذهب إلى أن فيه تشبيه حال النائم بحال الميت فيقول: (والتي لم تمت في منامها: يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها أي يتوفاها حين تنام، تشبيهاً للنائمين بالموتى...، حيث لا يميزون ولا يتصرفون كما أن الموتى كذلك)^(٥).

(١) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري - نسبة إلى " زمخشري " قرية من

قرى خوارزم - جاور بمكة فلقب بجار الله، من أئمة المعتزلة وكبار رجالها، كان رأساً في

البلاغة والعربية، له من المصنفات: (أساس البلاغة)، (الكشاف) وغيرها، كان مولده

سنة ٤٦٧هـ، وتوفي سنة ٥٣٨هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ١٥١-١٥٦؛ الزركلي، الأعلام،

ج ٧، ص ١٧٨.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط. د، رتبه

وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج ٤، ص ١٣١.

(٤) سورة الزمر، جزء من الآية ٤٢.

(٥) الكشاف، ج ٤، ص ١٣١.



فالجملة هي التي تموت وهي التي تنام^(١).

أما قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢) فليس هنا ثمة نفخ ولا منفوخ وإنما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به منه^(٣) بأن جعله حساساً متنفساً^(٤).

الفرقة الثانية :

إذا كانت هناك طوائف من المعتزلة أنكرت وجود الروح كعين قائمة بنفسها، إلا أن هناك طوائف منهم ذهبت إلى نقيض ذلك، فأثبتت الروح، بل اعتبرها البعض منهم أنها هي الإنسان بالحقيقة، منهم :

* النظام^(٥) :

فقد عرف النظام الروح بأنها: (جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذي

(١) المرجع السابق .

(٢) سورة الحجر، جزء من الآية ٢٩؛ سورة ص ، جزء من الآية ٧٢.

(٣) الكشف، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٠٥.

(٥) إبراهيم بن سيار بن هاني البصري النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت "النظامية" نسبة إليه، وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة، وقد ألقت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل، أما شهرته بالنظام فأشياءه يقولون: من إجادته الكلام، وخصومه يقولون : أنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، له من المصنفات: (الطفرة)، (حركات أهل الجنة)، وغيرها، توفي سنة ٢٣١هـ، وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة.

انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة-، ص ص ٧٠-٧١، القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص ٢٦٤-٢٦٥؛ الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٤٣.



يرى ويحس، وأنه هو الفعال دون الجسم الكثيف^(١)، وأنها هي الإنسان على الحقيقة^(٢) فالروح عند النظام هي (جسم مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه، مداخلة المائة في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن، والروح هي الفعالة في الإنسان لها القوة والاستطاعة)^(٣).

وتعنى المداخلة عند النظام أن يكون حيز أحد الجسمين في حيز الآخر، وأن يكون أحد الشئيين في الآخر فكل شيء عنده يداخل ضده وخلافه، والضد هو المانع الفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، أما الخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة واللون، فتداخل هذه الأجسام المتضادة المتخالفة يداخل الخفيف الثقيل ويشغله، كذلك الروح أخف وأقوى من البدن لذلك أمكن أن تداخله^(٤).

* معمر بن عباد السلمي^(٥):

يري أن الإنسان هو النفس على الحقيقة والبدن هو آلة لها، ويصفها بما وصفته

-
- (١) البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة-، ص ٧٠؛ انظر: الخياط، الانتصار، ص ٧٩؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣١؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٥؛ القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣١٠.
- (٢) انظر: المراجع السابقة .
- (٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٩.
- (٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٢٧؛ جارا لله، زهدي، المعتزلة، الطبعة السادسة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٣٣.
- (٥) معمر بن عباد السلمي، أبوالمعتمر المعتزلي، من الغلاة، من أهل البصرة، سكن بغداد، كان من أعظم القدرية غلوا، وقد انفرد بمسائل، وإليه تنسب فرقة "المعمرية"، وناظر النظام، وكانت بينهما منازعات، مات سنة ٢١٥هـ، يعد في الطبقة السادسة من المعتزلة. انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة-، ص ٧١؛ القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٦-٢٦٧.



بها الفلاسفة بأنها جوهر مجرد، ليس بجسم ولا قوة حالة في جسم فيذكر عنه البغدادي^(١) مايلي: (قوله في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس، وهو حي عالم قادر مختار، وليس هو متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس، ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان دون مكان .

إذا قيل له: أتقول إن الإنسان في هذا الجسد، أم في السماء، أم في الأرض أم في الجنة، أم في النار؟

قال: لا أطلق شيئاً من ذلك، ولكني أقول: إنه في الجسد مدبر، وفي الجنة منعم، أو في النار معذب، وليس هو شيء من هذه الأشياء حالاً، ولا متمكناً، لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن؛ وكما زعم أن الإنسان في الجسد مدبر له على معنى الحلول والتمكن فيه...^(٢).

ويرجع الشهرستاني، قول معمر في النفس إلى الفلاسفة حيث يقول: (إنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية، أمراً ما، هو جوهر قائم

(١) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور، من أئمة الأصول، قال عنه الذهبي: (صاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية، ... له تصانيف في النظر والعقليات)، له من المصنفات: (الفرق بين الفرق)، (أصول الدين)، وغيرها، كانت وفاته سنة ٤٢٩ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٧٢-٥٧٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٤٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ص ١٥٤-١٥٥، انظر: الخياط، الانتصار، ص ١٠٠؛ البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٧١؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٢١؛ القاضي، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ص ٣١٠-٣١١، ص ٣٢١؛ وعبارة على معنى الحلول والتمكن. هنا مشكلة، فليست النفس كجوهر مجرد حالة في البدن، فلعل في العبارة سقط فتكون على النحو التالي: لاعلى معنى الحلول والتمكن فيه.



بنفسه، لامتحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة، ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً، وبين القلب الذي هو جسده، فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان، ففعل الإنسان هو الإرادة، وماسوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد^(١).

بشر بن معتمر^(٢):

يرى بشر بن معتمر أن الإنسان جسد وروح، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح^(٣)، وإن كان لا يقدم تعريفاً للروح، إلا ما ذكره القاضي عبد الجبار عنه: (إن البدن هو الحي بالروح، والروح عنده هي الحياة، والإنسان هو البدن)^(٤) فالروح هو الحياة، وما ذكره القاضي من قوله: (الإنسان هو البدن) في ذلك نظر فإنه كما سبق ذكره أن لفظ الإنسان عند بشر يطلق على الجسد والروح بمجموعهما.

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٨١.

(٢) بشر بن معتمر الهلالي البغدادي، أبوسهل، فقيه معتزلي مناظر، رئيس معتزلة بغداد، إليه تنسب طائفة البشرية منهم، قال عنه الذهبي: (كان من القرامى الكبار، إخبارياً شاعراً متكلماً، ... وكان أبرص ذكياً فطناً، لم يؤت الهدى، وطال عمره فما أرعوى، وكان يقع في أبي الهذيل العلاف، وينسبه إلى النفاق) أه، له من المصنفات: (تأويل المتشابه)، (الرد على الجهال) وغيرها، توفي سنة ٢١٠ هـ. يعد في الطبقة السادسة من المعتزلة.

انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٧٢؛ القاضي، طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال، ص ص ٢٦٥-٢٦٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٠٣.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٢٩؛ القاضي، المغني في أبواب

التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣١٠.

(٤) المرجع السابق.



وقد ذهب بعض المعتزلة إلى رأى بشرى في أن الإنسان جسد وروح، كهشام بن عمرو^(١)، وحسين النجار^(٣)^(٤).

وهناك شخصيات من المعتزلة وقفت موقف المتزدد وإن أثبتت الروح والنفس وفرقت بينهما منهم: جعفر بن حرب^(٥) حيث يقول: (لاندري الروح جوهر أو عرض واحتج بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٦)، ولم يخبر عنها ماهي؟ لا أنها جوهر ولا أنها عرض^(٧).

- (١) هشام بن عمرو الفوطي الكوفي، أحد أئمة المعتزلة، قال عنه الذهبي: (صاحب ذكاء وجدال، وبدعة ووبال)، أخذ عنه عباد بن سليمان وغيره، من الطبقة السادسة من المعتزلة. انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة -، ص ص ٧١-٧٢؛ القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص ٢٧١-٢٧٢؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٤٧.
- (٢) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣١٠.
- (٣) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، الرازي، أبو عبد الله، رأس الفرقة "النجارية" من المعتزلة وإليه نسبتها، كان حائكاً وقيل: كان يعمل الموازين، له مع النظام عدة مناظرات، كانت وفاته سنة ٢٢٠هـ، له من المصنفات: (القضاء والقدر)، (الثواب والعقاب) وغيرها. انظر ترجمته: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٢٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ص ٢٥٣.
- (٤) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣١١.
- (٥) جعفر بن حرب الهمداني، من أئمة المعتزلة من أهل بغداد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، كان له اختصاص بالوائق العباسي، له من التصانيف: (متشابه القرآن)، (الرد على أصحاب الطبائع) وغيرها، ولد سنة ١١٧هـ، وكانت وفاته سنة ٢٣٦هـ، يعد في الطبقة السابعة المعتزلة.
- انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص ٧٤؛ القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص ٢٨١-٢٨٣.
- (٦) سورة الاسراء، جزء من الآية ٨٥.
- (٧) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣٤.



(أما النفس عنده فهي عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة، والسلامة، وما أشبهها، وأنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام)^(١).

وحكى عن جعفر بن مبشر^(٢)، أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٧ .

(٢) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، أبو محمد البغدادي، قال عنه الذهبي: (كان مع بدعته يوصف بزهد وتأله وعفة، وله تصانيف جمّة، وتبحر في العلوم)أهـ، له من المصنفات: (تنزيه الأنبياء)، (الاجتهاد)، وغيرها، كانت وفاته سنة ٢٣٤هـ، يعد في الطبقة السابعة من المعتزلة.

انظر ترجمته: البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة-، ص ٧٤؛ القاضي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٣.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٣٧ .

المبحث الثاني

تعريف النفس والروح عند الأشاعرة



المبحث الثاني

تعريف النفس والروح عند الأشاعرة

كان لنظرية الجوهر الفرد أثرها الواضح أيضاً في نظرة بعض الأشاعرة إلى الإنسان، وتركبه من جواهر فردة .

وفيما يلي عرض لآراء بعض الأشاعرة :

* أبوالحسن الأشعري :

لم أقف على كلام لأبي الحسن الأشعري^(١) في هذه المسألة، إلا ما حكاه عنه النووي في أن الروح هي النفس حيث قال: (قال أبوالحسن الأشعري: هو النفس الداخل والخارج)^(٢).

وذكر ابن تيمية أن طوائف من أهل الكلام يجعلون الروح جزءاً من البدن أو صفة من صفاته، كقول بعضهم أنها النفس أو الريح التي تتردد في البدن^(٣)، وإن كان لم يذكر القائل بذلك .

(١) ذلك حسب ماطلعت عليه من كتبه: الإبانة عن أصول الديانة؛ أصول أهل السنة والجماعة - المسماة برسالة أهل الثغر -؛ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

(٢) شرح صحيح مسلم، ج ٩، ص ١٥٣.

(٣) انظر: التدمرية، تحقيق الأثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع،

الطبعة الثانية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، (الرياض: مكتبة العبيكان، عام ١٤١٤هـ /

١٩٩٤م)، ص ٥٠-٥١.

* الباقلاني^(١):

أما الباقلاني، فقد حكى عنه ابن القيم أنه كان يفرق بين النفس والروح، فقال: (الروح عرض، وهو الحياة فقط، وهو غير النفس، وهذا قول أبي بكر بن الباقلاني ومن تبعه من الأشعرية)^(٢).

فالباقلاني^(٣) حسب ما ذكره عنه ابن القيم يرى أن الروح عرض وهي الحياة، وهذا القول قد ذكره عنه أيضاً ابن حزم^(٤)، إلا أن النووي يذكر عن الباقلاني في معنى الروح أنه متردد بين رأى الأشعري، بأنها النفس الداخلة والخارج، وبين أنها الحياة^(٥). أما النفس عنده فقد حكى عنه الآمدي^(٦) أنه يميل إلى أنها جسم، وهذا نص

(١) محمد بن الطيب بن محمد، البصري ثم البغدادي، القاضي، أبوبكر الباقلاني - نسبة إلى الباقلان وبيعه - من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، قال عنه الذهبي: (كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه) أه، ولد بالبصرة، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ، له من المصنفات: (إعجاز القرآن)، (التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة)، وغيرها.
انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ص ١٩٠-١٩٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ١٧٦.

(٢) الروح، ص ٤٧٢، انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٣) حسب ما وقفت عليه من كتب للباقلاني، لم أقف على قوله هذا من هذه الكتب: إعجاز القرآن، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، التمهيد في الرد على الملحدة المعتلة والرافضة، والخوارج والمعتزلة.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم، ج ٩، ص ١٣٥.

(٦) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي - نسبة إلى آمد من ديار بكر - الحنبلي الشافعي، له شهرة في الأصول والمنطق والجدل، له من المصنفات: (الإحكام في أصول الأحكام)، (ابكار الأفكار) وغيرها، كان مولده سنة ٥٥١ هـ، ووفاته سنة ٦٣١ هـ.



مقاله : (أشار القاضي إلى ما هو قريب من هذا القول، وهو أن قال: النفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها..)^(١).

* الجويني :

أما إمام الحرمين الجويني فيرى أن الأرواح (أجسام مشابهة للأجسام المحسوسة أجرى الله - تعالى - العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضاً، إن قامت به الحياة، فهذا قولنا في الروح)^(٢).

وهناك من الأشاعرة من لم يخض في بيان معنى الروح، واعتبرها من العلم الذي استأثر الله به منهم: اللقاني^(٣) و**الباجوري**^(٤) و**الباجوري**^(٥).

= انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٢، ص ٣٦٤-٣٦٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٣٣٢.

(١) أبكار الأفكار نقلاً من الزركاني، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٤٦٧.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣٧٧.

(٣) عبدالسلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المصري، شيخ المالكية في عصره بالقاهرة، له من المصنفات: (شرح المنظومة الجزائرية) و(إتحاف المريد شرح جوهره التوحيد) أما الجوهره فمن تصنيف والده، كان مولده سنة ٩٧١هـ، توفي سنة ١٠٧٨هـ.

انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٣٥٥.

(٤) شرح جوهره التوحيد - إتحاف المريد بجوهره التوحيد-، ص ٢١٧-٢١٩.

(٥) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري - نسبة إلى باجور من قرى المنوفية بمصر-، من فقهاء الشافعية، كان شيخ الأزهر، له من المصنفات: (تحفة المريد على جوهره التوحيد)، (حاشية على أم البراهين)، و(العقائد للسنوسي)، وغيرها، كان مولده سنة ١١٩٨هـ، توفي سنة ١٢٧٧هـ.

انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٧١.

(٦) تحفة المريد على جوهر التوحيد، ص ١٠٢-١٠٣.



وهناك شخصيات من الأشاعرة وقفت موقفاً يحيط به الغموض في تعريف النفس من تلك الشخصيات.

• الآمدي :

عرض الآمدي في كتابه "ابكار الأفكار"^(١) بعض الآراء والتعريفات التي قيلت في تعريف النفس، منها: إن النفس عرض من أعراض البدن، ومن قال بأنها جسم، ومن قال بأنها جوهر مجرد، ونقد كل تلك الآراء وما قدم في بعضها من أدلة^(٢).

ثم قال : (لا سبيل إلى القطع في شيء مما قيل من المذاهب في حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة، وإن كان الحق غير خارج عنها، فعليك بالاجتهاد في تعيينه وإظهاره. هذا ما عندي في ذلك ولعل عندي غيري غيره)^(٣).

• التفتازاني :

عرض التفتازاني في كتابه "شرح المقاصد" بعض الآراء والتعريفات التي قيلت في تعريف النفس، فيذكر أن كثيراً من المتكلمين يذهب إلى أن النفس هذا الهيكل المحسوس^(٤)، وجمهورهم أنها جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، ويذكر أدلة من ذهب إلى أنها جسم ويتعقبها بالرد^(٥)، كما ذكر تعريف الفلاسفة بأن النفس جوهر مجرد، وذكر لهم بعض الأدلة وتعقبها بالرد^(٦).

(١) لم أتمكن من الحصول على الكتاب المطبوع، وكذلك المخطوط.

(٢) انظر: الشافعي، حسن، الآمدي وآراؤه الكلامية، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار السلام،

عام ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ص ٤٤٨-٤٥٥، نقلاً من أبكار الأفكار، والملاحظ على

كتاب الشافعي عدم الدقة في نسبة بعض الآراء إلى قائلها.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٤٥٥، نقلاً من أبكار الأفكار.

(٤) انظر: شرح المقاصد، ج ٣، ص ص ٣٠٢-٣٠٥.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ص ٣٠٥-٣١٤.



والذي يظهر من أمر التفتازاني في هذه المسألة أنه يميل إلى تعريف الفلاسفة حيث يقول: (اختيار المحققين من الفلاسفة وأهل الإسلام أنها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف)^(١)، كما يذكر أن المعاد روحاني وجسماني وهو قول المحققين بناءً على أن النفس جوهر مجرد^(٢).

(١) المرجع السابق، ج٣، ص ٣٠٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٥، ص ٨٨.

المبحث الثالث

تعقيب على تعريف النفس والروح

عند المتكلمين



تعقيب :

إن قول المتكلمين بالجوهر الفرد ليس تقريراً لحقيقة واقعة ملموسة، فهو افتراض لتصور معين للطبيعة في أنها تنحل إلى أجسام صغار هي جواهر أفراد، أو أجزاء لا تتجزأ وهذا القول الذي جعلوه عمدة في أمور كثيرة كنظرتهم إلى حقيقة الإنسان هو قول باطل من عدة وجوه :

الوجه الأول : أنه من المعلوم بالضرورة في دين الله أن القول بالجواهر الفرد قول مبتدع لم يدع إليه رسول الله ﷺ - ولأصحابه من بعده ولا أحد من أئمة السلف .

يقول ابن تيمية : (أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ - والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد، ولا انتفائه، وليس المراد أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً، فدعوى المدعى انبناء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ذلك يضاهي دعوى المدعى أن ما بينوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بينوه؛ ، فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً^(١) .

(١) بيان تليس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - نقض تأسيس الجهمية -، ج ١، ص ٢٨٣، انظر: منهاج السنة، ج ١، ص ٣١٥-٣١٦؛ ج ٢، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٠٥؛ ص ٣٠٨.



الوجه الثاني : أن دعوى المتكلمين في الجزء الذي لا يقبل القسمة باطلة ذلك أن كل جسم قابل للانقسام ثم يستحيل إلى شيء آخر .

يقول ابن تيمية : (إن الأجسام إذا تصغرت أجزاءها فإنها تستحيل، كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغر فإنه يستحيل هواءً أو تراباً، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله المثبتون له، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدوداً بحد واحد، بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعاً من القسمة، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه، وبالجملة فليس في شيء منها قبول القسمة إلى غير نهاية، بل هذا إنما يكون في المقدرات الذهنية...) (١).

الوجه الثالث : أنها طريقة مذمومة في الدين، ذمها السلف، حيث يقول قوام السنة الأصبهاني: (أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد الصحابة والتابعين - رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين -، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعدنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعدنا أن لانعلم ما لم يعلموه) (٢)، بل إن من أئمة المتكلمين من نفاها في آخر أمره، أو توقف فيها يقول ابن تيمية: (فإنه أطبق أئمة الإسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض، ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه، وقد نفوه في آخر عمرهم كإمام المتأخرين من المعتزلة

(١) بيان تلبيس الجهمية - نقض تأسيس الجهمية - ج ١، ص ٢٨٥؛ منهاج السنة، ج ١، ص

ص ٢١٢-٢١٣؛ ج ٢، ص ص ٥٣٠-٥٣٢؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ٥،

ص ص ١٩٧-٢٠٢.

(٢) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج ١، ص ١١٠-١١١.



أبي الحسين البصري^(١)، وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني، وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبد الله الرازي^(٢)، ... فإنه لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد قال: ... اعلم أنا غييل إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة، فإن إمام الحرمين صرح في " كتاب التلخيص " في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقف فيها، فنحن نختار التوقف، فأبي ضلال في الدين وخذلان له أعظم من مثل هذا؟!^(٣).

الوجه الرابع : الخلق إحداث لآعيان قائمة بنفسها ليس مجرد تغير لصفات الجواهر.

يقول ابن تيمية : (القول بأن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة قول لا يعرف عن أحد من أئمة المسلمين لآمن الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، وآمن بعدهم من الأئمة المعروفين، بل القائلون بذلك يقولون: إن الله تعالى لم يخلق منذ خلق الجواهر المنفردة شيئاً قائماً بنفسه، لا سماء ولا أرضاً، ولا حيواناً ولا نباتاً، ولا معادن، ولا إنساناً ولا غير إنسان، بل إنما يحدث تركيب تلك الجواهر القديمة فيجمعها ويفرقها، وإنما يحدث أعراضاً قائمة بتلك الجواهر لا آعياناً قائمة بأنفسها، فيقولون: إنه إذا خلق السحاب والمطر والإنسان، وغيره من الحيوان والأشجار والنبات والثمار: لم يخلق عيناً قائمة

(١) محمد بن علي بن الطيب البصري، أبو الحسين، أحد أئمة المعتزلة، تتلمذ على يد القاضي عبد الجبار، له من المصنفات: (المعتمد في أصول الفقه)، (الإمامة) وغيرها، كانت وفاته سنة ٤٣٦هـ.

انظر ترجمته: الجشمي، شرح العيون، - مطبوع ضمن مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين-، ص ٣٨٧؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٢٧٥.

(٢) في كتابه نهاية العقول " مخطوط ".

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - نقض تأسيس الجهمية -، ج ١، ص ص

٢٨٣-٢٨٤؛ انظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ١٤١.



بنفسها، وإنما خلق أعراضاً قائمة بغيرها، وهذا خلاف ما دل عليه السمع والعقل والعيان، ووجود جواهر لا تقبل القسمة منفردة عن الأجسام مما يعلم بطلانه بالعقل والحس، فضلاً عن أن يكون الله - تعالى - لم يخلق عيناً قائمة بنفسها إلا ذلك...^(١).

الوجه الخامس : أنهم التزموا من أجلها لوازم باطلة، فالتزم الجهم بن صفوان فناء الجنة والنار، وأدى بالبعض منهم الى القول بنفى الصفات إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة.

يقول ابن تيمية : (الاستدلال بهذا الطريق أوجب نفي صفات الله القائمة به ونفي أفعاله القائمة به، وأوجبت من بدع الجهمية ما هو معروف عند سلف الأمة، وسلطت بذلك الدهرية على القدر فيما جاءت به الرسل عن الله، فلاقامت بتقرير الدين، ولاقمت أعداءه الملحدين، وهي التي أوجبت على من سلكها قولهم: ان الله لم يتكلم بل كلامه مخلوق، فإنه بتقدير صحتها تستلزم هذا القول، لكن القائلون بها بينوا فساد قول من قال: هو مخلوق من الجهمية والمعتزلة، فكان في كلام كل طائفة من هؤلاء من الفائدة بيان فساد قول الطائفة الأخرى لاصحة قولها، إذ الأقوال المخالفة للحق كلها باطلة، والمعتزلة هؤلاء أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا: الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لا امتناع حوادث لا أول لها.

ثم إنهم تفرقوا عن هذا الأصل، فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث في الماضي عورضوا بالمستقبل، فطرد إماما هذه الطريقة هذا الأصل، وهما إمام الجهمية الجهم بن صفوان، وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة، وقالوا بامتناع دوام الحوادث في المستقبل والماضي.

(١) منهاج السنة، ج٢، ص١٣٩؛ انظر: مجموع الفتاوى، ج٥، ص٤٢٤-٤٢٥؛ درء تعارض العقل، ج٥، ص٢٠٢-٢٠٣.



ثم إن جهماً قال: إذا كان الأمر كذلك لزم فناء الجنة والنار وأنه يعدم كل ماسوى الله، كما كان كل ماسواه معدوماً، وكان هذا مما أنكره السلف والأئمة على الجهمية وعدوه من كفرهم، وقالوا: إن الله - تعالى - يقول: ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿أَكُلْهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾^(٢)، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على بقاء نعيم الجنة .

وأما أبوالهذيل فقال: إن الدليل إنما دل على انقطاع الحوادث فقط، فيمكن بقاء الجنة والنار، لكن تنقطع الحركات فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركة أصلاً^(٣)، ولا شيء يحدث، ولزمه على ذلك أن يثبت أجساماً باقية دائمة خالية عن الحوادث فيلزم وجود أجسام بلاحوادث، فينتقض الأصل الذي أصلوه وهو أن الأجسام لا تخلو من الحوادث،، ثم إن هؤلاء الجهمية أصحاب هذا الأصل المبتدع احتجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل فقالوا: إن الرب لا تقوم به الصفات ولا الأفعال فإنها أعراض وحوادث، وهذه لا تقوم إلا بجسم، والأجسام محدثة، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات، بل جميع ما يوصف به من ذلك فإنما هو مخلوق منفصل عنه^(٤).

فبناء المتكلمين كثيراً من الأمور على أساس مسألة الجوهر الفرد بما في ذلك حقيقة الإنسان، هو أساس باطل كما سبق بيانه، فما بنى على باطل فهو باطل مثله.

(١) سورة ص، جزء من الآية ٥٤ .

(٢) سورة الرعد، جزء من الآية ٣٥ .

(٣) انظر أقواله: الخياط، الانتصار، ص ٤٣؛ البلخي، ذكر المعتزلة - مطبوع ضمن فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال -، ص ٧؛ القاضى، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، ص ٢٦٠ .

(٤) منهاج السنة، ج ١، ص ٣٠٤ - ٣١١؛ انظر: ج ٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠؛ انظر: مجموع

القناوي، ج ٥، ص ٤٢٥؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠٤ - ٣٠٦ .



* من ذلك القول بأنها عرض من أعراض الجسم، فهو قول باطل أيضاً ومن عدة وجوه هي:

الوجه الأول : الأساس الذي قام عليه هذا القول وهو القول بالجوهر الفرد، أساس باطل لا يثبت به أمر من أمور الدين، كما لا ينفى أمر من ذلك وهو مخالف لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة التي أثبتت النفس عيناً قائمة بذاتها.

يقول أبوالمظفر السمعاني^(١): (والأصل الذي يؤسسه المتكلمون والأصل الذي يجعلونه قاعدة علومهم مسألة العرض والجوهر وإثباتهما، وأنهم قالوا: إن الأشياء لا تخلو من ثلاثة أوجه: إما أن تكون جسماً أو عرضاً، أو جوهرًا فالجسم ما اجتمع من الافتراق، والجوهر ما احتل الأعراض، والعرض ما لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بغيره، وجعلوا الروح من الأعراض، وردوا أخبار النبي - ﷺ - التي لا توافق نظرهم وعقولهم، ولهذا قال بعض السلف: إن أهل الكلام أعداء الدين؛ لأن اعتمادهم على حدسهم وظنونهم، وما يؤدى إليه نظرهم وفكرهم، ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه، وأما أهل السنة سلمهم الله تعالى، فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة، ويحتجون بالحجج الواضحة على حسب ما أذن فيه الشرع، وورد به السمع)^(٢).

(١) منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني - نسبة إلى سمعان بطن من تميم - أبوالمظفر، مفسر من العلماء بالحديث من أهل مرو، له من المصنفات: (الانتصار لأصحاب الحديث)، (المنهاج لأهل السنة) وغيرها، كان مولده سنة ٤٢٦ هـ، ووفاته سنة ٤٨٩ هـ.

انظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ١١٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(٢) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج ١، ص ١٣٢؛ وانظر: قوام السنة الأصبهاني، المحجة في بيان الحجة وشرح عقيدة أهل السنة، ج ٢، ص ١١٠ -



الوجه الثاني : أن دعواهم أن النفس عرض لم يقدم لها أصحابها دليلاً، وإذا تُصورت علم بطلانها بدلالة العقل والسمع، فالعرض عندهم لا يبقى زمنين وعلى ذلك يبدل الإنسان في كل لحظة ألف نفس .

يقول ابن حزم: (لو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما حقاً، لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف روح، وأزيد من ثلاثمائة ألف نفس؛ لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل ويفنى ويتجدد عندهم أبداً، فروح كل حي على قلوبهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وهكذا تتبدل أرواح الناس عندهم ..) (١).

وقد قال الله - تعالى - ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (٢).

فالأنفس هي المتوفاة في النوم والموت، ثم ترد عند اليقظة وتمسك عند الموت، والعرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسم الحامل له ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه؛ لأن العرض يبطل بمفارقة الحامل له (٣).

* وقول القائل : إن النفس هي النفس الداخل والخارج من الهواء من أضعف الأقوال، وأبطلها مع تعريه من الدليل، فالإنسان على هذا القول يبدل أنفاساً كثيرة في كل وقت، فنفسه الآن غير نفسه آنفاً، فكل واحد يعلم بالضرورة أن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني (٤).

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٥٦.

(٤) انظر: ابن حزم، المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٥٧؛ ابن القيم، الروح، ص ٤٩٩.



فليست الروح من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها، إلا أن الروح سارية في هذا البدن كما تسرى الحياة التي هي عرض في جميع الجسد^(١)، فإن فارقت الروح البدن فارقت الحياة، وهي بعد فراقها للجسد منعمة أو معذبة، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة^(٢).

* ثم إن نظرة بعض المتكلمين إلى أن الإنسان فقط هو هذا الهيكل الخسوس، والجملة المشاهدة نظرة قاصرة، كما أن اعتبار الفلاسفة الإنسان هو النفس الناطقة على الحقيقة هي نظرة قاصرة وكلا النظرتين مبنية على أمور عندهم ليست بمسلمة على وجه التحقيق.

يقول ابن تيمية : (هؤلاء الفلاسفة المشائين وأتباعهم في الجوهر المجرد، وهو ما يدعون في النفوس والعقول من أنها شيء لداخل العالم ولا خارجه، ولا متحرك ولا ساكن، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه وأمثال هذه الزهات، فقول هؤلاء في إثبات هذا الجوهر المجرد كقول أولئك - المتكلمين - في الجوهر الفرد، ثم إن هؤلاء وهؤلاء يدعون أن هذا هو حقيقة الإنسان، هؤلاء يدعون أنه هذا الجوهر المجرد، وهؤلاء يقولون إنه جوهر واحد منفرد، أو جوهر كل منها يقوم به حياة وعلم وقدرة، أو تقوم الأعراض المشروطة بالحياة ببعضها وثبت الحكم للجملة، وعلى هذه المقالات يثبتون المعاد)^(٣).

فمذهب من ينكر وجود الروح - النفس - كعين قائمة بذاتها مما يعلم بطلانه بالنقل والعقل: فإن نصوص الكتاب والسنة مملوءة بإثبات الروح وصفاتها.

(١) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٣٠٢.

(٢) انظر: ص ٤٩٩ من البحث.

(٣) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - نقض تأسيس الجهمية -، ج ١،



قال الله - تعالى - : ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾^(١).

وقوله - ﷺ -: (ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره، قالوا: بلى، قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه)^(٢)، وقوله - ﷺ -: (إن الروح إذا قبض تبعه بصره)^(٣)، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة التي سبق ذكر بعضها^(٤).

فإنكار وجود الروح - النفس - يعد مكابرة للعقل والحس، وما هو معلوم بالضرورة لدى كل إنسان، فالإنسان إنسان بروحه وجسده، ولفظ الإنسان يتناول عند إطلاقه المجموع من النفس والجسد، وقد يطلق على أحدهما بقريئة^(٥)، فتقول للميت: هذا إنسان وهو جسد لانفس^(٦).

(١) سورة الانعام، الآية ٩٣.

(٢) سبق تخريجه، ص ٤٦ من البحث.

(٣) سبق تخريجه، ص ٤٧ من البحث.

(٤) انظر: ص ٤٥ من البحث.

(٥) انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٢.

(٦) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٤٥.

الباب الثالث

خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة

وفيه تمهيد وثلاثة فصول :

الفصل الأول: خصائص وقوى النفس والروح في الفلسفة اليونانية.

الفصل الثاني: خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين

إلى الإسلام.

الفصل الثالث: تحقيق على خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة.



الباب الثالث

خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة

تمهيد :

يعتبر الفلاسفة أن الأصل في الكائن الحي هو النفس، فتوجد نفس نباتية ونفس حيوانية، ونفس إنسانية.

والترتيب المتبع عندهم في دراسة الموجودات الطبيعية يقوم على أساس التدرج من أبسط الأشكال إلى أكثرها تركيباً من كائنات لاحية إلى كائنات فيها حياة، ومن هذه الكائنات الحية يبدأ النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، وهذه الكائنات تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس .

ويرى معظم الفلاسفة أن العناصر الأربعة - الماء والهواء والتراب والنار - إذا امتزجت بطريقة هي أقرب إلى الاعتدال، فإنه يحدث بتأثير القوى الفلكية أصناف من الموجودات الطبيعية^(١)، ومن هذه الموجودات النبات بحيث يتقبل مزاجه نفساً نباتية، وهذه النفس لها قوة غذائية من حيث أن النبات يتغذي بذاته، كما أن لها قوة النمو، والانتاج، لذا كانت أهم أفعال النبات التغذية والنمو والتوليد، وبعد النبات نجد الحيوان، ويرجع حدوثه إلى أن تركيبه العنصري أقرب إلى الاعتدال من النبات بحيث يتقبل مزاجه النفس الحيوانية وذلك بعد أن استوفى درجة النفس النباتية والتي تتميز بالتغذية والنمو والتوليد، ويزيد عليها الحيوان بقوى الإحساس، وبعد الحيوان يأتي الإنسان تبعاً لزيادة تركيبه، وقبوله مزاجه - حيث هو أقرب الأمزجة إلى الاعتدال-^(٢)، لفيضان النفس الناطقة عليه من واهب الصور، فتصبح لديه قوى نفسانية لم تكن في النفس النباتية

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٢٦-٣٤٢؛ انظر ص ١٩٨ من

البحث.

(٢) انظر: ص ١٩٦ من البحث .



والحيوانية، وهذه القوى هي قوة العقل وهو الكائن الحى الأكثر تعقيداً وتركيباً وأرقى الكائنات الحية^(١).

يقول شارح الإشارات والتنبيهات نصير الدين الطوسي^(٢)، في كيفية تكون الجنين وتعلق هذه القوى به: (.. إن المنى يتزايد كمالاً في الرحم، بحسب استعدادات تكتسبها هناك، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة، الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة، فتتميمها، وتتكامل المادة بتزويها إياها، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها، مع جميع ماتقدم الأفعال الحيوانية، فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً فيتم البدن، ويتكامل، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة، ويصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن، إلى أن يحل الأجل، وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة، بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره، ثم تشتد، فإن الفحم - بتلك الحرارة - يستعد لأن يتجمر، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة - أي المنى -

(١) انظر : العراقي، عاطف، مذاهب فلاسفة المشرق، الطبعة الثامنة، (القاهرة: دار المعارف،

عام ١٩٨٤م)، ص ص ١٨٦-١٩٥.

(٢) محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، فيلسوف، كان رأساً في العلوم

العقلية، قال عنه ابن القيم: (نصير الشرك والكفر الملحد، وزير الملاحدة، النصير الطوسي

وزير هولاءكو، شفا نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه، فعرضهم على السيف، ... ، اتخذ

للملاحدة مدارس...)، له من المصنفات: (تلخيص المحصل)، و(شرح الإشارات

والتنبيهات)، كان مولده سنة ٥٩٧هـ، ووفاته سنة ٦٧٢هـ.

انظر ترجمته: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٥٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ص

٣٠-٣١؛ وانظر: مقاله عنه ابن القيم في إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ط.د، تحقيق

وتعليق: مجدي فتحي السيد، (القاهرة: دار الحديث)، ج ٢، ص ٦٢٣.



واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية، وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية، واشتعالها ناراً، كالناطقة ... ، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود^(١).

إذاً النفس الإنسانية تحتوى على القوى التى للنبات والحيوان، وتتميز عنها بقوة العقل " النطق " ، وقوى النفس النباتية والحيوانية قوى جسمانية، وهي تفنى بفناء الجسد، والخلود هو لقوة العقل، أو بالأصح للعقل^(٢) الذي هو النفس الناطقة .

(١) الإشارات والتنبيهات - بشرح الطوسي - ج ٢، ص ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٢) انظر: في ذلك في الخلود الروحاني والعقلي عند الفلاسفة من الباب الرابع.

الفصل الأول

خصائص وقوى النفس والروح في الفلسفة اليونانية



الفصل الأول

خصائص وقوى النفس والروح في الفلسفة اليونانية

خصائص وقوى النفس والروح عند أفلاطون :

اختلفت آراء الباحثين حول ما يذكره أفلاطون من خصائص وقوى للنفس، هل يقول بنفس واحدة ذات قوى متعددة، أو نفوس متعددة لكل منها قوة خاصة بها إلى رأيين:

الرأي الأول : أن أفلاطون يرى أن الجسم الإنساني يديره عدد من النفوس وليست نفساً واحدة هكذا ورد عنه في الكثير من كتاباته، وهكذا يروى عنه الدارسون لفلسفته^(١)، والذي دفع بأفلاطون إلى القول بعدة أنفس وليست نفساً واحدة هو تناقض الأفعال التي تصدر عن الإنسان، فالإنسان يصدر عنه الخير مرة، ويصدر عنه الشر مرات، فنجد لديه القوة الشهوانية والقوة الغضبية من جانب، ونجد لديه القوة العقلانية من جانب آخر، وكلا الجانبين متعارضان متناقضان، وأفلاطون يرى أن هذا التناقض لا يمكن أن يصدر عن نفس واحدة، فالشيء الواحد يصدر عنه الأشياء المتشابهة، أما إذا كانت متعارضة فلا يمكن أن تصدر عن شيء ومصدر واحد، بل الشر يصدر عن نفس، والخير عن نفس، والغضب والشهوة عن نفس، والإدراك والعقل عن نفس. هذا الذي دفع أفلاطون أن يقول بتعدد النفوس فيقول: (... فهل هناك ملكة واحدة مسيطرة تصدر منها جميع أعمالنا؟ أم هناك ثلاث ملكات، كل منها توجه أعمالنا على حده؟ هل نتعلم بقوة واحدة باطنة، ونغضب بقوة أخرى، وبالثالثة نشعر بالرغبة في جميع اللذات المتعلقة بالطعام والشراب والتناسل؟ أم نحن في كل دافع للعمل تتأثر نفوسنا بهذه العمليات المتعددة كلها؟ ظاهر أن الشيء الواحد لا يمكن أن يفعل فعلين متضادين، أو

(١) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٨٩-٩٠.



يكون حالتين متضادتين، في نفس عنصره وبالنسبة لنفس الموضوع، إلى حد أننا حين نجد هذه الظواهر، نعترف أن موضوعاتها ليست متطابقة، وإنما هي أكثر من واحد، ولا يمكن لشيء واحد في نفس الزمان، وفي نفس عنصره، في سكون وحركة، ليس من الممكن لشيء واحد، ونفس الشيء في الوقت نفسه وفي نفس عنصره، وبالنسبة لنفس الموضوع، أن يتأثر في اتجاهين متضادين، أو يكون شئيين متضادين، أو يحدث نتيجتين متضادتين...^(١).

ويؤكد في محاوره طيماوس أن للإنسان ثلاثة أرواح فيقول: (إن هناك ثلاثة من أنواع الروح مقيمة داخلنا، كل منها يمتلك حركات...)^(٢).

الرأي الثاني: يذهب إلى أن أفلاطون يقول بنفس واحدة ذات قوى متعددة ويشكك فيما ينسب إلى أفلاطون من القول بعدة نفوس، كما فعل ابن سينا حيث يقول: (قد ظهر من المباحث النفسانية التي آثرنا أن لانطول بها الرسالة أن القوى النفسانية، كلها عن مبدأ واحد في البدن، وهذا الرأي مخالف من الفيلسوف لرأي الإلهي أفلاطون وفيه موضع شك)^(٣).

والسؤال الذي يطرح نفسه إذا كان أفلاطون يقول بتعدد الأنفس، فلا بد من موحد وجامع تقع تحت سيطرته^(٤)، وهذا ما لم ينقل عنه.

أما عن حديث أفلاطون عن هذه القوى - أو النفوس -، فهو في محاوره فيدورس يشبه الإنسان بعربه يقودها سائق ويجرها جوادان لا يشبه أحدهما الآخر، فالأول من

(١) الجمهورية، الكتاب الرابع، ص ص ٧٥-٧٦.

(٢) المحاورات الكاملة، ج ٥، ص ٤٩٤.

(٣) أحوال النفس، ص ١٠٨.

(٤) أي كان مذهبه القول بالتعدد أو الوحدة، فإن للقوم اصطلاحاتهم كما لكل أمة وأهل صناعة، ولغتهم في الأصل اليونانية، وإنما ترجمت تلك المعاني بالعربية، وقد دخل فيها الخلط.



عنصر طيب، والآخر من عنصر خبيث، فالإنسان كهذه العربة بسائقها وجواديهما: البدن هو العربة، والسائق هو العقل، والجواد الطيب هو القوة الغضبية، والحصان الخبيث هو الشهوة^(١).

وهذا التقسيم يتسق مع نظرية أفلاطون في الأخلاق، فهو يرتب الفضائل ثلاثاً مقابلة لقوى النفس الثلاث، فتكون العفة والاعتدال فضيلة الشهوة والشجاعة فضيلة الغضب، والحكمة فضيلة القوة العاقلة، وعلى ذلك يقسم الدولة إلى ثلاث طبقات تقابل قوى النفس الثلاث، وتنطبق عليها الفضائل الخلقية الثلاث وهذه الطبقات:

الطبقة الأولى : طبقة الحكام وهم الفلاسفة ، وهم يمثلون في النفس القوة الناطقة أو العاقلة، ويمثلون في الأخلاق فضيلة الحكمة والمعرفة .

الطبقة الثانية : طبقة الجند والمحاربين والحراس، وهم يمثلون في النفس القوة الغضبية، وفي الأخلاق الشجاعة والأقدام.

الطبقة الثالثة : طبقة الزراع والصناع والخدم، وهم يقابلون في النفس قوة الشهوة، وفضيلتها في الأخلاق الاعتدال والعفة^(٢).

(١) انظر: المحاورات الكاملة، ج ٥، ص ص ٥١-٦٨.

(٢) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، ص ص ٧٥-٨٠.



خصائص وقوى النفس والروح عند أرسطو :

يرى أرسطو أن النفس واحدة في الجسم تؤدي عدة وظائف مختلفة أو نفس واحدة ذات قوى متعددة، بل إن أرسطو يذهب إلى أن النفس والجسم يكونان معاً جوهرًا واحدًا^(١)، فالنفس صورة للجسم، وهذا الجوهر الذي تصدر منه القوى المتعددة. وفي كتابه (النفس) قبل الحديث عن هذه القوى يستغرب أن يجوز القول بعدة نفوس، ويتساءل كم سيكون عددها؟.

وعن الحياة ذاتها هل توجد في جزء معين فقط، أو في عدة أجزاء أو في جميع الأجزاء؟

فيقول : (.. إن المعرفة صفة للنفس، وكذلك الإحساس والظن والشوق ...، فهل تتعلق كل حالة من الأحوال بالنفس كلها؟ وهل بواسطتها كلها نفكر ونحس ونتحرك ونفعل الأفعال الأخرى أو نفعل بها، أو أن هذه الأعمال المختلفة يجب أن تعزى إلى أجزاء مختلفة؟ ثم الحياة ذاتها هل توجد في جزء واحد معين فقط أو في عدة أجزاء، أو في جميعها؟ ...، يذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس منقسمة، وأن جزءاً منها يفكر، على حين أن الجزء الآخر يشواق، ماذا إذا يوحد النفس، إذا كانت بطبيعتها منقسمة؟ ليس هو الجسم بالتأكيد، ... على العكس إن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم..)^(٢).

أما قوى النفس ووظائفها عند أرسطو فهي القوة الغذائية، والقوة الحاسة، والقوة العاقلة.

(١) انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٥٠٥-٥٠٦.

(٢) النفس - ترجمة الأهواني - ص ٣٧.



القوة الغذائية :

وهي قوة توجد في جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان ولها وظيفتان هما: التغذية والتوليد وهي أول القوى ولا يوجد للنبات غيرها.

يقول أرسطو عنها: (... النفس الغذائية توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان، فهي أول قوة النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات ولها وظيفتان: التوليد والتغذي)^(١).

القوة الحاسة :

وهي قوة توجد في جميع أنواع الحيوان الناطق وغير الناطق ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صورته إلى الداخل، فهي تدرك الصور خالية عن المادة. ويتم ذلك عن طريق الحواس الظاهرة، والحواس الباطنة.

أما الحواس الظاهرة فهي الحواس الخمسة التي هي البصر والسمع والشم والذوق واللمس^(٢).

أما الحواس الباطنة فهي: الحس المشترك، والتخيل والتذكر.

الحس المشترك :

يرى أرسطو أنه إذا كان لكل محسوس خارجي عضو إحساس خاصاً به، فهناك أيضاً فينا عضو خاص نستطيع به أن ندرك المحسوسات المشتركة، فالحس المشترك هو

(١) المرجع السابق، ص ٥٣؛ انظر في شرح عملها: المرجع السابق، ص ص ٥٣-٥٩؛ ص

ص ١٢٢-١٢٥، ص ١٢٨.

(٢) انظر في كلام أرسطو على هذا الحواس وشرحها: المرجع السابق، ص ص ٥٩-٨٩، ص

ص ١١٩-١٣٢.



الأساس الذي يبين ماتدركه الحواس من لون وطعم، والمركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الإحساسات^(١).

يقول: (كل حاسة إذن خاصة بمحسوسها وتوجد في عضو الحس من حيث هو كذلك، ، مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود، والذوق يبين الحلو والمر، والأمر كذلك أيضاً في الحواس الأخرى، ولكن لما كان حكمننا يقع أيضاً على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس في صلته بمحسوس آخر، فبأي مبدأ ندرك تبايرها؟ يجب أن يكون ذلك بحاسة ...)^(٢).

القوة المخيلة :

هي قوة يستطيع بها الإنسان إدراك صور المحسوسات الجزئية في غيبة محسوساتها واستحضارها متى شاء^(٣).

يقول أرسطو: (... التخيل ... هو القوة التي بها نقول إن الصورة تحصل فينا... ، أو حالة تحكم بها ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ ، قد توجد الصورة في غيبتها - أي غيبة قوة الإحساس - ، كالصور التي نشاهد في النوم...)^(٤).

قوة التذكر :

إذا كانت وظيفة القوة التخيلية هي الاحتفاظ بصور المحسوسات الجزئية بعد غيابها عن الحواس، واستحضار الإنسان لها متى شاء، فإن القوة الذاكرة تدرك أن هذه صور أشياء سبق إدراكها.

(١) انظر: في شرح عمل الحس المشترك، المرجع السابق، ص ص ٩٣-١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٩ .

(٣) انظر في شرح القوة التخيلية: المرجع السابق، ص ص ١٠٣-١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤.



يقول أرسطو : (... إن التفكير متوقف علينا كما نشاء؛ لأننا نستطيع أن نتخيل أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صوراً ...)^(١).

القوة العاقلة :

وهي القوة التي يختص بها الإنسان دون الحيوان؛ لأن الإنسان وحده يتميز بقوة العقل، وهي القوة القادرة على إدراك ماهية الأشياء، والكليات، ويذكر للعقل نوعين:

١ - العقل الهولاني، أو العقل بالقوة - العقل المنفعل - وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة، وأطلق عليه الهولاني تشبيهه بالهولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها، فهو عقل بالقوة .

يقول أرسطو عن هذا العقل: (ليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة، وهكذا، فإن هذا الجزء من النفس يسمى عقلاً - وأعنى بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني - ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر)^(٢).

٢ - العقل المستفاد : وهو العقل المنفعل - العقل الهولاني - بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل، فهو كالعالم الحاصل على المعلومات .

يقول أرسطو : (إن العقل متى أصبح المعقولات - على المعنى الذي نسمي به العالم ذلك الذي بالفعل وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه ...)^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٨ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٩ .



العقل الفعال عند أرسطو :

أما العقل الفعال عند أرسطو فهو الذي يقول فيه: (بدون العقل الفعال لانعقل)^(١)، وقد اختلف الباحثون قديماً وحديثاً حول مقصود أرسطو بهذا العقل هل هو عقل مفارق خارج النفس، أو هو قوة من قوى النفس؟ آراء هي :

الرأي الأول : يرى أن العقل الفعال هو الله، وممن يرى ذلك الإسكندر الأفروديسي^(٢) ومن تبعه^(٣) فهو ليس من قوى النفس وإنما هو عقل مفارق .

الرأي الثاني : يرى أن هذا العقل الفعال عقل مفارق ، كما يرى أصحاب الفريق الأول وممن ذهب إلى ذلك الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، إلا أن هذا العقل هو آخر العقول في سلسلة الفيض^(٤)، وجعلوا مركزه في فلك القمر. والذي دعاهم إلى القول بأنه عقل مفارق للنفس مايلي :

(١) النفس ، - ترجمة الأهواني-، ص ١١٣.

(٢) الإسكندر الأفروديسي أكبر شراح أرسطو في العصر اليوناني الروماني، عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادي، قام بتدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا في المدة مابين سنة ١٩٧م وسنة ٢١١م، له بجانب شروحه على كتب أرسطو رسائل مفردة، نشر بعضها عبدالرحمن بدوي في كتابه: "أرسطو عند العرب".

انظر ترجمته: ابن النديم، الفهرست، ص ٣١٢ ؛ بدوي ، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ١٥٦-١٥٧؛ انظر: عبدالمعطي، فاروق، نصوص ومصطلحات فلسفية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ص ١٤١-١٤٢.

(٤) انظر: أبو ريان، المرجع السابق.



١- إنه حسب المبادئ الأرسطية في القوة والفعل، أن كل شيء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شيء آخر يوجد وجوداً فعلياً، فلكى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل فيصبح عقلاً مستفاداً، وتكون الصور مادة للتعلقل؛ لذا فلا بد من مبدأ يخرج من القوة إلى الفعل^(١). في ذلك يقول أرسطو: (... إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهولي^(٢)؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها جميعاً كأنه يشبه بالضوء، لأن الضوء أيضاً بوجه ما يجيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجواهر فعل^(٣).

فالعقل الفعال يلقي ضوءاً على العقل المنفعل الذي هو بالقوة، فتخرج منه الصورة العقلية إلى الفعل فتكون مادة للتعلقل، فهو يشبه الضوء الذي يغمر الأشياء فتبدوا ألوانها التي كانت مستترة بفعل الظلام^(٤).

٢- إن أرسطو يرى أن الجسم الواحد لا يحتوي على أكثر من نفس واحدة، وأن هناك تدرج في وظائفها المختلفة، وهذا يظهر من تعريفه للنفس بأنه صورة للبدن، إلا أن هذه التعريف ليس كافياً في تقرير هذه الوحدة إذا يخرج العقل من نطاقها^(٥) فيقول: (لكن فيما يخص العقل والقوة النظرية، ليس الأمر واضحاً بعد، غير أنه يبدو أن ههنا نوعاً من النفس مختلفاً، وأنها وحدها يمكن أن تفارق كما يفترق الأزلي عن الفاسد^(٦)).

(١) انظر: أبو ريان، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٧؛ عبدالمعطي، المرجع السابق، ص ص ١٤٠-١٤١.

(٢) يقصد هنا العقل المنفعل - العقل الهولياني - بعد أن أصبحت صور معقولة لديه.

(٣) النفس، - ترجمة الأهواني-، ص ١١٢.

(٤) انظر: عبدالمعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، ص ١٤١.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٦) النفس - ترجمة الأهواني - ص ٤٧.



فحل لهذا الإشكال يخرج هذا العقل الفعال من قوى النفس فهو عقل مفارق.

٣- يرى أرسطو أن النفس لا تحل إلا في جسم لها بالذات، وإذا كان العقل الفعال جزءاً من النفس، فلا بد أن يتميز في كل نفس فردية عن النفوس الأخرى، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فان، يفنى بفناء الجسم ولكنه غير فان، فهو يقول فيه: (عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالداً أزلياً)^(١). وإذا كان الأمر كذلك فالعقل الفعال مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة^(٢).

لكن القائلين بأن العقل الفعال عقل مفارق تعترضهم مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم، ذلك أن أرسطو يرى لكل جسم نفسه الخاصة وأنه لا مجال للفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالة فيه، وذلك العقل الفعال قد أصبح ينتمى إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم؛ لأنه صورة خالصة فكيف يتم الاتصال بين هذه الصورة الخالصة وبين الجسم المادي؟^(٣).

الرأي الثالث : يذهب إلى أن هذا العقل قوة من قوى النفس^(٤)؛ وذلك لأن نصوصاً كثيرة تؤكد ذلك منها ماقاله أرسطو في كتابه تكوين الجنين: (إن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين)^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ١٥٨.

(٣) انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٢١.

(٤) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ١٦٥-١٦٦.

(٥) نقلاً من أبي ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ١٥٧.



وفي نص آخر يقول: (... وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد)^(١).

وفي موضع آخر يشير إلى أن هذا العقل قد لا يكون دائماً بالفعل فيقول: (إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر وعندئذ فقد يكون خالداً وأزلياً)^(٢).

يقول يوسف كرم^(٣) تعليقاً على النص السابق: (أما قوله: (وبعد أن يفارق)^(٤) فيؤيد ماذهب إليه من أن العقل الفعال في النفس، ويبدد كل شك)^(٥).

لكن هناك مسألة تواجه أصحاب هذا القول هي أصل هذا العقل فهو بعبارة أرسطو أزلي خالد، فإذا كان هذا العقل قوة من قوى النفس، فإنه يتناقض مع رأى أرسطو في النفس من ناحيتين: الناحية الأولى: أن النفس صورة للبدن ولإبقاء للصورة بدون مادتها، وهذا العقل مفارق، أما الناحية الثانية فإن العلل الصورية كالنفس^(٦) مساوقة لمعلولاتها في الوجود عند الفلاسفة، فليس لها سبق على معلولاتها وهذا العقل له سبق في الوجود^(٧).

(١) نقلاً من المرجع السابق .

(٢) النفس، - ترجمة: الأهواني- ، ص ١١٢ .

(٣) يوسف كرم ، باحث لبناني الأصل، مولده ووفاته في طنطا بمصر، تعلم الفلسفة في باريس، وتولى تدريسها في الجامعة المصرية نحو ٢٥ سنة، له من المصنفات: (تاريخ الفلسفة اليونانية)، (تاريخ الفلسفة الحديثة)، كانت وفاته سنة ١٣٧٨هـ .

انظر ترجمته: الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٢٤٦ .

(٤) هذه العبارة من الترجمة التي نقل منها، والعبارة المنقولة (عندما يفارق).

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦٦ .

(٦) العلة الصورية وهي: التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل كالشكل والتأليف للسريير. صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩٦ .

(٧) انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦٧ .



لذلك يقول يوسف كرم: (من أين يأتي هذا العقل؟ المسألة معلقة)^(١).

خصائص وقوى النفس والروح عند أفلوطين :

النفس الإنسانية عند أفلوطين، جزء من النفس الفلكية، انفصلت منها كأنفصال القطرة من الماء عن الماء، فلا تمايز بين قطرة وأخرى، لذلك عندما تحدث عن الأنفس الجزئية تسأل عن طبيعتها أمي واحدة أم متعددة؟ أم هي أجزاء للنفس الفلكية؟ وجوابه أنها واحدة في جوهرها^(٢).

فيقول: (... كل نفس من الأنفس كائن لكنها جميعاً تؤلف كائناً واحداً، هذه هي النقطة الأساسية في مذهبنا: جميع الأنفس صادرة عن نفس واحدة، وحال هذه الأنفس المتعددة الصادرة عن نفس واحدة حال العقول هي مفارقة وغير مفارقة...)^(٣).

لذلك يرى أن لكل النفوس قوى واحدة، لكن عندما تهبط النفوس إلى الأبدان من العالم المعقول إلى العالم المحسوس فتتعلق بالأبدان توجد فيها قوى ليست بحاجة إليها لو ظلت بعيدة عن الارتباط بالأجسام ومن هذه القوى الذاكرة والإحساس^(٤).

القوى الذاكرة :

أفلوطين يرى أن النفس طالما كانت متحدة مع النفس الفلكية الكلية، فلن تكون بحاجة إلى الذاكرة، ولكنها ما إن تهبط إلى العالم المحسوس حتى تبدأ لديها ملكة التذكر، ويرى أن قوة التذكرة ليس لها علاقة بالقوة الحاسة^(٥)؛ لأننا لا نتذكر إلا بعد غياب المحسوس

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر: الفاخوري، الجر ، تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ص١١٣ .

(٣) التاسوعات " التساعية الرابعة" نقلاً من المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق؛ غالب، مصطفى، أفلوطين، ط.د، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، عام

١٩٨٦م)، ص ١١٩-١٢٠ .

(٥) انظر: غالب ، المرجع السابق، ص ١٢٤ .



عن آلة الحس، كما أن التذكر يشتمل على المعارف المجردة عن الحس^(١)، يقول: (ليست الإحساسات أشكالاً ولا علامات منطبعة في النفس، وبالتالي فليس قوام الذكريات طريق ابقاء هذه العلامات، مادامت هذه العلامات غير موجودة. فالرأى القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يسلم بأن التذكر يرجع إلى بقاء هذه العلامات، والرأى الذي ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر...، ونرفض الأمرين معاً)^(٢).

أما الإحساس عند أفلوطين، فيتم بعضو الإحساس، كالعين، ووسط يتم فيه انتقال المحسوسات كالمرئيات إلى النفس، والصور المحسوسة عنده غير الصور المعقولة فيقول (إن الإبصار، ككل حاسة أخرى، يتم بتوسط جسم، فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها في العالم المعقول، ولما لم يكن الإحساس إدراكاً للمعقولات، بل إدراكاً للمحسوسات فحسب، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها، لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية، وبواسطة هذه الأعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في الاتصال بها، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما: عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين هذه الأشياء)^(٣).

ويرى أفلوطين أن الإدراك في الإنسان قوة متوسطة بين العقل والحس، وللإدراك عنده ثلاث وظائف: أولها: أنه يأخذ الصور الناتجة عن الحس ويحللها ويجمع بين العناصر المختلفة التي تقدمها له المخيلة فيؤلف منها الأشياء. والثانية: أنه يوفق بين معطيات الحواس والآثار التي يحصل عليها من الصور المعقولة. والثالثة: أنه يوفق بين الصور الحسية الحاضرة والصور القديمة^(٤).

(١) انظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ١١٣.

(٢) التاسوعات " التساعية الرابعة " نقلاً من: غالب، أفلوطين، ص ١٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ص ١٣٤-١٣٥.

(٤) انظر: الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ١١٤.

الفصل الثاني

خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة

المنتسبين إلى الإسلام



الفصل الثاني

خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام

تأثر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بالخصائص والقوى التي قال بها فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو هذا الأثر الذي يظهر جلياً عند استعراض آرائهم في ذلك.

خصائص وقوى النفس والروح عند الكندي^(١):

يرى الكندي أن النفس واحدة، وإن تعددت قواها، فإذا أحست النفس فإنها تحس بذاتها، وليس بشيء خارج عنها، مدبر لها، فهي التي تدبر الجسم.

فمثلاً عند حديثه عن القوة الحاسة يقول: (ليست هي شيئاً غير النفس ولاهي في النفس كالعنصر في الجسم بل هي النفس)^(٢).

وفي حديث الكندي عن قوى النفس خلط بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو دون تمييز واضح^(٣).

ف نجد في نص كلامه إشارة إلى تقسيم أفلاطون الثلاثي للنفس وهي الشهوانية والغضبية والعاقلة يقول: (... ثم إن أفلاطون قاس القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ،

(١) أفردت الحديث عن خصائص وقوى النفس عند الكندي؛ لاختلافه عن بقية الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في بعض هذا القوى.

(٢) رسالة العقل، مطبوعة ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، حققها وقدم لها: عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، (الناشر: دار الأندلس، عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٢.

(٣) انظر: نجاتي، محمد عثمان، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الشروق، عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م) ص ص ٢٦-٢٧.



والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك، وقال: من غلبت عليه الشهوة، وكانت هي غرضه وأكثر همته، فقياسه قياس الخنزير، ومن غلبت عليه الغضبية، فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية، وكان أكثر أدبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من البارئ - سبحانه -^(١)، والقوة الغضبية عنده هي التي تدفع الإنسان إلى الدفاع عن النفس، وعن كل ما يؤذيه^(٢)، أما قوة الشهوة، فهي التي تدفع الإنسان إلى نيل رغباته^(٣).

وفي نصوص أخرى يشير إلى قوى النفس بجديث يقترب به من أرسطو فيقول: (... إن من قوى النفس القوتين العظيمنتين المتباعدتين: الحسية والعقلية، وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان...)^(٤).

أما القوة الحسية: فهي قوة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وهي تدرك صور المحسوسات في مادتها فتدرك اللونية والطعم والرائحة... الخ.

يقول الكندي: (هي قوة مشتركة بين الإنسان، والحيوان، تدرك صور المحسوسات الخارجية المتعلقة بمادتها - أي في هيولائها-)^(٥).

ويتم الإحساس عن طريق الحواس الخمس .

(١) رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة، -مطبوع ضمن الكندي فلسفته - منتخبات -، ص ١٨٤.

(٢) انظر: المرجع السابق .

(٣) انظر: المرجع السابق .

(٤) رسالة في ماهية النوم والرؤيا - مطبوع ضمن الكندي فلسفته - منتخبات - ص ١٩١.

(٥) المرجع السابق .



يقول: (فأما الحس فموضوع له آلات ثوان، كالعين .. والأذن والخياشيم والأنف...)^(١).

أما القوة المتوسطة^(٢) فمنها:

١- القوة المصورة^(٣): تدرك صور المحسوسات مجردة عن مادتها، فتستحضر صور المحسوسات مع غيبة المحسوسات، وهي تختلف عن القوة الحاسة من ناحية أنها تدرك صور المحسوسات مجردة عن المادة بينما القوة الحاسة تدرك الصور المحسوسة في مادتها عن طريق الحواس هذه من ناحية، ومن ناحية أخرى أن القوة المصورة تستطيع التصرف في الصور التي سبق إدراكها بينما القوة الحاسة فإن المادة المحسوسة تمنع عليها تركيب الصور في ذلك يقول الكندي: (قوة تسمى المصورة، أعني القوة التي توجدنا صور الأشياء الشخصية، بلاطين، أعني مع غيبة حواملها عن حواسنا، ...، إن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولة في طينتها، فأما هذه القوة فإنها توجدنا الصور الشخصية مجردة، إنها - أي المصورة - تقدر أن تتركب الصور، فأما الحس فلا يتركب الصورة؛ لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها، فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا إنساناً له قرن أو ريش)^(٤).

٢- القوة الحافظة: وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات التي تؤذيها إليها القوة المصورة^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٢) هذه القوى يجعلها بقية الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من قوى الإحساس بالباطن.

(٣) يسميها في رسالة الحدود والرسوم - مطبوعة ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب -، ص ١٩٢، بقوة التوهم والتخيل، ويعرف في هذه الرسالة المحسوس بأنه المدرك صورته مع طينته ويعرف الحاس بأنه قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته.

(٤) رسالة في ماهية النوم والرؤيا - مطبوع ضمن الكندي فلسفته، منتخبات -، ص ١٩٣-١٩٥.

(٥) انظر: المرجع السابق.



القوة العاقلة : وهي القوة التي تميز بها الإنسان، فيعرف العقل بأنه: (جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها)^(١).

وتناول الكندي موضوع العقل، ومراحل الإدراك العقلي في رسالته العقل^(٢)، وفيها يذكر أربعة أنواع للعقل هي :

الأول : العقل الذي هو بالفعل دائماً^(٣)، وقد اختلف المؤرخون والباحثون في مراد الكندي من هذا العقل^(٤)، فبعضهم يرى أنه عقل مفارق للنفس وليس لها، وهو العقل الأول كما تقول به نظرية الفيض، أو هو الله - تعالى - بينما يذهب البعض إلى أنه ليس مفارقاً، وإنما هو الكليات التي في النفس^(٥)، والذي يظهر من كلام الكندي حول هذا العقل أنه عقل مفارق حيث يقول: (الأول: العقل الذي بالفعل أبداً، والثاني: الذي بالقوة، وهو للنفس)^(٦)، فهذا نص على أنه ليس في النفس، فلقد فرق بين نوعين من العقل، عقل دائم بالفعل وعقل بالقوة وهذا هو الذي للنفس، وليس في كلام الكندي ما يشير إلى أن هذا العقل هو الكليات التي في النفس، بل يذهب إلى أن هذه الكليات المجردة عن المادة والتي هي الأجناس والأنواع لها تحققاً في العقل الأول، بل يذهب إلى أبعد من ذلك وهو أن لها تحقق في الوجود الخارجي وإلا لما استطاعت النفس إدراكها حيث يقول: (إن الصورة صورتان: أما إحدى الصورتين فالهيولانية^(٧)، وهي الواقعة تحت الحس، وأما الأخرى التي ليست بذات هيولي، فهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعية الأشياء

- (١) رسالة في الحدود والرسوم - مطبوعة ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب-، ص ١٩٠.
- (٢) مطبوعة ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدى، ص ١-٥.
- (٣) المرجع السابق، ص ١.
- (٤) وهذا العقل يطلق عليها أغلب الفلاسفة العقل الفعال.
- (٥) انظر: نجاتي، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ص ٢٨-٢٩.
- (٦) رسالة العقل - مطبوعة ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدى-، ص ١.
- (٧) صور المحسوسات الجزئية في مادتها.



وما فوقها ؛ فإن النفس إذا باشرت العقل، أعنى الصور التي لاهيولي لها ولا فنتاسيا^(١)، اتحدث بالنفس، أعنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة، فهذه الصورة التي لاهيولي ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول الذى هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً، وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة؛ لأن النفس بالقوة عاقلة، والعقل الأول بالفعل، وكل شيء أفاد شيئاً ذاته، فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ولم يكن له بالفعل، وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته؛ لأنه لو كان بذاته أبداً بالفعل؛ لأن ذاته له أبد ما كان موجوداً، فإذا كان ما كان بالقوة وإنما يخرج إلى الفعل بآخر هو ذلك الشيء بالفعل، فإذا كان النفس عاقلة بالقوة، وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - إلى أن تكون عاقلة بالفعل^(٢).

الثاني : العقل بالقوة وهو عبارة عن الاستعداد الموجود لدى الإنسان لإدراك المعقولات، وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن العقل الأول.

الثالث: العقل بالفعل : العقل المستفاد، وهو الذى خرج من القوة إلى الفعل، وذلك عندما تدرك النفس المعقولات المجردة، وتتحد بها وبذلك تصبح في النفس بالفعل، وتكون قادرة على استدعائها متى شاءت.

(١) فنتاسيا كلمة يونانية مأخوذة من فاوس بمعنى النور، وهى تطلق على القوة التى تمثل الأشياء الخارجية المدركة سابقاً تمثلاً حسياً كالذاكرة والتمخيلة، ويطلقها ابن سينا ومن تبعه على الحس المشترك .

انظر: أرسطو، النفس، - ترجمة الأهواني - ، ص ١٠٧ ؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٦٨ .

(٢) رسالة العقل - مطبوعة ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي-، ص ص ٢ - ٣ .



يقول الكندي: (والثالث : هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعمالته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهي له معدة ممكنة: قد اقتناها وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء)^(١).

الرابع: أن العقل بالقوة عندما يتحد بالمعقولات المجردة فإنه يصير عقلاً بالفعل لكن يظل هذا العقل بالفعل باطناً أو كامناً لا يحسه الآخرون، ولا يدركون ما بداخله من معقولات، لكنهم يدركون ذلك حين يبدأ هذا العقل في إظهار معقولاته للآخرين فيسمى بذلك " العقل الظاهر".

يقول: (وأما الرابع : فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته، فكان موجوداً لغیرها منها بالفعل)^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٤ .

(٢) المرجع السابق .



خصائص وقوى النفس والروح عند بقية الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام :

حديث الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام عن خصائص وقوى النفس قريب جداً مما قاله أرسطو كما ذكرت سابقاً، فيرون أن الإنسان يحتوى على قوى النفس النباتية والحيوانية، ويتميز عنها بقوة العقل، وفيما يلي عرض لهذه القوى .

خصائص وقوى النفس النباتية :

والغرض من وجود هذه القوى في الإنسان كما يقول الفارابي: (... العمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد، وقد سلط عليها إحدى قوى روح الإنسان وقوم يسمونها القوة النباتية...)(^١).

لذلك عرفوا النفس النباتية بأنها : (الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايتولد وينمي ويغتذي)(^٢).

والمراد بالكمال الأول هو الاستعداد الذي يتولد عن اتصال النفس بالجسم، بحيث يصبح الجسم مستعداً لكمالاته الثانية التي أعد لها من جهة التغذي والنمو والحفاظ على النوع كما هو حال النبات.

وتبعاً لذلك تتحدد وظائف النفس النباتية بثلاث وظائف هي :

١- التغذية : وهي أول القوى، وتقوم عملية التغذية عن طريق تحويل الطعام في الجسم المتغذي إلى أن يصير أجزاءً منه.

(١) فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٦٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٢؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٥٨؛ أحوال النفس، ص ٥٧؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٢١؛ ابن باجة، النفس، ص ص ٤٣-٦١؛ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١١٠؛ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ص ٢٧-٣٠.



يقول الفارابي: (فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى...) (١).
ويقول ابن سينا: (... فالقوة الغذائية تورد البدل، أى بدل ما يتحلل وتشبهه وتلصق) (٢) أى بدل ما يتحلل في الجسم .

فهذه القوة هي أقدم قوى النفس يقول ابن باجه: (القوة الغذائية أقدم قوى النفس كلها) (٣).

القوة المنمية - المربية - :

يقول ابن سينا فيها: (القوة المنمية وهي تزيد في الجسم الذى هي فيه في أقطاره، طولاً وعرضاً وعمقاً، لتبلغ به كماله في النشوء) (٤).

فهي قوة تساعد الجسم على النمو، وفي تحقيق النمو على نحو متناسق، وهذه القوة تنشط في أول وجود الكائن الحي، فينمو سريعاً، ويتضاعف حجمه، ثم تبدأ هذه القوة بالبطء شيئاً فشيئاً مع التقدم في السن، حتى يصل الكائن الحى إلى سن معينة فيتوقف عن النمو فيها.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٧؛ انظر: المرجع السابق، ص ٨٧-٨٨؛ ص ٩٦؛ فصول منتزعة، ط. د، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، (بيروت: دار المشرق)، ص ٢٧-٢٨؛ رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها - مطبوع ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدى - ، ص ٦٧-٦٨.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٤٥؛ انظر في عمل هذه القوة، المرجع السابق، ص ٣٢، ص ٤٥-٤٦؛ النجاة، ج ٢، ص ١٥٨؛ أحوال النفس، ص ٥٨؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع مع أحوال النفس-، ص ١٥٦.

(٣) النفس، ص ٤٢.

(٤) أحوال النفس، ص ٥٨؛ انظر: الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٤٦؛ النجاة، ج ٢، ص ١٥٨؛ الفارابي، رسالة في أعضاء الحيوان وقواها وافعالها- مطبوع ضمن رسائل فلسفية-، ص ٧٢؛ فصول منتزعة، ص ٢٧-٢٨؛ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١١٠؛ ابن باجه، النفس، ص ٥٦-٥٧؛ ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، ص ٢٦.



يقول ابن باجه: (ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي الحيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النحو من العظم، وهذه هي النفس المنمية)^(١).

القوة المولدة :

وهي قوة تقوم بوظيفة التوليد أي التناسل لاستمرار النوع.

وهي قوة تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه.

يقول ابن سينا: (وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبه بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تشبه به من التعليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل)^(٢).

إذاً فغاية القوة الغذائية هي حفظ الفرد، وغاية القوة المنمية هي استكمال صورة الفرد، أما المولدة فغايتها حفظ النوع .

يقول ابن سينا: (... وبالجملة فإن القوة الغذائية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع، إذ كان حب الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالى على كل شيء، فما لم

(١) النفس ، ص ٥٦ .

(٢) أحوال النفس، ص ٥٨؛ انظر: الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٤٦؛ النجاة، ج ٢، ص ١٥٨؛ الفارابي، رسالة في أعضاء الحيوان وقواها وأفعالها - مطبوع ضمن رسائل فلسفية - ص ٧٦-٧٧؛ فصول متزعة، ص ٢٨؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٦-١٠٠؛ ابن باجه، النفس، ص ٦٠-٦١؛ ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، ص ٢٨-٣٠.



يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه، فالغاذية تورد بدل مايتحلل من الشخص، والمولدة تورد بدل مايتحلل من النوع^(١).

خصائص وقوى النفس الحيوانية :

أما النفس الحيوانية فقد عرفت بأنها: (كمال أول لجسم طبيعي من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة)^(٢).

وبالتالي تحدد وظائف النفس الحيوانية أو قواها، بقوتين الأولى محرقة والثانية مدركة.

يقول ابن سينا: (والنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محرقة ومدركة)^(٣).

أما القوة المحركة فلها وظيفتان :

١- باعته^(٤) : تتمثل في النزوع إلى الأشياء وهي إما غضبية أو شهوانية.

-
- (١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص٤٧؛ انظر: مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ص١٥٦-١٥٧؛ الفارابي، فصول منتزعة، ص٢٨؛ فصوص الحكم، -مطبوع ضمن الجمع بين رأبي الحكيمين - ص٦٣؛ ابن باجه، النفس، ص ص٦٠-٦١؛ ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، ص ص٢٨-٣٠.
- (٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص٣٢؛ انظر: النجاة، ج٢، ص١٥٨؛ أحوال النفس، ص٥٧؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس - ص١٥٢؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص٢١.
- (٣) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص٣٣؛ انظر: النجاة، ج٢، ص ص١٥٨-١٥٩؛ أحوال النفس، ص٥٨؛ الفارابي، عيون المسائل -مطبوع ضمن الجمع بين رأبي الحكيمين- ص٥٦؛ الغزالي، معارج القدس في معرفة مدارج النفس، ص٣٧.
- (٤) يطلق عليها أغلب الفلاسفة مسمى النزوعية. انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص٨٩-٩١؛ ص١٠٥؛ فصول منتزعة، ص ص٢٨-٢٩.



٢- الفاعلة : هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات أو ترخيها للقيام بعمل ما .

يقول ابن سينا : (... والحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، وهي القوة التي ارتسمت في التخيل - الذي سنذكره بعد^(١) - صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الأخرى التي نذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة، وشعبة تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة، وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء .. وترخيها أو تمددها طولاً^(٢).

والقوة المحركة الباعثة النزوعية تعمل في مصاحبة كل من القوة الحاسة والتخيلة والناطقة فهذه القوى الثلاث الأخيرة لا تكفي وحدها في فعل شيء إلا إذا قامت بخدمتها القوة النزوعية التي منها تكون الإرادة والاختيار، والحكم بأن الشيء ينبغي أن يؤخذ أو يترك.

يقول الفارابي: (والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل، سمي بالإسم العام وهو الإرادة، وإن كان عن روية أو عن نطق في الجملة سمي بالاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة، وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان)^(٣).

(١) انظر: ص ٣٦٧ من البحث.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٣؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٥٨؛ أحوال النفس، ص ٥٨-٥٩؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٥٨-١٥٩؛ الفارابي، عيون المسائل - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٥٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥؛ انظر: فصول منتزعة، ص ٢٨-٢٩.



٢- أما المدركة فهي ذات قوتين :

١- قوة تدرك من خارج الجسم وهي الحواس الخمس الظاهرة .

٢- قوة تدرك من داخل الجسم وهي الحواس الخمس الباطنة .

يقول ابن سينا: (وأما القوة المدركة فتتقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل، فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس ... أما القوة المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها تدرك معاني المحسوسات..^(١) (٢).

أما قوى الإدراك من الخارج^(٣) فالحواس الخمس وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر^(٤).

(١) الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن، كإدراك الشخص لصورة قريب أو صديق فيدرك شكله وهيئته ولونه؛ أما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة العداوة في الذئب .

انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق؛ انظر: النجاة، ج٢، ص١٦٢-١٦٣؛ أحوال النفس، ص٦٠-٦١؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص١٥٩؛ انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص٥٦؛ فصوص الحكم، ص٦٣ - كليهما مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين-؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص٤٤-٤٥.

(٣) تسمى عند بعض الفلاسفة بالقوة الحاسة. انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة، ص٨٨؛ فصول منتزعة، ص٢٨؛ رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها - مطبوع ضمن رسائل فلسفية- ص٧٧-٨٣.

(٤) انظر في شرح عمل هذه الحواس: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٩٣-٩٥؛ فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص٦٣-٦٤؛ رسالة



٢- أما قوى الإدراك من الباطن :

يتم الإدراك بالحس الباطن عندهم في الدماغ^(١) وهو مركز جميع الحواس الباطنة وهذه الحواس الباطنة هي الحس المشترك، والخيال أو المصورة، والتمخيلة والوهمية، والحافظة.

الحس المشترك :

وهو القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات التي تدركها الحواس الخمس الظاهرة، فتؤلف بينها وتميز بينها .

يقول ابن مسكويه : (إن كل حس من الحواس الخمس يختص بنوع من المحسوس فيقبل آثاره ثم يميز أشخاصه، فكذلك الحس المشترك يقبل الآثار من الحواس كلها ثم يميز بينها إلا أن الفرق بينهما أن الحواس الخمس إنما تقبل الصور، بأن تحصل فيها آثار

= أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها - مطبوع ضمن رسائل فلسفية- ص ص ٨٠-٨١؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ٣٤؛ أحوال النفس، ص ص ٥٩-٦٠؛ مبحث عن القوة النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس - ص ص ١٥٨-١٦٥؛ النجاة، ج٢، ص ص ١٥٩-١٦٢؛ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ص ٣٢-٣٣؛ الفوز الصغر، ص ٢٠؛ مقالة في النفس والعقل - مطبوع ضمن دراسات ونصوص في الفلسفة عند العرب-، الطبعة الأولى، نشر: عبدالرحمن بدوي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٨١م)، ص ص ٦١-٦٥؛ رسالة في اللذات والآلام، - مطبوع ضمن دراسات ونصوص في الفلسفة عند العرب-، ص ٩٩؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ص ٤١-٤٤؛ ابن باجه، النفس، ص ص ٩٩-١٢٨؛ ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ص ١٠١-١٠٢؛ ابن رشد، تلخيص النفس، ص ص ٤٣-٧١؛ الحاس والمحسوس - مطبوع ضمن كتاب النفس لأرسطو ترجمة عبدالرحمن بدوي - ص ص ١٩٢-٢٠٤.

(١) هذا على الأغلب، والبعض يجعل مركزها في القلب.



الجزئيات من المحسوس شيئاً بعد شيء، وأما الحس المشترك فإنه يقبل الصور من الحواس في دفعة واحدة من غير أن يتأثر منها بما يحصل فيه من تلك الصور...^(١).

ويحدد ابن سينا منطقة الحس المشترك في أول التجويف المقدم من الدماغ فيقول: (... فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا، وهي الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس...)^(٢).

ويقول في موضع آخر: (... فهذه القوة التي تسمى الحس المشترك هي مركز الحواس، ومنها تتشعب الشعب، وإليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس)^(٣) وذلك لأن من أهم وظائف الحس المشترك الجمع بين المحسوسات فهو المركز الذي تتأدى إليه جميع الأعصاب الواردة من الحس الظاهر.

يقول ابن سينا: (الحواس الظاهرة، ليس شيء منها يجمع بين إدراك اللون والرائحة واللين، وربما لقينا جسماً أصغر وأدركنا منه أنه عسل حلو طيب الرائحة سيال، ولم نذقه ولا شمناه ولا لمسناه، فيبين أن عندنا قوة اجتمعت فيها إدراكات الحواس... وصارت جملتها عند صورة واحدة جميعاً، وهذه القوة هي الموسومة بالحس المشترك)^(٤).

(١) الفوز الأصغر، ص ص ٩٨-٩٩.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ص ٣٥-٣٦؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٦٣؛ أحوال النفس، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٤٧.

(٤) مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٦٦؛ انظر: الشفاء، المرجع السابق، ج ٦، ص ص ١٤٥-١٤٦؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ص ٤٥-٤٦؛ ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، ص ص ٧٢.



القوة المصورة (الخيال) :

قوة تحفظ صور المحسوسات التي تدركها الحواس الخمس والحس المشترك وتبقيها فيها بعد غيبة المحسوسات دون أن يكون لها فعل أو تصرف فوظيفتها حفظ فقط، فهي عبارة عن خزانة تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الخارجية وهي في مقدم الدماغ .

يقول الفارابي : (قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مماسة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس)^(١).

ويقول ابن سينا عن هذه القوة : (الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر تجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ويبقى بعد غيبة تلك المحسوسات ...)^(٢).

ويرى ابن سينا أن القوة المصورة تكون في خدمة الحس المشترك والقوة المتخيلة، فهي تخدم الحس المشترك بأن تحفظ ما يؤديه إليها من صور المحسوسات، كما تخدم المتخيلة بأن تقدم لها المادة التي حفظتها من صور المحسوسات التي تحتاجها المتخيلة في عملها.

يقول ابن سينا : (إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ماتستقر فيه صور المحسوسات، وإن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك، وإن الحس المشترك يؤدي إلى

(١) فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٦٤.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٦؛ انظر النجاة، ج ٢، ص ١٦٣؛ أحوال النفس،

ص ٦٢؛ مبحث عن القوة النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٦٦؛ الغزالي،

معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ص ٤٦-٤٧.



القوة المصورة على سبيل استخزان ماتؤديه إليه الحواس فتخزنه، وقد تخزن القوة المصورة أيضاً أشياء من المأخوذات عن الحس...^(١).

القوة الوهمية أو قوة الوهم:

وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الخارجية، كإدراك الشاة العداوة في الذئب، فمثل هذا الإدراك لا يتم عن طريق الحواس الخمس الخارجية، وإنما يتم عن طريق قوة حاسة باطنة هي قوة الوهم.

يقول الفارابي: (... قوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة إذا أشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك...)^(٢).

ويقول ابن سينا في هذه القوة: (... القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه، ويشبه أن تكون هي أيضاً المتصرفة في التخيلات تركيباً وتفصيلاً)^(٣).

وقد شرح ابن سينا كيف تدرك الشاة العداوة في الذئب وهي ربما لم تره من قبل ولم يصبها منه مكروه قبل ذلك، بأن ذلك يتم عن طريقين، الطريق الأول: إلهام إلهي بذلك والطريق الثاني بالتجربة .

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ١٥١.

(٢) فصوص الحكم، مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٦٤.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ٣٦؛ النجاة، ج٢، ص ١٦٣؛ أحوال النفس،

ص ٦٢؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس - ص ١٦٧؛ الغزالي،

معارج القدس في معرفة مدارج النفس، ص ٤٧.



فيقول: (... إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذي لم يصحبه حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شيء من تلك المعاني يحس ومن غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر في تلك الحال فنقول: إن ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية ، ... ، ومثل حال الطفل إذا أقل وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة في النفس جعلها فيه الإلهام الإلهي، وإذا تعرض لخدقته بالقذى بادر فأطبق جفنيه قبل فهم ما تعرض له وما ينبغي أن يفعل بحسبه، كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه، وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية، والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه النفس ومبادئها هي دائمة لاتنقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرة وأن لاتكون، كاستكمال العقل وكخاطر الصواب، فإن الأمور كلها من هناك، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط، ولا أصابتها منه نكبة، وتحذر الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير، وتشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة، فهذا قسم .

وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة ، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسي، أو ضار حسي مقارناً لصورة حسية، فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما، والحكم فيها، فإن الذكر لذاته ولجلبته ينال ذلك، فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة (...)^(١).

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ١٦٣-١٦٤.



القوة الحافظة الذاكرة :

وهي قوة تقوم بحفظ ما أدركه الوهم من المعاني الجزئية كما تحفظ الصورة مأحس به الحس المشترك والحواس من الصور المحسوسة.

يقول الفارابي عن هذه القوة : (وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس)^(١).

ويقول ابن سينا عن هذه القوة: (. القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية، ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس)^(٢).

ويجعل ابن سينا لهذه القوة وظيفتين : الحفظ من ناحية والاستعادة أي التذكر من ناحية، ويفرق بين مفهومي الذكر والتذكر، فالذكر يحدث للحيوان كله بما فيه الإنسان وهو عبارة عن استعادة تلقائية للصور والمعاني عند استحضارها، أما التذكر فهو فعل خاص بالإنسان، وهو الاستعادة الإرادية التعمدية للصور والمعاني، فإن الذكر هو اجتماع التجارب في القوة الوهمية ويتم بغير إرادة حيث أن الحيوان يذكر إذا عرض له شيء، فذاكرته ذاكرة تعريف، أما التذكر فيكون للإنسان فقط عن طلب واستحضار لما اندرس^(٣).

- (١) فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين -، ص ٦٤.
- (٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٧؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٦٣؛ أحوال النفس، ص ٦٢؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٦٧؛ ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٩؛ الغزالي، معارج القدس في معرفة مدارج النفس، ص ٤٧؛ ابن باجة، تدبير المتوحد - مطبوع ضمن رسائل ابن باجه الالهية -، ط. د، تحقيق: ماجد فخري (الناشر: بيروت: دار النهار)، ص ٤٩-٥١؛ ابن رشد، الحاس والمحسوس - مطبوع ضمن كتاب النفس لأرسطو، ترجمة: عبدالرحمن بدوي - ص ٢٠٨-٢١٥.
- (٣) انظر: المرجع السابق.



القوة المتخيلة أو المفكرة :

وهي القوة التي تقوم بالتصرف في صور المحسوسات المحفوظة في الصورة فقد تستعيدها، كما هي كما يحدث في عملية التذكر أو تقوم بتركيب بعضها إلى بعض، أو فصل بعضها عن بعض على صور وأشكال وهيئات قد تكون مطابقة للواقع أو مخالفة له، ولها دور هام في عملية التذكر، وهذه القوة تسمى بالقياس إلى النفس الحيوانية متخيلة، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .

يقول الفارابي : (القوة المتخيلة، فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات، وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو مايتخيله)^(١)، ويقول عنها في موضع آخر: (.. قوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة الصورة والحافظة، فيخلط بعضها ببعض، ويفصل بعضها عن بعض وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم سميت متخيلة)^(٢).

ويقول ابن سينا: (... القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ..، من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الإرادة...)^(٣).

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٧، وينسب إليها أيضاً عمل القوة المصورة؛ ويجعل مكانها في القلب. انظر: المرجع السابق، ص ٨٩؛ انظر: فصول منتزعة، ص ٢٨.

(٢) فصوص الحكم - مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٦٤؛ انظر: ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٩؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٤٧؛ ابن باجة، النفس، ص ١٣٣-١٣٥؛ ابن رشد، كتاب تلخيص النفس، ص ٨٢-٨٩.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٦؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٦٣؛ أحوال النفس، ص ٦٢؛ مبحث عن القوى النفسانية، - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٦٧.



وتلعب القوة المخيلة دوراً هاماً في تفسير حدوث الأحلام عند الفلاسفة، ذلك أن الأحلام تنشأ من فعل القوة المتخيلة أثناء النوم؛ لأنها تفرغ من خدمة القوتين الناطقة والنزوعية، ومن استقبال رسوم صور المحسوسات الواردة عليها من القوة الحاسة وفي هذا الفراغ راحة لها، وفي أثناء هذه الراحة تجتز ما فيها من رسوم المحسوسات وصورها، فتحاكي الأفعال التي مرت بها أثناء اليقظة مع إجراء تعديلات عليها وفقاً لما تزخر به نفس الحالم من رغبات؛ لأن أحوال النائم النفسية واحساساته ذات أثر واضح في مخيلته وفي تكوين أحلامه.

يقول الفارابي: (القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة، وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفصلة عنها مشغولة بما تورد الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية، فإذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالها الأول، بأن لاتفعل أفعالها مثل ما يعرض عند حال النوم انفردت القوة المتخيلة بنفسها فارغة عما تجده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية، فتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية، فتفعل فيها بأن تتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ... ؛ ولها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة عندها فيها ...^(١).

ويتصل تفسير الأحلام عند الفارابي^(٢) بموضوع تفسير حدوث الرؤيا الصادقة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص ١٠٨-١٠٩؛ انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ص ١٥٣-١٥٤، ص ص ١٥٨-١٥٩؛ أحوال النفس، ص ص ١١٤-١٢١؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٤٨؛ انظر ما كتبه: دينا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص ص ٣٧٤-٣٨٤.

(٢) تأثر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بآراء أرسطو في تفسير حدوث الأحلام وأنها أثر من آثار القوة المتخيلة، فقد خلف الكندي رسالة في ماهية النوم والرؤيا يظهر فيه تأثره



والنبوة^(١)، فيرى الفارابي أن المخيلة إذا كانت في الإنسان قوية جداً بحيث تصل هذه القوة إلى درجة لا تستنفذ معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج في كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعاً، فتكون القوة المخيلة كاملة وقوية جداً ففي استطاعتها أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات والحوادث المستقبلية فتكون لها بذلك النبوءة بالأشياء التي ستحدث لاحقاً، ويكون ذلك يقظة أو مناماً فما النبي في نظر الفارابي سوى إنسان قوى المتخيلة، وقد فاض عليه من العقل الفعال مفاض على عقل الفيلسوف^(٢).

يقول الفارابي : (إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما وقت النوم، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكاتها من المحسوسات، ويقبل محاكاة المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهما، فيكون بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة^(٣).

= بأرسطو، ثم امتد أثر ذلك إلى الفارابي ومن بعده، إلا أن الفارابي قد خطى بنظرية الأحلام خطوة خطيرة، عندما قرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي، والتنبؤ بالغيب، وهذا لانجده عند أرسطو، والكندي.

انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٩٤-٩٥.

(١) يعقد الفارابي فصلين متتاليين في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة هما: القول في سبب المنامات، والقول في الوحي ورؤية الملك، ويربط ذلك كله بالقوة المتخيلة.

(٢) انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٩٥-٩٦.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٤-١١٥؛ انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ١٥٨-١٥٩؛ أحوال النفس، ص ١١٤-١٢١؛ الإشارات والتنبهات،



والفلاسفة يرون أن اتصال الإنسان بالعقل الفعال يمكن حصوله عن طريقين:

الأول: طريق الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل .

الثاني: طريق الأنبياء بالمخيلة القوية .

يقول ابن مسكويه عن الطريق الأول : (إن الإنسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر، ومن قوة الفكر إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل وذلك أن هذه القوى متصلة اتصالاً روحانياً...، فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية وتؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيلة، وتؤثر القوة المتخيلة في الحس فيرى الإنسان أمثلة الأمور المعقولة أعنى حقائق الأشياء ومبادئها وأسبابها كأنها خارجة عنه وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه كما أن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوسة في القوة المتخيلة، ويظن أنه يراها من خارج وربما كانت صحيحة مبشرة أو منذرة بالمستأنف وربما رأى الأمور بأعيانها من غير تأويل)^(١).

أما عن الطريق الثاني فيقول ابن سينا^(٢): (هم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها أنها لا تستغرقها القوة الحسية في إيراد ما يورد عليها، حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة في اتصالها بتلك المبادئ الموحية إليها الأمور الجزئية، فتتصل كذلك في حال اليقظة وتقبل تلك الصور، فتشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية، وأقاويل إلهية مسموعة هي مثل لتلك المدركات الوحيية، فهذه إذن درجات المعنى المسمى بالنبوة)^(٣).

= ج ٤، ص ص ١٤٠-١٤٩؛ الغزالي، معارج القدس في معرفة النفس، ص ص ٦٧-٦٨؛

انظر ما كتبه: دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص ص ٣٧٤-٣٨٤.

(١) الفوز الأصغر، ص ص ١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: ماسبق من كلام الفارابي .

(٣) أحوال النفس، ص ص ١١٧-١١٨؛ انظر: ابن مسكويه، المرجع السابق، ص ص ١١٠-



ومعلومات الطريقتين من معين واحد هو العقل الفعال فلا اختلاف بينهما.

يقول ابن مسكويه: (يشاهد - مقصوده الإنسان النبي - في القوة المتخيلة أنه المحدر من علّ فيرى ويسمع ما لا يشك فيه، ولأن تلك الأمور مستقبلها وماضيها واحد؛ لأنها حاضرة معاً، فالأمور لائحة له فيشاهد مستقبلها كما يشاهد ماضيها فإذا أخبر بها كانت صحيحة، وإذا قابل بها أهل الحقائق من العلماء كانت موافقة؛ لأن المبادئ والعلل واحدة وكذلك العواقب والمضار، فإذا أخبر بها من وصل إليها من أسفل بالفلسف اتفق رأيهما وصدق أحدهما الآخر بالضرورة وبادر الفيلسوف إلى قبول ما يأتي أكثر من مبادرة كل أحد لأنهما متفقان في تلك الحقائق؛ لأن الفرق بينهما إن أحدهما ارتقى في أسفل والآخر انحط من علّ^(١)).

(١) الفوز الصغر، ص ١٠٢.



خصائص وقوى النفس الناطقة :

القوة التي تتميز بها النفس الناطقة هي قوة العقل، بل إن النفس الناطقة هي العقل فهي الإنسان بالحقيقة، هي التي تدرك كليات الأشياء - الأنواع والأجناس -، وتقف على ماهيات الأشياء وحقائقها.

يقول الفارابي : (الروح الإنسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بمتجزء ولا بمتمكن بل غير داخل في وهم ولا يدرك بالحس، لأنه من حيز الأمر) (١).

وهذه النفس الناطقة لها تعلق بالبدن من ناحية، ومن ناحية أخرى لها تعلق بعالم العقول والمجردات؛ لذلك كان لها فعلاان أو عملاان أو قوتان وهما القوة النظرية، والقوة العملية.

يقول ابن سينا: (النفس الإنسانية جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبه هي تحته، وجنبه هي فوقه وله بحسب كل جنبه قوة بها تنتظم العلاقة بينها وبين تلك القوة، فكأن للنفس وجهين : وجه للبدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك، والتأثر منه) (٢).

أما القوة العملية فهي المبدأ المحرك لبدن الإنسان فيما ينبغي أن يفعل أو يترك، وهذا العقل العملي - أو القوة العملية - هو المنوط به سياسة البدن .

وله بالقياس إلى القوة الحيوانية عدة وظائف واعتبارات هي :

- حين يضاف العقل العملي إلى القوة الحيوانية الباعثة النزوعية تحدث في هذه

(١) فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٦٥.

(٢) أحوال النفس، ص ٦٤، وانظر : الفارابي، المرجع السابق .



القوة النزوعية هيئات تخص الإنسان مثل الخجل والحياء ... الخ.

- وحين يضاف العقل العملي إلى القوة المتخيلة، والقوة الوهمية فإنه يحدث بذلك استنباط التدابير في الأمور الكائنة، والصناعات الإنسانية.

أما عندما يضاف العقل العملي إلى العقل النظري، فإنه تتولد من هذه الإضافة وهذا الاتصال الآراء الذائعة المشهورة مثل أن الكذب قبيح والظلم قبيح.

يقول ابن سينا : (وأما النفس الناطقة الإنسانية فتقسم قواها إلى قوة عاملة، وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم أو تشابهه، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها اصلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها، فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهاً بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك، واعتبارها الذي بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي تنحاز إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية، واعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل : أن الكذب قبيح، والظلم قبيح ...)^(١).

أما القوة العالمة أو العقل النظري، فإنه إذا كانت القوة العملية - العقل العملي - هي النفس الناطقة في نسبتها إلى الجانب الذي هو دونها وهو البدن وسياسته، فإن القوة

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص٣٧؛ انظر: النجاة، ج٢، ص١٦٣-

١٦٤؛ أحوال النفس، ص٦٣؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس،

ص ص٤٩-٥٠.



العالمة - العقل النظري - هي التي تؤلف من النفس الإنسانية ذلك الجانب الملتفت إلى المبادئ العقلية العلوية .

يقول ابن سينا: (وأما القوة النظرية فهي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عليها، فكأن للنفس منا وجهين : وجه إلى البدن . ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه، فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم، فهذه هي القوة العملية، وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة)^(١).

ولهذه القوة العالمة أو النظرية نسباً متفاوتة من قبول الصور الكلية المجردة عن المادة أو مراتب أو مستويات هي :

١- العقل الهيلولاني أو العقل بالقوة :

استعداد مطلق لم يخرج من القوة إلى الفعل، وهو موجود لدى كل شخص، والعقل في هذه الحالة هو القوة النظرية في حالتها الابتدائية لم تقبل شيئاً، فالعقل في هذه الحالة يكون شبيهاً باهولي الأرسطية - المادة المطلقة الخالية من أي صورة - وذلك كقدرة الطفل على الكتابة.

يقول الفارابي: (العقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة؛ لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها..)^(٢).

(١) المرجع السابق، ج٦، ص ٣٨-٣٩؛ انظر: النجاة، ج٢، ص ١٦٥-١٦٦؛ أحوال النفس، ص ٦٥؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٦٩-١٧٠.

(٢) رسالة في معاني العقل - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٣٧.



ويقول ابن سينا : (هذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولي الأولى، التي هي بذاتها ذات صورة من الصور...) (١).

٢- العقل بالفعل أو العقل بالملكة :

حينما يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل، وذلك بعد أن حصلت فيه المعقولات ولا يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل وعقلاً بالملكة من تلقاء نفسه، بل يحتاج إلى شيء آخر ينقله من القوة إلى الفعل، وذلك هو العقل الفعال (٢) - العقل العاشر في سلسلة العقول السماوية -.

يقول الفارابي : (إذا حصلت فيها - أي النفس - صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل، ... فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، والعقل الفعال ... هو الذي جعل تلك الذات التي كانت بالقوة عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل) (٣).

ويفرق ابن سينا بين العقل بالفعل والعقل بالملكة، فيرى أن العقل بالملكة هو العقل المتحصل على معقولات أولية - فطرية - كالمقدمات التي يحصل بها التصديق، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وهي تحصل للإنسان بغير اكتساب ولا يدري الإنسان كيف حصلت ومتى حصلت، وهذه المعقولات الأولية هي التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية.

-
- (١) أحوال النفس، ص ٦٦؛ وانظر: مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٧٠؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٣٩؛ النجاة، ج ٢، ص ١٦٥.
- (٢) انظر: ص ٣٨٢ من البحث في دور العقل الفعال.
- (٣) رسالة في معاني العقل - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٣٨-٤١.



يقول ابن سينا: (... تارة نسبة ما بالقوة الممكنة، وهي أن تكون القوة الهولانية قد حصلت فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد بعينه متساوية، فما دام إنما حصل فيها من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فإنها تسمى عقلاً بالملكة^(١).

فإذا حصل الإنسان على هذه المعقولات الأولى تكون لديه مقدرة على الحصول على المعقولات الثانية، والمقصود بالمعقولات الثانية هي العلوم الناشئة عن استعمال الفكر.

يقول ابن سينا: (وهو أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالها ويرجع إليها بالعقل بل كأنها مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب^(٢)).

٣- العقل المستفاد :

حينما يصبح العقل بالفعل حاصلاً على المعقولات كلها، ويصبح قادراً على إدراك المعقولات المجردة من المادة والصور المفارقة للمادة كالعقول السماوية فإنه يصبح حينئذ عقلاً مستفاداً، ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها أو جلها معقولة بالفعل. فالعقل المستفاد أعلى مرتبة من العقل بالفعل،

(١) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦؛ ص ص ٣٩-٤٠؛ النجاة، ج٢، ص ١٦٥؛ أحوال النفس، ص ص ٦٦-٦٧؛ مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس-، ص ١٧١.

(٢) النجاة، ج٢، ص ١٦٦؛ وانظر: المراجع السابقة؛ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٥١.



وهو أشد منه مفارقة للمادة وأقرب من العقل الفعال، وسمى بالعقل المستفاد؛ لأنه يستفيد معلوماته ويستمددها ويحصلها من العقل المفارق والخارج عنه وهو العقل الفعال، والعقل المستفاد رئيس للعقول جميعاً، كأنه الغاية القصوى لها جميعها بل إن العقول تهيم في ضلالاتها إذا لم تبلغ درجة العقل المستفاد؛ وذلك لأنه شديد الصلة بالعقل الفعال.

يقول الفارابي عن العقل المستفاد: (... ههنا أشياء هي صور لامواد لها لم تحتج تلك الذات إلى أن تنزعها عن مواد أصلاً...، وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد...)^(١).

ويقول ابن سينا عن هذا العقل: (... وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها بالفعل، فيعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلاً مستفاداً، وإنما سمي عقلاً مستفاداً؛ لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائم بالفعل وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج، فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله، فاعتبر الآن، وانظر إلى حال هذه القوة كيف يرأس بعضها بعضاً، وكيف يخدم بعضها بعضاً، فإنك تجد العقل المستفاد رئيساً، ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه...)^(٢).

(١) رسالة في معاني العقل - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٤٠-٤١.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ٦، ص ٤٠-٤١؛ انظر: أحوال النفس، ص ٦٥؛ مبحث

عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٧١؛ النجاة، ج ٢، ص ١٦٦؛

الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٥٢.



ويقوم العقل الفعال بدور هام في عملية التعقل وإدراك الكليات والمعقولات فهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، من مجرد استعداد - عقل هيولاني - إلى أن تكون هذه المعقولات مادة للتعقل، فالعقل الفعال هو الأساس في عملية الإدراك العقلي، وعن طريقه أيضاً يستطيع الإنسان معرفة الغيب.

يقول ابن سينا: (... إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ماخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجها، فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في اعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويصير بنورها بالفعل مالميس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا...، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبع في النفس الناطقة^(١).

٤- العقل القدسي :

لقد أضاف ابن سينا إلى المراتب السابقة للعقول مرتبة جديدة هي ماسماه بالعقل القدسي وهو العقل الهيولاني إذ خص باستعداد فطري، وقبل التعلم بلا واسطة، ويسمى استعداداه الخاص حدسا^(٢)، وهو من خواص الأنبياء.

(١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٠٨؛ انظر: النجاة، ج ٢، ص ١٦٦-١٦٨؛ أحوال النفس، ص ١١١-١١٣؛ مبحث عن القوى النفسانية، - مطبوع ضمن أحوال النفس -، ص ١٧٦-١٧٨؛ الفارابي، رسالة في معاني العقل - مطبوع ضمن الجمع بين رأبي الحكيمين - ص ٤١-٤٣؛ ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٠-٩١؛ ابن باجه، رسالة في الاتصال بالعقل الفعال - مطبوع ضمن رسائل ابن باجه الإلهية -.

(٢) الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب؛ الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢.



يقول ابن سينا: (... إن كان الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حدساً، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى أنه لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً....، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية^(١).

وقد جعل الفلاسفة لبعض النفوس من القوى ماتستطيع بها أن تؤثر في هيولى العالم، فتحدث الأمطار والزلازل.

يقول الفارابي: (الروح القدسية لاتشغلها جهة تحت من جهة فوق ولايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ومافيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس)^(٢).

ويقول ابن سينا: (لاننكر أن يكون من القوى النفسانية ماهو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن، حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدنها، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم مايتصور بأسباب في نفسها، وليس يكون مبدأ ذلك إلا إحداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين كما تفعل في بدنها، فيتبع ذلك أن تحدث سحب ورياح وصواعق وزلازل، وتنبع مياه وعيون وماأشبه ذلك في العالم البشري بإرادة هذا الإنسان)^(٣).

(١) النجاة، ج ٢، ص ١٦٦-١٦٨؛ انظر: أحوال النفس، ص ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) فصوص الحكم - مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٦٥.

(٣) أحوال النفس، ص ص ١٢٤-١٢٥.

الفصل الثالث

تعقيب على خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة



الفصل الثالث

تعقيب على خصائص وقوى النفس والروح عند الفلاسفة

اعتبر الفلاسفة الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، فأولوها من العناية والاهتمام والدراسة الشيء الكثير فلم تخل أبحاثهم من ذكر خصائصها وقواها على ماسبق الحديث عنه في الفصلين السابقين، وسوف يكون التعقيب على آرائهم والمناقشة لهم في محورين أساسيين:

الأول: وحدة النفس الإنسانية، والمقصود بذلك أن الإنسان ليس فقط هو النفس الناطقة كما يدعون، بل دائرة الفعالية في العنصرين المكونين للإنسان وهما البدن والنفس، وهو بذلك المخلوق المكلف.

الثاني: مناقشتهم في قوى النفس وخصائصها التي جانبهم الصواب فيها.

وحدة النفس الإنسانية :

وحدة الكائن الإنساني تكمن في النفس والجسد، فالإنسان مخلوق واحد من مادتين، قال الله - تعالى - : ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١).

والإنسان بهذا الاعتبار مكلف، ويبعث يوم القيامة بروحه وجسده، كما أن الجزاء للروح والجسد، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ، حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

(١) سورة ص، الآيتان ٧١، ٧٢.

(٢) سورة فصلت، الآية ١٩.



فالإنسان هو المخلوق من روح وجسد لكل جانب منه مطالب، والتي يجب أن تشبع في توازن فلا إفراط ولا تفريط ولا يطغى جانب على جانب، وذلك وفق ما شرع الله لعباده، ومما لا ينكر أن النفس عنصر فعال في الإنسان، بل الجسد بدونها موات.

فلقد قسم القرآن الكريم النفوس إلى ثلاثة أحوال باعتبار الصفات وهي : النفس الإمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة، وهذا التقسيم لأحوال النفس بحسب الصفة الغالبة عليها، فهي واحدة باعتبار ذاتها وثلاث باعتبار صفاتها^(١).

أما النفس الامارة بالسوء فهي المذكورة في قوله الله - تعالى - : ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢).

فالامارة بالسوء هي التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي^(٣)، إلا من عصمه الله - تعالى - .

أما النفس اللوامة فهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾^(٤).

وقد اختلف في المراد باللوامة، فقيل إن اشتقاق اللفظة مأخوذة من التلوم بمعنى التردد والتلون^(٥)، فهي كثيرة التردد بين الخير والشر فلا يثبت لها حال.

وقيل إن اللفظة مأخوذة من اللوم، بمعنى اتیان ما يلام عليه، فهي التي تندم على مافات وتلوم عليه، وقيل أنها نفس المؤمن على وجه الخصوص، وقيل بل هي نفس كل

(١) انظر : ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٢٩٤؛ ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد

الشیطان، ج ١، ص ٨٣؛ الروح، ص ٥٥٠.

(٢) سورة يوسف، جزء من الآية ٥٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص ٢٩٤.

(٤) سورة القيامة، الآيات ١، ٢.

(٥) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٥٧، مادة لوم؛ انظر: ابن القيم، إغاثة

اللهفان من مصايد الشيطان، ج ١، ص ٨٥؛ الروح، ص ٥٦١.



إنسان برّاً كان أو فاجراً، ووقوع اللوم منه على الأخص يوم القيامة، فإن كل واحد يلوم نفسه إن كان مسيئاً على إساءته وإن كان محسناً على تقصيره^(١).

أما النفس المطمئنة فهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٢)، فهي النفس المؤمنة الساكنة الموقنة، أيقنت أن الله ربها فأخبت لذلك، وقيل لها مطمئنة؛ لأنها بشرت بالجنة عند الموت فأمنت عذاب الله^(٣).

والنفس قد تكون تارة أمارة، وتارة لوامة، وتارة مطمئنة، بل في اليوم الواحد والساعة الواحدة يحصل منها هذا وهذا، والحكم للغالب عليها من أحوالها^(٤).

وتقسيم الفلاسفة قوى النفس إلى ثلاث قوى هي القوى العاقلة، والقوى الشهوانية، والقوى الغضبية، وجعلهم فضيلة القوة العاقلة الحكمة، وفضيلة قوة الشهوة العفة، وفضيلة قوة الغضب الشجاعة.

فهذه أمور مجملة فيها تقصير من عدة جوانب هي:

١- إنه لم تبين في هذه القوى الأنواع التي تستعمل بها الشهوة والغضب والأنواع التي لا تستعمل^(٥).

٢- إنه لو قدر الاعتدال في الشهوة والغضب، فهذا المقدر لا يوجب السعادة ولو قدر أنه انضم إليه ما يسمونه علماً، فلا دليل لهم على أن السعادة تحصل بذلك فالعلم الذي تحصل به السعادة لم يعرفوا لأنواعه ولا قدره، وهو العلم بالله، فهم أبعد

(١) انظر: ابن القيم، المراجع السابقة.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٧.

(٣) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ١٠، ج ٢٠، ص ٣٩؛ ابن القيم، إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ج ١، ص ٨٤.

(٤) ابن القيم، المرجع السابق، ج ١، ص ٨٦.

(٥) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٢٥٠.



الطوائف عنه، والسعادة التي هي كمال البهجة والسرور واللذة ليست هي نفس العلم، ولا تحصل بمجرد العلم، بل العلم شرط فيها، بل لا بد من العلم بالله وبأمره، ومعرفة الرب تعالى، ولا بد مع معرفته من عبادته، والنعيم واللذة حاصل بذلك^(١).

٣- إن الصفة اللازمة للنفس الناطقة، التي هي الحب والإرادة لم يتكلموا في كمالها ولا صلاحها، فإن الشهوة والغضب متعلقان بالبدن، إما لطلب منفعه وإما لدفع مضاره، ولهذا يؤمر فيهما بالعدل بخلاف حب النفس لمعبودها وإلهها وبغضها لغيره، وهذا هو حقيقة الحنيفية، وهي حقيقة قول لا إله إلا الله، فهذا ليس لهم منه حظ أصلاً، ولهذا كان الشرك غالباً عليهم^(٢)، وسبب ذلك أنهم لا يجعلون للنفس بعد مفارقتها حركة أصلاً، بل تبقى عقلاً محضاً عندهم، فليس لها علم ولا حركة ولا ازدياد من علم ولا محبة لشيء يطلب حصوله، وإنما تلتذ لذة دائمة متمثلة بما حصل لها من العلم كما يقولونه في المبدأ الأول وفي العقول وظنوا أن هذا هو الكمال، وكان ضلالهم في ذلك من أعظم الضلال من جهة أن الكمال ليس إلا مجرد العلم، ومن جهة أنهم لم يشبوا لهذا مزيد علم، ومن جهة أن ما أثبتوه من العلم لا يكفي في السعادة، ومن جهة أن فيه من الجهل ما يناقض العلم، فكثير من كلامهم في الإلهيات - بل أكثره - جهل لا علم^(٣).

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٥١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٥٩-٢٦٠.



مناقشة خصائص قوى النفس والروح عند الفلاسفة :

الفلاسفة المشاءون وعلى رأسهم ابن سينا قد أكثروا من الحديث عن قوى النفس وتعددتها وتنوعها وقسموها إلى مناطق نفوذ مستقلة وأضافوا إلى كل منطقة منها فاعلية خاصة بحيث أصبح من العسير في صورة كهذه أن نتحدث عن وحدة النفس^(١) وقولهم بهذه القوى قائم على أمرين هما:

١- أن النفس لما كانت جوهرًا مجرداً بسيطاً واحداً في رأى الفلاسفة، فإن الضمان الوحيد لكى تظل محتفظة بوحدتها هو أن يوجد بينها وبين أفعالها متوسطات هي هذه القوى، فتكون مبدأ لتكثر تلك الأفاعيل عن النفس، وبذلك يفسر صدور الكثرة عن الوحدة، وهذا قائم على الفرضية التى قالوا بها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهي فرضية لم تثبت إلا في نظر قائلها، وقد قامت الأدلة على بطلانها^(٢).

٢- أن النفس لا يمكنها إلا أن تدرك الكليات أما الجزئيات فلا^(٣).

يقول الرازي: (واعلم أن أكثر الكلام في أمر القوى مبنى على أن النفس هل مدركة للجزئيات والجسمانيات أم لا)^(٤).

وهذا قائم أيضاً على اعتبار النفس جوهر مجرد بسيط^(٥)، ليست بجسم ولا قوة حالة في جسم فتدرك الكليات والمعقولات والمجردات الثابتة دون الجزئيات ، التى يتم

(١) هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٨.

(٢) انظر: الرازي، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٣) انظر ما ذكره الرازي للفلاسفة من أدلة أن النفس تدرك الكليات: المباحث المشرقية في

علم الالهيات والطبيعات، ج ٢، ص ٣٥١-٣٥٧؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٢٤٧.

(٤) المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٥) من الأدلة على أن النفس جوهر مجرد ادراكها للكليات.



إدراكها بجسم أو قوة حالة في جسم، فالنفس الناطقة هي الإنسان بالحقيقة. وهذان الأساسان باطلان، كما أن قولهم بخصائص وقوى النفس غير مسلم لهم من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية تختلف بالجوهر لا بالأعم والأخص؛ لأن النفس الإنسانية ليست هي مجرد مجموعة من القوى أو الوظائف بل لا بد أن تشعر بفعالها ومقاصدها، فالاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان اختلاف جوهرى^(١).

الوجه الثاني : أن العقل ليس جوهرًا قائمًا بنفسه، وإنما هو من قبيل الاعراض والصفات كالعلم والشم ونحو ذلك من وسائل الإدراك .

فالعقل في اللغة مصدر عقل يعقل عقلاً^(٢).

يقول ابن تيمية : (إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر.

وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلاً كما يجيء في القرآن: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٣) وهذا مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعاً، وكذلك البصر فإنه مثل الإبصار، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك فيقال للقوة التي في العين بصر، والقوة التي يكون بها السمع سمع، وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل ، وأما تسمية الشخص العاقل، عقلاً أو الروح عقلاً، فهذا وإن كان يسوغ نظيره في اللغة، فقد يسمون الفاعل الشخص بالمصدر، فيسمى عدلاً وصوماً وفطراً، فليس هذا من الأمور المطردة في كلامهم

(١) انظر: هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٠٨ مادة عقل .

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٣ .



فلا يسمون الآكل والشارب أكلاً وشرباً، ولو كان ذلك مما يسوغ أن يسمى كل فاعل باسم مصدره، فهذا إنما يسوغ في الاستعمال لافي الاستدلال....، فليس لأحد أن يسمى الجوهر القائم بنفسه عقلاً ثم يحمل عليه كلام النبي - ﷺ -^(١)، والعقل هو الذي يتميز به الإنسان على سائر الحيوان.

(وترتبط المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية ارتباطاً وثيقاً، حيث يقوم التصور العقلي للمدرجات الحسية على خاصية التجريد، وهي خاصية فطرية للعقل، يتحقق بمقتضاها تجريد الأشياء عن حقيقتها المادية في الخارج، بحيث يحصل الإنسان على صورة عقلية للأشياء المحسوسة)^(٢).

والتجريد العقلي له مرحلتان :

المرحلة الأولى : يتم تجريد الشيء من حيث هو جزئي من حقيقته المادية الموجودة في الواقع إلى صورة عقلية مطابقة لوجوده الواقعي، كما يتصور الإنسان شجرة معينة، أو جبلاً معيناً، فيدرك صورته العقلية مجردة عن طبيعتها المادية.

ويتوقف الإدراك الحسي على التجريد العقلي للمحسوسات في مرحلته الأولى؛ لأن الإدراك الحسي له ثلاث مقومات لا يتحقق إلا باجتماعها وهي وجود المحسوسات في الخارج والإحساس بها وتصورها في العقل^(٣).

ف يتم إدراكنا للعالم الخارجي بالحواس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فيقوم الإدراك الحسي للأشياء من الواقع الخارجي على نقل المعطيات الحسية للأشياء على اختلافها إلى العقل ليؤلف بينها، فلكل حاسة معطيات حسية تختص بها،

(١) بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص ٢٥١-٢٥٢.

(٢) القرني، عبداً لله بن محمد، المعرفة في الإسلام مصادرهما ومجالاتها، الطبعة الأولى، (مكة: دار عالم الفوائد، عام ١٤١٩ هـ)، ص ٣٧٤.

(٣) انظر: المرجع السابق.



لا يمكن إدراكها بالحواس الأخرى، والعقل هو الذي يؤلف بين تلك المعطيات الحسية، فيحصل من ذلك إدراك وتصور للشيء المحسوس، ونقل هذه المعطيات من الواقع الخارجي إلى العقل وظيفه الحواس، وتصور المعطيات والتأليف بينها هي خاصية العقل^(١).

يقول ابن تيمية في معرض رده على من قال أن الحواس هي آلة التمييز: (ليس كذلك؛ لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره بل يحس الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل، وبه يعرف غلط الحس إذا حول يرى الواحد اثنين والممرور^(٢) يجد الحلو مرا، لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساد، إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم، فإذا رأى من له عقل حساً يدرك به خلاف ذلك علم فساد ونظر في سبب فساد^(٣)).

(ويبنى على التفريق بين خاصة الحواس وخاصية العقل في الإدراك الحسي حقيقة مهمة، وهي أن الخطأ لا يمكن أن يعرض للحواس ما بقيت على أصل الفطرة التي فطرها الله عليها، وإنما يكون الخطأ في التصور الذي هو خاصية العقل، وذلك أن الحواس إذا كانت ناقلة لم يصح أن تكون حاکمة بحيث يمكن أن يتطرق الصواب والخطأ إلى ماتنقله، وإنما يعرض لها الخطأ من جهة أنها تنحرف عن فطرتها، فلا يكون ماتنقله مطابقاً للواقع، وأما مع تحقق سلامتها وبقائها على أصل الفطرة فلا يمكن أن تخطيء^(٤)).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٤٣٥.

(٢) الممرور: من غلبت عليه المرة، والمرة مزاج من أمزجة البدن.

انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٦٨ مادة مرر.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة...، ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٤) القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، ص ٣٤٥.



أما المرحلة الثانية للتجريد العقلي : فهي التجريد للكليات، وتقوم على التصور العقلي للقدر المشترك بين التشابهات^(١)، والفرق بين المختلفات، وهي خاصية فطرية للعقل فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين^(٢).

يقول ابن تيمية : (ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، يجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك)^(٣).

والفرق بين التصور الجزئي والكلي: أن التصور الجزئي لا بد أن يتعلق بمعين متحقق الوجود في الخارج، بخلاف التصور الكلي فإنه لا يمكن أن يتعلق بمعين وإلا لم يكن كلياً، وإنما يتعلق بالقدر المشترك بين جملة من الجزئيات المتشابهة وبذا يعلم أن التصور الكلي ليس له تحقق في الخارج وإنما هو في الذهن، ولا يوجد في الخارج إلا للأفراد المعينة^(٤) إلا أن الفلاسفة قد خالفوا في ذلك، حيث جعلوا وظيفة العقل الأساسية إدراك ماهيات الأشياء، وأن هذه الماهيات تحقق في الخارج هي جواهر عقلية، وأن للكليات وجود ثابت في الخارج وإن كانت غير محسوسة، وأن الحقيقة المعقولة التي يدركها العقل لها وجود خارجي وذلك لكونها معقولة، وهذا غير صحيح؛ لأن التصور الكلي ليس له تحقق إلا في الذهن.

يقول ابن تيمية: (... هل يكون المعقول الصرف إلا في الحى العاقل؟ فإن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٥.

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٨٢، ط.د، (بيروت: دار المعرفة)، ص ٣٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧١.

(٤) انظر: القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، ص ٣٧٦.



بمحسوس، أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء، وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء، فإن الإنسان إذا تصور زيداً أو عمراً ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل، فهذا وجود الكليات، وهذه الكليات أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلا بوجودها وتعدم بعدمها، وليس بينها وبين الموجودات الخارجية تلازم^(١).

إن ماسبق استعراضه من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية مما يعلم به بطلان مقاله الفلاسفة في قوى الإدراك من الباطن والتي هي الحس المشترك والخيال - الصورة - والوهمية، والحافظة - الذاكرة -، والمتخيلة والتي أسندوا إليها عمليات الإدراك العقلي. ومع ذلك جانبهم الصواب فيها من جوانب أخرى.

مناقشتهم في الحس المشترك : وهي قوة تؤدي إليها الحواس صور الجزئيات المحسوسة، فتنبع فيها صور المعطيات الحسية، وهي مركز تجمع صور المحسوسات، والحاكمة في التأليف بينها. وهذه الوظيفة على التحقيق هي للعقل الذي يؤلف بين المعطيات الحسية.

مناقشتهم في قوة الوهم وقوة الخيال - الصورة -، والقوة الحافظة - الذاكرة .

أما قوة الوهم فهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الخارجية، وليس ذلك عن طريق الحواس الخمس - كإدراك الشاة العداوة في الذئب - وهم بذلك يريدون أن هذا الإدراك مطابق صحيح لما هو موجود في الخارج وليس مرادهم أن يتوهم في الشيء ما ليس فيه وهو الوهم الكاذب^(٢).

ومرادهم بهذه القوة مردود عليه من ناحيتين:

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٤٢-٤٣.



أولاً: أنهم بذلك خالفوا ماهو معروف من لغة العرب، وما يدركه ويشعر به الإنسان من أن المعنى غير المحسوس الذى يقصدونه هو من قبيل الشعور والمعرفة المرتبط بالتيقن، وذلك أن لفظ الوهم يطلق على تصور ملاحقيقة له في الخارج وهذا المعنى المعروف من لغة العرب^(١)، فيطلق في اللغة ويراد به الخطأ والظن.

تقول : وهمت في الحساب أوهم وهما إذا غلطت وسهوت .

ووهمت بالشيء - بالفتح - أوهم وهما. إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره.

وتقول : توهم كذا : أى ظن^(٢).

يقول ابن تيمية : (أن مادة هذا اللفظ - التوهم - تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ تارة، وتستعمل بمعنى الظن تارة، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين وهم يستعملونها في تصور يقينى، وهو تصور المعانى التى ليست بمحسوسة ولاريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصدائة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعانى: تصورتها وعلمتها وتحققتها وتيقنتها، وتبينتها ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم، ولا يقال: توهمتها....، فاصطلاحهم مضاد للمعروف في لغة العرب، بل وفي سائر اللغات .

وإذا كان كذلك، فالإدراك الصحيح، الذى يسمونه هم توهما وتخيلاً، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة^(٣).

ثانياً : (إذا كان الوهم مفسراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة ولايتأدى من الحس ، فمعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحى

(١) انظر : المرجع السابق.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص٦٤٣-٦٤٤؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١٥٠٧، مادة وهم.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٤٣-٤٤.



من الصفات الباطنة كالقدرة والإرادة، والحب والبغض والشهوة والغضب وأمثال ذلك^(١).

(وفي الجملة فميل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه، ونفوره عما يظن أن يضره: بسبب هذه القوة، فإن إدراكه كون هذا نافعاً له موافقاً له ملائماً له، وكون هذا ضاراً له مخالفاً له منافراً له، هو بهذه القوة)^(٢).

(وعلى موجب اصطلاحهم، فإن الإنسان إذا رأى بئراً محفورة يتصور أنه إن وقع فيه عطب كان بهذه القوة؛ لأن الحس إنما شهد مكاناً عميقاً، أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه، فهذا لا يعلم بالحس، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط في مثل هذا المكان كالصبي والمجنون والبهيمة، وإن كان له حس، فالذي يسميه الناس عقلاً سماه هؤلاء وهما)^(٣).

فمن المعلوم أن إدراك هذه الأمور هو مما يدخل في مسمى العقل والمعرفة عند عامة العقلاء^(٤)، وعلى قولهم كل معنى يدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا، إلا كون الوهميات جزئية والعقليات كلية^(٥).

أما القوة المصورة - الخيال - فهي قوة تحفظ ما يتصور من المحسوسات الجزئية، دون أن يكون لها تصرف فيها، وليس مقصودهم تخيل ما لا وجود له في الخارج، بل إن إدراكها صحيح مطابق لما في الوجود الخارجي، وهذا مما يعلم بطلانه، فالخيال في اللغة

(١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق، ج ٦، ص ٥٣.

(٤) المرجع السابق، ج ٦، ص ٥٤.

(٥) المرجع السابق.



كالتوهم يستخدم بمعنى الظن، ويطلق ويراد به أيضاً ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة^(١)، قد تكون مطابقة لما رأيته في الخارج، وقد تكون مخالفة لما رأيته.

أما القوة الحافظة الذاكرة فهي التي تحفظ ما أدركه الوهم من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الخارجية، كما تحفظ القوة المصورة ما تدركه الحواس من صور المحسوسات الجزئية دون أن يكون لها تصرف فيها.

ومن المعلوم أن حفظ الصور، والتذكر الخ كلها عمليات عقلية، سواء كان ذلك بقوة واحدة أو عدة قوى .

ومما يعلم به اضطرابهم في أمر هذا القوى إرجاعها جميعاً إلى القوة الوهمية ماقاله ابن سينا: (يشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة وبجركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وأما الحافظة فهي قوة خزانها)^(٢).

مناقشتهم في القوة المتخيلة :

إن المحور الأساسي في الاتصال بالعالم العلوي عند الفلاسفة هو العقل الفعال، حيث وضعوا طرقاً معينة لكيفية تحقق هذا الاتصال، والاطلاع على الغيب، والحصول على المعارف والعلوم، كل ذلك أدى بهم إلى القول بأن النبوة مكتسبة، وليست اصطفاً واختياراً من الله تعالى .

يقول ابن تيمية : (فإن المتفلسفة كابن سينا وأمثاله يزعمون أن كل ما يحصل في القلوب من العلم للأنبياء وغيرهم فإنما هو من العقل الفعال، ولهذا يقولون النبوة مكتسبة فإذا تفرغ صفى قلبه عندهم وفاض على قلبه من جنس مافاض على الأنبياء عندهم أن

(١) انظر: الفيروزآبادي، ص ١٢٨٧ مادة خيل.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج٦، ص ١٥.



موسى بن عمران - ﷺ - كلم من سماء عقله لم يسمع الكلام من خارج فلهذا يقولون إنه يحصل لهم مثل ما حصل لموسى وأعظم مما حصل لموسى^(١)، وهذا الأساس من أبطل الأباطيل لما يلي:

أولاً: إن القول بالعقل الفعال قائم على نظرية الفيض، وهي نظرية باطلة كما سبق بيانه^(٢)، فما قام وما بنى عليها باطل بأى صورة كان.

ثانياً: إن العقل الفعال الذى هو آخر العقول في سلسلة الفيض قد تلقى علومه من عقل آخر بسبب فيضه وصدوره عن هذا العقل، ثم العقل الفعال يفيض ما عقله على نفوس البشر، وهو متفاوتون في مراتبهم لقبول هذا الفيض، ومقتضى هذا القول أنه ليس هناك رسول ولا مرسل، ولا مرسل إليه، وليس لله مشيئة واختيار وقدرة في بعثة الرسل .

يقول ابن تيمية : (هؤلاء المتفلسفة يقولون: إن كلام الله هو ما يفيض على نفوس الأنبياء الصافية القدسية من العقل الفعال الذي يزعمون أنه الروح المفارق للأجسام، الذى هو العقل العاشر لفلك القمر، ويزعمون أنه الذى يفيض منه ما في هذا العالم من الصور والأعراض، ويزعم من يزعم من منافقيهم الذين يحاولون الجمع بين النبوة وبين قولهم بأن ذلك هو جبرائيل .

ويقولون : إن تلك المعاني التى تفيض على نفس النبي والحروف التى تتشكل في نفسه هي كلام الله، كما يزعمون أن ما يتصور في نفسه من الصور النورانية هي ملائكة الله، فلا وجود لكلام الله عندهم خارجاً عن نفس النبي - ﷺ - كذلك الملائكة غير العقول العشرة والنفوس التسعة التى هم متنازعون فيها هل هي جواهر وأعراض؟، إنما

(١) رسالة العبادات الشرعية - مطبوع ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - ج ٥، ص ٢٥١.

(٢) انظر: ص ٢٤٦ من البحث.



الملائكة ما يوجد في النفوس والأبدان من القوى الصالحة والمعارف والإرادات الصالحة ونحو ذلك وحقيقة ذلك أن القرآن إنشاء الرسول، وكلامه..^(١).

وهذا القول مما يعلم بطلانه من ناحيتين :

١- أنه تكذيب صريح لما جاءت به النصوص من الكتاب والسنة من حقيقة النبوة وأنها وحى من الله تعالى على من يشاء من عباده، قال تعالى : ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾^(٢)، وقولهم في وحى الله وكلامه مشابه لقول المشركين الذين أخبر الله عنهم ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾^(٣).

٢- إن النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك، وحركة الأفلاك عندهم هي التي تسبب الحوادث، ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلکها، فنفس فلک القمر، لاتعلم مافي نفس الفلك الثوابت وغيره، والنفوس البشرية إنما تتصل - إن اتصلت - بنفس فلک القمر، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال، وحينئذ فلاتعلم إلا جزءاً يسيراً من أسباب الحوادث، فمن أين تعلم الحوادث المنفصلة؟^(٤).
ومن المعلوم بالاضطرار من الرسائل السماوية. أن الرسل أخبروا بأمر ماضية وحاضرة ومستقبلية مما يعلم به بطلان مادعوه في هذا العقل الفعال.

ثم هؤلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ربطوا بين الوحي والرؤيا، فاعتبروا الرؤيا وحياً من العقل الفعال، وتفسيرهم هذا نابع من نظرتهم للنفس باعتبارها من عالم المجردات والمعقولات ، بحيث إذا تجردت عن أعمال البدن وسياسته تحقق لها الاطلاع

(١) التسعينية، الطبعة الأولى، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، (الرياض: مكتبة

المعارف، عام ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٢٧٢-٢٧٤.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٣.

(٣) سورة المدثر، الآية ٢٥.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٧٧.



على ما في اللوح المحفوظ، فينطبع فيها صور الموجودات بحسب قدرة النفس على قبول ماتشاهده.

يقول ابن تيمية: (... إنهم يقولون: إن النفس إذا حصل لها تجرد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضية وإما بقوتها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس الفلكية من العلم بالحوادث الأرضية، ثم ذلك العلم العقلي قد تحبر به النفس مجرداً، وقد تصوره القوة المخيلة في صور مناسبة له، ثم تلك الصور تنتقش في الحس المشترك، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيلها فإنها تنتقش في الحس المشترك، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة، وينتقش فيه ما تصوره القوة المتخيلة في الباطن، وما يراه الإنسان في منامه والممرور في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفس النبي - عليه السلام - لها قوة كاملة فيحصل لها في اليقظة فتعلم وتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم.

هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم، إنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله^(١).

ومن خلال ماتعرضت له من دراسة لهذا الموضوع عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام نجد أن الفارابي هو أول من ربط بين الأحلام والوحي.

والأساس الذي اعتمدوا عليه في تفسير الأحلام هو القوة المتخيلة، بحيث يتمثل للإنسان ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي عندهم ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتاً هي عندهم كلام الله، وذلك من جنس ما يحصل للنائم في منامه^(٢).

يقول ابن تيمية: (... كان عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات، ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن يقدرُوا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقان على أن للنفس أن تنال

(١) المرجع السابق، ص ٤٧٥.

(٢) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٦.



نيلاً ما، وقرروا ذلك بأن معرفة المغيبات في النوم ممكنة، فوجب أن تكون في اليقظة ممكنة^(١).

وقولهم بالقوة التخيلية وما بنوه عليه قول باطل من عدة وجوه :

الوجه الأول : لئن كان الوحي كما يزعم الفلاسفة من قبيل التخيل في نفس النبي، وليس له وجود في الخارج، فحينئذ يكون النبي من آحاد المسلمين الذي يرون في المنام أنهم في السموات ، وغير ذلك، فلاتكون للنبي منزلته الخاصة التي اختص به كني^(٢).

يقول ابن تيمية : (... المتفلسفة، فإن النبي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهاد لكنه قد يكون أفضل، والنبوة جزء من الفلسفة، وهذا الضلال العظيم، فإن الفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك، فضلاً عن درجة المؤمنين أهل القرآن كالصحابة والتابعين، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء، فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولى العزم منهم، بل عامة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مشبهاً للتابعين باحسان للسابقين الأولين)^(٣).

ومن المعلوم أن الله - تعالى - قد يطلع بعض الناس على المغيبات بنوم أو غيره، وهم يسلمون أن ذلك حاصل للنائم والمرضى، فإذا كان أمر الاطلاع على المغيبات أمراً مشتركاً بين الأنبياء وغيرهم. لم يكن ذلك ميزة للأنبياء.

يقول ابن تيمية : (ومعلوم أن النائم تتجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد، فإن النوم أخو الموت، وقد قال الله - تعالى - : ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ

(١) الرد على المنطقيين، ص ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٢) انظر: فؤاد، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، ص ص ٤٨-٤٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٥١٣.



فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^(١)، فأخبر سبحانه أنه يتوفى الأنفس حين النوم وحين الموت، وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضى عليه الموت في نومه ومنه ما يرسله وبسبب تجردها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقىه الله إليها، إما بواسطة الملك الذي يربها ويحدثها من الرؤيا وإما بغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^(٢)﴾... فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة الغيبات وهذا يحتج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس، فمن الباطل ما ادعوه من النبوة وفي كيفيتها^(٣). فلقد أخبر رسول الله - ﷺ - أن رؤيا المؤمن جزء من خمسة وأربعين جزءاً من النبوة.

من ذلك ما رواه الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي هريرة - رضى الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: (إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً، ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءاً من النبوة والرؤيا ثلاثة، فرؤيا صالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه، فإن رأى أحدكم ما يكره، فليقم فليصل ولا يحدث بها الناس)^(٤).

يقول ابن تيمية: (وإذا كان بعض أجزاء النبوة يحصل لآحاد المؤمنين، وليس هو نبيا تبين أن ما يذكره هؤلاء من الحق هو جزء من أجزاء النبوة، وما يدكرونه من الباطل مردود عليهم)^(٥)، (ولا بد في النبوة من إحياء إلهي يختص الله به من يخصه بذلك من عباده

(١) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٢) سورة الشورى، الآية ٥١.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ص ٤٨٤-٤٨٦.

(٤) سبق تخريجه ص ٤٤ من البحث.

(٥) الصفدية، ج ١، ص ٢٣٦.



بمشيئته وقدرته وهو سبحانه عالم بذلك النبي وبما يوحيه إليه من الوحي^(١).

الوجه الثاني : من لوازم القول بالقوة المتخيلة القول أن النبوة مكتسبة فكما يزعم الفارابي ومن تبعه أن النبي والفيلسوف يرتشقان، ويستمدان نفس العلوم من مصدر واحد وهو العقل الفعال، وإن اختلف كل منهما عن الآخر في الطريق التي يسلكها، ولئن كان في استطاعة الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعال عن طريق النظر والتأمل ليستمد منه العلم الذي ينزل على النبي، فيلزم من ذلك أن تصبح النبوة ضرباً من المعرفة المكتسبة التي يتاح لكل إنسان ذكي مجتهد أن يصل إليها^(٢)، وفي ذلك تجويز أن يكون بعد النبي - ﷺ - نبياً، وهذا مخالف لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وتكذيب صريح لما جاء فيها، والتي تدل دلالة صريحة أن النبوة اصطفاء واختيار من الله، وأنها قد ختمت برسالة محمد - ﷺ - من ذلك قوله - تعالى - : ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٣). وقوله تعالى : ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٤). وقوله - تعالى - : ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٥). وقوله تعالى في ختم النبوة بنبوة رسول الله - ﷺ - ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(٦).

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) انظر: فؤاد، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، ص ٤٨.

(٣) سورة الحج، الآية ٧٥.

(٤) سورة إبراهيم، الآية ١١.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٣٣.

(٦) سورة الأحزاب، الآية ٤٠.



وروى الإمام البخاري والإمام مسلم بسنديهما عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة^(١) من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين^(٢)).

الوجه الثالث: من لوازمها أيضاً أن الفيلسوف أفضل من النبي؛ لأن وصول الثاني إلى العقل الفعال يتم عن طريق التخيلة، في حين أن الأول يدرك الحقائق الدينية بواسطة النظر أو التأمل العقلي، وعند الفلاسفة المعلومات العقلية أفضل من التخيلة كما يذهب إلى ذلك الفارابي ومن تبعه^(٣).

يقول ابن تيمية: (وأبعد هؤلاء عن النبوة هم أصحاب النبوة المتفلسفة ، ، فإن هؤلاء لم يعرفوا النبوة إلا من جهة القدر المشترك بين بنى آدم، وهو المنام، وليس في كلام أرسطو وأتباعه، كلام في النبوة، والفارابي جعلها من جنس المنامات فقط، ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبي^(٤)).

الوجه الرابع: حاصل كلامهم في القوة التخيلية أن ما يعلم النبي هي أمور خارجة عن نفسه ليست وحياً من الله تعالى، ولا حقيقة للملائكة، فهي فقط ما يتخيله في نفسه وهذا باطل من ناحيتين:

(١) اللبنة: قطعة من الطين تعد للبناء، ويقال لها ما لم تحرق لبنة، انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٨٣ مادة اللبن.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين -صلى الله عليه وسلم-، ج ٢، ص ١٩٧، رقم الحديث ٣٥٣٥، واللفظ له؛ صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه -صلى الله عليه وسلم- خاتم النبيين، ج ٤، ص ١٧٩١، رقم الحديث ٢٢٨٦.

(٣) انظر فؤاد، الفلاسفة الإسلاميون والصوفية وموقف أهل السنة منهم، ص ٤٨.

(٤) النبوات، ط. د، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ٢٤٨.



١- أن النفس وإن كان يحصل لها نوع من الكشف إما يقظة وإما مناماً بسبب قلة علاقتها مع البدن إما برياضة أو بغيرها، لكن قد ثبت أيضاً بالدلائل العقلية مع الشرعية وجود الجن وأنها تخبر الناس بأخبار غائبة عنهم كما للكهان وغيرهم^(١) وكما يسمع الناس من المصروعين فيسمع منهم حال السماع من أنواع الكلام واللغة الغريبة التي لا يمكن ذلك الشخص أن يتكلم بها ما يعلم أن المتكلم على لسان غيره أو الملقن له ذلك الكلام غيره لا أن مجرد نفسه فعلت ذلك بدون سبب منفصل من الأرواح، وإذا كان هذا مما شوهد في النفوس الحبيثة وأن كثيراً من إخباراتها تكون عن أخبار أرواح شيطانية لها، فلأن يكون أخبار الأنبياء عن أخبار أرواح الملائكة بطريق الأولى^(٢).

٢- أن هذا تكذيب صريح لما هو معلوم من الرسالات السماوية من الإخبار بوجود الملائكة^(٣) وأنها ذوات منفصلة.

مناقشتهم في القوة القدسية :

أما قولهم بالقوة القدسية والتي هي خاصية للنبي، وذلك بقوة الحدس، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة، فحاصل ذلك أن هذا الإنسان أذكى من غيره، وأن العلم عليه أيسر منه على غيره^(٤)، فهذا قول صريح بأن كل من كان هذا حاله فإنه يستطيع أن يصبح نبياً، وهو قول باكتساب النبوة، وهو المعلوم البطلان كما سبق بيانه^(٥).

(١) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ص ١٨٨-١٨٩.

(٣) انظر: ص ٢٥٣ من البحث.

(٤) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٦.

(٥) انظر: ص ٣٨٣ من البحث.



يقول ابن تيمية : (الفلاسفة الذين يزعمون أن الفيض دائم من العقل الفعال، وإنما يحصل في القلوب بسبب استعداد الأشخاص فأبي عبد كان استعداده أتم كان الفيض عليه أتم من غير أن يكون من الملاء الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم، وليس هذا مذهب المسلمين ولا اليهود ولا النصارى بل هؤلاء كلهم إلا من أخذ منهم متفقون على أن الله سبحانه خصص موسى بالتكليم دون هارون وغيره وأنه يخص بالنبوة من يشاء من عباده لا أنه بمجرد استعداده يفيض عليه العلوم من غير تخصيص)^(١).

مناقشتهم في أن للنبي قوة نفسانية : وهي أن تكون له قوة يستطيع بها أن يتصرف في هيولى العالم، كما أن العائن له قوة نفسانية يؤثر بها في الميعون، ويزعمون أن خوارق العادات التي للأنبياء هي من هذا القبيل^(٢)، فهذا القول باطل لما يلي:

الوجه الأول : من المعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، مثال ذلك انقلاب العصا ثعباناً ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصى والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى، وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾^(٣)، فغاية ما يتصرف به الساحر تأثير في أحوال الأجسام لا قلب الأعيان، أما قلب الأعيان إلى ما ليس في طبعها الانقلاب إليه كمصير الخشب حيواناً حاساً متحركاً بالإرادة يبلع عصيا وحبالاً ولا يتغير، فليس هذا من جنس مقدور البشر لامعتاداً ولا نادراً، ولا يحصل بقوى النفس أصلاً، ولهذا لما رأى سحرة فرعون ذلك علموا أنه خارج عن طريقة السحر. قال تعالى: ﴿فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ، قَالُوا ءَأَمَّنَّا بِرَبِّ

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٦٠.

(٢) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ٧.

(٣) سورة طه، الآيات، ٦٧-٦٩.



الْعَالَمِينَ، رَبُّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١﴾، إلى غير ذلك من المعجزات للأنبياء المعلومة بالتواتر (٢).

فأثبتت قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار، ولا يرب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لا تقتضيها.

الوجه الثاني : أن المدعى لكون الخوارق التي أتى بها الأنبياء من الأخبار بالغيب من الأمور الخارجة عن قدرة البشر هي من قوى النفس إما أن يكون مصدقاً للرسول فيما علم أنهم أخبروا به، وإما أن يكون مكذباً لهم، فإن كان مكذباً لهم، كان الكلام معه أولاً في تثبيت النبوات والاقرار بها (٣).

وهؤلاء الفلاسفة يعظمون أمر الأنبياء، ويقرون بكمال علمهم، ويدعون أن ماجاءت به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة، وإذا كان الأمر كذلك فيقال لهم من المعلوم بالاضطرار أن الرسول أخبرت بالملائكة، وأنهم أحياء ناطقون، وأنهم يأتون بأخبار عن الأمور الغائبة، وأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر (٤)، قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ، فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ، فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ، فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ، فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ، قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ، قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ، قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ، لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ، مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾ (٥).

(١) سورة الشعراء، الآيات، ٤٦-٤٨.

(٢) انظر: ابن تيمية، الصفدية، ج ١، ص ١٣٧-١٣٨.

(٣) ابن تيمية: المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٣.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) سورة الذاريات، الآيات من ٢٤-٣٤.



فإن الله وصف الملائكة بصفات ليست مطابقة لما يقوله هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون إن معجزات الأنبياء من قوى نفسانية^(١).

(ومن عرف مذهبهم وعرف مآلاته الرسل علم بالضرورة أن مايقولونه مخالف لما يقوله الرسل لا موافق له، فيلزم إما تصديق الرسل وتكذيبهم، وإما تكذيب الرسل وتصديقهم، وهم يؤمنون بالرسل من وجه ويكفرون بهم من وجه، فلا يقولون إنهم كاذبون ولا جاهلون ولا يصدقونهم في كل ما أخبروا به، ومن المعلوم أن المخبر بالخبر إذا لم يكن خبره مطابقاً لمخبره فإما أن يكون متعمداً للكذب، وإما أن يكون مخطئاً، وهم يسلمون أن الرسل من أعلم الخلق بالحقائق، وأنهم مخلصون بقوى قدسية يعلمون بها ما لا يتمكن غيرهم من العلم به، وأنهم من أبر الناس وأصدقهم فإذا كانوا مقرين بغاية الكمال لهم في العلم والصدق كان هذا مناقضاً لما يذكرونه في إخباراتهم، فإنها تستلزم إما تكذيبهم وإما تجهيلهم، ولهذا كان هؤلاء متناقضين في أمر النبوات، فلا هم كذبوا بهم تكذيب المكذبين الذين كذبوا بالنبوات مطلقاً، ولا صدقوهم تصديق المؤمنين الذين آمنوا بهم مطلقاً، بل كانوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض)^(٢).

الوجه الثالث : (تأثير النفوس مشروط بشعورها، فإن النفس حية مريدة تفعل بإرادتها، ففعلها مشروط بإرادتها، والفعل الإختياري الإرادي مشروط بالشعور، وخوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعراً به، ومنها ما لا يكون مريداً له، فلا يكون ذلك من فعل نفسه، بل ومنها ما يكون قبل وجوده ووجود قدرته، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم، ومن المعلوم أن ما يكون قبل أن تصير لنفسه قوة ونحو ذلك يمتنع أن يكون مضافاً إلى قوته، فإن المعدوم لا قوة له^(٣)، وذلك مثل قصة أصحاب الفيل قبل مولده - ﷺ - ومما حصل بعد موته - ﷺ - حفظ الله للكتاب الذي

(١) انظر: ابن تيمية، الصغرى، ج ١، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠٣.

(٣) ابن تيمية، الصغرى، ج ١، ص ٢١٩.



جاء به وإبقائه مئات السنين مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها، وهذا الكتاب محفوظ^(١).

الوجه الرابع : أن قول القائل أن النبي خص بقوى في نفسه يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله، فهذا مما يقربه الجمهور، ولا ريب في تفضيل الله للأنبياء.

فالأنبياء خصهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق ميزهم بها عن غيرهم، فمن قال: إن الله خص النبي بقوى في نفسه، وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حق، وإن قال أن هذه الخصائص تكون أسباباً لخوارق عادات يكرمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات، أو قال: نفس هذه الخصائص والفضائل مما خرقت له فيها العادة^(٢) فهذا مما لا ينكر.

ولكن يبقى الكلام في أمور :

أحدها : أنه لا يظن أن جميع خوارق العادات هذا سببها، فإن هذا باطل قطعاً، فلانكر أن يكون الله خص الأنبياء بفضائل خرق لهم بها العادة، ولانكر أن تكون تلك الفضائل سبباً لخرق عادات أخرى، لكن دعوى المدعى أن تلك القوى التي فضلوا بها على غيرهم هي الموجبة لما جاءوا به من أنواع الآيات والإخبارات الإلهية وأنواع المعجزات الخارقة للعادات الحاصلة في العالم في السموات والأرض وغير ذلك وأنها كل من جنس واحد، فهذا باطل؛ لأن من هذه الأمور ما لا يمكن أن تكون قوى النفس سبباً له، إما لعجزها عن ذلك، أو لعدم قبول ذلك المحل لتأثير النفوس، كما أن النفوس لا تكون موجبة لانشقاق القمر، وانقلاب الخشب حية عظيمة تسعى^(٣).

(١) انظر : المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٢٥-٢٢٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٨.



- ٢- أن يُعرف أن النبوة لا تُنال باكتساب الإنسان واستعداده، كما تنال بذلك العلوم المكتسبة، فهؤلاء الفلاسفة ماقدروا الله حق قدره، ولاقدروا الأنبياء حق قدرهم، فرأوا أن حصول النبوة ليس أمراً يحدثه الله بمشيئته وقدرته، وذلك أن الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال النفس، فاض عليه من العقل الفعال المعارف، كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة إذا حازت الشمس، فصار كثير منهم يطلب النبوة^(١).
- ٣- أن لا يظن أنه بمجرد حصول خصائص للإنسان في نفسه كما قالوا بقوة التخيل، أو القوة القدسية، يصبح نبياً؛ لأن من الناس من يحصل له ذلك، ولا يكون بهذا الحد نبياً^(٢).

(١) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٢٨-٢٢٩.