العنوان:	النفس الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي بين التأثر اليوناني و التأثير الإسلامي
المصدر:	مجلة كلية الآداب
الناشر:	جامعة القاهرة - كلية الآداب
المؤلف الرئيسي:	حافظ، عادل أمين
المجلد/العدد:	مج70, ج4
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2010
الشهر:	أكتوبر
الصفحات:	185 - 281
رقم MD:	699998
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد، ت. 456 هـ، الفلسفة الإسلامية، النفس الإنسانية، الفكر المقارن
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/699998

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA
حافظ، عادل أمين. (2010). النفس الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي بين التأثر اليوناني و التأثير الإسلامي.مجلة كلية الآداب، مج70, ج4 - 185 ، 281. مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/699998

إسلوب MLA
حافظ، عادل أمين. "النفس الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي بين التأثر اليوناني و التأثير الإسلامي."مجلة كلية الآدابمج70, ج4 (2010): 185 - 281. مسترجع من http://:search.mandumah.com/Record/699998

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة
مجلد (٧٠) عدد (٤) أكتوبر ٢٠١٠

النفس الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي
بين التأثير اليوناني والتأثير الإسلامي

د.عادل أمين حافظ*

" النفس الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي
بين التأثير اليوناني والتأثير الإسلامي

ملخص

البحث يتناول إسهام واحد من علماء المسلمين في بيان ماهية النفس الإنسانية والمسائل المتعلقة بها،وهو الإمام ابن حزم الأندلسي،وتأتي أهمية البحث في إظهار فلسفته في النفس الإنسانية من جانب،ومن جانب آخر تأكيد خطأ عدم إدراجه ضمن الفلاسفة.يؤيد ذلك إسهاماته العديدة في مباحث الفلسفة ومسائلها،فضلا عن تأييده التام للفلسفة،وهو ما تشهد به مؤلفاته،وما تضمنته من إشادة بالعقلية اليونانية وإبداعاتها في هذا الشأن،لاسيما مالا يتعارض منها مع أصول الدين ومبادئه.

The Greek and the Islamic influences on the concept of human soul in Ibn Hazm's philosophy

Abstract

The present study attempts an analysis of the Greek and Islamic influences on the Andalusian philosopher Ibn Hazm's concept of the essence of human soul. It also attempts to highlight his contribution to the study of human soul and gives this philosopher his due for his valuable contributions to the study of many philosophical issues and his wholehearted belief in the role philosophy can play to nourish the human mind such as the Greek philosophy especially those principles that do not conflict with the principles of Islam.

* مدرس العقيدة والفلسفة بكلية دار العلوم جامعة الفيوم

المقدمة

الحمد لله المتفضل علينا بنعمه، والصلاة والسلام علي نبي الرحمة ورسول رب العالمين سيدنا مُحَمَّدٍ، المصطفى الصادق الأمين، وعلي آله وصحبه، ومن سار علي هديه إلي يوم الدين . . ثم أما بعـد :

فقد حظيت النفس الإنسانية باهتمام العلماء والمفكرين – قد يما وحديثا – كل يدلي برأيه في بيان ماهيتها، وهل النفس والروح شيء واحد أم شيئان مختلفان؟، وكذلك الكشف عن أصلها وطبيعتها، وتلمُّس القوى الكامنة فيها، ثم بيان خصائصها وعلاقتها بالجسد الذي حلت فيه، وحقيقة المصير الذي ستؤول إليه بعد انفصالها عن الجسد.

وقد تباينت رؤاهم – إلى حد ما – حول تلك المسائل المتعلقة بالنفس الإنسانية، بقدر تباين معتقد ومذهب كل منهم، وكذا المنهج المتبع في ذلك.

والبحث يتناول إسهام واحد من علماء المسلمين في بيان ماهية النفس الإنسانية والمسائل المتعلقة بها، وهو الإمام ابن حزم الأندلسي، وتأتي أهمية البحث في إظهار فلسفته في النفس الإنسانية من جانب، ومن جانب آخر تأكيد خطأ عدم إدراجه ضمن الفلاسفة. يؤيد ذلك إسهاماته العديدة في مباحث الفلسفة ومسائلها[1]، فضلا عن تأييده التام للفلسفة، وهو ما تشهد به مؤلفاته، وما تضمنته من إشادة بالعقلية اليونانية وإبداعاتها في هذا الشأن،لاسيما مالا يتعارض منها مع أصول الدين ومبادئه.

---

[1] يتفق مع هذا الرأي د/عمر فروخ.انظر كتابه:عبقرية العرب في العلم والفلسفة،ص١٤٦:١٥١،دار الكتب العلمية،بيروت،ط٣/١٩٦٩م.

ولعل القارئ لتراث ابن حزم يدرك أن جانبا مهما من جوانبه الفكرية قد ارتكز علي تحليل الجانب النفسي، ومحاولة استكشاف كل ما يتصل بالنفس، يؤيد هذا ما ورد في مؤلفاته بشأنها، لاسيما وقد خصَّها برسالتين:

الأولي: بعنوان: الأخلاق والسير، وهي مبنية علي دراسة أحوال الناس في أخلاقهم، وطرق إصلاح الفاسد منها، وكيفية اكتساب الفضائل.

الثانية: بعنوان: طوق الحمامة، وقد عني فيها بدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف، ولذا ذكر أن موضوعها الألفة والإيلاف. هذا بخلاف ما تضمنته كتبه من تناول لبعض جوانبها.

وقد بلغت براعة ابن حزم في تناول كل ما يتصل بالنفس في هاتين الرسالتين ،إلي الحد الذي وصف فيه أحدُ العلماء جهدَ ابن حزم فيهما بقوله: "إن لم يكن لابن حزم سوى هاتين الرسالتين لارتفع بهما إلي الذروة الأولي بين العلماء، وإن كان حجمهما صغيرا فدلالتهما علي عقل الكاتب وبلوغه الذروة في الدراسة والبحث قوية وكبيرة"[1].وهناك عالم آخر بلغ إعجابه برسالته(طوق الحمامة) حدا جعله لا يتردد في إدراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة في علم النفس، وليس هذا فحسب بل ووصَفَ صاحبَها بعالم النفس[2]. ولذا فنحن أمام عالم له مكانته في الجانب النفسي بشهادة علمائنا، وهو ما شجع على البحث في هذا الجانب لديه؛ لبيان آرائه في النفس الإنسانية، ومدى تأثره بالتراث اليوناني والتراث الإسلامي.

---

[1] الشيخ محمد أبو زهرة،ابن حزم حياته وعصره – آراؤه وفقهه،ص١٣٨،الناشر/دار الفكر العربي،القاهرة،٢٠٠٤م.

[2] انظر:د/زكريا إبراهيم،ابن حزم الأندلسي،ص٢٣٢وما بعدها،سلسلة أعلام العرب(العدد٥٦)الدار المصرية للتأليف والترجمة،القاهرة،١٩٦٦م.

وتتضمن خطة البحث مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع، وذلك علي النحو التالي:

التمهيد: ابن حزم الأندلسي ومصادر فلسفته.

المبحث الأول: وجود النفس وحقيقتها.

ويشتمل علي مطلبين:

المطلب الأول:وجود النفس.

المطلب الثاني:حقيقة النفس.

المبحث الثاني: أصل النفس وقواها.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أصل النفس.

المطلب الثاني: قوى النفس.

المبحث الثالث: النفس: خصائصها، وعلاقتها بالجسد.

ويشتمل علي مطلبين:

المطلب الأول: خصائص النفس.

المطلب الثاني: علاقة النفس بالجسد.

المبحث الرابع:مصير النفس.

ويشتمل علي مطلبين:

المطلب الأول: خلود النفس.

المطلب الثاني: بطلان القول بتناسخ الأرواح.

الخاتمة: اشتملت علي أبرز نتائج البحث.

المصادر والمراجع.

التمهيد

ابن حزم الأندلسي ومصادر فلسفته

ابن حزم الأندلسي[1]:

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي اليزيدي مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي المعروف بيزيد الخير، نائب أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ على دمشق، يكنى أبا محمد. الفقيه الحافظ، المتكلم، الأديب، الوزير الظاهري، صاحب التصانيف.كان جدُّه يزيد مولى للأمير يزيد أخي معاوية.وكان جده خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، المعروف بالداخل.

ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة من الهجرة، وهو ما يؤكده قولُ صاعد الأندلسي الذي جاء فيه:كتب إِليَّ أبو محمد ابن حزم بخطه، يقول:وُلِدْتُ بقرطبة، في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة، قبل طلوع

---

[1] انظر بتصرف كلا من: الذَهَبي،سير أعلام النبلاء، ج١٨/١٨٤:٢١٣،مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط٣/١٩٨٥م. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٣ /٥٤٦:٥٥٦،الناشر/دار الكتب العلمية،بيروت،١٩٩١م. ابن بشكوال، الصلة،ج١ / ١٣٣.ابن خلكان،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٣ / ٣٢٨ ٣٢٩،تحقيق/ د:إحسان عباس،الناشر/دار صادر،بيروت،١٩٩٤م,ابن سعد،طبقات الشافعية الكبرى ج١ / ٩٠-٩١، تحقيق/د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو،الناشر/دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢/ ١٤١٣هـ. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ،ج٣/ ٢٩٩-٣٠٠.

الشمس،وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح، آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة.

نشأ في بيئة تنعم بالجاه والرفاهية؛ إذ كان والده من كبراء أهل قرطبة جاها وسلطانا، عمل الوزارة في الدولة العامرية، وكذلك وزر أبو محمد في شبيبته.

وعن تاريخ وفاته يحدثنا – كذلك – صاعد الأندلسي قائلا: ونقلت من خط ابنه أبي رافع: أن أباه توفي – رحمه الله – عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شهر شعبان سنة ستٍ وخمسين وأربعمائة، فكان عمره إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً.

مصادر فلسفته:

بداية ينبغي الإشارة إلي أن موقف ابن حزم من الفلسفة يتسم بالقبول والإعجاب الشديدين، لاسيما فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان من مظاهر ذلك الانتصارُ لها ضد خصومها، ورفضُ كل الدعاوي التي نادت بمعاداتها وذمِّ أهلها، وليس هذا فحسب بل والدعوة إلى ضرورة تعليمها وتعلمها، ما دامت متفقة في الغاية والهدف مع الشريعة الإسلامية، وهو بذلك يلتقي مع جهود كبار فلاسفة الإسلام سواء السابقين له أم اللاحقين عليه،لاسيما الكندي(ت/٢٥٣هـ)[1]،وأبو نصر الفارابي(ت/٣٣٩هـ)[2] وابن

---

[1] انظر كلا من:كتاب الفلسفة الأولى(رسائل الكندي الفلسفية)القسم الأول،ص٣٥،تحقيق/د:محمد عبد الهادي أبو ريدة،دار الفكر العربي،القاهرة،ط٢/١٩٧٨م.د/فيصل بدير عون،الفلسفة الإسلامية في المشرق،ص١٠٩-١١٠،الناشر/مكتبة الحرية الحديثة،القاهرة،١٩٨٢م.

[2] انظر كلا من:الفارابي،الجمع بين رأي الحكيمين،ص. د/عثمان أمين،شخصيات ومذاهب فلسفية،ص٥٦،ط/دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،ط١/١٩٤٥م.د/محمد غلاب،من أماجد مفكري

سينا(ت/٤٢٨هـ)[1] وابن رشد (ت/٥٩٥هـ)[2]. الذين أخذوا على عاتقهم إبراز جوانب الاتفاق والاتصال بين الحكمة والشريعة، وإن كان هذا لم يمنعهم من الإشارة إلي وجود بعض الاختلافات الجوهرية بينهما، كالاختلاف في المصدر والمنهج [3]. مع ضرورة التأكيد أن ذلك الاختلاف لا يؤدي إلي التعارض أو التنافر فيما بينهما، وإن بدا ذلك علي ألسنة بعض المتفلسفة وفي كتاباتهم، كان السبب فيما أنتجته خيالاتهم وعقولهم الفاسدة، وليس في طبيعة الفلسفة التي تنشد الحق؛ إذ إن الحق لايضاد الحق .

يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: " اعلم أن علوم الأوائل هي: الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر، ومن قفا قَفْوَهم، وهذا علمٌ حَسنٌ رفيع؛ لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن مَنْ جَهلَ أنه برهان، وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها"[4].

الإسلام:الفارابي وابن سينا،ص٣٩،ضمن دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،وزارة الأوقاف،القاهرة،العدد العاشر،السنة الأولى،١٩٦١م.

[1] انظر: د/عبد عبد الحميد عبد المنعم مدكور،في الفلسفة الإسلامية(مقدمات وقضايا)،ص١٧٨ وما بعدها،الناشر/دار الثقافة العربية،القاهرة،ط١/٢٠٠٠م.

[2] انظر كلا من:ابن رشد،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،ص٣١-٣٢،دراسة وتحقيق/د:محمد عمارة،ط/دار المعارف،القاهرة،ط/١٩٦٩،٢م.د/عاطف العراقي،النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ص٢٩٥:٣١٨،ط/دار المعارف،القاهرة،ط٣/١٩٨٢م.

[3] انظر كلا من: د/عاطف العراقي،مذاهب فلاسفة المشرق،ص٤٧،ط/دار المعارف،القاهرة، ط١٠/١٩٩٢م.د/عبد الحميد عبد المنعم مدكور،في الفلسفة الإسلامية(مقدمات وقضايا)،ص١٧٨ وما بعدها.

[4] ابن حزم،رسالة التوقيف علي شارع النجاة(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٣ / ١٣١،تحقيق/د:إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط٢/١٩٨٧م.

وقد كان من مظاهر اهتمام ابن حزم بعلوم الأوائل، حِرْصُه على اقتناء كتبهم، وشرحُ المنغلق منها، وتقريبُه إلي الأذهان، معتبرا عمله هذا من أعمال البر التي يتقرب بها إلى ربه. يضاف إلي ذلك الإشارة إلى ما تتضمنه هذه الكتب – لاسيما كتب أرسطو المنطقية – من معلومات قيمة ينتفع بها الإنسان في حياته النظرية والعملية على حد سواء. وإن كان هناك ثمة اختلاف بينها وبين غيرها من العلوم الأخرى – التي اتفقت عليها الأمم الأخرى – فإن ذلك الاختلاف لم يتعد جانب اللفظ فقط دون المعنى، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى. يؤكد ذلك قولُه:"فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة...فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً، فمنها كتب أرسطاطاليس الثمانية في حدود المنطق. ونحن نقول...إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى، بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها"[1].

ومن هذا المنطلق استطاع ابن حزم أن يصرح – في جرأة يُحْسَدُ عليها، لاسيما في بيئة عُرِفَتْ بعدائها لعلوم الأوائل – بأن الشريعة والفلسفة، لاسيما من حيث الغاية والهدف، يتعاضدان ولا يتعارضان؛ فإذا كانت الشريعة – بكل ما فيها – تهدف إلي إصلاح حال الفرد والمجتمع في الدين والدنيا، فإن الفلسفة تهدف – أيضا – إلى تحقيق ذلك باعتباره هدفا من أهدفها وثمرة من ثمراتها، يؤكد ذلك قائلا:" الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض

---

(1) ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٩٨،تحقيق/د:إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط١/١٩٨٣م.

المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة " [1].

ولكن لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أن توضع الشريعة والفلسفة في منزلة واحدة، صحيح أنهما يشتركان معا — كما يرى – في تحقيق هدف واحد هو إصلاح حال الفرد والمجتمع، لكن يبقى الخلاف الجوهري بينهما قائما؛ في كون الشريعة وحيا إلهيا معصوما له قدسيته، في حين تظل الفلسفة نتاجا بشريا قابلا للصواب والخطأ. يؤيد ذلك عند ابن حزم أمران:

الأول: أن التحسين والتقبيح شرعيان وليسا عقليين، وخلاصة رأيه في ذلك، أن وظيفة العقل وأهميته تنحصر في الفهم عن الله تعالى — بقدر تفضل الله تعالي عليه – ومعرفة الأشياء على ما هى عليه، دون أن يتعدي ذلك إلي مرتبة التشريع كأن يحلل أو يحرم، فهذا مالا طاقة للعقل فيه، وهو ما أكده بقوله: " إن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط...وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع. وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط . فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما أو حلالا، أو يكون التيس حراما أو حلالا، أو أن تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا ... فهذا ما لا مجال للعقل فيه لا في إيجابه ولا في المنع منه، وإنما في العقل الفهم عن

[1] ابن حزم،الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج١ /٧٩-٨٠،الناشر/مكتبة الخانجي،القاهرة.

الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه"[1]. مستندا في ذلك إلي قوله تعالي: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(الإسراء١٥). فيقول: " فإذا سقط العذاب عن كل مَنْ لم يأتِه رسولٌ بنص كلام الله تعالى، بيقين ندري أن كل ما لا يعذب الله تعالى عليه ولا ينكره فليس واجباً، بل إنما وجبت على الناس معرفة الله بدعاء الرسل – عليهم السلام – إليه تعالى فقط، لا قبل ذلك...والعقل لا يحرم شيئاً ولا يوجبه...وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها"[2].

وهو يحمل علي أولئك الذين خَصُّوا العقلَ بما لا قبل له به، ظنا منهم أنهم يرفعون بذلك من قدره، وهم في حقيقة الأمر يسلبون عنه ما له، فصدق عليهم قولُه تعالي: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً ﴾(الكهف١٠٤). يؤكد ذلك قائلا: "من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم أو أن العقل يوجد عللا موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة... ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه"[3].

الثاني: أن مرتبة الوحي والشريعة مقدمة علي مرتبة العقل والفلسفة؛ إذ إن النبوة تحقق للإنسان– إن التزم بما جاءت به – أشياء تعجز عنها علوم

---

(1) ابن حزم،الإحكام في أصول الأحكام،ج١ / ٣١،٥٦مراجعة وتحقيق/لجنة بإشراف الناشر،دار الحديث،القاهرة،ط١٩٩٢/٢م.الفصل،ج١/٨٠،ج٣ /٥٨.

(2) ابن حزم،رسالة البيان عن حقيقة الإيمان(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٣ / ١٩٤.

(3) ابن حزم،الإحكام،ج١ / ٣٠.

الأوائل، من إصلاح للأخلاق النفسية،وإيقاف التظالم بين الناس وإحقاق العدالة فيما بينهم، فضلا عن كفالة النجاة في الآخرة[1].

موقفه ممن عادى الفلسفة وذمَّ أهلَها:

يحمل ابن حزم علي أولئك الذين عادوا الفلسفةَ وذموا أهلَها، بحجة أنها تتضمن ما يتصادم مع الدين، وادعاؤهم أنهم دون غيرهم من وقف علي حقيقة ذلك، مما دعاهم – حسب ظنهم – إلي حمل شعار محاربة كل ما يخالف الدين، والتحذير منه. ولعله ببيان فساد ادعاء هؤلاء كان يهدف إلى التأكيد على أهمية الفلسفة وفضلها من جانب، ووضع أرباب تلك الدعاوي في مصاف المتاجرين بالدين من جانب آخر، يؤكد ذلك – من خلال عبارة الكندي – وصفه لأعداء الفلسفة بقوله: " هم عدماء الدين؛ لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، ومن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنيَةُ علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً؛ لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة... واقتناء هذه جميعا هو الدين الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه"[2].

وقد كان ابن حزم يدرك أن جانبا كبيرا من العداء للفلسفة قد لحقها جراء انتساب الأدعياء إليها دونما التزام من هؤلاء بتحقيق أهدافها، أو التحلي بأخلاقها، مثالهم في ذلك مثال الأدعياء في كل العلوم الأخرى، يؤكد ذلك قولُه: " لا آفةَ على العلوم وأهلها أضرُّ من الدخلاء فيها، وهم من غير أهلها،

---

[1] انظر بتصرف:ابن حزم،رسالة التوقيف علي شارع النجاة(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٣ / ١٣٤-١٣٥.

[2] ابن حزم،رسالة في الرد علي الكندي الفيلسوف(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٤/ ٣٦٤.

فإنهم يجهلون، ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون، ويقدِّرون أنهم يصلحون."[1].

وخلاصة القول: إن ابن حزم قد انتصر للعلوم الدينية دون إنكار للدور المهم الذي تقوم به الفلسفة في إفساح المجال للعقل كي ينهض بمسئولياته المنوطة به، وأنه قد دعا إلى ضرورة الربط بين المعقول والمنقول ربطاً وثيقا؛ لاسيما حين ذهب ينبذ التقليد، داعيا في الوقت نفسه إلي ضرورة الأخذ بالاستدلال العقلي، وجعله مدخلاً إلى الدين.

وقد تنوعت مصادر فلسفته – لاسيما في شأن النفس – بين عقلية عمادها الأساسي الفلسفة اليونانية ممثلة في فلاسفتها الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو. وبين مصادر نقلية عمادها الأساسي الكتاب والسنة. وهو في هذا وذاك لا يألوا جهدا في التوفيق بين المعقول والمنقول – أسوة بما قام به كبار فلاسفة الإسلام من قبله – دون تَكلُّف أو مواربة، هدفه في ذلك الانتصار للحق الذي يصل بالمرء إلي ما ينبغي أن يكون عليه في خصاله وفعاله. والارتقاء بالمجتمع الإنساني وتنظيم حركته في إطار من الاحترام المتبادل بين أفراده، وتحقيق العدالة والحرية والمساواة فيما بينهم. ولن يتأتى هذا – كما يرى – إلا بالجمع بين خير ما أنتجته العقلية اليونانية، وبين كل ما جاءت به الشريعة الإسلامية.

ومن هذا المنطلق يهدف البحث إلي الكشف عن حقيقة النفس الإنسانية في فلسفة ابن حزم الأندلسي، وموقع فلسفته في النفس من التراث اليوناني، وكذلك التراث الإسلامي.

---

[1] ابن حزم،رسالة في مداواة النفوس(رسائل ابن حزم) ج١ /٣٤٥،تحقيق/د:إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط٢/١٩٨٧م.

المبحث الأول :

وجود النفس وحقيقتها

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: وجود النفس.

المطلب الثاني : حقيقة النفس.

المطلب الأول

وجود النفس

لاشك أن البحثَ في كل ما يتعلق بالنفس فرعٌ عن وجودها، ومن ثم تطلَّبَ الأمر أولا بيان موقف ابن حزم من مسألة وجود النفس، والبراهين التي قدمها بهذا الخصوص.

براهين وجود النفس عند ابن حزم:

استند ابن حزم في إثبات وجود النفس إلي براهين نقلية وأخرى عقلية ، على النحو التالي:

أولا: البرهان النقلى:

ومصدره القرآن الكريم؛ إذ ورد فيه إشارات عديدة تتضمن التأكيد على وجود النفس، وأنها غير الجسد. ومن هذه الإشارات قوله تعالى:﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾(الأنعام٩٣)؛ فيقول ابن حزم معقبا على الآية الكريمة: " فصح أن النفس موجودة وأنها غير الجسد وأنها الخارجة عند الموت"[1].

ثانيا: البرهان العقلي :

لم يغفل ابن حزم الدور المهم للعقل في البرهنة على وجود النفس؛ إيمانا منه بأن العقل نفسَه يعد دليلا مهما من دلائل وجودها، ومن ثم تنوعت لديه صور الدليل العقلي، فجاءت في ثلاث صور، لم يتفرد بها، بل كانت انعكاسا

---

[1] ابن حزم، الفصل،ج٥ / ٤٧.

لتأثره بالفلاسفة السابقين عليه، سواء اليونانيين، أم الإسلاميين، وهو ما يتضح من خلال العرض التالي:

(أ) البرهان الطبيعي:

لاشك أن المنهج في تفسير أية ظاهرة يقتضي ردها إلي عللها سواء القريبة منها أو البعيدة عنها، وهو ما تشهد به الفطرة ويقره العقل الصريح. ولما كانت تظهر علي الإنسان جملةٌ من الآثار الطبيعية، منها الحياة والحركة والإحساس، اقتضى إرجاع ذلك إلي وجود شيء زائد علي الجسد، فكان هذا الشيء هو النفس. وهو ما يعرف بالبرهان الطبيعي.

وقد استند ابن حزم إليه في البرهنة على وجود النفس. يؤيد ذلك قولُه: "معنى القول بأن الجسم ذو نفس، إنما هو أن بعض الأجسام أضيفت إليه نفس حية حساسة متحركة بإرادة مدبرة لذلك الجسم الذي استضافت إليه. ومعنى القول بأن هذا الجسم غير ذي نفس، إنما هو أنه لم يستضف إليه نفس، فالنفس الحية هي المتحركة المدبرة "[1].

ولعل استخدامَه لدليل الحركة والإحساس في البرهنة علي وجود النفس، يعكس تأثرَه بالفكر اليوناني؛ فهناك مَنْ يرى أن سقراط كان أول من استخدم هذا الدليل[2]. بل إن أرسطو نفسَه – في معرض حديثه عن أخص أوصاف النفس – قد أكد أنه كان معروفا قبل سقراط؛ إذ يقول: "وقد يبدو أن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين: الحركة والإحساس، وهاتان

---

[1] ابن حزم، المصدر السابق، ج٥ / ٥٣.

[2] انظر: د/محمود قاسم، في النفس والعقل، ص٨١-٨٢، الناشر/مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤/١٩٦٩م.

الصفتان هما على وجه التقريب ما نقل إلينا عن القدماء فيما يختص بالنفس"[1].

والملاحظ أن هناك اتفاقا في اللفظ والمعنى بين عبارة ابن حزم تلك، وبين عبارة أرسطو هذه، التي أشار فيها إلى أن فلاسفة اليونان قبل سقراط قد وصفوا النفس بصفتي الحركة والإحساس، بل واتخذوا منهما دليلا على وجودها.

ثم وجد هذا الدليل– أيضا – لدي أفلاطون، فاستخدمه بدوره في البرهنة علي وجود النفس وعلي خلودها، وذلك من خلال محاورتي فايدروس والقوانين[2]. واستخدمه أرسطو – كذلك – في الغرض نفسه[3]. ثم وجد صداه في العالم الإسلامي، فكان أول المتأثرين به هم فلاسفة الإسلام، لاسيما فيلسوفنا ابن حزم، ومن قبله من فلاسفة المشرق ابن سينا[4]، ومن بعده من فلاسفة المغرب كل من: ابن باجه [5] وابن رشد [6].

---

(1)أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٩،ترجمة/د:أحمد فؤاد الأهواني،راجعه على اليونانية/الأب جورج شحاته قنواتي،دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،ط١/١٩٤٩م.

(2)انظر كلا من: د/أحمد فؤاد الأهواني،أفلاطون(نوابغ الفكر الغربي)ص٩٤،دار المعارف،القاهرة،ط٤/١٩٩١م. د/عمر فروخ،الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب،ص٥١-٥٢.د/مصطفى النشار،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج٢/ص٥٧٠،الناشر/دار قباء،القاهرة،ط٢/٢٠٠٤م.

(3) انظر كلا من:د/عبد الرحمن بدوي،أرسطو،ص٢٥٢-٢٥٣،الناشر/وكالة المطبوعات،الكويت،ط٢/١٩٨٠م.د/أميرة حلمي مطر،الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها،ص٣٠٥،الناشر/دار قباء،القاهرة،١٩٩٨م.

(4) انظر:ابن سينا،رسالة في القوى النفسية(ضمن كتاب النفس البشرية عند ابن سينا)نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها/د.ألبير نصري نادر،ص١١-١٢،ط/دار المشرق،بيروت،ط٥/١٩٨٦م.

(5)انظر:ابن باجة،كتاب النفس،ص٢٧،تحقيق/د:محمد صغير حسن المعصومي،ط/المجمع العلمي العربي،دمشق،الناشر/دار صادر،بيروت،ط٢/١٩٩٢م.

(6)انظر:د/عثمان أمين،شخصيات ومذاهب فلسفية،ص٨٠.

أقسام الحركة:

ينظر ابن حزم إلي الحركة الطبيعية باعتبارها نوعا واحدا، يندرج تحته شخصان، أحدهما حركة اضطرارية. والأخرى حركة اختيارية، كما هو الحال لدى ابن سينا[1]. وقد خصَّ ابن حزم النفسَ بواحدة منهما، وهي الحركة الاختيارية، جاعلا الأخرى للجسم – أي جسم كان عدا النفس– يؤيد هذا قوله :" وحركة النفس معلومة بالبرهان، وهو أن الحركة قسمان: حركة اضطرار وحركة اختيار. فحركة الاضطرار هي حركة كل جسم غير النفس، هذا ما لا يشك فيه. فبقيت حركة الاختيار وهي موجودة يقينا، وليس في العالم شيء متحرك بها حاشا النفس فقط، فَصَحَّ أن النفسَ هي المتحركة بها، فصح ضرورة أن للنفس حركة اختيارية معلومة بلا شك"[2]. ولعله بذلك يناصر القول بحرية العبد ومسئوليته تجاه أفعاله، فضلا عن إثبات صفة العدل لله تعالى. دون أن يتعارض ذلك مع ما ذهب إليه من القول بكون الحركة بقسميها مخلوقة لله تعالى؛ معللا ذلك بأنه يمتنع عقلا أن يكون بعض ما تحت الجنس الواحد والنوع الواحد مخلوقا، والبعض الآخر غير مخلوق، فإذا كانت الحركات الاضطرارية مخلوقة لله تعالي، فإن الحركات الاختيارية مخلوقة أيضا. وما يقال علي الحركة يقال – كذلك – علي السكون بقسميه: الاضطراري والاختياري [3]؛ وذلك انطلاقا من مبدأ الجمع وعدم الفصل بين الصفات الإلهية لاسيما صفات العلم والإرادة والقدرة؛ كي تتكامل الصورة النقلية والعقلية معا في مسألة أفعال العباد، ويصبح " المنهج الصحيح – في

---

(1)ابن سينا،رسالة في السعادة (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)ص١٣-١٤،ط/مطبعة مجلس دائـرة المعارف العثمانية،حيدر آباد،ط١/١٣٥٣هـ.

(2) ابن حزم، الفصل ، ج٥ / ٥٤،ج٣ / ٥٥.

(3) انظر بتصرف:ابن حزم، المصدر السابق، ج٣ / ٥٤-٥٥.

تناول المسألة – يقوم على الجمع بين العلم والعدل"[1]، وهو ما أخذ به ابن حزم.

كذلك نراه يضيف دليلا آخر علي حدوث الحركة، مبني علي الملازمة بين الأعراض والجواهر، وقيام البرهان علي حدوث الجواهر بملازمة الأعراض الحادثة لها، أي باعتبارها محلا للأعراض الحادثة، وما كان كذلك فهو حادث [2].

(ب) برهان العلم والتذكُّر:

كما يستند ابن حزم في إثبات وجود النفس إلى برهان العلم والتذكُّر، مؤكدا أن وجود هاتين الصفتين في الإنسان إنما مردهما إلى النفس، بدون مشاركة الجسد، فصح أنها موجودة؛ يؤيد ذلك قوله:" إننا قد علمنا أن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد، وبهذا صح لنا وجود النفس"[3].

والملاحظ أن ابن حزم يُلقى تبعةَ إدراك المحسوسات على النفس، لا على الحواس؛ إذ يرى أنه لا عمل للحاسَّة بدون النفس، فالنفس هى التي تمنح الحاسةَ الإحساسَ والقيامَ بوظيفتها، ومن ثم تصبح النفس هى وحدها المدركة للمحسوسات، يؤكد ذلك قوله:"والنفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة فلا تُدرَك بشيء من الحواس، بل هي المدرِكة لكل هذه المدركات، وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات"[4].

---

[1] د/عبد الحميد عبد المنعم مدكور،نظرات في التصوف الإسلامي،ص١٥٩،الناشر/دار الهاني للطباعة والنشر،القاهرة،ط١/٢٠٠١م.

[2] نظر بتصرف: ابن حزم،الفصل ، ج٣ / ٥٥.

[3] ابن حزم،الأصول والفروع،ص١٢٦، تحقيق وتقديم وتعليق/د:عاطف العراقي،د/سهير فضل الله،د/إبراهيم هلال،الناشر/مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،ط١/٢٠٠٤م.

[4] ابن حزم، الفصل،ج٥/٥١.

والتذكُّر – كذلك – صفة تختص بها النفس دون مشاركة الجسد، وهو ما يمكن الوقوف عليه من خلال تعريف ابن حزم له؛ إذ يقول: " هو تمثل النفس لما أدته إليها هذه القوى(يقصد قوى العقل والحس والظن والتخيل) فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئا مما اختزنته تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر "[1].

(ج) البرهان السيكولوجي العقلي :

إذا كان الجسم الحي يوصف بالحياة والحركة والإحساس، فذلك – كما أشرنا – لشيء زائد على جسمه، وهو النفس. كذلك الحال في الإدراك الذي توصف به الكائنات المدركة. فهو – أيضا – يعود بالضرورة إلى شيء زائد على الجسم، وهو النفس الناطقة، التي تقوم بدورها في ضبط إيقاع الجسم والسيطرة على شهواته.

وعليه فإن إدراك الإنسان للأشياء والتمييز بينها علي كثرتها، مصدره في الإنسان النفس من خلال قوتها الناطقة، فصح أنها موجودة. وقوة الإدراك والتمييز هذه تقابلها في الإنسان قوة أخرى، هى قوة الهوى – وظواهرها الشهوة والغضب والانفعال، وهى ظواهر نفسية تلي الإدراك – يظل الصراع بينهما قائما، حتى تتغلب إحداهما علي الأخرى. وقد جاءت أقوال ابن حزم مؤكدة ذلك، فمنها قولُه: " إن الله عز وجل خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة ... وخلق فيها قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير، وهما التمييز والهوى... فإذا عصم الله النفس غلب التمييز...وهذا هو الذي يسمى العقل. وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هى الإضلال، فجرت أفعال النفس...في هواها

[1] ابن حزم،التقريب،(رسائل ابن حزم)ج٤ / ٣١٥.

من الشهوات، وحب الغلبة، والحرص، والبغي، والحسد، وسائر الأخلاق الرذيلة والمعاصي"[1]. والملاحظ علي كلام ابن حزم أمران:

الأول: أن هذه النفس المخلوقة لله تعالي، بحلولها في الجسد قد تجاذبتها قوتان متضادتان ومتعاديتان، إحداهما قوة التمييز، التي تطلب العلو، وذلك بالتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل. والأخرى قوة الهوى، التي تنشد خلاف ذلك.

الثاني: أن شرف النفس الناطقة لا ينحصر في الجانب النظري بكونها تستطيع إدراك الأشياء علي ما هي عليها، بل يتعداه إلي الجانب العملي، عندما تتغلب قوة التمييز في صراعها علي قوة الهوى، فبقدر تغلبها تستطيع النفس التقرب شيئا فشيئا إلى حقيقتها العلوية وإدراك كنه الأشياء، وإلا ظلت النفس تابعةً لأهوائها، حبيسةً للجسد الذي حلت فيه.

كذلك نلمس لديه تأثيرا أفلاطونيا، لاسيما في كلامه عن قوى النفس: التمييز والهوى، والصراع الدائر بينهما، فهو يشبه – إلى حد ما – ما عرضه أفلاطون في محاورة(فايدروس)حينما شبَّه النفسَ"بعربة مجنحة يشرف علي قيادتها العقل ويجرها جوادان: الأول مطيع(وهو القسم الحماسي من النفس).والثاني جموح(وهو أهواء النفس السفلى).يرينا أفلاطون هذه النفس سائرة في موكب الآلهة حتى حدود السماء لكي تشاهد الحقيقة الوجودية المطلقة. غير أن الجواد الجموح كان السبب في عجز العجلة عن اللحاق بالآلهة حتى النهاية؛لذلك لم تستطع النفس أن تشاهد الحقيقة الوجودية المطلقة سوى لمحة خاطفة تدهورت من عليائها وسقطت في المادة لكي تتحمل جسدا

---

[1] ابن حزم، الفصل ، ج٣ / ٣٠، ج٥ / ٧٩. التقريب(رسائل ابن حزم) ج٤ / ١٢٣-١٢٤.

أرضيا،يخف أو يثقل حمله عليها بحسب درجة الخلل الذي منيت به"[1].

ولكن ذلك لم يمنع ابن حزم من رفض ما ذهب إليه أفلاطون من القول بأصلها الإلهي، وما يترتب على ذلك من القول بأزليتها.

وبناء علي ما سبق يتضح لنا أن ابن حزم قد استخدم في البرهنة على وجود النفس الدليل النقلى مع الدليل العقلي في صوره الثلاثة تلك، دون ورود صور أخرى له كتلك التي وردت لدى فلاسفة الإسلام السابقين عليه كبرهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء لدى ابن سينا[2]، والذي نال استحسان نفر من العلماء والمفكرين قديما وحديثا، وعدوه من إبداعات المخيلة السينوية[3].

---

(1) الأب جيمس فينيكان اليسوعي،أفلاطون(سيرته،آثاره،ومذهبه الفلسفي)ص٦٦-٦٧،دار المشرق،بيروت،ط١/١٩٩١م.انظر:محاورة فايدروس لأفلاطون،ص٧٣-٧٤،ترجمة/د:أميرة حلمي مطر،الناشر/دار غريب،القاهرة،٢٠٠٠م.

(2)انظر:رسالة في القوى النفسية(ضمن كتاب النفس البشرية عند ابن سينا)نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها/د.ألبير نصري نادر ،ص١٤-١٥.

(3)انظر كلا من: الإمام الغزالي،معارج القدس في مدارج معرفة النفس،ص ٢٤،الناشر/دار الآفاق الجديدة،بيروت،ط٢/١٩٧٥م.د/إبراهيم مدكور،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،ج١/١٤٥-١٤٦،الناشر/دار المعارف،القاهرة،ط٣/١٩٧٦م،د/فتح الله خليف،ابن سينا ومذهبه في النفس ص١٠٥،منشورات جامعة بيروت العربية،١٩٧٤م.

المطلب الثاني

حقيقة النفس

اعتاد جمهور الفلاسفة – قديما وحديثا – البحثَ عن حقيقة النفس، وتناول كل ما يتعلق بها؛ باعتبارها جزءاً مهما من مشكلة الإنسان، التي تعد إحدى المشكلات الفلسفية الثلاثة الرئيسية: الألوهية، الإنسان، العالم.

وفي العالم الإسلامي أخذ فلاسفة الإسلام دورهم في البحث فيها والكشف عن حقيقتها، إذ لم يكن هناك ما يمنع من ذلك، فلم يرد في الشرع ما يكفيهم مؤونة البحث، فضلا عن عدم ورود ما يحرم ذلك، وهو ما دفعهم إلى خوض غمار التجربة، متأثرين في ذلك – بتفاوت نسبي – بما صدر عن فلاسفة اليونان في هذا الشأن، دونما إغفال لتأثير المصدر الإسلامي عليهم في المقام الأول.

ولكن قبل الدخول في بيان ماهيتها وطبيعتها ينبغي أولا معرفة ما إذا كان ابن حزم قد استعمل النفس والروح بمعنى واحد أم بمعنيين مختلفين، مع

تقديم المعنى اللغوي أولا .

النفس والروح في اللغة:

تؤكد شواهد اللغة استعمال النفس والروح بمعنى واحد، فالنَّفْس في كلام العرب يجري على ضربين:

أَحدهما، قولك خَرَجَتْ نَفْس فلان أي رُوحُه. والضَّرْب الآخر، مَعْنى النَّفْس فيه، جُمْلَةِ الشيء وحقيقته، تقول قتَل فلانٌ نَفْسَه، وأَهلك نفسه، أي أَوْقَتَ الإِهْلاك بذاته كلِّها وحقيقتِه. والجمع من كل ذلك أَنْفُس ونُفُوس.

وهناك من سَوَّى بين النَّفْس والرُّوح مع قصر الخلاف بينهما على النوع فقط، فقيل: هما شيء واحد إلا أن النَّفْس مؤنثة والرُّوح مذكر، وهو ما ذهب إليه معظم اللغويين [1].

النفس والروح عند ابن حزم:

وعند ابن حزم نجد أنه قد اعتبر النفس والروح شيئا واحدا، مستندا في ذلك إلي شواهد العقل واللغة والنقل، فالعقل يدرك بالضرورة أن وراء الجسد شيئا آخر غيره، يدبر أموره ويصرف أحواله، وهذا الشيء هو المسمى في اللغة نفسا وروحا، يؤيد ذلك دليل النقل في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الزمر٤٢). وقول النبي ﷺ لبلال، وقد أخذهم النعاس حتى ضربتهم الشمس:(أي بلال) فقال بلال أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك بأبي أنت وأمي يا رسول الله ... وأمر بلالا فأقام الصلاة . فصلى بهم الصبح[2].فَلَمَّا سَلَّمَ ، قَالَ : (إنا نحمد الله، أنا لم نكن في شيء من

(1)انظر بتصرف:ابن سيده(أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي) المخصص،ج١/١٧٩،تحقيق/ خليل إبراهيم جفال،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط١/١٩٩٦م،ابن منظور،لسان العرب،ج٦ / ٤٥٠٠،تحقيق/عبد الله علي الكبير وآخرين،ط/دار المعارف،القاهرة،الفيروز آبادي،القاموس المحيط،ص٧٤٥،الناشر/مؤسسة الرسالة،بيروت.الجوهري،الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،ج٣/٩٨٤،تحقيق/أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين،بيروت،ط٤/ ١٩٨٧م،المعجم الوسيط،ص٣٨٠،ط٤/بإشراف/د:شوقي ضيف،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،٢٠٠٤م.

(2)ابن ماجه،سنن ابن ماجه(كتاب الصلاة،باب من نام عن الصلاة أو نسيها)، ج١ / ٢٢٧،تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي،ط/دار الفكر،بيروت.

أمر الدنيا يشغلنا عن صلاتنا، ولكن أرواحنا كانت بيد الله، أرسلها أنى شاء)[1] فعبر رسول الله ﷺ بالأنفس وبالأرواح عن شيء واحد[2].

وبناء عليه فقد رفض ابن حزم الرأي الذي ينادي فيه أصحابُه بأنهما شيئان مختلفان، معتبرا هذا الرأي غير صحيح؛ لافتقاره إلي الدليل[3]، فضلا عن خروجه – بالإضافة إلى ما سبق – عن المألوف مما اعتاده الناس؛ إذ"لم يختلف مسلمان في أن للإنسان نفساً وهي الروح مع الجسد، فلو كانا اثنين لكان المعذب عند الموت اثنين، وهذا لا يقوله أحد"[4]، ومن ثم جعل التسوية بينهما اعتقادا يجب الالتزام به[5].

ماهية النفس:

قبل البدء في عرض وجهة نظر ابن حزم في حقيقة النفس، وبيان طبيعتها، ينبغي عرض مفهومه للجوهر، وهل يتفق فيه مع مفهوم فلاسفة اليونان لاسيما أرسطو أم لا ؟

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة(باب ٣٦- مَا حَفِظْتُ فِي بَعْثِ مُؤْتَةَ)ج١٤ / ٥١٤،تحقيق/محمد عوامة،ط/دار القبلة.

(2)انظر بتصرف:ابن حزم،المحلى،ج١/ص٥-٦.

(3)هناك من يرى أنه على الرغم من ورود لفظ الروح في القرآن الكريم في خمس وعشرين مرة،إلا أنه لم تدل فيها لا على البدن وحده،ولا على البدن والروح بمعنى الإنسان،كما هو الحال بالنسبة للنفس، مما يدل على تميز الروح عن النفس في لغة القرآن.انظر:د/عبد الكريم العثمان،الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص،ص٥٧،الناشر/مكتبة وهبة،القاهرة،ط٢/١٩٨١م.

(4)ابن حزم،رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٣/ص٢٢١-٢٢٢.

(5)انظر:ابن حزم،الدرة فيما يجب اعتقاده،ص٢١٨،تحقيق/د:أحمد الحمد،د:سعيد القزقي،ط/مطبعة المدني بمصر،ط١/١٩٨٨م.

بادئ ذي بدء يمكن القول إن لفظ الجوهر ورد عند أرسطو على ثلاثة معان[1]:

الأول: يقال على الهيولي.

الثاني: يقال على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولي.

الثالث: يقال على المركب من الهيولي والصورة، ولكن الهيولي قوة، والصورة كمال أول.

أما عن مفهوم الجوهر عند ابن حزم فنراه يذهب إلى أن"لفظة الجوهر لفظة عربية"[2]." يُسَمَّى بها كلُّ قائم بنفسه حامل لغيره"[3]. وأن ما في الوجود ليس إلا الخالق عز وجل وخَلْقه، وأن الخلق قسمان لا مزيد عنهما: أحدهما جواهر حاملة لأعراضها، والآخر أعراض محمولة في جواهرها.وأن الجوهر والجسم اسمان مترادفان يدلان علي شيء واحد[4].

وعليه يكون ابن حزم قد اتفق في جزء من كل من مفهوم أرسطو للجوهر، وهو اعتبار الجوهر والجسم شيئا واحدا. ولكن أرسطو وإن كان قد حكى إجماع الآراء على اعتبار الجواهر والأجسام شيئا واحدا، وأن من بين هذه الأجسام، الأجسام الطبيعية، وأن بعض الأجسام الطبيعية بها حياة، وبعضها لا حياة لها، إلا أنه رفض اعتبار النفس جسما، معللا ذلك بقوله:" فليس الجسم هو النفس؛ لأن الجسم الحي ليس صفة لشخص، بل الأولى أنه هو نفسه حامل وهيولي، ويترتب على ذلك أن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها

---

(1) انظر بتصرف:أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤١-٤٢.

(2)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٤٦.

(3)ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١١٥.

(4)انظر بتصرف:ابن حزم، الفصل ، ج٥ / ٤٤،٦٧،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٤ / ١٢٢-١٢٣.

صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ولكن هذا الجوهر كما أول، فالنفس إذن كمال أول لجسم طبيعي له هذه الطبيعة"[1]. ومن ثم يصبح الاختلاف بينهما جوهريا في طبيعة النفس. وهو ما يؤكد خطأ ابن حزم عندما صرح بأن أرسطو اعتبر النفس جسما، نافيا عنه القول بخلافه[2]. وهو ما سنعرض له لاحقا.

أقسام الجوهر:

يبدو أن هناك نوعا من الاضطراب في تقسيم ابن حزم للجوهر؛ إذ قسمه إلى قسمين: "روحاني وجسماني، فأما الروحاني مثل العقل والنفس. والجسماني مثل الطويل والعريض والعميق"[3]. ثم عاد مرة أخرى، فحصر الجوهر في قسم واحد هو الجسم قائلا:" فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد"[4].

ولعل اضطرابَه في تقسيم الجوهر، يعكس كذلك اضطرابه – بعض الشيء – في طبيعة النفس، فنراه حينا يقول بروحانيتها، لاسيما عند تقسيم الجوهر إلي روحاني وجسماني، واضعا النفس تحت جنس الجوهر الروحاني. وفي أحيان أخرى يؤكد ماديتها، واعتبارها جسما، وليس هذا فحسب بل ويقدم البراهين الدالة على ذلك .

ويزيد الأمر اضطرابا لديه، عندما نراه يقصر إدراك الجوهر علي العقل فقط دون الحواس؛ قائلا:"الجوهر محسوس بالعقل فقط، وليس مرئياً ولا مذوقاً ولا ملموساً ولا مشموماً "[5]. في حين يجعل النفس شيئا مرئيا، مستدلا على ذلك

(1)أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤٢.

(2)ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٥٧.

(3)ابن حزم،الرد على الكندي الفيلسوف(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٣٩٠.

(4)ابن حزم،الفصل،ج٥/٤٤،الأصول والفروع،١٢٨.

(5)ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١٢١.

بدليل نقلي من السنة في قولهﷺ :(إنه رأى نسم بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره)[1]؛ فقال معقبا عليه: " فصح أن الأنفس مرئية في أماكنها"[2].

وكان الأولى به عدم تعميم الحكم على الجوهر بقسميه، ما دام يدخل تحته، الجوهر الجسماني، ولكنه تناسى ذلك عند الحديث عن الجوهر الروحاني جاعلا النفس نوعا مندرجا تحته، مما يزيد الأمر اضطرابا عنده في بيان طبيعة النفس.

موقف ابن حزم مما قيل في طبيعة النفس:

عرض ابن حزم لأقوال السابقين عليه – من الفلاسفة والمتكلمين – في بيان طبيعة النفس، ملتزما في ذلك المنهج التقليدي الذي يقوم على عرض أقوال الخصوم وأدلتهم كما هي، آخذا في الوقت نفسه تفنيد كل رأي على حدة، مبينا الرأي الذي يعتقد بصحته، مع إيراد الأدلة والبراهين الدالة على ذلك.

أولا:المنكرون لوجود النفس:

في البداية يحمل ابن حزم على من أنكر وجود النفس، مؤكدا أن هذا الرأي يبطله برهانُ النقل وبرهانُ العقل[3]:

أما برهان النقل فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ

(1)الحديث(...قُلْتُ لِجِبْرِيلَ مَنْ هَذَا قَال هَذَا آدَمُ وَهَذِهِ الْأَسْوِدَةُ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ نَسَمُ بَنِيهِ فَأَهْلُ الْيَمِينِ مِنْهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَالْأَسْوِدَةُ الَّتِي عَنْ شِمَالِهِ أَهْلُ النَّارِ). صحيح البخاري(كتاب الصلاة،باب كيف في فرضت الصلاة في الإسراء)ج١/٧٨.

(2)ابن حزم،الفصل،ج٥/٥٨.

(3) انظر بتصرف:ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٧-٤٨.

عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾(الأنعام٩٣) فصح أن النفس موجودة، وأنها غير الجسد، وأنها الخارجة عند الموت .

وأما برهان العقل فيؤكده ما يشاهد من حال شخص أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة، فأفرد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه، حتى أنه لا يرى مَن بحضرته ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى مما كان، فصح أن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلي منه عند إرادتهما. وليس ذلك، إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت. كذلك الحال بالنسة للنائم؛ إذ يرى في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر، وقد بطل عمل بصره الجسدي، وعمل أذنيه الجسدي، وكلام لسانه الجسدي؛ فصح يقينا أن العقل المبصر السامع المتكلم الحساس هو شيء غير الجسد، فصح أن المسمى نفسا؛ إذ لا شيء غير ذلك.

ثانيا:المثبتون لوجود النفس:

يرى ابن حزم أن المثبتين لوجود النفس على أربعة أقوال في طبيعة النفس، وهم:

(أ)القائلون بأنها مزاج[1]:

وهو قول جالينوس الطبيب، الذي ذهب إلى أن النفس مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد.وقد استخدم ابن حزم لإبطاله ذات الأدلة المستخدمة

(1)اللفظ اليوناني للمزاج هو Crasis (مزج)،لأن أي مزج إنما ينجم عن امتزاج خاص للعناصر والطبائع والأخلاط الأربعة.انظر:الغزالي،مقاصد الفلاسفة،ص٣٣٥.تحقيق/د:سليمان دنيا،ط/دار المعارف،القاهرة١٩٦١م.أ/يوسف كرم وآخرون،المعجم الفلسفي،ص١٥٦،مطابع/كوستاتسوماس وشركاه،القاهرة١٩٦٦م.

في إبطال رأي المنكرين لوجود النفس، بالإضافة إلى ما هو معلوم بضرورة العقل، أن "العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار، فإنها كلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع، والمحال الذي لا يجوز البتة، أن يجتمع موات وموات وموات وموات؛ فيقوم منها حي. وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار، أو حوار فيجتمع منها بارد، أو حي وحي وحي، فيقوم منها موات. فبطل أن تكون النفس مزاجا"[1].

(ب)القائلون بأنها عرض كسائر أعراض الجسم.

ينسب ابن حزم هذا الرأي إلى كل من أبي الهذيل العلاف من كبار المعتزلة – الذي "زعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة"[2] – والباقلاني من كبار الأشاعرة.

وقد أظهر ابن حزم بطلان هذا الرأي بأدلة النقل والعقل والمشاهدة، وذلك على النحو التالي[3]:

فالدليل النقلي: في قوله تعالى:﴿وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾(الأنعام٩٣) فإنه لا يمكن أن يعذب العرض ولا الهواء . وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(الأعراف١٧٢) فهذه آية ترفع الإشكال جملة، وتبين أن النفس غير الجسد وإنما هي العاقلة

(1)ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٨.

(2) أبو الحسن الأشعري،مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،ص٣٣٧،تحقيق/ هلموت ريتر،دار إحياء التراث العربي ، بيروت،الطبعة الثالثة.

(3)انظر بتصرف: ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٨.

المخاطبة المكلفة؛ لأنه لا يشك ذو حس سليم في أن الأجساد حين أخذ الله عليها هذا العهد كانت مبددة في التراب والماء والهواء والنار ونص الآية يقتضي أن الإشهاد إنما وقع على النفوس. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الزمر٤٢) فصح ضرورة أن النفس غير الأجساد، وأن الأنفس هي المتوفاة في النوم والموت، ثم ترد عند اليقظة، وتمسك عند الموت، وليس هذا التوفي للأجساد أصلا.

والدليل العقلي مستنبط من الدليل النقلي؛ إذ يدرك كل ذي حس سليم أن 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 بمزايلته الحامل له. وكذلك لا يعقل أن يكون الهواء الخارج والداخل هو المتوفى عند النوم، وكيف ذلك؟! وهو باق في حال النوم كما كان في حال اليقظة ولا فرق. ولو كان ما قاله أصحاب هذا الرأي حقا؛ لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح وأزيد ؛ لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم أبدا، فروح كل حي على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وهكذا تتبدل أرواح الناس عندهم.

كما يعزز بطلانَ ذلك الرأي المشاهدةُ؛ إذ يدرك كل إنسان أن الهواء الداخل بالتنفس، هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني، وهكذا، فالإنسان يبدل أنفسا كثيرة في كل وقت، ونفسه الآن غير نفسه آنفا. فبطل قولهم بأدلة النقل والعقل والمشاهدة.

(ج)القائلون بأنها جوهر روحاني لا جسم :

وثمة قول يذهب أصحابه إلي اعتبار النفس جوهرا روحانيا، وليست جسما، وهو قول بعض الأوائل، ومن تأثر بهم من المسلمين [1]؛ إذ كان الاتجاه الأغلب في الظهور لدى فلاسفة الإسلام وبعض المتكلمين والصوفية[2].

وقد توقف ابن حزم طويلا مع هذا الرأي، ملتزما في الرد على أصحابه منهجَ التحليل والنقد، وذلك بعد إيراد أدلتهم كما هي، دون زيادة أو نقصان، وهو ما يعكس إنصافه لخصمه، يؤكد ذلك قولُه: "وأما قول من قال إن النفس جوهر لا جسم، من الأوائل ومعمر وأصحابه، فإنهم موَّهُوا بأشياء إقناعيات[3]، فوجب إيرادها ونقضها؛ ليظهر البرهان على وجه الإنصاف للخصم"[4]. ويعد هذا الصنيع منه خلقا شريفا وأدبا من آداب النفس[5]، التزم به ودعا إليه غيره، لاسيما كل من دخل في جدال ومناظرة مع خصمه[6].

---

(1) كابن سينا،في كتابه:عيون الحكمة،ص٤٦،تحقيق/د:عبد الرحمن بدوي،منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية،القاهرة،١٩٥٤م.ومعمر بن عمرو العطار أحد كبار شيوخ المعتزلة، قال عنه ابن حزم:"كان يزعم أن النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هي في مكان أصلا ولا تماس شيئا ولا تباينه ولا تتحرك ولا تسكن". الفصل،ج٤ / ١٤٨، ج٥ / ٤٤.

(2) انظر /د:منى أحمد أبو زيد،الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري،ص٤٢-٤٣،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،القاهرة،ط١/١٩٩٤م.

(3)القياس الإقناعي هو القياس الخطابي المركب من المشهورات والمظنونات.د/جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج١/ص١١٢،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢.

(4)ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٧.

(5)انظر:ابن حزم،الإحكام،ج١/ص٨.

(6)انظر:ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٤/ ص٣٣٧،الإحكام،ج١/ص٢٣.

وقد حصر ابن حزم أدلتهم في تسعة عشر دليلا، أوردها كما هي، ثم قام بالرد عليها بأدلة عقلية وأخرى نقلية؛ لإظهار بطلانها من جانب، وإثبات كون النفس جسما من جانب آخر، وهو ما ذهب إليه[1].

ومما يدعو إلى الدهشة أن ابن حزم قد استثنى أرسطو- كما سبقت الإشارة - ممن ذهب من الأوائل إلى كون النفس جوهرا روحانيا لا جسما، مصرحا بأن مذهب أرسطو في طبيعة النفس كونها جسما. ولا شك أن ما نسبه إليه يُعَدُّ مخالفا للحقيقة. وهو ما يدعو إلى التساؤل، أكان ابن حزم حقا يجهل مذهب أرسطو في طبيعة النفس، أم أن مكانة أرسطو لديه، قد طغت عليه إلى الحد الذي جعله يخرجه من زمرة المخالفين لرأيه الداعي إلى كون النفس جسما؟.

بداية ينبغي الاعتراف بأن ابن حزم كان يرى أنه ليس هناك من يعلو على الحق كائنا من كان، وأن الحقَّ أحقُّ أن يتبع؛ مما يجعلنا مطمئنين إلى كونه يجعل الحق معيارا على ما ينطق به الأشخاص، وليس العكس، ومن ثم يصبح القول بأنه كان يجهل حقيقة مذهب أرسطو في طبيعة النفس أقرب إلى القبول، يؤيد هذا نفيه عن أرسطو أن يكون قد أنكر أن تكون النفس جسما؛ فنراه يقول: "ولم يقل أرسطاطاليس إن النفس ليست جسما، على ما ظنه أهل الجهل، وإنما نفى أن تكون جسما كدرا، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه. ثم لو صح أنه قالها، لكانت وهلة[2]، ودعوى لا برهان عليها، وخطأ لا يجب اتباعه عليه"[3].

(1)انظر: ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٧:٥٥،الأصول والفروع،١٢٨:١٣٨.

(2) وَهِلَ في الشئ وعن الشئ، يَوْهِل وَهْلاً، إذا غلط فيه وسها. الصحاح للجوهري ،ج٦/ ١٢٤.

(3)ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٥٧.

كذلك يؤيد ما قلناه، تصريحه بالتبرؤ منه إذا كان حقا قد أنكر كونها جسما، معترفا عندها بأنها دعوى بلا دليل، لا يجب اتباعه عليها . ولاشك أن أرسطو في تعريفه للنفس ينفي كونها جسما، مؤكدا كونها صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، فيقول: "النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ولكن هذا الجوهر كمال أول، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة"[1].

(د)القائلون بأنها جسم:

ينسب ابن حزم هذا الرأي إلي سائر أهل الإسلام والملل المقرة بعقيدة المعاد[2]، وهو اعتبار النفس جسما، ذات مكان، عاقلة مميزة، مصرفة للجسد[3].وهو ما يميل إليه ابن حزم في طبيعة النفس؛ يؤكد ذلك تعريفُه للنفس، قائلا: " النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو"[4].

---

(1)أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤٢.

(2)انظر:ابن أبي العز الحنفي،شرح الطحاوية في العقيدة السلفية،٣٨٧.الألوسي،روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج٢٩/١٤٧،دار إحياء التراث العربي،بيروت.مظهري محمد ثناء الله،تفسير المظهري ص ٧٩، ٦٩٣٢،تحقيق/ غلام نبي تونسي،مكتبة رشديه،باكستان،١٤١٢ هـ.

(3) انظر بتصرف:ابن حزم، الفصل،ج٥ / ٤٧.الأصول والفروع،ص١٢٦. د/عبد الكريم العثمان،مرجع سابق،ص١١٦-١١٧.

(4)ابن حزم، الفصل، ج٥ /٥٠.

براهين ابن حزم علي كون النفس جسما :

وإذا كانت قد بطلت — من وجهة نظر ابن حزم – كل أدلة القائلين بأن النفس ليست جسما، وسقط هذا القول لتعريه عن الأدلة جملة، وجدناه يشرع في تقديم الأدلة والبراهين الضرورية على كونها جسما.

ويمكن تقسيم تلك البراهين إلى قسمين: أحدهما: نقلية، مصدرها الكتاب والسنة. والآخر: براهين عقلية، مصدرها منطق العقل والحس. وذلك على النحو التالي:

أولا: البرهان النقلي:

(أ) أدلة القرآن الكريم:

انصرفت عناية القرآن الكريم إلى بيان أنواع النفوس وسبل تهذيب صفاتها، دون تحديد لطبيعتها، وهو ما دفع العلماء والباحثين — قديما وحديثا – إلى الإدلاء بآرائهم في هذا الأمر، ما دام الأمر لم يرد فيه نص يتقيدون به، فضلا عن عدم وجود نص يُحَرِّمُ البحثَ والنظرَ فيها.

وقد كان ابن حزم واحدا من هؤلاء الذين دفعهم البحث وحب المعرفة إلى محاولة استكشاف طبيعة النفس مستضيئا في ذلك بإشارات قرآنية تخص النفس بالخطاب والتكليف وبمسئوليتها وحدها عن ذلك وما يترتب عليه من جزاء، وهو ما خلص منه إلى القول بمادية النفس، وأنها جسم، ومن هذه الإشارات قوله تعالى:﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّواْ إِلَى اللّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴾(يونس٣٠)، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾(غافر١٧)، وقوله تعالى:﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾(غافر٤٦)، وقوله تعالى:﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾(آل عمران١٦٩)؛ فيقول:" فصح أن النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية

المخطئة... (و) أن الأنفس منقولة من مكان إلى مكان، ولا شك في أن العرض لا يلقى العذاب ولا يحس؛ فليست عرضا، وصح أنها تنتقل في الأماكن قائمة بنفسها، وهذه صفة الجسم ... فصح ضرورة أنها جسم"[1].

(ب) أدلة السنة النبوية المطهرة:

كما استند ابن حزم إلى أدلة من السنة النبوية، وجد فيها – حسب رأيه – دعما لمذهبه في كون النفس جسما، ومنها:

قوله ﷺ:(إن أرواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمرة الجنة أو شجر الجنة)[2].وقوله ﷺ :(إنه رأى نسم بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره)[3]. وكذلك من الآثار المروية عن كعب الأحبار، قوله:(إن نفس المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء وفعل بها كذا، ونفس الكافر إذا قبضت فعل بها كذا)[4]؛ فانتهى من خلال تلك الأدلة إلى أن النفس جسم، ما دامت مرئية، ومتنقلة في الأماكن، وهي كذلك – في الآخرة مع الجسد – منعمة

---

(1)ابن حزم،الفصل،ج٥/٥٧-٥٨.

(2)الإمام الترمذي،سنن الترمذي(كتاب فضائل الجهاد،باب ما جاء في ثواب الشهداء)،ج٤ / ١٧٦.

(3)سبق تخريج الحديث،انظر ص١٨ من البحث.

(4)الملاحظ أن ابن حزم قد نسب هذا الأثر إلى أقوال المصطفى ﷺ ، بينما هو لكعب الأحبار الذي أجاب به ابن عباس ﷺ حينما سأله عن قول الله عز و جل:﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (المطففين١٨).فقال كعب إن روح المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء فيفتح لها أبواب السماء وتلقاه الملائكة بالبشرى حتى ينتهي بها إلى العرش وتعرج الملائكة فيخرج لها من تحت العرش رق فيختم ويرقم ويوضع تحت العرش بمعرفه النجاة للحساب يوم القيامة.قال: وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ (المطففين٧).قال:إن روح الفاجر يصعد بها إلى السماء فتأبى السماء أن تقبلها فيهبط بها إلى الأرض وتأبى الأرض أن تقبلها، فتدخل تحت سبع أرضين، حتى ينتهي بها إلى سجين، وهو خد إبليس، فيخرج لها من تحت خد إبليس كتاب، فيختم ويوضع تحت خد إبليس لهلاكه للحساب.ابن المبارك،كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق (باب فضل ذكر الله تعالى)،ج١٠/ص٤٤٩-٤٥٠،تحقيق/الشيخ:حبيب الرحمن الأعظمي،منشورات/دار الكتب العلمية،بيروت،ط٢/٢٠٠٤م.

ومعذبة؛ يؤكد ذلك قولُه:" فصح أنها معذبة ومنعمة، ومنقولة في الأماكن، وهذه صفة الأجسام ضرورة"[1].

ثانيا: البرهان العقلي:

البرهان الأول:دليل الانقسام والاستحالة والتغير:

استند ابن حزم إلى دليل الانقسام والاستحالة والتغير؛ للبرهنة على أن النفس جسم. وملخص هذا الدليل مبني على نفي وحدة النفس بالعرض لا بالذات، والقول بانقسامها على الأشخاص،وهو أمر — من وجهة نظره – يقر بصدقه الواقع المشاهد؛ إذ إن نفس زيد غير نفس عمرو، فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم؛ لوجب ضرورة أن تكون نفسُ المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب، وأن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم العالم، ولكانت نفس الخائف هي نفس المخوف منه، ونفس القاتل هي نفس المقتول. وهذا حمق لا خفاء به، فصح أنها نفوس كثيرة متغايرة الأماكن مختلفة الصفات حاملة لأعراضها، فصح أنها جسم بيقين لا شك فيه[2].

ومما ينبغي تأكيده أن ابن حزم في قوله بنفي وحدة النفس، لم يكن يقصد نفي وحدتها بالذات، فيكون مخالفا لمعظم الفلاسفة القائلين بوحدتها، لاسيما أرسطو[3]، بل ذهب إلى نفي وحدتها بالعرض؛ يؤيد ذلك حصرُه انقسام النفس على الأشخاص وأعراضها، بهدف إثبات كونها جسما، يدعمه في ذلك ما يشاهد من نفوس الأشخاص الكثيرة والمتغايرة، فضلا عن كونها حاملة لأعراضها التي تختلف من شخص لآخر، ناهيك عن اختلاف أحوالها في إطار

---

(1)ابن حزم،الفصل،ج٥/٥٨.

(2)نظر بتصرف:ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٥٦.

(3) انظر :أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٣٧.

الشخص الواحد.يؤكد ذلك قوله:" وإنما تجب الاستحالة والتغيير في الأجسام المركبة من طبائع شتى، بخلعها كيفياتها ولباسها كيفيات أخرى، وبانحلالها إلى عناصرها هكذا مدة ما أيضا، ثم تبقى غير منحلة أو مستحيلة. وأما النفس فإنها تقبل الاستحالة والتغيير في أعراضها فيتغير ويستحيل من علم إلى جهل ومن جهل إلى علم ومن حرص إلى قناعة ومن بخل إلى جود ... ومن لذة إلى ألم هذا كله موجود محسوس وأما أن تستحيل في ذاتها فتصير ليست نفسا فلا"[1].

بينما نراه في هذا الجانب قد خالف أفلاطون في قوله بتعدد النفوس في أجزاء البدن الواحد بقدر عدد الأجزاء التي تضمنتها الدولة، كما رسمها في الجمهورية[2].

البرهان الثاني:دليل اختلاف العلم باختلاف أصحابه:

مما لاشك فيه أن العلم والاعتقاد [3]كليهما صفةٌ للنفس، لا دخل للجسد فيهما، إلا إذا نوت النفس العمل بهما، فيكون الجسد – عندئذ – آلة لها، تقوم هي بتحريكه كيفما شاءت؛ إذ إنها هي المأمورة بخطاب التكليف لا هو[4].

---

(1)ابن حزم، الفصل ، ج٥ / ٥٣.

(2)انظر :أفلاطون، الجمهورية،ص٢٦٦-٢٦٧،ترجمة/حنا خباز،طبع ونشر/دار القلم،بيروت،بدون تاريخ .

(3)يعرف ابن حزم العلم والاعتقاد بقوله:" والعلم: تيقن الشيء على ما هو عليه عن برهان أولي، أو راجع إلى أولي، أو عن اتباع صادق قام البرهان على صدقه... والاعتقاد: استقرار حكم ما في النفس، وقد يكون حقا ويكون باطلا، والعلم لا يكون إلا حقا أبدا".ابن حزم،تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٤ / ٤١٣،الفصل،ج٣/ص٥٢.

(4)انظر بتصرف:ابن حزم،الإحكام، ج٣ / ٣٧١، ج٤ / ٥٠١، ج٥ / ١٣٢،ج٦/٣٠٣.

ولعل ابن حزم قد استطاع من خلال برهان اختلاف العلم إلى إثبات أمرين: الأول، كون النفس جسما، والثاني، كون النفس قابلة للتجزئة والانقسام والتغير تبعا لاختلاف أشخاصها. إذ إن اختلافَ العلم من شخص لآخر، فضلا عن عدم استوائه بين أفراده، أمرٌ مدرك بضرورة العقل والحس والمشاهدة، ولما كان ذلك العلم عرضا محمولا في النفس، لزم عنه كونها جسم، يؤكد ذلك بقوله: " إن العلم لا خلاف في أنه من صفات النفس وخواصها، لا مدخل للجسد فيه أصلا ولاحظ، فلو كانت النفس جوهرا واحدا لا تتجزأ نفوسا، لوجب ضرورة أن يكون علم كل أحد مستويا لا تفاضل فيه؛ لأن النفس على قولهم واحدة وهي العالمة، فكان يجب أن يكون كلُّ ما علمه زيد يعلمه عمرو؛ لأن نفسا واحدة عندهم غير منقسمة ولا متجزئة، فكان يلزم ولا بد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا؛ لأن نفسهم واحدة لا تنقسم وهي العالمة، وهذا مالا انفكاك منه البتة. فقد صح بما ذكرنا ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان...وإذ هي أشخاص متغايرة ذات أمكنة متغايرة حاملة لصفات متغايرة، فهي أجسام ولا يمكن غير ذلك البتة"[1].

البرهان الثالث:دليل الجوهر والعرض:

مما لاشك فيه أن ثنائية الوجود تقتضي وجود قسمين، أحدهما واجب بالذات، هو وجود الخالق – تقدست ذاته وصفاته وأفعاله عن المثلية –. والآخر واجب بالغير ممكن بالذات، هو وجود كل ما سواه تعالى. وهذا الواجب بالغير، ينقسم إلى جواهر قائمة بنفسها حاملة لأعراضها. وأعراض لا تقوم بنفسها، بل هي محمولة في الجوهر، وعن الوجود الواجب بالغير، يقول

(1)ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٥٦،الأصول والفروع،ص١٢٦-١٢٧.

ابن حزم: " العالم كله قسمان جوهر حامل وعرض محمول ولا مزيد ولا ثالث في العالم غير هذين القسمين، هذا أمر يعرف بضرورة العقل وضرورة الحس"[1]. " ووجدنا القائم بنفسه شاغلا لمكان يملأه، ووجدنا الذي لا يقوم بنفسه لكنه محمول في غيره لا يشغل مكانا، بل يكون الكثير منها في مكان حاملها القائم بنفسه ... فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه؛ ليقع التفاهم بيننا، فاتفقا على أن سمينا القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسما. واتفقا على أن سمينا ما لا يقوم بنفسه عرضا"[2].

ولما كانت النفس حاملةً لأعراضها، فهي جوهر، ومن ثم فهي جسم، بحسب اعتقاد ابن حزم؛ إذ يقول في تعريف الجوهر بالرسم: " إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات، فإن النفس قائمة بنفسها، تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والنزاهة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها "[3]، "وصح أنها حاملة لصفاتها لا محمولة... فهي جسم لا شك فيه؛ إذ ليس إلا جسم حامل أو عرض محمول، وقد بطل أن تكون عرضا محمولا، فهي جسم حامل"[4].

البرهان الرابع:دليل المكان:

يذهب ابن حزم إلى أن الجوهر يقتضي مكانا، وكل ذي مكان فهو جسم. ولما كانت النفس جوهرا حاملا لأعراضه، وكان الحامل ذا مكان؛ فهي ذات مكان، ومن ثم فهي جسم. يؤكد ذلك قوله: " النفس لا تخلو من أن تكون

(1)ابن حزم، الفصل ،ج٥ / ٣٠.

(2) ابن حزم، المصدر السابق ،ج٥ / ٤٢.

(3)ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي)ج٤ / ١٤٥.

(4)ابن حزم، الفصل ،ج٥/ص٥٧.

خارج الفلك أو داخل الفلك. فإن كانت خارج الفلك فهذا باطل إذا قام البرهان على تناهي جرم العالم فليس وراء النهاية شيء، لا خلاء ولا ملاء. وإن كانت في الفلك فهي ضرورة إما ذات مكان، وإما محمولة في ذي مكان؛ لأنه ليس في العالم شيء غير هذين أصلا...وصح أنها حاملة لصفاتها لا محمولة "[1]، "والحامل ذو مكان، فالنفس ذات مكان، ... وذو المكان جسم؛ فالنفس جسم"[2].

البرهان الخامس:دليل الجنس والنوع:

ليس من شك في أن الموجود بالغير – كل ما سواه تعالي – واقع تحت المقولات العشر غير خارج عنها، فهو إما جوهر قائم بنفسه، وإما عرض غير قائم بنفسه محمول بغيره. والجوهر ينقسم بدوره إلى أجناس وأنواع، "وبضرورة العقل والحس علمنا أن كل واقعين تحت جنس فإن ذلك الجنس يعطيهما أسمه وحده عطاء مستويا "[3]، "وأيضا فكل ما كان واقعا تحت جنس فهو نوع من أنواع ذلك الجنس، وكل نوع فهو مركب من جنسه الأعلى العام له من أنواعه، ومركب أيضا مع ذلك من فصله الخاص به المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد ... فهو ذو موضوع ومحمول فهو مركب، والنفس نوع للجوهر، فهي مركبة من موضوع ومحمول، وهي قائمة بنفسها فهي جسم ولا بد"[4].

---

(1)ابن حزم، المصدر السابق،ج٥/ص٥٧.ابن حزم،الأصول والفروع،١٢٧.

(2)ابن حزم،الأصول والفروع،ص١٢٧.

(3)ابن حزم،الفصل،ج١/ص٦٩،ج٣/ ص٥٤ .

(4)ابن حزم،المصدر السابق،ج٥/ص٥٧،الأصول والفروع،ص١٢٧.

وبناء على كل ما سبق يتضح مذهب ابن حزم في طبيعة النفس، وأنها بسيطة غير مركبة؛ لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو من طبيعة واحدة، وما كان ذا طبيعة واحدة، فقوته من جميع أبعاضه وفي بعضها سواء. ولذلك لما كانت النفس بسيطة، رفض أن تكون النفس مزاجا مجتمعا متولدا من أخلاط الجسم، ومن ثم فهو يبطل القول بأن النفس مكونة من العناصر الأربعة التي منها يتركب الجسد، وهي التراب والماء والهواء والنار. وكلها موات بطبعها، ومن الباطل المتنع أن يجتمع موات وموات وموات، فيقوم منها حياة، فبطل أن تكون النفس مزاجاً، وأنها جسم، متفقا في ذلك مع طوائف عديدة " من الكلاميين، والصوفيين، وأصحاب الأثر والحديث"[1]. مستندا في ذلك إلى براهين النقل، ومصدرها الكتاب والسنة. وكذلك إلى براهين الحس والعقل واصفا إياها بأنها براهين لا محيد عنها.

(1)د/عبد الكريم العثمان،مرجع سابق،ص١١٧.

المبحث الثاني

أصل النفس وقواها

ويشتمل على مطلبين :

الأول : أصل النفس:قديمة أم حادثة؟

الثاني : قوى النفس

المطلب الأول

أصل النفس:قديمة أم حادثة ؟

النفس في مذهب ابن حزم، كغيرها من الكائنات، مخلوقة بعد أن لم تكن. خلافا لأفلاطون، الذي فُهِمَ عنه القول بأزليتها، فأرجعه البعض إلى قوله بوجود لها سابق على وجودها في البدن[1]؛ وأرجعه آخرون إلى إيمانه بأصلها الإلهي[2]. وهناك — من الإسلاميين – من يقول بأزليتها كأبي بكر الرازي، والغريب في الأمر أنه صرح بذلك في معرض استدلاله على حدوث العالم والرد على القائلين بقدمه؛ فوقع فيما هو أعظم؛ إذ جعلها — لكونها قديمة في مذهبه — علة إيجاد العالم، فضلا عن قوله بتغير في الإرادة الإلهية — تقدست ذاته تعالى وصفاته عن التغيير والتبديل — يؤكد ذلك في عبارة لا تحتمل اللبس أو التأويل، قائلا: "ولما رأينا أن الله تعالى انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه، وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر، وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذي بعثه على هذا العمل؛ وذلك القديم الآخر هو النفس"[3].

وقد حمل ابن حزم على كل من قال بأزليتها، مؤكدا خروجه على دليل النقل وكذا إجماع الأمة[4]، فضلا عن خروجه على منطق العقل؛ فيشير إلى ذلك قائلا: "ومن جعل شيئا مما دون الله تعالى غير مخلوق، فقد خالف الله

---

(1)انظر :يوحنا قمير،أصول الفلسفة العربية،ص٦٦،ط/دار المشرق،بيروت،ط٦/١٩٩١م.

(2)انظر :د/مصطفى النشار،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج٢/ص٥٥٨.

(3)أبو بكر الرازي،رسائل فلسفية،ص٢٨٤-٢٨٥،منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت،ط٦/١٩٩١م.

(4)قوله بإجماع الأمة على حدوث النفس، فيه مبالغة؛ إذ وجدت قلة من مفكري الإسلام ذهبت إلى القول بأزليتها.انظر :د/عبد الكريم العثمان،الدراسات النفسية عند المسلمين،ص٩٣:٩٥.

تعالى في قوله:﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾(الأنعام١٠١ ،الفرقان٢)، وخالف ما جاءت به النبوة، وما أجمع عليه المسلون، وما قام به البرهان العقلي"[1].

وأدلته على حدوث النفس تجمع بين برهان النقل وبرهان العقل، وذلك على النحو التالي:

أولا: الدليل النقلي:

تعددت إشارات القرآن الكريم الدالة على أن كل ما سواه تعالى مخلوق له تعالى؛ وهى تؤكد من جانب آخر وحدانيته تعالى، وتفرده بالخلق. ومن تلك الإشارات، قوله تعالى:﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾(الأنعام١٠٢). وقوله تعالى:﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾(غافر٦٢). وقوله تعالى:﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾(الفرقان٢) .

ولما كانت النفس واقعةً تحت جنس الجوهر، والجوهر مخلوق لله تعالى؛ فالنفس إذن مخلوقة، وهو مذهب ابن حزم، مؤكدا أن لها وجودا سابقا على وجودها في البدن؛ إذا كانت موجودة مخلوقة منذ خلق الله تعالى سيدنا آدم عليه السلام ، مستدلا علي ذلك بقوله تعالي:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾(الأعراف١٧٢)؛ فيقول:"وهذا نص جلي على أنه عز وجل خلق أنفسنا كلها من عهد آدم عليه السلام؛ لأن الأجساد حينئذ بلا شك كانت تراباً وماء. وأيضاً فإن المكلف المخاطب إنما هو النفس لا الجسد فصح

(1) ابن حزم، المحلى،ج١ /ص٥.

يقيناً أن نفوس كل من يكون من بني آدم إلى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق آدم بلا شك"[1].

وبناء عليه فإن القول بوجود النفس قبل البدن لا يعني القول بأزليتها، ومن ثم فإن ما فُهِم عن أفلاطون القول بأزليتها لم يكن لقوله بأسبقيتها في الوجود على البدن، وإنما هو راجع بالدرجة الأولى إلى إيمانه بأصلها الإلهي. إذ يختلف معه في ذلك ابن حزم القائل بخلقها وحدوثها بعد أن لم تكن كغيرها من بقية الكائنات، وإن كان يتفق معه في القول بوجود لها سابق على وجودها في البدن، يؤيد ذلك قوله: " إن الله تعالى خلق الأنفس كلها جملة، وهي الحساسة العاقلة المميزة، ثم واثقها بالإسلام فقبلته، ثم أقرها، حتى نقل كل نفس منها إلى جسدها، فأقامت فيه ما أقامت، ثم تعود إلى مقرها عند سماء الدنيا حيث رآها النبي ﷺ ليلة الإسراء"[2].

يضاف إلى ذلك اختلافُه مع القائلين بأصلها الإلهي، لاسيما أفلاطون، مؤكدا صدورها – كغيرها من الكائنات– عن الأمر(كن)، وإن كان لها ثمة تشريف، فإنما هو من التخصيص بالإضافة إلى خالقها[3]؛ قال تعالى:﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾(الإسراء٨٥)، " فلو كان الأمر غير مخلوق، ولم يزل؛ لكان الروح كذلك؛ لأنه منه، ومعاذ الله من هذا. ولا خلاف بين المسلمين في أن أرواحهم مخلوقة، وكيف لا يكون كذلك

---

(1)ابن حزم،الفصل ، ج١ / ٣٢٢، ج٣/ص٧٤،الأصول والفروع،ص١٢٥.

(2)ابن حزم، الإحكام ،ج٥ / ١٠٤، الفصل ، ج٤ / ٥٨.

(3)ليس في مجرد الإضافة – كما يرى الإمام ابن تيمية – ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله تعالى صفة له، بل قد يضاف لمعنى يختص بها يميز به المضاف عن غيره كقوله تعالى:(بيت الله)،(ناقة الله)،(عبد الله)،(روح منه).انظر:الإمام ابن تيمية،الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح،م٢/١٥٩،تحقيق/د:علي بن حسن ناصر وآخرين،الناشر/دار العاصمة،الرياض،ط٢/١٩٩٩م.

وهي معذبة في النار أو منعمة في الجنة؟!"[1]. فضلا عن كونها"هي العاقلة المخاطبة المكلفة"[2].

ثانيا:الدليل العقلي:

وصورته مبنية على هيئة قياس حملي في شكله الأول، مقدمته الكبرى معلومة بالضرورة، وتنص على أن:كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ومقدمته الصغرى معلوم صدقها بالحس، وتنص على أن:النفس لا تخلو من الحوادث؛ إذ إنها محل لأعراضها – أي صفاتها – الحادثة، يؤيده قوله: "والنفس حاملة لصفاتها من الفضائل، والرذائل، والمعرفة والجهل"[3]. فتكون نتيجة القياس، أن النفس حادثة.

كذلك يمكن القول- على غرار صورة الشكل الأول من القياس الحملي – لما كانت النفس حاملة لكيفياتها[4] – أي أعراضها – كما يرى ابن حزم[5]، فهي إذن مركبة [6] من جوهرها وصفاتها، وهي المقدمة الصغرى للقياس.وأما مقدمته الكبرى فمعلوم صدقها بالضرورة، وتنص على: أن كل مركب متناه في الجرم

---

(1)ابن حزم، الفصل ، ج٢ / ١٣٠.

(2)ابن حزم، الفصل ،ج٥ / ٤٨. ج٣/٧٤.

(3)ابن حزم،الأصول والفروع،ص١٢٧، الفصل ، ج٣ / ٥٥،ج٥ / ٥١.

(4)يجعل ابن حزم أعراض النفس نوعا تحت جنس الكيفيات؛فيقول:" والكيفية هو كل ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، ... ومن الكيفيات أيضاً جميع أعراض النفس من عقل وحمق وحزم وسخف وشجاعة وجبن وتمييز وبلادة وعلم وجهل ورضى وغضب وورع وفسق وإقرار وإنكار وحب وبغض، ومنها الطعوم والروائح والمجسات وتراكيب الكلام والحر والبرد والصور في جميع الأشكال وسائر الأعراض، كل ذلك كيفية، والتضاد لا يكون إلا في الكيفيات خاصة".ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم) ج٤ / ١٥٤.

(5)انظر:ابن حزم،الفصل،ج٥/٥١، الأصول والفروع،ص١٢٧.

(6)كونها مركبة لا ينصرف إلى جوهرها؛ لأن جوهرها بسيط، وهو أحد خصائصها عند ابن حزم.

والزمان، فهى إذن متناهية في الجرم والزمان. يؤكد ذلك قائلا: "النفوس كثيرة مركبة من جوهرها وصفاتها فهي من جملة العالم وهي ما لم ينفك قط من زمان وعدد فهي محدثة مركبة وكل محدث مركب مخلوق"[1].

وبناء علي ما سبق يلتقي عند ابن حزم دليلا النقل والعقل على إثبات حدوث النفس- وقواها - كغيرها مما سواه تعالى؛ لتكون كل دعوى خلاف ذلك باطلة، يؤيد ذلك قوله: "العقل يشهد أن الله تعالى خلقه، وأنه كان تعالى حقا واحدا أولا؛ إذ لا نفس حيوانية، ولا عقل مركب فيها ولا في غيرها، ولا جوهر ولا عرض، ولا عدد ولا معدود، ولا رتبة من الرتب. وأنه تعالى خلق النفوس بعد أن لم تكن"[2].

المطلب الثاني

قوى النفس

قبل الحديث عن قوى النفس عند ابن حزم، ينبغي عرض مراتب النفس عنده، وذلك؛ لأن الترابط بين مراتب النفس وقواها أمر ضروري:

مراتب النفس:

يشير ابن حزم إلى مراتب النفس إشارة ضمنية عند الحديث عن المنهج الواجب اتباعه في إصلاح أخلاق النفس؛ وكيف أن ذلك لن يتم بالفلسفة دون النبوة، وهو أمر يعكس إعلاءه لمنطق النقل على منطق العقل، لما يمتاز به منطق النقل من الثبات وعدم التغير، فضلا عن عصمته من الخطأ، وهي أمور

(1)ابن حزم، المحلى ، ج١ / ٥، الفصل ، ج١ / ٣١،التقريب(رسائل ابن حزم) ج٤ / ١٦٤.

(2)ابن حزم،الإحكام،ج٤ / ٤٧٦.

يصعب على العقل الوفاء بها، لاسيما والاختلاف هو طبيعة البشر، يؤكد ذلك قوله: "ولا يمكن ألبتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة، إذ طاعة غير الخالق – عز وجل – لا تلزم. وأهل العقول مختلفون في تصويب هذه الأخلاق، فذو القوة الغضبية التي هي غالبة على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه"[1].

وبناء عليه يمكن استخلاص ثلاث مراتب للنفس عنده، وهي:ـــ

أولا:النفس النباتية:

بداية ينبغي الإشارة إلى أن ابن حزم يجعل من خصائص النفس– أية نفس – عدم الغذاء وعدم النمو– وهو ما سنعرض له لاحقا تحت عنوان خصائص النفس – وبالتالي إذا رأيناه يضع النفس تحت جنس النامي، فإن صفة النمو تنصرف لديه إلي الجسم الذي حلت فيه النفس، وذلك؛ لأن" ما تركب من العناصر الأربعة فلا بد له من الغذاء؛ ليستخلف ذلك الجسد أو تلك الشجرة أو ذلك النبات من رطوبات ذلك الغذاء أو أرضياته، مثل ما تحلل من رطوباته بالهواء والحر. وليست هذه صفة النفس"[2].

وعليه فإذا كانت هناك نفس نباتية مندرجة تحت جنس النامي؛ وهي ثابتة لكل حي من نبات وحيوان وإنسان، فإن النمو يختص به جسم النبات، لا نفسه وذلك؛ "لأن الشجر والنبات وجسم الإنسان وسائر الحيوان القابل للموت نوام كلها، واسم النامي يقع على جميعها ويعمها"[3].

---

(1)ابن حزم،رسالة التوقيف على شارع النجاة(رسائل ابن حزم)ج٣ / ١٣٤.

(2)ابن حزم،الفصل،ج٥/٥٥.

(3)ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١١٦.

ثانيا:النفس الحيوانية:

وهي التي يشترك فيها الحيوان العاقل وغير العاقل، وينفرد بها جنس الحيوان عن بقية الأجناس الأخرى. يقول عنها ابن حزم:" إن نفس كل أحد غير نفس غيره، وإن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان، وإن نفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان"[1].

ثالثا:النفس الإنسانية:

وهى في نظر ابن حزم أكمل النفوس؛ لأنها تجمع بالإضافة إلى قواها الخاصة، قوي النفسين السابقتين، فضلا عن كونها"هي العاقلة المخاطبة المكلفة"[2].

قوى النفس:

قسَّم ابن حزم قوى النفس بحسب مراتب النفس إلي ثلاث قوي: الشهوانية للنفس النباتية، والغضبية للنفس الحيوانية ،والناطقة للنفس الإنسانية. فجعل الأولى مسئولة عن شهوتي الغذاء والجماع، والثانية عن شهوة الانتقام، والثالثة عن شهوة العلوم والمعارف والتبحر والاستكثار منها. ويري أن جنس الحيوان يشترك في القوتين الأولى والثانية.وإن تفوق فيهما نوع الحيوان الأعجم علي النوع الإنساني. بينما يتميز النوع الإنساني عما عداه من الحيوان الأعجم بالقوة الناطقة التي يشاركه فيها الملائكة والجن .

(1)ابن حزم،الفصل، ج٥ / ٥٦.

(2) ابن حزم،المصدر السابق، ج٥ / ٤٨.

ولنا أن نتساءل هل يقبل ابن حزم أن تكون هذه القوى الثلاث في الإنسان صادرة عن مبدأ واحد أي نفس واحدة أم ثلاثة مبادئ مختلفة أي ثلاث نفوس؟. والإجابة عن هذا التساؤل طبقا لمذهبه في كون النفس جسما، وقبولها للتجزئة والانقسام والتغير من شخص إلى آخر، تجعلنا مطمئنين إلى قبوله بوجود ثلاث قوى صادرة عن ثلاث نفوس واقعة تحت نوع النفس الإنسانية، وبذلك يكون قد تابع التصنيف الأفلاطوني لقوى النفس، لاسيما في محاورة تيماوس[1]، إلا أنه – بطريقته المعهودة – لم يشأ أن يخرج في ذلك عن النهج الإسلامي، فأراد أن يوجد لها بعدا إسلاميا، وذلك بإرجاع تلك القوى الثلاث إلي إشارات الكتاب والسنة؛ وهو ما يمكن استنباطه من قوله الذي جاء فيه: "من قوي تمييزه، واتسع علمه وحسن عمله، فليغتبط بذلك، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس.قول الله:﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾(النازعات: ٤٠-٤١) جامع لكل فضيلة؛ لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي وعن الطبع الشهواني؛ لأن كليهما واقعٌ تحت موجب الهوى، فلم يبقَ إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها، الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع.قول رسول الله ﷺ للذي استوصاه:(لا تغضب) [2]، وأمره عليه السلام (أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه)، جامعان لكل فضيلة، لأن في نهيه عن الغضب ردع ذات القوة الغضبية عن هواها. وفي أمره عليه السلام بـ (أن يحب المرء

(1)انظر كلا من:أ/يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية،ص١١١،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،١٩٣٦م.د/عمر فروخ،الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب،ص٥٤،الناشر/مكتبة منيمنة،بيروت،ط١/١٩٤٧م.د/عبد الحميد عبد المنعم مدكور،دراسات في علم الأخلاق،ص٦٩،الناشر/مكتبة الشباب،القاهرة،١٩٩٠.

(2)الإمام الترمذي، سنن الترمذي، (باب ما جاء في كثرة الغضب)، ج٤ / ٣٧١.

لغيره ما يحب لنفسه) ردع النفوس عن القوة الشهوانية، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة"[1].

ثم يعود فيعدد قوى النفس، جاعلا إياها في أربع قوى، مرتبة بحسب مكانتها ومنزلتها من الأعلى إلى الأدنى، وهي: العقل والحس والظن والتخيل. يؤكد ذلك بقوله:" واعلم أن العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس... وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبدا على كل حال غير العقل...وإنما العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها. فهذه حقيقة حد العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء "[2].

العقل قوة من قوى النفس:

مما لاشك فيه أن العقل هو الفصل الذاتي للإنسان عن الحيوان الأعجم، ومناط تشريف الله تعالي للإنسان، فضلا عن كونه مناط التكليف واكتساب المعارف. يشير إلي ذلك ابن حزم عند الكلام عن المعارف، وهل هي فطرية، أم مكتسبة، أم أن بعضها فطري والبعض الآخر مكتسب؟ رافضا الرأيين الأول والثالث، ومؤكدا صحة الثاني الذي ينص على كون المعارف مكتسبة بواسطة النفس الناطقة؛ وما ذاك إلا لوقوعه تحت ظاهريته المعهودة، يؤكد ذلك قوله:" اختلف الناس في المعارف، فقال قائلون: المعارف كلها باضطرار إليها.وقال آخرون: المعارف كلها باكتساب لها.وقال آخرون: بعضها باضطرار وبعضها باكتساب.والصحيح أن الإنسان يخرج إلى الدنيا ليس عاقلا لا معرفة له بشيء،كما قال عز و جل:﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ

(1)ابن حزم،رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ / ٣٤٠-٣٤١.

(2)ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ /٣١٥:٣١٨، الفصل ، ج٥ / ٤٦.

شَيْئاً﴾(النحل: ٧٨). فحركاته كلها طبيعية، كأخذه الثديين حين ولادته، وتصرفه تصرف البهائم على حسبها في تألمها وطربها، حتى إذا كبر وعقل، وتقوت نفسه الناطقة، وأنست بما صارت فيه، وسكنت إليه وبدت رطوباته تجف بدأت بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها، فيحدث الله تعالى لها قوة على التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال، وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر به"[1].وكأنه يحذو بذلك حذو أرسطو في النظر إلى العقل نظرة طبيعية لا نظرة ميتافيزيقية، وأن العقل جزء من أجزاء النفس وقوة من قواها.

وإذا كان العقل عند ابن حزم قوة من قوى النفس، فهو عرض محمول فيها، ومن ثم فهو مخلوق، يؤكد ذلك بقوله: " العقل مخلوق مُحْدَث خلقه الله تعالى بعد أن لم يكن، وإنما هو قوة من قوى النفس، عرض محمول فيها"[2].

أقسام النفس الناطقة:

يحصر ابن حزم النفس الناطقة في طوائف الملائكة والجن والإنس، بينما النفس غير الناطقة في أنفس سائر الحيوان، وكلاهما يقع تحت جنس النفس الكلية التي تعم أنفس جميع الكائنات، يؤيد ذلك قولُه: " والنفس الناطقة تنقسم قسمين: ناطقة ميتة وناطقة غير ميتة. فالغير ميتة هي الملائكة، والميتة هي أنفس الإنس والجن. ومعنى قولنا ميتة أي أنها مفارقة لمدرعاتها من الأجسام المركبة من العناصر الأربعة التي ابتدأت بالتشبث بها في عالم الامتحان، لا أنها تعدم أصلاً ولا يبطل حسها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً. والميتة تنقسم قسمين: ذات جسد يقبل الألوان، وهي نفس الإنسان،

(1)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٦٨.

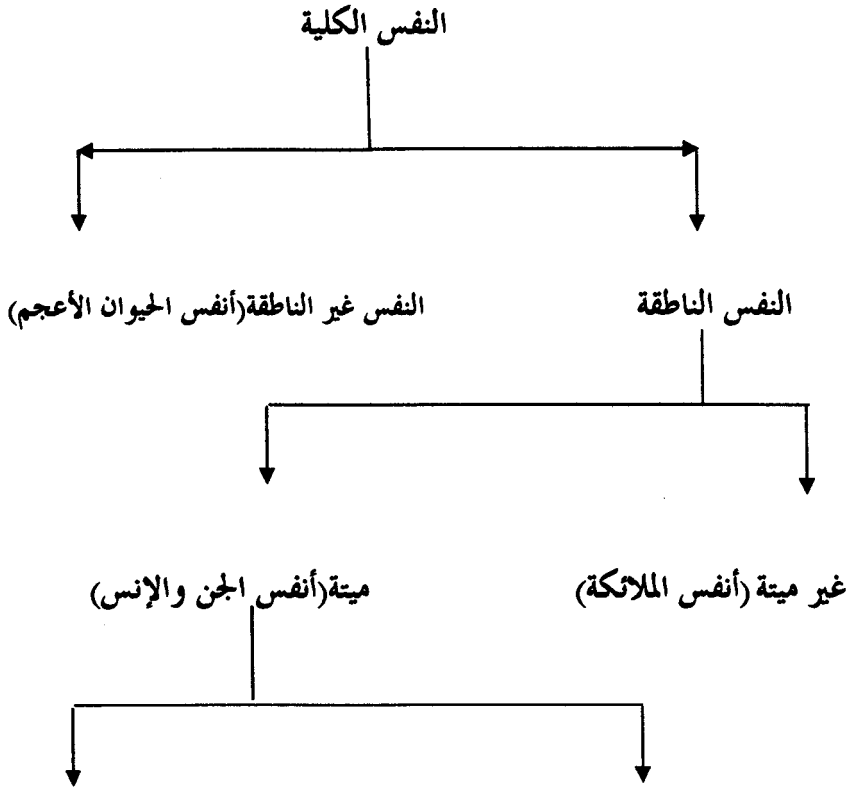
(2)ابن حزم،المصدر السابق، ج٢ /ص٣٨. ج٥ / ٤٥.

وذات جسد لا يقبل الألوان وهي نفس الجني. وأما غير الناطقة فترسم بالصهال والنهاق والنباح والشُّحَاج[1] وبغير ذلك من سائر الصفات المحسوسة فيها المفرقة بين أنواعها،وهي أنواع كثيرة تلي الأشخاص بعد"[2].

ويمكننا من خلال ما سبق تقديم رسم بياني لأقسام النفس الكلية وأنواعها عند ابن حزم، وذلك على النحو التالي:

(1)الشُّحَاج رفع الصوت وهو بالبغل والحمار أخصُّ. لسان العرب،لابن منظور،ج٢ / ٣٠٤.

(2)ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١٢٥.



وقد ارتكز اهتمام ابن حزم على العقل(النفس الناطقة) باعتباره الفصل الذاتي ومناط التمييز للإنسان عن الحيوان الأعجم، وقد كان من مظاهر ذلك الاهتمام، ما يلي:

أولا: أنه في ترتيبه للقوى الثلاث التزم الترتيب التصاعدي، من الأدنى إلى الأعلى، واضعا النفس الناطقة في المرتبة العليا، بينما النفس الغضبية في المرتبة الدنيا، يتوسطهما ذو النفس النباتية، وما ذاك إلا لإعلائه من شأن العقل على

ما عداه من القوى الأخرى للنفس، يؤكد ذلك قوله: " وأهل العقول مختلفون في تصويب هذه الأخلاق، فذو القوة الغضبية التي هي غالبة على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه"[1]. ويرى أن انقياد النفس الغضبية والشهوانية للنفس الناطقة، هو بمثابة تحقيق لإنسانية الإنسان، يؤكد ذلك قوله: "إن ظهور النفس الغضبية إذا كانت منقادة للناطقة فضل وخلق محمود"[2].

ثانيا: سبق أن ذكرنا أن ابن حزم يرى – على غرار ما ارتآه أفلاطون – أن للنفس ثلاث قوى: الشهوانية والغضبية والناطقة، وأن القوة الناطقة أشرف منهما، وتمثل بالنسبة للنفس القائد بالنسبة للعربة التي يجرها جوادان مثالهما الشهوة والغضب، وذلك مثلما عبر عنه أفلاطون في محاورة فايدروس، ولعلنا نلمس هذا التأثير الأفلاطوني بجانب التأثير الإسلامي في عبارة ابن حزم التي جاء فيها قوله: "قوة العقل التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم، وعلى اعتقاد ذلك علما، وعلى إظهاره باللسان وحركات الجسم فعلا. وبهذه القوة – التي هي العقل – تتأيد النفس الموفقة لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة والغضب المولد للعصبية وحمية الجاهلية. فمن اتبع ما أناره له العقل الصحيح نجا وفاز، ومن عاج عنه هلك وربما أهلك؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(ق٣٧). أراد بذلك العقل وأما

(1)ابن حزم،رسالة التوقيف على شارع النجاة(رسائل ابن حزم)ج٣ / ١٣٤.

(2)ابن حزم،رسالة في مداواة النفوس(رسائل ابن حزم)ج١ / ٣٥٤.

المضغة المسماة قلبا فهي لكل أحد متذكر وغير متذكر ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له"[1].

ثالثا: يجعل ابن حزم قوة وإدراك العقل أعلى منزلة من قوة وإدراك الحواس؛ وذلك لأن إدراك الأشخاص الجزئية هو عمل الحواس الخمس، بينما إدراك الأمور الكلية من الأجناس والأنواع هو عمل العقل [2].فضلا عما تمتاز به القوة الناطقة عما عداها من قوى الحواس" بمعرفة الأشياء على ما هي عليه "[3].

وكذلك " تمييز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه، كوجود العليل طعم العسل مرا كالعلقم، والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنه حلو، وكما ترى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة"[4].

ويؤكد ذلك تخصيصه بابا من أبواب كتابه(التقريب لحد المنطق) سماه باب الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس، قال فيه: "اعلم أن الحواس السليمة قد تقصر على كثير من مدركاتها وقد تضعف عنها وقد تخطيء ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها، وما خفي عنها، وتدركه إدراكا تاما على حقيقته. وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد، وبالجملة فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفس ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد"[5].

---

(1)ابن حزم، الإحكام ، ج١ / ٩.

(2)انظر بتصرف:ابن حزم،الرد على الكندي الفيلسوف(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٣٨٩.

(3)ابن حزم،الإحكام ، ج١ / ٨-٩.

(4)ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٣١٥.

(5)ابن حزم، المصدر السابق، ج٤/٣١٣.

رابعا: أنه يرى في شهوات الجسد وكذلك سائر أخلاق النفس المذمومة، عائقا عن حركة إدراك النفس، وهو بذلك يقترب من تصور أفلاطون، وكيف أنه يرى في الجسد سجنا للنفس وعائقا لها عن الإدراك، وأن هذا الإدراك يتفاوت صعودا وهبوطا بقدر تحرر النفس من أسر الجسد. يؤكد ابن حزم ذلك بقوله: "وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة- والجسد كدر ثقيل - فإدراكها بالعقل، إذا نظرت به ولم تغب عليه الشهوات الجسدية أو سائر أخلاقها المذمومة، إدراك صاف تام غير مشوب. ومن أقرب ما نمثل لك به كدر النفس بمشاركتها الجسد، وصفائها بانفرادها عنه، وخفة الجسد بمشاركة النفس وثقله بانفراده عنها، ما ترى من حال النائم، فإن جسده حينئذ أثقل وزناً...وترى النفس في حال النوم قد تشاهد جزءا من النبوة بالرؤيا الصحيحة مما لا سبيل إلى مشاهدته في حال اليقظة. وهكذا كلما انفردت وتخلت عن الجسد أدركت غوامض الأشياء وصحيح العواقب في الآراء"[1].

خامسا: أن العقل يتفوق على بقية الحواس بإدراك ما غاب عنها، فضلا عن مشاركتها في جميع مدركاتها[2].

(1) ابن حزم، المصدر السابق، ج٤/٣١٢- ٣١٣.

(2) ابن حزم،المصدر السابق، ج٤ / ٣١٢:٣١٤.

المبحث الثالث

النفس:خصائصها، وعلاقتها بالجسد

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: خصائص النفس.

المطلب الثاني:علاقة النفس بالجسد.

المطلب الأول

خصائص النفس

سبقت الإشارة إلى أن طبيعة النفس عند ابن حزم كونها جسما، ولكن ذلك لا يعني عنده اتفاقها مع بقية الأجسام الأخرى، ولتأكيد ذلك، أخذ في تعداد الخصائص التي بها تمتاز النفس عن غيرها من الأجسام الأخرى.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أن هناك سمات وخصائص عامة تشترك فيها النفس – أية نفس – كما توجد سمات وخصائص تنفرد بها النفس الإنسانية، عما عداها من النفوس الأخرى. وسنخص كل واحدة منها بشيء من البيان والتفصيل، فضلا عن إيراد أدلة ابن حزم عليها، وذلك علي النحو التالي:

أولا: السمات والخصائص العامة للنفس:

(أ) كونها متصفة بالحياة:

تتصف النفس بصفة الحياة، التي تمنحها للجسد متى حلت به، فيصير من خلالها حيا، ويظل هكذا ما دامت حالة فيه؛ فإذا فارقته، صار مواتا. يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: " إن الحياة إنما هي للنفس لا للجسد، وإن الحي إنما هي النفس لا الجسد "[1].ويقول كذلك: " ليس في الأجساد جزء الحياة إلا النفس وحدها"[2].

(ب) كونها حاسة لا محسوسة:

النفس منفعلة بما يطرأ عليها من الأعراض كالحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة واللين والخشونة، فهي مؤثرة في النفس اللذة أو الألم وهذا يثبت أنها

(1)ابن حزم،لفصل، ج٢ / ١١٩.

(2)ابن حزم، المصدر السابق ، ج٤ / ٦٧.

جسم. ولكن ليس معنى كونها جسما أنها محسوسة، وذلك؛ لأنه كما يرى ابن حزم أن"الجسم كل ما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، وهذا حكم النفس. وما دون النفس فأكثره محسوس للنفس. لا حس البتة إلا للنفس، ولا حساس إلا هي، فهي حساسة لا محسوسة"[1].ولعله قد أدرك أن سائلا سيسأل: إذا كانت النفس غير محسوسة، فكيف تعرف؟ فأجاب قائلا: "إنما تعرف بآثارها وببراهين عقلية "[2]. وهذا صحيح؛ لأنه ليس بالضرورة أن تكون كل المعارف محسوسة، فتكون وسيلة إدراكها مقصورة على الحواس فقط؛ فهناك من المعارف ما يدرك بضرورة العقل كمعرفة العلة بالمعلول، وهناك ما يدرك بالعقل بمساعدة الحواس، وهناك ما يدرك بالنقل لاسيما في الغيبيات.

(ج) كونها غير مغتذية وغير نامية:

يقدم ابن حزم برهانين اثنين على كون النفس غير مغتذية وغير نامية:

البرهان الأول: مستمد من كونها غير مركبة من الطبائع الأربع، ومن ثم فهي غير محتاجة إلى الغذاء، فهى إذن ليست نامية.

البرهان الثاني: مستمد من كونها موجودة قبل حلولها في الجسد، كما أنها باقية بعد انفصالها عنه، ولم يكن ثمة غذاء في هذين العالمين.

يؤكد ما سبق ابن حزم، وذلك في معرض الجواب على سؤال سائل: أتنمو النفس ؟ قائلا:" لا تتغذى ولا تنمو. أما عدم غذائها فالبرهان القائم أنها ليست مركبة من الطبائع الأربع، وأنها بخلاف الجسد. هذا هو البرهان على أنها لا تتغذى وهو أن ما تركب من العناصر الأربعة فلا بد له من الغذاء ليستخلف ذلك الجسد أو تلك الشجرة أو ذلك النبات من رطوبات ذلك الغذاء

(1)ابن حزم، المصدر السابق ، ج٥ / ٥٠.

(2)ابن حزم،المصدر السابق ، ج٥ / ٥١.

أو أرضياته مثل ما تحلل من رطوباته بالهواء والحر وليست هذه صفة النفس ...فإذا قد بطل أن تكون مركبة من طبائع العناصر بطل أن تكون متغذية نامية...ومن البرهان على أن النفس لا تتغذى ولا تنمو أن البرهان قد قام على أنها كانت قبل تركيب الجسد على آباد الدهور، وأنها باقية بعد انحلاله، وليس هنالك في ذينك العالمين غذاء يولد نماء أصلا"[1].

(د) كونها خفيفة وتطلب العلو:

يتفق ابن حزم مع أفلاطون في القول بأن النفس ذات طبيعة علوية، قائلا: "النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه"[2]. مع رفضه التام لقول أفلاطون الذي أضفى طابع الإلهية عليها.

وقد دلل ابن حزم علي كون النفس خفيفة وتطلب العلو بتجربة حسية مشبها النفس بالهواء الذي يملأ به زق[3]، فيكون سببا في أن يطفو علي سطح الماء، فإذا أخرج منه ذلك الهواء رسب في الماء.فكذلك حال النفس(الهواء) مع الجسد(الزق)، فارتباط النفس بالجسد، يجعل الجسد أخف وزنا مما يكون عليه الجسد بفراق النفس له [4].

---

(1) ابن حزم،الفصل، ج٥ /٥٥-٥٦.

(2)ابن حزم، المصدر السابق، ج٥ /٥٠.

(3)الزق: وعاء من جلد يجز شعره ولا ينتف للشراب وغيره (ج) أزقاق وزقاق. المعجم الوسيط،ج ١ / ٣٩٦.

(4) ابن حزم، الفصل ، ج٥ /٥٠.

(هـ) كونها قابلة للتجزئة والانقسام:

مما لاشك فيه أن من خاصة الأجسام التجزئة والانقسام، ولما كانت النفس جسما في مذهب ابن حزم، فهذا يعني أنها عنده تقبل التجزئة والانقسام بالقوة لا بالفعل، بحيث يكون كل جزء من أجزائها مماثلا للجزء الكبير منها عدا المساحة فقط، ومن ثم فإن كل جزء منها نفس، علي سبيل التجزئة، وليس علي اعتبار أن النفس مركبة من أنفس. يؤكد ذلك ابن حزم في رده على جماعة:" قالوا: إن من خاصة الجسم أن يقبل التجزيء، وإذا جزئ خرج منه الجزء الصغير والكبير، ولم يكن الجزء الصغير كالجزء الكبير. فلا يخلو حينئذ من أحد أمرين: إما أن يكون كل جزء منها نفسا، فيلزم من ذلك أن لا تكون النفس نفسا واحدة بل تكون حينئذ أنفسا كثيرة مركبة من أنفس. وإما أن يكون كل جزء منها نفسا، فيلزم أن لا تكون كلها نفسا ... أما قولهم: إن خاصة الجسم احتمال التجزيء، فهو صدق، والنفس محتملة للتجزيء؛ لأنها جسم من الأجسام. وأما قولهم: إن الجزء الصغير ليس كالكبير. فإن كانوا يريدون المساحة، فنعم. وأما في غير ذلك، فلا. وأما قولهم: إنها إن تجزأت، فإما أن يكون كل جزء منها نفسا، وإلزامهم من ذلك أنها مركبة من أنفس. فإن القول الصحيح في هذا أن النفس محتملة للتجزيء بالقوة، وإن كان التجزيء بانقسامها غير موجود بالفعل...وأما قولهم: إنها مركبة من أنفس فشغب فاسد"[1].

(1)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٥١-٥٢.

(و) كونها بسيطة لا مركبة:

إذا كان ابن حزم بقوله إن النفس جسم، قد اختلف مع أرسطو في هذا الجانب، فإنه من جانب آخر قد اتفق معه في القول بأن النفس جوهر بسيط لا مركب. يوضح ذلك حديثُ ابن حزم عن انقسام العالم إلى قسمين[1]:

أحدهما مؤلف من طبائع مختلفة، وقد اصطلح على أن تسمية هذا القسم بالمركب. وفيه لا يقع على كل جزء من أجزائه اسمُ كلِّه، كالإنسان الجزئي، فإنه متألف من أعضاء، لا يسمى شيء منها إنسانا، كالعين والأنف واليد وسائر أعضائه التي لا يسمى عضو منها على انفراده إنسانا، فإذا تألفت سمي المتألف منها إنسانا.

والثاني مؤلف من طبيعة واحدة، وقد اصطلح على أن تسمية هذا القسم بالبسيط، وفيه يقع على كل جزء من أجزائه اسمُ كلِّه، كالأرض والماء والهواء والنار وكذلك النفس. فكل جزء من النار نار. وكل جزء من الماء ماء. وكل جزء من الهواء هواء. وكل جزء من النفس نفس. وليس ذلك موجبا أن تكون الأرض مؤلفة من أرضين. ولا أن يكون الهواء مؤلفا من أهوية. ولا أن تكون النفس مؤلفة من أنفس.

وحدة النفس:

الذي يتناول مسألة وحدة النفس في مفهوم ابن حزم يجده مضطربا إلي حد التعارض أحيانا، ففي بعض الأحيان يظهر ميلا إلي رأي أرسطو الداعي إلي وحدة النفس واستحالة انقسامها إلي أجزاء، وإن تعددت وظائفها، وذلك في رده علي من قال بأن" الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح...؛ لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم أبدا، فروح كل حي

(1)انظر بتصرف: ابن حزم،المصدر السابق، ج٥ / ٥١-٥٢.

على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وهكذا تتبدل أرواح الناس عندهم بالخطاب ... وهذا حمق لا خفاء به "[1].

وأحيانا أخري يظهر ميلا إلي رأي أفلاطون الداعي إلي انقسام النفس، وأن بينها وبين النفس في عالم المثل تشابها علي نحو ما، ولكنه كما عهدناه يأتي بالأدلة النقلية الدالة على صحة منهبه، ولعل ذلك لم يكن لإبعاد شبهة التأثر بمصادر خارجية فقط، ولكنه من منطلق تفسير الظاهرة بأسبابها الداخلية طالما كانت موجودة، وهذا يتفق ومنطق العقول السوية؛ فيقول في بيان ماهية الهوى: "إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع...وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأب يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن... فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، وسنخها[2] المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار – كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها، والله عز وجل يقول:﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ﴾(الأعراف١٨٩). فجعل علة السكون أنها منه. ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة...فعلمنا أنه شيء في ذات النفس"[3].

---

(1)ابن حزم،الفصل،ج٥ / ٤٨.

(2)السنخ:الأصل.وأسناخ الثنايا: أصولها..كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي،ج٤ /٢٠١،الصحاح للجوهري ،ج١ / ٤٢٣ .

(3)ابن حزم،طوق الحمامة في الألفة والإيلاف(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ / ٩٣:٩٥.

ولنا أن نتساءل هل يعني هذا أن ابن حزم يفسر (النفس الواحدة) بالمثال في العالم العلوي، فيكون محاكيا للمثل الأفلاطونية من جانب، ومن جانب آخر يكون قد أوجد لها مستندا من الشرع ؟.

في البداية يشير ابن حزم إلى الأصل العلوي للنفس، وذلك في حديثه عن بيان ماهية الحب، قائلا:" إن الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي، بل هو مؤكد له"[1]. ويصبح اتصال النفوس بأصل عالمها العلوي — أو بمثالها في عالم المثل كما يقول أفلاطون — متى تهيأت واستعدت لذلك، بالتخلص من أسر الجسد، واكتساب المعارف التى غابت عنها، ومقابلة الطبائع التي خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب؛ فحينئذ يصبح الاتصال صحيحا بلا مانع.

ويقول شعرا مؤكدا على أصل عالمها العلوي[2]:

أمن عالم الأفلاك أنت أم آنسي ... أبنْ لي فقد أزرى بتمييزي العـي

أرى هيئة إنسية غـير أنــه ... إذا أعمل التفكير فالجــرم علوي

تبارك من سوى مذاهب خلقه ... على أنـك النور الأنيق الطبيعي

ولا شك عندي أنك الروح ساقه ... إلينا مثال في النفـوس اتصـالي

وعليه فإن ابن حزم يتفق مع أفلاطون في الأصل العلوي للنفس، ولكن هذا لا يعني اتفاقه التام معـه في كـل مـا ذهـب إليـه؛ فـبين الـرجلين اختلافـات جوهرية، فابن حزم من جانب ينكر أصلها الإلهي كما نـادى أفلاطـون، ومـن جانب آخر يرفض القول بأزليتها، مؤكدا كونها مخلوقة محدثـة كغيرهـا مـن الكائنات الأخرى.

(1)ابن حزم،المصدر السابق، ج١ / ١٢٦.

(2) ابن حزم،المصدر السابق، ج١ / ١٠٠.

(ز) كونها مدبرة للجسد:

يذهب ابن حزم إلى كون النفس مدبرة للجسد الذي حلت فيه، فنراه يؤكد حاجة الجسد إلى تدبيرها له، بينما هى لا تحتاج إليه في ذلك. يؤكده قولُه: "معنى القول بأن الجسم ذو نفس، إنما هو أن بعض الأجسام أضيفت إليه نفس حية حساسة متحركة بإرادة مدبرة لذلك الجسم الذي استضافت إليه ... فالنفس الحية هي المتحركة المدبرة وهي غير محتاجة إلى جسم مدبر لها ولا محرك لها "[1]. وعليه فإن الفعل والتدبير هو من عمل النفس؛ لأنه لو كان الفعل للجسد، لكان فعله متمادياً وحياته متصلة في حال نومه، ونحن نرى الجسد صحيحاً سالماً لم ينتقص منه شيء من أعضائه وقد بطلت أفعاله كلها جملة؛ فصح أن الفعل والتمييز إنما كانا لغير الجسد، بل هو النفس.

ثانيا سمات وخصائص النفس الإنسانية:

(أ) كونها عاقلة مميزة:

خص الله تعالي النفس الإنسانية – وكذلك الملائكة والجن – بالعقل الذي به تستطيع التمييز بين الأشياء، وهو عرض كيفية، محمول فيها، وقوة من قواها، تدرك به النفس ما غاب عن الحواس. ويكون إدراكه في أعلي طاقاته ما لم تسيطر عليه الشهوات، فيصير عندئذ تابعا لها، لا متبوعا. يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: " فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفسَ، ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد"[2]. ويقول – أيضا –: " العقل فعل النفس، وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها، فهو عرض كيفية بلا شك"[3].والعقل هو الفصل

(1)ابن حزم، الفصل ، ج٥ / ٥٣.

(2) ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم)،ج٤ / ٣١٢.

(3)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٤٦، ج٢ / ١٣٨.

الذاتي للنفس الإنسانية عن أنفس الحيوان غير الناطق، فهذه طبيعة النفس الإنسانية وجوهرها، التي لايمكن بحال من الأحوال أن تتخلف عنها، فيصير غير الناطق ناطقا، والناطقُ غيرَ الناطق، وإلا بطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة[1].

(ب) كونها عالمة:

يترتب على كونها عاقلة، الاتصافُ بالعلم؛ إذ إن من خصائص النفس الإنسانية العلم، الذي تنفرد به، فلا يشاركها الجسد في ذلك،يؤكد ذلك ابن حزم بقوله:"العلم لا خلاف في أنه من صفات النفس وخواصها لا مدخل للجسد فيه أصلا ولاحظ "[2]."برهان هذا: أننا نجد الجسم في بعض أحواله لا يحسن شيئا، وأن المرء إذا فكر في شئ ما، فإنه كلما تخلى عن الجسد، كان أصح لفهمه، وأقوى لإدراكه، فعلمنا أن الحساس العالم الذاكر هو شئ غير الجسد ... وهو المسمى في اللغة نفسا وروحا"[3].

وبناء على ما سبق فإن النفس عند ابن حزم، جسم بسيط خفيف ذاكر عاقل عالم مدبر للجسد محرك له، تطلب الصعود أو الخلاص، وهي حاملة للأخلاق فهذه هي طبيعتها وخصائصها التي تميزها عن غيرها من الأجسام الأخرى المركبة. وهو ما يعكس حرصه على تأكيد الجانب الأخلاقي للنفس مما يظهر لديه مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق. أي أن جميع العمليات النفسية والخلقية، فضلا عن العقلية هي من طبيعة النفس ومن وظيفتها.

---

(1)انظر بتصرف: ابن حزم،المصدر السابق ، ج١ / ٧٨.

(2)ابن جزم، الفصل، ج٥ / ٥٦.

(3)ابن حزم،المحلى،ج١/ص٥.

المطلب الثاني

علاقة النفس بالجسد

اعتقد فلاسفة اليونان لاسيما سقراط وأفلاطون بالطبيعة المزدوجة للإنسان المتمثلة في النفس والجسد؛ وإن اختلف منهج وطريقة التناول لديهما"إذ إنهما يعتقدان أن الإنسان بما له من نفس إنما ينتمي إلي ذلك العالم العلوي الإلهي الخالد، وبما له من جسم ينتمي إلي هذا العالم الأرضي الفاني"([1]).

ومثل هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان نلمسها عند ابن حزم، وإن كان يختلف مع من قال بأصل إلهي للنفس، يتضح ذلك في بيانه لماهية الإنسان، ولكنه قبل أن يعمد إلي ذلك يستعرض آراء الناس واختلافاتهم حول ماهيته، مشيرا إلي أقوال كل طائفة كما هي وأدلتها، ثم يقوم بتفنيد ما يخرج منها عن إطار ما حدَّه لها، عارضا الرأي الذي يرتضيه، فيقول:" اختلف الناس في هذا الاسم على ما يقع، على ثلاث طوائف:

الطائف الأولى: ذهبت إلى أن اسم الإنسان إنما يقع على الجسد دون النفس.ومستندهم في ذلك دليل النقل في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾(الرحمن١٤). وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾(الطارق٥ :٧). وقوله تعالى:﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾(القيام٣٦ :٣٨). وبآيات أخر غير هذه وهذه بلا شك صفة للجسد لا صفة للنفس لأن الروح إنما تنفخ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد .

الطائفة الثانية: ذهبت إلى أنه إنما يقع على النفس دون الجسد. وحجتهم على ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ

(1)د/مصطفى النشار،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج٢/ص٥٥٧.

مَنُوعاً﴾(المعارج١٩ : ٢١). وهذا بلا خلاف صفة النفس لا صفة الجسد لأن الجسد موات والفعالة هي النفس وهي المميزة الحية حاملة لهذه الأخلاق وغيرها.

الطائفة الثالثة: ذهبت إلى أنه إنما يقع عليهما معا .

فإذ كل هذه الآيات حق فقد ثبت أن للإنسان اسم يقع على النفس دون الجسد. ويقع أيضا على الجسد دون النفس. ويقع أيضا على كليهما مجتمعين. فنقول في الحي هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح. ونقول للميت: هذا إنسان، وهو جسد لا نفس فيه "[1].

ويبدو أن ابن حزم في بيان ماهية الإنسان – لاسيما عند استعراض الأدلة النقلية على ذلك – كان واقعا تحت تأثير ظاهريته المعهودة. ولكن الشواهد عنده تؤكد أن الإنسان في مذهبه مركب من جسد ونفس، وأن الاتصال بينهما اتصال جوهري، مع اعتبار كل منهما جوهرا قائما بذاته، يؤكد ذلك قولُه في تعريف الإنسان: "إنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحية الميتة"[2].

وعليه فهو ينكر مذهب أفلاطون ومن بعده أفلوطين الداعي إلى أن اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي، وأنه وإن كان يتفق — من جانب – مع أرسطو في القول بأن الاتصال بينهما جوهري. إلا أنه يختلف معه — من جانب آخر – في عدم اعتبار النفس جوهرا قائما بذاته، بل ذهب أرسطو إلى اعتبار الجسد بمثابة المادة، واعتبار النفس بمثابة الصورة، التي تفنى بفناء مادتها أى الجسد.[3]. وهنا يثار سؤالان: الأول، كيف تتصل النفس بالجسد

---

(1)ابن حزم ، الفصل ، ج٥ / ٤١-٤٢. التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١٢٣.

(2)ابن حزم،التقريب لحد المنطق(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١١٣.

(3)انظر بتصرف:أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤٢، د/ماجد فخري،أرسطوطاليس،ص٦٣،دار المشرق،بيروت،ط٤/١٩٩٩م.

في مذهب ابن حزم، لاسيما وقد اعتبرها جسما؟. والثاني، كيف تكون علاقة النفس بالجسد؟

ولعل ابن حزم قد أدرك أن السؤال الأول سيطرح عليه، لاسيما بعد قوله بأن النفس جسم، وهو ما جعله يوضح كيفية اتصالها بالجسد لمن قال: لو كانت النفس جسما لوجب أن يكون اتصالها بالجسم إما على سبيل المجاورة. وإما على سبيل المداخلة وهي الممازجة. فيرفض أن يكون الاتصال بينهما على سبيل المداخلة؛ معللا ذلك بقوله:" إن كل جسم فله مساحة. وإذا كان كذلك، فله مكان زائد، وإذ له مكان بقدر مساحته ولا بد، فإن كل جسم زيد عليه جسم آخر، فإن ذلك الجسم الزائد يحتاج إلى مكان زائد من أجل مساحته الزائدة، هذا أمر يعلم بالمشاهدة"[1]. وعليه فهو يرى أن الاتصال بالمداخلة لا يكون إلا بين عرض وعرض، أو بين عرض وجسم. أما بين جسم وجسم فلا، ومن ثم لا يبقى هناك اتصال بين جسمين — في مذهبه — إلا على سبيل المجاورة، يؤكد ذلك قوله :"إن النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة، ولا يجوز سوى ذلك؛ إذ لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة.وإما اتصال المداخلة فإنما هي بين العرض والعرض، وبين الجسم والعرض "[2].

وللإجابة على السؤال الثاني، يذهب ابن حزم إلي أن العلاقة بينهما — النفس والجسد — هي علاقة جوهرية وليست عرضية؛ إذ إن كل ما يصدر عن الإنسان، إنما هو صادر عن نفسه، فهي إذن علاقة تدبير، وهي كلمة ذات دلالات متعددة، فثمة تدبير حركة باعتبارها هي المحركة للجسد بما فيها من حياة. وثمة تدبير إدراك وتمييز، بما تتمتع به من خلال قوتها الناطقة. وثمة تدبير إحساس، هو فعل النفس بمشاركة أعضاء الحس التي في البدن؛ إذ إن

(1)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٣٨.

(2)ابن حزم،الفصل ، ج٥ / ٥٤.

كل هذه الحواس موصلات إلى النفس، والنفس هي الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها. وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق. وغير ذلك من صنوف التدابير. يؤكد ذلك قائلا: "أطلت الفكر في نفسي، بعد تيقني أنها المدبرة للجسد، الحساسة الحية العاقلة المميزة العالمة، وأن الجسد موات لا حياة له، وجماد لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس "[1].

وإذا كان ابن حزم قد حدد المجاورة سبيلا لاتصال النفس بالجسد، فنراه يشبه فعل النفس في الجسد وتحريكها له، بحجر المغنطيس وتحريكه لقطعة الحديد، كلما اقترب منها، وإن لم يلتصق بها. يؤكد ذلك قوله: :"بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل حجر المغنطيس في الحديد، وإن لم يلصق به بلا زمان"[2].

وبناء على ما سبق يظهر لنا تأكيد ابن حزم أن النفس بخلاف البدن، وهي ليست منطبعة فيه إنما هي بخلافه. وأنها منذ أن حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر، فأنساها شغلها لها كل ما سلف، وأن الجسد مؤذ للنفس، وهو ميت جاهل وهي حية عالمة، وفي هذا القول نرى بوضوح تأثر ابن حزم بأفلاطون وأخذه عنه القول بأن الجسد مؤذ للنفس، وأن النفس حلت في البدن، مع تأكيده أن النفس جسم وليس بجوهر؛ لأنه ليس في العالم إلا الأجسام والأعراض، وليست النفس عرضاً إذن فهي جسم.

---

(1) ابن حزم،فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ / ٤٤٣،طوق الحمامة(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ / ١٢٨،التقريب(رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ١٥٧

(2) ابن حزم،الفصل،ج٥/ص٤٩.

المبحث الرابع

مصير النفس

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول:خلود النفس.

المطلب الثاني: بطلان القول بتناسخ الأرواح.

المطلب الأول

خلود النفس

يذهب ابن حزم إلي القول بخلود النفس، متفقا في ذلك مع أفلاطون[1]، وإن اختلف معه في الأسباب. بينما نراه يختلف مع أرسطو في هذا الشأن اختلافا جوهريا؛ نظرا لاختلاف رؤية كل منهما للنفس؛ إذ ذهب أرسطو إلى اعتبار النفس صورة للجسد تبقى ببقائه وتفنى بفنائه[2]. بينما سلك ابن حزم طريقا مغايرا لأرسطو في نظرته للنفس، لاسيما في مسألة الخلود، إذ يرى للنفس بقاء أبديا بعد انفصالها عن الجسد، الذي عبر عن هذا الانفصال بالموت. فهو يرى أن " الحياة والإحياء هو جمع النفس مع الجسد المركب الأرضي، والموت والإماتة شيء واحد وهو التفريق بين النفس والجسد المذكور فقط"[3]. وعليه فلا ينبغي أن يفهم أحد أن موت النفس يعني فناءها، فذلك محال في مذهب ابن حزم، لأنه وإن كان يعترف بموت النفس، إلا أنه ينظر إلى الموت — كما نظر إليه أفلاطون من قبله[4] – على أنه مرحلة انفصال عن الجسد، وهذه المرحلة تعد في نظره إحدى المراحل التي تمر بها النفس مذ خلقت وحتى مرحلة الخلود، وهى المرحلة الأخيرة والأبدية للنفس، التى تستقر فيها النفس في دار الجزاء إما في نعيم دائم أو عذاب دائم. يؤكد ذلك

---

(1)انظر :أفلاطون،محاورة فيدون(في خلود النفس) ص١٣٧وما بعدها.

(2)انظر :أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤٨-٤٩.

(3) ابن حزم، الفصل ،ج٣/٣٥.

(4)انظر :ديف روبنسون و جودي جروفز،أقدم لك ...أفلاطون(سلسلة أقدم لك)الكتاب الثاني،ص٣٨،ترجمة/د:إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،٢٠٠١م.

قوله :"والنفس كذلك منتقلة من عالم الابتداء إلى عالم الانتهاء إلى عالم البرزخ إلى عالم الحساب إلى عالم الجزاء فتخلد فيه أبدا بلا نهاية"[1].

ولعل ابن حزم يحصر المراحل التي تمر بها النفس منذ الخلق وحتى الخلود في أربع مراحل، تقسم باعتبار اتصالها بالجسد وانفصالها عنه إلى حالتين، وذلك على النحو التالي:

الحالة الأولى: حالة الانفصال:

وفي هذه الحالة تمر النفس بمرحلتين، تنفصل فيهما عن الجسد انفصالا تاما:

المرحلة الأولى: مرحلة الخلق، وفيها كانت النفس سابقة في الوجود على الجسد.

المرحلة الثانية: مرحلة البرزخ، وهى المرحلة التي تبدأ بموت الإنسان، وفيها تنفصل النفس عن الجسد، فتلقى فيه جزاءها، دون مشاركة الجسد؛ لأن الجسد – حسب اعتقاد ابن حزم – يفنى، بينما النفس لا تفنى . وهو رأى يبتعد فيه ابن حزم عما ورد في الشرع من أن الثواب والعقاب في البرزخ كما هو الحال في الآخرة، واقعان على النفس والجسد معا بلا انفصال.

الحالة الثانية: حالة الاتصال:

وفي هذه الحالة تمر النفس فيها بمرحلتين، تتصل فيهما النفس بالجسد، وهما:

---

(1) ابن حزم، الفصل ،ج٥/٥٥.

المرحلة الأولى: مرحلة الحياة الدنيا، وفيها تهبط النفس إلى الجسد، فيكون مسكنا لها – أو سجنا حسب تعبير أفلاطون وابن حزم – ويظل الحال هكذا مدة بقائها في الدنيا.

المرحلة الثانية: وهى مرحلة الحساب وما يعقبها من نعيم دائم، أو عذاب دائم، وفيهما تكون النفس مع الجسد، وهذا يؤكد إيمان ابن حزم بالمعاد روحا وجسدا، يؤكد ذلك قوله:" وأما جمع الله تعالى الأنفس إلى الأجساد فهي الحياة الأولى بعد افتراقها الذي هو الموت الأول، فتبقى كذلك في عالم الدنيا الذي هو عالم الابتلاء ما شاء الله تعالى. ثم ينقلنا بالموت الثاني، الذي هو فراق الأنفس للأجساد ثانية إلى البرزخ الذي تقيم فيه الأنفس إلى يوم القيامة، وتعود أجسامنا ترابا كما قلنا. ثم يجمع الله عز و جل يوم القيامة بين أنفسنا وأجسادنا التي كانت بعد أن يعيدها وينشرها من القبور، وهي المواضع التي استقرت أجزاؤها فيها، لا يعلمها غيره ولا يحصيها سواه عز و جل، لا إله إلا هو ،فهذه الحياة الثانية التي لا تبيد أبدا، ويخلد الإنس والجن مؤمنهم في الجنة بلا نهاية وكافرهم في النار بلا نهاية"[1].

وبناء عليه فهو يختلف مع من ذهب إلي قصر المعاد عليها دون الجسد، معتبرا أصحاب هذا الرأي خارجين عن الملة، قائلا عن واحد منهم كان يذهب إلي أن الثواب والعقاب إنما هو للأنفس فقط:" وهذا القول الذي ذهب إليه يكفي من إفساده إجماع جميع الأمة علي بطلانه علي أن قائله خارج عن

(1)ابن حزم، الفصل ،ج٣ / ٧٥،ج٤/٥٨-٥٩،ج٥/٥٦.

الإسلام"[1]؛ ليكون ابن حزم بذلك قد سبق الغزالي فيما ذهب إليه في التهافت، حينما أعلن تكفير كل من يقول بالمعاد الروحاني دون الجسماني[2].

براهين خلود النفس:

قد لا يكون غريبا القول بأن ابن حزم قد تلمس براهين خلود النفس من أدلة النقل، مع القطع بأنه كان على علم بالبراهين التي قدمها أفلاطون بهذا الخصوص، وهي براهين: تعاقب الأضداد،والتذكر،والبساطة والتركيب ومثال الحياة، من خلال محاورة فيدون، وبرهان كون النفس متحركة بذاتها، من خلال محاورتي فايدروس والقوانين[3]، ولكنه قد استعمل بعضها تحت اصطلاحات أخرى، يتفق من خلالها – إلى حد ما – في الهدف الذي سعى إليه أفلاطون .

ولم تسلم براهين أفلاطون من انتقادات، وجهت إليها؛ لكونها – في نظر البعض – " لا تشتمل إلا على فروض مبنية على فروض، كما أنها لا تخلو من صعوبات وانتقادات"[4]. ولكن على الرغم من ذلك فقد حاول ابن حزم أن يدعم بعض تلك البراهين الأفلاطونية بأدلة نقلية، أو بعبارة أخرى أراد إيجاد مستند نقلي لها، وهو ما يود من خلاله إثبات اتفاق أدلة العقل والنقل على خلود النفس. وذلك على النحو التالي:

أولا:البرهان العقلي: وقد تمثل في:

---

(1) ابن حزم،الأصول والفروع،ص١١٨،١١٧.

(2) انظر:الغزالي،تهافت الفلاسفة،ص١٨٧-١٨٨.

(3)انظر بتصرف:د/أحمد فؤاد الأهواني،أفلاطون،ص٩٤.

(4)د/حربي عباس،الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية،ص٣٧٩،الناشر/دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية،١٩٩٩م.

(أ)برهان التناقضات:

مما لاشك فيه أن برهان الأضداد عند أفلاطون يقوم على أساس أن "كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجود إلا من ضده.والمرحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود المتضادات، وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ...وهكذا، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء. ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة، فهى من ضد إلى ضده، ومن هذا الخير إلى الأول، فهى ليست في اتجاه واحد.وهكذا الحياة، وضدها الموت.إذن تكون هناك نشأتان، أو نشأة مزدوجة، أحد أطرافها واضح في التجربة الإنسانية، وهو الذي يذهب من الحياة إلى الموت، ... هناك كذلك نشأة تذهب من الموت إلى الحياة. وهكذا فالحي ينشأ من الميت، وذلك بإطلاق بين كل حي. إذن فلابد أن تكون النفوس موجودة في هاديس(أي العالم الآخر) ومنه تعود إلى الحياة"[1].

والملاحظ أن ابن حزم يختلف – إلى حد ما – مع أفلاطون في ذلك، فهو ينكر أولا أن تكون الحياة ضد الموت، وذلك لأن الضدين بينهما وسائط، ولا وسط بين الموت والحياة، ومن ثم فهو يرى أن الأولى أن يكون التقابل بينهما بالتناقض لا بالتضاد؛ ليكون البرهان عند ابن حزم هو برهان التناقضات، لا الأضداد؛ يؤكد ذلك قولُه:" فالمتضادة هي إذا ما وقع أحدهما أرتفع الآخر وبينهما وسائط. والمتنافية هي ما اقتسم أيضاً طرفي البعد ولا وسائط بينهما، وكانا إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت، والاجتماع والافتراق، وصحة العضو ومرضه، وما أشبه ذلك. وقولنا في هذا المكان: الحياة

(1)د/عزت قرني،مقدمة ترجمة محاورة فيدون(في خلود النفس)لأفلاطون،ص٣٩،ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح/د:عزت قرني،الناشر/دار قباء،القاهرة،ط٣/٢٠٠١م.

والموت إنما هي مسامحة لا تحقيق، وإنما أردنا بذلك اجتماع النفس مع الجسد المركب من العناصر فعن هذا عبرنا بالحياة، وأردنا بقولنا الموت مفارقة النفس للجسد المذكور، فهذا الاجتماع والافتراق هما المتنافيان. وأما الحياة التي هي الحس والحركة الإرادية فهي جوهرية في النفس لا تفارق النفس أبداً،وإذ ذلك كذلك فلا ضد للحياة على الحقيقة، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان على شيء واحد، وكذلك المتنافيان"[1].

وبناء عليه يصبح الاختلاف بين تصور أفلاطون لخلود النفس مختلفا عنه عند ابن حزم في اللفظ دون الجوهر؛ إذ إن موت النفس لديهما لا يعدو سوى مجرد انفصال النفس عن الجسد، دون أن يلحقها فناء، فالفناء لا يقع إلا على الجسد بتحلله إلى عناصره الأولى، مع بقاء النفس حية في برزخها، أو بعبارة أفلاطون(تبقى موجودة في هاديس)، مع تأكيد ابن حزم، أنها في بقائها تلقي نظير ما ارتكبته في دنياها، إن خيراً فخير، وإن شرًا فشر، إلى أن يحدث الاجتماع الثاني لها بالجسد، وذلك يوم البعث والحساب، ثم يعقب ذلك النعيمُ الأبدي أو العذابُ الأبدي للنفس والجسد معا، وهو ما يعني أن النفس عنده خالدة، لا يلحقها فناء.

وفي لمحة أخرى يجمع فيها ابن حزم بين ظاهريته ومذهبه في خلود النفس، مؤكدا ما ذكره سابقا في مفهومه للموت، دونما تعارض لديه؛ فيقول: " فإن سأل سائل أتموت النفس قلنا: نعم؛ لأن الله تعالى نص على ذلك، فقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران١٨٥). ...وأن الموت المذكور، إنما

(1) ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم)ج٤ / ١٧٨.

هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس ... من أنها تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت"[1].

(ب)برهان التذكُّر.

ويقوم هذا الدليل على أن النفس قبل حلولها في الجسد كان لديها العلم بأشياء، ولكن وجودها في الجسد أفقدها كثيرا مما كانت تعلمه، ولكنها بعد انفصالها عنه بالموت تعود إلى سابق عهدها كما كانت أصفى نظرا وأصح علما، فتتذكر ما كانت قد نسيته. " ولا ينبغي أن نفهم من أن العلم تذكر أن الأفكار فطرية في النفس، أي أننا نولد وهى موجودة في عقلنا، بل كما يذهب أفلاطون في رمزه أن النفس كانت تعيش معيشة سابقة، فاطلعت على المثل، ثم حين اتصلت بالبدن نسيت، فالتعلم تذكر أي استرجاع"[2]، وهو ما أكده ابن حزم حينما ذهب إلى القول بأن المعارف مكتسبة وليست فطرية، معللا ذلك بأن النفس "إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظرا وأصح علما كما كانت قبل حلولها في الجسد"[3].ويقول – أيضا – :" لأن النفس بعد مفارقتها للجسد هي أثبت ما كانت قط علماً، والجسد المركب لا يعلم شيئاً"[4]. ويعود ويؤكد ذلك قائلا: "إعلم أن الروح تحفظ كل ما فعل ابن آدم، وإنما النسيان آفات من آفات النفس أو الجسد، فإذا كشفت الآفات ذكر الروح كل ما شاهد في الدنيا، ذكره في الآخرة ألا تراه في الدنيا ينسى، ثم يذكر،

---

(1)ابن حزم،الفصل، ج٥ / ٥٦.

(2)د/أحمد فؤاد الأهواني،أفلاطون(نوابغ الفكر الغربي)ص٩٠.

(3)ابن حزم، الفصل ،ج٥ / ٥٥،٥٦

(4)ابن حزم،التقريب(رسائل ابن حزم)ج٤ / ١٧٨.

وهذا دليل بين"[1]. ولعله في هذا الدليل يظهر بوضوح تأثر ابن حزم بأفلاطون وأخذه عنه القول بأن الجسد مؤذ للنفس [2].

وهو لا يعدم أن يأتي بالدليل النقلي على صحة مذهبه؛ فيجده في قوله تعالى:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(الأعراف١٧٢). فيقول عقب هذه الآية الكريمة: إنها"بيان جلي أن النفوس إذا حلت الأجساد الكدرة الأرضية في الدنيا، فإنها ينتقص تمييزها، ويذهب ذكرها لما سلف،وأنها إذا فارقتها صح حسها، وذكا تمييزها وصفا إدراكها"[3].

وبناء عليه يمكن القول إذا كنا نلمس في هذا الدليل تأثيرا أفلاطونيا، لا يمكن إغفاله أو التقليل من شأنه، فإنه من الإنصاف — كذلك – ضرورة الاعتراف بأمانة ابن حزم في تناوله، وبراعته في إظهار التوافق بين المعقول والمنقول.

ثانيا:البرهان النقلي: وقد تمثل في:

برهان الحساب والجزاء:

اعتبر ابن حزم برهان الحساب والجزاء من البراهين الشرعية علي خلود النفس، كي تلقى الثواب والجزاء نظير ما كسبته أو اكتسبته في دار الابتلاء، فهى بانفصالها عن الجسد تلقى نعيما أو عذابا في البرزخ، ثم تلقى هذا المصير كذلك بعد موقف البعث والحساب ولكنه هذه المرة سيكون في الجنة أو النار،

(1)ابن حزم،الرد على الكندي الفيلسوف(رسائل ابن حزم)،ج٤/٤٠٤.

(2)انظر برهان التذكر عند أفلاطون من خلال محاورة فيدون(في خلود النفس)،ص٤٤ اوما بعدها.

(3)ابن حزم،الإحكام،ج٥ / ١٠٤.

وتكون هى والجسد معا، خلافا لمن قال بالمعاد الروحاني دون الجسماني، وقد حشد لذلك أدلة الكتاب والسنة والإجماع، ويمكن تلمس ذلك لديه في قوله:" فإن الله عز و جل قال:﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾(يونس٣٠). وقال تعالى:﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (غافر١٧). وقال تعالى:﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾(الطور٢١). فصح أن النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخطئة. وقال تعالى:﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاًوَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (غافر٤٦). ... فصح أن الأنفس منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحا ويكون مسرورا قبل يوم القيامة... وأما من الآثار المروية عن كعب الأحبار قوله:(إن نفس المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء وفعل بها كذا، ونفس الكافر إذا قبضت فعل بها كذا)[1]؛ فصح أنها معذبة ومنعمة ...وأما من الإجماع فلا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن أنفس العباد منقولة بعد خروجها عن الأجساد إلى نعيم أو إلى صفوف ضيق وعذاب ... ومن خالف هذا فزعم أن الأنفس تعدم أو أنها تنتقل إلى أجسام أخر فهو كافر مشرك"[2].

ولاشك أن هذا البرهان يتفق — كذلك – ومنطق العقل، إذ إن الحساب والجزاء العادلين للنفس على ما اقترفته في دنياها، أمر محمود شرعا وعقلا، وهو علة خلود النفس وبقائها؛ لأن القول بفنائها مدعاة لنشر الظلم والمفاسد، ولم لا؟ وليس هناك — حسب هذا الادعاء – ثمة حساب وجزاء، وما يترتب

(1)ابن المبارك،كتاب الزهد،باب فضل ذكر الله تعالى، ج١٠/ص٤٤٩-٤٥٠.

(2)ابن حزم،الفصل،ج٥/٥٧-٥٨،المحلى،ج١/٢٤:٢٦.

عليه من ربح للظلمة والمفسدين. في مقابل خسارة ذوي العدل والشرف، على ما قدموه في حياتهم من أعمال نبيلة.

وقديما قال الشاعر[1]:

فلو إنا إذا مِتنا تُركنا ... لكان الموتُ راحةَ كلِّ حي

ولكنْ إذا مِتنا بُعثنا ... ونُسْأَلُ بعده عن كلِّ شيء

(1)انظر كلا من:ابن الجوزي،صيد الخاطر،ص١٧٨،تحقيق/عبد القادر أحمد عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١/١٩٩٢م،أحمد بن المقري التلمساني،نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،ج٦ / ٣٢٦،تحقيق/د:إحسان عباس،الناشر/دار صادر- بيروت ،ط٢/١٩٩٧م.

المطلب الثاني

في بطلان القول بتناسخ الأرواح

التعريف بالتناسخ:

(أ)لغة[1]: يقال: نسخ الشيء نسخا أزاله، يقال نسخت الريح آثار الديار، ونسخت الشمس الظل ونسخ الشيب الشباب، ويقال نسخ الله تعالى الآية: أى أزال حكمها، قال تعالى:﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(البقرة١٠٦). و(تناسخ) الشيئان نسخ أحدهما الآخر، وتناسخت الأشياء تداولت فكان بعضها مكان بعض، وتناسخت الأزمنة تتابعت، وتناسخت الأرواح انتقلت من أجسام إلى أخرى.

(ب)اصطلاحا[2]: هو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين تعلقها بالأول وتعلقها بالثاني، للتعشق الذي بين الروح والجسد.

أقسامه:

هناك من قسَّم التناسخ أربعة أقسام. الأول: النسخ، وهو التوالد ويكون من إنسان إلي إنسان. والثاني: المسخ، ويكون من إنسان إلي حيوان. والثالث: الفسخ، ويكون من إنسان إلي نبات. والرابع: الرسخ، ويكون من إنسان إلي جماد[3].

---

(1)انظر كلا من:الخليل بن أحمد الفراهيدي،كتاب العين ،ج٤ / ٢٠١.المعجم الوسيط،ج٢ / ٩١٧.

(2)انظر كلا من: الجرجاني،التعريفات،ص ٩٣. د/جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج١/ص٣٤٦.

(3)انظر بتصرف: أ/ يوسف كرم وآخرين، المعجم الفلسفي ،ص٤٩.

أصوله:

يـذهب الـبعض إلى أن التناسـخ مـذهب اعتقـده المـصري القـديم؛ إذ إن " الفراعنـة كـانوا يقولـون بتناسـخ الأرواح في الحيوانـات، ولكـنهم رأوا أن هـذا التناسخ لزيادة المعرفة"[1].وقد اشتهر به قدماء الهنود؛ إذ يعتقد الهنـدوس أن النفس خالدة، لا تبيد ولا تفنى، وأنها تنتقل من جسم إلى آخر، وهو الطـابع المميز للديانة البرهمية، فيمـا يؤكـده البيرونـي بقولـه: "التناسـخ علـم النحلـة الهندية، ومـن لم ينتحلـه لم يـك منهـا، ولم يعـد مـن جملتهـا"[2]. ثـم كـان فيثاغوس أول من قال بالتناسخ من اليونانيين، وهناك من قال بأن أفلاطون قد أخذه عنه[3]. والراجح أنه قد أخذه مباشرة عن أستاذه سقراط، لاسيما وقد قال سقراط بالتناسخ[4].

موقف ابن حزم من القائلين بالتناسخ:

يرى ابن حزم أن القائلين بالتناسخ على فرقتين: **إحداهما**، ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وان لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت. وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب ؛ فالفاسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة

---

(1)د/محمد أحمد الخطيب،تناسخ الأرواح:أصوله وآثاره وحكم الإسلام فيه،ص١٦،الناشـر/مكتبـة الأقصى،الأردن،ط١/١٩٩٤م.خلافا لما ذهب إليه الأستاذ العقاد بقولـه: إن الفراعنـة لـم يقولـوا بالتناسخ.انظر كتابه:الله(موسوعة عباس محمود العقاد الإسـلامية)م١،ص٧٩،الناشـر/دار الكتـاب العربي،بيروت،ط١/١٩٧٠م.

(2)البيروني،تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،ص٣٨،ط/مطبعة مجلـس دائـرة المعارف العثمانية،حيدر آباد الدكن،الهند،١٩٥٨م.

(3) انظر:أ/يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية،ص٣٠،١١١،١٠٧، د/محمد أحمـد الخطيـب،مرجع سابق،ص٢٥.

(4)انظر:أبا الريحان البيروني،مصدر سابق،ص٤٣.

المرتطمة في الأقذار والمسخرة المؤلمة المتهنة بالذبح. واحتجت هذه الطائفة المرتسمة بالإسلام بقول الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ ﴾(الانفطار٦:٨)، وبقوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾(الشورى١١).

ويكفي من الرد عليهم إجماع جميع أهل الإسلام على تكفيرهم وعلى أن الجزاء لا يقع إلا بعد فراق الأجساد للأرواح بالنكر أو التنعم قبل يوم القيامة ثم بالجنة أو النار في موقف الحشر فقط إذا جمعت أجسادها مع أرواحها مع أرواحها التي كانت فيها. وأما احتجاجهم بالآيتين فيكفى من بطلان قولهم، أن الأمة كلها مجمعون بلا خلاف على أن المراد بهاتين الآيتين غير ما ذكر هؤلاء الملحدون، وأن المراد بقوله تعالى:﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾ أنها الصورة التي رتب الإنسان عليها، من طول أو قصر، أو حسن أو قبح، أو بياض أو سواد وما أشبه ذلك. وأما الآية الأخرى فإن معناها أن الله تعالى امتن علينا في أن خلق لنا من أنفسنا أزواجا تتولد منها، ثم امتن علينا بأن خلق لنا من الأنعام ثمانية أزواج ثم أخبر تعالى أنه يذرؤنا في هذه الأزواج، يعني التي هي من أنفسنا؛ فتبين أن الأزواج المخلوقة لنا إنما هي من أنفسنا، ثم فرق بين أنفسنا وبين الأنعام فلا سبيل إلى أن يكون لنا أزواج تتولد فيها من غير أنفسنا.

والفرقة الثانية وهم من الدهرية، منعت من انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت. وليس من هذه الفرقة أحد يقول بشيء من الشرائع. وحجتهم أنه لا تناهى للعالم، فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبدا. قالوا: ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طبعها الإشراف عليه

وتعلقها به ويكفي من فساد قولهم أنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولاحسي، وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه. فإن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس، ورتب الأنواع تحت الأجناس، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص له الذي لا يشاركه فيه غيره. فنفس الإنسان حية ناطقة، ونفس الحيوان حية غير ناطقة، هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها الذي لا يمكن استحالته عنه، فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقا، ولا الناطق غير الناطق. ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة لانقسام الأشياء على حدودها [1].

والملاحظ من ذلك أن موقف ابن حزم من القائلين بالتناسخ يتسم بالرفض المطلق، فضلا عن تكفير صاحبه أيا كانت منزلته؛ فيقول في عبارة صريحة لا لبس فيها: " وأما من زعم أن الأرواح تنقل إلى أجساد أخر فهو قول أصحاب التناسخ، وهو كفر عند جميع أهل الإسلام"[2].ويقول- أيضا - : " وهذا مذهب أهل التناسخ وهو كفر مجرد. فإن كان قائله من أهل الدين المشاهير فهي زلة عالم وغفلة وهلة، يعذر فيها بالجهالة لها، وإن كان من غير هذه الصفة فهي تهمة في دينه؛ لأن القرآن والسنن كلها ليس في شيء منها شيء من هذا"[3].

وبناء عليه يمكن القول إن هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين إلى رفض ابن حزم لمذهب التناسخ، متمشيا في ذلك مع منهج الشرع الحنيف ومنطق العقل الصريح.

---

(1)انظر بتصرف: ابن حزم،الفصل،جـ١/٧٦:٧٩.

(2)ابن حزم، المحلى ،ج١ / ٢٦، الإحكام ، ج٧ / ٣٩٥.

(3)ابن حزم، رسائل ابن حزم ،ج٣ / ٢٢٠.

الخاتمة

نتائج البحث

انتهت الدراسة – بفضل الله تعالى وتوفيقه – إلى عدد من النتائج، من بينها:

أولا: أن ابن حزم قد انتصر للعلوم الدينية دون إنكار للدور المهم الذي تقوم به الفلسفة في إفساح المجال للعقل كي ينهض بمسئولياته المنوطة به، وأنه قد دعا إلى ضرورة الربط بين المعقول والمنقول ربطاً وثيقا؛ لاسيما حين ذهب ينبذ التقليد، داعيا في الوقت نفسه إلى ضرورة الأخذ بالاستدلال العقلي، وجعله مدخلاً إلى الدين.

ثانيا: أن انتصاره للفلسفة وعلوم الأوائل،لم يكن على حساب الشريعة وعلومها. مع الاعتراف بوجود الأدعياء والدخلاء في الفلسفة، شأنها في ذلك شأن كل العلوم الأخرى.

ثالثا: أن ابن حزم في تناوله لمشكلة النفس والتأليف فيها يعكس اهتمامه بها، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الذين اعتبروها جزءا مهما من مشكلة الإنسان التي هى بدورها إحدى المشكلات الفلسفية الرئيسية بجانب مشكلتى الألوهية،والعالم.

رابعا: أن أصل النفس عند ابن حزم مخلوقة محدثة، شأنها في ذلك شأن كل ما سوى الخالق عز وجل.

خامسا: أن ابن حزم في حديثه عن طبيعة النفس يظهر لديه نوع من الاضطراب – إلى حد ما – في هذه المسألة، لاسيما عند وضعها تحت الجوهر الروحاني، مع قصر إدراكها علي العقل، وإن كان في الكثير من الأحيان

يؤكد كونها جسما، بل ويقدم البراهين المتعددة علي ذلك، التي تجمع بين المنقول والمعقول .

سادسا: أن النفس عند ابن حزم جسم بسيط خفيف ذاكر عالم مدير للجسد محرك له تطلب الصعود أو الخلاص وهي حاملة للأخلاق، فهذه هي طبيعتها وخصائصها التي تميزها عن غيرها من الأجسام الأخرى المركبة.

سابعا: أن ابن حزم يحرص على تأكيد الجانب الأخلاقي للنفس، وهو ما يظهر مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق؛لأن النفس هي العلم والعمل والخلق، القادرة على العطاء والبذل والفداء. فلا بد من تنمية قدراتها وتطوير إمكانياتها لتحقيق الخير لذاتها

ثامنا: أن ابن حزم يحذو حذو أفلاطون في حصر قوى النفس على ثلاث قوى: الشهوانية، والغضبية، والعاقلة.

تاسعا: أن ابن حزم يذهب إلى القول بخلود النفس، انطلاقا من تعاليم الشرع الحنيف، وأنه وإن كان أفلاطون يقول كذلك بخلودها، إلا أن ابن حزم يختلف معه في نقطتين جوهريتين: إحداهما رفضه لقول أفلاطون بأصلها الإلهي. والثانية رفضه لقول أفلاطون بالتناسخ الذي أخذه مباشرة عن أستاذه سقراط، وهو الراجح، وليس كما قيل إنه أخذه عن الفيثاغوريين. وإن كان المذهب في أصله نحلة هندية.

عاشرا: أن ابن حزم قد ذهب إلى أن الثواب والعقاب في البرزخ، يقع على النفس دون الجسد؛ لأن الجسد – حسب اعتقاده – يفنى، بينما النفس لا تفنى. وهو رأى يبتعد فيه ابن حزم عما ورد في الشرع من أن الثواب والعقاب في البرزخ كما هو الحال في الآخرة،واقعان على النفس والجسد معا بلا انفصال.

حادي عشر: أن ابن حزم يذهب إلى أن الثواب والعقاب في الآخرة واقع على النفس والجسد معا، مخالفا، بل ومكفرا كل من يقول بخلاف ذلك، لاسيما كل من قصر المعاد على النفس دون الجسد، وهم أنصار المعاد الروحاني، وهو بذلك يكون قد سبق الإمام الغزالي إلى تكفير هؤلاء .

فهرست

المصادر والمراجع

أولا:القرآن الكريم(برواية حفص عن عاصم).

ثانيا:كتب السنة النبوية المطهرة:

١- الإمام البخاري(محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي)،الجامع الصحيح،تحقيق/د.مصطفى ديب البغا،دار ابن كثير،بيروت،ط٣/١٩٨٧م.

٢- الإمام الترمذي(محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي)سنن الترمذي،تحقيق/أ:أحمد محمد شاكر وآخرين،ط/دار إحياء التراث العربي،بيروت.

٣- الإمام ابن أبي شيبة العبسي(أبو بكر عبد الله بن محمد ت/٢٣٥هـ) مصنف ابن أبي شيبة،تحقيق/محمد عوامة،ط/دار القبلة.

٤- الإمام ابن ماجه(محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني)، سنن ابن ماجه،تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي،ط/دار الفكر،بيروت.

٥- ابن المبارك(عبد الله ،ت/١٨١هـ)كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق،تحقيق/الشيخ:حبيب الرحمن الأعظمي،منشورات/دار الكتب العلمية،بيروت،ط٢/٢٠٠٤م.

ثالثا:المصادر:

١- أرسطوطاليس،كتاب النفس،ص٤١،ترجمة/د:أحمد فؤاد الأهواني،راجعه على اليونانية/الأب جورج شحاته قنواتي،دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،ط١/١٩٤٩م.

٢- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة/ حنا خباز،طبع ونشر/دار القلم،بيروت،بدون تاريخ .

٣- أفلاطون، محاورة فايدروس أو عن الجمال،ترجمة/د:أميرة حلمي مطر،الناشر/دار غريب،القاهرة،٢٠٠٠م.

٤- أفلاطون،محاورة فيدون (في خلود النفس)،ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح/د:عزت قرني،طبع ونشر/دار قباء،القاهرة،ط٣/٢٠٠١م.

٥-الألوسي(أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود ت/١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،دار إحياء التراث العربي،بيروت.

٦- ابن باجة(أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي ت/٥٣٣هـ)،كتاب النفس،تحقيق/د:محمد صغير حسن المعصومي،ط/المجمع العلمي العربي،دمشق،الناشر/دار صادر،بيروت،ط٢/١٩٩٢م.

٧- ابن بشكوال( )، الصلة ،

٨- البيروني(أبو الريحان محمد بن أحمد ت/٤٤٠هـ)،تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،ط/مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،حيدر آباد الدكن،الهند،١٩٥٨م.

٩- ابن تيمية(أحمد بن عبد الحليم،ت/٧٢٨هـ)،الجواب الصحيح لمن بدّلَ دينَ المسيح، تحقيق/د:علي بن حسن ناصر وآخرين،الناشر/دار العاصمة،الرياض،ط٢/١٩٩٩م.

١٠- ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن،ت/٥٩٧هـ)،صيد الخاطر، تحقيق/عبد القادر أحمد عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١/١٩٩٢م.

١١- الجوهري(إسماعيل بن حماد،ت٣٩٣هـ)،الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق/أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين،بيروت،ط٤/ ١٩٨٧م.

١٢- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،الإحكام في أصول الأحكام،الناشر/دار الحديث،القاهرة،ط٢/١٩٩٢م.

١٣- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،الأصول والفروع،تحقيق وتقديم وتعليق/د:عاطف العراقي،د/سهير فضل الله،د/إبراهيم هلال،الناشر/مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،ط١/٢٠٠٤م.

١٤- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،الدرة فيما يجب اعتقاده،تحقيق/د:أحمد الحمد،د:سعيد القزقي،ط/مطبعة المدني بمصر،ط١/١٩٨٨م.

١٥- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،رسائل ابن حزم الأندلسي(أربعة أجزاء)،تحقيق/د:إحسان عباس،الناشر/المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ج١،ج٢،ج٣/ط٢/١٩٨٧م.ج٤/ط١/١٩٨٣م.

١٦- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،الفصل في الملل والأهواء والنحل،الناشر/مكتبة الخانجي،القاهرة،بدون.

١٧- ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد بن سعيد ت/٤٥٦هـ)،المحلى، تحقيق/محمد منير الدمشقي،ط/إدارة الطباعة المنيرية بمصر،ط١/١٣٥٢هـ.

١٨- أبو الحسن الأشعري(ت/٣٣٠هـ)مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،تحقيق/ هلموت ريتر،دار إحياء التراث العربي ، بيروت،الطبعة الثالثة.

١٩- ابن خلكان(أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق/د:إحسان عباس،الناشر/دار صادر،بيروت،١٩٩٤م.

٢٠- الذهبي(شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز،ت/ ٧٤٨هـ)،سير أعلام النبلاء،تحقيق/مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط٣/١٩٨٥م.

٢١- الرازي(أبو بكر محمد بن زكريا،ت/٣١٣هـ)،رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت،ط٦/١٩٩١م.

٢٢- ابن رشد(أبو الوليد ت/٥٩٥هـ)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،دراسة وتحقيق/د:محمد عمارة،ط/دار المعارف،القاهرة،ط٢/١٩٦٩م.

٢٣- السبكي(تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق/د.محمود محمد الطناحي،د.عبد الفتاح محمد الحلو،الناشر/دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢/ ١٤١٣هـ.

٢٤- ابن سيده(أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي) المخصص،تحقيق/ خليل إبراهيم جفال،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط١/١٩٩٦م.

٢٥- ابن سينا(ت/)،رسالة في السعادة (مجموع رسائل الشيخ الرئيس)،ط/مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،حيدر آباد،ط١/١٣٥٣هـ.

٢٦- ابن سينا(ت/٤٢٨هـ)، رسالة في القوى النفسية(النفس البشرية عند ابن سينا)نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها/د.ألبير نصري نادر، ط/دار المشرق،بيروت،ط٥/١٩٨٦م.

٢٧- ابن سينا(ت/٤٢٨هـ)،عيون الحكمة،تحقيق/د:عبد الرحمن بدوي،منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية،القاهرة،١٩٥٤م.

٢٨- ابن أبي العز الحنفي(عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي ت/ ٧٩٢هـ)، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية،تحقيق/أ:أحمد شاكر،وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد،السعودية،ط١/ ١٤١٨ هـ

٢٩- ابن العماد الحنبلي(عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري ت/١٠٨٩هـ)،شذرات الذهب في أخبار من ذهب،تحقيق/عبد القادر الأرناؤوط،محمود الأرناؤوط،الناشر/دار ابن كثير،دمشق،١٤٠٦هـ.

٣٠- الغزالي(أبو حامد ت/٥٠٥هـ)،تهافت الفلاسفة،تحقيق/د:سليمان دنيا،ط/دار المعارف/القاهرة،ط٨/٢٠٠٠م.

٣١- الغزالي(أبو حامد ت/٥٠٥هـ)،معارج القدس في مدارج معرفة النفس،الناشر/دار الآفاق الجديدة،بيروت،ط٢/١٩٧٥م.

٣٢- الغزالي(أبو حامد ت/٥٠٥هـ)،مقاصد الفلاسفة،تحقيق/د:سليمان دنيا،ط/دار المعارف،القاهرة١٩٦١م.

٣٣- الفارابي(ت/٣٣٩هـ)، الجمع بين رأي الحكيمين،

٣٤- الفيروزآبادي(محمد بن يعقوب ت/ ٨١٧)،القاموس المحيط،الناشر/مؤسسة الرسالة،بيروت.

٣٥- الكندي(ت/٢٥٣هـ)، رسالة الكندي في الفلسفة الأولى(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)تحقيق/د:محمد عبد الهادي أبو ريدة،دار الفكر العربي،١٩٥٠م.

٣٦- مظهري محمد ثناء الله، تفسير المظهري،تحقيق/ غلام نبي تونسي،مكتبة رشديه،باكستان،١٤١٢ هـ.

٣٧- المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،تحقيق/د:إحسان عباس،الناشر/دار صادر- بيروت ،(الجزء السادس)ط٢/١٩٩٧م.

٣٨- ابن منظور،لسان العرب،تحقيق/عبد الله علي الكبير وآخرين،ط/دار المعارف،القاهرة.

٣٩- ياقوت الحموي(أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي،ت/٦٢٦هـ)، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،الناشر/دار الكتب العلمية،بيروت،١٩٩١م.

رابعا:المراجع:

١- إبراهيم مدكور(دكتور)،في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،الناشر/دار المعارف،القاهرة،ط٣/١٩٧٦م.

٢- أحمد فؤاد الأهواني(دكتور)،أفلاطون(نوابغ الفكر الغربي)،دار المعارف،القاهرة،ط٤/١٩٩١م.

٣- أميرة حلمي مطر(دكتورة)،الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها،الناشر/دار قباء،القاهرة،١٩٩٨م.

٤- جميل صليبا(دكتور)،تاريخ الفلسفة العربية،الشركة العالمية للكتاب،بيروت،ط٣/١٩٩٥م.

٥- جميل صليبا(دكتور)،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢.

٦- جيمس فينيكان اليسوعي(الأب)،أفلاطون(سيرته،آثاره،ومذهبه الفلسفي) ،دار المشرق،بيروت،ط١/١٩٩١م.

٧- حربي عباس عطيتو محمود(دكتور)،الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية،الناشر/دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية،١٩٩٩م.

٨- ديف روبنسون و جودي جروفز،أقدم لك ...أفلاطون(سلسلة أقدم لك)الكتاب الثاني،ترجمة/د:إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،٢٠٠١م.

٩- زكريا إبراهيم(دكتور)،ابن حزم الأندلسي،(سلسلة أعلام العرب)،العدد٥٦،الدار المصرية للتأليف والترجمة،القاهرة،١٩٦٦م.

١٠- عاطف العراقي(دكتور)،مذاهب فلاسفة المشرق،ص٤٧،ط/دار المعارف،القاهرة،ط١٠/١٩٩٢م.

١١- عاطف العراقي(دكتور)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد،ط/دار المعارف،القاهرة،ط٣/١٩٨٢م.

١٢-عباس محمود العقاد(الأستاذ)، الله (موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية)،الناشر/دار الكتاب العربي،بيروت،ط١/١٩٧٠م.

١٣- عبد الحميد عبد المنعم مدكور(دكتور)،دراسات في علم الأخلاق،الناشر/مكتبة الشباب،القاهرة،١٩٩٠.

١٤- عبد الحميد عبد المنعم مدكور(دكتور)،في الفلسفة الإسلامية(مقدمات وقضايا)،الناشر/دار الثقافة العربية،القاهرة،ط١/٢٠٠٠م.

١٥- عبد الحميد عبد المنعم مدكور(دكتور)نظرات في التصوف الإسلامي،الناشر/دار الهاني للطباعة والنشر،القاهرة،ط١/٢٠٠١م.

١٦- عبد الرحمن بدوي(دكتور)، أرسطو،الناشر/وكالة المطبوعات،الكويت،ط٢/١٩٨٠م.

١٧- عبد الكريم العثمان(دكتور)،الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص،الناشر/مكتبة وهبة،القاهرة،ط٢/١٩٨١م.

١٨- عثمان أمين(دكتور)،شخصيات ومذاهب فلسفية، ط/دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،١٩٤٥م.

١٩- عمر فروخ(دكتور)،عبقرية العرب في العلم والفلسفة،دار الكتب العلمية،بيروت،ط٣/١٩٦٩م.

٢٠- عمر فروخ(دكتور)،الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب،الناشر/مكتبة منيمنة،بيروت،ط١/١٩٤٧م.

٢١- فتح الله خليف (دكتور)،ابن سينا ومذهبه في النفس،منشورات/ جامعة بيروت العربية،بيروت،١٩٧٤م.

٢٢- فيصل بدير عون (دكتور)،الفلسفة الإسلامية في المشرق،الناشر/مكتبة الحرية الحديثة،القاهرة،١٩٨٢م.

٢٣- ماجد فخري (دكتور) ،أرسطوطاليس،دار المشرق،بيروت،ط٤/١٩٩٩م.

٢٤- محمد أبو زهرة (الشيخ)،ابن حزم حياته وعصره :آراؤه وفقهه،الناشر/دار الفكر العربي،القاهرة،٢٠٠٤م.

٢٥- محمد أحمد الخطيب (دكتور)،تناسخ الأرواح:أصوله وآثاره وحكم الإسلام فيه،الناشر/مكتبة الأقصى،الأردن،ط١/١٩٩٤م.

٢٦- محمد غلاب (دكتور)،من أماجد مفكري الإسلام:الفارابي وابن سينا(دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،وزارة الأوقاف،القاهرة) العدد العاشر،السنة الأولى،١٩٦١م.

٢٧- محمود قاسم(دكتور) ،في النفس والعقل،الناشر/مكتبة الأنجلو المصرية،ط٤/١٩٦٩م.

٢٨- مصطفى النشار(دكتور)،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،الناشر/دار قباء،القاهرة،ط٢/٢٠٠٤م.

٢٩- منى أحمد أبو زيد(دكتورة)،الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،القاهرة،ط١/١٩٩٤م.

٣٠- يوحنا قمير (الأستاذ)،أصول الفلسفة العربية،ط/دار المشرق،بيروت،ط٦/١٩٩١م.

٣١- يوسف كرم(الأستاذ)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،١٩٣٦م.

٣٢- يوسف كرم (الأستاذ)المعجم الفلسفي(بالاشتراك)،مطابع/كوستاتسوماس وشركاه،القاهرة١٩٦٦م.