ثانيا: النفس

لما كان الإنسان هو النفس، فإن الاهتمام بالإنسان يعنى الاهتمام بالنفس ومحاولة معرفتها عن طريق دراستها وبيان طبيعتها وأخلاقها وأحوالها، خاصة وإن كثيرا من المفكرين والفلاسفة قد قالوا أن النفس هى الإنسان كما صرح بذلك الكندى فيلسوف العرب فى قوله: «لو أخذ المرء نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة، لعرف أن جوهرة الحق هو النفس لا البدن».

وكذلك ذهب ابن سينا إلى القول: «بأن النفس هوية الإنسان وهى جوهره وهى ليست جسما ولا بدنا».

وإلى هذا القول ذهب النظام أحد شيوخ المعتزلة ومن تابعه فى أن الإنسان هو النفس لا الجسد،وصرح معمر بن عمرو العطار بأن النفس جوهر وهى الإنسان(١).

وكذلك رأى ابن حزم «إن الجسد موات والفعالة هى النفس وهى الميزة حاملة لهذه الأخلاق»(٢).

وقد أكد الإمام الغزالى هذا الرأى بقوله: «إن النفس هى الإنسان على الحقيقة، فهو بنفسه لا ببدنه».

ثم أخذ الغزالى يعرف النفس الإنسانية بأنها «ذلك الشىء الذى من شأنه التذكر والحفظ والتفكير، والتمييز والرؤية، ويقبل جميع المعلومات، وهذه النفس تسمى عند كل قوم باسم خاص؟ فعند المتصوفة تسمى بالقلب وعند الحكماء تسمى بالنفس الناطقة، وعند الأشاعرة والمتكلمين بالروح أو النفس المطمئنة، فالروح والقلب والنفس كلها أسماء لشىء واحد هو النفس الإنسانية التى هى محل المعقولات»(٣).

(١) ابن حزم الفصل: ج٥، ص٧٤.
(٢) ابن حزم الفصل: ج٥، ص٦٥- ٦٦.
(٣) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، ص١١- ١٥.

أما الإمام ابن القيم فهو يرى أن النفس هى «الذات بجملتها وهى جسم دورانى مخالف لهذا الجسم المحسوس خفيف متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ويسرى فيها سريان الماء فى العود الأخضر وسريان الدهن فى الزيتون، والنار فى الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار التى تفيض عليها من هذا الجسم اللطيف مشابكا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية، أما إذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها فارق الروح الجسد، وانفصل عنه إلى عالم الأرواح وكان ما يسمى بالموت»[1].

وعلى هذا الرأى جمع من علماء الكلام وقد فضله الفخر الرازى واتخذه مذهبه فقال: «إنه مذهب قوى يجب التأمل فيه فإنه شديد الموافقة لما فى الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت».

ويقول صاحب المقاصد فى هذا الصدد: «يجمع جمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الأعضاء نورانى علوى، خفيف حى لذاته، نافذ فى جواهر الأعضاء، سار فيه سريان الماء فى الورد، والنار فى الفحم لا يتطرف إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه فى الأعضاء حياة وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت»[2] من هذا كله نرى مدى اهتمام المفكرين المسلمين بالنفس وانشغالهم بمعرفتها علهم يستطيعون معرفة الإنسان وفهمه وإدراك ماهيته وكنهه، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «أطلت الفكر فى نفسى بعد تيقنى أنها المديرة للجسد، والحساسة الحية المميزة العالمة وأن الجسد موات لا حياة له وجماد لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس»[3].

ويعترف ابن رشد فى نقده للغزالى بأن علم النفس علم غامض وهو فى نفس الوقت علم شريف لا يدرك بصناعة الجدل[4] بل إن الكلام فى أمر النفس غامض جدا، وإنما اختص الله تعالى به الناس من العلماء الراسخين فى العلم، قال سبحانه وتعالى مجيبا فى هذه المسألة الجمهور حين سألوه عن النفس بأن هذا

(١) ابن القيم: كتاب الروح، ص٢١٧، ٢٨٤.
(٢) سعيد الدين التفتازانى: شرح المقاصد ج٢، ص٣٠.
(٣) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس، ص١٠٩.
(٤) ابن رشد: التهافت، ج٢، ص٨٣٧.

السؤال ليس فى مقدورهم فى قوله سبحانه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء] ولم يشذ ابن رشد فى قوله هذا عما ذكره ابن سينا من أن الدهماء من الناس بل أكثر العلماء قد غفلوا عن معرفة النفس مستشهدا بنفس الآية»(١).

وكذلك يروى ابن تيمية فى مجموعة التفسير ما ذكر فى بعض الكتب المتقدمة (يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك).

إذن معرفة النفس ودراستها كان من أهم المسائل لدى المسلمين والواقع أن أبحاث المسلمين فى النفس الإنسانية والاهتمام بها هو نتاج طبيعى للعقيدة الإسلامية من ناحية والفلسفة اليونانية من ناحية أخرى، لأنهما المصدر الذى استلهم منه المسلمون نظرهم، واستقوا منه فكرهم، إذ ليس من المعقول ألا يتأثر الفكر الإسلامى بهذا المصدر أو ذاك، وخاصة أن القرآن الكريم قد عنى بالنفس الإنسانية كثيرا ونبه إلى التفكر فى ذاتها طويلا، إذ قال الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم﴾ [الروم] ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات].

فقد وجه الله الإنسان إلى استجلاء أسرار نفسه وحضه على معرفة أمره، وأمده بما يسر له معرفة صفاتها وطبيعتها، وتحدث عن مكوناتها لندرك كيف تكون فى صحتها وأمراضها واستوائها وانحرافها وليكون الإنسان لنفسه فى النهاية نظرية شاملة عنها، ولذلك تتابعت آيات كثيرة تتحدث عن النفس وتوضح طبيعتها، وتثبت وجودها، وتذكر مكوناتها، وتؤكد خلودها، وقد خصها القرآن بالعمل والفعل، إذ قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَراً ﴿٣٠﴾﴾ [آل عمران].

ثم تحدث عن طبيعتها فقال عنها: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس].

ثم ذكر دوافعها ونوازعها فقال: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ..﴿٥٣﴾﴾ [يوسف].

---

(١) ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس، ص٧.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴿٢١﴾﴾ [الروم].

وقال عز وجل: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفجر].

هذه هى الخطط العريضة للنظرية الشاملة للنفس الإنسانية كما صورها القرآن الكريم، وكما انعكست على فكر الإسلام بصرا وبصيرة، وعلما وعملا، وضميرا وخلقا، وفجورا وتقوى، ومودة ورحمة، وهدوءا وسكينة، فلتقارنها إذن بما ذهب إليه فلاسفة الإسلام، لنرى إلى أى حد تلاقى الطرفان، ونوضح مدى اهتمام متكلمى وفلاسفة الإسلام بالنفس الإنسانية بشكل عام.

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم فى أمر النفس فمنهم من قال: أنها جوهر روحانى يبقى بعد الموت، ومنهم من قال أنها صورة مادية بالبدن، تحدث بحدوثه وتبطل ببطلانه، ومنهم من وقف موقفا متوسطا بين هذين الرأيين.

ولعل ابن سينا كان أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بأمر النفس وقد صنف فى معرفة النفس وأحوالها وقواها وتعلقها بالبدن، وجوهريتها، وبقائها عدة رسائل مثل كتاب الشفاء وكتاب النجاة، وكتاب الإشارات، التى خص النفس فيها بأبحاث مطولة، أضافت إلى ما وجد من كتابات عن النفس الكثير من الحقائق عن طبيعة النفس وأحوالها، فجمعت بين النواحى الطبية والفيزيولوجية والنفسية والفلسفية، فقال: إن الإنسان مركب من مادة وصورة كغيره من الكائنات فمادته هى البدن وصورته هى النفس أى أن النفس صورة للبدن وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى.

وقد كانت براهين ابن سينا على إثبات وجود النفس تهدف إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز[1]، إذن فلا يصح القول أن النفس صورة للجسم، لأن هذا القول يجعل مصير النفس تابعا لمصير البدن؛ لذلك قال ابن سينا: «ليس وجود النفس فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع»[2].

(١) الدكتور إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، ص١٥٨.
(٢) الشفاء، علم النفس، طبعة بان ما كوش، ص٣٠.

ولعل أول شيء ينفى عنها العرضية كونها مستقلة عن الجسم قادرة على البقاء بمعزل عنه، والجسم يحتاج إليها، وهى غير محتاجة إليه، فلا يمكن أن يوجد جسم دون نفس، ولكن يمكن أن توجد نفس دون جسم، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عن الجسم تغير الجسم وأصبح شبحا من الأشباح، على حين أن النفس المنفصلة عن الجسم ترتقى إلى العالم العلوى، فالنفس إذن جوهر قائم بذاته، يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور: «والواقع أن ابن سينا لم يبتكر القول بالجوهرية وإنما أخذها عن أفلاطون وأفلوطين فى الفكر اليونانى».

وكذلك كان الإمام ابن حزم من أكثر المتكلمين عناية بالنفس الإنسانية وأشدهم حرصا على ضرورة معرفتها وفهم طبيعتها لأنه اقتنع بعد أن عاش الأحداث وخبرها وبعد أن حيل بينه وبين إصلاحها، فقد كل أمل فى توجيهها، اقتنع بأن النفوس المريضة هى التى تحول دون ظهور الحق، وأن الأهواء الفاسدة هى التى تنشر الضباب على العقول، وتمنع الناس من التفكير السليم، ورأى أن من الواجب العناية بالنفوس الإنسانية وإصلاحها لأن وظيفة الفلسفة والغرض المقصود من تعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة[1].

ولهذا كان لابن حزم دراسات ومصنفات فى باب الإنسانيات فكان بحثه عن النفس، فى كتاب «الفصل»[2] ورسالة «الأصول والفروع»، ثم كانت رسالته «فى معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها». ثم جاء كتابه فى «مداواة النفوس» ثمرة نضجه وخبرته وفكره وتأمله، قدمه ابن حزم هدية للبشرية لينفع الله به من عباده من يشاء فيكون أفضل من كثرة المال والأملاك إذا تدبره ويسره الله تعالى لفهمه والعمل بمقتضاه[3].

---

(١) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس، ص١٠٩.

(٢) ابن حزم: المفصل ج١، ص٩٤.

(٣) ابن حزم: رسالة فى مداواة النفوس ضمن كتاب رسائل ابن حزم، ص١١٥.

وابن حزم حريص كل الحرص على ضرورة معرفة النفس وتوجيهها وإصلاحها لتحقيق الخير والسعادة من ورائها، لأن معرفة النفس إنما تعين على معرفة الحقيقة الكاملة للإنسان، وتساعد على إنشاء نظم وأفكار وسلوك ومشاعر تتفق مع هذه الحقيقة ولا تضادها ولا تتعارض معها، وعلى تربية أجيال من الناس بمقتضى الفطرة الصحيحة كما خلقها الله.

ولذلك كانت النفس هى شغل ابن حزم الشاغل، فلم يزل يبحث ويدرس ويتأمل ويفكر فى ماهيتها وطبيعتها قائلا فى هذا الصدد «يا أيتها النفس التى بلغت هذه المبالغ النائية، وترقيت إلى هذه المرامى العالية، وسرت فى تلك السبل الغامضة، إلى تلك المنازل السامية، وتكلفت الارتقاء إلى دار تلك الفلك الشاهقة تفكرى إذا وصلت إلى هذه الرتب، وخرقت تلك الحجب، ورفعت دونك تلك الستور المسبلة وفتحت لك تلك الأبواب المغلقة المقفلة، وسهل عليك ولوج تلك المضايق الهائلة، وتأتى لك تحلل الثنايا البعيدة، هل عرفت ماهيتك، وهل دريت كيفيتك، وهل وقفت على أى شىء أنت، وما هو جوهرك، وهل أشرفت على حملك لصفاتك كيف حملتها... قالت: لا: ما عرفت شيئا من ذلك»[1].

وابن حزم يتعجب كيف تستطيع نفس الإنسان أن تعرف كل ذلك معرفة تفصيلية، ولا تستطيع أن تعرف ماهيتها ولا تدرى كيفيتها، وكيف حملت صفاتها ومن أين أتت، ومن أين تتكلم، وكيف تحرك هذه الأعضاء وكيف تعلقت بهذا الجسد الميت الجاهل، وكيف تصرفه وكيف تبقى منه وكيف تفارقه.

كل هذه المشاكل وغيرها تناولها المفكرون المسلمون وحاولوا تقديم حلول لها، ولسوف نعرض الآن لذلك كله بالتفصيل.

١- تعريف النفس:

مما سبق يظهر بوضوح اهتمام الفلاسفة والمتكلمين بدراسة النفس وانشغالهم بتعريفها بعد أن تبين لهم أهميتها وقيمتها وعلمها، ومع هذا لا تعلم عن ذاتها شيئا ولا تعرف عن طبيعتها أمرا فأخذوا فى دراستها وتعريفها فقال الكندى: «إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس».

(١) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس لغيرها، ص١٠٩.

وكذلك فالنفس عند الكندى مستقلة عن البدن باعتبار جوهرها الروحى، وهى بمنجاة من تأثير الكواكب، إذ تؤثر الكواكب فقط على الأمور الطبيعية، فالنفس الإنسانية عنده جوهر بسيط غير فان هبط من عالم العقل إلى عالم الحسى[1].

وقد تأثر الكندى فى تعريفه للنفس بآراء أفلاطون وأفلوطين وعرضه فى رسالته الصغيرة المسماة «القول فى النفس من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة».

ويظهر أثر الفلسفة بصورة واضحة عند الفارابى وخاصة فى تعريفه للنفس بأنها كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة، والنفس عنده صورة للبدن كما قال أرسطو ولكنه لا يلبث أن يستشعر خطورة هذا الرأى فيعود إلى القول بأن النفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر، أى العالم الإلهى والآخر من العالم الحسى، ويصرح بذلك فى كتابه الثمرة المرضية فيقول: «أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد متقسم، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل، ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر لأن روحك من أمر ربك، وبذلك من خلق ربك» أى أن النفس عنده روحية مادية تجمع بين العنصرين، الروحى والمادى وهو يقترب فى هذا الرأى من تصوير القرآن للنفس الإنسان بشكل عام.

أما ابن سينا تعد فاق الفارابى والكندى فى الاهتمام بالنفس ودراستها والتعريف بها فقال عنها إنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وقد حاول البرهنة على وجود النفس قبل أن يتحدث عن صفاتها وطبيعتها والتعريف بها لأنه كان يرى أن المنهج السليم يوجب على المرء أن يشرع قبل كل شىء فى إثبات ما يريد الحديث عنه ثم يتكلم فيما يتبع ذلك.

---

(١) الدكتور الأهوانى: الكندى، ص١٣٨- ٢٥٢.

ولذلك قدم ابن سينا براهين إثبات وجود النفس على الكلام عن طبيعتها يقول الدكتور محمود قاسم أن ابن سينا اتخذ من البرهنة على وجود النفس سبيلا إلى بيان طبيعتها ومخالفتها للبدن وأن يكون ذلك دليلا على أن النفس ليست بعرض للجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه[1].

وفى الشفاء يؤكد ابن سينا أن النفس جوهر روحى بسيط يحل فى البدن ليعنى بأمره وليدبره كما يحل الربان فى السفينة ليدير أمرها ويعنى بها[2]. أى أن ابن سينا وجد تعريفه للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى لا يفيد فى الواقع معرفة لطبيعتها لأن المرء يتساءل بعد ذلك أهى جوهر أم عرض؟ ولذلك أوضح مفهومه وبين تعريفه بأن النفس جوهر مستقل قد اتصل بالبدن ليديره: ويعنى بأمره ويحقق له صورة الكمال التى هى من عمل النفس والكمال إنما يعنى الالتزام بالفضائل والتحلى بالأخلاق الفاضلة.

أما ابن حزم فقد حاول أن يعرف النفس ويتعرف عليها فقدم أربعة تعريفات لها حاول عن طريقها توضيح حقيقتها وبيان طبيعتها وقد جاءت هذه التعريفات متفرقة فى مواضع مختلفة من كتبه فذكر فى كتابه الفصل أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسم[3] وعرفها كذلك فى كتابه التقريب بأنها «الحساسة المدركة من قبل الحواس» وأكد ذلك فى تعريف آخر بأنها «الفعالة المميزة الحية حاملة الأخلاق»[4] ثم قدم تعريفا رابعا حاول أن يجمع فيه كل الخصائص التى ذكرها فى التعريفات السابقة ليوضح طبيعة النفس ويعرف بها تعريفا يكاد يكون متكاملا فقال: «إنها المديرة للجسد والحساسة الحية العاقلة المميزة، وأن الجسد موات لا حياة له، وجماد لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس»[5].

وقد جاء هذا التعريف فى آخر كتبه مما يدل على تكامل المفهوم لديه ووضوح الماهية عنده لأن التعريف الأول يتحدث عن النفس باعتبارها جسما ماديا

---

(١) دكتور محمود قاسم فى: النفس والعقل، ص٨٠، الطبعة الثالثة.

(٢) ابن سينا: الشفاء، ج١، ص٢٧٨.

(٣) ابن حزم: الفصل ج٦، ص٧٤.

(٤) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٦٥- ٦٦.

(٥) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس كغيرها، ص١٠٩.

له طول وعرض وعمق ذو مكان لأن النفس عنده موجودة وجودا يقينيا لأنه ليس فى الوجود إلا الأجسام والأعراض ولما كانت النفس غير عرض فهى جسم، وكذلك النفس عاقلة مميزة مصرفة للجسد وهذا هو عملها لأن العقل والتمييز والتصريف هى أمور غير مادية يظهر فيها الجانب العاقل مع الجانب المادى الطبيعى وهو يتفق كذلك مع تعريف ابن حزم للإنسان بأنه هو الجسد وهو النفس وهو الاثنين معا، الذى عرضنا له من قبل.

والتعريف الثانى يتفق مع فكرة أن الإنسان هو النفس الحساسة المدركة.

أما التعريف الثالث فتبرز فيه قوى النفس الفعالة المميزة حاملة للأخلاق أى يظهر فيه مدى ارتباط النفس بالأخلاق والسلوك الخلقى ومن كل هذه التعريفات التى وضعها ابن حزم للنفس نستطيع أن نقول أن النفس عنده هى جسم طويل عريض عميق، وهذا يتمشى مع فكرة أن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم وهى كذلك عاقلة مميزة مصرفة للجسد وهى حساسة من قبل الحواس، وأن الجسد موات لا حركة له إلا أن تحركه النفس وهى المديرة لهذا الجسد المتصرفة فيه وهذا كله يسمح لنا أن تدخل النفس لدى ابن حزم ضمن مباحث العلم الطبيعى المادى الواقعى وهو الاتجاه الأغلب لدى مفكرى الإسلام.

وقد أخذ ابن حزم يوضح هذه التعريفات ويبرهن على صحتها بالبرهان النقلى والعقلى[1] فاتجه إلى النصوص القرآنية والسنة النبوية يستمد منها تعريفاته ويستشهد بها على صحة ما قدمه من تعريفات فذكر قول الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴿٣٠﴾﴾ [يونس] وقوله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا ﴿١١١﴾﴾ [النمل] وقال تعالى ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾ [القيامة].

فهذه الآيات البينات إنما تثبت مادية النفس وأنها هى الفاعلة الكاسبة المجزية المخطئة كما توضح الآيات، أنها كذلك غير الجسد لأنها هى المجادلة اللوامة وهى العاقلة المخاطبة المكلفة، وهى كذلك الأمارة بالسوء وهى المعذبة بحسب عملها وأفعالها قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ﴿١٧٠﴾﴾ [آل عمران].

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٤.

وابن حزم يستشهد بكلام الله تعالى على أن النفوس منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب. ومنها ما يرزق وينعم فرحا ويكون مسرورا قبل يوم القيامة، ويقول فى هذا الصدد: «ولاشك أن أجساد آل فرعون، وأجساد المقتولين قد قطعت وفنيت وأن الذى يعذب هو النفس التى تنتقل من مكان إلى آخر، وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر»[1].

ثم يسوق ابن حزم من السنن النبوية ما يتفق مع رأيه فيذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشهداء، أنه رأى أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر فى الجنة، وكذلك قال صلى الله عليه وسلم أنه رأى نسم بنى آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره، فصح أن الأنفس مرئية فى أماكنها ولذلك فهى جسم وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم إن نفس المؤمن إذا قبضت عرج بها إلى السماء وفعل بها كذا. ونفس الكافر إذا قبضت فعل بها كذا فصح أن النفوس معذبة منعمة ومنقولة فى الأماكن وهذه صفة الأجسام.

أى أن ابن حزم يحاول أن يكون تعريفه للنفس بأنها جسم متوافقا مع النصوص الواردة فى القرآن والسنة لذلك أبطل ابن حزم تسع عشرة حجة[2]، احتج بها من يعارضه فى أن النفس ليست جسما. وانتهى ابن حزم إلى تأكيد أن النفس جسم ليثبت وجودها فهى ليست عرضا ولا جوهرا كما زعم البعض إنما هى عنده جسم طويل عريض عميق ذات سطح وخط وشكل ومساحة وكيفية يحاط بها ذات مكان وزمان، لأن هذه خواص الجسم[3].

والواقع أن ابن حزم بقوله هذا إنما ذهب مذهبا ماديا فى تعريفه للنفس ولو أنه قال أن النفس جوهر لكان أوفق له وخاصة أنه يرى أن كل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد؛ ولهذا فقوله الجسم جوهر والنفس جسم فيكون يعنى ذلك أن النفس جوهر[4] والحق أن ذلك أقرب إلى طبيعة النفس

---

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٩١.
(٢) الموضع السابق.
(٣) الموضع السابق، ص٨١- ٨٧.
(٤) المرجع السابق، ج٥، ص٨١- ٨٧، ج٥، ص٦٩.

وتعريفها، وذلك لأن ابن حزم كان يرى أن النفس هى الروح وأن النفس جسم له طول وعرض وعمق فتكون الروح بالتالى كذلك وهذا مالا نوافق عليه، لأن الروح ليست بجسم ذى أبعاد وأننا لا نعلم عنها شيئا، فلا يمكن أن نخبر عنها بخبر لم نعلمه، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء].

فابن حزم يتجاوز النص هنا عندما يصرح بأن النفس هى الروح ونتحدث عنها حديث العارف الواثق.

وقد حرص ابن حزم كذلك على الحديث عن إثبات وجود النفس مثل الحديث عن طبيعتها كما التزم بذلك من قبله ابن سينا، وكذلك نجد الإمام الغزالى قد استفاد من ابن سينا فى محاولته لتعريف النفس انتهى إلى أن النفس، وإن كانت كمالا أو لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة، فإنها ليست منطبعة فيه أو قائمة به، وقال: «فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به»(١).

فيجب أن تكون علاقتها بالبدن علاقة التدبير والتصرف، أما الإمام ابن القيم فقد تابع ابن حزم فى القول بجسمية النفس وقد صرح هو نفسه بذلك فى قوله: «وقد ذهب محمد بن حزم وسائر أهل الملل المقرة بالمعاد إلى أن النفس جسم وبهذا نقول»(٢) فهو يعرف النفس بأنها جسم لطيف مادى نورانى.. ينفذ إلى جوهر الأعضاء ويسرى فى البدن سريان الماء فى العود الأخضر(٣).

أى أن ابن القيم يذهب مذهب ابن حزم فى القول بأن النفس جسم ولكنه يستطرد قائلا: إن جسمية النفس غير جسمية البدن فهى ليست جسما باعتبار اللغة، وإنما المقصود بجسميتها أنها تقبل الصفات والأفعال التى يدل عليها الشرع والعقل والحس.. من الحركة والانتقال والصعود والهبوط والشعور بالعذاب واللذة والألم.. ولأنها تحبس فى الجسم وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، ويبرهن ابن القيم على صحة ما ذهب إليه فيقدم فى كتاب «الروح» مائة وستة عشر برهانا على

(١) الغزالى: معارج القدس، ص٣٦.
(٢) ابن القيم: الروح، ص٢٠١.
(٣) المرجع السابق، ص١٨٧.

جسمية النفس مستشهدا بما جاء فى القرآن والسنة النبوية وما روى عن الصحابة، وهى تقريبا نفس الآيات التى اعتمد عليها ابن حزم ليبرهن على أن النفس جسم. أما ابن باجه فقد حاول فى تعريفه للنفس التوفيق بين الجوهرية والمادية، أو بين رأى أفلاطون وأرسطو فينظر إلى النفس على أنها جوهر كما قال أفلاطون وأنها كذلك صورة كما ذهب أرسطو فقال: «إن النفس هى صورة لمثل هذا الجسم»[1] وهى جوهر مفارق إذا نظر إليها فى حد ذاتها وهى صورة إذا أخذنا فى اعتبارنا فى صلتها بالجسم، ولما كان ابن باجه يطلق لفظ الجوهر على كل من الصورة والمادة والمركب منهما فإن من السهل عليه أن يجمع بين الجوهر والصورة فى تحديده لطبيعة النفس، فالنفس عنده جوهر مفارق لأن فى الإنسان معنى سرمدى هو كلى الإنسان الذى يتحقق عن طريق وجود نفسه الناطقة وإذا كانت هى صورة للبدن فما ذلك إلا لأن النفس هى مصدر الحركة والحس والحياة الذى يتمتع به البدن، والبدن هو المحل أو الهيولى الذى يمكن أن يتقبل كل هذه الأفعال»[2].

فمن هذه التعريفات جميعا نرى أن بعض الفلاسفة والمتكلمين رأوا أن النفس جوهر والبعض الآخر وجدها جسما ماديا والثالث جمع بين الرأيين.

٢- إثبات وجود النفس:

شغلت هذه المسألة الفكر الفلسفى بصورة عامة حتى إننا نجد بعض الفلاسفة والمتكلمين قد ذهبوا إلى إنكار وجود النفس كلية، وقال بعضهم لا أعرف إلا ما شاهدته بحواس وهؤلاء هم الماديون الذى أنكروا وجود شىء غير الجسم، وقال آخرون: إن النفس عرض كسائر الأعراض ويمثل هؤلاء جميعا الاتجاه المتشكك والرافض لوجود ما يسمى بالنفس. وقد أشار ابن سينا إلى هؤلاء فى «رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها» وبين هذا الاتجاه المادى الذى لا يؤمن إلا بالجسم فقالوا: إن المراد بالنفس «هو ما يشير إليه كل أحد بقوله (أنا) وقد اختلف أهل العلم فى أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره. وقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله: (أنا) وهذا ظن فاسد»[3].

(١) ابن باجه: النفس، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق: ص٧٨.

(٣) ابن سينا رسالة فى معرفة النفس الناطقة، ص٨، نشر وتعليق دكتور محمد ثابت الفندى.

فابن سينا يبطل قول من أنكر وجـود النفس ويذهب فى كتابه الإشارات إلى القول: «بأن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى وساطة أو برهان ولا يكون أبدا عن طريق حس من حواسنا أو استـدلالاتنا العقلية وإنما يدرك إدراكا مبـاشرا بالحدس» نجده كـذلك يضرح فى رسالة فى القـوى النفسانـية بأن «من رام وصف شىء من الأشياء قـبل أن ثبت أنينه فهو مـعدود عند الحكماء ممن زاغ عن حجـة الإيضاح، فواجب علينا إذن أن نتجرد لإثبات وجود القـوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة وإيضاح القول منها»(١).

فابن سينا من الفلاسفـة الذى يرون أن وجود النفس من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو دليل، وإنما الذى جعله يورد البراهين الدالة على وجود النفس هو أن المنهج عنده يقتـضى أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النـفس قبل الحديث عن قواها وطبيعتها وكذلك ليدحض زعم من ذهب إلى إنكار وجود النفس.

وقد التـزم ابن حزم هو الآخـر بنفس المنهج فعـرض فى كتابـه الفصل أولا لرأى من أنكر وجود النفس مثل أبى بكر بن كيسان الأصم أو من زعم أنها عرض مثـل العلاف أو قول الـباقلانى بـأن النفس هى النفس أى النسيم الداخـل الخارج بالتنفس، وبين ابن حـزم فسـاد أقوالهـم وصرح أن قـول الأصم إنما يبطله النص وبرهان العقل.

أمـا النص فقـول الله تعـالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام] فصح أن النفس موجودة وأنها غير الجسد وأنها الخارجة عند الموت»(٢).

فابن حزم يؤكد وجود النفس بالنص الشرعى ثم يضيف إليه البرهان العقلى فيقول: «أمـا البرهان العقلى فإننا نرى المرء إذا أراد تصفيـة عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصـة عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسـدية، وترك استعمال الجسـد جملة وتبرأ منه حـتى أنه لا يرى من بحضرته ولا يسـمع ما يقال أمـامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان فضح أن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلى منه عند إيراداتهما».

---

(١) ابن سينا: رسالة فى القوى النفسانية، ص٨.

(٢) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٤.

ثم يسوقه برهان آخر بأن الذى يراه النائم مما يخرج حقا على وجهه وليس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقى الجسد كجسد الميت ونجمده حينئذ يرى فى الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر وقد بطل عمل بصره الجسدى وعمل أذنيه الجسدى وعمل ذوقه الجسدى وكلام لسانه الجسدى، فصح يقينا أن الفعال المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد فصح أنه المسمى نفسا»[1].

وكذلك نجد الإمام الغزالى يتخذ من البرهان الشرعى دليلا على وجود النفس فيقول إن الشرع يخاطب النفوس دائما ويحدثها عن عقاب من يخطئ منها وثواب من يطيع، ومن البديهى أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب، بل الجزاء موجه بالذات إلى النفس. أضف إلى هذا أن هناك أنواعا من العقاب خاصا بالنفس دون سواها، ولذلك فإذا كان الشرع يخاطب النفس ويحذرها من الوقوع فى الرذيلة ويخوفها من العقاب كان ذلك دليلا على أن النفس جوهر موجود بالفعل. وقد ذكر الغزالى وهو بصدد هذا البرهان «فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر. فإن الألم وإن حل بالبدن. فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه أو ذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق»[2].

فهذا البرهان الشرعى يتفق فيه الغزالى مع ابن حزم وابن القيم الذى يقول «إن ما جاء به القرآن الكريم والسنة وأقوال الصحابة وجمهور العقلاء إن النفس هى الذات بجملتها»[3] لقوله تعالى: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ ﴿٦١﴾﴾ [النور] وقوله عز وجل: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا ﴿١١١﴾﴾ [النحل] فابن القيم يؤكد هو الآخر وجود النفس وأنها الذات الإنسانية كما أخبرنا بذلك النص. فهو لا يناقش وجودها إنما يسلم بوجودها لإخبار النص بها.

وكذلك تجد ابن ملكا أبا البركات البغدادى يقول فى هذا الصدد: «إن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماما عن الحس والإدراك، فإنه لن

---

(١) ابن القيم: الروح، ص٢١٧.
(٢) الغزالى: معارج القدس، ص٢٠.
(٣) ابن القيم: الروح، ص٢١٧.

يشك مع هذا فى أنه موجود، وليس هناك أحد من الناس محتاجا فى إثبات وجود نفسه إلى حجة، فمن هو الذى يشك فى أنه موجود حتى يتبين له ذلك بحجة ولا شىء عند أحد من الناس أبين من ذلك أعنى أبين من وجود ذاته، وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفسا أى ذاتا هى هويته وأنيته»[1]. وهذه المعرفة عند ابن ملكا تسمى معرفة بغير تمييز ولكنه يقول عنها أن أهم ما يميز هذه المعرفة أنها تتقدم على كل معرفة له.

فهؤلاء الفلاسفة والمتكلمون يبدأون بالتسليم بوجود النفس ولا يشكون فى هذا الوجود مثلما فعل آخرون ولهذا كانت النفس لديهم أمرا وجوديا حقيقيا مسلما به، وهذا يتمشى مع سياق مذهبهم العام. فهم لم يبدأوا بالشك فى وجود النفس كما فعل ديكارت وغيره إنما بدأوا من الفكر واليقين الذى هو من عمل النفس. يقول ابن حزم فى هذا الصدد «أطلت الفكر فى نفسى.. بعد إيقانى أنها صاحبة هذه الفكرة»[2].

ويقول ديكارت «الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى وسأعطل حواسى كلها بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعا، ولكن لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك أنيتى».

فابن حزم يبدأ بالفكر واليقين الذى هو من طبيعة عمل النفس فيثبت وجودها وجودا يقينيا... وفى هذا المجال يسبق ديكارت أعظم فيلسوف فى هذا العصر الحديث. يقول ابن حزم: إننا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة، وتبرأ منه حتى إنه لا يرى من بحضرته ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان فصح أن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلى منه عند إرادتهما»[3]. إنما هو للنفس الموجودة إذ لا أثر للجسد ولا للحواس فى شىء مما ذكرنا»[4].

---

(١) ابن ملكا: المعتبر فى الحكمة، ج٢، ص٣٠١- ٣٠٦.
(٢) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس، ص١٠٩.
(٣) ابن حزم: القصد، ج٥، ص٧٤.
(٤) ابن حزم: القصد، ج٥، ص٧٤.

وهذا نفسه ما قاله ابن ملكا من بعد «إنك لو قرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاصرا لا يغيب عنه... فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء»فابن ملكا يرى أن وجود الإنسان غير محتاج إلى دليل عقلى لأن وجوده شعورى واضح ومثبت ولا يحتاج إلى استدلال»[1].

وكذلك نجد ابن العيرى يقول فى هذا الصدد «هناك أمور تسلم بها حقيقة وجود النفس فوجود النفس أمر فطرى لا يحتاج إلى دليل وإنما دليلها واضح من اسم النفس فإن الاسم دال على مسماه، كما قال أرسطو وإذا كان الإنسان يعقل ويعلم ويدرك ويفهم ويفعل الأشياء التى تعجز الحيوانات عن فعلها بحيث إنه إذا فارقته النفس عدم تلك الأفعال بأسرها، ظهر من ذلك أن تلك الأفعال كانت بنفسه المذكورة»[2].

أى أن ابن العيرى يرى هو كذلك أن وجود النفس واضح ومؤكد وفطرى لا يحتاج إلى دليل. وإلى هذا القول يذهب ابن باجه هو الآخر فيقول: «إن النفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة. ومن يفعل ذلك لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره»[3]. إلا أننا نجده يدلل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التى ساقها ابن سينا ولو أنه لم يذكره صراحة. فابن سينا قدم براهين عدة لإثبات وجود النفس وقد أوضحت تميز النفس عن البدن. ويقول الأستاذ إبراهيم مدكور:إن محاولة ابن سينا ليست الأولى فى تاريخ الفلسفة، غير أنها تميزت عن سابقيها بالشمول والدقة والعمق، وفى ذلك يقول: «لقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس قديمة ومتوسطة ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا فى استيعابها وتنوعها»[4].

(١) ابن ملكا: المعتبر، ج٢، ص٣٠٦.
(٢) ابن العيرى: مقالة مختصرة فى النفس البشرية، نشرة الآباء اليسوعيين، ص٧٧- ٧٨.
(٣) ابن باجه: النفس، ص٣٦.
(٤) ابن العيرى: مقالة مختصرة فى النفس البشوية، نشرة الآباء اليسوعيين، ص٧٧- ٧٨.

وقد أورد ابن سينا عدة براهين على إثبات وجود النفس هى:

١- البرهان الطبيعى السيكولوجى.

٢- وحدة الأنا ووحدة الظواهر النفسية.

٣- برهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر المعلق فى الفضاء.

وقد أخذ ابن باجه عنه هذه البراهين لإثبات وجود النفس الإنسانية وإن كان لم يشر إلى أنها براهين ابن سينا، فابن باجه تكلم هو الآخر عن البرهان الطبيعى وكذلك البرهان السيكولوجى الذى يتحدث عن أحوال النفس وانفعالاتها، وكذلك يسوق ابن باجه برهان الاستمرار الذى يؤكد أن الجسم هو الذى يتبدل ويتغير ويعتريه التحلل والفناء، أما النفس فهى باقية لا يلحقها الفساد. وكذلك برهان الرجل الطائر عرض له ابن باجه فى صياغة جديدة.

وهكذا نجد أن إثبات وجود النفس كان من أهم المشاكل التى أثارها الفكر الفلسفى، وإن كان كثير من فلاسفة الإسلام سلموا بوجود النفس وجودا حدسيا مؤكدا ظاهرا بغير حاجة إلى براهين عقلية، إلا أننا رأينا البعض يسوق الأدلة الشرعية والعقلية لإثبات وجود النفس لمن سايره الشك فى وجودها.

ويقول ابن حزم فى هذا الصدد: «إننا نرى من فسد جسده وبنيته ومع ذلك حاضر الذهن، قوى العقل والتمييز والنطق والحكمة، فهذا دليل على أن المدرك للأمور الفعال المميز الحى هو شىء غير الجسد وهو النفس الموجودة الثابتة الوجود.

فابن حزم هنا يتخذ من الإدراك العقلى والعمليات العقلية دليلا على وجود النفس كما فعل من قبل ابن سينا، وإن كان ابن سينا قد ركز على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أنواع الحيوان وأن الإنسان هو الذى يدرك المعانى الكلية المجردة من كل طابع حسى.

وقد أخذ الإمام الغزالى بهذا البرهان أيضا ليثبت وجود النفس[1]. كما اخذ ببرهان الاستمرار وهو استمرار وجود النفس مع تغير أحوال البدن، يقول الغزالى فى هذا الصدد: «فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن

(١) الدكتور محمود قاسم: فى النفس والعقل، ص١٠٥- ١٠٧.

وصفات البدن كلها تتبدل، إذ لو لم تتبدل لكان لا تتغذى لأن التغذى أن يحل البدن بدل ما تحلل. فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته فى شىء»[1]، وهذا البرهان نفسه قاله ابن سينا من قبل الغزالى.

وكذلك استخدمه ابن حزم ليبرهن على وجود النفس فقال «وكذلك نرى أن أعضاء الجسد تذهب عضوا عضوا بالقطع والفساد والقوى باقية بحسبها والذهن والتدبير والعقل أوفر ما يكون، فصح ضرورة أن الفعال العالم الذاكر، المدبر المريد هو النفس، وهى غير الجسد إذ الجسد موات»[2] فابن حزم يرى أن الجسد يعتريه التغير والفساد ولكن النفس مستمرة لا تتغير بتغير الجسد إنما تقوم بأفعالها ووظائفها بعيدة عن الجسد فيصح أنها موجودة لوجود هذه الأفعال الدالة عليها.

وهذا البرهان إنما يثبت وجود النفس ويبرهن على أن طبيعتها مختلفة عن طبيعة البدن.

ويضيف ابن حزم إلى ما سبق من براهين دالة على وجود النفس برهانا آخر هو أخلاق النفس وهو يشبه ما سمى عند ابن سينا من قبل ببرهان الأفعال الوحدانية[3]. فيقول ابن حزم «ومنها أخلاق النفس من الحلم والصبر والحسد والعقل والطيش والخوف والنزق والعلم والبلادة وكل هذا ليس لشىء من أعضاء الجسد فإذا لاشك فى ذلك فإنما هو كله للنفس المديرة للجسد»[4].

فابن حزم يثبت وجود النفس بوجود أخلاقها الدالة عليها وقد قال كذلك «إن الأخلاق محمولة فى النفس» ولا قوام لمحمول دون حامل فلابد أن تكون النفس موجودة لوجود هذه الأخلاق.

ومن هنا يظهر بوضوح مدى ارتباط النفس بالأخلاق عند ابن حزم وهو ما لاحظناه وأكدته كتاباته ومؤلفاته وما سنحاول أن نكشف عنه فى هذا الكتاب بإذن الله فى إطار الفلسفة الإنسانية؛ ولذلك فيهمنا الآن أن نعرض لطبيعة النفس ونبين أهم خصائصها ومميزاتها.

(١) الغزالى: معارج القدس، ص٣٣.
(٢) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٥.
(٣) الدكتور محمود قاسم: فى النفس والعقل، ص٨٢.
(٤) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٥.

٣- طبيعة النفس:

من كل ما سبق عرضه وبيانه من تعريفات قدمها الفلاسفة والمتكلمون للنفس وأيضا كل البراهين التى استدلوا بها على وجودها تستطيع عن طريقها أن تتعرف على طبيعة النفس وأهم سماتها.

وقد ذهب الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى إلى القول بأن النفس جوهر أو هى ذات روحية تفيض من العالم الأعلى على البدن فتكسبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تستكمل.

وقد أكدت تعريفاتهم وبراهينهم على أن جوهر النفس مغاير البدن،وقد وافقهم على ذلك الفيلسوف الأخلاقى ابن مسكويه حينما قال إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشىء من الحواس تدرك وجود ذاتها وتعلم أنها تعمل.

أما ابن حزم فيقول أن النفس جسم ذات طبيعة بلا شك وأنها عالمة فاعلة حساسة لا محسوسة ذاكرة مديرة مميزة حية خفيفة غاية الخفة، وأنها حاملة لصفاتها لا محمولة.

هذه هى خواصها وحدودها التى بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل[١].

فابن حزم يتحدث عن طبيعة النفس ويبين خصائصها وأهم سماتها التى تميزها عن سائر الأجسام لأنها جسم وليست جوهرا.

أما ابن باجه فقال:إن النفس جوهر وصورة فى آن واحد فهى جوهر مفارق إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها وصورة إذا أخذنا فى اعتبارنا صلتها بالجسم[٢].

وكذلك ابن رشد يرى أن النفس الإنسانية جوهر مستقل، وهى فى الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية وهى إلى جانب ذلك ذات روحية غير جسمية، أى أن ابن رشد يرى النفس ذاتا مستقلا تدير الجسم وهى فى الوقت نفسه صورته، إذ لا وجود له إلا بها، فليس اتحادها به اتحادا عرضيا، كما كان يقول ابن

---

(١) ابن حزم: الفصل، ج٥، ص٧٩.

(٢) ابن باجه: النفس، ص٣٤- ٣٨.

سينا ولا جوهريا كما كان يقول أرسطو، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية[1].

أما الغزالى فعلى الرغم من أنه نقد الفلاسفة وبين تهافت آرائهم إلا أنه استعان بنظريتهم فى الفيض أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها فالنفس عنده وسط بين عالمين: عالم الحق أو الأمر وعالم الحس أو البدن، ولما كانت هذه طبيعتها وجب أن تحتوى على قوتين. أما القوة الأولى فهى التى تتجه بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم، والقوة الثانية تتجه نحو البدن لكى تديره وتصرفه هى التى يدرك بها الإنسان الحسن والقبيح والخير والشر. ويسمى الغزالى هذه القوة اسم العقل العملى، كما نطلق على القوة الأولى اسم العقل النظرى.

أما الفخر الرازى فكان يرى أن النفس جوهر مستقل مفارق وهى مجردة فلا هى بجسم، ولا منطبعة فى جسم[2].

وإن كان الفلاسفة قد أجمعوا على أن النفس جوهر إلا أننا نجد المتكلمين يميلون إلى القول بأن النفس جسم، ومع هذا نجد أن الجميع لا يختلفون كثيرا حول طبيعة النفس وأفعالها. . فابن حزم يؤكد أن من طبيعة النفس الفعل «فالفعل هو من عمل النفس لأنه لو كان الفعل للجسد لكان فعله متماديا وحياته متصلة فى حال نومه،ونحن نرى الجسد صحيحا سالما لم ينتقص منه شىء من أعضائه وقد بطلت أفعاله كلها جملة، فصح أن الفعل والتمييز إنما كان لغير الجسد بل هو للنفس المفارقة» أى أن ابن حزم يرى كذلك أن النفس مفارقة للبدن وليست منطبعة فيه،فابن حزم يؤكد أن النفس هى الفعالة الذاكرة العالمة، وأنه قد تنقطع أعضاء الجسد وتفسد والقوى باقية بحسبها فصح أن الفعّال العالم الذاكر المريد هو غير الجسد إنما هو النفس التى من أهم خصائصها العقل والتمييز.

ويرى أيضا ابن حزم أن النفس حساسة لا محسوسة وهى العالمة التى تعلم نفسها وغيرها وهى القابلة لأعراضها التى تتعاقب عليها من الفضائل والرذائل المعلومة بالعقل.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص٦٣.

(٢) الرازى: المباحث المشرقية، ج٢، ص٣٤.

فابن حزم يصرح بأن من طبيعة النفس الفعال والعلم والإحساس والتميز وكذلك الأخلاق هى من طبيعتها وكذلك هى المتحركة باختيارها المحركة لسائر الأجسام وهى مؤثرة فيها وهى التى تتألم وتفرح وتحزن وتغضب وترضى وتعلم وتجهل وتحب وتكره وتذكر وتنسى[1].

أى أن جميع العمليات النفسية والعقلية هى من طبيعة النفس ومن وظيفتها.

وقد قال الفلاسفة من قبله بذلك فأرجعوا جميع العمليات النفسية والعقلية إلى النفس الإنسانية واتخذوا منها أدلة على وجود النفس، فابن سينا أثبت عن طريق الإدراك العقلى وجود النفس واستخدم برهان الاستمرار فى بيان طبيعة النفس ومخالفتها لطبيعة البدن وتابعه فى ذلك كل من الإمام الغزالى[2] والإمام الرازى. وكذلك نرى ابن حزم يؤكد على أن طبيعة النفس البساطة فهى بسيطة غير مركبة لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو من طبيعة واحدة، وما كان ذا طبيعة واحدة فقوته فى جميع أبعاضه وفى بعضها سواء.

ولذلك لما كانت النفس بسيطة عند ابن حزم فهو يرفض أن تكون النفس مزاج مجتمع متولد من أخلاط الجسم، وبالتالى يبطل القول بأن النفس مكونة من العناصر الأربعة التى منها يتركب الجسد وهى: التراب، والماء، والهواء، والنار، وكلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع أن يجتمع موات وموات فيقوم منها حيا فبطل أن تكون النفس مزاجا. وكذلك يذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس إما أن تكون مخللة لجميع الجسد من خارج كالثوب، وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخله كالماء فى المدرة، وإما أن تكون فى مكان واحد من الجسد. وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبثة فى جميع الجسد.

ولذا فتحريك النفس لما تريد من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان كإدراك البصر لما يلاقى فى البعد بلا زمان وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك العضو إن كانت متخللة لجميع الجسد من داخله أو

---

(١) ابن حزم: الفصل، ج٥، ص٨١.

(٢) الغزالى: معارج القدس، ص٣٢.

مخللة له من خارجه بل يفارق العضو الذى يبطله حسه فى الوقت وتنفصل عنه بلا زمان. ويكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذى مُلئ ماء[1]. فابن حزم يؤكد أن النفس بخلاف البدن وهى ليست منطبعة فيه إنما هى بخلافه، وإنها منذ أن حلت فيه كأنها وقعت فى طين مخمر فأنساها شغلها لها كل ما سلف وإن الجسد مؤذ للنفس وهو ميت جاهل وهى حية عالمة، وفى هذا القول نرى بوضوح تأثر ابن حزم بأفلاطون وأخذه عنه القول بأن الجسد مؤذ للنفس[2] وأن النفس حلت فى البدن مع تأكيده أن النفس جسم وليس بجوهر، لأنه ليس فى العالم إلا الأجسام والأعراض وليست النفس عرضا إذن فهى جسم.

وكذلك نجد أن أقوال ابن حزم هنا إنما تقارب مذهب ابن سينا فى أن النفوس كانت فى عالم قدسى علوى وأنها هبطت منه كارهة وأن من طبيعتها أن تحاول الصعود والفرار من العالم الحسى، وهذا كله إنما هو أثر أفلاطون وقد ظهر واضحا خاصة فى قصيدته المعروفة فى النفس التى عبر فيها ابن سينا عن رأيه فى طبيعة النفس وأن اتصالها بالبدن جعلها تنسى كل ما كانت تعلمه وأن اتصالها به مؤذ لها.

وفى هذا الاتجاه نجد ابن حزم يصرح هو الآخر بأن النفس جسم علوى فلكى أخف من الهواء وأطلب للعلو وهى تخفف الجسد إذا كانت فيه لأنها خفيفة غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية ،وهذه هى خواصها وحدودها التى بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة من الفضائل والرذائل.

أى أن النفس عند ابن حزم جسم بسيط خفيف ذاكر عالم مدير للجسد محرك له تطلب الصعود أو الخلاص وهى حاملة للأخلاق فهذه هى طبيعتها وخصائصها التى تميزها عن غيرها من الأجسام الأخرى المركبة، فابن حزم يحرص على تأكيد الجانب الأخلاقى للنفس وهو شغله الشاغل، وهنا يظهر مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق وهو ما حرصنا على بيانه وإظهاره فى هذا الكتاب. لأن النفس هى العلم والعمل والخلق القادرة على العطاء والبذل والفداء.

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٨.
(٢) ابن حزم: الفصل ج٥ ص ٧٥.

فلا بد من تنمية قدراتها وتطوير إمكانياتها لتحقيق الخير لذاتها ولغيرها لتسعد الإنسانية وتتقدم البشرية وهذا كله ممكن مادمنا عرفنا طبيعة النفس وسماتها وخصائصها ومميزاتها فهى المديرة للجسد الموجه للسلوك العالمة الحساسة المحركة للبدن، ولهذا سنحاول أن نتعرف على علاقة النفس بالبدن وهل هى هو أم هى الروح.

٤- العلاقة بين النفس والروح والبدن:

إن تعريف النفس، وإثبات وجودها، وبيان طبيعتها إنما يحدد فى النهاية العلاقة بين النفس والروح والبدن وهل هى شىء واحد أم أن لكل منها ماهية تخالف الأخرى وإنية تميزها. وقد شغلت هذه العلاقة كثيرا من الفلاسفة والمتكلمين واختلفت فيها وجهات النظر حتى إننا نجد الأشعرى يعرض لخمسة عشر اتجاها فى قولهم فى الروح والنفس والحياة فيقول: «واختلف الناس فى الروح والنفس والحياة، وهل الروح هى الحياة أم غيرها وهل الروح جسم أم لا؟»(١).

وقد لاحظنا نحن ذلك أثناء عرضنا للتعريفات التى حاول الفلاسفة والمتكلمون أن يتعرفوا بها على النفس ويعرفونها، أو تلك البراهين التى قدمها الفلاسفة لإثبات وجود النفس وأنها شىء غير البدن.

وقد أدى ذلك إلى ظهور اتجاهات كثيرة مختلفة لديهم وإن كنا نستطيع أن نميز ثلاثة اتجاهات بارزة فى تصورهم للنفس وهل هى الروح وما هى علاقتها بالبدن:

الاتجاه الأول يتمثل فيمن أنكر النفس جملة أى أنكر وجود جوهر غير هذه البنية أى الجسد، وهو قول طائفة من المعتزلة ذكرهم الأشعرى وابن حزم فى كتبهم، وكان على رأس هؤلاء الذين أنكروا وجود النفس - أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم الذى قال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسى، ولما لم يشاهد النفس بحاسة عينه فقد أنكر وجودها، وكذلك حكى الأشعرى أن الأصم كان لا يثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد، ويقول: لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذى أراه وأشاهده.

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٨.

وكان يقول: النفس هى هذا البدن بعينه لا غير وإنما جرى عليها هذا على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن[1].

أى أن الأصم كان ينكر وجود شيء اسمه النفس ويرى أن الروح هى الجسد.

وكذلك ذهب أبو الهزيل العلاف المعتزلى إلى القول بأن النفس عرض كسائر أعراض[2] الجسم، وذكر الأشعرى عن أبى الهزيل أنه كان يقول: «النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض وأن الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴿٤٢﴾﴾ [الزمر].

وكذلك يشعر الأشعرى أن جعفر بن حرب كان من القائلين بأن النفس عرض من الأعراض توجد فى هذا الجسم، وهى إحدى الآلات التى يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وإنما غير موصوفه بشيء من صفات الجواهر والأجسام.

أما الاتجاه الثانى فهو الاتجاه المادى فى النفس الإنسانية ويتمثل فيمن قال بأن النفس جسم وهو قول كثير من المتكلمين منهم النظَّام الذى ذهب إلى أن النفس جسم لطيف متشابك للبدن مداخل فيه[3] وأن الروح هى جسم وهى النفس وزعم أن الروح حى بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة بمعنى غير الحى القوى، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، لو خلص منه لكانت أفعالا على التولد والاضطرار[4].

ويرجع الشهرستانى مذهب النظَّام فى النفس إلى الطائعيين من قدماء فلاسفة اليونان[5]. وقد أخذ كثير من المتكلمين المسلمين بمذهب النظَّام فى النفس فقال الآمدى أن أبا بكر الباقلانى مال إلى هذا القول إذ قال: «النفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة، أجرى الله العادة بالحياة فى بقائها».

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٩.

(٢) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٤، رسالة الوصول والفروع مخطوطة لوحة ٩٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٠.

(٤) المرجع السابق: ص٢٦، ٢٨.

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل ج١، ص٥٧.

وكذلك ذهب الجبائى إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة،والحياة عرض أى أن الجبائى وحد بين الروح والنفس كما هى الحال عند كثير من المتكلمين وأنها جسم. وأيضا ارتضى إمام الحرمين هذا المذهب فقال: «والأظهر عندنا أن الروح يقصد بها النفس أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة فى استمرار العادة»(١).

وقد أخذ ابن حزم هو الآخر بنظرية النظام فى النفس «أن النفس هى الروح وهما اسمان لمسمى واحد ومعناهما واحد(٢) وأن النفس عنده جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد، وهى بخلاف البدن أى الجسد ويؤكد ابن حزم أن هذا هو مذهب أهل الإسلام والملل المقرة بالميعاد»(٣).

وأيضا ذهب ابن القيم إلى أن رأى جمهور المسلمين هو «أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد، وأن هذا هو مذهب الصحابة»(٤).

فالمتكلمون المسلمون إنما يتفقون تقريبا على أن النفس هى الروح وأنها بخلاف البدن، ماعدا الباقلانى وبعض الأشاعرة الذين قالوا أن النفس ليست هى الروح.

وأكد الإمام ابن القيم أن النفس جسم لا باعتبار اللغة وإنما المقصود بجسميتها أنها تقبل الصفات والأفعال التى يدل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والصعود والهبوط والشعور بالعذاب ولأنها تحبس فى الجسم.

أما الاتجاه الثالث فيتمثل فى المذهب الروحى القائل بأن النفس ليست بجسم ولا طول ولا عرض ولا عمق لها ولا مكان، بل هى جوهر روحى، وقد أخذ بهذا المذهب من المسلمين (متوافقين فى ذلك مع الفكر اليونانى) معمر أحد شيوخ المعتزلة، وكثير من الإمامية وبعض الأشاعرة، وقد ذكر الأشعرى حكاية الحريرى

---

(١) الجوينى: الإرشاد ص٣٧٧.
(٢) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٩٢.
(٣) المرجع السابق، ص٧٤.
(٤) ابن القيم: الروح ١٧٩.

عن جعفر بن بشير أنه كان يقول أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم.

ومن الفلاسفة ذهب الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجه وابن مسكويه إلى القول بأن النفس جوهر وشاركهم فى هذا الرأى الإمام الغزالى الذى قال أن النفس جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالا ومشرفا له. أى أن النفس عنده جوهر روحى قائم بذاته لا يقع تحت الحس وإن كان وجوده أظهر ما يكون للعقل وكذلك نجد ابن رشد يقول أن النفس ذات حية عالمة قادرة، مريدة، سميعة متكلمة، وهى جوهر مفارق أى مستقل عن البدن[1].

وإلى هذا الرأى انتهى الفخر الرازى فقال: إن النفس جوهر روحانى غير جسمى[2].

وهكذا نرى أن المتكلمين كان يميل معظمهم إلى القول بأن النفس جسم. أما الفلاسفة فكان معظمهم يميلون إلى القول بأن النفس جوهر.

وقد رفض ابن حزم القول بأن النفس جوهر، وذهب إلى أن ذلك دعوى بلا برهان، ومن ثم أخذ يبرهن على أن النفس جسم يدحض تسعة عشر حجة لمن زعم أن النفس ليست جسما حتى ولو كان صاحب هذا القول أرسطو ذاته، ثم يستطرد ابن حزم قائلا: «إن أرسطو لم ينف كون النفس جسما إنما ذهب إلى القول بأن النفس ليست جسما كدرا، وهو لم يمنع أن تكون جسما على الإطلاق»[3].

ثم يبرهن ابن حزم على أن النفس جسم بالعلم الذى هو من طبيعتها، إذ لا خلاف فى أن العلم هو من صفات النفس وخواصها ولا مدخل الجسد فيه أصلا ولا حظّ له فيه.

فابن حزم يصرح بأن علم النفس يثبت إثباتا قاطعا أن النفس جسم وليست جوهرا لأنها لو كانت جوهرا لتساوى الناس جميعا فى العلم وهذا غير مشاهد إذ النفوس مختلفة فى مقدار علمها وعلم زيد غير علم عمرو.

---

(١) ابن القيم: الروح ص١٧٩ .

(٢) الدكتور محمود قاسم: فى النفس والعقل، ص١١٤ .

(٣) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٩١.

ويسوق ابن حزم برهانا آخر على أن النفس جسم وهو انقسامها إلى أشخاص متغايرة، فنفس زيد غير نفس عمرو، ولو كانت النفس واحدة لا تنقسم وأنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هى نفس المبغض وهى نفس المحبوب، وأن تكون نفس العاشق هى نفس الفاضل الحكيم العالم، ونفس الخائف هى نفس المخوف منه ونفس القاتل هى نفس المقتول، وهذا حمق لا خفاء فيه فصح أنها نفوس متغايرة كثيرة مختلفة الصفات حاملة لأعراضها فإذن هى أجسام ولا يمكن أن تكون جواهر[1].

يقول جومز توجولار المستشرق الأسبانى: إن ابن حزم لم يترك حجة من حجج تجسيد الروح إلا ويسوقها وليثبت أن النفس جسم[2].

وكذلك فالنفس عند ابن حزم ليست عرضا لأنها عالمة حساسة والعرض ليس عالما ولا حساسا، وأنها حاملة لصفاتها قائمة بنفسها فهى إذن جسم ولابد، فابن حزم رفض القول بأن النفس عرض. كما رفض القول بأنها جوهر ليثبت فى النهاية أن النفس جسم ولكنها غير الجسد المادى أى البدن الذى هو موات وهى جسم؛ لأنها إن لم تكن كذلك لكان بين تحريك المحرك لرجله وبين إرادته لتحريكها زمان على قدر محركة الجسم وثقله، لأن النفس هى المحركة للجسد المريدة لحركته[3].

والواقع أن الحديث عن النفس والروح والجسد والعلاقة بينهم إنما أوضحت أفكارا كثيرة وأظهرت مشاكل عديدة فهل استطاع هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون أن يقدموا لنا حلا لهذه المسائل.

فالذين أنكروا وجود النفس لم يحلوا المشكلة لأنهم أنكروا وجود أنفسهم وبالتالى فكيف يمكن لنا أن نصدقهم فى دعواهم.

أما الذى قالوا أن النفس عرض فتكون صفة من الصفات محمولة وليس

---

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٩ .

(2) Gomez Nogales: la Phileso fia de la Natvraleza y la payehologia seaum Ibn Hazm in la Menla. Al Acdalus 30 P 190- 208. (1965)

(3) ids

الأمر كذلك بالنسبة للنفس لأنها حاملة لا محمولة وهى عالمة حساسة ولا يمكن أن يكون العرض عالم حساس.

وكذلك من ذهب إلى القول بأن الروح هى النفس وهى جسم قول فيه كثير من الصعوبات إذ كيف يمكن أن تكون الروح جسما وكيف يمكن أن نتحدث عنها والروح لا يعلم سرها أحد إذ هى من أمر الله.

وكذلك من ذهب إلى القول بأن النفس جوهر، فيكون معنى كلامه أن النفس واحدة لجميع الناس وهذا غير حاصل فكل واحد لديه نفس مختلفة عن الأخرى والنفوس كثيرة.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول أن النفس غير الروح وغير البدن وإن لكل واحدة من هؤلاء ماهية مميزة عن الأخرى ولها وظيفة مختلفة وأنها مكونات الإنسان، وقد مال الإمام الغزالى إلى هذا الرأى حينما عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق وأن هذا الحيوان الناطق إنما ينقسم إلى ثلاثة أشياء: نفس وروح وجسم. . أما الجسم فهو المؤتلف من المواد والعناصر الحاملة لروحه، وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين، وهو الضاحك والروح هو الجارى فى العروق والشرايين، أى الحرارة الغريزية المنبعثة فى العضلات والأعصاب وهى موجودة للبهيمة وبها حياتها. ثم يأتى أمر النفس وهى التى تفصل بين الآدمى والبهيمة. وهنا يسترشد الغزالى بالكتاب الكريم حين يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون] ثم قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر] فهنا إخبار عن ثلاثة أمور: جسم وروح ونفس.

فالنفس هى التى أضافها الله إلى الإنسان لتعبر عن أفعاله فى الأكل والجماع والتصرف، وهذا يعنى عند الغزالى أن الروح هى الجانب الغريزى الشهوانى المنبعث فى الأعصاب والعضلات، والنفس هى الجانب العقلى فى الإنسان الذى حرست منه حيوانات فصارت غير عاقلة وغير مكلفة، ويعنى ذلك أن الحيوان جسم وروح فقط، أى أن الإنسان هو النفس والروح والبدن.

وهذا الرأى هو ما انتهينا إليه فى مناقشتنا للإنسان وماهيته ومكوناته، ويهمنا الآن أن نعرف ما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة بحدوث البدن أو بحدوث الروح

إذ من المسلَّم به أن الله خلق الروح عند خلقه للبدن، فما هو إذن موقف النفس. هذا ما ستحاول معرفته الآن.

٥- النفس قديمة أم حادثة:

فى الواقع أن الكلام عن النفس وهل هى جوهر أم جسم وبيان العلاقة بينها وبين الجسد والروح إنما يحرنا بالضرورة إلى الكلام عن ما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة.

لقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون فى هذه المسألة اختلافا كبيرا ويرجع ذلك الاختلاف إلى الفلسفة اليونانية من ناحية وإلى العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى.. فمذهب معظم فلاسفة اليونان أن النفس كانت توجد فى مكان قدس قبل أن تحل فى الأجساد، وكانت تنعم فى هذا المكان بالسعادة الكاملة، ثم ارتكبت جريرة ما فعوقبت على ما فعلت وحق عليها أن تهبط من نعيمها إلى الأرض.

وقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامى ولكن وجد فيها ما يخالف العقيدة الإسلامية التى تؤكد أن كل شىء مخلوق بقدرة الله حادث بعد أن لم يكن؛ ولذلك كانت النفس حادثة مخلوقة ومع هذا يمكننا أن نرى عند المفكرين المسلمين اتجاهين فى هذه المسألة تبعا لتعريفاتهم للنفس.

الرأى الأول هو رأى بعض الفلاسفة الذى يقولون أن النفس جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل الجسد قد هبط من العالم العلوى أو فاض على الجسد ومن هؤلاء الفارابى، وابن سينا الذى قال: إن النفس جوهر بسيط هبط إلى الأجرام البشرية من عالم الأزل وحكم عليه البارى بالبقاء فيها زمنا معينا؟ تشعر النفس فيه بأنها غريبة عن الجسد متألمة ممن حولها، وقد تصاب بنقص فى حالة حلولها فى ذلك الجسد، فتصبح مفتقرة إلى الطهارة والنقاء، ووسيلة ذلك أن تتحلى بالفضائل الطيبة والأخلاق العالية وأن تتكمل بالعلم.

ويظهر بوضوح من كلام ابن سينا هذا مدى التأثر بالنظريات اليونانية التى انتقلت إلى العالم الإسلامى وأثرت فى كثير من المفكرين المسلمين، حتى أننا نجد إماما من أهل السنة وهو ابن حزم يصرح هو الآخر بأن الجسد مؤذ للنفس وأنها منذ حلت فيها كأنها وقعت فى طير مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها.

الرأى الثانى: وكذلك نجد صورة أخرى لدى المسلمين تأثروا فيها أيضا بالفكر اليونانى وخاصة نظرية الفيض الأفلاطونية، وذلك عند الإمام الغزالى الذى بلغ من تشيعه لهذه النظرية أن أخذ يؤول بعض النصوص الشرعية لكى تتفق مع نظرية القبض التى تقول بأن النفوس البشرية تقبض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها. وليس هذا الفيض مباشرا بل يتوقف على أمور كثيرة، فإن استعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية.

ولكن الغزالى لا يلبث أن يفرق بين القبض والحدوث فيرى أنه لابد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذى تحل فيه، وتظهر هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعى إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه دون غيره فلحدوثها إذن جانبان، أحدهما من جهة مصدرها وهو الوجود الإلهى الذى يعد ينبوعا لكل وجود والذى يقيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود، أى أن الغزالى يرى أن الفيض هو منبع الوجود للذات الإنسانية حتى تقبض النفس على الجسد القابل لذلك، وكلما كان القابل مستويا حدثت فيه الصورة، وكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها من غير تغير فى الواهب.

أما ابن رشد فقد حاول أن يوفق بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية ويوائم بين العقيدتين فقال: إن النفس وإن كانت صورة للبدن فإنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور كما قال من سبقه من فلاسفة الإسلام، وذلك لأن الله وحده هو الذى يخلق جميع الكائنات روحية أو مادية خلقا مباشرا أى دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته.

وكذلك حاول ابن حزم من قبل ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فذهب إلى القول بأن النفس قد خلقها الله قبل أن يخلق الجسد منذ آباد الدهور ويستشهد على صحة رأيه بقول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ (١٧٢)﴾ [الأعراف] فالله تعالى خلق النفوس منذ أن خلق آدم عليه السلام، وأن الحياة هى ضم الجسد إلى النفس وهو نفخ الروح فيه، وأن النمو هو عود من النفس إلى ذكرها فهى لا تنمو النمو المادى مثلما هو الجسد

ولا تتغذى كما يتغذى الجسد، وأن الجسد مؤذ لها إذا انشغلت به وبمطالبه والحنين إلى الخلاص من هذا الجسد الذى هو مؤذيها هو مطلبها وهنا يظهر أثر الفكر اليونانى خاصة سقراط وأفلاطون لقولهما بأن سبب فساد النفس هو ارتباطها بهذا الجسد الذى هو موات.

فالنفس عند ابن حزم مخلوقة خلقها الله منذ آباد الدهور وإن الحياة هى ضم النفس إلى البدن أى نفخ الروح فيه[1] أى أن وجودها سابق لوجود البدن ويظهر ذلك بوضوح فى قوله: «يا أيتها النفس المشرقة على ذلك كله ألست التى لم تقنعى بهذا المقدار من العلم على عظمه وطوله ولا ملأ خزائنك هذا الخط من الإشراف على كبر شأنه وهوله، حتى تعدين إلى ما كان قبل حلولك فى هذا الجسد وارتباطك به من أخبار القرون البائدة والممالك الدائرة والأمم الغابرة والوقائع الشنيعة، ألست التى لم يكفك هذا كله حتى تجاوزت العالم بما فيه وطفرته من جميع نواحيه فشاهدت الواحد الأول ووقفت إلى الحق الأول المبدع للعالم بكل ما فيه فأشرفت على أنه هو، وتوهمت أحداثه لكل ما دونه لتوهمك لكل ما شاهدته بحواسك، فأحطت بكل ذلك علما واحتويت على جميعه فهما[2].

ومن كلام ابن حزم هذا تستطيع أن تقول أن ابن حزم قد حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية فى قولها أن الله خالق كل شىء وبين الفلسفة اليونانية التى تقول أن النفوس كانت تعيش فى عالم أدنى قبل حلولها فى الأجساد الإنسانية، مما جعل ابن حزم يقدم بالخلق القديم واستخدم منهجه الظاهر فى فهم الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ (١٧٢)﴾ [الأعراف]، فقال أن الله خلق النفوس منذ آباد الدهور.

وقد ناقش ابن القيم هذه المسألة، وذكر أن العلماء قد اختلفوا فيها فزل من زل، وضل من ضل، ولكن الله سبحانه وتعالى قد هدى أتباع رسول الله ﷺ للحق، وللصواب الظاهر، فقد أجمعت الرسل صلوات الله عليهم على أن النفس مخلوقة محدثة، مصنوعة، مدبرة، وهذا القول عندهم معلوم من الدين

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٨.

(٢) ابن حزم: رسالة فى معرفة النفس تعدها ضمن مجموعة رسائل بن حزم للدكتور إحسان عباس، ص١١٠.

بالضرورة، وقد صار على هذا الرأى الصحابة والتابعون، وتابعوهم إلى أن ظهر قوم ممن قصر فهمهم فى الكتاب والسنة فزعموا أنها قديمة غير محلوقة لله تعالى محتجين على ذلك القول بأنها من أمر الله تعالى، كما قال جل شأنه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء] وأمر الله تعالى غير مخلوق فتثبت أنها قديمة غير مخلوقة.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴿٧٢﴾﴾ [ص] فقد أضاف الله الروح له كما أضاف سمعه وبصره وقدرته، وهذه الأشياء قديمة، فتكون النفس قديمة أيضا،ومنهم من توقف عن القول بأن النفس حادثة أم قديمة فقالوا: نحن لا نقول أنها مخلوقة ولا غير مخلوقة.

وقد أكد ابن القيم أن النفس مخلوقة حادثة[1] واستدل على ذلك بأدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد] وقوله عز وجل لسيدنا زكريا ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾﴾ [مريم] ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة أن النفس حدثت بعد أن لم تكن.

ويستدل أيضا على أن النفس حادثة بقوله:لو كانت قديمة غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها فى وجودها وصفاتها وكمالها وهذا باطل وإن فقرها إليه سبحانه وتعالى فى وجودها وصفاتها من لوازم ذاتها ليس معللا بعلة فإنه أمر ذاتى لها كما أن استغناء ربها وفاطرها ومبدعها من لوازم ذاته تعالى ليس معللا بعلة فهو سبحانه الغنى عن عبادة الذات وهم الفقراء إليه تعالى[2].

أى أن ابن القيم وابن رشد وابن حزم يذهبون إلى القول بأن النفس مخلوقة من الله تعالى وكل مخلوق محدث. وذلك بخلاف اتجاه الفارابى وابن سينا اللذين قالا بأن النفس إنما فاضت عن آخر العقول الفلكية وهو ما سموه بواهب الصور. أو العقل الفعّال. وقد رأينا الغزالى قد تأثر بأقوالهم هذه وإن كان قد مال إلى تكيفها مع النصوص الدينية.

وتوجد فى العالم الإسلامى نظرية أخرى فى فيض النفوس الإنسانية هى النظرية الإشراقية لدى شهاب الدين السهرورى المقتول الذى ذهب إلى القول بأن

(١) ابن القيم: الروح ص٢٠١.

(٢) ابن القيم: الروح ص٢٠١، وما بعدها.

لكل نوع من أنواع الموجـودات مثالا هو نموذج له وأصل ومـدبر وحافظ وهو رب ذلك النوع أو طبـاعه التامـة، والطباع التـامة الخاصـة بالنوع الإنسانى هـى العقل الفعال[1].

وقد كان الفيلسوف ابن ملكا أبو البركات البغدادى يميل إلى هذا القول فقال: «إن لكل شخص أو مجموعة من الأشخاص روحا كوكبيا تكون علة وجوده تؤيده وتحرسه وتلهمه وتسمى طباعا تامة وبما أن هذه الأرواح العالية متباينة فيما بينها من حيث الطبيـعة فإن معلولاتها وهى النفـوس الإنسانية[2] مختلفة أيضـا فى طبائعها فتتشابه وتتقارب وتختلف وتتباين وتتحارب وتتباغض بحسب أحوال عللها.

وقد تابع الفخر الرازى معتقد أبى البركات هذا فقال فى كتابه المطالب العالية: إن ثمة طائفـة من الفلاسفة تقول أن الأرواح الفـلكية مختلفة وإن كـل واحد منها علة لوجود مجموعة من النفوس الإنسانية[3].

وقـد حاول الرازى أن يرد هذه الأقـوال إلى حديث الرسـول ﷺ «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» وبهذا القدر تستطيع أن تقول إن المسلمين قـد اختلفوا فى أقـوالهم فى النفس الإنسانيـة وهل هى قديمة أم حادثة، فـالمتكلمون يرون أن النفس حادثـة مخلوقة خلقـها الله مثل خلقـه لسائر مخلوقاته لأنه تعالى خالق كل شىء.

أما الفلاسفة الإسلاميون فذهبوا مـذاهب مختلفة متأثرة بالفكر اليونانى فقال بعضهم بالفيض وقال آخرون بـالصدور مما يفهم منه أن النفس قديمة لديهم وليست حادثة.

ويذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس من جملة الأجـسام المحتاجة إلى من يمسكها ويشـدها ويقيمـها وحاجتـها إلى ذلك كحـاجة سائر الأجسـام فى العالم والفاعل لكل ذلك هو الخالق البارئ المصور عز وجل، فبعض أمسكها بطبائعها التى

---

(١) السهروردى: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٠٢.

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتد فى الحكمة ج٢، ص٣٩٠.

(٣) الرازى: المطالب الغالية، ج٢، ص٣٠٧.

خلقها فيها وصرفها لما هـى فيه وبعض أمسكها برباطات ظاهرة كالعصب والعروق والجلود لا فاعل لشيء من ذلك دون الله تعالى[1].

ثم يمضى ابن حـزم قائلا: «إن النفس كـانت قبل تركـيب الجسـد على آباد الدهور وأنها باقية بعد انحلاله»[2] أى أنه من القائلين بخلود النفس والخلود يعنى أن النفس لا تموت فكما كانت مخلوقة منذ القدم فهى باقية لا تموت ولكن هل قال الفلاسفـة والمتكلمون بذلك أيضا؟ هذا مـا سنحاول أن نعرفه بعـد أن نتحدث عن وحدة النفس وقواها.

٦- وحدة النفس وقواها:

إذ كنا قد تكلمنا عن طبيـعة النفس وماهيتها وتحدثنا عـن العلاقة بينها وبين البدن ثم أثبتنا حـدوثها بعد أن لم تكن، فالواجب الآن معرفـة قواها ووظيفة كل قوة فيها.

وتسـتطيع فى البداية أن تقـول أن المسلمين قـد ذهبوا فى هذه المسـألة ثلاثة مذاهب: فمنهم من تابع قول أفلاطون، ومنهم من مال إلى رأى أرسطو، وآخرون اتجهوا إلى النص الدينى يلتمسون منه معرفة النفس ووظيفتها.

وكان الفارابى أول المتحدثين فى هذه المسألة وأول من فصل القول فى النفس وقواها فقـال: «فإذا حدث الإنسان فإن أول مـا يحدث فيه القوة التى بهـا يتغذى وهى القوة الغاذية، ثـم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملمـوس، مثل الحرارة والبرودة.. ويحدث مع الحواس نزوع إلى ما يحسه فـيشاقه أو يكرهه، ثم فيه بعد ذلك قوة أخرى يـحفظ بها ما ارتسم فى نفـسه من المحسوسـات بعد غيبـتها عن مشاهدة الحواس لها، وهذه هى القوة المتخـيلة وهى تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضـها عن بعض.. ويقترن بها نزوع نحو ما تتـخيله ثم بعد ذلك يحدث فيـه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعـقل المعقولات وبها يميـز بين الجميل والقبيح وبها يجـوز الصناعات والعلوم وتقترن بها أيضا نـزوع نحو ما يعقله»[3]. وهى القوة الخلقية التى تشرف على سلوك الإنسان وتميز له الفضائل من الرذائل.

---

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج٥، ص٨٨.

(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٠.

فالفارابى يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الإنسانية هى القوة الغازية والقوة الحاسة والقوة الناطقة ثم يفصل القول فى كل قوة من هذه القوى وهو لا يخرج فى أقواله عما وضعه أرسطو من قبل الذى رفض قول أفلاطون من أن للإنسان ثلاث نفوس مستقلة ولكل واحد منها مركز خاص فى البدن، فالنفس العاقلة فى الرأس والغضبة فى القلب والشهوانية فى البطن، وذهب أرسطو إلى أن النفس واحدة لها قوى متعددة وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعلى خاص كالتغذى أو النمو أو التوالد أو الإحساس أو الحركة أو الشهوة أو التمثيل أو الإدراك، وقد تابع أكثر فلاسفة الإسلام أرسطو وارتضوا رأيه كما ظهر من قول الفارابى.

وكما قال ابن سينا الذى اهتم بتحليل قوى النفس وبيان وظائفها تحليلا عميقا ورتب قواها ترتيبا متصاعدا من أدناها إلى أعلاها.

وذكر أن النفس الإنسانية تنقسم قواها إلى عاملة وعالمة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاملة أو العقل العملى مبدأ محرك لبدن الإنسان فتظهر منه الأفعال الجزئية الخاصة بالروية، ولها اعتبار إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها فإذا اعتبرت القياس إلى القوة النزوعية، حدثت فيها هيآت تخص الإنسان يتهيأ بها بسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها، وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة حدث عنها استنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية، وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الذائعة المشهورة، مثل أن الكذب قبيح وأن الصدق حسن وهذه القوة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وهى التى تسمى أخلاقا[1].

أما القوة العاقلة فهى نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجردها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء[2].

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٢٦٧- ٢٦٨.

(٢) المرجع السابق: ص٢٦٩.

وهذه القوى عند ابن سينا متـرابطة لأنها تصدر عن أصل واحد وهو النفس ويختلف ظهورها حـسب استعداد الجسم لهـا. فالنمو والتغذى والحـركة تظهر فى وقت مبكر عن الخيـال والإدراك العقلى مثلا ومن هذا كله يتبين مـدى التقارب فى الرأى بين الفارابى وابن سينا وأرسطو فى كلامهم عن قوى النفس وكذلك تابع ابن باجه أرسطو فى القول بأن النفس ليست منقسمة إلى أجزاء، والدليل على ذلك أن الإنسان قـد يلحقه تغيـير فيوجـد فى بداية أمره جنينا ثم يتدرج طفـلا ثم شابا ثم كهـلا ثم شيخـا، وقد يكون عـالما بعد أن كان جـاهلا ومع ذلك هو فى كل هذه الأحوال واحد بالعدد.

وكذلك إذا قطعت يد إنسان أو رجله أو انتزعت عينه إلا أنه واحد، فالصبى قد تسقط أسنانه وينبت له غيرها وهو واحد بعينه[1].

فابن باجه لا يقول بانفصال قوى النفس ووظائفها، بل يثبت بأدلة بينة وحدة الحياة النفسية.

فـالنفس هى المبدأ الـذى يحقق وحـدة الجسـم وكذلك وحـدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معا.

وقد اهتمت فلسفة ابن باجه بالحديث عن النفس فأفرد لها كتابا خاصا تحدث عنهـا حديث العـارف بها وما حـولها وفـصل القول فى قـوى النفس ووظائفـها وظهرت الغـاية من ذلك كله فى كتـابه تدبير المتـوحد لأن المقـصود بالتدبـر تدبير الأفعال الإنسانية وتوجيهها إلى غاية مقصودة وهى الاتحاد بالعقل الفعال: والمقصود بالمتوحد الإنسان الكامل الذى يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته فهو فيلـسوف يحـيا حـياة عـقلية على أسـاس الفكر والروية التى هى من صـميم عـمل النفس الإنسانيـة، وكذلك وافق الغزالى ابن سينـا فى تصويره لقوى النفس فقـال: «مثل نفس الإنسان فى بدنه كمثل الوالى فى مدينته ومملكته فإن البدن مملكة النفس وعالمه وقواه وجـوارحه بمنزلة الصناع والعملة، والقـوة العقلية المفكـرة له كالمدير الناصح والوزير العاقل. والشهوة له كعبـد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب شرطة، والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل

(١) ابن باجه: رسالة الاتصال، ص١٥٧- ١٥٨.

بصورة الناصح. وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناجح فى كل تدبير يدبره، حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته فى آرائه ساعة، كذلك النفس متى استعانت بالفعل وأدبت القوة الغضبية وسلطتها على الشهوة واستعانت بإحداهما على الأخرى، فتارة بأن تقلل مرتبة الغضب وغلوائه محلا به الشهوة واستدراجها، وتارة يقمع الشهوة ويقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه».

فالغزالى يهتم ببيان قوى النفس وكيف يمكن السيطرة على القوى الشهوانية فى الجسد والتحكم فيها حتى تنصلح الأخلاق وتتهذب النفوس، فهو يتحدث عن قوى متعددة للوظائف فى النفس الإنسانية، وكذلك يرى الغزالى أن هذه الأفعال الصادرة من الإنسان إنما تتعلق بالنفس كلها أى أنه من القائلين بوحدة النفس مثل الفارابى وابن سينا وابن باجه، وليس تعدد النفوس إنما تعدد القوى وإن هذه القوى متدرجة فى الوظائف وإن للنفس قوتين إحداهما عالمة والأخرى عاملة، والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث وإلى القوة العملية وهى التى تفيد علما يتعلق بأعمالنا، مثل العلم بأن الظلم قبيح ولا ينبغى فعله وأن مطلبها هى الخير أو الثواب.

وبهذا يرى مدى التشابه فى أقوال الغزالى مع ابن سينا والفارابى وابن باجه فى هذه المسألة وحرصهم على إثبات وحدة النفس وأن لها قوى ووظائف كثيرة متدرجة كالتغذى والنمو والإحساس والحركة والإدراك العقلى والأفعال الوحدانية وهو ما ذهب أرسطو إليه، وكذلك ترى ابن حزم على الرغم من تأثره بأفلاطون فى حديثه عن قوى النفس إلا أنه يؤكد وحدة النفس وأنها ذات وظائف متعددة وقوى مختلفة، فهو يتحدث عن قوى النفس الثلاث دون أن يذكر تقسيمها وكأنما أمر هذه القوى مسلَّم به فيقول: وأهل العقول مختلفون فى تصويب هذه الأخلاق فذو القوة الغضبية التى هى غالبة على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالية على نفسه وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة العاطفة العاقلة على نفسه[1].

(١) ابن حزم: رسالة التوافق على شارع النجاة، مجموعة رسائل ابن حزم، ص٤٧.

أى أن ابن حزم يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الإنسانية وهى القوة الغضبية والقوة النباتية والقوة الناطقة وهو فى هذا إنما يأخذ عن أفلاطون للقوى ثلاث نفوس، وإن كان ابن حزم يحرص على بيان أنها قوى ليست نفوسا مستقلة ليؤكد وحدة النفس وعدم انقسامها فيقول: «إن النفس، محتملة للتجزى بالقوة وإن كان التجزى بانقسامها غير موجود بالفعل»(١).

واتجاه ابن حزم الدينى وغلبته عليه يجعله يتحدث عن قوى النفس بحكمة دينية فيقول طالب الآخرة متشبه بالملائكة، وطالب الشر متشبه بالشياطين، وطالب الغلبة متشبه بالسباع وطالب اللذات متشبه بالبهائم ثم يضيف أن العاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة، وإنما يغتبط بتقدمه فى الفضيلة التى أبانه الله بها عن السباع والبهائم وهى التمييز، ويستشهد بقوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات](٢).

ورغم أن ابن حزم يتلمس النص الدينى إلا أنه يفسر محاربة الهوى تفسيرا فلسفيا فيقول أن نهى النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة؛ لأن نهى النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع العصبى وعن الطبع الشهوانى، ثم استعمال النفس للنطق، لأن النفس به بانت عن البهائم والسباع، ثم يستشهد بقول رسول الله ﷺ «لا تغضب».

وأمر عليه الصلاة والسلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، فلم يلبث ابن حزم أن فسر الحديث الشريف مثلما فسر الآية القرآنية فقال: إن النهى عن الغضب هو ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها. وفى أمره بأن يحب المرء لغيره كما يحب لنفسه ردع للنفوس عن القوة الشهوانية، وجمع لازم العدل الذى هو قائده النطق الموضوع فى النفس الناطقة، فهو يوضح قوى النفس الثلاث وبين وظيفتها وهو يستقى أصوله من أفلاطون مع مواءمة إسلامية يربط فيها بين قوى النفس وطباعها وأخلاقها وهو ما ستظهر بجلاء عند عرضنا للفضائل فى مذهب ابن حزم الأخلاقى.

أما ابن رشد فعلى الرغم من تأكيده لوحدة النفس الإنسانية وأنها جوهر روحى قائم بذاته وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد ما عدا

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٢.
(٢) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٢١.

العقل الفعال الذى ليس بحاجة إلى البدن، ويتحدث ابن رشد عن وظائف النفس ويرتبها فيقول أن هذه الوظائف المتدرجة ليست إلا صورا وكمالا للجسم، تبدأ من التغذى والنمو والحس والحركة، وتنتهى بالاستعداد لقبول المعانى بعد تجريدها من كل طابع حسى، وقد سمى الوظيفتين الأخريين بالعقل الهيولانى والعقل الفعال، الأول هو الذى يقبلها والثانى هو الذى يجردها، وقد حرص ابن رشد على بيان التدرج فى هذه الوظائف المختلفة.

ولكننا نجد فيلسوفا إسلاميا يعارض أرسطو وأتباعه فى القول بوجود هذه القوى ويؤكد على وحدة النفس وهو الفيلسوف ابن ملكا الذى قال: «إن النفس بذاتها تفعل عامة الأفاعيل الشعورية واللاشعورية فهى وحدها التى تقوم بفعل التغذى والنمو كما تقوم بفعل الإبصار والسمع، كذلك هى بعينها التى تفكر وتتخيل، وليس اختلاف أفعالها يرجع إلى اختلاف قوى متفرعة عنها بل إن اختلاف الآلات التى تباشر بها تلك الأفعال». وقد تأثر الرازى فى المباحث الشرقية بابن ملكا تأثرا كبيرا، ولكنه لم يجانب المذهب الأرسطى كلية، فالنفس عنده واحدة تفعل كافة الأفعال الحيوانية والإنسانية بمعونة الآلات، وتدرك كل الإدراكات دون توسط شىء من القوى تختص كل واحدة منها بعمل منفصل وإذا اختل إدراك معين كالسمع مثلا فليس ذلك لأن قوة كانت موجودة فى ذلك العضو ثم زالت، بل لأن الأعضاء آلات للنفس، فإذا اختلت الآلة اختل الفعل[1].

وهو هنا يذهب مذهب ابن ملكا ولكن يرى كذلك أن الأفعال النباتية كالتغذى والنمو والتوليد غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس فى تلك الأعضاء، وهو هنا إنما يأخذ بقول ابن سينا الذى تابع فيه أرسطو فى القول بأن النفس لها قوى متفرعة عنها. غير أن الفخر حين تحدث عن هذه القوى استعمل لغة أفلاطونية فقال: ثم فوض الله تدبير هذه المملكة جسم الإنسان إلى ثلاث رؤساء أحدها الشهوة ومسكنها الكبد، وثانيها القوة الغضبية ومسكنها القلب، والثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هى كالفروع من أصل واحد[2].

---

(١) الرازى: المباحث المشرقية.

(٢) أسرار التنزيل: ص١٨٨.

أما الاتجاه الثالث فى القول فى قوى النفس ومراتبها فهو اتجاه المتصوفة الذين يقولون بثلاثة نفوس: نفس أمارة ونفس لوامة ونفس مطمئنة وأن منهم من تغلب عليه هذه منهم من تغلب على تلك. . . ويحتجون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف] وقوله عز وجل: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾ [القيامة] وكذلك قوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفجر].

ويحقق ابن القيم القول فى هذا المذهب فيقول: «والتحقيق أنها نفس واحدة ولكن لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة» فإذا كانت النفس مفتونة بالشهوات والهوى وحب اللذات تكون نفسا أمارة بالسوء ويكون حظها الألم والعذاب والبعد عن الله سبحانه وتعالى.

وإذا كانت نفسا مجاهدة للشهوة فى بعض الأحيان وصابرة تكون نفسا لوامة.

أما النفس التى اطمأنت إلى ربها فهى أشرف النفوس وأزكاها وتلك هى النفس المطمئنة.

ويرى أن الله امتحن الإنسان بأن زوده بهاتين النفسين الأمارة واللوامة كما أكرمه بالمطمئنة. . فللإنسان نفس واحدة وهى التى تساعده على اجتياز الامتحان تكون أحيانا أمارة. فإذا استطاعت أن تتغلب على الشر وتكرهه تكون نفسا لوامة، فإذا ارتفعت وعرفت ربها ورضيت به صارت مطمئنة، وهذا هو غاية الكمال والإيمان والتوحيد.

ويؤكد ابن القيم أن النفس واحدة باعتبار ذاتها متعددة باعتبار صفاتها بقوله: «وما أظنهم يقولون إن لكل واحد ثلاث أنفس كل نفس قائمة بذاتها مساوية للأخرى فى الحد والحقيقة وأنه إذا قبض العبد قبضت له ثلاث أنفس كل واحدة مستقلة بنفسها»(١).

وقد وافقه فى ذلك الغزالى الذى يصرح بأن النفس التى تتوفى وتفيض نفس واحدة وليست ثلاث أنفس إنما مراتبها هى الثلاثة(٢).

(١) ابن القيم: إغاثة اللهفان، ج١، ص٩٢.

(٢) الإمام الغزالى: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٣.

ويرى ابن القيم أن الله خلق النفوس أصنافا فصنف مريد للخير وحده وهى نفوس الملائكة. . . وصنف مريد للشر وحده وهى نفوس الشياطين والصنف الثالث فيه إرادة النوعين أى الجمع بين الخير والشر وهذه هى النفوس البشرية الإنسانية التى هى موضع الامتحان والابتلاء وعليها العمل على الخلاص بما فيها من شر للفوز بحياة أخروية هانئة سعيدة خالدة.

٧- خلود النفس:

لاشك أن البحث فى طبيعة النفس وإثبات وجودها وبيان علاقتها بالبدن أو الروح إنما الهدف منه هو معرفة ما إذا كانت النفس خالدة أم فانية، والوقوف على قيمة أفعال النفس والتزامها بالأخلاق الفاضلة استعدادا لحياة أخروية خالدة تسعد فيها بالسعادة الأبدية.

أى أن الإيمان بخلود النفس إنما يمثل ركنا أساسيا من أركان المشكلة الأخلاقية، ومن هنا تظهر بوضوح العلاقة بين النفس ومباحثها والأخلاق ونظرياتها والنتيجة التى انتهينا إليها هو أن النفس تختلف عن البدن.

وإن كثيرا من المتكلمين ذهبوا إلى أن النفس هى الروح وأنه إذا كانت الحياة هى ضم النفس إلى الجسد وهو نفخ الروح فيه فإن الموت إنما هو تفريق بين الجسد والنفس فقط. وليس موت النفس مما يظنه أهل الجهل وأهل الإلحاد من أنها تعدم جملة بل هى موجودة قائمة كما كانت قبل الموت، وقبل الحياة الأولى[1].

إذن فالنفس خالدة لا تموت ولا تفنى بفناء الجسد لأنها هى الروح والروح من الله «ونفخ فيه من روحه».

والله حى قيوم لا يعتريه تغير أو تبدل هو حى دائما أبدا وهى قبس من الله وروح منه ولهذا لا يعتريها الفناء، وقد ذهب الكندى إلى رأى قريب لهذا الرأى فقال: إن النفس لا تموت لأن جوهرها من جوهر الله وهو نور من نورها، فإذا فارقت البدن كشفت لها الأشياء كلها وصارت شبيهة بالله وعندئذ تشعر النفس بلذة كبيرة عند مفارقتها للبدن حيث تنتقل إلى عالم الربوبية.

---

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٨.

أما الفـارابى فلما كان يذهب مـذهب أرسطو فى تعريفه للنفس وفى تأكـيد العلاقـة بين النفس والبدن وأن النفـس صورة للجسم، ولما كـان يرى أن المادة هى السبب الذى يؤدى إلى اختلاف الأفراد فيما بينهم وأن مذهبه يؤدى إلى فناء النفس بفناء الجسد وعندما شعر بخطورة هذا الرأى ومخالفته للعقيدة الإسلامية، وذكر أن هذا الفناء ليس مطلقـا، بل هناك نوع آخر من الخلود ولكـنه ليس لجميـع النفوس وإنما لتلك النفوس التى أدركت السعادة وأخذت بأسبابها.

يقول الفارابى، وللنفس بعد الموت سعادات وشقاوات وهى متفاوتة للنفوس وهى أمور لها مستحقة.

ثم جاء ابن سينا وقد وجد أن الأخذ بتـعريف أرسطو للنفس من أنها كمال أول لجسم طبيـعى إنما يؤدى إلى القول بفناء النفس، كمـا أدى بالفارابى إلى ذلك فمـال إلى رأى أفلاطون وغـيره من فـلاسفة الإسـلام القائلين بأن النـفس جوهر روحانى فاض على الجـسد وأحياه؛ ولذلك كان اتصـالها بالجـسد اتصالا عـرضيا- وأن وجودها يرجع إلى واهب الصور[1]؛ ولذا فإن فساد البـدن بالموت لا يستتبع فسادها ولا يترتب على حدوثها حـدوث الجـسد أنه يجب أن تفنى معه حين يدركه الموت.

ويؤكد ابن سينا أنـه ليس هناك برهان على أن حدوث شىء مع شىء يجب أن يبطل مع بطلانـه، إنما يكون ذلك إذا كـانت ذات الشىء قـائمـة بذلك الشىء وفيه»[2].

أما موقف ابن باجه من مسألة خلود النفس فقد قام أيضا على تعريفه للنفس وصلتها بالـبدن فميز بين النفس الفـردية الفانية بفناء الجسـد لأن النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة فى الكائنات الطبيعية بدون المادة.

أما العقل النوعى الإنسانى فقديم وباق وغير متغير شأنه فى ذلك شأن العقل الفعال،ويلخص رأيه فى عـبارته التالية «وأليق الموجودات بالفناء الوجـود الجسمانى وأليقها بالدوام الموجودات العقلية»[3].

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٢.

(٢) النجاة ص٤٠٣.

(٣) ابن باجه: تدبير المتوحد، ص٧٧.

ولقد نقد ابن سبعين رأى ابن باجه فى هذه المسألة نقدا عنيفا فقال: «إن ابن الصائغ الذى يقول إنه خلص مسألة النفس والعقل وإنه جاء فيها بالصواب وإنه بلغ الغاية بذلك لم يفعل شيئا، وجملة ما وقف عليه وحققه فيما يذكر ابن سبعين أنه جعل الإنسان مؤلفا من شيئين، «شىء» فان، وشىء «باق»... وبحث عن ذلك فى رسالة الاتصال بصناعة البحث وقدم لذلك بالكلام على الواحد بالذات والواحد بالعرض، ويعقب ابن سبعين بأن هذا الذى رآه ابن باجه ليس بحق مكتسب من صناعة أرسطو وغلط فى الذى اعتقده فيه»[1].

هذا هو مذهب الفلاسفة فى خلود النفس وهو مذهب مضطرب متأثر إلى حد كبير بالفكر الأرسطى الذى ربط بين النفس والجسد، وإن كان إحساسهم بمخالفة هذا الرأى لعقيدتهم الإسلامية جعلهم فى حالة تتردد فى القول بالفناء والخلود.

أما أئمة المتكلمين فقد أكدوا خلود النفس بالأدلة الشرعية والعقلية لأن الموت والفناء للجسد فقط.

أما النفس فإنها تفارق الجسد وتصعد إلى بارئها إذ الموت ليس انعدام النفس بل هى موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وإنما الذى حدث هو مفارقتها للجسد الذى التصقت به أول أمرها ولا تغيب عنها حسها ولا علمها.

ويؤكد ابن حزم أن النفس قد خلقها الله منذ آباد الدهور يوم أن خلق آدم عليه السلام إذ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (١٧٢)﴾ [الأعراف].

فخلق الله للنفس قديما أما الحياة فهى اتصال النفس بالبدن أى نفخ فيه[2] ثم يرى أن الموت هو مفارقة النفس أى الروح للجسد ويستشهد على صحة ذلك بقول الله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ (٩٣)﴾ [الأنعام].

وقوله عز وجل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ (٢٨)﴾ [البقرة].

(١) د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٣٧٣- ٣٧٤.

(٢) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٨.

هذا هو البرهان الشرعى أو النقلى لدى ابن حـزم، أما البرهان العقلى الذى يسوقـه على إثبات خلود النفس فيـقول أن النفس لم تحدث مع حدوث البـدن فلا يترتب على ذلك أن تفسـد بفسـاده[1] وهو فى هذا إنما يقـترب كـثيـرا من آراء أفلاطون مـحاولا التوفـيق بينها وبين العـقيدة الإسـلامية التي تؤكـد خلود النفس وصعـودها إلى بارئها قـال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)﴾ [الفجر]. وقال عز وجل: ﴿...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ... (١٥٦)﴾ [البقرة] فهذه العودة والرجعة إنما تعنى أن النفس قد جـاءت من عند ربها والتصقت بالجـسد يوم خلقها لتـعود مرة أخرى إلى ربها عند مفارقتها لبـدنها لتحاسب وتنال ثوابها وعقابها، أى أن النفس هى صاحبة الفعل المحاسبة عليه أى حاملة للأخلاق.

ويذهب الغـزالى كذلك إلى إثبات خلـود النفس ويبرهن على صـحة ذلك بالبراهين الشرعية والعقلية.

أما البرهان الشرعى فواضح من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ(١٦٩)﴾ [آل عمران]. وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ(١٥٤)﴾ [البقرة] وقول رسـول الله ﷺ: «أرواح الشهداء فى حـواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة».

فهـذا القول إنمـا يعنى أن النفس باقيـة لا تموت لأن الفرح وإهداء الفـضل والصدقة والرحمة إنما هى للنفس الباقية.

أما البراهـين العقلية فقد اسـتقاها الغزالى مـن ابن سينا كما يقـول الدكتور محمود قاسم فهى تقوم أساسا على طبيعة النفس وعلى نوع صلتها بالبدن.

ويخالف الغزالى ابن حزم فى القول بسبـق النفس للبدن فى الوجود باعتبار الزمان لأن سبقـها له فى الزمان يفض إلى صعوبة وهى كيف تكون النفـوس كثيرة مع أنها غير مادية وأن المادة هى سبب الكثرة. ويرى الغزالى أن النفس لا يمكن أن تكون موجودة قبل أجسامهـا؛ لأن ذلك يعنى أن وجودها كان معطلا وقتا، ويؤكد

(١) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٨٩.

أن النفس تحدث وقت حدوث البدن ولكنه يعود فيقول: إن النفس لا تتعلق بالبدن ولا ترتبط به بل ترتبط فى وجودها بسبب خارجى وهو الجود أو الفيض الإلهى الذى ينتهى إلى جسم الإنسان عن طريق العقول المفارقة وحينئذ فإن فساد البدن ليس دليلا على فساد النفس بل إن هذه النفس خالدة، وليس هناك ما يوجب مطلقا أنه إذا حدث شيء مع حدوث شيء آخر أن يبطل ببطلانه أو يفنى بفنائه.

وذلك بخلاف قول ابن سينا وابن حزم من أن النفس لم توجد مع البدن ولذلك فإن فساد البدن لا يعنى فناء النفس.

أما ابن رشد فقد أدت محاولته فى التوفيق بين الفلسفة والدين إلى إقرار خلود النفس وإثبات أن النفوس الجزئية تعود وتبعث فى الحياة الأخرى.

وقد وضح ذلك فى كتابه مناهج الأدلة حيث أفرد فعلا للبرهنة على خلود النفس وأورد دليلين عقليين على إثبات خلود النفس وهما الدليل الغائى وهو يعنى أن الإنسان خلق للقيام بأفعال خاصة دون سواه وأنه خلق من أجل كمال النفس الناطقة وهى التى تميزه عن غيره، وأفعال النفس الناطقة لديه نوعان أحدهما عملى أى أخلاقى والآخر نظرى أى خاص المعرفة.

ولذلك وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد كماله فى هاتين القوتين، أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات(١).

وبذلك فالموت للنفس الذكية الطاهرة إنما تضاعف طهارتها لأنها استطاعت التحرر من شهوات الجسم.

أما النفس الخبيثة فالموت لها يزيد خبثها وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن؛ لأن النفس عند أبى الوليد جوهر روحى مجرد عن كل مادة ومستقل فى كيانه عن البدن، فالموت هو مفارقة النفس للبدن، وليس فناؤها.

(١) ابن رشد: منهاج الأدلة، ص٢٤٠.

وقد ذهب ابن حزم إلى هذا القول من قبل عندما قال: «وليس موت النفس مما يظنه أهل الجهل وأهل الإلحاد من أنها تعدم جملة بل هى موجودة قائمة كما كانت من قبل الموت وقبل الحياة الأولى، ولا أنها يذهب حسها وعلمها بل حسها بعد الموت أصح ما كان وعلمها أتم ما كان وحياتها التى هى الحس والحركة الإرادية باقية بحسبها أكمل ما كانت.

قال عز وجل: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [العنكبوت] أى أن علمها بعد الموت أقل وحسها أقوى مما كان.

ومن الواضح أن أقوال ابن حزم وابن رشد إنما تتشابه إلى حد كبير مع أقول أفلاطون وهو بصدد البرهان الخلقى، وكذلك اهتمامهما بالتوفيق بين الحجج العقلية والنصوص الدينية للعقيدة الإسلامية وبيان الجانب الأخلاقى وصلة الأخلاق بالنفس.

أما الدليل الثانى الذى ذكره ابن رشد على إثبات خلود النفس فهو قائم على أساس الصلة بين النفس والجسم وهو لما كانت النفس جوهرا مستقلا عن البدن فإن فساد البدن لا يعنى بالضرورة فساد النفس وهو يقترب إلى حد كبير من برهان ابن سينا وابن حزم من أن النفس لم تخلق مع البدن فليس بالضرورى أن تفنى بفنائه.

وكذلك الفخر الرازى ذهب إلى أن النفس باقية بعد فناء البدن[1] ويؤكد أن ذلك هو قول الأنبياء والحكماء فيقول: «اعلم أن طريقنا فى بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية»[2].

أى أن الرازى يثبت ما يثبته النص فى أمر خلود النفس ثم يبرهن على صحته بالبراهين العقلية.

(١) الرازى: المباحث المشرقية، ج٢، ص٣٩٧.
(٢) الرازى: عالم أصول الدين، ص١٧٣

٨- التناسخ

ولكن إذا كانت النفس لا تموت فهل تظل كذلك أبدا أم أن لها دورا آخر تؤديه، أى هل تنتقل النفس من بدن لتحل فى بدن آخر بعد فناء بدنها الأول وهو ما يعرف بالتناسخ؟

ويرد ابن حزم القول بالتناسخ إلى الدهرية الذين يقولون بأن العالم لا تناهى له؛ ولذا وجب أن تتردد النفس فى الأجساد أبدا. فالنفس منتقلة أبدا وليس انتقالها إلى غير نوعها إنما هو لنوعها الذى أوجب لها طبعها[1] فابن حزم يعرض للقائلين بتناسخ الأرواح ويرى أنهما فرقتان: فرقة الدهرية وهى الفرقة الأولى. والثانية المتسمية إلى الإسلام بزعمها والتى تذهب إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التى فارقتها، وهو قول محمد بن زكريا الرازى الطبيب وأحمد بن حابط وغيرهم من القرامطة الذين قالوا بتناسخ الأرواح على سبيل الثواب والعقاب، فالفاسق المسىء تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة وأن فاعل الشر إنما تنتقل روحه إلى الشياطين، أما من يفعل خيرا فتنتقل روحه إلى الملائكة.

وقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار].

وقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ۝١١﴾ [الشورى].

وقد كَفَّر ابن حزم القائلين بالتناسخ ممن ينتمى إلى الإسلام وأبطل قول الدهرية القائم على عدم تناهى العالم، وأكد أن العالم متناه، وأن الأجساد متناهية ولذلك فالقول بالتناسخ باطل.

وكذلك أبطل المتكلمون القول بتناسخ الأرواح واستشهدوا على ذلك بأنا لو كنا قد عشنا حياة سابقة على حياتنا هذه لأمكننا أن نتذكر أحوالنا ومعارفنا التى كانت لنا فى تلك الحياة الأولى.

---

(١) ابن حزم: الفصل ج١، ص٩١.

فالإمام الجوينى كان يقول بروحية النفس وخلودها فهى لا تفنى بفناء البدن بعد الموت إنما تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار، ويقول الدكتور مدكور أن نظرية إمام الحرمين فى روحية النفس قد أثرت على المسلمين وقدر لها أن تحيا، وقد أخذ عنه الغزالى هذا القول ويذهب إلى أن برهنة ابن سينا على روحانية النفس قد أثرت على الأشاعرة[1]، بخلاف الباقلانى الذى ذهب إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئا آخر سوى الحياة، وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن، وهذا خلاف رأى الفلاسفة الذين يقولون أن النفس لا تموت بموت البدن حيث إنها ليست حالّة فيه، فقال ابن سينا فى رسالة أصحوبة فى أمر المعادن «أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان البسيط الذى هو النفس فى حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها، وهذا محال لأن حصول[2] أمرين متنافسين لا يكون إلى فى محلين متغايرين».

وهذا يعنى -كما يقول ابن سينا- أن السعادة للنفس لا للبدن.

وكذلك نجد ابن باجه يرفض دعوى القائلين بالتناسخ عموما ويقول: «لما كان المحرك الأول فى الإنسان واحدا باقيا بعينه كان الموجود واحدا بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها أو وجد عوضها، ولما وقف عند هذا القول بعض من نظر فى العلم الطباعى أداه ذلك إلى القول بالتناسخ لكن القول بالتناسخ محال»[3] ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.

وكذلك أبطل أبو البركات البغدادى القول بانتقال النفس وبرهن على فساد القول بتناسخ الأرواح فقال: «إنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة، كل بدن منها إما أن تكون هى حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها، ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التى يسمونها نفسا كلية هى حصة البدن الآخر لكان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها» فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا غنم شخص من الناس يغنم الباقون.

(١) الدكتور مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ص١٥٦- ١٨٤.

(٢) ابن سينا: رسالة فى أمر الميعاد، ص٤١.

(٣) ابن باجه: رسالة الاتصال، ص١٥٧- ١٥٨.

وكـذلك كان يلزم أن لا يعـلم أحد من الناس ويجـهل البـاقون ولا يذكـر وينسـون فإذا كانت النفس مـن الأشخاص بأثرهم واحدة بالشخص يشتركـون فيها وجب اشـتراكـهم لا مـحالة فى هـذه الأحوال والأفـعـال ونجد أن هذا فى غـاية الاستحالة والمخالفة للموجود»[1].

وكذلك ذهب أبو نصر السراج الطوسى «إلى أن الأرواح كلها مخلوقة وهى من أمر اللـه تعالى وليس بينهـا وبين الله تعالى سـبب ولا نسبـة غير أنهـا ملكه وطوعه وفى قـبضته غيـر متناسخة ولا تخـرج من جسم فتدخل فـى غيره وتذوق الموت كما يذوقـه البدن، وتنعم بتنعم البدن وتعذب بعذابه وتحـشر فى البدن الذى تخرج منه».

فالعلوسى يؤكد خلق النفس وموتها وأنها تعود ثانية إلى البدن الذى خرجت منه يوم الحشر لتنال الثواب والعقاب.

وقد اقترب الإمام الغزالى فى رأيه من الطوسى بأن النفس تموت بموت البدن رغم أنه يصرح بأن النفس جوهر مجـرد عن المادة، ويرى أن قول الفلاسفة بخلود النفس وعدم فنائها من حيث إنها جوهر ليس فى محل. ولأنها بسيطة والبسائط لا تنعدم على العكس من الجسد المركب، ولكن الغزالى يرى أن العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد، بما فى ذلك النفس وغيرها لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص] ويرى أن ذلك هو موقف أهل الحـق الذى ذكره الطوسى فى أن النفس تذوق الموت كـما يذوقه الـبدن ولكن الغزالى أحـس أن فى قوله أن النفس أو الروح تعود إلى البدن ما قد يفهم منه القول بالتناسخ فيقول: «لا مشاحة فى الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصـديقه فليكن تناسخا وإنما ينكر التناسخ فى هذا العالم، وأما البـعث فلا ينكره سواء سمى تناسخا أم لم يسم تنـاسخا» فالذى يؤمن به الغزالى إيمانا قاطعا هو البعث والنشور يوم تسأل كل نفس عما قدمت.

وقد تابع ابن رشـد الإمام الغزالى فى قوله بعـودة النفس إلى بدن ما وليس من الضرورى أن يكون البدن الأول، كما أنه يحـاول أن ينقذ الفلاسفة المشائين فى قـولهم بأن السعـادة والشـقاء إنما هى للأرواح دون الأبـدان وأنهم ينكرون حشـر

(١) أبو البركات البغدادى: المقيد فى الحكمة، ج٢، ص٣٧٩- ٣٨٠.

الأجساد مع أنها منشرة فى الأبدان ومؤكدة بالنصوص الدينية وأن الشرائع كلها متفقة على وجود حياة أخروية بعد الموت مهما اختلفت فى صفة الوجود، كما أنهم متفقون فى الأفعال المؤدية إلى السعادة الأخروية، وإن اختلفوا فى تقدير الأعمال الإنسانية، وأن هذا الإيمان ضرورى لوجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية، فالإنسان لا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، ولا يبلغ إلى ذلك إلا بالفضائل الخلقية التى اهتم بها الدين الإسلامى وعنى بها المفكرون المسلمون عنايتهم بالنفس البشرية حاملة الأخلاق الإنسانية.

ولهذا يهمنا الآن أن نفرغ لدراسات المسلمين فى الأخلاق وبيان عنايتهم بها وأبحاثهم فيها.