المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان: ماهية النفس عند ابن حزم
المصدر: مجلة البحث العلمي في الآداب
الناشر: جامعة عين شمس - كلية البنات للآداب والعلوم والتربية
المؤلف الرئيسي: المبروك، مريم خليفة
المجلد/العدد: ع16, ج4
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 2015
الصفحات: 410 - 443
DOI: 10.21608/JSSA.2018.12890
رقم MD: 847852
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
اللغة: Arabic
قواعد المعلومات: AraBase
مواضيع: ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط: http://search.mandumah.com/Record/847852

© 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

المبروك، مريم خليفة. (2015). ماهية النفس عند ابن حزم.مجلة البحث العلمي في الآداب، ع16, ج4104 ، 443 - مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/847852

إسلوب MLA

المبروك، مريم خليفة. "ماهية النفس عند ابن حزم."مجلة البحث العلمي في الآدابع16, ج4 (2015): 410 - 443. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/847852

© 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.

"ماهية النفس عند ابن حزم"

إعداد

مريم خليفة المبروك

النفس عند ابن حزم

المقدمـــة:

شغل موضوع النفس إهتمام الباحثين والمفكرين في مختلف العصور، وقد أولوه عناية فائقة وعنوا شؤون من نواح عدة إلى حد أننا لا نجد فيلسوفاً إلا وقد تعرض له بشيء من التحليل وذلك لأن البحث عن النفس له جانب حيوي لا يستطيع الإنسان أن يعرض عنه، لأنه مرتبط بمصيره ومستقبله.

فالنفس سرّ الله في خلقه وآيته في عباده، فهي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لا حصر لها ومنبع الأفكار الواضحة الجلية، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة يقينية صادقة؛ لأن فكرتها عن ذاتها يكتنفها الكثير من الغموض والابهام. ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تواق إلى معرفتها معرفة جادة، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك حقيقتها والوقوف على ماهيتها.

لهذا لم يكن غريباً أن تتجه أنظار الباحثين والفلاسفة لإيلاء النفس منزلة خاصة في البحث والدرس ومن بين هؤلاء الفلاسفة (ابن حزم) الذي اهتم بدراسة النفس والوقوف على حقيقتها. وذلك لما تمثله من أهمية قصوى في التصور الشامل لكينونة الإنسان، فكان له تجاه دراستها توجهات مختلفة، بما يؤذن بمكانتها ودورها. فألم إلى حد كبير بمسائلها واستقصى أبعادها، مساهمة منه في الإجابة عن الكثير من التساؤلات المتعلقة ببيان حقيقة النفس وإثبات وجودها، وهو ما جعلني أيضاً أهتم بالبحث في هذا الموضوع.

ويمكن صياغة أهداف البحث فيما يلي:

- محاولة توضيح ماهية النفس وخواصها وحدودها عند ابن حزم.

الكشف عن أهم الأدلة والبراهين التي ساقها ابن حزم لإثبات وجود النفس من ناحية، وإثبات ما آمن به من مادية النفس من ناحية أخرى والصلة التي تربط النفس بالبدن.

دراسة جهود ابن حزم في هذا الجانب من الدراسات النفسية والفلسفية وبيان محاولته الجادة في التوفيق بين ما يحمل من فكر إسلامي أصيل وبين ما اطلع عليه من أفكار فلسفية.

إبراز إلى أي مدى انعكست ظاهرية ابن حزم في دراسته لماهية النفس.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي في فحص أفكار وآراء ابن حزم الخاصة بالنفس، كما انتهجت أحياناً المنهج المقارن، واعتمدت في هذا البحث إلى على المصادر الأصلية فضلاً عن بعض الدراسات الجادة التي لا غنى عنها هنا.

المبحث الأول : ماهية النفس في اللغة والإصطلاح.

أولاً: النفس في اللغة.

ثانياً: النفس في الإصطلاح عند بعض فلاسفة اليونان والمسلمين.

المبحث الثاني : ماهية النفس عند ابن حزم.

أولاً : خواص النفس وحدودها.

ثانياً : ماهية النفس.

ثالثاً : براهين وجود النفس.

رابعاً: أدلة مادية النفس.

خامساً: نقد ابن حزم للآراء السابقة والمعاصرة حول ماهية النفس.

المبحث الثالث : وحدة النفس وقواها.

أولاً: الصلة بين النفس والبدن.

ثانياً: قوى النفس.

ثالثاً: خلود النفس

وأخيراً الخاتمة وفيها أجملت النتائج التي انتهى إليها الباحث.

المبحث الأول

ماهية النفس من حيث اللغة والإصطلاح

أولاً: المعنى اللغوي للنفس:

تأتي كلمة النفس في اللغة بمعان عدة بحسب اشتقاقها، فيقال هي الرُّوح ويقال بينهما فرق، فالنفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك: خرجت نفس فلان؛ أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا أو كذا؛ أي في روعه. والضرب الآخر معنى النفس فيه هو جملة الشيء وحقيقته ، تقول قتل فلان نفسه أو سلت نفسه أي دمه.

وهناك من يفرق بين أنواع للنفس الأولى تزول بزوال الحياة والثانية تزول بزوال العقل مع وجود الجسد والتي تفارق الإنسان إذا نام فلا يعقل بها [١].

ثانياً: المعنى الإصطلاحي للنفس عند بعض فلاسفة اليونان والمسلمين: من الصعوبة بمكان تحديد مفهوم واحد عن حقيقة النفس عند الفلاسفة لأنها من جملة الأمور الغيبية التي يصعب التحقق منها على أرض الواقع. لهذا فإن لها تعريفات مختلفة. فها هو أفلاطون (427 – 347 ق.م) يصفها بأنها ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط غير مركب وقديمة وأزلية خالدة لا تتغير ولا تتبدل وتتناسخ وتشبه الآلة[٢].

فالنفس إذن هي العنصر الجوهري في الإنسان، وهي ذات مستقلة ولا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءاً من حقيقتها وهي كذلك المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم وهي التي تحركه وتدبره، فالنفس بالنسبة للجسم مثل الربان بالنسبة للسفينة، فالربان يقود السفينة ويدبر أمرها ويحركها ويعنى بها ومع ذلك فهي ليست جزءاً من حقيقته أو جوهره. فالإنسان مركب من جوهرين النفس والبدن [٣].

والنفس عند أفلاطون لها وجود متقدم على البدن في عالم المثل وهي تحيط علماً بكل ما يجانسها في هذا العالم ويبرهن أفلاطون على ذلك بنظرية التذكر على أن كل ما يعرفه الإنسان من معارف لا يخرج عن كونه تذكراً لما امتلكته النفس من معارف في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد [٤].

والنفس عند أفلاطون تنقسم إلى ثلاث قوى العقل والشهوه والغضب وقد فرق بين هذه القوى تفرقة واضحة في كتابه الجمهورية وتعتمد هذه التفرقة على أن لكل قوى صفاتها الخاصة

---

(١) ابن منظور: لسان العرب مج 6، (بيروت، دار المعارف، د. ت)، ص 4500 – 4503.
(٢) أفلاطون: فيدون، ترجمة عزت قرني ، (القاهرة، مكتبة الحرية الحديثة، 1979م)، ص 201 – 203.
(٣) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والمسلمين، (القاهرة، مكتبة الأنجدلو، د.ت)، ص 33.
(٤) أفلاطون: فيدون، مصدر سابق، ص 159 – 160.

بها. فالشهوة تتصف بالرغبة المتعلقة بالمأكل والمشرب وجمع المال والقوة الغضبية تتصف بالسيطرة والعنف والشهرة. وأفضلهم إجمالاً القوة الناطقة العاقلة فهي التي تكتسب بها المعرفة، فهي تميل دائماً وبكليتها إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنها أزهد القوى الثلاث في المال والتمجيد [١].

والنفس خالده أزلية لأنها مرتبطة بعالم المثل وقد ساق أفلاطون عدة براهين على خلود النفس منها برهان التذكر والأضداد والشبيه والبساطه، وقد قام "عبد الرحمن بدوي" بعرض هذه البراهين بصورة مختصرة فقال: "الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، والصورة بسيطة، فالنفس إذن بسيطة والنفس مشاركة في الحياة فهي إذن تحيا، والنفس تتذكر المثل فهي إذن قد حيث حياة تأمل في حياة سابقة ثم أنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود"[٢].

ولم يكتف أفلاطون بهذا البرهان لإثبات خلود النفس، بل وظف الأساطير للتمثيل بخلودها ومنها أسطورة الجندي "آر" التي أوردها في كتاب "الجمهورية" ومختصر هذه القصة التي رواها سقراط لصديقه جلوكون هو أن الجندي آر قتل في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، فقد تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وعندما هموا بدفنه بعد يومين، إذا به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت وقص عليهم ما رآه في العالم الآخر. ولأن نفس آر فاضله وخيره بقيت جثته سليمة لمدة اثني عشر يوماً، بسبب عدم فناء روحه، إذ لم تنفصل كلية بل قامت برحلة إلى العالم الآخر [٣]. فالنفس عند أفلاطون جوهر روحي لا مادي خالد لا يفنى.

- أما أرسطو (384 – 322 ق.م) فذهب إلى أن النفس "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[٤].

فمعنى قوله : (كمال أول) يعني أن النفس صورة الجسم وأن وجود النفس شرف وكمال للبدن مثل الشكل أو الرسم الذي يخلعه الفنان على اللوحه.

وقوله : (آلي) أي أن الجسم الطبيعي يتكون من الآلات أي أعضاء. وتقوم نظرية أرسطو في النفس على التفريق بين المادة والصورة، فالإنسان مكون من المادة البدن ومن الصورة

---

(١) أفلاطون: الجمهورية ، الكتاب التاسع فقرة 581 ، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م)، الكتاب التاسع، ص 510-511.

(٢) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ط 3، (القاهرة، مكتبة النهضة، 1945م)، ص 201-202.

(٣) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، الكتاب العاشر فقرة 613،مصدر سابق، ص 556 – 558.

(٤) أرسطو: كتاب النفس (الكتاب الأول) ترجمة : أحمد فؤاد الأهواني، مراجعةالأب جورج قنواتي ، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 41.

النفس، وباتحادهما إتحاداً جوهرياً ينشأ كائن حي إذ لا يستغني أحدهما عن الآخر فلا وجود لمادة دون صورة ولا وجود لصورة دون مادة. وبالتالي حل أرسطو إشكالية الصلة بين النفس والبدن فالنفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، فالكمال ينطبق على جميع أنواع النفوس. فإن النبات يتغذى وينمو ويتوالد وله نفس نباتية هي شرف وكمال له، وكذلك الحيوان يتغذى وينمو ويتوالد ويحس فله نفس حية هي شرف وكمال له[١].

وبناء على ذلك يمكن القول إن النفس العاقلة فهي أكمل الصور التي يتميز بها الإنسان والتي يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعي الذي توجد فيه الحياة بالقوة[٢].

وعليه فإن أرسطو لا يؤمن بأن النفس متقدم وجودها على البدن أو القول بخلود النفس، فالنفس باعتبارها صورة للبدن توجد مع البدن، وتفنى بفنائه.

أما بالنسبة لفلاسفة الإسلام فإن موقفهم موافق لرأي أفلاطون وأرسطو.

يعرف الكندي (185هـ - 253هـ) النفس بأنها "تمامية جرم ذي آلة قابل للحياة؛ ويقال: هي إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة؛ ويقال: طبيعي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف"[٣]. هذا هو حد النفس عند الكندي ومن خواصها أنها "بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزل وجل وقياس كقياس ضياء الشمس من الشمس"[٤].

أما الفارابي (259هـ - 339هـ) فيعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[٥].

وفي تقسيمه لقوى النفس يرى أنها غير متساوية بعضها أرقى وأفضل من بعض وأن القوى العاقلة الناطقة هي جوهر الإنسان الحقيقي، لأنه في نظره يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر والآخر من العالم الحسي قائلاً في ذلك: "أنت مركب من جوهرين أحدهما مُشَكَّل مصدر مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر؛ لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك"[٦].

---

(١) المصدر السابق، الكتاب الثاني، ص 56 – 64.
(٢) المصدر السابق، الكتاب الثالث، ص 109 – 112.
(٣) الكندي: (رسالة في حدود الأشياء ورسومها) ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، (القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م)، ص 165.
(٤) المصدر السابق ، (رسالة في القول في النفس)، ضمن رسائل الكندي ص 273.
(٥) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والمسلمين، مرجع سابق، ص 70.
(٦) الفارابي: (فصوص الحكم) ضمن رسائل الفارابي تحقيق: محمد بدر الدين حلبي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م)، ص 278.

أما مسكويه (330هـ - 421هـ) فقد أكد على أن النفس ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل هي جوهر قائم بذاته ذو طبيعة مغايرة تماماً للبدن، بل هي أكرم جوهراً وأفضل طباعاً ودليل ذلك "تشوقها إلى ما ليس من طباع البدن، وحرصها على معرفة الأمور الإلهية.. وانصرافها عن الأمور واللذات الجسمانية"[١].

وعن علاقتها بالبدن فإنها "تدبر البدن وتسوسه سياسية رياسة وجميع ما في البدن هو فيه كالصورة الهيولانية فهو تابع للبدن والتابع للبدن مرءوس منه" [٢]. فالنفس عند ابن مسكويه جوهر باق خالد لا يفنى بفناء البدن.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (373هـ - 428هـ) فيعتبر من أكثر الفلاسفه المسلمين الذين درسوا النفس دراسة مستوفية وساق الأدلة على إثبات وجودها ومن أهم البراهين "البرهان الطبيعي" وبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر أو المعلق في الهواء وفكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية ولا يسعنا في هذا المقام تفصيل ذلك[٣].

فابن سينا يعرف النفس بأنها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي" [٤].

ولا يكتفي بهذا التعريف بل يسوق الأدلة على إثبات أن النفس جوهر روحاني خالد أزلي ذو طبيعة مغايرة تماماً للبدن "اعلم أن الجوهر الذي هو نفس الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن؛ بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن ومدبر ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له..."[٥].
له..."[٥].

وجملة القول إن فلاسفة المسلمين تأثروا إلى جانب موروثهم الإسلامي الأصيل بآراء كل من أفلاطون وأرسطو، فأخذوا بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية. وأطلقوهما معاً على النفس، فأصبحت النفس في آن واحد جوهر وصورة: جوهر في ذاتها مغايرة تماماً في طبيعتها للبدن. وصورة من حيث صلتها بالبدن.

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق: نواف الجرّاح، ط 1، (بيروت، دار صادر، 2006)، ص 12.
(٢) مسكويه: الفوز الأص غر، تحقيق: طاهر أفندي الجزائري، (طبع في بيروت، 1319هـ)، ص 41.
(٣) راجع: فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية في المشرق، ط 7، (القاهرة،مكتبة الأنجلو المصرية، 2010م)، ص 286-290.
راجع أيضا: إبراهيم ذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 1، (القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، د.ت)، ص138-143.
(٤) ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات) تحقيق: الآب جورج قنواتي وسعيد زايد ، تصدير إبراهيم مذكور، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م)، ص 278.
(٥) ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، ط 1، (طبع دار إحياء الكتب العربية، 1952م)، ص186.

فالنفس إصطلاحاً عند الفلاسفة عامة جوهر عقلي بسيط لا يفسد ولا ينحل ولا يفنى بفناء البدن.

المبحث الثاني

ماهية النفس عند ابن حزم

عنى ابن حزم [*] (384هـ - 456 هـ) بالنفس عناية بالغة، فألمَّ إلى حد كبير بمسائلها واستقصى مشاكلها وتعمق فيها مساهمة منه في الإجابة عن الكثير من التساؤلات المتعلقة ببيان حقيقة النفس ووجودها، هل هي جوهر أم جسم؟ هل هي مخلوقة أم حادثه؟ هل هي خالدة أم فانية؟ إلى غير ذلك من التساؤلات المتعلقة بها.

ولكن قبل التطرق للإجابة عن كل هذه التساؤلات، لابد من الإشارة إلى أن ابن حزم لا يفرق بين لفظي الروح والنفس، شأنه شأن أغلب فلاسفة المسلمين، فالنفس والروح عنده إسمان مترادفان لمسمَّى واحد، ومعناهما واحد، ومن زعم بأن الرُّوح غير النفس فقد زعم بأنهما شيئان، وقال مالا برهان بصحته [١].

ويقول أيضاً : ".... ولم يختلف مسلمان في أن للإنسان نفساً وهي الرُّوح مع الجسد فلو كانتا اثنتين لكان المعذب عند الموت اثنيين وهذا لا يقوله أحد"[٢].

ويضيف قائلاً وقد يقع الرُّوح على غير هذا، فجبريل عليه السلام الرُّوح الأمين والقرآن روح من عند الله [٣].

والذي يعنينا هنا هو النفس بمعنى الرَّوح فحسب.

أولاً: خواص النفس وحدودها:

(*) ابن حزم: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم نيته أبو محمد وشهرته ابن حزم ولد في الجانب الشرقي من قرطبه سنة أربع وثمانين وثلاثمائة. نشأ حياة مترفه تحوط بها النعمة، فكان والده أحمد بن سعيد وزيراً للمنصور بن أبي عامر، اشتغل ابن حزم بالسياسة ويرجع ذلك إلى مناصرته للأمويين، فعين وزيراً لاثنين من حكامهم. ومناصرته للأمويين جلبت له الكثير من النكبات فتعرض للسجن والنفي وإحراق كتبه، اشتهر ابن حزم بعلمه الغزير وحافظة قوية مستوعبة لسير السلف والعلماء السابقين له. فكان متفننا في علوم جمة عاملا" بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة وله تأليف كثيرة منها في الفقه الأحكام في أصول الأحكام وفي الفرق والمذاهب الإسلامية الفصل في الملل والأهواء والنحل وفي المنطق والفلسفة التقريب لحد المنطق وفي التاريخ الإسلامي نقط العروس وفي الأدب والأخلاق طوق الحمامة ومداواه النفوس وغيرهامن المؤلفات التي لا يسعنا المقام لذكرها، راجع ياقوت الحموي، معجم الأدباء ، ط 1، ج3، (بيروت، منشورات ، دار الكتب العلمية، 1991م)، ص 548وما بعدها، راجع عبد الرحمن أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه (القاهرة، دار الفكر العربي، 2004م) ، ص 19 وما بعدها.

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، (بيروت، دار صادر، 1317هـ)، ص 92.

(٢) ابن حزم: (رسالة في حكم من قال أن أرواح الشقاء معذبة إلى يوم القيامة) ضمن رسائل ابن حزم، ج 3، ، تحقيق: إحسان عباس ، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م) ، ص 221 – 222.

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، مصدر سابق، ص 92.

يرى ابن حزم أن النفس جسم، أي مادة تتميز بخصائص وصفات تميزها عن غيرها من الأجسام العادية المركبة ومن أهم هذه الخصائص:

1) خاصية الخفة :

التي تفوق خفة الهواء، أي أنها في ماديتها باعتبارها جسماً أخف وزناً من الهواء، لأنها جسم أثيري حساس غير مرئي بعكس البدن المحسوس المرئي فإن ماديته أي جسمانيته تعود إلى التراب، فالنفس باعتبارها جسماً لطيفاً خفيفاً، إذا أضيفت إلى جسم ثقيل أي البدن خففته، ويشبه ابن حزم ذلك بقوله: ".... وأما التي تتحرك بطبعها علواً ... إذا أضيف جسم منها إلى جسم ثقيل خففه، فإنك ترى أنك لو نفخت زقاً من جلد ثور أو جلد آخر لو أمكن حتى يملئ هواء، ثم وزنته فإنك لا تجد على وزنه زيادة على مقدار وزنه لو كان فارغاً أصلاً... ونحن نجد الجسم العظيم الذي إذا أضفته إلى الجسم الثقيل خففّه جداً، ... وهكذا النفس مع الجسد وهو باب واحد كلي لأن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه ...."[١].

فالنفس دائماً تطلب للعلو أي أنها تشتاق وتتوق إلى عالمها الحقيقي العلوي الذي جاءت منه والذي يصفه ابن حزم بأنه "عالمُها العالم الصاف الخفيف وجوهرها الجوهر الصعّاد المعتدل"[٢].

2) خاصية عاقلة مفكرة:

فهي عاقلة مفكرة، بقول ابن حزم: "فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوه من قواها، فهو عرض كيفية بلا شك"[٣]. فالعقل خاصية من خواص النفس وقوة من قواها وكذلك الحس والظن والتخيل، وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى.

3) **خاصية التميز** ومن خواصها كذلك أنها مميَّزة . وهذه الخاصية ناتجة بالضرورة عن العقل، لأن وظيفة العقل ومهمته الرئيسية هي تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل، والتزام ما يحسن به المغبه في دار البقاء وعالم الجزاء، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا [٤].

4) خاصية الحياة:

---

(١) المصدر السابق، ج 5، ص 79.
(٢) ابن حزم: طوق الحمامة في الألف والآلاف، تحقيق: الطاهر مكي ، ط 6، (القاهرة، دار المعارف، 2001)، ص21.
(٣) ابن حزم: الفصل في الأهواء ولاملل والنحل، مصدر سابق، ج 5، ص 72.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

يرى ابن حزم أن الحياة تتجسد في الحس، وفي الحركة والسكون الإراديين، وهي للنفس وليس للجسد، فالحياة خاصية جوهرية في النفس لا تفارقها أبداً، سواء اتصلت بالجسد أم فارقته، وإذا أوجدت في البدن سرت فيه الحياة، وإذا تركته أدركه الموت، فهي إذا سبب الحياة [١].

فالنفس حية خالده لا تعدم ولا تفنى ولا تموت ويقول ابن حزم في ذلك: "إن الموت المذكور إنما التفريق بين الجسد والنفس فقط وليس موت النفس مما يظنّه أهل الجهل والإلحاد من أنها تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى، ولا أنها يذهب حسَّها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصح ما كان وعلمّها أتم ما كان ...."[٢].

5) خاصية الحركة:

يرى ابن حزم أن الحركة من أهم خواص النفس، فالنفس بصفتها حية نامية، مفارقة للجسد كما أشرنا فهي التي تحرك الأجسام باختيارها والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره[٣].

والحركة كما هو معلوم نوعان: ضرورية واختيارية، والاختيارية هي فعل النفوس المختاره في نقلها من مكان إلى آخر فصح أن "النفس هي المتحركة باختيارها، المحركة لسائر الأجسام، وهي مؤثرة فيها"[٤].

ويبدو أن ابن حزم متأثر إلى حد كبير بأفلاطون، حيث ذهب أفلاطون إلى أن النفس هي المحرك والعله الأولى في حركة الطبيعة و هذا المحرك أي النفس لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه والتي منها يستمد الوجود كله حركته، فهي الحركة الأولى التي تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية[٥].

6) خاصية إسبقية وجود النفس على الجسد:

يرى ابن حزم بأن النفس كانت موجودة قبل حلولها في الجسد وذلك لاعتقاده بأن الأنفس خلقت دفعة واحدة في العالم العلوي ثم هبطت إلى عالمنا الأرضي لكي ترتبط بالأجساد، مستشهداً بقوله تعالى : [**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**][٦]. فالنفس سابقة في وجودها على البدن أي أننا كنا "موجودين قبل أن تركبت

---

(١) ابن حزم: رسائل ابن حزم ، مصدر سابق، ح 4، ص 178.
(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، مصدر سابق، ص 88.
(٣) ابن حزم: الأصول والفروع، تحقيق: محمد عاطف العراقي وسهير فضل الله وآخرون، ط 1، (القاهرة، دار النهضة العربية، 1978م)، ص 162.
(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، مصدر سابق، ص 80 – 81.
(٥) انظر: أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ط 2، (القاهرة، دار النهضة العربية، 1968)، ص197-198.
(٦) سورة الأعراف: الآية رقم 172.

أجسادنا هذا التركيب الذي نحن فيه الآن، لأن النفس كانت مخلوقة..." [1]. وعلى الرغم من استشهاد ابن حزم بالأدلة النقلية على أسبقية وجود النفس؛ إلا أن ذلك لا يمنع من أن يكون ابن حزم قد تأثر برأي أفلاطون في هذه المسألة الذي ذهب في محاورة فيدون إلى القول: بأن النفوس كانت موجوده قبل وجودها في الصورة الإنسانية، منفصلة عن الجسد، ومالكه للفكر [2].

ويؤكد ابن حزم بأسبقية وجود النفس، بوصف حالها بأنها كانت أصفى نظراً وأصح علماً قبل حلولها بالجسد يقول في ذلك: "إن النفس إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً، كما كانت قبل حلولها في الجسد"[3].

وهو عين الرأي بالضبط الذي ساقه أفلاطون حيث تصور البدن سجناً للنفس، وأن النفس تكون أكثر صفاء إن هي تخلصت من قيود الجسد ومطارحته[4].

هذه هي خواص النفس وحدودها والتي ذكرها ابن حزم في جملة واحدة حيث قال: إن النفس "خفيفة في غاية الخفة ذاكره، عاقله، مميزة، حية هذه خواصها وحدودها التي بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل..."[5].

ثانياً: ماهيـة النفس :

قبل الحديث عن ماهية النفس نرى أنه من الأهمية بمكان أن نعرض لمفهوم غاية في الأهمية حسب تصور ابن حزم له وهذا المفهوم هو "الجوهر" لكي نكون على بيّنة لطرح كافة الأفكار المتعلقة بالنفس، الجوهر عند ابن حزم هو القائم بنفسه الحامل لأعراضه وهو جسم ولا شيء دون الخالق تعالى إلا جسم أو محمول في جسم أي عرض ومن أثبت غير ذلك فإثباته باطل [6]. ويرفض ابن حزم قول بعض الفلاسفة ومنهم أفلاطون بوجود جواهر غير مادية، وبأن الجوهر هو "واحد بالذات قابل للمتضادات، قائم بنفسه لا متحرك، ولا متمكن، إذ ليس ذا مكان، لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم"[7].

وعليه يرفض ابن حزم الرأي القائل بأن النفس والعقل والصورة والهيولي تندرج تحت مقوله الجوهر القائم بذاته واللامادي.

---

(1) ابن حزم : الأصول والفروع ، ص 145.
(2) أفلاطون: فيدون ، مصدر سابق، ص 159 – 160.
(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج 5، ص 87.
(4) انظر: أفلاطون: فيدون، مصدر سابق، ص 160 – 161.
(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 79.
(6) ابن حزم: رسائل ابن حزم (رسالة التقريب لحد المنطق) ج 4، مصدر سابق، ص 143.
(7) ابن حزم: الأصول والفروع، مصدر سابق، ص 8.

يستفاد مما سبق بأن الجوهر جسم حسب تصور ابن حزم له، وكل ما هو موجود في العالم عدا (الله) أجسام وأعراض، فالجسم القائم بنفسه الشاغل لمكانه الحامل لأعراضه المحموله. والعرض مالا يقوم بنفسه محمولاً في غيره. فالجسم مادة والصور كيفيات أي أعراض تتعاقب على المادة (الأجسام) إذن الجوهر جسم والجسم جوهر فكلاهما وجهان لعملة واحدة حسب تصور ابن حزم لمفهوم الجوهر. وهذا ينطبق على ماهية النفس حيث يعرف ابن حزم النفس بأنها: "جسم طويل عريض عميق، ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها، ذات مكان وزمان؛ لأن هذه خواص النفس ولابد..."[١].

عند تحليل هذا التعريف نجد أن للنفس عين خواص الجسم، فهي جسم يشغل حيزاً من المكان له إمتداد فضلاً عن أنها تقبل التجزؤ والانقسام يقول في ذلك :"إن خاصة الجسم إحتمال التجزّؤ والنفس محتملة للتجزّؤ لأنها جسم من الأجسام"[٢].

إلا أن ابن حزم يميز بين نوعين من الأجسام فهناك أجسام محسوسة تخضع للملاحظة الحسية، وأجسام أخرى لا تخضع للملاحظة الحسية ولا تقع عليها الحواس والنفس يدلل على ذلك قائلاً: "فكلما زاد الجسم لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس وهذا حكم النفس وما دون ذلك فأكثره محسوس"[٣].

فالنفس عند ابن حزم جسم حساس غير مرئي يدرك بالآثار والبراهين العقلية ويبدو هنا أن ابن حزم متأثر برأي أفلاطون الذي ذهب في محاوره فيدون إلى القول بأن النفس جوهر غير مرئي لا تدركه الأبصار" [٤]. مع الأخذ في الاعتبار بأن الجوهر الذي يقصده ابن حزم جسم وليس قائم بذاته لا عمق ولا عرض له وغير قابل للتجزؤ.

ومن القائلين بأن النفس جسم الحارث المحاسبي (170هـ - 243 هـ) حيث عرف النفس بأنها "جسم لطيف حساس منتشر في البدن كله يسري فيه سيريان الماء في العود"[٥].

كما عرف إبراهيم بن سيّار النظام (185هـ - 221هـ) الرُّوح بأنها "جسم لطيف، وهي جزء واحد ، غير مختلف ولا متضاد، ليست نوراً ولا ظلمة؛ وهو لا يميز بينها وبين النفس، ولا بينها وبين الحياة"[١].

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج 5، مصدر سابق، ص 81.
(٢) المصدر السابق: ج 5، ص 82.
(٣) المصدر السابق ، ح 5، ص80.
(٤) انظر أفلاطون: فيدون، مصدر سابق، ص 52.
(٥) الحارث المحاسبي: الرعاية الحقوق الله: تحقيق عبد القادر عطا، ط 4، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م) ، ص 139.

فالروح عند النظام هي جسم وهي النفس فكلاهما واحد فالنفس أو الروح على حد تعبيره جسم لطيف ساري في البدن سريان ماء الورد في الورد، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدّل [٢].

وهذا أيضاً ما آمن به أبو علي الجبائي (235هـ - 330هـ) حيث قال :"إن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض"[٣].

وأيضاً يعرف ابن القيم (691هـ - 751هـ) النفس بأنها "جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهي جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم"[٤].

ثالثاً: أدلة وجود النفس:

يقر ابن حزم بوجود النفس، ويسوق لذلك عدة أدلة لتفنيد مزاعم المنكرين لوجود النفس جملة وتفصيلا وعلى رأسهم أبو بكر بن كيسان الأصم الذي أنكر وجود النفس بقوله: "لا أعرف إلا ما شاهدت بحواسي"[٥].

ومن ضمن هذه الأدلة الآتي:

أ – الدليل النقلي:

يعتمد هذا الدليل على نص القرآن والمتمثل في قوله تعالى: **[وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلاَئِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ]**[٦]. والآية خطاب للنفس حال خروجها من الجسد. وأيضاً قوله تعالى: **[وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى]**[٧].

فالخطاب هنا موجه للنفس العاقلة المخاطبة المكلفة وليس للجسد، لأنه لا يشك أي عاقل في أن الأجساد حين أخذ الله عليها هذا العهد كانت مبددة في التراب والماء والهواء أي لم تجتمع بعد. فصح أن النفس موجوده وأنها غير البدن.

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، تقديم فيصل بدير عون، (القاهرة ر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م)، ص 112.

(٢) المرجع السابق، ص 112.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ط 4، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م)، ص 334.

(٤) ابن القيم الجوزيه: كتاب الروح، تحقيق محمد اسكندر يلدا(بيروت، لبنان، 1981م)، ص 242.

(٥) ابن حزم : الفصل ، ج 5، ص 75.

(٦) سورة الأنعام ، الآية 93.

(٧) سورة الأعراف، الآية رقم 172.

ب – الدليل العقلي :

ويندرج تحت هذا الدليل عدة أدلة فرعية هي:

1) دليل التجرد: حين يريد الإنسان أن يصل بفكره إلى غاية ما أو حل مسألة مستعصية، يحتاج إلى أن يجرد نفسه ويستحضر ذاته، وذلك بإبطال كل حواسه وطرحها جانباً وقطع كل العلائق التي تربطه بالعالم الخارجي المحسوس والتي تكدر عليه صفاء ذهنه، فيصل بهذا التجرد إلى غايته، يقول ابن حزم: "أننا نرى المرء إذا أرد تصفية عقله وتصحيح رأيه، أو فك مسألة عويصه، عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية جملة، وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من بحضرته ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره، أصفى ما كان، فصح أن الفكر والذكر ليس للجسد المتخلي عنه عند إرادتهما"[١].

وترجع أصول هذا الدليل إلى أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها. وتتطلع إلى الكون عندما تنحصر في حدود نفسها وتصبح أقل اتصالاً بالجسد وتطرحه جانبا [٢]. كما أن هذا الدليل يشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه ابن سينا في أدلته على وجود النفس (برهان الرجل الطائر) في أن الإنسان يستحضر ذاته غافلاً عن كل أجزاء بدنه لوصول لفكرة ما [٣].

2) دليل النائم: من الطبيعي أن يفقد الإنسان أثناء النوم اتصاله بالعالم الخارجي المحيط به فلا يسمع أو يرى أو يقوم بأي عمل لأن كل حواسه معطلة بعكس حاله أثناء اليقظة لأن النوم ضد اليقظة، ولكن مع هذا يرى النائم في نومه "الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر وقد بطل عمل بصره الجسدي، وعمل أذنيه الجسدي وعمل ذوقه الجسدي، وكلام لسانه الحسي، وصح يقيناً أن العقل المبصر السامع، المتكلم الحساس، الذائق هو شيء غير الجسد فصح أنه المسمّى نفساً"[٤].

نفس هذا الدليل سبق أن أشار إليه ابن سينا في أن الإنسان يدرك ذاته في جميع الحالات التي يكون عليها حتى وهو نائم فيرى ويسمع ويعرف أشياء لا تتيسر له في حال اليقظة، وهذه المعرفة منبثقة من ذاته حتى وإن تعطلت وسائل الحواس بكاملها أثناء النوم [٥].

3) الدليل المعنوي أو الخلقي: يحتاج الإنسان للقيام بأفعاله إلى الاستعانة بأعضاء جسده، كأن يمشي برجليه ويسمع بأذنيه ويتكلم بلسانه، وتنشط هذه الأفعال الصادرة عن الجسم كلما نشط الجسم وأعضاءه الحاسة بكاملها وتكسل بكسل الجسم إلا أن هناك بعض الأفعال يعجز

---

(١) ابن حزم: الفصل ج 5 ، مصدر سابق، ص 74.
(٢) انظر: أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، تصدير مصطفى النشار، (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2012م)، ص 134 – 138.
(٣) انظر: ابن سينا: أحوال النفس، مصدر سابق، ص 184.
(٤) ابن حزم: الفصل ج 5، مصدر سابق، ص 74-75.
(٥) ابن سينا: أحوال النفس، مصدر سابق، ص 186.

الجسم عن القيام بها لتنافيها مع طبيعته، ومنها الأفعال المعنوية الصادرة عن النفس فأخلاق النفس من الحلم والصبر والحسد والعقل والطيش والنزق كل هذه ليست لشيء من أعضاء الجسد إنما كله للنفس المدبره إذ أن الأخلاق محمولة في النفس [١].

4) دليل الاستمرار: يشير هذا الدليل إلى أن الإنسان كلما تقدم به العمر فإن جسده يتعرض للمرض والانتقاص والوهن. وهذا التغير يلحق بالجسد فقط نتيجة لخضوعه لعمليتي البناء والهدم، بعكس الذهن الذي يزداد صفاء وخبرة وحنكه ووهج، يقول ابن حزم: "ومنها ما يرى من بعض المحصرين، ممن قد ضعف جسده، وفسدت بنيته، وتراه حينئذ أحدّ ما كان ذهناً، وأصح ما كان تمييزاً، وأفضل طبيعة، وأبعد عن كل لغو، وانطق بكل حكمة، وأصحهم نظراً، وجسده في حينئذ في غاية الفساد، وبطلان القوى، فصح أن المدرك للأمور المدبر للجسد الفعال المميز، الحي، هو شيء غير الجسد، وهو الذي يسمى نفساً" [٢]. وهو في هذا متأثراً بدليل الاستمرار عند ابن سينا.

هذه هي أهم الأدلة التي ساقها ابن حزم لإثبات وجود النفس.

رابعاً: أدلة مادية النفس:

انتقل ابن حزم من أدلة إثبات وجود النفس إلى أدلة إثبات مادية النفس وهي كالتالي:

أ – دليل الانقسام :

يعتبر الانقسام من صفات الأجسام، وانقسام الأنفس على الأشخاص دليلاً قوياً على أن النفس مادة أي جسم، يقول ابن حزم: "فمن الدليل على أن النفس جسم من الأجسام انقسامها على الأشخاص فنفس زيد غير نفس عمرو فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم على ما يزعم الجاهلون القائلون أنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض... ونفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم... وهذا حمق لا خفاء فيه فصح أنها نفوس كثيرة متغايرة الأماكن مختلفة الصفات حاملة لأعراضها فصح أنها جسم"[٣].

ومما يؤكد انقسام النفوس تعريفه للحب بقوله: "إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع"[٤].

ب – دليل العلم:

---

(١) ابن حزم: الفصل ج 5، مصدر سابق، ص 75.
(٢) المصدر السابق، ج 5، ص 75
(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 89.
(٤) ابن حزم: طوق الحمامة، مصدر سابق، ص 21.

يعتبر العلم صفة من صفات النفس: فلو كانت النفس جوهراً روحياً لا يقبل الانقسام لكان ما يعلمه أي فرد يعلمه الآخرون لأن نفوسهم واحدة وهذا هو المستحيل بعينه، لأن الناس يتمايزون ويتباينون فيما بينهم بعلمهم ومعرفتهم، ويعود ذلك إلى تميز كل إنسان بنفسه الخاصة به، فيصح إذن أن نفس كل أحد غير نفس غيره، لأن النفس مقسومة بين الأفراد، فلكل فرد نفسه الخاصة به الحاملة لعلومها ومعارفها الخاصة بها إذن النفس جسم [١].

ج – دليل المكان :

يرى ابن حزم بأن النفس لابد أن تكون داخل المكان الذي هو حيز الفلك وليس خارجه. لأن البرهان قام على تناهي جرم العالم فلا يوجد خارج الفلك الذي هو نهاية العالم شيء لا خلاء ولا ملاء. إذن النفس تشغل حيزاً من المكان داخل الفلك إما حاملة أو محمولة لأن ليس في العالم شيء غير هذين الأصلين إما حاملاً أو محمولاً وقد قام الدليل على أن النفس ليست عرضاً لأنها عالمة حساسية فصح "أنها حاملة لأعراضها من الأضداد كالعلم والجهل والذكاء والبلاده والنجده والجبن والعدل والجور والقسوة والرحمة وغير ذلك وكل حامل فذو مكان وكل ذي مكان فهو جسم فالنفس جسم"[٢].

د – دليل التركيب :

يرى ابن حزم بأن النفس لا تخلو من أن تكون واقعة تحت جنس أو لا فإن كانت عير واقع تحت جنس فهي خارجة عن المقولات العشر. والنفس حسب تصور ابن حزم واقعة تحت جنس الجوهر، وكل ما يقع تحت الجنس يأخذ من هذا الجنس صفاته ويصبح نوعاً من أنواعه وكل نوع مركب من جنسه الحامل له ومن فصله الخاص به المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد، فيكون بذلك موضوعاً ومحمولاً "موضوع من جنسه القابل لصورته، وصورة غيره، وله محمول وهو صورته التي خصته دون غيره، فهو ذو موضوع ومحمول فهو مركب والنفس نوع للجوهر فهي مركبة من موضوع ومحمول وهي قائمة بنفسها فهي جسم"[٣].

هـ - الدليل النقلي :

هذا الدليل مستمد من مصدر قرآني ويورد ابن حزم بعض الآيات التي تبيّن أن المخاطبة فيها موجهة للنفس، يقول الله تعالى: [**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لاَ ظُلْمَ الْيَوْمَ**][٤].

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 89.
(٢) المصدر السابق، ج 5، ص 90.
(٣) المصدر السابق، ج 5، ص 90.
(٤) سورة غافر ، الآية رقم 17.

وأيضا قوله تعالى : **[وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ]**(١).

هذا يعني أن النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخطئة، فمنها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحاً ويكون مسروراً، قبل يوم القيامة، ولا شك أن أجساد آل فرعون وأجساد المقتولين في سبيل الله قد تقطعت أوصالها، فصح أن الأنفس منقوله من مكان إلى مكان ، وصح أنها تنتقل في الأماكن قائمة بنفسها وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر (٢).

وأما من السنة والحديث فقول الرسول ρ : "إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر في الجنة"(٣). وهذا دليل على أن النفس معذبة منعمة ومنقولة وهذه صفة الأجسام، يقـــــــول ابن حزم: "وقد تقصينا... كل ما شغبوا به في أن النفس ليست جسم، وإثبات أنها جسم، محدث، مخلوق، معاقب، ومثاب، مأمور منهي"(٤).

هذه هي أهم الأدلة التي ساقها ابن حزم لإثبات مادية النفس.

خامساً: نقد ابن حزم آراء السابقين عليه:

يعتقد ابن حزم كما ذكرنا بأن النفس مادية أي جسم لطيف، وينقد آراء المخالفين لهذا الاعتقاد فيما يأتي:

(أ) يرفض ابن حزم تعريف جالينوس للنفس بأنها "مزاج متولد مجتمع من تركيب أخلاط الجسد" (٥) لاعتقاده بأن "العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار.. كلها موات بطبعها ومن الباطل الممتنع، والمحال الذي لا يجوز البته، أن يجتمع موات وموات ... فيقوم منها حي، وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار، فبطل أن تكون النفس مزاجاً"(٦).

وبما أن الحياة هي عنصر جوهري في النفس، فإن من غير الممكن أن تكون النفس مزاجاً من أخلاط لا حياة فيها.

---

(١) سورة آل عمران ، الآية 169.
(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 5، ص92.
(٣) الجامع الصحيح للإمام البخاري: (كتاب الجهاد والسبر، تحقيق مصطفى ديب، ج 3(بيروت، دار ابن كثير، 1987م)، ص1035.
(٤) ابن حزم: الأصول والفروع، مصدر سابق، ص 120.
(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج 5، مصدر سابق، ص 74.
(٦) المصدر السابق، ص 75.

وهذا الانتقاد سبق أن أشار إليه النظام في رده على من زعم أن النفس هي المزاج قائلاً: "..... وإن زعموا أن الأشياء يحدث لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج، فكيف صار المزاج يحدث لها حساً، وكل واحد منها إذا انفرد لم يكن ذا حس...."[١].

ويبدو أن ابن حزم كان متأثراً بآراء السابقين عليه كالنظام والجبائي وابن القيم حول مادية النفس

(ب) رد ابن حزم على القائلين بأن النفس عرض: يقول ابن حزم: "قال أبو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم، وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النفس ، والروح عرض وهو الحياة، فهو غير النفس وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية"[٢].

إن رأي أبي الهذيل كما يذكره الأشعري هو "أن النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عرض"[٣]. أي أن العلاف يذهب إلى أن النفس عرض من الأعراض، لكن لم يعينه بأنه الحياة بعكس الباقلاني الذي أكد بأنها الحياة لأنها النسيم الداخل والخارج بالتنفس فهي عرض.

والعرض كما عرفه الباقلاني بأنه "هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين"[٤].

وبما أن الأعراض لا تبقي وقتين لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه، فصح أن المعان القائمة في الأجسام وجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض، فالنفس عرض [٥].

يتصدى ابن حزم بالرد على من ذهب إلى القول بأن النفس عرض مستنداً إلى بعض الآيات القرآنية لنقد وتفنيد هذا الرأي. يقول الله تعالى: **[اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَـوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى** [٦]. فصح ضرورة أن الأنفس غير الأجساد، وإنما هي المتوفاة في النوم والموت، ثم تُرد عند اليقظة وتمسك عند الموت، وهذا التوفي ليس للأجساد ، وإن العرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسد الحامل له، ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه، هذا مالا يكون ولا يجوز ، لأن العرض يبطل بمزايلته الحامل له.

---

(١) محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيّار النظام، مرجع سابق، ص 58.
(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء ولانحل، ج 5، مصدر سابق، ص 74.
(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص 337.
(٤) الباقلاني: الأنصاف، تحقيق الإمام محمد زاهد الكوثري، ط 2، (مؤسسة الخانجي، 1963م)، ص16.
(٥) المصدر السابق، ص 17.
(٦) سورة الزمر، الآية رقم 42.

أما بخصوص رأي الباقلاني بأن النفس هي الهواء الداخل والخارج يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يظن ذو عقل أن الهواء الخارج والداخل هو المتوفي عند النوم وكيف ذلك وهو باق في حال النوم كما كان في حال اليقظة [١]. وعليه فلو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني حقاً لكان الإنسان يبدل في الساعة ألف ألف روح، 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، وأن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني [٢].

(ج) رد ابن حزم على القائلين بأن النفس جوهر: يقول ابن حزم: "وقالت طائفة النفس جوهر ليست جسماً ولا عرضاً وليس لها طول ولا عرض ولا عمق ولا هي مكان ولا زمان، ولا تتجزأ، وأنها هي الفعالة المدبره، وهي الإنسان، وهو قول بعض الأوائل، وبه يقول "معمر بن عمرو العطار" أحد شيوخ المعتزل"[٣].

هذا يعني أن ابن حزم ينتقد القائلين بأن النفس جوهر روحي ليس جسماً ولا عرضاً. ويذكر أن لهذه الطائفة حججاً منها:

الحجة الأولى : "لو كانت النفس جسماً لكان بين تحريك المحرك رجله وبين إرادته تحريكها زمان على قدر حركة الجسم وثقله، إذ النفس هي المحركة للجسم والمريدة لحركته، قالوا فلو كان المحرك للرجل جسماً لكان لا يخلو من أن يكون حاصلاً في هذه الأعضاء، أو أن يكون جائياً إليها، فإن كان جائياً إليها احتاج إلى مدة ولابد، وإن كان حاصلاً فيها فنحن إذا قطعنا تلك العصبه التي بها تكون الحركة لم يبق منها في العضو الذي كان يتحرك شيء أصلاً، فلو كان ذلك المحرك حاصلاً فيه لبقى في ذلك العضو"[٤].

يرد ابن حزم على هذه الحجة بقوله: إن وجود النفس مع الجسد يأخذ ثلاثة أوجه هي:

أ - إما أن يكون محيطاً بالجسد من الخارج كالثوب.

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

ج - وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ، وتكون قواها منبثه في جميع الجسد [٥].

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5 ، ص 76.
(٢) المصدر السابق، ج5، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، ج 5 ، ص 74.
(٤) المصدر السابق، ج 5، ص 78.
(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 78.

فأي هذه الوجوه كان فلتحريكها لما يريد تحريكه من البدن يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان، كإدراك البصر لما يلاقي في البعد بلا زمان.

ثم يضيف قائلاً: "وإذا قطعت العصبه لم يقطع ما كان من جسم النفس متخللاً في ذلك العضو، إن كانت متخلله لجميع الجسد من الداخل أو مجللة له من الخارج، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت، وينفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء، أما إذا كانت ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم على هذا القسم أن يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد، وإن لم يلصق به ، بلا زمان"[١].

ويهمني في هذا الصدد أن أشير إلى أن ابن حزم فيما يبدو لي قد وقع في تناقض فمن جهة يعتقد بأن النفس جسم لها زمان ومكان، ومن جهة أخرى يثبت حركة النفس هنا بلا زمان حيث صور مفارقة النفس للعضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء وأن هذه المفارقة تحدث بلا زمان علما بأن مفارقة النفس للعضو أو الهواء للإناء ضروري أن تكون في زمان.

الحجة الثانية: تتجسد في أن النفس لو كان جسماً لوجب أن تعلم ببعضها أو بكلها [٢].

يرد ابن حزم على هذه الحجة بقوله: "إنها تعلم بكلها وببعضها، لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو طبيعة واحدة، وما كان طبيعة واحدة، فقوته في جميع أبعاضه سواء، كالنار تحرق بكلها وببعضها، لا ندري وجه الاعتراض هنا"[٣].

الحجة الثالثة: "إن من شأن الجسم إذا زدت عليه جسماً آخر زاد في كميته وثَقَّله، فلو كانت النفس جسماً ثم داخلت الجسم الظاهر لوجب أن يكون الجسد حينئذ أثقل منه دون النفس، ونحن نجد الجسم إذا فارقته النفس أثقل منه إذا كانت النفس فيه"[٤].

يرد ابن حزم على هذه الحجة بأن ليس كل جسم زيد عليه جسم ثقله وزاد في كميته، وإنما يعرض هذا في الأجسام التي تطلب المركز والوسط فقط، التي في طبعها أن تتحرك إلى الأسفل في المائيات والأرضيات، أما الأجسام التي تتحرك بطبعها إلى العلو فلا يعرض لها ذلك الأمر، بل الأمر فيها بالضد وإذا أضيف جسم منها إلى جسم ثقيل خففته، وهكذا حال النفس مع الجسد ،

---

(١) المصدر السابق، ج 5، نفس الصفحة.
(٢) المصدر السابق، ج 5، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، ج 5، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق، ج 5، نفس الصسفحة.

لأن النفس حسب تصور ابن حزم لها جسم علويٌّ فلكي أخف من الهواء أطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا حلت فيه [1].

(1) المصدر السابق، ج 5، نفس الصفحة.

المبحث الثالث

وحدة النفــس وقواهـــا

أولاً: الصلة بين النفس والجسد:

تتصل النفس بالجسد اتصالاً وثيقاً عند ابن حزم وتمثل هذا الاتصال فيما يأتي:

أ –النفس تضفي الحياة على الجسد: يرى ابن حزم أن الحياة في النفس تتجسد في الحركة والسكون الإراديين، بل أن الحياة جوهرية في النفس لا تفارقها أبداً [١]. سواء اتصلت بالبدن أم فارقته، وإذا اتصلت بالبدن سرت فيه الحياة، وإن هي فارقته أدركه الموت. فالحياة هي للنفس لا للجسد في ذلك ابن حزم يقول: والحياة إنما هي في النفوس المنزلة قسراً إلى مجاورة الأجساد المواتية [٢].

كما أن النفس تضفي الحركة على البدن عند اتصالها به، فهي العلة الأولى المحركة لما حلت فيها من الأجسام حركة إرادية، وباعتبارها المحركة بطبعها حركة إرادية فهي غير محتاجه إلى محرك لها بالضرورة، لأنها هي المختارة، والمختار لا يكون مضطراً في حال إختياره فالنفس إذن هي علة حركة البدن. فعند اتصالها بالبدن تكسبه الحركة وعند انفصالها عنه يبطل حس البدن وحركته[٣].

ب – الجسد آلة للنفس: البدن مرآة عاكسة للنفس، فهو مجرد آلة لها ، تقوم بأعمالها من خلاله، وتستخدمه في مهام كثيرة، فالتفكير هو عمل النفس الخاص لا يتم إلا إذا دعمته الحواس بالصور الجزئية إذ أن كافة الأعضاء الحساسة للبدن هي مجرد مسالك إلى النفس يقول ابن حزم: "وكل هذه الحواس موصلات إلى النفس ، والنفس الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها، وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق" [٤]. والدليل على ذلك أن النفس إذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة.

إن التفاعل بين النفس والبدن متبادل فكلاهما يؤثر في الآخر، فالنفس تتألم وتتلذذ، وتفرح وتغضب لما يحيط بها، أي أنها تتأثر بمزاجات البدن ومما يحيط به من حر وبرد وما إلى ذلك، فيصح أن الحواس الجسدية هي المنافذ الموصله لهذه الملاذ أو المكاره إلى النفس [٥]. وعلى

---

(١) المصدر السابق، ج 2 ، ص 155.
(٢) انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 155و ج3، ص 59 وج4، ص 80.
(٣) ابن حزم: الأصول والفروع، مصدر سابق، ص 164.
(٤) ابن حزم: (رسالة التقريب لحد المنطق)، ضمن رسائل ابن حزم ، مصدر سابق، ج 4، ص 157.
(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 86-87.

الرغم من أن الجسد آلة للنفس تقوم بأعمالها من خلاله، إلا أنه مؤذ للنفس، وإنها مذ حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها [١]. فالنفس تكون أكثر صفاء وأصح علماً، إن هي تخلصت من رطوبات الجسد وكدره، وهذا ما يؤكد أنها تستطيع القيام بعملها الأساسي وهو المعرفة والتأمل، بدون الجسد وذلك بعد الموت [٢].

وعلى الرغم من أن ابن حزم أكد على وجود علاقة تفاعل وتبادل بين البدن والنفس إلا أنه لم يوضح لنا الكيفية التي يتم بها هذا التفاعل، فقدم لنا مجموعة من الإشارات البسيطة لذلك لا أكثر.

ج – اتصال النفس بالبدن على سبيل المجاورة: يقول ابن حزم: "فإن النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة، ولا يجوز سوى ذلك، إذ لا يمكن اتصال الجسمين إلا بالمجاورة وأما إتصال المداخلة فإنما هو بين العرض والعرض والجسم والعرض"[٣].

يوضح ابن حزم ذلك بأن الجسم حينما يكون في جسم آخر، فإن وجوده يكون على سبيل المجاوره، كل واحد في حيز غير حيز الآخر، وإنما تكون المداخلة بين الأعراض والأجسام، وبين الأعراض والأعراض، لأن العرض لا يشغل مكاناً، فاللون والطعم والرائحة والحر والبرد والسكون، كل ذلك مداخل للجسم ومداخل بعضه بعضاً، ولا يمكن في نظر ابن حزم أن يكون جسم واحد في مكانين، وكذلك لا يمكن أن يكون جسمان في مكان واحد [٤].

وبما أن النفس جسم مادي فإن وجودها مع البدن يكون على سبيل المجاورة وليس المداخله. ومعنى المداخله عند ابن حزم هي: "أن الجسمين يتداخلان فيكونان جميعاً في مكان واحد"[٥]. ونفس المعنى عند الأشعري الذي يقول: "ومعنى المداخلة أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر، ... وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حيز واحد"[٦]. وإذا كان النظام قد اتفق مع ابن حزم في أن النفس جسم لطيف، إلا أنه اختلف معه حول صلتها بالبدن، حيث يذهب النظام إلى أن علاقة النفس بالبدن هي علاقة المداخلة أي أن النفس "مداخلة للبدن مشابكة له وأن كل هذا في كل هذا"[٧].

---

(١) المصدر السابق، ج 5، ص 75.
(٢) المصدر السابق، ج 5، ص 86 – 87.
(٣) المصدر السابق، ج 5، ص 86.
(٤) المصدر السابق، ج 5، ص 61
(٥) المصدر السابق، ج 5، ص 60.
(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص 327.
(٧) المصدر السابق، ص 331.

يعرف النظام المداخلة بأنها "كل شيء قد يداخل ضده وخلافه: فالضد هو المانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، ، والحموضة والبرد وزعم أن الخفيف قد يداخل الطعم والرائحة وأنها أجسام" [١]. فالمداخلة إذن بين جسم خفيف النفس بجسم ثقيل البدن.

أما التصور الذي يطرحه ابن حزم للكيفية التي تتم بها المجاورة بين النفس والبدن هي كالآتي: يعتقد ابن حزم أن كل جسم له مكان بقدر مساحته، وإذا زيد عليه جسم آخر فإن ذلك الجسم الزائد يحتاج إلى مكان زايد من أجل مساحته الزائدة، وإن ما يرى في الأجسام المتخلخلة من تخلل الأجسام المايعة لها، فإنما هذا لأن في خلال أجزاء تلك الأجسام المتخلخلة خروقاً مملوءة هواء – أي مثل الأسفنج – فإذا صب عليها الماء، أو أي سائل ملأ تلك الخروق، وخرج عنها الهواء، الذي كان فيها، وهذا ظاهر للعين محسوس خروج الهواء عنها بنفاخات، وصوت من كل ما يخرج عنه الهواء مسرعاً. وإذا تم خروج الهواء وزيد في عدد المائع ربا واحتاج إلى مكان زائد أو آخر [٢]. هذا يعني أنه يتصور أن وجود النفس في الجسد يكون بتخللها بين ثنايا الجسد، وذلك لاعتقاده كما أشرنا بوجود خروق في الجسد توجد النفس فيها إلى جوار الجسد".

وعليه يذهب ابن حزم إلى المجاورة بين جسمين تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - أن يخلع أحد الجسمين كيفيته ويلبس كيفية الآخر، كنقطة من الخل رميتها في دن مرق أي وعاء مرق أو في لبن، فإن الغالب منها يسلب المغلوب كيفياته الذاتية والغيرية، ويذهبها عنه، ويلبسه كيفياته نفسه الذاتية والغيرية.

٢ - أن يخلع كل واحد منهما كيفياته الذاتية والغيرية ويلبسا معاً كيفيات آخر، كجسم الجير إذا جاور الزرنيخ وكسائر المعادن كلها.

٣ - أن لا يخلع واحد منهما عن نفسه أي كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما كما كان، كالزيت أضيف إلى الماء، وكحجر إلى حجر [٣].

وابن حزم لم يحدد بالضبط إلى أي قسم من هذه الأقسام تكون المجاورة بين النفس والجسد، ولكن يبدو لي أن القسم الأول والثاني لا علاقة له بالمجاورة وإنما هو علاقة مداخلة، لأن الجسم إذا خلع كيفياته ولبس كيفيات جسم آخر سواء كان غالباً أو مغلوباً. فكان هذا تداخلاً

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط 1، (بيروت، دار العالم للملايين، 1996)، ص 235.
(٢) ابن حزم: الفصل ف يالملل والأهواء والنحل، ج 5 ، ص 61.
(٣) المصدر السابق، ج 5، ص 61.

وليس مجاورة، ويمكن أن ينطبق معنى المجاورة على القسم الثالث لإحتفاظ كل واحد من الجسمين بكيفياته الذاتية والغيرية دون التنازل عنهما لأنهما متجاوران وليس متداخلان.

ثانياً: وحدة النفس وقواها:

سبق أن أشرنا إلى أن النفس – عند ابن حزم – جسماً قابلاً للانقسام، ومن ثم يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل النفس عند ابن حزم وحدة واحدة أم متعددة أي متكثرة؟

ينفي ابن حزم أن تكون النفس متعددة في الفرد، مؤكداً على وحدة النفس، وأن لكل إنسان نفساً واحدة، وإن تعددت قواها، مشيراً إلى أن النفس الإنسانية لها ثلاث قوى الناطقة، والغضبية، والشهوانية، ففي تفسيره "لقول رسول الله ρ للذي استوصاه: "لا تغضب"، وأمره، عليه السلام، أن يحب المرء لغيره ما يُحب لنفسه، جامعان لكل فضيلة ، لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها وفي أمره عليه السلام بأن يحب المرء لغيره ما يُحبُّ لنفسه ردع النفوس عن القوة الشهوانية، وجمع لأزمة العدل الذي هو قائده النطق الموضوع في النفس الناطقة"[١].

ويعتقد ابن حزم بأن الله تعالى خلق نفس الإنسان عاقلة مميزة عارفة بالأشياء على ما هي عليه مدركة لكافة الأوامر والنواهي، وأودع فيها قوتين متضادتين، هما التميز والهوى، وكلتاهما تريد السيطرة على النفس والتحكم في القوى الأخرى فالتميز هو الذي خص به نفس الإنسان والجن والملائكة، دون الحيوان الذي لا يكلف والذي ليس ناطقاً، والهوى تشاركها فيه نفوس الجن، والحيوان الذي ليس ناطقاً، من حب اللذات والغلبه... فإذا عصم الله النفس على التميز من عنده هي له مدد وعون، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تميزها من فعل الطاعات، وهذا هو الذي يسمى العقل، وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة الضلال، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله تعالى في هواها من الشهوات، وحب الغلبة، والحرص، والبغي، والحسد، وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي"[٢].

هذا يعني أن هاتين القوتين (التميز والهوى) متضمنتان في النفس، وهذا الكلام يطابق تماماً ما يقوله عن العقل أنه قوة من قوى النفس، وعرض من أعراضها، يقبل الأشد والأضعف، فيقال عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل، فالقوة العاقلة هي التي تقود النفس للسيطرة على قوتي الغضب والشهوة وعلى رفض الجهل المولد للمعصية وحمية الجاهلية [٣].

---

(١) ابن حزم: (رسالة في مداواة النفوس) ضمن رسائل ابن حزم ، ج 1، ص 341.
(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ص 50 – 51.
(٣) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، ج 1، مصدر سابق، ص 16 – 18.

عندما نتكلم عن آراء ابن حزم في القوى لابد لنا من أن نشير إلى أنه يسمي هذه القوى بمسميات عدة في كتبه، إذ نجده في كتابه (طوق الحمامة) يسمي إحدى هاتين القوتين بالعقل والأخرى بالنفس يقول : "وقد علمنا أن الله عز وجل ركب في الإنسان طبيعتين متضادتين: إحداهما لا تشير إلا بخير، ولا تحض إلا على حسن، ولا يتصور فيها إلا كل أمر مرضي، وهي العقل، وقائده العدل، والثانية ضد لها لا تشير إلا على الشهوات، ولا تقود إلا إلى الردى، وهي النفس وقائدها الشهوة [١].

والجدير بالذكر هنا أن المقصود بالنفس هنا القوه المضادة للعقل أي الهوى أو بالأصح النفس الأمارة بالسوء، وليس النفس بالمعنى المتعارف عليه ودليل ذلك قوله : "والرُّوح واصل بين هاتين الطبيعتين وموصل بينهما وحامل الالتقاء بهما" [٢]. مع الأخذ في الاعتبار بأن ابن حزم لا يفرق بين الرُّوح والنفس فكلاهما واحد واللافت للنظر أنه يشير في موضع آخر إلى أن هاتين القوتين هما من قوى الجسد وليستا النفس يقول: "فهاتان الطبيعتان قطبان في الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعال بهما، مطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين، الرفيعين العلويين... فهما يتقابلان أبداً ويتنازعان دأباً، فإذا غلب النفس العقل ارتدع الإنسان... وإذا غلبت النفس العقل عميت البصيرة"[٣].

وكيف تكون هاتان القوتان جوهرين عجيبين رفيعين علويين وإحداهما تقود إلى الردئ والأخرى تقود إلى الخير. يبدو لي أن في هذا الكلام نوعاً من الغموض إلا أنه يمكننا توضيح هذا الغموض الذي أشرت إليه، وذلك بالرجوع إلى بعض الآراء التي يذكرها ابن حزم عن العقل – فالعقل عنده عرض محمول في النفس، والعرض له ضد وهو الحمق، فهو يقبل الأشد والأضعف، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في الكيفيات. فالعقل كيفية أي عرض من أعراض النفس.

وخلاصة القول إن ابن حزم يؤمن بوحدة النفس وإن تعددت قواها، وأهم هذه القوى التميز والهوى، وإن تعددت المسميات عنده، ومن الواضح أن ابن حزم هنا قد أفاد من أفلاطون كثيراً، وبخاصة ما يتعلق بقوى النفس، وأسبقية وجودها على البدن.

---

(١) ابن حزم: طوق الحمامة، مصدر سابق، ص 29 ، ص 161.
(٢) المصدر السابق، ص 162.
(٣) المصدر السابق، ص 161.

ثالثاً: خلود النفس :

إن الحياة صفة جوهرية في النفس لا تفارقها أبداً سواء اتصلت بالبدن أم فارقته، وإذا وجدت في البدن سرت فيه الحياة، وإذا تركته أدركه الموت، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن : هل تموت النفس؟ يقول ابن حزم: نعم لأن الله تعالى نص على ذلك فقال: [**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**] [١]. علماً بأن النفس المقصود بها هنا هي النفس النامية الحساسة المتصلة بالبدن وليس النفس العاقلة الناطقة فإنها لا تفنى. والموت حسب تصور ابن حزم هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس ما يظنه أهل الجهل، وأهل الإلحاد من أنها تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت، وقبل الحياة الأولى، ولا يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس، والحركة باقية بحسبها أكمل ما كانت[٢].

وعليه فإن الموت لا يلحق النفس بالدليل الشرعي فضلاً عن دليل العقل، قال تعالى: [**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**][٣]. فصح أن العظام تحيا بعد بلاها لأنها صفة للجسد المادي المركب من الطبائع الأربع لا حياة فيها، أما النفس فلا عظام لها ولا بلى ولا مزاج [٤]. هذا مؤشر لا محال على خلود النفس وعدم فنائها.

ويدعم ابن حزم هذه الفكرة، بما شاهده الرسول الكريم في رحلة الإسراء والمعراج، حين رأي أرواح البشر عن يمين آدم وشماله، فالأرواح التي كانت عن يمنه هي أرواح أهل الجنة والتي كانت عن شماله هي أرواح أهل النار [٥]. ومخاطبة الرسول الكريم لقتلى بدر "إذ خاطب القتلى وأخبر أنهم وجدوا ما توعدهم به حقاً قبل أن يكون لهم قبور، فقال المسلمون يا رسول الله أتخاطب قوماً قد جيفوا فقال عليه السلام ما أنتم بأسمع لما أقول منهم... فصح أن ذلك لأرواحهم فقط.... وأما الجسد فلا حس له"[٦].

ومما يلحق بخلود النفس بعد انفصالها عن البدن عذاب القبر ونعيمه، يقول ابن حزم "أن فتنة القبر وعذابه والمساءلة إنما هي للروح فقط بعد فراقه للجسد" [٧]. وبرهان ذلك قوله تعالى: [**وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلاَئِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ**

---

(١) سورة آل عمران ، الآية رقم 185

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 88.

(٣) سورة يس ، الآية رقم 78.

(٤) ابن حزم: الأصول والفروع، مصدر سابق، ص 145.

(٥) المصدر السابق، ص 238.

(٦) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ج 4، ص 68.

(٧) المصدر السابق، ج 4، ص 67.

تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ][1].فصح أن أرواح الفاسقين معذبة قبل يوم القيامة، ومرحلة عذاب القبر لا يرتبط فيها وجود النفس بالجسد، وابن حزم يؤكد على بعث الأجساد مرة ثانية لتقترن بالنفس يوم القيامة لتلقى الجزاء الأبدي يقول "إن الله تعالى يبعث الأجساد يوم القيامة، فيرد إليها أرواحها وهي الأنفس، ثم يدخل أهل الجنة في الجنة، بعد أن يصفوا من كل كدر، ويدخل أهل النار النار"[2].

وعليه أنكر ابن حزم القول بتناسخ الأرواح على سبيل العقاب والثواب، وأن أرواح الفاسقين تركب في الأجرام الخبيثة وأرواح الصالحين نزلت في الأجرام العلوية وكل ذلك مخالف للقرآن والسنة ويدلل على ذلك قائلاً: من خالف هذا فزعم أن الأنفس تعدم، أو أنها تنتقل إلى أجسام أخري فهو كافر مشرك حلال دمه"[3].

إذن النفس لا تموت لأن "الحياة إنما هي للنفوس المنزلة قسراً إلى مجاورة الأجساد الترابية المواتية"[4].

يعتقد ابن حزم بأن الحياة شيء جوهري في النفس فلا ضد لها، لأن الضد مع ضده أبدا واقعان متعاقبان أبداً على كل شيء واحد، والموت هو عدم الحس والحركة الإرادية، وإنما هذا في الجمادات، فالموت إذا جوهري أيضاً غير مفارق لها بوجه من الوجوه، أي في الجمادات، فلا ضد للموت أيضاً، والجسد المركب من الطبائع الأربع لا حياة له، بوجه من الوجوه أصلا "وإنما الحياة للنفس المتخللة له ولكنا اضطررنا إلى التعبير بالحياة والموت من اجتماعهما مع الجسد المذكور ومفارقتها إياه لعادة الناس لهاتين العبارتين عن هذين المعنين فأردنا التقريب والإفهام"[5].

إن رأي ابن حزم يتجسد في أن الحياة للنفس لا للجسد، وإن النفس خالده "متنقلة من عالم الابتداء إلى عالم الانتهاء إلى عالم البرزخ إلى عالم الحساب فتخلد فيه أبداً بلا نهاية"[6].

خلاصة القول إن ابن حزم يعتقد كما ذكرنا بمادية النفس وبأنها جسم طويل عريض، ذات سطح وشكل ومساحة. فهي تمتلك نفس الخواص الأساسية لأي جسم كالامتداد والانقسام والقياس والوزن والمكان ويمكن أن توجه إلى هذا الرأي انتقادات عدة منها:

---

(1) سورة الأنعام، الآية رقم 93.
(2) ابن حزم، الأصول والفروع، مصدر سابق، ص 144.
(3) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص87.
(4) المصدر السابق، ج 2، ص 155.
(5) ابن حزم : (التقريب لحد المنطق) ضمن رسائل ابن حزم ، ج 4، مصدر سابق، ص 71 – 72.
(6) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، مصدر سابق، ص 87.

1) ليس صحيحاً ما ذهب إليه ابن حزم بأن النفس جسم مادي لطيف يحمل نفس خواص الجسم المادي، فالنفس لامادية وطبيعتها لا تتعلق بالامتداد والوزن ولا بخواص المادة التي يتألف منها البدن، فهي جوهر روحي عقلي، وهي مبدأ الحياة والحركة للجسم جوهرها الفكر، وهذا ما ذهب إليه أفلاطون في حديثه عن جوهرية النفس حين لاحظ أن كل متحرك لابد أن يفترض محركاً، ولما كان المتحرك من صفاته المادية فقد أصحبت أول شروط المحرك هي تجرده من المادية لذلك انتهى إلى أن المحرك الأول والعلة في حركة الطبيعة هي النفس اللامادية [1].

وقد ساق الأدلة والبراهين لإثبات خلود النفس وبأنها جوهر عقلي أزلي خالد لا يقبل الانقسام ولا يجري عليه الفساد والانحلال كالبدن. وهذا رأي أرسطو أيضاً بأن النفس صورة وكمال للبدن جوهرها الفكر. وهذا ما ذهب إليه أيضاً فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي ومسكويه وابن سينا وأكدوا حقيقة جوهرية النفس وبأنها ذو طبيعة مغايرة تماماً لطبيعة البدن، فضلاً عن أن القول بروحانية النفس يجعل تفسير خلود النفس أكثر وضوحاً، باعتبار أن الجسم ينحل ويفسد.

2) إن قول ابن حزم بأن النفس جسم فلكي أثيري علوي، قول يحمل في ثناياه الغموض والتناقض فمن جهة يقول إنها جسم مادي ومن جهة أخرى يقول إنها جوهر روحي، فالنفس إما أن تكون مادية أو روحية، خاصة إذ أخذنا في الاعتبار محاولة تعليقه عن الآية: **[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي]** يقول : "إنما هو لأن الجسد مخلوق من تراب ثم من نطفه – ثم عظماً ثم لحماً وليس الروح كذلك وإنما قال الله تعالى أمراً له بالكون كن فيكون" [2]. أي أنه يريد أن يقول: صحيح أن النفس جسم، إلا أنها غير مخلوقة من نفس العناصر التي يتكون منها البدن كالتراب وتفسيره هذا يشوبه الكثير من الغموض.

3) يعتقد ابن حزم بأن الأنفس خلقت دفعة واحدة في العالم العلوي، واصفاً هذا العالم بأنه صاف خفيف، أصل عنصر النفس الرفيع وجوهرها الصعاد المعتدل إن وصفه لهذا العالم لا يدع مجالاً للاعتقاد بوجود أي جانب مادي للنفس فهو يناقض نفسه بفكرة مادية النفس، فالجسم أي جسم مادة يشغل حيز ومكان سواء كان أثيري أو ثقيلاً فمن أين جاء بفكرة مادية النفس؟ وعليه فإن تفسير ابن حزم الذي قدمه بخصوص مادية النفس هو تفسير احتمالي يحمل في ثناياه الكثير من الغموض والتناقض ولا يمكن التثبت منه.

---

(1) أميرة حلم ي مطر: الفلسفة عند اليونان، ط2، (القاهرة، دار النهضة العربية، 1968م)، ص 191-195.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 92.

لقد كان من الأجدر بابن حزم القول إن النفس جوهر روحي وليس جسماً مادياً خاصة أنه أشار في كثير من المواضع ما يثبت روحانيتها ومنها:

١ - اعتقاده بهبوط النفس من عالم آخر.

٢ - اعتقاده بأنها عاقلة مميزة حية، لها أعراضها الخاصة بها ولا تعرف إلا بآثارها والبراهين العقلية لا تخضع للمشاهدة الحسية.

٣ - اعتقاده بخلود النفس.

يبدو لي من خلال ذلك أنه لابد من وجود أسباب أخرى وراء تأكيد وتشبث ابن حزم بمادية النفس وهذه الأسباب حسب تصوري هي:

١ - ظاهرية ابن حزم والتزامه الحرفي بنصوص الآيات فإنه وجد أن القول بأن النفس جسم يتفق مع ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: **[وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ]** فصح أن النفس منها ما يعرض على النار ومنها ما يرزق وينعم فرحاً وأنها منقوله من مكان إلى آخر .

٢ - تبرير الصلة بين النفس والجسد وأعتقد أنه وجد من الصعوبة تبرير الصلة بين ما هو مادي (جسم) وبين ما هو غير مادي (النفس) فذهب إلى القول بأن النفس جسم لطيف لكي يبرر الصلة بينهما وأن العلاقة بينهما على سبيل المجاورة.

٣ - تأثره بآراء السابقين عليه، فقد اطلع على بعض الآراء التي تقوم على القول بأن النفس جسم كالنظام وابن القيم مثلاً.

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب فإن رأي ابن حزم، فيما يتعلق بمادية النفس غير مقنع.

أما باقي آراءه المتعلقة بأدلة وجود النفس وخواصها وحدودها إضافة إلى خلود النفس فكانت متوافقة مع آراء من سبقه من الفلاسفة والمفكرين.

الخاتمـــــــــة

بعد أن إنتهينا من عرض رؤية ابن حزم للنفس الإنسانية وموقفه منها سواء ما يتعلق منها بماهية النفس وما يتعلق بوحدتها وخلودها، نود أن نؤكد على ما انتهينا إليه في عدة نقاط محددة:

١ - النفس عند ابن حزم جسم فلكي علوي، أخف من الهواء، لها طول وعرض وعمق ومساحة وزمان ومكان.

٢ - النفس كجسم غير قابل للمشاهدة الحسية، فهي غير مرئية، وذلك لاعتقاد ابن حزم أن الجسم كلما زاد لطافة وصفاءً لم تقع عليه الحواس، لذلك فهي لا تعرف إلا بآثارها وبالبراهين العقلية.

٣ - النفس عنده حية والحياة صفة جوهرية فيها، وإن وجودها سابق على وجود البدن لأنها كانت تحيا في عالم آخر قبل أن تهبط لترتبط بالبدن، وهي خالدة لا تموت، فحين يموت الإنسان تصعد النفس إلى عالمها الأول فهي أطلب للعلو.

٤ - لها أعراضها الخاصة بها كالفضائل والرذائل.

٥ - النفس موجودة في البدن على سبيل المجاورة وليس المداخلة.

٦ - خلق الله النفس عاقلة عارفة مميزة، مدركة للأوامر والنواهي، وأودع فيها قوتين متضادتين هما التميز والهوى.

٧ - البدن مؤذ للنفس وأنها منذ حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها، وهي إذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً وأصح علماً كما كانت قبل حلولها في البدن، وهذا ما يؤكد أنها تستطيع القيام بوظائفها كالمعرفة والتأمل والتفكير بدون البدن وذلك بعد الموت.

٨ - بقى أن أشير أننا فندنا زعم ابن حزم القائل بمادية النفس من خلال بعض الأدلة العقلية والنقلية التي رصدناها.

هذه بشكل موجز آراء ابن حزم في ماهية النفس ووحدتها وموقفنا مما انتهى إليه من آراء في هذا الصدد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : القرآن الكريم.

ثانياً: مؤلفات ابن حزم

١ – ابن حزم : الفصل في الملل والنحل خمس أجزاء، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني ، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، 1317هـ.

٢ – ابن حزم: الأحكام في أصول الاحكام ضبط وتحقيق محمود حامد عثمان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الحديث، 1426هـ - 2005م.

٣ – ابن حزم: الأصول والفروع، تحقيق سهير فضل الله أبو وافية ومحمد عاطف العراقي وإبراهيم هلال، الطبعة الأولى ، القاهرة، دار النهضة العربية، 1978م.

٤ – ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

٥ – ابن حزم: طوق الحمامة، تحقيق الطاهر مكي، الطبعة السادسة، القاهرة، دار المعارف، 2001م.

ثالثاً: المصـــادر:

١ - ابن القيم الجوزيه: كتاب الروح، تحقيق محمد اسكندريلدا، بيروت، 1981م.

٢ - ابن سينا: أحوال النفس ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، طبع دار أحياء الكتب العربية، 1952م.

٣ - ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات) تحقيق الآب جورج قنواتي وسعيد زايد، تصدير إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

٤ - مسكويه: الفوز الأصغر، تحقيق طاهر أفندي الجزائري، طبع في بيروت، 1319هـ.

٥ - مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق نواف الجرّاح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الصادر، 2006م.

٦ - الأشعري: مقالات الأشعري، عنى بتصحيحه هلموت ريتر ، الطبعة الرابعة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م.

٧ - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.

٨ - أفلاطون: فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، القاهرة، مكتبة الحرية الحديثة ، 1979م.

٩ - الباقلاني: الإنصاف، تحقيق الإمام محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية، مؤسسة الخانجي، 1963.
١٠ - الباقلاني: التمهيد، تحقيق محمود الخضيري، ومحمد الهادي أبو ريده، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947م.
١١ - الجامع الصحيح للإمام البخاري، كتاب الجهاد والسير، تحقيق مصطفى مهيب، بيروت، دار ابن كثير، 1987م.
١٢ - الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م.
١٣ - الفارابي: رسائل الفارابي (نصوص الحكم) تحقيق محمد بدر الدين حلبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م.
١٤ - الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م.
١٥ - ياقوت الحموي: معجم الأدباء ، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، بيروت، منشورات دار الكتب العلمية، 1991م.

رابعاً: المراجع:

١ - إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، (القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية (د.ت)).
٢ - أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1968م.
٣ - عبد الرحمن أبو زهرة: ابن حزم حياته، عصره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 2004م.
٤ - عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ط2، (القاهرة، مكتبة النهضة، 1952م).
٥ - فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية في المشرق، الطبعة السابعة، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 2010م.
٦ - محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيّار ، النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، تقديم فيصل بدير عون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م.
٧ - محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

خامساً: الدوريات والمعاجم:

١ - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، القاهرة، دار المعارف، د.ت.