مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (8)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (8) 2013

النفس عند فخر الدين الرازي

الدكتور سليمان الضاهر*
لؤي حريبا**

(تاريخ الإيداع 9 / 9 / 2013. قبل للنشر في 19 / 11 / 2013)

□ ملخّص □

تشغل مشكلة النفس مكانة مهمة في الفكر الفلسفي لأنها صلة الوصل بين مبحثين رئيسيين في الفلسفة, هما مبحث المعرفة ومبحث الوجود, وقد لقيت اهتماماً كبيراً عبر تاريخ الفكر الإنساني, وذهب الفلاسفة في تفسيرها اتجاهاتٍ مختلفةً ومتباينةً.

وقد انعكست هذه المواقف في آراء ونظريات المفكرين والفلاسفة العرب, حيث عالجوا هذه المسألة معالجة عميقة ودقيقة, نابعة من طبيعة موقفهم المتردد بين الديني والعقلي؛ منهم فخر الدين الرازي الذي أفرد لهذه المشكلة مساحة واسعة في مؤلفاته.

ولنا هنا أن نتساءل عن حقيقة موقفه؟، وكيف استطاع أن يوفق بين نزعته الفلسفية العقلية وبين المفهوم الإسلامي للنفس, القائم على مسلمات النص؟

الكلمات المفتاحية: النفس – فخر الدين الرازي – طبيعة النفس – الفكر العربي الإسلامي.

* أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق– دمشق.
** طالب دراسات عليا (دكتوراه) – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق– دمشق.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (8)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (8) 2013

Self with Fakhr al-Din al-Razi

Dr. Suleiman al-Daher*
Luay Hreiba**

(Received 9 / 9 / 2013. Accepted 19 / 11 / 2013)

□ ABSTRACT □

The problem of the Self occupies an important place in the philosophical thought, as the link between two major sections in philosophy: the study of knowledge and the study of existence which has received considerable attention throughout the history of human thought. Philosophers have split into several directions notably the physical, the ideal and the realistic.

These attitudes reflected in the opinions and theories of Arab thinkers and philosophers where they treated this matter deeply and accurately, stemming from the nature of their hesitant attitude among the religious and the mental, of whom Fakhr al-Deen al-Razi has devoted to this problem a large area in his compositions.

We wonder here about the nature of his attitude and how could he reconcile his philosophical mental bias and the Islamic concept of the self which is based on the axioms of the text?

Keywords: Self; Fakher al-Deen al-Razi; Self nature; Arab Islamic Thought

*Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus, Syria.
**PhD, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus, Syria.

مقدمة:

مشكلة النفس من الموضوعات الشائكة التي خاض فيها الفلاسفة على مر العصور، نظراً لتعقد طبيعتها, وتنوع قدراتها وقواها, كما كان من الصعب تجاهلها نتيجة لصلتها الوثيقة بباقي المشكلات الفلسفية, كما أن تطور العلوم لم يستطع حتى الآن البتّ في المشكلات التي أثيرت سابقاً حول هذه المسألة, فبقيت محافظة على راهنيتها. كما إنّا لم نجد لدى الفلاسفة اتفاقاً حول أي من المسائل المتعقلة بها, بل أقصى ما استطاعوا الوصول إليه هو أعطاء رأي ينسجم مع باقي تفاصيل المذهب الذي يعتنقه كل فيلسوف. وبدورهم الفلاسفة المسلمون أدركوا أهمية مبحث النفس, وانعكاساته على المباحث الفلسفية الأخرى, فبحثوا في طبيعتها, وماهيتها, وقدموا البراهين على وجودها, وبحثوا في قواها, والرازي بحكم تكوينه الفكري القائم على المزاوجة بين الديني والعقلي, فقد اهتم في بحث هذه المسألة من جوانبها المختلفة, فبدأ بوضع تعريف لها يحدد فيه ماهيتها وطبيعتها, ثم قدم العديد من البراهين التي تدعم رأيه, واتبع ذلك ببحث في قواها. وللوقوف على رأيه في هذه المسائل وكيفية معالجته لها, سنقسم بحثنا إلى عدة فقرات يعالج كل منها جانباً من جوانب المسألة, ولكن يجدر بنا قبل الخوض في هذه المسائل أن نلقي نظرة على الآراء السابقة في الموضوع حتى يتسنى لنا إدراك مدى تطور أفكار الرازي في هذا المجال وتقدير الجديد الذي قدمه.

أهمية البحث وأهدافه:

يناقش البحث موقف فخر الدين الرازي من مشكلة النفس, ويقوم بتحليل المواقف المتعددة منها, ويرصد العلاقات المختلفة بين مشكلة النفس وباقي أجزاء فلسفته, وذلك للكشف عن التطور الذي لقيّه هذا المبحث لدى عَلَمٍ من أبرز مفكري القرن السادس الهجري, مما يساهم في الكشف عن وجه من أوجه التطور الفكري الذي أحدثه إدخال التفسيرات العقلية في فهم النص الديني وتفسيره, ليبرز وجه من الإمكانات التي يمكن الاعتماد عليها في تطوير البحث العقلي باتجاه مجاوزة ثنائية العقل والنقل التي تشكل عائقاً أمام تقدم الفكر العربي المعاصر.

منهجية البحث:

لبحث الإشكالية السابقة سنعمد إلى استخدام عدة مناهج تناسب طبيعة البحث, أولها المنهج التاريخي لعرض تطور المشكلة, ثم المنهج التحليلي ليتسنى لنا الكشف عن حقيقة موقف الرازي من المسائل المتعلقة بها, ثم اعتماد منهج التركيب لإعادة بناء تركيب الأفكار التي كشفنا عنها بالتحليل. واستكمالاً لذلك لابد من اعتماد المنهج المقارن لمعرفة الانعكاسات المختلفة لمشكلة النفس على المباحث الفلسفية الأخرى, وأثر الفلاسفة السابقين في معالجة الرازي لهذه المشكلة.

أولاً – الإطار التاريخي لمشكلة النفس:

الحديث عن وجود النفس يتصل بمسألة الوجود بوجه عام, ويُعدّ مقدمة ضرورية للبحث في طبيعية النفس وقواها مصيرها, ودورها في المعرفة, وقبل الدخول في تفاصيل هذه المسألة في فكر الرازي, يجدر بنا أن نعرض للتراث الذي كان بين يديه خاصاً بهذه المسألة, إذ كان أمامه تراث غني في عمقه وتنوعه, منه ما هو ديني, ومنه ما هو كلامي, ومنه ما هو فلسفي, وفيما يلي نستعرض لأبرز المواقف في هذا التراث, ومن ثمّ موقف الرازي من هذه القضايا، ونطرح تساؤلاً مشروعاً: إلى أي مدى استفاد الرازي من هذا التراث وتأثر به؟

ظهرت التفرقة بين النفس والجسم عند إنسان بلاد الرافدين في ملحمة جلجامش في محاولته لتفسير ظاهرة الموت[1], الذي لم يجد تفسيراً لها إلا بافتراض وجود مبدأ آخر غير الجسم يفارقه عند الموت, كما يمكن أن نلحظ جذور هذا التفريق لدى المصريين القدماء من خلال كتاب الموتى المصري الذي «**يتناول رحلة الروح الإنسانية في دار الخلود باعتبارها يقيناً حقيقياً**»[2], وبانتقال الفكر البشري إلى مرحلة التنظيم مع الحضارة اليونانية القديمة, تعددت الآراء والنظريات التي تعالج هذه المشكلة, حيث نجد من بينهم: الماديون الذين اعتبروا النفس جسماً مثل انبادوقليس [ت430ق.م] وديموقريطس [ت370ق.م], فالنفس عند هذا الأخير ذات طبيعة «**جسمية لأنها من طبيعة النار, كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية لأنها أكثر الذرات تنقلاً**»[3]. ولا يختلف الأمر مع أنبادوقليس إلا في النظر للنفس على أنها مزيج من العناصر الأربعة, يغلب فيها الهواء والنار[4]. إلا أن تطور البحث الفلسفي في المشكلة أدى إلى التخلي عن فكرة مادية النفس, واستبدالها بمبدأ مجرد. وهنا يمكن أن نحدد اتجاهين للقائلين بهذه الفكرة, نجد أولهما عند الفيثاغوريين بقولهم أن النفس مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته معاً, ومن خلال قولهم بخلود النفس من خلال التناسخ[5], بينما يمثل الاتجاه الثاني انكساغوراس [ت428ق.م] الذي أرجع اجتماع وانفصال الذرات الذي تحدث عنه ديمقريطس؛ إلى قوة محركة ومنظمة هي العقل "**النوس**", وبذلك نال إعجاب أرسطو واعترافه بفضله, بقوله عنه أنه: «**أشبه برجل متزن بين الأحاديث العشوائية لأسلافه**»[6].

عَمِل سقراط [ت400ق.م] على تطوير هذه الفكرة بأن خلع على العقل دوراً أهم من انكساغوراس, فجعل العقل نفساً للعالم, وهو الحكمة المنتشرة في الكل, وليست نفس الإنسان إلا جزءاً صغيراً من العقل الكلي, وجسده أيضاً ليس إلا جزءاً صغيراً من العناصر المادية, وهذه النفس على الرغم من أنها لا تُرى إلا أنه لاشك في وجودها, وهي المسيطرة على البدن, ولمّا كانت تمثل العقل أكثر من كل ما عداها في الإنسان فإنها تشارك فيما هو إلهي. أما أفلاطون [ت374ق.م] فليس من السهولة بمكان الوصول إلى نظريته الدقيقة حول النفس, وخصوصاً بعد كل تلك الرموز التي أحاطها بها, ومع ذلك «**يعتبر أفلاطون أول فيلسوف إغريقي أوضح تألف الإنسان من الجسم والنفس, وأبان ثنائيتها بهيئة نظرية مستندة إلى الفكر المحض**»[7], ويتحدث أفلاطون عن نفس كلية تدبر العالم, ونفس جزئية في الإنسان, فالعالم عنده, كلٌّ حي يتنفس, له نفسه, وله جسده, ولما كانت نفس العالم من خلق الصانع مباشرة فإنها تمثل همزة الوصل بين المعقول والمحسوس, والإله هو الذي وضع العقل أو "**النوس**" في النفس, ووضع النفس في البدن, ولكي تقوم النفس بدورها في الوساطة بين المعقول والمحسوس؛ عليها أن تجمع بين الطبيعتين المتعارضتين, ففيها يجتمع الواحد والمتكثر, بل هي أساس كل منهما[8], والنفس باعتبار أساسها العقلي هي أساس المعرفة وأساس الخير, أما

[1] انظر: شورون, جاك, الموت في الفكر الغربي, ترجمة إمام عبد الفتاح إمام, سلسلة عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, العدد76, 1984, ص23.

[2] شورون, جاك, الموت في الفكر الغربي, ص25.

[3] النشار, علي سامي, ديموقريطس فيلسوف الذرة, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, الإسكندرية, د.ت,ص 67.

[4] انظر: كرم, يوسف, الطبيعة وما بعد الطبيعة, دار المعارف, القاهرة, 1959, ص 51.

[5] انظر: كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة,1936, ص30.

[6] أرسطو, الميتافيزيقا, ترجمة إمام عبد الفتاح إمام, ضمن كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة الكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو", نهضة مصر, القاهرة, 2005, b984, ص 265.

[7] غلاب, محمد, الفلسفة الإغريقية, الجزء الأول, مطبعة البيت الأخضر, القاهرة, 1938, ص 291.

[8] انظر: أفلاطون, طيماوس, ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة, وزارة الثقافة, دمشق, 1968, ص 213- 219.

الجسد باعتبار أساسه الحسي هو مصدر الشر, لذا رأى أفلاطون «**أن الفيلسوف يخلص النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد, وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين**»[9].

أما أرسطو[ت322ق.م] فيمكن أن نعدّ كتابه "في النفس" أول بحث منهجي منظم وصل إلينا, إذ وضع فيه الإطار العام للمشكلة كما ستتم معالجتها عبر العصور التالية, وذلك بقوله في مفتتح الكتاب: «**لا ريب في أنه من الضروري أولاً بيان أي جنس تقال النفس عليه؟ وما هي؟ أعني هل هي شيء جزئي, أي جوهر, أو كيف, أو كم, أو شيء آخر من المقولات... وأيضاً يجب أن نسأل: هل هي شيء يوجد بالقوة أو الأولى أن توجد كمالاً أول, إذ التمييز بينهما لا يخلو من أهمية, وأيضاً يجب الفحص عن النفس هل تقبل القسمة, أو لا أجزاء لها؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد, أو لا؟ وإذا لم تكن من نوع واحد فهل اختلافها بالنوع أم بالجنس**»[10]. وذهب إلى أن النفس ليست كائناً مفارقاً للجسم, إنما هي أولى صور الجسم الطبيعي المركب, وهي مرتبطة به ارتباطاً قوياً, لذا عرّف النفس بأنها «**كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة**»[11], والمعنى العام لهذا التعريف هو رفضه أن يكون للإنسان جوهران مستقلان هما النفس والجسد, بل هو جوهر واحد, الجسم مادته والنفس صورته. إن تعريفه للنفس بأنها صورة الجسم يعني به المبدأ الذي يصير به الجسم بالفعل, فالجسم من غير النفس شيء قابل للوجود, أي فيه القوة على أن يوجد, ولكنه يصير موجوداً بالفعل بواسطة النفس التي هي له كالصورة بالنسبة إلى الهيولى, ومن هنا لم يعد أرسطو بحاجة إلى استخدام مفهوم "**نفس العالم**" الذي استخدمه أفلاطون لتفسير التغير, فكل موجود عند أرسطو هو ناتج عن اتحاد المادة والصورة, والجسم في الكائن العضوي هو علّته المادية, أما النفس فهي علّته الصورية والفاعلة والغائية, وما نلاحظه في بحث أرسطو للنفس أنه، وبالرغم من مخالفته لأفلاطون في القول بأن النفس جوهر, إلا أنه يوافقه على تجرّد النفس وعلى لا ماديتها.

تلاشت فكرة الروحي والمجرد بعد أفلاطون وأرسطو, ورجع الأبيقوريون إلى المذهب الذري, وإلى القول بالنفس المادية حيث إن النفس «**جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله, وهي اثنتان أو لها وظيفتان: الواحدة حيوية وهي بثّ الحياة في الجسم, والأخرى وجدانية وهي الشعور والفكر والإرادة** »[12]. أما الرواقيون فقد ذهبوا إلى «**أن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن جسمانياً, فكل علّة هي عندهم جسم من الأجسام, وكل حقيقية هي جسمانية, ولا وجود إلا للجسم, وما لا جسم له فلا وجود له** »[13]. وبهذا فإن التمييز الفلسفي بين الجسم والنفس الذي حدث مع أفلاطون وأرسطو عاد إلى الاختلاط من جديد, ولن يعود هذا التمييز مجدداً إلا مع الفكر الديني, وبما يخدم أغراض دينية.

انتقل الخلاف حول طبيعية النفس والمشكلات المتصلة بها من الثقافة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية, فكان في مذاهب المسلمين تباين إزاء هذه المشكلة, ولعل ما عزز ذلك أن الخلاف حول المشكلة لا يمسُّ أصلاً من أصول الدين, فالقول «**بأن النفس مادة أو جوهر مجرد عنها ليس من أصول الدين ولا من فروعه, فللمسلم أن يعتقد ما شاء في حقيقة النفس مادام يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ولذا ذهب جماعة من علماء المسلمين إلى أنها جسم**

[9] أفلاطون, فيدون, ترجمة عزت قرني, دار قباء للطباعة والنشر: القاهرة, الطبعة الثالثة, 2001, a65, ص 125.

[10] أرسطو, كتاب النفس, ترجمة أحمد فؤاد الأهواني, دار إحياء الكتب العربية, القاهرة, 1949, ص4-5.

[11] أرسطو, كتاب النفس, a412, ص42- 43.

[12] كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص 291.

[13] أمين, عثمان, الفلسفة الرواقية, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة, 1945, ص 119.

وآخرون منهم إلى أنها جوهر مجرد من الأجسام»[14], ويتمثل التراث الديني الخاص بهذه المسألة, بصفة خاصة فيما ورد بالقرآن من آيات كثيرة ذات دلالات صريحة على وجود النفس الإنسانية, وأنها تختلف عن البدن من حيث طبيعتها, وأفعالها, ويظهر ذلك جلياً في آيات كثيرة منها: «**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه**»[15] وقوله تعالى: «**واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية**»[16], وقوله «**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**»[17]. ويبّن أن المعاني التي تضمنتها هذه الآيات هي أحوال وأفعال لا تنسب إلى بدن الإنسان, وإنما تنسب إلى نفسه. لا نغالي كثيراً إن قلنا أن كلمة "النفس" لم تُستعمل في القرآن الكريم بالمعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة وعلماء الكلام, ومعنى ذلك أن الباب تُرك مفتوحاً لتعريف النفس, ومن هنا كان التأثر بتعريفات السابقين, وتحديداً تعريف أرسطو. أما عن التراث الفلسفي الخاص بمشكلة النفس فيتمثل في دراسات السابقين من مختلف الثقافات التي تلاقحت في الحضارة العربية الإسلامية, وخاصة الثقافة اليونانية, وما أضافه الفلاسفة المسلمون من أمثال الكندي[ت 256هـ] والفارابي[ت 339هـ] وابن سينا[ت 428هـ] وغيرهم, إذ ترك هؤلاء جميعاً تراثاً خصباً يضم كمّاً متنوعا من الأدلة والبراهين التي تثبت وجود النفس الإنسانية وتبحث في طبيعتها وقواها ومصيرها. وفيما يأتي نستعرض أهم المحطات التي نعتقد أن لها دوراً بارزاً في التأثير بفكر الرازي:

ذهب فريق من المتكلمين إلى أن الروح هي النفس, وهي جسم, أو هي الجانب الظاهر المرئي من الإنسان فقط, ومن هؤلاء النظّام [ت160هـ], والجبائي [ت235هـ] وأبو بكر الأصم [ت225هـ], ورأى جعفر بن حرب [ت236هـ] أن النفس عرضٌ من الأعراض, ورأى جعفر بن مبشر [ت234هـ] أن النفس جوهر وهي غير الجسم[18]. أما الكندي فإن ما بقي من تراثه يدل على معرفة جيدة بآراء الأقدمين حول موضوع النفس, لكنّا في الوقت ذاته لا نلحظ آراء خاصة به, إذ اكتفى بعرض آراء غيره من الفلاسفة الأقدمين كأرسطو وأفلاطون, وتبناها. وقولنا أنه تبنى هذه الآراء نابع من اختيار الكندي لآراء دون غيرها من فلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد خصص لموضوع النفس رسالتين هما: «**القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة**»[19], ورسالة قصيرة بعنوان «**كلام للكندي في النفس مختصر وجيز**»[20]. والنفس بالنسبة للكندي بسيطة وتامة, وجوهرها إلهي, تنبثق عن الذات الإلهية كما ينبثق النور عن الشمس, وقوله بأنها جوهر إلهي يدل على تميزها عن الجسم, وهي عندما تغادر الجسد الذي تسكنه تعرف كل ما هو موجود في العالم. وهذا يجعلنا نستنتج وجود نزعة أفلاطونية قوية عند الكندي, مع أنه ترك تعريفين متعارضين للنفس, يقول في أولهما «**النفس: تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة**»[21] ولا يُخفى هنا وجه الشبه الكبير مع التعريف الأرسطي الذي سبق ذكره, وثانيهما, أن النفس: «**جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد**

[14] مغنية, محمد جواد, معالم الفلسفة الإسلامية, مكتبة الهلال, بيروت, الطبيعة الثالثة, 1987, ص 72-73.

[15] سورة ق:16.

[16] سورة الأعراف: 205.

[17] سورة البقرة: 286.

[18] الأشعري, مقالات الإسلاميين, تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد, مكتبة النهضة المصرية, الطبعة الأولى, 1950, الجزء الثاني, ص27- 29.

[19] الكندي, يعقوب بن إسحاق, رسائل الكندي الفلسفية, تحقيق محمد عند الهادي أبو ريدة, مطبعة الاعتماد بمصر, القاهرة, 1950, الجزء الأول, ص270-280.

[20] الكندي, رسائل الكندي الفلسفية, رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة, ص281-282.

[21] الكندي, رسائل الكندي الفلسفية, رسالة في حدود الأشياء ورسومها, ج1, ص 165.

مؤلف»[22] وهذا تعريف أفلاطوني صريح. إلا أنه مجمل قوله في موضوع النفس؛ ونزعته التوفيقية مع الدين الإسلامي, تجعلنا نميل إلى القول بتأثره الأكبر بالفلسفة الأفلاطونية, من جهة أن قول أفلاطون في النفس؛ أقرب إلى روح الدين الإسلامي من تعاليم أرسطو الجافة والعلمية.

مع الفارابي نجد أول تحديد لعلم النفس في الإسلام وإيضاح لموضوعه, فقد عرّف الفارابي النفس بأنها كمال للجسم, وشرح قواها[23], والقوة التي تعين الأجسام وتساعدها على بلوغ كمالها, بأفعال تعتمد نوعين من الآلات: جسمية ولا جسمية, فالنفس إذن قوة وصورة وكمال, يقال لها قوة بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها, ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل, كوجود الحيوان والنبات. ويقال لها كمال بالقياس إلى النوع والجنس الذي يتطبع بها, فتتميز عن سائر الكيانات, ويرى الفارابي أن النفس يفيضها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها[24], وهنا نجد أن الفارابي يستعمل تعريف أرسطو ولكنه لا يؤيده في أن البدن جزء من تعريف النفس وأنها منطبعة فيه, إذ أن النفس الإنسانية تفيض من العقل الفعال, وبالتالي فهي من طبيعة مختلفة عن الطبيعية العنصرية للجسد.

ابن سينا أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً يفوق اهتمام السابقين عليه, وامتاز على غيره من المتقدمين بدراسة أحوال النفس الإنسانية دراسة عميقة جمعت بين النواحي الطبية والفلسفية في وزن واحد من الاتساق[25], فبلغت مشكلة النفس على يديه قمة التأسيس النظري والفلسفي لها, من حيث الاهتمام الكبير الذي أولاه لها. حيث يبدأ من تعريف النفس بأنها «**كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة**»[26], ويشير إلى أنها صورة الجسم الإنساني, وهذا التعريف أرسطي في لفظه ومعناه. وبعد تعريف النفس يحاول ابن سينا أن يقدم البراهين التي تثبت وجود النفس قبل البدء ببحث طبيعتها وماهيتها, ومن ثم يبحث في مصير النفس وخلودها. وسوف يتضح موقف ابن سينا بشكل أوضح من خلال مقارنتنا لمواقفه مع ما سيذهب إليه الرازي, وذلك بسبب الصلة الوثيقة التي تربط بين فكر الرجلين. وبعد هذا العرض التاريخي لمشكلة النفس لنعمد الآن إلى تحليلها وتبيان معالمها عند فخر الدين الرازي.

ثانياً– تعريف النفس عند الرازي:

بحث فخر الدين الرازي [ت606هـ] مشكلة النفس كجزء من الفلسفة الطبيعية –متأثراً بأرسطو–, وذلك لكونها تدخل تحت قسم الممكنات, وبلغ اهتمام الرازي في هذه المشكلة أن أفرد لها كتاباً خاصاً وهو كتاب: «**النفس والروح وشرح قواهما**»[27], كما أفرد لها جزءاً خاصاً من كتاب المطالب العالية[28]. ويمكن النظر إلى هذه المشكلة عند الرازي من ناحيتين, أولها الفلسفة النظرية وتتعلق بطبيعية النفس وقواها, وتشمل علمي الطبيعية وما بعد الطبيعية, والثانية

[22] الكندي, رسائل الكندي الفلسفية, رسالة في حدود الأشياء ورسومها, ج1, ص 165.

[23] انظر: مدكور, إبراهيم, في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق, دار المعارف: القاهرة,1976, الجزء الأول, ص133.

[24] غالب, مصطفى, الفارابي, دار الهلال, بيروت, 1979, ص 69–70.

[25] انظر: صليبا, جميل, تاريخ الفلسفة العربية, الشركة العالمية للكتاب, بيروت,1989, ص 239.

[26] ابن سينا, علم النفس من كتاب الشفاء, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, باريس, 1988, ص15.

[27] الرازي, فخر الدين, النفس والروح وشرح قواهما, تحقيق محمد صغير حسن المعصومي, معهد الأبحاث الإسلامية, إسلام آباد باكستان, 1968.

[28] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية من العلم الإلهي, تحقيق أحمد حجازي السقا, دار الكتاب العربي, بيروت, 1987, الجزء السابع "النفس".

عملية تتعلق بأفعال النفس. وهذا يعني أن البحث في النفس واسع جداً، ويقتضي النظر فيها من جهات كثيرة، وقد ينقسم إلى أقسام متعددة، بحيث يكون كل قسم منها واسعاً إلى حد كبير، ولا يمكن تتبع جميع تفاصيله, لذا سنحصر مجال بحثنا في الناحية النظرية فقط.

بقي ترتيب المباحث النفسية عند الرازي شبيهاً إلى حدّ كبير بما وجدناه لدى الفلاسفة السابقين, إذ ينطلق في بحثه من تعريف النفس. وتعريف النفس إشكالية بحدّ ذاته بالنسبة للرازي, فقولنا أن النفس جوهر مجرد يجعلها خارج الجنس والفصل, وبالتالي يمتنع تعريفها بالحدّ, كما أن لها تعلقاً بالجسم من جهة أفعالها, وهنا تبرز إشكالية علاقتها بالجسم. ولتقديم تعريف مقبول لابد أن نراعي جميع هذه الاعتبارات. لذا اتجه الرازي إلى النظر في تعريفات السابقين, فوجد أن أغلبها قاصر عن تقديم تعريف جامع مانع لها. وهو رغم أنه أورد التعريف الأرسطي للنفس بقوله: «**كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة**»[29], إلا أنه وجد أن هذا التعريف ضعيف, لأنه لا ينطبق على جميع أنواع النفوس كالنفوس الفلكيّة مثلاً، ولهذا فقد عاد وأورد دلائل كثيرة في إبطال هذا التعريف منها: «**أنّا أعطينا اسم النفس لأنها تفعل فعلاً ما فقط لزم أن تكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة نفساً وذلك مخالف للإجماع**»[30]. وأما إن كان المراد بهذه القوة؛ القوة الفاعلة بالقصد، فستخرج النفس النباتية من التعريف، وتبقى النفس الحيوانية والفلكية، وإذا كان المراد منها القوة الفاعلة أفعالاً متقابلة، فستخرج النفس الفلكية، فكلما زاد شرط من الشروط، ازداد مفهومها تخصصاً أو انحصاراً[31]. لذلك من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع لها. ومنها أن تعريف النفس بالكمال أولى من تعريفها بالصورة أو بالقوة، لأن أصل النفس يتضمن قوة الإدراك، وهي قوة انفعالية, وقوة التحريك, وهي قوة فعلية, وليس واحدة من القوتين أولى من الأخرى، لدخولهما معاً في حدّها، ولأن وقوع القوة عليهما بالاشتراك، خلافاً للفظ الكمال، فهو يقال عليهما بلا اشتراك. وأما تعريف النفس بالصورة، فهو غير لائق، لأن النفس الإنسانية غير حالّة في البدن، فلا يمكن أن تكون صورة فيه، عندئذ يكون تعريفها بالكمال أولى[32]. ومن هنا نصل إلى نتيجة مفادها: أن مفهوم النفس عند الرازي خارج عن التعريف, لأن كل تعريف سيكون كتعريف الواضح بالخفي, وفي هذا يقول: «**فثبت بهذه المباحث القوية أن معرفة جوهر النفس يجب أن تكون معرفة بديهية أولية غنيّة عن التعريف والكسب والطلب**»[33], وفي هذا الموقف للرازي يمكن أن نلحظ الأثر الأفلاطوني, من خلال جانبين: الأول رفض الرازي لكون النفس صورة منطبعة بالمادة[34], والثاني من جهة القول بأن النفس غنيّة عن التعريف لكونها غير مركبة من الجنس والفصل وهذا مما يدل على جوهرية النفس لديه.

ثالثاً– براهين وجود النفس:

لم يولي التراث اليوناني اهتماماً كبيراً لمسألة البرهنة على وجود النفس, وذلك لاعتقادهم ببداهة وجودها, في حين نجد لدى الفلاسفة المسلمين اهتماماً وسعاً في هذه المسألة, ولا نعتقد أن مردّ ذلك إلى الشك في بداهتها, وإنما لدواعٍ منهجية تقضي أن نبدأ بإثبات وجود الشيء قبل أن نشرع في بحث الأمور والمسائل المتعلقة المتصلة به, وفي

[29] الرازي, فخر الدين المباحث المشرقية, تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي, ط2, منشورات ذوي القربى: قم بإيران, 1329 هـ.ش,ج2, ص234.

[30] الرازي, فخر الدين المباحث المشرقية, ج2, ص 235.

[31] انظر: الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص235.

[32] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص233.

[33] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص41.

[34] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص232.

هذا يقول ابن سينا: «**من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيّته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجّة الإيضاح: فواجب علينا أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها**»[35], والسبب الثاني هو الردّ على بعض منكري وجود النفس أو اعتبارها جزءا من البدن المحسوس, وما تقتضيه هذه الدعوى من إنكار خلود النفس وهو أصل مذهبي ديني. وخلافاً لأرسطو القائل بفكرة فناء النفس بعد الموت, وتماشياً مع العقيدة الإسلامية؛ قدم الرازي عدة براهين لإثبات وجود النفس. وهذه البراهين تتنوع بين أدلة عقلية تأثر بها تأثراً شديداً بابن سينا, وبين أدلة نقليّة جاءت في سياق تفسيره للقرآن الكريم المشهور بالتفسير الكبير. ومن أدلته العقلية:

البرهان الأول: ويقوم على أن النفس مستمرة هي هي منذ الولادة إلى آخر الحياة فيقول: «**إن الإنسان قد تتزايد أجزاؤه تارة, وتتناقص أخرى, مع أن ذلك الإنسان باقٍ في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة**»[36] فأحوال النفس على تغيرها تتصف بالاستمرار والاتصال في الماضي والحاضر والمستقبل, وهو يعرف أنه هو هو بالرغم من تغيره, وهو ليس هذا الجسد الواقعة أجزاؤه في التبدل الدائم, وهذا البرهان هو البرهان المعروف ببرهان الاستمرار والاتصال الذي يقول به ابن سينا وقد ذكره في غير موضع من كتبه[37].

البرهان الثاني: يقوم على فكرة أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته ويكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه, فإذا قلت مثلاً "**أنا**" فلا أقصد بذلك أني أشير إلى جسمي أو إلى أي جزء من أجزائه, وإنما أقصد الإشارة إلى حقيقة تعبر عن كل شخصيتي, والرازي يعبر عن هذا البرهان بقوله: «**إني أعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة حالما أكون غافلاً عن كل ما لي من الأعضاء الظاهرة والباطنة, والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم, فوجب القطع بأن المشار إليه بقولي "أنا" مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة**»[38]. يستند هذا البرهان إلى فكرة شعور "**الأنا**" بذاته ووجوده من ناحية, وتعقله ووعيه بها من ناحية أخرى, فمن ناحية الشعور فإن كل إنسان منّا يشعر شعوراً أولياً باطنياً بأنه موجود, وذلك عندما يقول الواحد منّا فعلت كذا وتأملت كذا؛ فهذا تعبير عن نفسي وذاتي, وهو في الوقت نفسه تعبير عن الشعور بوجودي, وأن هذا الوجود حقيقي. إذن النفس تشعر بوجود ذاتها وبالتالي تشهد على وجود ذاتها دون أن يساورها شك في ذلك. ولجهة تعقل الأنا لذاته يرى الرازي أن تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته, وأن ذلك حاضرٌ أبداً لا يغيب عنه, ولما كان الإنسان يعقل ذاته ووجوده بمقولته "أنا"؛ فلاشك أن هذا "الأنا" موجود, والعلم بوجوده هو نوع من الوجود البديهي الأولي أو الإدراك الحدسي.

البرهان الثالث: مستمد من برهان ابن سينا المعرف باسم "برهان الرجل الطائر" أو "الرجل المعلق في الفضاء", ومفاد هذا البرهان: أنه لو توهم أحدنا كأنه خلق كاملاً دفعة واحدة, وخلق يهوي في الفضاء بحيث لا يصدمه شيء من الخارج, فإنه مع ذلك يثبت ذاته, وهذا يطابق ما أورده الرازي في كتاب المباحث, بشكل يكاد يتطابق مع ما أورده ابن سينا[39], يقول الرازي: «**هو أن الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات, وأنه يهوي في خلاء وملاء, لا يصدمه فيه قوام الهواء, ولا يحس بشيء من الكيفيات, وفُرِقت**

[35] ابن سينا, مبحث عن القوى النفسانية, مطبعة المعارف, القاهرة, 1325هـ, ص 20.

[36] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص239.

[37] انظر مدكور, إبراهيم, في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه", ج1, ص144- 145.

[38] انظر: الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص239

[39] انظر: ابن سينا, الفن السادس من الطبيعيات من كتاب الشفاء "علم النفس", ص 18.

أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسّة أصلاً, فإنه في هذه الحالة يكون مدركاً لذاته وغافلاً عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة »[40]

رغم أن الرازي كان متابعاً لابن سينا في الأدلة والبراهين على وجود النفس؛ إلا أنه اجتهد في الوصول إلى براهين قاطعة برأيه على إثبات وجودها ليقطع بذلك الطريق على المنكرين, وليبني منهجه في معالجة باقي المسائل على أساس سليم, مع تأكيده على بداهة مفهوم النفس, وعلى أية حال فإن الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم قد اتفقوا إلى حدّ يقترب من الإجماع على وجود النفس ولكنهم اختلفوا حول ماهية النفس وطبيعتها.

بعد أن أثبت الرازي وجود النفس اتجه إلى إثبات مغايرتها للبدن, والبراهين السابقة التي أوردها على وجود النفس تدل أيضاً على مغايرة النفس للبدن, إلا أن الرازي يضيف براهين أخرى تشرح طبيعية هذه العلاقة, حيث يقول: «**إذا كانت النفس عين البدن أو جزءا منه فيلزم أن الشيء الواحد يكون سبباً للكمال والنقصان معا، وهو محال، فثبت أن النفس غير البدن**»[41], فالثابت أن النفس موجودة مع البدن, وجاء بحث الرازي لتبيان العلاقة بينهما, إذ رأى أن تعلق النفس بالبدن ليس في قوة تعلق الأعراض والصور المادية بمجالها, لأنها مجردة الذات, غنيّة عمّا تحل فيه, كما أن تعلق النفس بالبدن ليس ضعيفاً كتعلق الأجسام بأمكنتها, لأنه لو كان الأمر كذلك لكان يمكن للإنسان مفارقة البدن بمجرد المشي, ولما بطل القسمان؛ وكان من المعلوم أن النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته؛ ثبت أن تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق بالمعشوق, وفي تشبيه آخر يشبه الرازي تعلق النفس بالبدن بتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة, وذكر أنه لما كانت النفوس في بداية خلقها خالية عن الصفات الفاضلة والرديئة؛ كان من الواجب أن تعطي آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات, ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص, وإلا اجتمعت الإدراكات كلها على النفس, وحينئذ يختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها شيء على سبيل الكمال والتمام, ولما اختلفت الإدراكات لا جرم إذا حاولت النفس الإبصار التفتت إلى العين وإذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى, فظهر أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق[42], والقول بأن تعلق النفس بالبدن على سبيل العشق أو على سبيل التدبير لا يتعارض عنده مع القول بأن النفس جوهر مجردة عن الجسمية، وعن الحلول في الجسم، لأنها جواهر مفارقة بذاتها.

رابعاً- ماهية النفس:

إذا كانت آراء فلاسفة اليونان مختلفة ومتباينة في تحديد طبيعة النفس؛ فإن آراء فلاسفة الإسلام الذين تابعوا أرسطو في تعريف النفس تكاد تتفق في مخالفة المعلم الأول من تحديد ماهيتها بعد مفارقتها للجسد, فالقول بفناء النفس أمر مخالف للعقيدة الإسلامية, ولهذا مالوا إلى الأخذ برأي أفلاطون الذي يعتبر النفس جوهر روحي خالد قائم بذاته مستقل عن الجسد, وأن الجسد ليس إلا آلة لها.

نهج الرازي نهج الفلاسفة الإسلاميين في معالجته لطبيعة النفس, وإن عرّف النفس بأنها «**كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة**»[43] إلا أنه صرح بأن النفس ليست صورة للبدن لأن الصورة هي المنطبعة في المادة, أما

[40] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص 238.

[41] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية من العلم الإلهي, ج7, ص119.

[42] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص392-393.

[43] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية,ج2, ص234.

النفس الناطقة فإنها غير منطبعة فيها, ولكنها كمال للجسم كما أن الملك كمال للمدينة[44], إلا أنه لم يكن على رأي واحد في المسألة, حيث نجده يقول: أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصيلة في هذا البدن لا تزول ولا تتبدل[45], كما ينتقد قول الفلاسفة بأن النفس جوهر وليس بجسم, فيقول: «**اتفقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهذا عندي باطل**»[46], ويذكر الرازي قول الفلاسفة أن «**الإنسان قادر على معرفة ما لا يتناهى من المعلومات, والجسم لا يقوى على أفعال غير متناهية... والإنسان قادر على معرفة ما لا نهاية له, فهو إذن ليس بجسم**»[47] ويردّ على هذه الحجة بالقول: «**أنا لا نسلم أن الإنسان قادر على إدراك معانٍ لا نهاية لها, بل كل ما يعلمه فهو متناه**»[48]. ثم أنه يفترض جدلاً أنه لو سلم معهم بذلك فلم لا يجوز أن يكون جسماً, وهم قد اثبتوا النفس أن الفلكية قوة جسمية, مع أنه المبدأ القريب لحركاته الغير متناهية عندهم, وهذه مناقضة عظيمة[49]. كما ينقض عليهم «**قولهم: إن الإنسان يدرك حقيقته مع ذهول عن أجزائه. فنقول: يلزمكم أن تكون للبهائم أنفس ناطقة لأنها تدرك ذواتها مع غفلتها عن أجزائها البدنية ظاهراً وباطناً**»[50] وقد وجدنا سابقاً أنه يأخذ هذا الرأي عن ابن سينا ويتبناه, وهو برهان ابن سينا المعروف ببرهان الرجل الطائر. غير أنه عاد فيما بعد عن تلك الأقوال واعتنق المذهب الروحي القائل بأن النفس مجردة وأنها ليست بجسم ولا منطبعة في جسم[51] وساق على ذلك العديد من الأدلة .

إن هذا التردد الكبير في تحديد ماهية النفس, بل التردد الذي نجده في كتب الرازي عامة يعود بحسب اعتقادنا أما إلى وجود مستويين من الخطاب لدى الرازي, أحدهما موجه إلى العامة أصحاب الفكر الديني, ويعتمد على مسلمات النص, في حين أن الاتجاه الآخر موجه للخاصة, ويعتمد على الأسس العقلية, وأما إلى موقفه القائم أساساً على تدعيم النقل بالعقل, ولهذا كان من المتعذر الوقوف على مذهبه الحقيقي في بعض المسائل, أما فيما يتعلق بطبيعة النفس فإنا نرجح أن الموقف النهائي للرازي هو القول بأن النفس ليست من جنس الأجسام, وإنما هي جوهر روحي مجرد, لأنه استقر على ذلك في كتابه المطالب العالية وهو من الكتب التي وضعها في أواخر حياته. والسؤال الذي يُطرح الآن: كيف حدد الرازي ماهية النفس؟هل هي جوهر روحي خالد؟ أم أنها تفسد بمفارقتها للجسد؟

لا نبالغ إذا قلنا أن الدافع الأساسي للأبحاث السابقة هو الوصول إلى نتيجة حول مصير النفس, إذ تمثل هذه النتيجة ضرورة دينية عند أصحاب الفكر الديني وفلسفية, أما كونها ضرورة دينية فلأن الأديان أكدت على وجود عالم آخر يقوم على إثابة المُحسن ومعاقبة المُسيء, وإنكار ذلك يُعدّ إنكارا لأصل من أصول الدين. وأما كونه يمثل ضرورة فلسفية فلأن البحث في مصير النفس وثيق الصلة بنظرية الوجود, والمعرفة, والنظرية الخلقية. والبحث في تاريخ هذه المسألة بعيد الغور في التاريخ, حيث وُجد في مثيولوجيا الشعوب القديمة الإرهاصات الأولى لحل مشكلة الشرّ عن طريق القول بالخلود, كما كان القول بالخلود محور تفكير المصريين القدماء, بما يمكننا من القول أن هذا التأثير انتقل

[44] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص 232. ونشير هنا إلى أن هذا التشبيه أرسطي في أساسه.

[45] الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, تحقيق محمد صبحي العايدي وربيع صبيحي العايدي, مركز نور للعلوم والبحوث والدراسات, عمان, 2007, ص346.

[46] الرازي, فخر الدين, معالم أصول الدين, تحقيق طه عبد الرؤوف سعد, الكتاب العربي, بيروت, 1984, ص 117.

[47] الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, ص 339.

[48] الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, ص344.

[49] انظر: الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, ص344-345.

[50] الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, ص345.

[51] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص 359.

إلى الفكر اليوناني, ونجد ذلك واضحاً لدى أفلاطون من خلال قوله تعاقب الأضداد والتذكر وبساطة النفس ووجود المثل[52] بينما صرح أرسطو بأن النفس ليست إلا صورة للجسد, وأنها لا تستطيع الوجود مستقلة عنه, إلا أن ما يمكن القول به بالنسبة لأرسطو هو أنه أنكر خلود النفوس الفردية فقط؛ خلافاً لأفلاطون, لكنه مع هذا يقول بأن الجزء الناطق من النفس باقٍ بعد انحلال الجسد, وهذا الجزء الناطق هو العقل, فالخلود هنا هو خلود للنوع وليس للفرد[53], وأما الفلاسفة والمفكرون المسلمون فقد تأثر أكثرهم برأي أفلاطون في هذه المسألة لأنه يتفق إلى حد كبير مع العقيدة الإسلامية.

بالنسبة للرازي فإنه يتبع أفلاطون وفلاسفة الإسلام في هذه المسألة, وقد سلك طريقين لإثبات ذلك: أحدهما إثباته أن النفس باقية لا تموت بموت البدن, وثانيهما إثبات أنه من المحال القول بانحلال أو فساد النفس. وقدم العديد من الحجج لإثبات قوله بأن النفس باقية منها:

1- البرهان المستند إلى القول بجوهرية النفس واختلافها عن الأجسام, وبالتالي فإن علاقتها بالبدن هي علاقة انفصال, إذ أن الجسد محلاً لتصرفها وداراً لها, وكما أن خراب الدار لا يلزم منه موت الساكن, فكذلك خراب البدن لا يستلزم موت النفس وبطلانها وعدمها[54], وبيّن أن هذا البرهان قائم على ما أثبته سابقاً من قوله بجوهرية النفس وتجردها, وصلتها العرضية بالبدن.

2- البرهان الثاني يستند إلى القول بأن النفس تحدث عند حدوث البدن، وأن حدوث البدن شرط لحدوث النفس عن علتها عند تمام استعداد البدن لأن يكون آلةً لها ومحلاً لتصرفها, وعلى هذا فلا يمكن أن يكون عدم الشرط علة عدمها, بل يكون علّة لعدم تصرفها فيه لا أكثر[55].

3- البرهان الثالث يعتمد على فكرتين الأولى هي أن الجوهر أقوى وجوداً من العرض, وأن عدم العرض لا يؤدي إلى عدم الجوهر, فإذا كانت النفس جوهراً قائماً بذاته, وعلاقتها بالبدن علاقة عرضية؛ فقد ثبت أن النفس لا تعدم بعدمه. والفكرة الثانية: إن الموت لا يعني فناء البدن وإنما يعني زوال الأعراض التي كانت قائمة به حال اعتدال المزاج قبل موته, وإذا كان فقدان البدن لهذه الأعراض بالموت لا يؤدي إلى عدم البدن كلية فإنه بالأحرى لا يؤدي إلى موت النفس التي هي أقوى وجوداً من البدن[56].

بالإضافة إلى البراهين التي ذكرناها هناك أيضاً العديد من البراهين الأخرى منها العقلية ومنها السمعية, لا يتسع المجال لذكرها مفصلة هنا. لكن الجدير بالذكر هو أن هذه البراهين ليست جميعها من إبداع الرازي, بل يمكن القول إن الرازي قد جمع كل البراهين الممكنة لتعزيز فكرته, وذلك من جميع المذاهب والمشارب.

أما الطريق الثاني الذي سلكه الرازي في إثبات خلود النفس وهو إثبات أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم واعتمد فيه الرازي على عدد من الأدلة وهي في معظمها تعود إلى ابن سينا؛ و أهم هذه الأدلة:

1- لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة, وهذا محال فذاك محال[57], وقد بنى الرازي هذا الدليل على فكرة أثبتها من قبل وهي أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته.

---

[52] انظر: غلاب, محمد, الفلسفة الإغريقية, ج1, ص294-300.

[53] انظر: فخري, ماجد, أرسطو طاليس المعلم الأول, المطبعة الكاثوليكية, بيروت, 1981, ص 72.

[54] انظر: الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص 213.

[55] انظر: الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص 410.

[56] انظر: الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, 216-218

[57] انظر: الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, 235.

2- إن النفس لو عدمت بعد وجودها لكان عدمها؛ إما لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه؛ وإما لعدم شيء كانت النفس محتاجة إلى وجوده, والقسمان باطلان فبطل القول بعدمها[58].

ومن خلال البراهين السابقة نستنتج أن الرازي كان متابعاً لأفلاطون والفلاسفة المسلمين في القول بخلود النفس, لكنه في الوقت ذاته رفض قول أفلاطون بتناسخ الأرواح وقدم مجموعة من الأدلة على إبطال القول بالتناسخ [59] لأن القول بالتناسخ يؤدي إلى القول بقدم النفس, كما يؤدي إلى اعتبار الثواب والعقاب قائماً على شكل من أشكال تعاقب الأرواح, وهذا يخالف ما نص عليه القرآن الكريم صراحةً وضمناً. وهذا يقودنا إلى بحث الرازي حول أصل النفس, فإن ما نستنتجه هنا هو أن الرازي وإن كان موافقاً لأفلاطون في القول بخلود النفس إلا أنه كان مخالفا له بأصل النفس, حيث كان من أنصار القائلين بحدوث النفس, وقد وجد الرازي المخرج من التناقض المحتمل بين القول بحدوث النفس وبين القول بخلودها بفكرة العقل الفعال, إذ أن علة وجود النفس هو العقل الفعال, إلا أن فيضان النفس عن العقل الفعال مشروط بحدوث البدن المستعد لقبول تصرف هذه النفس به, وبالتالي عند حدوث البدن يجب حدوثها, لكنها لا تفنى بفناء البدن نظراً لبقاء علتها[60]. وهنا نلاحظ أن الرازي وإن استطاع التخلص من التناقض بين القول بحدوث النفس والقول بفنائها, إلا أنه استعان بنظرية الفيض التي كان من أشد المناوئين لها[61]. وهو بالتالي لم يتخلص من تناقض إلا ليقع في تناقض آخر.

خامساً- قوى النفس عند الرازي:

السؤال الذي يثار في معالجة مسألة قوى النفس, وكان موضع خلاف بين أفلاطون وأرسطو, هو هل النفس واحدة وتفعل بواسطة قوى متعددة؟ أم أن نفوس متعددة لكل منها فعلها؟

ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان ثلاث نفوس مستقلة وأن لكل واحدة منها مركزاً خاصاً في البدن فالعاقلة في الرأس, والغضبيّة في الصدر, والشهوانية في البطن[62], وقد نسب الرازي هذا الرأي إلى جالينوس[ت199م], بقوله: «**ومذهب جالينوس وأتباعه من الأطباء, أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانية وتعلقها الأول بالكبد, والنفس الغضبية وتعلقها الأول بالقلب, والنفس النطقية الحكمية, وتعلقها الأول بالدماغ**»[63], في حين أن أرسطو يرى أن النفس الإنسانية واحدة لها قوى متعددة وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعل خاص كالتغذي أو النمو أو التوالد والإحساس والحركة والشهوة والتخيل والإدراك[64] وقد تابع أكثر فلاسفة الإسلام أرسطو.

أما الرازي فإنه يقول بوحدة النفس خلافاً لأفلاطون, لكن الفيلسوف الإسلامي لم يكن متابعاً لأرسطو كباقي الفلاسفة, إذ ذهب إلى أن النفس تقوم بفعلها بمعونة الآلات, دون توسط شيء من القوى, هذه الآلات هي أعضاء الجسم الذي قوام كل منها بعمل محدد تحت إشراف النفس, وبالتالي لا توجد نفوس متعددة كما هو الحال عند أفلاطون, كما لا يوجد قوى متنوعة للنفس كما الحال عند أرسطو, وقد فسر الرازي فقدان الجسم لوظيفة ما كالسمع مثلاً إلى اختلال الآلة المسؤولة عن هذا الفعل, ويقول في ذلك: «**أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هو النفس, وأن**

[58] انظر: الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, 239.

[59] انظر: الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص 406-408.

[60] انظر: الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, 198-200.

[61] انظر: خليف, فتح الله, فخر الدين الرازي, دار الجامعات المصرية, الإسكندرية, 1976, ص114-116.

[62] انظر: كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص 111.

[63] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص163.

[64] انظر: كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص 201.

المحرك بالإرادة هو النفس, إلا أن تلك الإدراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة, وشرائط متفاوتة, فمتى فُقدت آلة أو شرط فُقد ذلك الإدراك وذلك الفعل, لا لأجل أن ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك العضو؛ بل لأن ذلك العضو كان آلة أو شرطاً, فلما اختل حصل الاختلال في الفعل»[65]. لكنه يعود لينقض هذا القول في موضع آخر, وينسبه إلى قدماء الفلاسفة, ويقيم الحجة على تهافته بالقول: «**ذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الإنسانية متساوية في تمام الماهية, وأن اختلاف أفعالها وإدراكاتها إنما حصل بسبب اختلاف آلاتها وأدواتها, فلو كان دماغ سائر الحيوانات مساوياً لدماغ الإنسان, لكانت نفوس سائر الحيوانات مساوية للنفوس الإنسانية في التعقلات والتفكرات»**[66], وهنا وفي ضوء التردد المتكرر, نتساءل حول الموقف النهائي للرازي؟

في الواقع إن موقف الرازي من هذه القضية لا يختلف عن رأيه المتردد في القضايا الأخرى, فهو رغم إنكاره السابق لوجود قوى للنفس, إلا أننّا نجده في موضع آخر موافقاً لأرسطو, ومقرّاً بأن مذهبه هو المذهب الحق, حيث يقول: «**ذهب أرسطو وأصحابه إلى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الأفعال المختلفة وهذا هو الحق الذي لاشك فيه»**[67], وما يعزز ذلك هو عرضه لتقسيمات مختلفة لقوى النفس, منها التقسيم الثنائي الذي يرى فيه أن للنفس قوتين: قوة نظرية تدرك النفس بها الأشياء على الوجه الصواب, وقوة عملية تدبر النفس بها البدن على الوجه الأكمل[68], وهذا التقسيم خاص بالنفس الإنسانية؛ لذا نجد عنده تقسيماً آخر هو تقسيم ثلاثي يقترب فيه من الرأي الأفلاطوني إلا أنه يخالفه برأيه حول وحدة النفس, حيث يقول: «**إن القوى الأصلية النفسانية ثلاث: أشرفها القوة النطقية الدماغية, وأوسطها القوة الغضبية, وأدونها القوة الشهوانية الكبدية وجميع الأخلاق والصفات إنما تتشعب من هذه الثلاث»**[69], وعليه فإن القوة النطقية هي أشرف هذه القوى الثلاث لذا يجب أن تكون حاكمة للقوتين الأخريين: الغضبية والشهوانية, كما نجد لديه أيضاً تقسيماً ثالثاً يقسم فيه قوى النفس إلى ثلاث قوى مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات, وهي الغاذية والمنمية والمولدة, وقوتان يشترك فيها الإنسان مع الحيوان: وهما القوة المحركة, والقوة المدركة, وتنقسم كل منها تقسيمات عدة. وقوتان خاصتان بالنفس الناطقة هما: القوة النظرية التي تقوم بتحصيل المعارف والعلوم, والقوة العملية التي تقوم بتحصيل الأخلاق والصناعات[70], ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن القول النهائي للرازي هو أن النفس الإنسانية واحدة, ولها قوى متعددة, منها ما يشترك فيه النبات والحيوان والإنسان, ومنها ما تشارك فيه الحيوان والإنسان فقط, ومنها ما يختص به الإنسان وهما القوتان النظرية والعملية. القوة النظرية خاصة بالنفس الإنسانية الناطقة, وهي المسؤولة عن المعرفة ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة ونظرية النفس, حيث يقوم رأي كل فيلسوف في المعرفة على مذهبه في النفس, فمن ذهب إلى أن النفس مادية, كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء, وبالتالي كانت فردية كمعرفة السفسطائيين التي لا تؤمن بوجود الحقيقية المطلقة, فضلا عن معرفتها, ويكون الأمر عكس ذلك عند القائلين بروحانية النفس, ومن خلال ما ذكرناه عن طبيعة النفس وقواها عند الرازي, نستطيع أن نستنتج أن النفس الناطقة هي المدركة لجميع المدركات, وهي المسؤولة عن المعرفة.

---

[65] الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص256-257.

[66] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص141.

[67] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص 159.

[68] انظر: الرازي, النفس والروح وشرح قواهما, ص 77.

[69] الرازي, فخر الدين, المطالب العالية, ج7, ص150.

[70] انظر: الرازي, فخر الدين, المباحث المشرقية, ج2, ص247-251.

الاستنتاجات والتوصيات:

1- واجهت الإنسان مشكلة النفس منذ فجر التاريخ, وحاول أن يلتمس لها حلولاً مختلفة, إلا أنها لم توضع في إطارها الفلسفي إلا مع الفلسفة اليونانية. وقد اختلف الفلاسفة اليونان في موضوع النفس, ويمكن أن نميز بين اتجاهين أساسيين, يذهب أحدهما إلى القول بمادية النفس في حين أن الآخر يذهب في اتجاه القول بروحانيتها.

2- اتفق أفلاطون وأرسطو على القول بروحانية النفس, لكن هذا لم يمنع من الاختلاف الكبير في تفاصيل المسائل المتعلقة بها, كالقول بالجوهرية أو الحدوث والخلود وغيرها, وقد كان لهذه الخلافات انعكاسات كبيرة على الفكر الفلسفي الإسلامي.

3- وجد الاهتمام بمشكلة النفس في الحضارة العربية الإسلامية, قبل دخول الفلسفة اليونانية, لكن التأطير النظري للمشكلة لم يأخذ منحاه العقلي إلا مع دخول الفلسفة اليونانية, حيث مال أغلب الفلاسفة إلى المذهب الأفلاطوني نتيجة قربه من روح العقيدة الإسلامية, وإن من قبل المذهب الأرسطي لم يقبل النتائج المترتبة عليه بل حاول التوفيق بين المذهبين, مما أدى إلى اضطراب كبير في معالجة المشكلة.

4- بحث الرازي, مفهوم النفس انطلاقاً من تعريفات السابقين عليه, وتوصل إلى أن مفهوم النفس مفهوم بديهي, لكنه مع ذلك رأى أنه لابد من مراعاة منهجية البحث التي تقتضي تقديم أدلة على وجود الشيء قبل الحديث عنه, و عول في إثبات وجود النفس على العقل ومنطق البرهان بالدرجة الأولى إلا أنه لم يغفل في الوقت ذاته الاستعانة بالأدلة النقليّة.

5- تتسم أفكار الرازي بخصوص مشكلة النفس بالتردد حيناً وبالغموض حيناً آخر, حيث يثبت رأياً ثم يعود لينقضه, أو العكس, ويمكن إرجاع ذلك باعتقادنا أما إلى وجود مستوين من الخطاب ديني وعقلي, وأما إلى موقفه القائم أساساً على تدعيم النقل بالعقل, ومجمل آراء الرازي؛ تجعلنا نرجح الرأي الثاني.

6- حاول البحث الكشف عن تجربة الرازي في التوفيق بين العقلي والديني, وإيجاد حلول عقلية لمشكلة كانت موضوع بحث مشترك بين الفكرين الديني والفلسفي, إلا أنّنا نعتقد من وجهة نظر نقدية أن الرازي لم يستطع أن يقول الكلمة الفصل في هذه المشكلة, ولكن ذلك لا يعود باعتقادنا إلى فشل المنهج الذي اتبعه؛ بقدر ما يعود إلى صعوبة المشكلة التي يبحثها. ولهذا نعتقد أن طريقة الرازي في مقاربة المسائل الدينية بطريقة عقلية فلسفية ما تزال صالحة لحل الكثير من الإشكالات التي نعاني منها في واقعنا المعاصر, شريطة التزام النتائج التي يؤدي إليها البحث العقلي وعدم محاولة تطويع الفكر لينسجم مع النص.

المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.

2- الأشعري, مقالات الإسلاميين, تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد, مكتبة النهضة المصرية, الطبعة الأولى, 1950.

3- ابن سينا, الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, باريس, 1988.

4- ابن سينا, مبحث عن القوى النفسانية, مطبعة المعارف, القاهرة, 1325هـ.

5- أرسطو, كتاب النفس, ترجمة أحمد فؤاد الأهواني, دار إحياء الكتب العربية, القاهرة, 1949.

6- أرسطو, الميتافيزيقا, ترجمة إمام عبد الفتاح إمام, ضمن كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة الكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو", نهضة مصر, القاهرة, 2005.
7- أفلاطون, طيماوس, ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة, منشورات وزارة الثقافة, دمشق, 1968.
8- أفلاطون, فيدون, ترجمة عزت قرني, دار قباء للطباعة والنشر, القاهرة, الطبعة الثالثة, 2001.
9- أمين, عثمان, الفلسفة الرواقية, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, 1945.
10- خليف, فتح الله, فخر الدين الرازي, دار الجامعات المصرية, الإسكندرية, 1976.
11- الرازي, فخر الدين, الإشارة في أصول الكلام, تحقيق محمد صبحي العايدي وربيع صبيحي العايدي, مركز نور للعلوم والبحوث والدراسات, عمان, 2007.
12- الرازي, فخر الدين, معالم أصول الدين, تحقيق طه عبد الرؤوف سعد, دار الكتاب العربي, بيروت, 1984.
13- الرازي, فخر الدين, المطالب العالية من العلم الإلهي, تحقيق أحمد حجازي السقا, دار الكتاب العربي, بيروت, 1987, تسعة أجزاء.
14- الرازي, فخر الدين المباحث المشرقية, تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي, ط2, منشورات ذوي القربى, قم بإيران, 1329 هـ.ش, جزآن.
15- الرازي, فخر الدين, النفس والروح وشرح قواهما, تحقيق محمد صغير حسن المعصومي, معهد الأبحاث الإسلامية, إسلام آباد باكستان, 1968.
16- شورون, جاك, الموت في الفكر الغربي, ترجمة إمام عبد الفتاح إمام, سلسلة عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, العدد76, 1984.
17- صليبا, جميل, تاريخ الفلسفة العربية, الشركة العالمية للكتاب, بيروت,1989.
18- غالب, مصطفى, الفارابي, دار الهلال, بيروت, 1979.
19- غلاب, محمد, الفلسفة الإغريقية, الجزء الأول, مطبعة البيت الأخضر, القاهرة, 1938.
20- فخري, ماجد, أرسطو طاليس المعلم الأول, المطبعة الكاثوليكية, بيروت, 1981.
21- كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, 1936.
22- كرم, يوسف, الطبيعة وما بعد الطبيعة, دار المعارف: القاهرة, 1959.
23- الكندي, يعقوب بن إسحاق, رسائل الكندي الفلسفية, تحقيق محمد عند الهادي أبو ريدة, مطبعة الاعتماد بمصر, القاهرة, 1950.
24- مغنية, محمد جواد, معالم الفلسفة الإسلامية, مكتبة الهلال, بيروت, الطبيعة الثالثة, 1987.
25- مدكور, إبراهيم, في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق, دار المعارف, القاهرة,1976.
26- النشار, علي سامي, ديموقريطس فيلسوف الذرة, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, الإسكندرية, د.ت.