العنوان:	طبيعة النفس و طبيعة العلم عند ابن سيناء و ابن حزم و ابن القيم
المصدر:	المجلة التونسية للدراسات الفلسفية
الناشر:	الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية
المؤلف الرئيسي:	منسية، مقداد
المجلد/العدد:	ع2
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1984
الشهر:	مارس
الصفحات:	85 - 93
رقم MD:	667308
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية، طبيعة النفس، الفلاسفة المسلمون
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/667308

© 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

منسية، مقداد. (1984). طبيعة النفس و طبيعة العلم عند ابن سيناء و ابن حزم و ابن القيم.المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ع2 - 85 ، 93. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/667308

إسلوب MLA

منسية، مقداد. "طبيعة النفس و طبيعة العلم عند ابن سيناء و ابن حزم و ابن القيم."المجلة التونسية للدراسات الفلسفيةع2 (1984): 85 - 93. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/667308

© 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.

طبيعة النفس وطبيعة العلم
عند ابن سينا وابن حزم وابن القيّم

مقداد منسيّة
أستاذ مساعد
كلية الشريعة وأصول الدّين
تونس

لاحظ جل الذين اهتموا بدراسة النفس عند ابن سينا (م 428/1037)[1] وجود ازدواج في تعريفه لها يجمع بين نزعة ارسطية باعتبار النفس صورة او كمالا[2] للجسم وبين نزعة افلاطونية باعتبارها جوهرا روحانيا مجردا[3] ونرى فعلا ابن سينا يجتهد لا فقط في اثبات وجود النفس[4] بل وخاصة في اثبات طبيعتها الروحانية[5] . ويبدو ان السبب الذي دفع به نحو تصور روحاني للنفس ـ الى جانب تأثره الواضح بافلوطين ـ تفطنه الى كون التعريف الأرسطي الذي يقوم على تلازم المادة والصورة قد لا يضمن صحة معتقد ابن سينا الاسلامي من ضرورة بقاء النفس للمعاد .

وعلى العكس من هذا التيار الروحاني لتصور النفس الذي لعب ابن سينا دورا أساسيا في تغليبه[6] ذهب كثير من الاسلاميين من متكلمين وغيرهم الى اثبات طبيعة جسمانية للنفس . ونخص بالذكر منهم النظام (م 231/845) والجبائي (م 303/916)[7] والجويني (م 478/1085)[8] والفخر الرازي (م 606/1210)[9] .

الا ان هذا الاتجاه يبرز مليا عند ابن حزم الظاهري (م 456/1064) الذي يحاول على غرار ابن سينا اثبات وجود النفس[10] ، لكنه يحاول على عكسه ابطال جوهريتها[11] واثبات جسميتها[12]) . ويمكن فهم موقف ابن حزم هذا انطلاقا من تصوره للعالم الذي هو محدود كله لا تخلو موجوداته من ان تكون حوامل ذات مكان أو اعراضا محمولة في ذي مكان[13] فلا وجود اذن للجوهر . واذا بطل كون النفس عرضا فلا يسعها الا ان تكون جسما حاملا للاضداد المتعاقبة عليها . الا انه لا يمكن اطلاق مفهوم «الجسم» على النفس ما لم نحدد له خاصيات دقيقة يمكننا استنباطها من رد ابن حزم على من أبطل جسمية النفس . أي انه يجب علينا ان لا نقف عند تعريف الجسم بأبعاده الثلاثة[14] .

بل يجب توفر شروط اخرى منها أنه :

- علوي فلكي اخف من الهواء واطلب للعلو فلا يطلب المركز والوسط[15] .
- غير محسوس الكيفيات لأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس ، فالنفس بهذا الاعتبار جسم حاس لا محسوس[16] .
- محتمل للتجزىء بالقوة لا بالفعل[17] .

- بسيط لا يقبل الاستحالة والتغير في ذاته بل في اعراضه[18] .

3) ولم يبعد هذا القول بجسمية النفس عن ابن حزم نزعة افلاطونية واضحة عندما ذهب بالاعتماد على آية الميثاق[19] الى ان النفس وجدت «على اباد الدهور» وجودا أزليا سابقا لوجود البدن ، ثم تحل في البدن ثم تتخلص بالموت فتصبح «أصفى نظرا وأصح علما ... وتعود الى ذكرها الذي سقط عنها بأول ارتباطها بالجسد »[20] .

4) ولم يفت ابن قيم الجوزية (م 751/1350) ان يتفطن الى ان قول ابن حزم من ان الارواح مخلوقة قبل الاجساد - رغم احتجاجه بالقرآن والحديث - غريب عن معتقد جمهور المسلمين المجمعين على ان الأرواح خلقت بعد الأجساد[22] . و «الآثار المذكورة» - اي التي احتج بها ابن حزم - غايتها ان تدل بعد صحتها وثبوتها على ان بارئها وفاطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها وآجالها وأعمالها واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها اليها ... ولا تدل على انها خلقت خلقا مستقرا ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد ثم ترسل منها الى الأبدان جملة بعد جملة »[24] .

5) وما عدا ذلك فان ابن القيم يذهب الى القول بجسمية النفس[25] ويلجأ مثل ابن حزم الى تحديد مفهوم الجسم في اللغة[26] وعند الفلاسفة[27] ، فيتبين لنا انه عند الفلاسفة أعم منه في اللغة ، وبهذا الاعتبار لا ينطبق على النفس الا في اصطلاح فلسفي[28] . وانه لمن الغريب ان يحتاج كل من ابن حزم وابن القيم الى مصطلح فلسفي للتعبير عن صفات وأفعال وأحكام للنفس لا يدل عليها العقل والحس فقط بل الشرع خاصة[29] .

6) الا ان الذي يهمنا أساسا من وراء هذا النقاش هو ما يبرزه لنا ابن القيم من كون الفلاسفة يستمدون أقوى حججهم على تجرد النفس من تصورهم للعلم[30] . فقد ذهبوا الى القول بأمور كلية لا وجود لها » ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات »[31] وموضوعا للعلم . وبذلك يكون العلم « حصول صورة مساوية لماهية المعلوم في نفس العالم »[32] . ويتمثل احتجاج الفلاسفة على تجرد النفس في ان المحل القابل لهذه الكليات التي لا تقبل القسمة يجب ان يكون كذلك غير قابل للقسمة فهي اذن جوهر مجرد غير جسماني والا قبلت القسمة وانجر عن ذلك قسمة المعلوم الذي قلناه غير منقسم[33] .

7) علينا الآن ان نتساءل عن مصير القول بتجرد النفس اذا ما بطل الأساس الذي يقوم عليه[34] . وفي هذا الصدد لا يكتفي ابن قيم الجوزية بابطال وجود كليات في الخارج اذ لا وجود فيه الا للمعينات[35] ، بل ويبطل حتى وجودها في الذهن الذي لا نجد فيه الا صورا شخصية معينة وغير مجردة عن عوارضها[36] . فلا مجال اذن للقول بالتجريد كعملية أساسية للمعرفة العلمية . وأقصى ما يسع الفلاسفة هنا هو انهم ينظرون الى تلك الصورة بقطع النظر عن عوارضها ، ولا يكفي ذلك للقول بوجود صورة كلية غير مجردة عن العوارض لا في الخارج ولا في الذهن[37] .

وان نفينا وجود الكليات لم يبق الا ان نبطل كون العلم حلول صورة المعلوم في نفس العالم[38] ، بل ليس العلم الا نسبة واضافة بين العالم والمعلوم[39] . فالذي يحصل في

النفس العالمة هو العلم بالمعلوم لا صورة المعلوم[40] . وبما ان العلم تابع للمعلوم والمعلوم معين دوما فالعلم به لا يكون الا معينا[41] .

8) ويمكن ان نستخلص من هذا العرض أمرين :

ـ أولهما ان اشكالية طبيعة النفس غريبة عن الاسلام في أوائله ولم يلتجىء الكلاميون الى تحديد طبيعة جسمانية لها الا بدافع الجدل والرد على من سلم بتجردها من الفلاسفة . وان كان القول بروحانية النفس اقرب الى اليونانيين[42] فيبدو أن القول بجسميتها اقرب الى المعتقد الاسلامي[43] .

ثانيهما وجود تلازم في كلا المحورين : الفلسفي والكلامي ـ بين طبيعة النفس وطبيعة المعرفة وطبيعة الادراك الحسي وتصور السعادة . فان كان المعتمد عند المتكلمين نفيهم المطلق للمجردات فقد كان المعول عليه عند كثير من الفلاسفة اثبات هذه المجردات سواء داخل الذهن او خارجه . لذلك كانت النفس عند هؤلاء جوهرا مجردا والعلم تصورا والسعادة على قدر تنمية القوة النظرية[44] وربّما لم يسعهم ان ينفكوا عن تصور مادي لعملية التجريد والعلم تسيطر عليه صور الحلول والانطباع والفعل والانفعال[45] .

---

1) انظر مثلا ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية : 156 ـ 161 .

2) ابن سينا : الشفاء : الفن السادس من الطبيعيات في النفس : 10 ، النجاة : المقالة السادسة في النفس : 158 ، أحوال النفس : 156 .

3) ابن سينا الشفاء : في النفس : 206 ، النجاة : 174 ، احوال النفس : 80 ، 83 ، 90 ، رسالة في السعادة والحجج العشرة على ان النفس الانسانية جوهر : 5 ـ 12 ، الاشارات والتنبيهات : 401 والقصيدة العينية .

4) انظر تبويب براهين ابن سينا على وجود النفس في : ابراهيم مدكور المرجع المذكور : 137 ـ 144 .

5) نفس مراجع الملاحظة 3 . وانه لمن المعروف ان ابن سينا تأثر في ذلك بافلوطين خاصة . فنراه يرجح رأي ثامسطيوس على رأي الاسكندر الافروسي في تفسير قول ارسطو المتعلق بامكانية بقاء النفس بعد فساد البدن . فبينما اول الاسكندر رأي ارسطو على ان النفس ـ ان بقيت في مستوى العقل الهيولاني ـ «تبطل عند فساد البدن » يذهب ثامسطيوس الى انها « باقية بعد فساد البدن وعليه يؤول قول الفيلسوف (ارسطو) وهذا القول هو الصحيح وبه نأخذ » (رسالة في السعادة : 15) .

6) خاصة عند الغزالي في الاحياء : VIII ، 343 1 وفي معارج القدس : 23 ـ 35 . وحتى عندما يرد الغزالي في المقالة الثامنة عشرة من تهافت الفلاسفة (252) على قول الفلاسفة بتجرد النفس الانسانية فهو لا يبطل هذه الفكرة في حد ذاتها بل يرى انها صحيحة يصدقها الشرع . وانما يعجزهم ـ على حد تعبيره ـ على إقامة البرهان العقلي على ذلك(256) . وبصفة عامة ذهب جل الصوفية الى القول بروحانيّة النفس . فابن عربي مثلا يقفو اثر الغزالي في ذلك . انظر خاصة رسالته في معرفة النفس والروح (152) . اما الفلاسفة الذين اخلصوا في مشائيتهم كابن باجة وابن رشد فمن البديهي انهم لم يتأثروا بهذه النزعة واحتفظوا بالتعريف الأرسطي .

7) الأشعري : مقالات الاسلاميين II ، 28 .

8) يقول الجويني في الارشاد (377) : « الاظهر عندنا ان الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة احرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة » .

9) معالم أصول الدين : 118 .

10) يرد ابن حزم على قول ابي بكر بن كيسان الأصم لانكاره وجود النفس وعلى قول جالينوس في كونها مزاجا وعلى قول ابي الهذيل العلاّف من كونها عرضا وعلى قول الباقلاني من ان النفس هوالنسيم وان الروح عرض (الفصل : 74 ـ 77) . ويمكننا ان نتبين في ذلك تأثير براهين ابن سينا على وجود النفس . كما يمكن مقارنة هذه البراهين ببراهين الفخر الرازي في معالم اصول الدين (114) .

11) يورد ابن حزم تسعة عشر شبهة ويرد عليها (نفس المرجع : 78 ـ 87) ويلاحظ ان من الذين ذهبوا الى جوهرية النفس بعض الأوائل ومعمر » . ويقصد ابن حزم بالأوائل الفلاسفة الا انه ربما وجب علينا استثناء ارسطو اذ انه ـ في رأي ابن حزم ، لم يقل ان النفوس ليست جسما وانما نفى ان تكون جسما كدرا (نفس المرجع : 91) ، وقد سبق للاشعري (مقالات : II 29 ـ 30) ان نسب الى ارسطو قول ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة وانها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبر ، وانه لا يجوز عليه صفة قلة ولا كثرة ... غير منقسمة الذات والبنية وانها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير » .

واننا نجد نفس المحاولة ـ في خصوص ابطال تجرد النفس عند فخر الدين الرازي الذي يورد في معالم أصول الدين (119) بعض حجج ابن سينا على تجرد النفس ثم الردود عليها .

12) يستدل على ذلك بست حجج عقلية وثلاث مستمدة من القرآن والحديث والاجماع (نفس المرجع 89 ـ 92) . واجدر هذه الحجج العقلية بالذكر هي ان القول بطبيعة روحانية للنفس لا يفسّر في نظر ابن حزم تشخص الأنفس وتنوعها واختلافها . بينما يرى ان « أنفس الناس » اشخاص متغايرة تحت نوع نفس الانسان وان نفس الانسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان . واذ هي اشخاص متغايرة ذات امكنة متغايرة عاملة لصفات متغايرة فهي أجسام . (نفس المرجع : 89) .

13) اخذ ابن حزم هذا التقسيم عن المتكلمين . فالمتحيز عندهم لا يكون الا جوهرا والحال في المتحيز عرضا . وبذلك ينفون كل موجود لا يكون متحيزا او حالا في متحيز (انظر مثلا الايجي : المواقف : 83 وكذلك الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : 83) .

14) المرجع المذكور : 74 . نجد هذا التعريف للجسم بأقطاره الثلاث عند ابن سينا : النجاة : 98 .

15) المرجع المذكور : 79 .

16) ذلك ان النفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة بل هي المدركة لكل المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات . ثم ان خصائص الجسم من طول وعمق وسطح وخط وشكل وكم ومساحة وكيفية ومكان وزمان لا تدرك منها الحواس ولا خاصية واحدة (نفس المرجع : 79 ـ 81) .

17) نفس المرجع : 82 .

18) نفس المرجع : 83 ومن هذه الخاصيات كذلك انه لا يقبل الغذاء ولا النمو (نفس المرجع : 88) وانه الوحيد الذي يتحرك بصفة اختيارية الا ان ذلك لا يدرك بالحس بل يعلم بالبرهان (نفس المرجع : 86) . والى جانب هذه الخاصيات العقلية يمكن ذكر الصفات التي وصف بها الشرع النفس (نفس المرجع : 87 ، 91) .

19) «واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم وذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى (قرآن VII ، 172) وكذلك : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » (قرآن VII ، 11) . وكذلك الحديث النبوي : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » (ونسنك : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي : I ، 385) وقد بين ابن القيم ان ابن حزم بنى على هذا المعتقد رأيه في ان مستقر الأرواح ما بين الموت الى يوم القيامة هو البرزخ . ولذلك ذهب الى افكار عذاب القبر (ابن القيم : كتاب الروح : 90 و 109 وكذلك ابن تيمية : الفتاوي : IV ، 262) . ونرى ابن حزم يقول فعلا : « مستقر الأرواح حيث كانت قبل خلق اجسادها » (مرجعه المذكور : IV ، 69) . اما مفهوم البرزخ ـ الذي هو في الأصل عبارة قرآنية تعني الفاصل (قرآن : XX!!! ، 100 و XXV ، 35 و LV ، 20) فلعله تأثر فيما بعد ، باعتباره مستقرا للأرواح ، بفكرة الـ Hadès اليونانية (انظر فصل ابن حزم : VI ، 70 ـ 71) .

20) المرجع المذكورV ، 87 ـ 88 و 75 . وربما وجب فهم عبارة « ذكر » التي يرددها ابن حزم هنا (74 و 88) في معنى أفلاطوني بحت . ويمكن تبين هذا التأثر بـأفلاطون في طوق الحمـامة (7 ـ 8) حيث يقول ابن حزم : « نفس الذي لا يحب من يحبه ... لم تحس بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي » ويستشهد بالحديث الذي ذكرناه بالملاحظة السابقة .

21) كتاب الروح : 90 و 109 ـ 110 و 156 .

22) ولا يعنى ذلك أبدا أن ابن حزم يقول بالتناسخ بل هو على العكس يكفر القائلين به (فصل : I 90 وV, ، 77) .

23) الروح : 109 .

24) نفس المرجع : 160 و 172 حيث يورد الأدلة على تأخر خلق الأرواح عن خلق الأبدان . واننا نجد نفس الفهم لهذه الآثار عند شيخه ابن تيمية (الفتاوي IIIV ، 65 ـ 66) وهو ما يعبر عنه بالقدر السابق .

25) النفس جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهم جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسرى فيها » ويسوق ابن القيم للبرهنة على ذلك ستة عشر ومائة دليل ما بين نقلي وشرعي (المرجع المـذكور : 179 ـ 196) ويجمـع اثنين وعشـرين حجة للمنـازعين لجسميتها (نفس المرجع : 197 ـ 200) قبل أن يرد عليها (201 ـ 217) وقد سبق للغزالي ان اورد ادلة الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة (362) قبل أن يرد عليها في التهافت (256) .

26) لأن الجسم لغة هو الجسد والبدن .

27) بقبوله للأبعاد الثلاثة « خفيفا كان أو ثقيلا مرئيا أو غير مرئي فيسمون الهواء جسما والنار جسما والماء جسما وكذلك الدخان والبخار والكوكب » ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسما البتة (المرجع المذكور : 201) .

28) » ونحن إذا سمينا النفس جسما فانما هو باصطلاحهم وعرف خطابهم والا فليست جسما باعتبار وضع اللغة (نفس المرجع) . انـظر كذلك ابن تيميـة الذي يفصل اطلاق كلمـة جسم على النفس ، فيقول الروح ليست جسما لغة ، وهي جسم في اصطلاح أهل الكلام لأن الجسم عندهم ما يشار اليه اشارة حسية وهي ليست جسما عند الفلاسفة لنفس السبب (فتاوى :III ، 31 ـ 32 وXII ، 313 ، 315 ، 316 ، 343) .

29) » من حركة وانتقال وصعود ونزول ومباشرة النعيم والعذاب واللذة والالم وكـونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج فلذلك اطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقا لهذه المعاني وان لم يطلق عليها اهل اللغة اسم الجسم (نفس المرجع : 201) . وابن تيمية نفسه يذكر هذه الصفات الثّبوتية والسلبيـة التي وصف بهـا الشـرع النفس (فتـاوى :III ، 31 ـ 32 و IV 223 ، 271 وIX ، 289 ، 302 و XVII ، 349)

30) انظر هذه البرهنة على تجرد النفس البشرية بحلول المعقولات فيها عند ابن سينا : الشفاء : 206 والنجاة : 174 وأحوال النفس : 80 ورسالة في السعادة : 6 ـ 7 . وكذلك كتاب المحصل للفخر الرازي (ص 164 ـ 168) حيث نجد ذكر حجة ابن سينا هذه واعتراض الرازي عليها ورد نصير الدين الطوسي (تلخيص المحصل : 164) على هذا الاعتراض ،

31 ـ وفي ذلك تكمن ـ في رأي ابن القيم ـ نقطة الضعف الأساسية في نظام الفلاسفة (المرجع المذكور : 204) .

32 ـ نفس المرجع . وكذلك الادراك هو في رأيهم « حصول في ذات المدرك صورة مساوية للمدرك (المرجع المذكور : 206 ، 210) ونرى ابن سينا يقول فعلا عن الادراك أنه يشبه أن يكون أخذ صـورة المـدرك (الشـفـاء : 42 ، 59 ، 63 ، 67 ، 117 والنـجـاة 159 ـ 160 وأحـوال النفس : 69) ونجد نفس الفكرة عند اخوان الصفاء (رسائل : I ، 262) . والجدير بالذكر ان الغزالي لما عرف الادراك عند الفلاسفة بأخذ صورة للمدرك (مقاصد الفلاسفة : 352 ، 360 وتهافت الفلاسفة : 260) تفطن الى موضع الالتباس ـ على حد تعبيره ـ قد يكمن في قول الفلاسفة « إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون » (تهافت : 259) ويقول في هذا الصدد ان نسبة الأوصاف الى مجالها ليست محصورة في فن واحد (نفس المرجع) وهو نفس ما يعيبه ابن القيم على

الفلاسفة اذ أن أنواع الحلول متعددة فلم وقع الاقتصار في العلم على ضرب واحد (المرجع المذكور : 201 ـ 202) .

33) ويمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر وهو ان محل العلوم الكلية لو كان جسما أو جسمانيا لانقسمت تلك العلوم لأن الحال في المنقسم [منقسم] وانقسام تلك العلوم مستحيل » (الروح : 197) . ويوجد من بين الاثنتين وعشرين حجة التي ينقلها ابن القيم عن الفلاسفة على قولهم بتجرد النفس سبعة على الأقل تسيطر عليها صورة الانطباع والانتقاش (نفس المرجع : 201 ـ 211) . ويبرز ابن القيم المقدمات التي بنى عليها الفلاسفة رأيهم هذا وهي : 1 ـ ان في الوجود مالا يقبل القسمة بوجه من الوجوه . 2 ـ انه يمكن العلم به ، 3 ـ ان العلم به غير منقسم . 4 ـ انه يجب ان يكون محل العلم به كذلك إذ لو كان جسما لكان منقسما . ومما يمكن الرد به على الفلاسفة هو أولا انهم لم يقيموا دليلا على أن في الوجود ما لا يقبل القسمة الحسية ولا الوهمية وثانيا ان المتكلمين انصار الجوهر الفرد يذهبون الى حلوله في الجسم لأن الجسم مركب منه وبذلك يكون قد حل بالمنقسم ما ليس بمنقسم بينما لا يتم دليل الفلاسفة على عدم حلول غير المنقسم في المنقسم الا بنفي الجوهر الفرد الذي ينبني عليه قولهم ان كل ذي وضع منقسم (أنظر أبطال الجوهر الفرد عند ابن سينا : النجاة : 102 والغزالي : التهافت : 257 و 261 والايجي : المواقف : 457) .

34) ويمكن ان نتساءل عما تصبح حقيقة الانسان الذي أخص خواصه عند ابن سينا هو تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد (شفاء : 203) .

35) تأثر ابن القيم في ذلك بشيخه ابن تيميه الذي عاب على الفلاسفة تفريقهم بين الماهية ووجودها مع قولهم ان كليهما موجود في الخارج (الرد على المنطقيين : 65) وأن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان (المرجع المذكور : 64 والفتاوى : IX ، 97 ـ 98 وXVII ، 339) . ويكمن غلط « المنطقيين اليونانيين » في رأي ابن تيمية في انهم « ظنوا ان الموجودات العينية يقارنها جواهر عقلية بحسب ما تحمل لها من الكليات ، فيظنون بان في الانسان المعين انسانا عقليا وحيوانا عقليا وناطقا عقليا ، وحساسا عقليا وجسما عقليا ، وذلك هو الماهية التي يعرض لها الوجود وتلك الماهية مشتركة بين جميع المعينات .... وانما أتى فيه هؤلاء من حيث انهم تصوروا في انفسهم معاني كلية مطلقة فظنوا انها موجودة في الخارج . (فتاوى :VII ، 590 ـ 591) ونرى ابن تيمية يؤرّخ لظهور هذه النظرية منذ فيثاغورس الذي قال بوجود اعداد مجردة خارج الذهن الا ان افلاطون عدل عن ذلك وقال بوجود ماهيات مجردة أزلية مستقلة عن الذهن وعدل ارسطو بدوره عن نظرية افلاطون وقال ان الماهيات مقارنة لوجود الأشخاص .... « وهو أيضا غلط فان ما في الخارج ليس بكلي اصلا وليس في الخارج الا ما هو معين مخصوص . فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن » (الرد على المنطقيين : 134 ـ 135 والفتاوى :IX ، 127) ولا فرق بين الوجود والماهية الا فرق ما بين ما في الذهن وما في الخارج (الرد على المنطقيين : 64 ، 69) . وكل موجود في الخارج يتميز بحقيقة تخصه عما سواه (الفتاوى :IX ، 98 ، 124 ، 233 و III 32) والجدير بالملاحظة هنا أن ابن تيمية لا يبطل قطعا وجود الكليات في الذهن (المرجع المذكور :XII ، 328 ، 339 ، 342)

36) » فالصورة الكلية التي يثبتونها ويزعمون أنها حالة في النفس .... صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية » (المرجع المذكور : 205) ولا تمتنع هذه الصورة المعينة في نظره أن تنطبع على أفراد كثيرة (المرجع المذكور : 204) . وليس ابن القيم بأول من فعل ذلك فان الغزالي في جداله مع الفلاسفة أبطال وجود المعاني الكلية حتى في العقل وعلل توهم الفلاسفة ادراك هذه الكليات منعزلة عن الحس بقوله : » بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله وبذلك يصبح معنى الكلي « أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة » . (تهافت : 272) .

37) المرجع المذكور ، ويبدو ابن القيم هنا أقرب الى الغزالي منه إلى أستاذه ابن تيمية في ابطاله وجود الكليات في الذهن (أنظر آخر الملاحظة 35)

38) المرجع المذكور : 207 .

39) المرجع المذكور : 203 . وذلك على غرار الإبصار الذي « ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر

في القوة الباصرة وانما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصر » فالادراك حالة إضافية تحصل للنفس الناطقة لا تتوقف على حصول صورة المدرك في المدرك . (المرجع المذكور : 206) وهذه النسبة المخصوصة بين العالم والمعلوم تسمى في اصطلاح المتكلمين تعلقا (الايجي : المواقف : 272 و 457 . وقد سبق للغزالي أن غير لفظة « الانطباع » بلفظة « نسبة » (تهافت : 259 ـ 260)

40) المرجع المذكور : 204

41) المرجع المذكور : 205

42) هذا واضح جدا عند الافلاطونية والافلاطونية المحدثة الا أنه أقل وضوحا عند المشائية .

43) خاصة عند الإشاعرة . إذ أننا لا نجد في نطاق مشكلتنا هذه فرقا بين موقف ابن القيم ومتكلمي الأشاعرة . فعضد الدين الإيجي (م 1355/756) يبين أن تعريف الفلاسفة للعلم (= حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ، المواقف : 273 و 274) مبنى على مذهبهم في إثبات الوجود الذهني (المرجع المذكور : 19 و 114) ويصبح هذا التعريف الأساس الذي يقوم عليه قولهم بتجرد النفس الإنسانية (المرجع المذكور : 457) وعندما يذهب المتكلمون إلى إنكار الوجود الذهني وإبطال المجردات واقتصار الوجود على الهويات الجزئية فانهم يذهبون الى جسمية النفس (المرجع المذكور : 83 و 114 و 457 و 459) .

44) أنظر خاصة رسالته في السعادة : 16 .

45) وأدلّ شيء على ذلك جهد ابن سينا لتجريد المعرفة من الحس . فإن مراتب التجريد تمثل كلها ضروبا متفاوتة من الارتسام تبدأ بالاحساس الذي هو قبول صورة الشيء مجردا عن مادته (أحوال النفس : 69 ـ 74 والنجاة : 168 ـ 174 والشفاء : 60 والاشارات والتنبيهات :II ، 338) وتنتهي بالعقل القدسي « الذي ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء (أحوال النفس 130 ـ 131 والنجاة : 166 ـ 167 والشفاء : 231 ـ 235 والإشارات : II ب 375) . هذا رغم ما يقوله من أن جوهر النفس فاعل غير منفعل وذلك عندما يعقل النتائج فانما يعقلها بالاستخراج منه لها بالتركيب والتحليل للصورة التي في ذاته وذلك فعل لا انفعال (رسالة في السعادة : 9) . وعلى خلاف ذلك فان ابن القيم ينكر ان يكون العلم فعلا (المرجع المذكور : 205) وذلك لأنه يعرفه بكونه نسبة وإضافة .

□ المصادر والمراجع

ابن تيمية : الرد على المنطقيين بمباي 1368 ـ 1949 .

ـ الفتاوى . المكتب التعليمي السعودي بالرباط . بدون تاريخ .

ابن حزم : ـ الفيصل في الملل والاهواء والنحل القاهرة 1317

ـ طوق الحمامة في الألفة والاف . القاهرة 1269/1950

ابن رشد : ـ تلخيص كتاب النفس القاهرة 1950 .

ابن سينا : ـ الشفاء (الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس باريس 1982 .

ـ النجاة القاهرة 1357/1938

ـ الإشارات والتنبيهات القاهرة 1367/1947

ـ أحوال النفس (أربع رسائل) القاهرة 1371/1952

ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.قسطنطينية 1298

ـ رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهرحيدراباد 1353 .

ابن عربي : ـ رسالة في معرفة النفس والروح . ضمن دراسة :

ASIN PALACIOS : La psicologia segun Mohidin. Abenarabi

Actees du XIV Congrès international des Orientalistes في(Alger 1905) باريس 1907

ابن قيم الجوزية : كتاب الروح القاهرة 1386 ـ 1966 .

ابن لوقا (قسطا) : ـ كتاب الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس وماهية النفس ضمن رسائل ابن سينا استانبول 52 ـ 1953 .

اخوان الصفاء : ـ الرسائل . بيروت 1376/1957
ارسطو : ـ في النفس القاهرة 1954
الأشعري : ـ مقالات الإسلاميين القاهرة 1389/1969
الايجي : ـ المواقف بشرح الجرجاني . القاهرة 1286 .
البغدادي (ابو البركات) : ـ الكتاب المعتبر في الحكمة حيدراباد 1357/1358
البقاعي (برهان الدين) : ـ سر الروح القاهرة 1326
الجويني : ـ الإرشاد القاهرة 1369/1950
الدواني (جلال الدين) : ـ حقيقة الانسان والروح الجوال في العالم ، القاهرة 1366/1947
الرازي (فخرالدين) : ـ كتاب النفس والروح وشرح قواهما اسلام آباد : 1388/1968 .
ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين القاهرة 1323 .
ـ معالم اصول الدين بهامش المحصل
الغزالي (ابو حامد) : ـ مقاصد الفلاسفة ، القاهرة 1379/1960 .
ـ تهافت الفلاسفة ، القاهرة 1385/1966 .
ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، بيروت 1388/1969 .
ـ احياء علوم الدين دار الشعب القاهرة بدون تاريخ
ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت 1975 .
قاسم (محمود) : ـ في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، القاهرة 1969 .
مذكور (ابراهيم) ـ في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة 1968 .
L. GARDET : — Dieu et la destinée de l'homme Paris 1967