

مجلة كلية العلوم الإسلامية

العدد الثامن عشر

2001

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنوياً
1369 من وفاة الرسول ﷺ 2001 من ميلاد المسيح عليه السلام



ماهية النفس

عند ابن حزم الأندلسي

الدكتور مهدي طه مكي السعيد

كلية الآداب والعلوم في زواره

جسمانية النفس عند ابن حزم

يبدو لي أنه من المفيد الإشارة إلى بعض الملاحظات قبل الشروع ببيان تفاصيل هذا الموضوع.

- 1 - لن أتطرق إلى المعاني الاشتقاقية لكلمتي النفس والروح، أو معانيهما في الأديان وفي نظريات بعض الفلاسفة الذين سبقوا ابن حزم، اعتقاداً مني بأن ما كتب في هذا الموضوع استوفى القصد، وأن ما سوف أكتبه لن يكون أكثر من تكرار لما كتب، فقد أوضح «مكدونالد» المعاني المختلفة التي تواردت على كلمتي النفس والروح في دائرة المعارف الإسلامية في

الفصل المعقود لكلمة «نفس» فضلاً عما ذكره محمود قاسم في كتابه «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام»، وإبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - الجزء الأول»، ومحمود فهمي زيدان «في النفس والجسد»، وغيرها من الكتب والبحوث التي لا يتسع المجال لذكرها هنا.

2 - لا بد من الإشارة إلى أن ابن حزم لا يفرق بين النفس والروح، فالنفس والروح عنده اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناها واحد، فهو يقول من زعم بأن الروح غير النفس فقد زعم بأنهما شيان، وقال ما لا برهان له بصحته⁽¹⁾.

ويقول أيضاً: «... ولم يختلف مسلمان في أن للإنسان نفساً وهي الروح مع الجسد، فلو كانا اثنين لكان المعذب عند الموت اثنين وهذا لا يقوله أحد»⁽²⁾. وقد يقع الروح على غير هذا. فجبريل عليه السلام الروح الأمين والقرآن روح من عند الله⁽³⁾.

وبعد هذه الملاحظات انتقل إلى موضوع الجسمانية.

يقول ابن حزم: «إن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء، اطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه... وهي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية، هذه خواصها وحدودها التي بانّت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والردائل»⁽⁴⁾.

أي النفس عنده جسم، وإن قوله: إنها جسم علوي فلكي، يرجع إلى

(1) ابن حزم: المحلى، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتب التجاري، ج 1 ص 5، والفصل في الملل والأهواء والنحل - (خمسة أجزاء في مجلدين)، دار الندوة الجديدة، أوفست، د.ت، ج 5 ص 74 - 92.

(2) ابن حزم: رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين «ضمن رسائل ابن حزم، ج 3، تحقيق إحسان عباس، ط 1، بيروت، 1981، ص 221 - 222.

(3) ابن حزم: الفصل ج 5، ص 92.

(4) ابن حزم: الفصل ج 5، ص 79.

اعتقاده بأن الأنفس خلقت جملة واحدة في (العالم العلوي أو عالم الابتداء كما يسميه)، ومن ثم ترسل إلى عالمنا الأرضي (عالم الابتلاء) لترتبط بالأجساد، ويريد بقوله إنها أخف من الهواء، أي إنها في جسميتها شبيهة بالهواء بل أخف. فإذا كان الهواء أخف وألطف الأجسام، فإن النفس أخف وألطف من الهواء. وإنها أطلب للعلو باعتبار أن مصدرها هو العالم العلوي، فهي تواقه إلى عالمها، ويقول إنها تخفف الجسد اعتقاداً منه بأن الأجسام التي تتحرك بطبعها علواً، إذا أضيفت إلى جسم ثقيل خففته، فهو يقول «فإنك لو نفخت زقاً من جلد ثور أو جلد بعير... حتى يمتلئ هواء ثم وزنته فإنك لا تجد على وزنه زيادة على مقدار وزنه لو كان فارغاً أصلاً»⁽⁵⁾. والنفس عاقلة مميزة، والعقل عرض من أعراضها، وهي حية والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً⁽⁶⁾.

هذا هو رأي ابن حزم في خواص النفس وحدودها، التي تميزت بها من بقية الأجسام المركبة، وما لها من أعراض خاصة بها.

من خلال القراءة الأولى لهذه الأفكار يمكن أن نستنتج، أن ابن حزم يعتقد بأن النفس جسم لطيف كما قال بذلك إبراهيم بن سيار النظام وبعض المتكلمين⁽⁷⁾.

لكن لابن حزم آراء أخرى في هذا الصدد، يظهر لنا من خلالها أنه ليس من السهولة البتة في هذا الموضوع.

يقول ابن حزم: «النفس جسم طويل عريض عميق، ذات سطح وخط

(5) ابن حزم: المصدر نفسه وقارن مع مقتطفات من محاورات أفلاطون «طيمائوس»، فيدون «ضمن أفلاطون في الإسلام»، نصوص حققها د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1882م، ص249، وأثولوجيا أرسطو، ضمن «أفلوطين عند العرب» تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص48.

(6) آراء ابن حزم في العقل والحياة سوف نتعرفها لاحقاً.

(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، 1985م، ج2، ص27 - 28 والشهرستاني: الملل والنحل في ذيل الفصل، ج1، ص69 - 70.

وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها، ذات مكان وزمان؛ لأن هذه خواص الجسم ولا بد...»⁽⁸⁾.

فإن هذا الكلام قد يوحي بأن ابن حزم ينظر للنفس على أنها جسم «كجوهري مادي» وإن مصداقية هذا الاحتمال يمكن أن تتحدد لنا من خلال مقارنة آراء ابن حزم المتعلقة بجسمية النفس مع الخواص الأساسية للجسم. إن الخواص الأساسية للجسم تتمثل في أنه شيء ممتد في المكان، ويقبل القياس والقسمة إلى أجزاء، ويقبل الملاحظة الحسية والوزن⁽⁹⁾.

فإذا كان الجسم شيئاً ممتداً وله أبعاد في المكان ويتخذ شكلاً معيناً، فإن هذا المعنى نجده عند ابن حزم من خلال قوله: «النفس جسم طويل عريض عميق، ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها»... وإذا كان الجسم يقبل القياس فإنه عند ابن حزم يقبل القياس أيضاً، إذا ما عرفنا أن الأجسام عنده هي أجرام، وأن الكمية حسب تصوره، تقع على الجرم، فهو يقول: «إن كل جرم في العالم له مساحة أبداً معدودة بالميل أو بالذراع أو بالشبر أو الإصبع أو ما أشبه ذلك»⁽¹⁰⁾... ولما كانت النفس عنده جسماً فإنها تقبل القياس أيضاً، وخاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار قوله: «... لها طول وعرض... وسطح وخط وشكل ومساحة» ومن خواص الجسم أنه يقبل القسمة إلى أجزاء، وإن كل جسم عند ابن حزم يحتمل الانقسام والتجزؤ⁽¹¹⁾. فهو يقول: «إن خاصية الجسم احتمال التجزؤ، والنفس محتملة للتجزؤ لأنها جسم من الأجسام»⁽¹²⁾. لكن الجسم يقبل الملاحظة الحسية، إلا أن ابن حزم يذهب إلى أن النفس جسم غير قابل للملاحظة الحسية، لأن الأجسام حسب

(8) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 81، ج 5 ص 74.

(9) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 27 - 28.

(10) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، بيروت، د.ت، ص 46 وأيضاً الفصل، ج 5 ص 93.

(11) ابن حزم: الفصل، ج 5، ص 93.

(12) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 82.

تصوره، أنواع منها ما يدرك بالحواس، ومنها ما لا يدرك بالحواس، فإن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، وهذا كما يقول ابن حزم، هو حكم النفس، وما دون النفس فأكثره محسوس للنفس، فالنفس حساسة لا محسوسة، وإنما تعرف بآثارها وبالبراهين العقلية، وسائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة، ولا بد من حساس لهذه المحسوسات. ولا حساس لها غير النفس، وهي التي تعلم نفسها وغيرها⁽¹³⁾. أما مسألة اتصاف الجسم بالوزن والثقل، فإن هذه الخاصية لا يمكن استنتاجها على ما أرى، إلا من خلال قول ابن حزم «النفس خفيفة بل إنها أخف من الهواء» وهذا احتمال ضعيف.

يظهر لنا من خلال هذه المقارنة أن هناك نقاط تشابه بين مفهوم النفس عند ابن حزم بوصفها جسمًا، وخواص الجسم بوصفه جوهرًا ماديًا، إلا أن نقاط التشابه هذه ليست كافية للاستنتاج بأن ابن حزم ينظر للنفس أنها جوهر مادي. ولا يعود ذلك إلى نواحي الاختلاف التي أشرت إليها فقط، وإنما يعود أيضاً إلى مراجعة أفكار ابن حزم بصورة عامة، التي لو تفحصنا لظهر لنا الكثير مما يفند هذا الاستنتاج. أذكر على سبيل المثال ما يأتي:

1 - إن ابن حزم مفكر مسلم يؤمن بالمضامين الفكرية للآيات القرآنية، وعلى الرغم من تعرفه بعض المفاهيم والمبادئ الفلسفية، إلا أنه حاول أن يوفق بينها وبين تلك المضامين. فهو بلا شك يؤمن بمسألة «قل الروح من أمر ربي..» ونفخت فيه من روحي» وهذا ما قد يفرض القول بالروحانية والتجرد وليس بالمادية والجوهر المادي.

2 - إنه يعتقد بأن الله تعالى خلق الأنفس جملة واحدة في العالم العلوي وأرسلها إلى العالم الأرضي لترتبط بالأجساد (بالنفخ) الذي أشرت إليه. أي إن يقول بهبوط النفس من عالم آخر هو «العالم العلوي»، الذي يصفه بأنه عالم صافٍ خفيف، أصل عنصر النفس الرفيع، وجوهرها الجوهر

(13) ابن حزم: الفصل، ج5، ص80 يذكر ابن حزم في موضوع آخر أن النفس تعرف غيرها وتجهل ذاتها، انظر رسالته «في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها» ضمن رسائل ابن حزم، ج1 تحقيق إحسان عباس، ص443.

الصعود المعتدل⁽¹⁴⁾. والنفس في العالم الأدنى تغمرها الحجب، وتلحقها الأعراض، وتحيط بها الطبائع الأرضية، وتستتر كثيراً من صفاتها⁽¹⁵⁾. فهو يقول: وهي (يقصد النفس) إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصحّ علماً كما كانت قبل حلولها في الجسد⁽¹⁶⁾.

إن هذا الوصف للعالم العلوي لا يدع مجالاً للاعتقاد بوجود أي جانب مادي فيه. وإن القول بأن النفس هبطت من عالم آخر يتناسب معه الاعتقاد بأن النفس جوهر روحي مجرد أكثر من الاعتقاد بجسمية النفس وماديتها. فهذا أفلاطون على سبيل المثال، يرى أن النفس جوهر روحي⁽¹⁷⁾، هبطت من العالم العلوي⁽¹⁸⁾. وإن المفكرين المسيحيين يعجبهم من أفكار أفلاطون، كما يذكر يوسف كرم قوله، بعالم معقول فوق العالم المحسوس، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائفة للعودة إليه⁽¹⁹⁾. وهذا ابن سينا مفكر مسلم، يقول: النفس جوهر روحاني، بل نور فائض على هذا القلب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنساني، وإلى هذا المعنى أشير في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽²⁰⁾ فالتسوية هي جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: (من روحي) إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهرًا روحانيًا غير جسم ولا جسماني⁽²¹⁾.

(14) ابن حزم: طوق الحمامة، تحقيق صلاح الدين القاسمي، 1985، ص 49 - 50.

(15) المصدر نفسه، ص 81 - 82.

(16) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 87.

(17) فلوطرخس: في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، ضمن كتاب «أرسطو في النفس» تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. 1954. ص 157.

(18) أثولوجيا أرسطو: ضمن أفلوطين عند العرب، تحقيق بدوي، ص 23، ويوسف كرم: الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، ص 88.

(19) يوسف كرم: الفلسفة اليونانية، ص 254.

(20) سورة الحجر: الآية: 29.

(21) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1952 ص 184.

إن كلام ابن سينا هذا أقرب إلى مفكر مسلم مثل ابن حزم وأبعد عن الاستنتاج، من أنه ينظر للنفس أنها جوهر مادي يشغل حيزاً ويتميز بالثقل والامتداد.

3 - إن قول ابن حزم «فالنفس حساسة لا محسوسة، وإنما تعرف بآثارها وبالبراهين العقلية، وسائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة... وهي تعلم نفسها وغيرها»⁽²²⁾. يوحى بروحانية النفس وتجردها، فإن قوله: إنها تعلم نفسها، يعني أنها تنعكس على ذاتها، وإن الانعكاس على الذات لا يتسنى إلا للموجود المستقل عن المادة، فالجسم، كما يقول أرسطو: «كيف يدرك الجسم وهو جسم»⁽²³⁾ ويذكر في أثولوجيا أرسطو: أن النفس لو كانت جرمًا لما أمكنها أن تعلم نفسها، فإن الجرم لا يرجع إلى ذاته ولا يدرك ذاته⁽²⁴⁾. يقول ابن حزم: إن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلى منه، بل يعود إلى ما هو مستقل عن الجسد في الأفعال العقلية والإرادة ومن ثم في الوجود، وهو المسمى في اللغة نفساً وروحاً⁽²⁵⁾.

4 - إن القول بروحانية النفس وتجردها وكونها جوهرًا مستقلًا، يجعل تفسير مسألة «خلود النفس» أكثر وضوحاً من القول بجسميتها.

5 - إن الكلام المشار إليه في الفقرات السابقة «1، 2، 3، 4»، يمكن أن يكون عاملاً مساعداً في الاستنتاج، أن ابن حزم يعتقد بأن النفس جوهر روحي مجرد، وأن المسألة لا تتعدى الاختلاف اللفظي حول مضمون واحد. خاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار قول المستشرق «أتوبر يتزل»: إن لفظ الجوهر أقل شأنًا واستعمالاً عند متكلمي الإسلام من لفظ الجسم الذي يعتبر في كثير من الأحيان مرادفًا له⁽²⁶⁾، فضلاً عن قول ابن حزم: الجوهر

(22) ابن حزم: الفصل، ج 5، ص 80.

(23) أرسطو: في النفس، تحقيق بدوي، 1954، ص 16.

(24) أثولوجيا أرسطو: ص 222 - 223.

(25) ابن حزم: المحلى، ج 1، ص 5.

(26) أتوبر يتزل: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة 1946، ص 138.

جسم والجسم جوهر⁽²⁷⁾. لكن ما يفند هذا الاستنتاج وينقضه هو تعريف ابن حزم الجسم من جهة، وبراهينه على جسمية النفس من جهة أخرى. ينظر ابن حزم للجسم أنه: كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق⁽²⁸⁾، أو هو القائم بنفسه الشاغل لمكانه⁽²⁹⁾. ويجمع هذين التعريفين في قوله: «إن الأجسام هي كل ما كان طويلاً عريضاً عميقاً شاغلاً لمكان، وإن كل ما عداه من لون أو حركة أو مذاق أو طيب أو محبة فعرض»⁽³⁰⁾.

والجوهر عنده جسم والجسم جوهر، لكنه ينتقد من يسمي النفس جوهرًا⁽³¹⁾.

إن كل ما تقدم ذكره يعني أننا لا يمكن أن نقول إن ابن حزم ينظر للنفس أنها جسم بوصفه جوهرًا ماديًا، ولا يمكن القول أيضاً إنه ينظر للنفس أنها جوهر روحي. وفي الحالة هذه لا يبقى أمامنا إلا العودة للاستنتاج الذي أشرت إليه في بداية البحث، والذي يتمثل في أنه ينظر للنفس أنها جسم لطيف.

النفس جسم لطيف

إن القول بأن النفس جوهر روحي هو أقرب إلى مفكر مسلم مثل ابن حزم منه إلى القول بجسميتها، وذلك للأسباب التي أشرت إليها قبل قليل، والتي يمكن أن أجملها بما يأتي:

- 1 - إن القول بروحانية النفس وتجردها يتناسب مع الاعتقاد بخلود النفس.
- 2 - اعتقاده بهبوط النفس من عالم آخر.
- 3 - اعتقاده بأنها عاقلة مميزة حية، مصرفة للجسد، ولها أعراضها الخاصة بها

(27) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 89 وقارن الأشعري: مقالات، ج 2 ص 8.

(28) ابن حزم: التقريب، ص 27، والفصل، ج 5 ص 58.

(29) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 67.

(30) المصدر نفسه، ص 66.

(31) المصدر نفسه، ص 69 - 70.

كالفضائل والردائل، وأنها غير قابلة للملاحظة الحسية، وتعرف نفسها وغيرها، ولا تعرف إلا بآثارها والبراهين العقلية.

يبدو لي من خلال ذلك أنه لا بد من وجود أسباب معينة وراء تأكيد ابن حزم على جسمية النفس.

وهذه الأسباب حسب تصوري هي:

أولاً: ظاهرة ابن حزم

الظاهرية مذهب فقهي يقوم أساساً على الالتزام الحرفي بنصوص الآيات والأحاديث، والابتعاد عن التأويل والقياس والتقليد، وتمشياً مع هذا الاعتقاد فإنه وجد أن القول بأن النفس جسم يتفق مع ما ورد في القرآن من إثبات صفات النفس وأفعالها، من الحركة والصعود والنزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والآلام، وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فهو يقول: وأما من ذهب إلى أن النفس ليست جسمًا ممن ينتمي إلى الإسلام بزعمه فقول يطل بالقرآن والسنة وإجماع الأمة⁽³²⁾. فأما القرآن فإن الله عز وجل قال: ﴿وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ أَذْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾⁽³³⁾. وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾⁽³⁴⁾ فَرَحِينَ يَمَآءَاتَنَّهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ. هذا يعني أن الأنفس منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحاً ويكون مسروراً، قبل يوم القيامة، ولا شك في أن أجساد آل فرعون وأجساد المقتولين في سبيل الله قد تقطعت أوصالها، فصح أن الأنفس منقولة من مكان إلى مكان، وصح أنها تنتقل في الأماكن قائمة بنفسها وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر⁽³⁵⁾.

وأما من السنن فقول الرسول ﷺ: إن أرواح الشهداء في حواصل طير

(32) ابن حزم: الفصل، ج5، ص91.

(33) سورة غافر: الآية: 46.

(34) سورة آل عمران: الآية: 169.

(35) ابن حزم: الفصل، ج5، ص91.

خضر في الجنة. وقوله ﷺ: إن نفس المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء وفعل بها كذا، فصح أنها معذبة ومنعمة ومنقولة، وهذه صفة الأجسام⁽³⁶⁾.

ثانياً: تبرير الصلة بين النفس والجسد

تعتبر مشكلة العلاقة بين النفس والجسد في الإنسان من المشكلات الفلسفية العسيرة الحل، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الحلول التي تقدم بها الفلاسفة والمفكرون، على مر العصور، وما واجهته هذه الحلول من اعتراضات عديدة، ولما كان ابن حزم ثنائياً يقول بالنفس والجسد، كان عليه أن يفسر أو يوضح طبيعة هذه العلاقة بينهما، ولما وجد أنه من الصعوبة تفسير العلاقة بين ما هو غير مادي (كالنفس) وما هو مادي «كالجسد» ذهب إلى القول «بالجسم اللطيف» من خلال محاولة توفيقية بين ما اطلع عليه من أفكار فلسفية، سواء أكانت يونانية أم إسلامية، وبين أفكاره الدينية المستمدة من القرآن، وما يؤيد هذا الاستنتاج هو أن بعض الثنائيين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين مالوا «حسب علمي» إلى ذلك أو ما يشبهه للتخلص من هذا الإشكال. فهذا ابن سينا على الرغم من أن النفس عنده جوهر روحي مجرد، إلا أنه من خلال تفسيره للعلاقة بين النفس والجسد مال إلى نوع من الجسمانية، يقول ابن سينا: «... فنقول أولاً إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، وإن ذلك الجسم هو الروح... فإذا كانت النفس واحدة، فيجب أن يكون لها أول تعلّق بالبدن ومن هنا تدبره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس يفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواها في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح...»⁽³⁷⁾.

(36) المصدر نفسه، ص 92 - 97. ورسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة ضمن رسائل ابن حزم، ج 3، تحقيق إحسان عباس، ص 220 وابن قيم الجوزية كتاب الروح، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ط 1 1985، ص 180 - 181.

(37) ابن سينا: الشفاء «كتاب النفس» تحقيق فضل الرحمن لندن، طبع جامعة أكسفورد. 1960، ص 263.

ونفس المعنى نجده عند الغزالي⁽³⁸⁾ بعد ابن سينا، وللرازي فخر الدين كلام يؤيد ما ذهب إليه، هو قوله: «أما إذا قلنا إنه جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن فحيثئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية⁽³⁹⁾».

ثالثاً: تأثيره بآراء السابقين والمعاصرين له

إن بعض المفكرين من المعاصرين لابن حزم أو ممن سبقه غالوا في نزعتهم المادية، فمال البعض منهم إلى إنكار النفس جملة، أو القول إنها جسم أو عرض للجسم، وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة⁽⁴⁰⁾. وقد صرح ابن حزم بأسماء معتنقي هذه النزعة ورد على حججهم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اطلاعه على أفكارهم. على ضوء ذلك يمكن القول إنه ربما وجد فيه ما دعاه إلى المناداة بأن النفس جسم خفيف لطيف، أو أنه اطلع على بعض الآراء التي تقوم على القول بهذه الفكرة كالنظام مثلاً، الذي يذهب إلى أن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن ألتها وقالها، وهذه بعينها مقالة الفلاسفة. غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم، فمال إلى قول الطبيعية منهم، إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن⁽⁴¹⁾.

إن القول بأن النفس جسم لطيف، ما هو إلا رأي متوسط بين الروحية والمادية. ويمكن أن توجه إلى هذا الرأي انتقادات عديدة منها:

1 - كيف يمكن الجمع بين المادي وغير المادي في النفس، أي ليس من

(38) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المكتبة العالمية، بغداد، 1990، ص47.

(39) الرازي، فخر الدين: معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية د.ت ص109. وقارن أثولوجيا أرسطو. ص127 - 128. وابن قيم: كتاب الروح، ص178 - 216.

(40) الأشعري: مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبد الحميد، ج1 ص29. وإبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، 1983، ص125 - 126 - 146.

(41) الشهرستاني: الملل والنحل في ذيل الفصل، ج1 ص69 - 70 والأشعري: مقالات، ج2 ص27.

السهولة تعقل وجود جانبيين في النفس أحدهما مادي والآخر غير مادي .
 إن قول ابن حزم بأن النفس جسم علوي فلكي ما هو إلا محاولة من قبله
 للجمع بين جانبيين أحدهما مادي والآخر روحي، وهذه المحاولة ليس من
 السهولة تبريرها، على الرغم من محاولة ابن حزم تخريجها خلال تعليقه
 على الآية: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ بقوله: «إنما هو لأن
 الجسد مخلوق من تراب ثم من نقطة ثم من علة... وليس الروح
 كذلك، وإنما قال الله تعالى أمراً له بالكون كن فكان»⁽⁴²⁾.

أي إنه يريد أن يقول: صحيح أن النفس جسم، إلا إنها غير مخلوقة من
 التراب كالجسد، وما يمكن أن يقال عن هذا التفسير هو:

إنه صحيح أن الجسد مخلوق من تراب، إلا أن التراب والعالم كله بما فيه
 من موجودات، مخلوق من لا شيء وبـ «كن فكان»، وهذا ما يقول به
 ابن حزم أيضاً، بل إن فلسفته في الوجود تقوم على هذا الاعتقاد،
 وبالتالي يمكن القول إن هذا التفسير الذي تقدم به ابن حزم احتمالي ولا
 يمكن الثبوت منه.

2 - إذا كان ابن حزم يقول بأن الأنفس خلقت دفعة واحدة في العالم العلوي،
 ويصف العالم العلوي بأنه عالم صافي رفيع وأنه جوهر النفس، الجوهر
 الصعاد المعتدل، فمن أين جاء هذا الجانب المادي في النفس، إذا كانت
 النفس قد هبطت من هذا العالم؟

3 - الجسم هو جسم سواء أكان لطيفاً أم غليظاً، خفيفاً أم ثقيلاً. فهو جسم
 وبالتالي لا بد أن يكون محسوساً ولا بد أن ينحل كبقية الأجسام.

يقول أرسطو: ولا بد للجسم، إذا كان له حس، إما كان مبسوطاً، وإما
 مخلوطاً مركباً وليس يمكن الجرم أن يكون مبسوطاً لأن المبسوط لا يدرك
 باللمس، ومن الواجب بالاضطرار أن يكون الجسم ملموساً⁽⁴³⁾.

(42) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 92.

(43) أرسطو: في النفس، بدوي، ص 86.

وورد في أثولوجيا أرسطو كلام يستشف منه أن كل جسم لا بد أن يكون محسوساً، ولا بد أن يتفرق وينحل ويفسد، فإذا كانت النفس جسماً فإنها، بلا شك، سوف تنحل وتتفرق سواء أكانت جسماً لطيفاً أم غليظاً. ومن ذلك «كيف يمكن أن تكون النفس جرمًا لطيفاً، وكل جرم سيال، غليظاً كان أم لطيفاً، كالهواء والريح، فإنه لا يكون جرم من الأجرام اللطيف ولا أرق منهما، وليس في الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيلاً منهما...»⁽⁴⁴⁾.

ويذكر أيضاً وهو يتحدث عن الأنفس «... كيف تكون أجساماً، ونحن لا نقوى على أن نحسها، إذا كنا مائلين إلى الحس...»⁽⁴⁵⁾.

وأخيراً أود القول، تبقى النفس عند ابن حزم جسماً، والجسم الذي يقصده ليس بمعنى الجوهر المادي ذي الامتداد، بل جسم لطيف، أو يمكن القول إنه جسم أثيري، فبينما الجسد «أرضي» ترابي، فهي فلكية «أثيرية» أي من جنس المخلوقات، إلا أنها لا تعرف الكون والفساد.

براهين ابن حزم على أن النفس جسم

البرهان الأول:

يعد ابن حزم انقسام الأنفس على الأشخاص دليلاً على جسمانية النفس، فهو يرى أن النفس لو كانت واحدة لا تنقسم، على ما يزعم القائلون بأنها جوهر لا جسم، لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض، وأن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم، وإنه لا خلاف من أن العلم من صفات النفس وخواصها لا مدخل للجسد فيه أصلاً، فلو كانت النفس جوهرًا واحدًا لا تتجزأ نفوساً، لكان ما علمه زيد يعلمه عمرو، لأن نفسيهما واحدة عندهم غير منقسمة، ولا بد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا، لأن نفسيهم واحدة لا تنقسم، وهي العالمة، وهذا ما لا انفكاك منه البتة،

(44) أثولوجيا أرسطو: ص 127.

(45) المصدر نفسه: ص 131.

فقد صح بما ذكرنا ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان، وأن نفس الإنسان الكلية، نوع تحت جنس النفس الكلية، التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان، وإذ هي أشخاص متغايرة، ذات أمكنة متغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام⁽⁴⁶⁾.

هذا يعني أن ابن حزم يستتبع أن النفس جسم من خلال اعتقاده أن النفس ذات مكان، وهذا المكان هو الجسد، واختلاف الأجساد الحالة فيها يتبعه اختلاف الأنفس من حيث الصفات والأعراض الحاملة لها.

أي إن لكل نفس، مكان وأعراض وصفات خاصة بها. أي إن النفس متحيزة وكل متحيز جسم.

البرهان الثاني:

يرى ابن حزم أن العالم محدود معروف، أجسام وأعراض ولا مزيد، فمن ادعى أن ها هنا جوهرًا ليس جسمًا ولا عرضًا فقد ادعى ما لا دليل عليه البتة⁽⁴⁷⁾.

يعتقد ابن حزم أن العالم أجسام وأعراض، والجسم عنده هو: القائم بنفسه الشاغل لمكانه، والعرض: شيء لا يقوم بنفسه ولا بد أن يحمله غيره⁽⁴⁸⁾.

وقد نفى أن تكون النفس عرضاً عند نقده لأبي الهذيل العلاف الذي يعتقد بأن النفس عرض⁽⁴⁹⁾، مستنداً إلى بعض الأدلة النقلية منها والعقلية، التي سوف نتعرف عليها لاحقاً. ولما كان العالم عند ابن حزم أجسام وأعراض فلم يبق والحالة هذه إلا أن تكون النفس جسمًا.

(46) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 89.

(47) المصدر نفسه.

(48) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 67 والتقريب لحد المنطق، ص 16 - 17.

(49) ابن حزم: الفصل ج 3 ص 74 وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبد الحميد، ج 2 ص 29 وابن قيم: كتاب الروح، ص 110.

البرهان الثالث :

يرى ابن حزم أن النفس لا تخلو من أن تكون خارج الفلك أو داخل الفلك. ولا بد أن تكون داخل الفلك، إذ قام البرهان على تناهي جرم العالم⁽⁵⁰⁾، ولما كانت داخل الفلك، فهي ضرورة، إما ذات مكان وإما محمولة في ذي مكان، لأنه ليس في العالم شيء، غير هذين أصلاً.

وقد قام الدليل على أن النفس ليست عَرَضاً، لأنها عالمة حساسة، والعَرَضُ ليس عالمًا ولا حساساً، فصح أنها حاملة لصفاتها لا محمولة، فإذا هي حاملة متمكنة، أي في مكان، وبالتالي فهي جسم⁽⁵¹⁾.

تعقيباً على براهين ابن حزم هذه أود القول إن هذه البراهين في مجملها تقوم على فكرة مفادها أن كل جسم متحيز، وبالتالي فإن إثبات تحيز النفس، أي إثبات المكان للنفس يعني أنها جسم. لكن اعتقاد ابن حزم هذا يواجه اعتراضات عديدة من قبل المخالفين له في هذا الاعتقاد، وخاصة من يقول إن النفس جوهر روحي مجرد. واذكر هنا بعض هذه الاعتراضات التي وردت في أثولوجيا أرسطو.

1 - لو أن النفس في البدن كالشيء في المكان، لكان إذا ما رفع الجسم، وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت. وليست النفس كذلك، بل إذا رفع البدن وفسد كانت النفس أشد ثباتاً، وأظهر منها إذا كانت في البدن⁽⁵²⁾.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ابن حزم يعتقد أن هناك تفاعلاً متبادلاً بين النفس والجسد، فهي تحركه وتدبره وتتأثر بما يحيط به من حر أو برد أي تتأثر بمزاجاته وبما يتعرض له، إلا أن النفس لا تفسد بفساد الجسم، وأنها باقية خالدة، والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً. والنفس هي التي

(50) له أدلة على تناهي الجرم، انظر كتابه الفصل، ج 1 ص 43 - 44.

(51) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 89 - 90.

(52) أثولوجيا أرسطو، ص 43.

تضفي الحياة على الجسد وحينما تفارقه لا يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصبح ما كان وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس والحركة باقية بحسبها أكمل ما كانت⁽⁵³⁾.

2 - إن كان المكان بُعداً ما، فمن الأخرى أن لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان، وذلك أن البعد هو الفراغ، والبدن ليس هو بفراغ، بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ، فتكون النفس إذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن، لا في البدن بعينه. وهذا قبيح جداً⁽⁵⁴⁾.

يعتقد ابن حزم أن العالم كله كرة مصمته لا تخلل فيها، أي إنه ينكر وجود الفراغ في العالم⁽⁵⁵⁾.

3 - المكان يحرك الشيء الذي فيه، لا الشيء في المكان، هو الذي يحرك المكان به، فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان، لكان البدن علة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هي علة حركة البدن⁽⁵⁶⁾.

يعتقد ابن حزم أن النفس موجودة في البدن وهو مكانها، وهي علة حركته، وأرسطو يقول: (إنها تتحرك في الشيء الذي هي فيه، وذلك يتحرك بتحريكها إياه، «وهذا ممكن»)⁽⁵⁷⁾.

يختم ابن حزم هذه الأدلة أو البراهين بقوله: «وهذه براهين ضرورية حسية عقلية لا محيد عنها... وهذا قول جماعة من الأوائل، ولم يقل أرسطاطاليس، إن النفس ليست جسماً على ما ظنه أهل الجهل، وإنما نفى أن تكون جسماً كدرأ، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه، ثم لو صح أنه قالها لكانت وهلة ودعوى لا برهان عليها، وخطأ لا يجب اتباعه عليه، وهو يقول في مواضع من

(53) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 88 وج 4 ص 26.

(54) أثولوجيا أرسطو: ص 43.

(55) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 70.

(56) أثولوجيا أرسطو: ص 43.

(57) أرسطو: في النفس، تحقيق بدوي، ص 19.

كتبه اختلف أفلاطون والحق، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسطاطاليس والحق، وما عصم الإنسان من الخطأ، فكيف وما صح أنه قاله»⁽⁵⁸⁾.

آراء السابقين عليه ونقده لها

يعتقد ابن حزم كما ذكرنا أن النفس جسم لطيف، وينكر آراء المخالفين لهذا الاعتقاد كما يأتي:

يرى جالينوس أن النفس هي مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد⁽⁵⁹⁾.
يرد ابن حزم على هذا الرأي بما يأتي:

1 - إن كل ما ذكرنا مما أبطلنا به قول «أبي بكر بن كيسان الأصم» فإنه يبطل قول جالينوس⁽⁶⁰⁾. هذا يعني أنه يعتقد بوجود نوع من التشابه بين رأي المفكر المعتزلي «ابن كيسان» وبين رأي جالينوس، يتجسد في أن كليهما يعتقد أن النفس هي هذا الجسد لا غير، وبالتالي فإن إثبات وجود شيء آخر غير الجسد بالبراهين يفند كلا الرأيين، سواء رأي «ابن كيسان»: النفس هي هذا البدن، أو رأي جالينوس: النفس مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد. وإن لابن حزم براهين على وجود النفس تم تناولها بالتفصيل في بحث آخر⁽⁶¹⁾.

2 - يذهب ابن حزم إلى أن العناصر الأربعة التي منها تركيب الجسد، وهي التراب والماء والهواء والنار كلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع أن يجتمع موات وموات فيقوم منها حي، وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار⁽⁶²⁾.

3 - إن الحياة عند ابن حزم عنصر جوهري في النفس، وإن الجسد المركب

(58) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 91.

(59) المصدر نفسه: ص 74.

(60) المصدر نفسه: ص 75.

(61) عنوان البحث «آراء ابن حزم الأندلسي في وجود النفس وحدوثها».

(62) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 75.

من الطبائع الأربع لا حياة فيه، وإنما الحياة للنفس المتخللة له⁽⁶³⁾. أما جالينوس فإنه لا يقر بمبدأ للحياة متميز عن الجسم.

يبدو أن ابن حزم يريد أن يقول إن النفس لو كانت مزاجاً متولداً من تركيب أخلاط الجسد، فمن أين جاءت الحياة، وهذه الأخلاط لا حياة فيها، وكما يقال فاقد الشيء لا يعطيه.

يذكر في أثولوجيا أرسطو: «إنه من المحال أن تكون الأجرام التي لا نفس لها ولا حياة، إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياة»⁽⁶⁴⁾.

ونفس المعنى نجده عند «النظام» وهو يرد على من زعم أن النفس هي المزاج... وإن زعموا أن الأشياء يحدث لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج، فكيف صار المزاج يحدث لها حساً، وكل واحد منها إذا انفرد لم يكن ذا حس وكان مفسداً للجسم، وإن فصل منها أفسد حسها»⁽⁶⁵⁾.

ثانياً: من يقول إنها عرض

يقول ابن حزم: قال أبو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم، وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النفس، والروح عرض وهو الحياة، فهو غير النفس وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية⁽⁶⁶⁾.

إن رأي أبي الهذيل كما يذكر الأشعري يتجسد في أن (النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض)⁽⁶⁷⁾ أي إن العلأف يذهب إلى أن النفس عرض من الأعراض، لكن لم يعينه بأنه الحياة كما عينه الباقلاني⁽⁶⁸⁾.

(63) ابن حزم: التقريب، 72.

(64) أثولوجيا أرسطو: 124.

(65) محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1946. ص 56 وقارن ذلك مع أثولوجيا أرسطو ص 47 - 52 - 53.

(66) ابن حزم: الفصل، ج 1 ص 74.

(67) الأشعري: مقالات، محمد محي الدين عبد الحميد، ج 2 ص 29 وابن قيم: كتاب الروح ص 110.

(68) ابن قيم: كتاب الروح ص 175 - 177.

الذي يرى أن النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، وأنها عرض من أعراض البدن وهو الحياة.

نقد ابن حزم يتمثل فيما يأتي :

1 - إن النقد الموجه لابن كيسان، والذي يتمثل في إثبات وجود النفس ينطبق على رأي العلاف والباقلاني هنا، باعتبار أن الأول يقول بأن النفس هي هذا البدن لا غير، وهما يقولان إنها عَرَض للجسد. ويمكن القول إن أحد الأسباب التي دفعت ابن حزم إلى إثبات وجود النفس كي يتصدى بالرد على من ذهب من علماء المسلمين إلى إنكار استقلال النفس، أي القول بأنها عَرَض.

2 - يستند ابن حزم إلى بعض الآيات القرآنية لنفي أو تقويض هذا الرأي، اعتقاداً منه أن أهل هذا القول ينتمون إلى الإسلام والقرآن يبطل قولهم، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (69).

أي إن الأنفس غير الأجساد، وإنما هي المتوفاة في النوم والموت، ثم تُردّ عند اليقظة وتمسك عند الموت، وهذا التوفي ليس للأجساد. وإن العرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسم الحامل له، ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه، هذا ما لا يكون ولا يجوز؛ لأن العرض يبطل بمزاييلته الحامل له (70).

يذكر الأشعري أن أبا الهذيل يقول: إنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (71).

(69) سورة الزمر، الآية : 42.

(70) ابن حزم: الفصل ج5 ص76.

(71) الأشعري: مقالات ج2 ص29.

أما بخصوص رأي الباقلاني بأن النفس «هي الهواء الداخل والخارج» يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يظن أن الهواء الخارج والداخل هو المتوفى عند النوم، وكيف ذلك وهو باق في حال النوم كما كان في حال اليقظة»⁽⁷²⁾.

تعقيباً على رأي ابن حزم هذا، أود القول: إذا كان الهواء باقياً في حال النوم، فمعنى هذا أن الإنسان في حال النوم يتنفس، ولما كان يتنفس فهذا يعني أنه حي والحياة عنده جوهرية في النَّفْس لا تفارقها أبداً، فكيف تكون هي المتوفاة في النوم ثم ترد عند اليقظة؟

يقول أرسطو: «... النوم واليقظة إنما يكونان بوجود النفس واليقظة معادلة للتفكير والنوم معادلة للجدة بغير فعل»⁽⁷³⁾.

3 - لو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني حقاً لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح، لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين، بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً، فروح كل حي، على قولهم، في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وأن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني⁽⁷⁴⁾.

ثالثاً: من يقول بأنها جوهر روحي

يقول ابن حزم: وقالت طائفة، النفس جوهر ليست جسماً ولا عرضاً، وليس لها طول ولا عرض ولا عمق، ولا هي في مكان، ولا تتجزأ، وإنها هي الفعالة المدبرة، وهي الإنسان، وهو قول بعض الأوائل، وبه يقول «معمربن عمرو العطار» أحد شيوخ المعتزلة...⁽⁷⁵⁾.

(72) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 76.

(73) أرسطو: كتاب النفس، بدوي، ص 30.

(74) ابن حزم: الفصل، ج 5 ص 76 - 77، ج 4 ص 69، 215 وابن قيم: كتاب الروح ص 10 - 111 - 177 - 178 وحول بقاء الأعراض، انظر مقالات الإسلاميين ج 2 ص 44.

(75) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 74 والشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 85 - 86.

هذا يعني أن ابن حزم ينتقد من يذهب إلى أن النفس جوهر روحي ليس جسماً ولا عرضاً. ويذكر أن لهذه الطائفة حجج منها:

الحجة الأولى: لو كانت النفس جسماً لكان بين تحريك المحرك رجله وبين إرادته تحريكها زمان على قدر حركة الجسم وثقله، إذ النفس هي المحركة للجسم والمريدة لحركته، قالوا فلو كان المحرك للرجل جسماً لكان لا يخلو من أن يكون حاصلًا في هذه الأعضاء. أو أن يكون جائيًا إليها، فإن كان جائيًا إليها احتاج إلى مدة ولا بد، وإن كان حاصلًا فيها فنحن إذا قطعنا تلك العصبية التي بها تكون الحركة لم يبق منها في العضو الذي كان يتحرك شيء أصلاً، فلو كان ذلك المحرك حاصلًا فيه لبقى في ذلك العضو⁽⁷⁶⁾.

يمكن وضع هذه الحجة بصيغة أخرى مفادها:

إن النفس لو كانت جسماً، فإنها إما أن تحتل مكاناً واحداً من الجسد، كالقلب أو الدماغ وإما أن تكون متخللة في جميع أجزاء الجسد.

ففي الحالة الأولى، إذا أراد المرء تحريك رجله فمن الضروري أن يسبق حركة الرجل حركة للنفس، تؤثر بشكل آلي على الرجل فتحركها، وهذا العمل يتطلب زماناً «باعتبار أن الحركة هنا نقلة مكانية، أما فيما يتعلق بالحالة الثانية، أي إذا كانت النفس متخللة في جميع أجزاء الجسد. فإننا إذا قطعنا العصبية والعضلة التي سترتبط بها حركة الرجل، فإننا لن نجد شيئاً يمكن أن يكون هو النفس، لأنه لم يبق شيء غير الرجل، وهذا يعني أن النفس ليست جسماً.

رد ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى أن وجود النفس مع الجسد يأخذ ثلاثة أوجه هي:

أ - إما أن يكون محيطاً بالجسد من الخارج كالثوب.

ب - وإما أن تكون متخللة من الداخل في جميع أجزاء الجسد أو البدن كالماء في المدرة.

(76) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 78 وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص 42 - 49. والغزالي: معارج القدس

ص 38 - 39 وابن قيم: الروح ص 211.

ج - وإما أن تكمن في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد.

فأي هذه الوجود كان فلتحريكها لما يريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان، كإدراك البصر لما يلاقي بلا زمان.

وإن قطعت العصبه لم يقطع ما كان من جسم النفس متخللاً في ذلك العضو، إن كانت متخللة لجميع الجسد من الداخل أو مجللة له من الخارج، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت، وينفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء. أما إذا كانت ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم على هذا القسم أن يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حيثئذ في تحريكها الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد، وإن لم يلصق به، بلا زمان⁽⁷⁷⁾.

تعقيباً على كلام ابن حزم هذا أود أن أذكر ما يأتي:

1 - إن ابن حزم يعتقد أن النفس جسم ولها زمان ومكان، فلماذا يحاول أن يثبت أن حركة النفس هنا بلا زمان.

2 - إنه يصور مفارقة النفس للعضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء. علماً أن مفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء تكون في الزمان (حتى لو كان دخول الماء إلى الإناء وخروج الهواء منه في وقت متلازم، إلا أنه على كل حال زمان).

3 - يقول ابن قيم الجوزية: إن النفس لو كانت قادرة على تحريك البدن من غير أن يكون بينها وبينه مماسة، لكانت كذلك لا تمنع قدرتها على تحريك جسم غيره من غير مماسة له ولا لما يماسه، وذلك باطل بالضرورة، فعلم أن النفس لا تقوى على التحريك إلا بشرط أن تماس محل الحركة، أو تماس ما يماسه، وكل ما كان مماسة للجسم أو لما يماسه فهو جسم⁽⁷⁸⁾.

(77) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 78 وقارن ابن قيم، ص 211، 195.

(78) ابن قيم: الروح ص 195.

الحجة الثانية: تتجسد في أن النفس لو كانت جسماً لوجب أن تعلم ببعضها أو بأكملها⁽⁷⁹⁾.

يقول ابن حزم: إنها تعلم بأكملها وبيعضها، لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو طبيعة واحدة، وما كان طبيعة واحدة، فقوته في جميع أبعاضه سواء، كالنار تحرق بأكملها وبيعضها، ولا ندري وجه الاعتراض هنا⁽⁸⁰⁾.

يبدو لي أن وجه الاعتراض الذي يسأل عنه ابن حزم، يتمثل في أنه لو كان محل الإدراكات جسماً، وكل جسم منقسم لا محالة، لم يمنع أن يقوم ببعض أجزاء الجسم علم بالشيء وبالبعض الآخر منه جهل، وحيث أن الإنسان في الحال الواحد عالماً بالشيء وجاهلاً به، ولو كانت النفس جسماً لكانت منقسمة، ولصح عليها أن يعلم بعضها كما يعلم كلها، فيكون الإنسان عالماً ببعض نفسه جاهلاً بالبعض الآخر، وذلك محال⁽⁸¹⁾.

الحجة الثالثة: إن من شأن الجسم إذا زدت عليه جسماً آخر في كميته ثقله، قالوا فلو كانت النفس جسماً ثم داخلت الجسم الظاهر لوجب أن يكون الجسد حيثئذ أثقل منه دون النفس، ونحن نجد الجسم إذا فارقت النفس أثقل منه إذا كانت النفس فيه⁽⁸²⁾.

رد ابن حزم: يرى ابن حزم أنه ليس كل جسم زيد عليه جسم آخر ثقله، وإنما يكون هذا في الأجسام التي تطلب المركز والوسط فقط، التي في طبيعتها أن تتحرك إلى الأسفل في المائيات والأرضيات، وأما الأجسام التي تتحرك بطبيعتها إلى العلو فلا يعرض لها ذلك، بل الأمر فيها بالعند من تلك الأجسام الثقال، أي

(79) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 78.

(80) المصدر نفسه وانظر ابن قيم: الروح ص 203.

(81) ابن قيم: الروح ص 201 فما بعدها وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص 42 - 223 والرازي فخر الدين: معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت، ص 109.

(82) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 79، وقارن مع أفلاطون الإلهي (ضمن أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 3 ص 249 وأثولوجيا أرسطو ص 48، وابن قيم: الروح ص 212.

إذا أضيفت إلى جسم ثقيل أكسبته الخفة، وهكذا النفس مع الجسد، لأن النفس جسم علويٌّ فَلَكِيٌّ أخف من الهواء وأطلب للعلو، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه⁽⁸³⁾.

الصلة بين النفس والجسد

إن النفس والجسد عند ابن حزم متصلان اتصالاً وثيقاً، والتفاعل بينهما متبادل ودون انقطاع، وهذا ما سوف نتعرفه فيما يأتي:

1 - النفس تضيف الحياة على الجسد:

يرى ابن حزم أن الحياة تتجسد في الحس، وفي الحركة والسكون الإراديين، وهي للنفس وليس للجسد، بل إنها جوهرية في النفس لا تفارقها أبداً⁽⁸⁴⁾. سواء اتصلت بالجسم أم فارقت، وإذا أوجدت في البدن سرت فيه الحياة، وإذا تركته أدركه الموت، فهي إذاً سبب الحياة، والحياة صفة أساسية فيها.

وقد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي وهو: هل تموت النفس؟ ابن حزم يقول: نعم. لأن الله تعالى نص على ذلك فقال: «كل نفس ذائقة الموت»، وإن الموت هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس. فهي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى ولا يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصبح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس والحركة باقية بحسبها أكمل ما كانت⁽⁸⁵⁾.

ولا ضد للحياة عنده، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان أبداً على كل شيء واحد، والموت هو عدم الحس والحركة الإرادية، وإنما هذا في الجمادات. فالموت إذاً جوهرى أيضاً، غير مفارق لها بوجه من الوجوه، فلا ضد للموت أيضاً. والجسد المركب من الطبائع الأربع لا حياة له، بوجه من

(83) ابن حزم: الفصل ج5 ص79 وابن قيم: الروح ص212.

(84) ابن حزم: الفصل ج2 ص155، ج3 ص59 والتقريب ص71.

(85) ابن حزم الفصل ج5 ص88، ج4 ص26.

الوجوه أصلاً. فهو يقول: «وإنما الحياة للنفس المتخللة له ولكننا اضطررنا إلى التعبير بالحياة والموت من اجتماعهما مع الجسد المذكور ومفارقتها إياه لعادة الناس لهاتين العبارتين عن هذين المعنيين فأردنا التقريب والإفهام»⁽⁸⁶⁾.

وإذا كان ابن حزم يقول لا ضد للحياة فإن «إبرقلس» يقول إن للحياة ضد وهو الموت وحجة «إبرقلس» هي: أن كل أمر ضادّ أمراً صادراً عن قوة فهو مضاد للقوة التي عنها صدر ذلك الأمر. مثال ذلك: البرودة، فإنها مضادة للحرارة الصادرة عن النار.

فإذا كان هذا هكذا قلنا إن الموت إذا كان مضاداً للحياة التي هي في البدن، فهو مضاد أيضاً لحياة النفس التي صدرت عنها حياة البدن، فإذا كانت النفس العاقلة غير قابلة للموت الذي هو ضد الحياة التي للبدن، كانت أيضاً غير قابلة للموت الذي هو ضد الحياة التي لها، لأن المضاد لحياة البدن هو مضاد لحياتها أيضاً.

وما أود الإشارة إليه هنا رداً على كلام «إبرقلس» أن رأي ابن حزم يتجسد في أن الحياة هي للنفس لا للجسد، وأن الحي هو النفس لا الجسد فهو يقول: والحياة إنما هي في النفوس المنزلة قسراً إلى مجاورة الأجساد الترابية المواتية⁽⁸⁷⁾.

2 - الجسد آلة للنفس:

البدن ليس إلا آلة للنفس، تقوم بأعمالها من خلاله، وتستخدمه في مهامها الكثيرة، فالتفكير الذي هو عملها الخاص لا يتم إلا إذا رفدتها الحواس بآثارها وبالصور الجزئية، فهو يقول: «إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها»⁽⁸⁸⁾.

ويقول أيضاً: «وكل هذه الحواس موصلات إلى النفس، والنفس هي

(86) ابن حزم: التقريب ص 71 - 72.

(87) ابن حزم: الفصل ج 1 ص 77 - 78 وج 2 ص 155 وج 3 ص 59 وج 4 ص 80.

(88) ابن حزم: طوق الحمامة في الألفه والألاف، تحقيق صلاح الدين القاسمي، تونس، 1890 ص 83 - 84 - 92.

الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها، وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق⁽⁸⁹⁾. إن التفاعل بين النفس والبدن متبادل، فهي تألم وتلتذ وتفرح وتغضب لما يحيط بها. أي إنها تتأثر بمزاجات البدن وبما يحيط به من حر وبرد وما إلى ذلك. وإن الحواس الجسدية هي المنافذ الموصلة لهذه الملاذ أو المكاره إلى النفوس⁽⁹⁰⁾. والنفس هي المدبرة للجسد، وهي التي تحركه وتخضعه لأوامرها وتوجهه. وحركة الجسد ليست ذاتية، أما النفس فإنها متحركة بذاتها⁽⁹¹⁾. والجسد مؤذ للنفس، وإنها مذ حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها⁽⁹²⁾. وهي إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً، كما كانت قبل حلولها في الجسد⁽⁹³⁾.

وهذا ما يؤكد كونها تستطيع الوجود بنفسها والقيام بوظائفها الأساسية؛ وهي المعرفة والتأمل، بدون الجسد، وذلك بعد الموت.

ولا يفوتني أن أذكر هنا أن ابن حزم أكد العلاقة الوثيقة والتفاعل المتبادل بين النفس والجسد، أي إنه أكد وجود هذا التفاعل، إلا أنه لم يوضح لنا كيف يتم هذا التفاعل، والصعوبة كل الصعوبة هي في توضيح كيفية حصول هذا التأثير المتبادل، فإن ابن سينا مثلاً يلجأ إلى الطب، فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقراً معيناً⁽⁹⁴⁾. لكننا لم نجد لدى ابن حزم أي رأي في هذه المسألة.

وجود النفس بالجسم على سبيل المجاورة

يقول ابن حزم: إن النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة، ولا يجوز

(89) ابن حزم: التقریب ص 55.

(90) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 80 - 81.

(91) المصدر نفسه ج 5 ص 80 - 81 - 84.

(92) المصدر نفسه ج 5 ص 75.

(93) المصدر نفسه ص 87.

(94) مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج 1 ص 173.

سوى ذلك، إذ لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة وأما اتصال المداخلة فإنما هو بين العرض والعرض والجسم والعرض⁽⁹⁵⁾.

هذا يعني أن الجسم حينما يكون في جسم آخر، فإن وجوده يكون على سبيل المجاورة، كل واحد في حيز غير حيز الآخر، وإنما تكون المداخلة بين الأعراض والأجسام، وبين الأعراض والأعراض، لأن العرض حسب تصويره لا يشغل مكاناً، فاللون والطعم والرائحة والحر والبرد والسكون، كل ذلك مداخل للجسم ومداخل بعضه بعضاً، ولا يمكن في نظره أن يكون جسم واحد في مكانين، ولا أن يكون جسمان في مكان واحد⁽⁹⁶⁾. ولما كانت النفس جسماً فإن وجودها مع البدن على سبيل المجاورة وليس المداخلة.

يقول ابن حزم إن معنى المداخلة: أن الجسمين يتداخلان فيكونان جميعاً في مكان واحد⁽⁹⁷⁾. ونفس المعنى عند الأشعري، الذي يقول: إن معنى التداخل «هو أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشئيين في الآخر، وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد»⁽⁹⁸⁾.

وإذا كان قد عرف عن «النظام» القول بالتداخل بين الأعراض والأعراض، وبين الأعراض والأجسام، وبين الأجسام والأجسام، فإن الأرجح، كما يرى «أبو ريذة»، هو أن «النظام» لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض، بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف وهو غير مستحيل، وأن القول بأنه يعتقد بتداخل الأجسام جاء من اعتبار «النظام» الأعراض، ما عدا الحركة، أجساماً لطيفة، كاللون والطعم والرائحة. ومن هنا كان «النظام» يذهب إلى أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخلة، أي إنها تشابك البدن بحيث يكون «كل

(95) ابن حزم: الفصل ج 5 ص 86.

(96) المصدر نفسه ص 61.

(97) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 23 وابن قيم: الروح ص 216.

(98) أبو ريذة: النظام ص 158 - 159 وقارن مع ابن قيم: الروح ص 216 - 217.

هذا في كل هذا» كما تداخل المائة الورد، والدهنية السمسم⁽⁹⁹⁾.

هذا يعني أن «النظام» وابن حزم يتفقان في أن النفس جسم لطيف، إلا أنهما يختلفان حول علاقتهما بالبدن، فإذا كان النظام يقول بالمداخلة، فإن ابن حزم يقول بالمجاورة.

يذكر في أثولوجيا أرسطو: أن الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأول، لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه. والنفس إذا صارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكان أعظم من مكانه الأول، وكذلك إذا فارقت النفس البدن لم يأخذ مكاناً أقل من مكانه الأول⁽¹⁰⁰⁾.

ولكي نفهم موقف ابن حزم من هذا الكلام من جهة، ولكي نفهم تصويره للمجاورة التي يتحدث عنها بين النفس والجسد من جهة أخرى، أود أن أذكر ما يأتي: يرى ابن حزم أن كل جسم له مكان بقدر مساحته، وإذا زيد عليه جسم آخر فإن ذلك الجسم الزائد يحتاج إلى مكان زائد من أجل مساحته الزائدة. وإن ما يُرى في الأجسام المتخلخلة من تخلل الأجسام المايعة لها، فإنما هذا لأن في خلال أجزاء تلك الأجسام المتخلخلة خروفاً صغاراً أي فراغات⁽¹⁰¹⁾ مملوءة هواء، فإذا صب عليها الماء، أو أي سائل ما ملأ تلك الخروق، وخرج عنها الهواء، الذي كان فيها، وهذا ظاهر للعين محسوس خروج الهواء عنها بتفاحات «يقصد فقاعات»، وصوت من كل ما يخرج عنه الهواء مسرعاً. وإذا تم خروج الهواء، وزيد في عدد المائع أي كمية جديدة من السائل ربا «أي زاد»، واحتاج إلى مكان زائد «أو آخر»⁽¹⁰²⁾.

هذا يعني أنه يتصور أن وجود النفس في الجسد يكون بتخللها بين ثنايا

(99) الأشعري: مقالات ج2 ص25 - 26 والشهرستاني: المصدر السابق ج1 ص70 وأبو ريذة: النظام ص101 - 102.

(100) أثولوجيا أرسطو: ص47 - 48 وقارن ابن حزم: الفصل ج5 ص61 وج5 ص79.

(101) أقول فراغات للتوضيح فقط، لأن ابن حزم لا يقول بوجود الفراغ والعالم عنده كرة مصمتة لا تخلل فيها.

(102) ابن حزم: الفصل ج5 ص61 وقارن مع أثولوجيا أرسطو ص41 - 43.

الجسد، أي إنه يعتقد أن هناك في الجسد أشبه ما يكون بالفراغات توجد النفس فيها إلى جوار الجسد.

يذهب ابن حزم إلى أن المجاورة بين جسمين تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي (103):

- 1 - أن يخلع أحد الجسمين كيفيته ويلبس كيفية الآخر، كنقطة من الخل رميتها في دن مرق «أي وعاء مرق» أو في لبن، فإن الغالب منها يسلب المغلوب ككيفية الذاتية والغيرية، ويذهبها عنه، ويلبسه كيفيات نفسه الذاتية والغيرية.
- 2 - أن يخلع كل واحد منها كيفياته الذاتية والغيرية ويلبسا معاً كيفيات آخر، كجسم الجير إذا جاور جسم الزرنିخ، وكسائر المعادن كلها.
- 3 - أن لا يخلع واحد منهما عن نفسه أي كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما كما كان، كالزيت أضيف إلى الماء، وكحجر إلى حجر.

ولم يذكر ابن حزم إلى أي قسم من هذه الأقسام الثلاثة تكون المجاورة بين النفس والجسد، ولكن يبدو من خلال تعرفنا آراءه في النفس أنها تدخل ضمن القسم الثالث. وإن وصفه للمجاورة في القسمين الأول والثاني هو وصف للمداخلة وليس للمجاورة، لأن الجسم إذا جاور جسماً آخر، وفقد من خلال هذه المجاورة صفاته الذاتية والغيرية، أي إذا ذاب في الجسم الآخر، فبين من ومن تكون المجاورة إذن؟ سواء أكان هو الغالب أم هو المغلوب. فسواء أخذ أحدهما كيفية الآخر على أساس أن الغالب منهما يسلب المغلوب كيفياته، أو أن يخلع كل واحد منهما كيفياته ويلبسا معاً كيفيات أخرى، فكل هذا تداخل (104). ويمكن أن ينطبق هذا المعنى على القسم الثالث إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار التداخل المطلق الذي يقول به الرواقيون، والذي لا يختلف في مضمونه عن مضمون القسم الثالث من أقسام المجاورة الذي يذكره ابن حزم.

(103) المصدر نفسه.

(104) قارن هذا المعنى مع ما يذكره ابن قيم: الروح ص 216 - 217 وأبو ريدة: النظام ص 101 - 103

- 157 - 158.

إن معنى التداخل المطلق الذي يتحدث عنه الرواقيون هو أن يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام، وتظل الكيفية كما هي لكلا الجسمين ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق⁽¹⁰⁵⁾.

فما يسميه الرواقيون بالتداخل هو عند ابن حزم، أحد أنواع الاتصال بالمجاورة وليس بالتداخل، لأن التداخل بين الأجسام لا يجوز عنده، وإنما بين العرض والعرض، وبين العرض والجسم،

ولا بد من التنويه هنا إلى أن ابن حزم يعتبر اللون والحرارة والطعوم أعراض، وأنها عند الرواقيين أجسام مادية⁽¹⁰⁶⁾.

قوى النفس

يعتقد ابن حزم أن الله تعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه، مدركة للأوامر والنواهي الإلهية، وأودع فيها قوتين متضادتين في التأثير، هما التمييز والهوى، وكل قوة منهما تريد السيطرة على النفس، والتحكم في القوة الأخرى «فالتمييز هو الذي خص به نفس الإنسان والجن والملائكة، دون الحيوان الذي لا يكلف والذي ليس ناطقاً، والهوى هو الذي تشاركها فيه نفوس الجن، والحيوان الذي ليس ناطقاً، من حب اللذات والغلبة». فإذا عصم الله النفس على التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات، وهذا هو الذي يسمى العقل. وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الضلال، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله تعالى في هواها من الشهوات، وحب الغلبة، والحرص، والبغي، والحسد، وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي⁽¹⁰⁷⁾.

هذا يعني أن هاتين القوتين «التمييز والهوى» متضمنتان في النفس، وهذا الكلام يطابق ما يقوله عن العقل أنه قوة من قوى النفس وعرض من أعراضها،

(105) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص 28 ويوسف كرم: الفلسفة اليونانية ص 226.

(106) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط 4، 1970، ص 27.

(107) ابن حزم: الفصل ج 3 ص 50 - 51.

إلا إننا نجده في كتابه «طوق الحمامة» يسمى إحدى هاتين القوتين بالعقل والأخرى بالنفس⁽¹⁰⁸⁾.

يبدو أن في هذا الكلام نوعاً من الغموض، ويقول في موضع آخر «فهاتان الطبيعتان قطبان في الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعال بهما، مطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين، الرفيعين العلويين.. فهما يتقابلان أبداً ويتنازعان دأباً، فإذا غلب النفس العقل ارتدع الإنسان... وإذا غلبت النفس العقل عميت البصيرة.

فمرة يقول هما من قوى النفس ومرة يقول من قوى الجسد، وكيف تكون هاتان القوتان جوهرين عجيبين رفيعين علويين وأحدهما تقود إلى الردى «إحداهما لا تشير إلا بخير، ولا تحض إلا على حسن، ولا يتصور فيها إلا كل أمر مرضي، وهي العقل، والثاني ضد لها، لا تشير إلا إلى الشهوات، ولا تقود إلا إلى الردى، وهي النفس وقائدها الشهوة»⁽¹⁰⁹⁾.

ويضيف «والروح واصل بين هاتين الطبيعتين وموصل بينهما، وحامل الالتقاء بهما»⁽¹¹⁰⁾.

مع أنه يؤكد مراراً أنه لا فرق بين النفس والروح.

ونحن نتكلم عن آرائه في القوى لا بد لنا من أن نشير إلى بعض الآراء التي يذكرها عن العقل، والتي قد تفيدنا في توضيح الغموض الذي أشرت إليه. يرى ابن حزم أن العقل عرض من الأعراض في النفس⁽¹¹¹⁾. أو هو قوة من قوى النفس، داخلاً تحت الكيفية على الحقيقة⁽¹¹²⁾.

(108) ابن حزم: طوق الحمامة ص223.

(109) المصدر نفسه.

(110) المصدر نفسه ص224.

(111) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، نشرة أحمد محمد شاكر، القاهرة ط1، 1345هـ، ج1 ص13، الفصل ج5 ص71 ورسالة البيان عن حقيقة الإيمان «ضمن رسائل ابن حزم ج3 تحقيق إحسان عباس ص194.

(112) ابن حزم: الفصل ج1 ص39، ج2 ص184، ج5 ص71 - 72.

العقل عنده عرض، لأنه يقبل الأشد والأضعف، فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل، وله ضد وهو الحق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط⁽¹¹³⁾.

ويقول إن لفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء، واستعمال الفضائل، فصح ضرورة أن العقل عرض من أعراض النفس⁽¹¹⁴⁾.

الخاتمة

يمكنني أن أصف البحث، بأنه محاولة لعرض آراء ابن حزم الأندلسي في ماهية النفس، مع تحليل هذه الآراء ومقارنتها بآراء من سبقه من الفلاسفة والمفكرين.

إن آراء ابن حزم في ماهية النفس تتجسد وبشكل مجمل فيما يأتي:

- 1 - النفس جسم علوي فَلَكيّ، أخف من الهواء، لها طول وعرض وعمق، وزمان ومكان وكيفية ومساحة.
- 2 - إنها جسم غير قابل للملاحظة الحسية، اعتقاداً منه، بأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس.
- 3 - إنها لا تُعرَفُ إلا بآثارها وبالبراهين العقلية.
- 4 - تعلم نفسها وغيرها، على الرغم من أنه يذهب في إحدى رسائله إلى أنها تعرف غيرها وتجهل ذاتها.
- 5 - لها أعراضها الخاصة بها كالفضائل والردائل.
- 6 - له براهين على جسمانية النفس تقوم في مجملها على فكرة مفادها «أن كل ما له مكان فهو جسم» ولما كانت النفس حالة في الجسد فهو مكانها، وبالتالي فهي جسم، أي إنه في هذه البراهين أراد أن يثبت أن للنفس

(113) ابن حزم: الفصل ج5 ص71.

(114) المصدر نفسه ص72 - 73.

مكاناً، وهذا المكان هو الجسد. ولما كان كل ما له مكان فهو جسم، فالنفس جسم.

7 - النفس عنده حية، والحياة جوهرية فيها لا تفارقها أبداً. وهي مصدر حياة الإنسان وحركاته، وإن وجودها سابق على وجود الجسد، فقد كانت تحيا في عالم آخر قبل أن تهبط لترتبط بالجسد، وحين يموت الإنسان تصعد النفس إلى عالمها الأول «فهي أطلب للعلو كما يقول». والنفس والجسد متصلان اتصالاً وثيقاً، والتفاعل بينهما متبادل دون انقطاع، فالنفس مصدر حياته والمديرة لأمره، وإنها تستخدمه في مهامها الكثيرة وإن اتصالها بالعالم الخارجي يكون عن طريق الحواس، فهي بمنزله نوافذ إلى النفس تنتقل لها الصور الجزئية، فالتفكير الذي هو عملها الخاص لا يتم إلا إذا رفدتها الحواس بآثارها، وبالصور الجزئية، وإن الجسد مؤذ للنفس وإنها مذ حلت فيه، كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها، وهي إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً كما كانت قبل حلولها في الجسد، وهذا ما يؤكد كونها تستطيع الوجود بنفسها والقيام بوظائفها الأساسية وهي، المعرفة والتأمل بدون الجسد وذلك بعد الموت، أما في هذه الحياة وعندما تكون النفس مرتبطة بالجسد تدبره، فإنها تتأثر بمزاجاته وبما يحيط به من حر وبرد، فتجعلها كئيبة أو فرحة، فهي تألم وتلتذ وتفرح وتحزن وتغضب لما يحيط بها.

8 - إن النفس موجودة في الجسد على سبيل المجاورة وليس المداخلة، بحيث لا يخلع كل واحد منهما عن نفسه أي كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما، كما كان كزيت أضيف إلى ماء وكحجر إلى حجر.

9 - يعتقد ابن حزم أن الله تعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه، مدركه للأوامر والنواهي الإلهية، وأودع فيها قوتين متضادين في التأثير، وهما التمييز والهوى.

هذه، بشكل ملخص، آراء ابن حزم في ماهية النفس، أما فيما يتعلق

بموقعها بالنسبة إلى آراء الفلاسفة السابقين والمعاصرين له، أود أن أذكر ما يأتي :

1 - إن مسألة ماهية النفس يمكن أن تعد من المشكلات الفلسفية التي شغلت اهتمام الفلاسفة الأقدمين، وظلت كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الأوائل، وعلى الرغم من أن ابن حزم مفكر مسلم، والقرآن يُعلمنا أنه ليس في مقدورنا معرفة طبيعة الروح، وذلك مصداق الآية الكريمة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، فإنه حاول أن يدلّو بدلوّه في هذا الصدد أسوة بمن سبقه من الفلاسفة والمتكلمين.

2 - إن رأي ابن حزم في النفس هو رأي متوسط بين المادية والروحانية، أي إنه ينظر للنفس على أنها جسم لطيف داخل في البدن.

3 - إن أغلب الفلاسفة والمفكرين الذين قالوا بهبوط النفس من عالم آخر، ذهبوا إلى القول بروحانيتها وتجردها، كأفلاطون وأفلوطين وابن سينا، إلا أن ابن حزم يقول بأن الأنفس خلقت جملة واحدة في العالم العلوي، ثم ترسل الجملة بعد الجملة لترتبط بالأجساد في العالم الأرضي، فضلاً عن أن القول بروحانية النفس يجعل تفسير خلود النفس أكثر وضوحاً، باعتبار أن الجسم ينحل ويفسد، وهذا يعني أنه لا بد من وجود أسباب معينة وراء تأكيد ابن حزم على جسمانية النفس.

أولاً: ظاهرية ابن حزم.

ثانياً: محاولة تفسير الصلة بين النفس والجسد.

ثالثاً: تأثيره بآراء السابقين والمعاصرين له من الفلاسفة والمفكرين.

خلاصة القول: إن ابن حزم مفكر مسلم حاول أن يعطي رأيه في مسألة كثر التساؤل حولها، من خلال التوفيق بين ما يحمل من فكر ديني إسلامي وبين ما اطلع عليه من أفكار فلسفية. فلا بد والحالة هذه أن تكون له طريقته الخاصة بالعرض، وأسلوبه في التوفيق، حيث لكل موفق منحاه فيما يختار من آراء، ولا ننسى ما يضيف إليها من صنعه وينميها من ابتكاره ولو في إطار الجزئيات والتفاصيل.