International Journal of 'Umrānic Studies
Jurnal Antarabangsa Kajian 'Umrān
المجلة العالمية للدراسات العمرانية
Journal homepage: www.unissa.edu.bn/ijus

النفس الإنسانية "مفهومها ووجودها وجوهريتها" بين ابن سينا وفخر الدين الرازي

The Human Soul "Its Concept, Existence and Essence" Between Ibn Sina And Fakhr Al-Din Al-Razi

محمد عبد العاطي عباس
أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية (يونيسا)، سلطنة بروناي

mohamedabdelaty.osman@unissa.edu.bn

Vol. 8, Issue 1 | January 2025
Received: 18/11/2024 | Revised: 14/12/2024 | Accepted: 22/3/2024 | Published: 31/3/2025

الملخص

يهدف هذا البحث إلى: دراسة قضية فلسفية جدلية، شغلت الفلاسفة والمتكلمين، هي: "النفس الإنسانية" . وتركز الدراسة على بيان موقف كل من ابن سينا – كأنموذج للفلاسفة– والإمام فخر الدين الرازي – كأنموذج للمتكلمين "متأخري الأشاعرة". وتقتصر الدراسة على مناقشة ثلاث نقاط رئيسة، هي: مفهوم النفس الإنسانية – ووجودها – وجوهريتها.

والمنهج المتبع: استخدم الباحث ثلاثة مناهج رئيسة: المنهج المقارن: حيث استعان به الباحث في المقارنة بين طرح ابن سينا "الفيلسوف"، وطرح الرازي "المتكلم"، ومن ثَمَّ، يظهر لنا مدى أثر ابن سينا على الرازي في قضية النفس الإنسانية؛ والمنهج التحليلي: وقد تم استخدامه في تحليل أقوال ابن سينا، وتوجهه الفلسفي العقلي، دون النظر إلى معطيات الدين، وكذلك في تحليل أقوال الرازي، وتوجُّهُه الديني، باعتباره متكلماً هدفه إثبات العقائد الدينية بالأدلّة العقلية؛ والمنهج النقدي: وقد استخدمه الباحث في نقد التفسير الفلسفي بعيداً عن معطيات الشرع لقضية النفس الإنسانية. كما استخدمه في نقده للإمام الرازي في تأثره بابن سينا تأثراً كبيراً.

وخلص البحث إلى عدّة نتائج، أهمّها: إن المسائل الكلامية لدى متأخري الأشاعرة قد اختلطت بالأفكار الفلسفية، بصورة جليّة، وحدث تقارب شديد بين المتكلمين والفلاسفة في الرؤى. رغم الأثر الواضح لابن سينا على الرازي في هذه القضية، إلا أن الرازي قد احتفظ بخطه الكلامي وتوجهه العقدي.

الكلمات المفتاحية: النفس الإنسانية، ابن سينا، فخر الدين الرازي

ABSTRACT

This research explores a long-standing and controversial philosophical issue that has occupied both philosophers and theologians: the nature of the human soul. The study focuses on the perspectives of two prominent figures—Ibn Sina, representing the philosophical tradition, and Imam Fakhr al-Din al-Razi, representing the late Ash'arite theological school. The research is confined to three central questions: the concept of the human soul, its existence, and its essence.

Three main methodological approaches were employed:

1. Comparative Approach – used to contrast the views of Ibn Sina and al-Razi, highlighting the extent to which al-Razi was influenced by Ibn Sina on this issue.
2. Analytical Approach – applied to examine Ibn Sina's philosophical arguments regarding the soul, independent of religious texts, and to analyze al-Razi's theological arguments, which aim to prove religious beliefs through rational evidence.
3. Critical Approach – used to critique the philosophical interpretation of the soul that is detached from religious sources, as well as to evaluate al-Razi's reliance on Ibn Sina's views despite his theological commitments.

The study concludes with several key findings, the most significant being that theological discourse among the later Ash'arites was deeply influenced by philosophical thought. There is a marked convergence between theologians and philosophers in their conceptual frameworks. Despite Ibn Sina's evident influence, al-Razi ultimately upheld his theological perspective and doctrinal orientation.

KEYWORDS: The human soul, Ibn Sina, Fakhr Al-Din Al-Razi

المقدمة

النفس الإنسانية سر الله في خلقه، وآيته في عباده، وحقيقتها مما استأثر الله بعلمه. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان يبذل جهده في سبيل إدراك كنهها، والوقوف على أمرها، تواق إلى سبر أغوارها، شغوف في إدراك صلتها بهذا البدن المحسوس والهيكل المرئي. لذا.. تحدث عنها الفلاسفة منذ تفلسفهم، وتحدث عنها علماء النفس، وأخضعوها لمناهج التحليل، وخاض في غمارها أرباب الديانات الوضعية والسماوية،

وشغلت علماء الإسلام، وفلاسفته، ومفكريه، إذ لم يجدوا حرجاً في بحثها ودراستها، واستكناه أسرارها، ومحاولة التعرف على حقيقتها، خاصة بعد تدبرهم لقوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:21]. ومع ذلك تبقى محصلة الدراسات حول النفس مجرد وصف لها دون تحديد نهائي لكنهها.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

1-دراسة قضية فلسفية جدلية، شغلت الفلاسفة والمتكلمين، هي: "النفس الإنسانية".

2-تركز الدراسة على بيان موقف كل من ابن سينا –كأنموذج للفلاسفة– والإمام فخر الدين الرازي – كأنموذج للمتكلمين "متأخري الأشاعرة"– وذلك لعناية كل من ابن سينا والإمام فخر الدين الرازي ومثابرتهما في تجلية حقيقة النفس الإنسانية وصلتها بالبدن.

3-الوقوف على مدى عُمق الأثر الفلسفي – خاصة فلسفة ابن سينا– على الدراسات الكلامية لدى متأخري الأشاعرة – خاصة الإمام الرازي– في إحدى المسائل الشائكة في الفكر الإسلامي عامة وهي "النفس الإنسانية".

4-أهمية كل من ابن سينا والإمام فخر الدين الرازي ومكانتهما في بناء البعد الحضاري للفكر الإسلامي "الفلسفي والكلامي" فكل منهما حجة في مجاله؛ فابن سينا يمثل عقلاً فلسفياً تجمّع فيه نثار أفكار فلسفية سبقته، ورقماً صعباً لا يمكن تجاوزه أو غض الطرف عنه، وخاصة في بيان حقيقة النفس. فالباحثون يعتبرون رأيه ممثل لرأى الفلاسفة، وأما الإمام فخر الدين الرازي فيكفي ما ذكره الصفدي في وصفه حيث قال: "اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهى: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقدير الأدلة والبراهين.[1] علاوة على أنه من متأخري الأشاعرة، وأنه قد استوعب النظريات الفلسفية خاصة فلسفة ابن سينا، وعمد إلى شرح بعض مؤلفاته مثل: كتاب **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، وسماه: **لباب الإشارات والتنبيهات**.

[1] صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. 1959م. *الوافي بالوفيات*. تحقيق س، ديدرينج.. دمشق: المطبعة الهاشمية. 4/ 248.

5-تقتصر الدراسة على مناقشة ثلاث نقاط رئيسة، هي: مفهوم النفس الإنسانية – ووجودها – وجوهريتها.

منهج الدراسة

استخدم الباحث ثلاثة مناهج رئيسة:

- المنهج المقارن: حيث استعان به الباحث في المقارنة بين طرح ابين سينا "الفيلسوف" وطرح الرازي "المتكلم"، ومن ثَمَّ، يظهر لنا مدى أثر ابن سينا على الرازي في قضية النفس الإنسانية
- المنهج التحليلي: وقد تم استخدامه في تحليل أقوال ابن سينا، وتوجهه الفلسفي العقلي، في طرحه لقضية النفس، دون النظر إلى معطيات الدين، وكذلك في تحليل أقوال الرازي حول القضية ذاتها، وتوجُّهُه الديني، باعتباره متكلماً هدفه إثبات العقائد الدينية بالأدلّة العقلية.
- المنهج النقدي: وقد استخدمه الباحث في نقد التفسير الفلسفي بعيداً عن معطيات الشرع لقضية النفس الإنسانية. كما استخدمه في نقده للإمام الرازي في تأثره بابن سينا تأثراً كبيراً، وكذلك لا يغيب عنا ما أبدع فيه الإمام الرازي في نقده لابن سنا في بعض أقواله، خاصة عند شرحه لكتاب الإشارات –كما أسلفت بيانه–.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة.

1- المقدمة: وتتضمن أهمية الدراسة وأسباب الاختيار والمنهج المتبع وخطة البحث.

2- المبحث الأول: النفس الإنسانية "مفهومها ووجودها" بين ابن سينا والإمام الرازي

3- المبحث الثاني: جوهرية النفس وروحانيتها بين ابن سينا والإمام الرازي

4- الخاتمة.

المبحث الأول: النفس الإنسانية "مفهومها ووجودها"

أولاً مفهومها لغةً

النفس في كلام العرب تجرى على ضربين: **أحدهما:** قولك خرجت نفس فلان، أي: روحه. **ثانيهما:** معنى النفس فيه، عين الشيء وحقيقته. تقول: قتل فلان نفسه، وأهلك نفسه، أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته.

كقول أبي خراش:

نجا سالم والنفس منه بشدقه * ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا

وكذلك:

كادت النفس أن تغيظ عليه * إذ ثوى حشو ريطة وبرود

والعرب يطلقون النفس على "الدم" أيضاً. وشاهده قول الرسول- صلى الله عليه وسلم: "ما ليس له نفس سائلة لا ينجس الماء إذا وقع فيه" وشاهده أيضاً قول السموأل:

تسيل على حد الظبا نفوسنا * وليست على غير الظبات تسيل

وإنما سمي الدم نفساً؛ لأن النفس تخرج بخروجه. وتطلق النفس على الأخ، كما فى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ الآية﴾ [النور:61]. ويعبر بها عن الإنسان جميعه، كما في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: 56]. كما تطلق على شخص بعينه، مثل: آدم، قال تعالى: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وحِدَةٍ ﴾ [النساء:1].

والخلاصة: فإن للنفس إطلاقات عديدة، قد تصل عند بعض اللغويين إلى خمس عشرة إطلاقاً.[2]

ثانياً: مفهوم النفس اصطلاحاً

الذي يدقق النظر يتبين له أن النفس اصطلاحاً تتضمن المعنى اللغوي لها، فكما تعددت إطلاقات النفس لغة، تعددت في اصطلاحات العلماء.. حيث إن العلماء – وهم بصدد تبيان مفهوم النفس "اصطلاحاً"- قد وجدوا أنفسهم أمام إشكالية لا بد لها من حل، تصاغ فى ذلك التساؤل: هل النفس والروح شيء

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور. 2008م. *لسان العرب*. بيروت: دار الفكر العرب. 6/ 233-235؛ أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. 2011م. *القاموس المحيط*. بيروت: دار المعرفة، ط5. 2/ 255؛ محمّد مرتضى الحسيني الزبيدى. د.ت. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دار مكتبة الحياة 359- 360؛ محمد فريد وجدي. د.ت. *دائرة معارف القرن العشرين*. بيروت: دار الفكر. 324/10 بتصرف؛ د. أحمد خليل. د.ت. *معجم المصطلحات الفلسفية*،. بيروت: دار الفكر. 87، 195 بتصرف.

واحد؟ أو هما متغايران؟ والمتتبع لأقوال العلماء، وهم بصدد إيجاد مخرج من هذه الاشكالية وحلاً لذلك التساؤل، يخرج من ذلك برأيين:

الرأي الأول: أن النفس و الروح شيء واحد من حيث الذات، ولكنهما يختلفان من حيث الاعتبار، أما الذات فمما استأثر الله تعالى بعلمه، فلا يعلم سرها إلا الله، وإنما المدرك منها آثارها ومظاهرها، فهي من حيث تفكرها تسمى عقلاً، ومن حيث حياة الجسد تسمى روحاً، ومن حيث شهوتها تسمى نفساً، فالثلاثة متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار. وأصحاب هذا الرأي قد استدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ﴾ [الزمر:42] وبقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلۡمَوۡتِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ.. الآية﴾ [الأنعام:93]. فالمقصود بالنفس في هاتين الآيتين (الروح)، فكلاهما بمعنى واحد. وهذا عين ما صرح به الأنباري من اللغويين حيث قال: "هناك من سوَّى النفس والروح وقال: هما شيء واحد، إلا أن النفس مؤنثة، والروح مذكر."[3] وكذلك الفيلسوف الهندي محمد إقبال فإنه لا يرى فارقاً بين النفس والروح، بل هما عنده شيء واحد، فيقول: "إنهما عجينة واحدة في كيان واحد، وكل ما في الأمر أن الوظائف تختلف بينهما، كما تختلف وظيفة العين، مثلاً، عن وظيفة الأنف والأذن."[4] وذلك عين ما يراها الشيخ السعيد أبو جعفر، حيث يقول: "اعتقادنا في النفوس أنها هي الأرواح التي بها الحياة، وأنها الخلق الأول.. وأنها خلقت للبقاء.. وأنها فى الأرض غريبة، وفى الأبدان مسجونة، واعتقادنا فيها أنها إذا فارقت الأبدان فهي باقية، منها منعمة، ومنها معذبة، إلى أن يردّها الله عز وجل بقدرته إلى أبدانها."[5]

الرأي الثاني: أن النفس والروح متغايران، فالروح بها الحياة، أما النفس فبها العقل، فإذا نام النائم، قبض الله تعالى نفسه، ولم يقبض روحه، ولا يقبض الروح إلا عند الموت.[6] ومن الذين فرقوا بين النفس والروح، أبو حيان التوحيدي حيث ذكر في المقابسات: "لقد ظنت العامة وكثير من الخاصة أن النفس هي الروح، وأنْ لا فرق بينهما إلا في اللفظ أو التسمية، وهذا ظن مردود؛ لأن النفس جوهر قائم بنفسه لا حاجة لها إلى

[3] ابن منظور، مرجع سابق، 6 /235.

[4] محمد إقبال. 1955. *تجديد الفكر الديني في الإسلام*. ترجمة: عباس محمود.. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. 178.

[5] الشيخ السعيد أبو جعفر. 1993م. الاعتقاد في النفوس والأرواح. ضمن *كتاب تصحيح اعتقادات الإمامية*. الشيخ محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم المفيد.تحقيق: حسين درگاهي. بيروت: دار المفيد. 79 وما بعدها بتصرف.

[6] ابن منظور، مرجع سابق، 6 /235.

ما تقوم به، وما هكذا الروح، فإنها محتاجة إلى مواد البدن...."[7] ويشير إلى هذه التفرقة–أيضاً– في موضع آخر، فيقول: "إن الانسان ليس إنساناً بالروح، بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له، فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل ذي نفس ذو روح."[8] ولعل الرأي الأول أقرب إلى الصواب، حيث إن الله تعالى قد أخفى عنا حقيقة كلٍ من النفس والروح، فالقول بأنهما بمعنى واحد أسلم. وأما من فرق بينهما لم يعتمد إلا على الاختلاف اللفظى فقط، أما الاختلاف الحقيقي فلا يدرك إلا بعد إدراك المعنى، وذلك متعذر. وأيضاً ما جاء فى القرآن الكريم من آيات بينات تتحدث عنهما على أنهما بمعنى واحد. بل إن الغالب فى آيات القرآن الكريم تسمية الروح بالنفس، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ. ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر: 27-28].

وقوله تعالى:﴿قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ... إلى قوله تعالى... وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [السجدة: 11 -13]. أما من قال بأن النفس والروح مختلفان، فإن كان يقصد أنهما لا يشتركان في أي معنى فهذا غير صحيح؛ لأن النفس والروح كلاهما لفظ مشترك يطلق على عدة معاني، ويلتقيان في واحد منهما، وهو النفخة الإلهية التي تنفخ في الجسد بعد تمام أربعة أشهر من الحمل، فإنها سُميت نفساً وسُميت روحاً، ثم اختلف اللفظان بعد ذلك في معانيهما الأخرى، فللروح معان وللنفس أخرى.[9]

ثالثاً: وجود النفس بين ابن سينا والإمام الرازي

1- وجود النفس عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن الانسان يتكون من جوهرين متميزين: "جوهر مادي – وجوهر روحي." جوهر يمكن أن يشار إليه، وآخر لا يمكن أن يشار إليه. ومع أن الانسان يتكون من هذين الجوهرين المتميزين، إلا أن ثمة صلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر، بحيث لا نستطيع أن نقول إن كل واحد من الجوهرين يفعل وينفعل في ذات الوقت عن طريق الجوهر الآخر، فالجسم يؤثر في النفس، ويتأثر بها، وكذلك الحال فيما يتعلق بالنفس[10].. ويأتي رأى ابن سينا في الصلة بين النفس والجسم امتداداً لرأيه في الصلة بين المادة والصورة،

[7] أبو حيان التوحيدي. 1992م. *المقابسات*. تحقيق: حسن السندوبي. بيروت: دار سعاد الصباح. ط الثانية 372-373.

[8] *الإمتاع والمؤانسة*. 2/ 113 نقلاً عن د. عبد المنعم شعبان. د.ت. *علم الكلام وأثرة في تثبيت العقيدة*.. القاهرة: مطبعة قاصد خير. 186.

[9] محمد عز الدين توفيق. 2012م. *التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية*. القاهرة: دار السلام. 152.

[10] د. فيصل بدير عون. د.ت. *الفلسفة الإسلامية في المشرق*. القاهرة: دار الثقافة للنشر. 331.

فالجسم هو المادة، والنفس هي الصورة، ونحن نعلم أن رأى ابن سينا فى هذا الشأن هو أنه لا توجد صورة بلا مادة، كما أنه لا توجد مادة بلا صورة. فالمادة لا بد أن تكون مصورة، والصورة لا بد أن تكون محسوسة. وهذا الرأي السينوي يعد بدوره امتداداً لرأى المعلم الأول أرسطو.[11] ويؤكد ابن سينا على مدى الصلة بين النفس والبدن، بالنظر إلى أن الخوف والجوع والألم قد يمنع المرء من التفكير، ثم إن انفعالات النفس النامية والحساسة (المتعلقتان بالبدن) لا قيمة لهما إلا من خلال العقل. ومن جهة أخرى فإن العقل مدين بتصور العالم المحسوس لديه إلى البدن.[12] وإذا كان ابن سينا قد تأثر بالمعلم الأول آرسطو، فإنه لم يكن الأوحد من فلاسفة الإسلام، فقد سبقه إلى مثل هذا التصور كل من فيلسوف العرب الكندي والمعلم الثاني الفارابي.

أما الكندي فإنه يقول:

> إن وجود الانسان وجودان: أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ نشوئنا، وللجنس العام لنا والكثير من غيرنا، أعنى الحس العام لجميع الحيوان، فإن وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤنة، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه، والأشد والأضعف.[13]

وأما الفارابي فقد ذكر نصاً صريحاً فى ذلك، فقال:

> أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكل، مصور، مكيف، مقدر، متحرك، ساكن، متحيز، منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق، ومن عالم الأمر؛ لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك.[14]

فالنفس عند الفارابي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط، فإذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلاً، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب.[15]

2- وجود النفس عند الإمام الرازي

---

[11] نفس المرجع السابق، 332.

[12] ابن سينا. د.ت. *رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي. 325.

[13] أبو يوسف بن اسحق بن الصباح الكندي. 1950م. *الفلسفة الأولى. ضمن كتاب رسائل الكندي*. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي. 106.

[14] أبو النصر الفارابي. 1976م. *فصوص الحكم*. نشره محمد حسين آل ياسين. بغداد: مطبعة المعارف. 71-72.

[15] محمد على أبو ريان. 1990م. *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ط2. 254.

النفس عند الامام الرازي، هي المشار إليها بالقول "أنا"، وهي ذات الإنسان وحقيقته. أما الجسم الظاهر، والبنية المركبة، والجثة المحسوسة، لا تمثل حقيقة الإنسان، ولا يشار إليها بالقول "أنا". وقد أكد الإمام على هذا المعنى في مواضع كثيرة من مؤلفاته:

– ففي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ. ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ. فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي. وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: 27-30]، نراه يقول: ".. نعلم أن الله تعالى ذكر مطلق النفس في القرآن.. واعلم أن نفسك ذاتك وحقيقتك، وهي التي تشير إليها بقولك(أنا) حين تخبر عن نفسك بقولك: فعلت ورأيت وسمعت وغضبت واشتهيت وتخليت وتذكرت. إن المشار إليه بهذه الاشارة ليست هي البنية، لوجهين:

الأول: أن المشار إليه بقولك: (أنا) قد يكون معلوماً حال ما تكون هذه البنية المخصوصة غير معلومة. والمعلوم غير ما هو غير معلوم.

الثاني: أن هذه البنية متبدلة الأجزاء، والمشار إلية بقولك (أنا) غير متبدل، فإني أعلم بالضرورة أني أنا الذي كنت موجوداً قبل هذا اليوم بعشرين سنة، والمتبدل غير ما هو غير متبدل، فإذاً ليست النفس عبارة عن هذه البنية.[16] ويؤكد على هذا في موضع آخر من تفسيره، حيث قد ذكر سبع عشرة حجة لإبطال القول بأن الانسان هو هذا الجسم المحسوس، نذكر منها على– سبيل المثال– ما يلى:

أولاً: أن الإنسان قد يكون حياً حال ما يكون البدن ميتاً، فوجب كون الانسان مغايراً لهذا البدن. والدليل –عليه– قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ [آل عمران:169]. فهذا النص صريح في أن أولئك المقتولين أحياء، والحس يدل على أن هذا الجسد ميت.

ثانياً: أن قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ..﴾ [غافر:46].

وقوله تعالى: ﴿.. أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح:25]، يدل على أن الانسان يحيا بعد الموت.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ تَوَفَّتۡهُ رُسُلُنَا وَهُمۡ لَا يُفَرِّطُونَ. ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّ..﴾ [الأنعام:61-62]، أثبت كونهم مردودين إلى الله تعالى الذى هو مولاهم حال كون الجسد ميتاً، فوجب أن يكون ذلك المردود إلى الله مغايراً لذلك الجسد الميت.

[16] فخر الدين الرازي. د.ت. *التفسير الكبير*. دمشق: دار الفكر. 178/6.

رابعاً: أن القرآن والأحاديث يدلان على أن جماعة من اليهود قد مسخهم الله تعالى وجعلهم في صورة القردة والخنازير. **فنقول**: إن الانسان هل بقي حال ذلك المسخ أو لم يبق؟ فإن لم يبق كان هذا إماتة لذلك الإنسان، وخلقاً لذلك الخنزير، وليس هذا من المسخ في شيء. **وإن قلنا**: إن ذلك الإنسان بقي حال حصول ذلك المسخ. **فنقول** على ذلك التقدير: ذلك الإنسان باق، وتلك البنية وذلك الهيكل غير باق. فوجب أن يكون ذلك الإنسان شيئاً مغايراً لتلك البنية.

خامساً: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي، وكان يرى إبليس في صورة الشيخ النجدي، فهاهنا بنية الإنسان وهيئته وشكله حاصل مع أن حقيقة الإنسان غير حاصلة، وهذا يدل على أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية، وهذا الهيكل.[17] وقد حرص الإمام على التأكيد على موقفه ذلك في مؤلفاته العقلية أيضاً، كالمحصل، والمعالم، واللباب، وغيرها.. ففى المحصل يقول: ".. أما المتكلمون فقد زعموا أنه – أي الإنسان– جسم، ثم الجمهور منهم يقولون: إنه هذه البنية المحسوسة، وهذا ضعيف. أما قوله هذه البنية؛ فلأنها دائما في التغير، ومنتقلة من الصغر إلى الكبر، ومن الذبول إلى السمن، مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية فى الأحوال كلها. وأما قوله المحسوسة فضعيف أيضاً، لأن المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر، والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون، وإلا لكانت هذه الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته..."[18] وفى اللباب، يقول: ".. المشار إليه بقولي (أنا) ليس بجسم، لوجهين:

الأول: أن جميع الأجزاء البدنية في النمو والذبول، والمشار إليه بقولي (أنا) باق في الأحوال كلها، والباقي مغاير لغير الباقي.

الثاني: إني قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولي (انا)، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائي الظاهرة والباطنة، فإني حال ما أكون مهتم القلب بمهم، أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر، وأنا أسمع، وأنا جزء من هذه القضية، فالمفهوم من أنا حاضر لي فى ذلك الوقت مع أنى في ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائي، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به، فأنا مغاير لهذه الأعضاء.[19] وهذا نفس ما ذكره وأكد

[17] نفس المرجع السابق، مج 7، 295/12، 396 بتصرف.

[18] فخر الدين الرازي. د.ت. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين*. راجعه طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الزهرية. 223–224.

[19] فخر الدين الرازي. د.ت. *لباب الاشارات والتنبيهات*، تحقيق: احمد حجازي السقا. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. 116–117.

عليه بالأدلة في (المعالم) حيث قال: ".. الصحيح أن الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة."[20] هكذا تبين لنا أن الامام الرازي، قد اجتهد في إثبات وجود حقيقة مغايرة للجسم متميزة عنه، هي ذات الانسان وجوهر حقيقته، وهى المشار إليها بالقول(أنا)، ألا وهى النفس. غير أنه مما يجب أن ألفت النظر إليه، أن الامام الرازي لا ينفي أو يستبعد إطلاق كلمة (نفس) على الانسان ككل، (جسداً وروحاً)، (مظهراً ومخبراً)، (ظاهراً وباطناً)، وإلا اصطدم مع النصوص المقدسة الصريحة الواردة في كتاب الله تعالى والتي جاء فيها كلمة (نفس) مراداً بها الانسان ككل، أذكر منها –على سبيل المثال فقط – قوله تعالى: ﴿..وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:21]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء:1]. وقوله تعالى ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المائدة:32]. وقوله تعالى: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس:7]. وحول بيان معناها يقول الإمام الرازي: ".. إنْ حملنا النفس على الجسد، فتسويتها تعديل أعضائها، على ما يشهد به علم التشريح، وإن حملناها على القوة المدبرة، فتسويتها إعطاؤها القوى الكثيرة، كالقوة السامعة، والباصرة، والمفكرة، والمخيلة، والمذكرة، على ما يشهد به علم النفس..."[21] ومن هنا يزول ما قد يتوهَّمه البعض من أن الإمام الرازي يقصد بعبارته المبينة أن الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة.. أو الجسد.. أو البنية، ازدراء الجانب المادي والحسي في الإنسان، فهذا قصد بعيد غير مقصود على الإطلاق، وإنما فقط أراد أن يؤكد على أن الانسان قد امتاز على سائر الموجودات (الأجسام) بالنفس على اعتبار أن الأجسام متماثلة من حيث الطول والعرض والعمق، والمخصص لها والمميز هو النفس. ولعل هذا الذي قصد إليه الإمام الرازي، قد كان مقصود غيره ممن سبقه من علماء الأمة وأعلامها، مثل: حجة الاسلام، الإمام الغزالي، ففي معرض حديثه عن إثبات وجود النفس، ذهب إلى أننا نصادف الأجسام كلها مشتركة فى صفة الجسمية، بحيث نستطيع أن نفرض فيها الأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، غير أننا نلاحظ أن هذه الأجسام تتمايز فيما بينها من جهة أن بعضها متحرك، والبعض الآخر ساكن. بعضها يدرك وبعضها لا يدرك. وهذا يدل على

[20] فخر الدين الرازي. د.ت. *معالم أصول الدين للرازي*، تقديم وتعليق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني. 81–82.

[21] الرازي،، *التفسير الكبير*، 192/6 وما بعدها.

أن هذه الأجسام تتمايز من جهة الإدراك والحركة بأمر لا يرجع الى الجسمية، بل لشيء آخر هو ما نطلق عليه النفس.[22]

أثر ابن سينا على الإمام الرازي

على الرغم من أن ابن سينا "والفلاسفة عموماً" يذهبون إلى أن النفس جوهر روحاني مفارق للجسد تماماً – سيأتي تفصيله في موضعه– فإننا ألفيناهم يؤكدون على مدى التلازم والارتباط بينها وبين الجسد، فصلة النفس بالجسد صلة وثيقة، والاحتياج بينهما متبادل. ومن يك في ريب مما أقول، فليرجع إلى آرائهم في مؤلفاتهم فسيجد ذلك واضحاً، وههنا نلمح الأثر السينوي على الإمام الرازي، حيث إن الإمام الرازي قد شبه علاقة النفس بالبدن، بأنها علاقة العشق الشديد، فقال:

> إن النفس لها تعلق قوى شبيه بالعشق الشديد بهذا البدن، وبسبب ذلك التعلق القوى، تارة تصعد الآثار من البدن إلى النفس، كمن تواظب على أفعال بدنية فتحصل منها هيئه قوية في النفس، وتارة تنزل الآثار من النفس إلى البدن، كمن يتفكر في عظمة الله تعالى، فإنه يقشعر جلده، ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف، ولولا ذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة أسرع الى التهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض.[23]

وهذا الذي ذهب إليه الرازي في علاقة النفس بالبدن، قد نجده عند من جاؤا بعده من المتكلمين، وبصورة أوضح، فنجد عضد الدين الإيجي يصور العلاقة بين النفس والجسد على أنها علاقة العاشق بالمعشوق، وأن هذا العشق جبلي إلهامي لا ينقطع ما دام البدن صالحاً لأن تتعلق به النفس، ويدلل على ذلك بقوله: ".. ألا ترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة، ولا تكره مفارقته، وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه، فإنها في مبدأ خلقتها خالية من الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت إلى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات، وإلى أن تكون تلك الكمالات مختلفة، فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى إذا حاولت فعلاً خاصاً كالإبصار مثلاً التفت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، وكذا الحال في سائر الأفعال...وإذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها إلى الإدراكات الكلية، ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية، وترقب إلى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية، فتعلقها بالبدن على

[22] أبو حامد الغزالي. 1988م. *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*. بيروت: دار الكتب العلمية. 14–15. وقارن د. فيصل بدير عون، مرجع سابق. 435.

[23] الرازي. د.ت. *لباب الاشارات والتنبيهات*. تحقيق: أحمد حجازي السقا. المكتبة الأزهرية للتراث. 119.

وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق فى القوة بل أقوى منه بكثير.[24] إذن فالأثر السينوي على الإمام الرازي –وغيره من المتكلمين – قد تجلّى في أمرين:

الأمر الأول: إنه تحدث عن إثبات وجود النفس، وأفاض في إيراد الحجج من أجل هذا الغرض، قبل الشروع فى الحديث عن ماهيتها، وطبيعتها، وخصائصها، ولعل ذلك كان منه (كي تنصبّ الصفات على موصوف ثابت).[25]

الأمر الثاني: أنه ذكر أدلة فلسفية لإثبات وجود النفس، لا تخرج في مجموعها عن الأدلة التي أوردها ابن سينا لإثبات وجودها. فمما هو معلوم لدى المعنيين بالدراسات الفلسفية، أن ابن سينا قد عني عناية فائقة بالبحث عن النفس، ووجودها، واعتبر مسألة إثبات وجود النفس هدفاً من أهدافه، ومقصداً أول يجب البدء به، فساق الدليل تلو الدليل، وعرض له في مناسبات شتى، وكتب مختلفة، ولذا جاءت براهينه مستوعبة ومتنوعة.[26] ومحصورة في أربعة: (البرهان الطبيعي السيكولوجي – فكرة (الأنا) ووحدة الظواهر النفسية –برهان الاستمرار– برهان الرجل الطائر أو المعلق في الهواء)[27] وبشيء من المقارنة بين الشيخ الرئيس ابن سينا وبين الإمام الرازي, يتبين لنا مدى التطابق في أدلتهما، ومن ثم يظهر لنا الأثر السينوي على الأمام الرازي, وفيما يلي بيان ذلك:

الإمام الرازي	الشيخ الرئيس ابن سينا
1–إن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام بمهمة من المهمات، فإنه يقول قلت كذا، وفعلت كذا، وأمرت بكذا، وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة، فهو في الأحوال عالم	1–إن الإنسان إذا كان متَّهَماً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول: فعلت كذا أو فعلت كذا، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما

[24] عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، الإيجي. 1989م. *شرح المواقف*. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل. ط1. 7/ 253–254.

[25] د إبراهيم مدكور. د.ت. *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*. القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية 149/1.

[26] نفس المرجع السابق 73/1 بتصرف.

[27] ابن سينا. 1974م. *الشفاء*. حققه الأب قنواتي وسعيد زايد. راجعه د. إبراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. 326/6؛ ابن سينا.1938 م. *النجاة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط2. 310، 313؛ ابن سينا. 2019م. *الإشارات والتنبيهات. مع شرح نصير الدين الطوسي*. القاهرة: دار المعارف. 121/2.

بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم.[28]	هو مغفول عنه، فذات الانسان مغايرة للبدن.[29] وهذا الدليل يسمى **فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية.**
2- إن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في الذوبان والانحلال؛ لأن البنية مركبة من الأعضاء الآلية، وهي مركبة من الأعضاء البسيطة وهى حارة رطبة، والحرارة إذا أثرت فى الجسم الرطب، أصعدت عنه الأبخرة العظيمة، فلهذا السبب يحتاج الحيوان إلى غذاء ليقوم بدل الأجزاء المنحلة، إذا ثبت هذا فنقول: الأجزاء والأعضاء كلها في التبدل، والنفس المخصوصة التى لكل أحد واحدة باقية من أول العمر الى آخره، والباقي غير ما هو غير الباقي، فالنفس غير هذه البنية.	2- تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤك ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنة، فإن البدن حار رطب، والحار إذاً أثر في الرطب تحلل جوهره، حتى فني بكليته... ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم بنفسك أن في مدة عشرين سنه لم يبق شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك في مثل هذه المادة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة، لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة الباطنة.[30]
3- إن الإنسان إذا رأى لون شيء علم بضرورة العقل أن طعمه كذا وكذا، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما، فههنا شيء واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة... وإذا ثبت هذا فنقول: ظاهر أن مجموع البدن ليس موصوفاً بهذه الصفة، وكل عضو من أعضاء	3- إن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته، أو غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت بأذني وتفكرت في كذا... فنحن نعلم أن في الانسان شيئاً جامعاً يجمع الادراكات، ويجمع هذه الأفعال، ونعلم بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه

[28] الرازي، *معالم أصول الدين*، 18.

[29] ابن سينا. *رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها*.10. وقارن: مدكور. *في الفلسفة الإسلامية*. 139/1.

[30] ابن سينا. *رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها*.9. وقارن: مدكور. *في الفلسفة الإسلامية*. 141/1.

البدن يشار إليه فإنه ليس كذلك، فثبت أن الإنسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.[31]	الادراكات والافعال... فإذن الانسان الذي يشير إلى نفسه بـ(أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن. ثم يقول: إن هذا الشيء الذي هو هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة، لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن. فلم يكن باقياً من أول عمره إلى آخره، فهو إذن جوهر فرد روحاني.[32] وهذا البرهان يسمى **البرهان الطبيعي السيكولوجي**.

المبحث الثاني: جوهرية النفس وروحانيتها بين ابن سينا والإمام الرازي

أولاً: عند ابن سينا

ذهب ابن سينا إلى أن النفس: كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو ويتغذى، أو ذي حياة بالقوة وأنها – أيضاً– جوهر روحاني؛ لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات، وتدرك ذاتها بدون آلة. ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسم عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذا السن. فالنفس إذن ليست كالبدن، بل هي جوهر روحاني.[33] ويصور ذلك شعراً في قصيدته العينية، فيقول:

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر * وهى التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما * كرهت فراقك وهى ذات توجع
إن كان أهبطها الإله لحكمة * طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب * لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية * في العالمين فخرقها لم يرقع

[31] الرازي، *معالم أصول الدين*، 82.

[32] ابن سينا. *الإشارات والتنبيهات*. 356/2 وما بعدها.

[33] أبو ريان. *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. 295. وقارن: مدكور. *في الفلسفة الإسلامية*. 155/1-161 بتصرف.

فهو يشبه النفس بالحمامة، ويقول إنها هبطت إلى الجسم بعد تمنع، دليلاً على كراهيتها لذلك، ولكن هبوطها عند ابن سينا كان لحكمة إلهية، وهي إتاحة الفرصة لها للتعرف على العالم المادي المحسوس.[34]

روافد القول بجوهرية النفس عند ابن سينا

لم يكن ابن سينا أول من تفرّد بهذا القول، بل في الواقع أنه كان مسبوقاً بغيره من فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام، حيث إن هذا القول هو مذهب جمهور الفلاسفة، فالنفس عندهم: جوهر مجرد روحاني ليس بجسم ولا جسماني. وهؤلاء الفلاسفة يتبع بعضهم بعضاً في ذلك حجلاً برجل، وحذو القدة بالقدة. ولعل الفرق بين ابن سينا وبين سابقيه أنه أضاف قيد "ينمو ويتغذى". إذن فلا نكون مجانبين للصواب إذا قلنا: إن القول بجوهرية النفس وروحانيتها قد ارتقي في سلم الماضي إلى فلاسفة الإغريق، ثم امتد حتى استوعب أغلب فلاسفة الإسلام، إن لم يكن جميعهم، نتيجة للأثر الأفلاطوني والأرسطي عليهم. ولكي أكون أكثر موضوعية وتجرّدا، فإنني أعرض لأقوالهم في صورة عجلى في سياق الاستدلال على أثر فلاسفة الإغريق، بل وفلاسفة الإسلام، الكندي والفارابي على ابن سينا، وذلك فيما يلي:

1- **سقراط**: ذهب سقراط إلى أن النفس "ذات روحية قائمة بذاتها، وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي، وأن البدن ليس إلا أداة لها، وأن في الموت خلاصها وتحررها."[35] وأيضاً فإن النفس- من حيث وجودها هي ذات روحية قائمة بذاتها – لابد أن تكون لها وجودها القائم من قبل خارج الجسم، فإذا هي أدخلت فيه صارت كأنها أدخلت في سجن، ذلك أن طبيعتها الروحية تضيق بطبيعة البدن الجسمانية المادية، ومن ثم يصبح موت الجسم شرطاً أساساً لتحررها وانطلاقها.[36]

2- **أرسطو**: أما أرسطو فيبدو في نظرته إلى النفس كان متأثراً بفلسفته الطبيعية، في العلاقة بين مادة الشيء وصورته، ومن ثم فقد كان ينظر إلى الإنسان بوصفه جوهراً واحداً، تتحد فيه المادة والصورة، اتحاداً جوهرياً. أما المادة فهي الجسد، وأما الصورة فهي النفس، والصورة هي التي تعطي المادة معنى خاصاً، كما هو الشأن في التمثال مثلاً حيث يصبح للحجر أو الرخام معنى خاص عندما يوضع في صورة بعينها "وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه،

[34] عز الدين إسماعيل. 1975م. *نصوص قرآنية في النفس الإنسانية*. القاهرة: دار النهضة العربية. 160.

[35] محمود قاسم. 1969م. *في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق*. القاهرة: مكتبة الانجلو. ط4. 23؛ سميح عاطف الزين. د.ت. *علم النفس: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني. 11/1.

[36] إسماعيل، مرجع سابق، 158.

كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير.[37] ويتضح من هذا أن أرسطو لا يتمثل النفس– من حيث هي صورة للجسم– بمعزل عن الجسم، بل هي متلبسة به، ولا وجود لها إلا فيه.[38] فإن قيل: البون بين ابن سينا وأرسطو شاسع، بناء على طرح أرسطو هذا، إذن فلا أثر لأرسطو على ابن سينا!! أقول مُذكِّراً: إن ابن سينا في حديثه عن النفس تأتي فلسفته بناءً على تصوره لكل من "المادة والصورة" أو ما يعرف في المصطلحات الفلسفية "الهيولى والصورة" والصلة بينهما، ونحن نعلم أن رأى ابن سينا فى هذا الشأن هو أنه لا توجد صورة بلا مادة، كما أنه لا توجد مادة بلا صورة. فالمادة لا بد أن تكون مصورة، والصورة لا بد أن تكون محسوسة. وهذا الرأي السينوى يعد بدوره امتداداً لرأى المعلم الأول أرسطو.[39] هذان هما التصوران الأساسيان للنفس عند الثلاثة الكبار من فلاسفة الإغريق. فإذا دلفنا إلى فلاسفة الإسلام وأردنا استجلاء موقفهم من هذه المسألة، بان لنا مدى عمق الأثر الإغريقي عليهم، وخاصة نظرية أفلاطون وما طرأ عليها من صياغة جديدة على يد أفلوطين زعيم مدرسة الإسكندرية، وبالتالي أثرهم في ابن سينا –المتأخر عليهم–. وإذا قلنا إن أفكار أفلاطون هذه في النفس قد لاقت صدىً لدى فلاسفة الإسلام، فليس معنى هذا، أن النظرة الأخرى إلى النفس التي قال بها أرسطو لم تجد أصداءً مماثلة لها لدى فلاسفة الإسلام، فالحق أن كلا الاتجاهين الأفلاطوني والارسطي في النظر إلى النفس كانا مؤثرين إلى حد بعيد على فلاسفة الإسلام.

3- **أفلاطون**: وكذلك أفلاطون لا يبتعد تصوره للنفس عما أورده سقراط إذ يرى أن النفس: هي العنصر الجوهري في الإنسان، وأنها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن في تعريفها، ولا يعد جزءاً من ماهيتها وحقيقتها. وحينئذ فهي المبدأ الذي تفيض منه الحياة على الجسم، وهي التي تحركه وتدبره وتعنى بأمره.[40] فإذا كان أفلاطون قد ذهب إلى أن هبوط النفس إلى سجن الجسم، إنما كان على كره منها، وهى لم تكن راغبة في ذلك، فإن ابن سينا قال مثل قوله، وطلع علينا بقصيدته العينية لتكون شاهدة على الأثر الأفلاطوني عليه.

[37] قاسم، مرجع سابق، 32-33.

[38] إسماعيل، مرجع سابق، 67-68.

[39] عون، مرجع سابق، 332.

[40] قاسم، مرجع سابق، 68.

فالكندي، مثلاً، يعرِّف النفس في رسالة حدود الأشياء ورسومها بأنها "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة" أو "استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة" وهذان التعريفان لأرسطو، وإلى جوار هذين التعريفين الأرسطيين نجد عند الكندي تعريفاً ثالثاً يظهر فيه الأثر الأفلاطوني، فهو يعرف النفس بأنها: "جوهر عقلي متحرك من ذاته، وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض. وهى نور الباري والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت، هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم.[41]

فهذا التعريف السابق يؤكد على جوهرية النفس وروحانيتها عند الكندي، وأن علاقتها بالبدن علاقة عارضة، مع أنها لا تفعل إلا به.

وإلى مثله ذهب **المعلم الثاني (الفارابي)** أيضاً، حيث يرى أن النفس هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ورغم أن هذا التعريف أرسطي قام على أن النفس صورة للجسد، إلا أن الفارابي يؤكد على أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد. وهنا نجده يتجه اتجاهاً أفلاطونياً واضحاً من حيث طبيعة النفس، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جملتها، نذكر منها ما يلي:

1- النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معانٍ مجردة، فلا بد أن تكون طبيعتها من موضوعات إدراكها، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهراً معقولاً.

2- إنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم، وأيضا هي تدرك الأضداد، والمادة لا تقدر على ذلك، فهي إذن مباينة للمادة.

3- إنها تقوى بعد الشيخوخة، بينما تسير المادة أي الجسم إلى الاضمحلال.[42] وهذا عين ما ذكره ابن سينا بتمامه.

ثانياً: عند الإمام الرازي

لئن كان الإمام الرازي سينوياً بحتاً في إثبات وجود النفس، كما بينا، مقتفياً أثره إنْ في المنهج أو في الأدلة، إلا أنه عند حديثه عن طبيعة النفس نجده قد استقل بنفسه، واعتد برأيه مخالفاً بذلك مذهب الفلاسفة عامة، وابن سينا خاصة، معترضاً على طرحهم، مفنداً لأدلتهم مبتغياً من وراء ذلك إبطالها. حيث لم يرض بقولهم: النفس جوهر بسيط روحاني، وأنه ليس جسماً ولا جسمانياً، وسلك مسلك جمهور المتكلمين في

[41] أبو ريان، مرجع سابق، 229.

[42] نفس المرجع السابق، 251.

هذا الشأن، حيث رأى أن النفس: جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل البدن.[43] وأقام الدليل على بطلان القول بروحانية النفس، فقال: "أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، وهذا عندي باطل."

والدليل عليه: هو أنه لو كان الأمر كما كان، لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية؛ لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قبل وبعد هذه من الأجسام، بل يكون تأثيره في البدن تأثيراً بمحض الاقتران من غير حصول شيء من الآلات والأدوات. وإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آلة؛ لأن الأجسام بأثرها قابلة للحركة، والنفس قادرة على التحريك، ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات، ولما كان هذا التالي باطلاً، كان المقدم باطلاً. أما إذا قلنا إنه جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل البدن، فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية.

رد الإمام الرازي على أدلة ابن سينا

يسرد الإمام الرازي الأدلة التي ساقها ابن سينا لإثبات روحانية الجسد واستقلالها عن البدن، ثم يعمد إلى تفنيدها والرد عليها وإثبات بطلانها، فيقول الإمام: واحتج الرئيس أبو علي- ابن سينا- على كونها مجردة بوجوه: **الأول** أن ذات الله تعالى لا تنقسم، فالعلم به يمتنع أن يكون منقسماً، فلو حل هذا العلم في الجسم لانقسم، فذلك محال؛ **الثاني** أن العلوم الكلية صور مجردة، فإما أن يكون تجردها، التجرد المأخوذ عنه هو الأشخاص الجزئية، أو لتجرد الآخذ، فحينئذ يكون الآخذ مجرداً، والأجسام والجسمانيات غير مجردة؛ **الثالث** أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية، والقوة الجسمانية لا تقوى عليها، فالقوة العقلية ليست جسمانية.

ثم رد عليها الإمام الرازي بقوله:

> والجواب **عن الأول**: قوله أن ما يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسماً، ينتفض بالوحدة والنقطة وبالإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال إنه قام بنصف بدن الأب نصفها، وبثلثه ثلثها. **وعن الثاني**: أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي جزئية شخصية، وذلك العلم صار مقارناً لسائر الأعراض الحالّة في تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية، بذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانياً

[43] الرازي، *معالم أصول الدين*، 83.

مانعاً من كون تلك الصورة كلية. **وعن الثالث:** أن قوله القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية قول باطل؛ لأنه لا وقت لا يشار إليه إلا والقوه الجسمانية ممكنة البقاء فيه، ومع بقائها تكون ممكنة التأثير، وإلا فقد انتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال.[44]

هذا، ومما ينبغي أن ألفت النظر إليه أن الإمام الرازي لا يقصد من وراء نقده للفلاسفة من خلال– ابن سينا– في قولهم بأن النفس ليست جسماً أو جسمانية ولكنها جوهر روحاني مفارق، الانتصار لما ذهب إليه البعض[45] من أن النفس جسم موجود داخل البدن، متولد من امتزاج الطبائع والأخلاط. وإنما يقصد فقط أن يؤكد على أن النفس جوهر مشرق، وجسم نوراني سماوي لطيف. وأنها لا تقبل التحلل، ولا التبدل، ولا التفرق، ولا التمزق. فإذا تكون البدن وتم استعداده، وهو المراد بقوله: (فإذا سويته) نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية في داخل أعضاء البدن نفاذ النار في الفحم، ونفاذ دهن السمسم في السمسم، ونفاذ ماء الورد في جسم الورد، ونفاذ تلك الأجسام السماوية في جوهر البدن هو المراد بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [ص:27]. ثم إن البدن ما دام يبقى سليماً قابلاً لنفاذ تلك الأجسام الشريفة بقي حياً، فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة، منعت تلك الأخلاط الغليظة من سريان تلك الأجسام الشريفة فيها، فانفصلت عن هذا البدن، فحينئذ يعرض الموت.[46] كما يؤكد على أن جوهر النفس "على طبيعة ضوء الشمس"[47] إذا تعلق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة.. وأنه في وقت الموت ينقطع تعلقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه، وذلك هو الموت. وأما في وقت النوم فإنه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه، ولا ينقطع ضوءه عن باطن البدن، – وعليه – فإن تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه، وذلك اليقظة.

ثانيها: أن يرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه ـ ظاهره ـ دون باطنه، وذلك هو النوم.

---

[44] نفس المرجع، 83.

[45] يعبر الدبوسي عن موقف هؤلاء فيقول: "النفس. هي الطبائع الأربعة. من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة التي جعلها الله تعالى أصلاً لكل ما جبلت عليه، ثم جعلها عله لحياتها إذا اعتدلت". ثم تحدث عن مراحل خلق الإنسان من خلال تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12] إلى أن وصل إلى قوله. فصار صلصالاً يتصلصل كالفخار، ثم حركه الجبار، وأحياه بالحرارة المركبة من الدم، حتى استكملت الطبائع فصارت نفساً" راجع: القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي. د.ت. *الأمد الأقصى: شرح أسماء الله الحسنى*. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية 40–41 بتصرف.

[46] الرازي، *التفسير الكبير*، 368/7.

[47] نفس المرجع السابق والصفحة.

ثالثها: أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلية، وهو الموت.[48] وهذا هو منتهى العلم الإنساني بحقيقة النفس، وأما من خاض فيما هو أعمق من ذلك، فإنه لن يصل إلى شيء، ولذلك فإننا نجد الإمام الرازي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: 85. يقول: "فهم قالوا –أي كفار قريش بإيعاز من اليهود– ما حقيقة الروح وماهيته؟ هل هو عبارة عن أجسام موجودة في داخل البدن متولدة من امتزاج الطبائع والأخلاط؟ أو هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب؟ أو هو عبارة عن موجود يغاير هذه الأجسام والأعراض، فأجاب الله عنه بأنه موجود مغاير لهذه الأجسام وهذه الأعراض؛ وذلك لأن هذه الأجسام أشياء تحدث من امتزاج الأخلاط والعناصر، وأما الروح فإنه ليس كذلك، بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث، قوله:﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران:47]. فقالوا لِمَ كان شيئاً مغايراً لهذه الأجسام ولهذه الأعراض، فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة لهذا الجسد، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه، فإن أكثر حقائق الأشياء وماهيتها مجهولة.. وهذا هو المراد من قوله: ﴿.. وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[49] ومهما يكن من أمر فإن الإمام الرازي قد أثبت أن النفس ليست بجسم من خلال الدلائل السمعية، والحجج النقلية، نذكر منها ما يلي:

الحجة الأولى: قوله تعالى:﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ﴾ [الحشر:19]. ومعلوم أن أحداً من العقلاء لا ينسى هذا الهيكل المشاهد، فدل ذلك على أن النفس التي ينساها الإنسان عند فرض الجهل شيء آخر غير هذا البدن.

الحجة الثانية: أنه تعالى يقول: ﴿.. أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ﴾ [الأنعام:93]. وهذا صريح أن النفس غير البدن.

الحجة الثالثة: أنه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية، فقال: ﴿.. وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ...﴾ إلى قوله تعالى:﴿.. فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا﴾ [المؤمنون:12-14]. ولا شك أن جميع هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمانية، ثم إنه تعالى لما أراد أن ينفخ الروح، قال:﴿..ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ﴾ [المؤمنون:14]. وهذا تصريح بأن ما يتعلق بالروح جنس مغاير لما سبق ذكره من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمانية، وذلك يدل على أن الروح شيء مغاير للبدن.

رأي وتعقيب

[48] نفس المرجع السابق، 451/9.

[49] نفس المرجع السابق، 393/7-394.

لعل سؤالاً يطرح نفسه، لماذا عمد الرازي إلى ذكر أدلة ابن سينا بالذات دون غيره من الفلاسفة؟ أوَليس ابن سينا يمثل حلقة في سلسلة ممتدة، مبتدؤها فلاسفة الإغريق.. ومنتهاها من جاؤا بعده من فلاسفة الإسلام...؟ أوَلم يقل جُلّهم بجوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها؟ هذا ما سنقوم بتوضيحه في صورة عجلى، فنقول: إن اعتماد الإمام الرازي على تجلية موقف الفلاسفة من خلال ابن سينا، إنما يؤكد على أن ابن سينا يمثل عقلاً فلسفياً تجمّع فيه نثار أفكار فلسفية سبقته، ورقماً صعباً لا يمكن تجاوزه أو غض الطرف عنه، وخاصة في بيان حقيقة النفس. والواقع أن ابن سينا كان مردداً لفلسفة أرسطو وأفلاطون، إنْ في ثوبها الأصيل، أو في ثوبها الجديد التي ظهرت به على يد أفلوطين وأتباعه؛ وإن كان ذلك كذلك، فليس بمستغرب، فلطالما أناخ ابن سينا رحاله على عتباتهم.. وفي ذلك يقول د. مدكور: "ولقد أضحى واضحاً أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية، وأن يؤثر فيهم جميعاً على الرغم من تعصبهم لأرسطو، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق، وها هو ذا يقول معه بجوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم.. ولعل هذا الجانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا إلى هيئات ما كان ينتظر أن تقترب منه، وحبّبه إلى مدارس لم تتردد في أن تعلن متابعتها له، فبما في مذهبه من روحانية تقبله بعض متصوفي الإسلام، وأخذوا عنه، وبما فيه من أفلاطونية تتآخى مع آراء الأوغسطينيين، وإن بعدت الشقة بينه وبينهم."[50] وأما عن الأثر السينوي على بعض مفكري الإسلام – غير الفلاسفة– في القول بروحانية النفس وتجوهرها واستقلالها، فهذا ليس بخفي، وإن كانت نسبتهم قليلة، ولنذكر على سبيل المثال، علمين من أعلام الفكر الإسلامي، هما: الغزالي والشهرستاني.

أما الغزالي فقد قرر في كتابه **مقاصد الفلاسفة** أنه لا يجوز "أن تدرك المعقولات الكلية بآلة جسمانية، بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه، ليس بجسم ولا منطبع في الجسم، بل يبقى حياً أبد الآبدين."[51] ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة براهين لا تخرج في مجموعها عما قاله ابن سينا في شيء ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح.[52]

---

[50] مدكور، *في الفلسفة الإسلامية*، 165/1.

[51] أبو حامد الغزالي. د.ت. *مقاصد الفلاسفة*،.حققه: محمود بيجو. دمشق: مطبعة الصباح. 402.

[52] نفس المرجع السابق، 203–210. وقارن: أبو حامد الغزالي. د.ت. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ط7. 256–272 بتصرف.

وهكذا.. فبدلاً من أن يستمر الغزالي على ما ألزم نفسه به، وهو شدة النكير على الفلاسفة، نجده قد "مَكَّن لتعريف ابن سينا، وساعد على نشره، فأضحى مبدأً من مبادئ الأشاعرة، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة، التي تفسح الباب للطهر والنقاء والصعود.[53]

وأما الشهرستاني فكذلك يصرح بأن النفس جوهر مجرد روحاني، فماهيتها مجردة تماماً عن المادة، ومن ثم فليست النفس جسماً. ولا قوة جسمانية، ولا شيئاً جسمانياً، وهي بماهيتها المجردة لا تختلف عن النفوس الروحانية، ثم تختلف عنها في تعلقها بالأبدان، فيقول: "إن النفوس البشرية من حيث إنها نفوس فهي مفارقة للمادة مشاركة لتلك النفوس الروحانية، إما مشاركة في النوع، بحيث يكون التمييز بينها بالأعراض والأمور العرضية، وإما مشاركة في الجنس، بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية، ثم زادت– النفوس البشرية– على تلك النفوس باقترانها بالجسد أو بالمادة، والجسد لم ينتقص منها، بل كملت في لوازم الجسد وكملت بها.[54]

الخاتمة

وخلص البحث إلى عدّة نتائج، أهمّها:

1- إن ابن سينا، كغيره من الفلاسفة السابقين عليه "يونانيين وإسلاميين"، يؤكد على أن حقيقة النفس معلومة، وهي: كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. وأنها أيضاً جوهر روحاني؛ لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات، وتدرك ذاتها بدون آلة. وأن صلتها بالبدن كالصلة بين المادة والصورة، فالجسم هو المادة، والنفس هي الصورة، ونحن وأنه لا توجد صورة بلا مادة، كما أنه لا توجد مادة بلا صورة. فالمادة لا بد أن تكون مصورة، والصورة لا بد أن تكون محسوسة. وهذا الرأي السينوي يعد بدوره امتداداً لرأى المعلم الأول أرسطو.

2- إن الإمام الرازي انطلاقاً من نزعته الدينية يؤكد على أن حقيقة النفس غير معلومة، وغاية ما يعلم منها مظاهرها، فيقول: النفس هي المشار إليها بالقول "أنا"، وهي ذات الإنسان وحقيقته. أما الجسم الظاهر، والبنية المركبة، والجثة المحسوسة، لا تمثل حقيقة الإنسان، ولا يشار إليها بالقول "أنا". وقد أثبت أن النفس ليست بجسم من خلال الدلائل السمعية، والحجج النقلية. دون أن ينفي أو يستبعد

[53] مدكور، *في الفلسفة الإسلامية*، 1/166-167؛ د. سليمان دنيا. *الحقيقة في نظر الغزالي*. القاهرة: دار المعارف، ط4. 257 وما بعدها.
[54] عبد الكريم الشهرستاني. د.ت. *الملل والنحل، بهامش الفصل*. بيروت: دار الندوة الجديدة. 107.

إطلاق كلمة (نفس) على الانسان ككل، (جسداً وروحاً)، (مظهراً ومخبراً)، (ظاهراً وباطناً)، شأنه شأن المتكلمين.

3- تكمن وجاهة رأي الإمام الرازي في بيان حقيقة النفس في اتساقه مع دلائل الشرع وبراهين العقل، علاوة على أنه لا يقصد بعبارته المبينة أن الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة.. أو الجسد.. أو البنية، ازدراء الجانب المادي والحسي في الإنسان، فهذا قصد بعيد غير مقصود على الإطلاق، وإنما فقط أراد أن يؤكد على أن الانسان قد امتاز على سائر الموجودات (الأجسام) بالنفس على اعتبار أن الأجسام متماثلة من حيث الطول والعرض والعمق، والمخصص لها والمميز هو النفس.

4- يظهر الأثر السينوي على الرازي في عدة أمور:

- أن الإمام الرازي قد شبه علاقة النفس بالبدن، بأنها علاقة العشق الشديد، وهذا هو رأي ابن سينا.
- إنه تحدث عن إثبات وجود النفس، وأفاض في إيراد الحجج من أجل هذا الغرض، قبل الشروع فى الحديث عن ماهيتها، وطبيعتها، وخصائصها. كما فعل ابن سينا.
- أنه ذكر أدلة فلسفية لإثبات وجود النفس، لا تخرج في مجموعها عن الأدلة التي أوردها ابن سينا لإثبات وجودها. وبالمقارنة بين الشيخ الرئيس ابن سينا وبين الإمام الرازي، تبين لنا مدى التطابق في أدلتهما، ومن ثم يظهر لنا الأثر السينوي على الأمام الرازي ، وأنه قد اقتفى أثره إنْ في المنهج أو في الأدلة.

5- يتجلَّى لنا المنهج النقدي عند الإمام الرازي من خلال ما يلي:

- عند حديثه عن طبيعة النفس، إذ نجده قد استقل بنفسه، واعتد برأيه مخالفاً بذلك مذهب الفلاسفة عامة، وابن سينا خاصة، معترضاً على طرحهم، مفنداً لأدلتهم مبتغياً من وراء ذلك إبطالها. حيث لم يرض بقولهم: النفس جوهر بسيط روحاني، وأنه ليس جسماً ولا جسمانياً، وسلك مسلك جمهور المتكلمين في هذا الشأن، حيث رأى أن النفس: جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل البدن. وأقام الدليل على بطلان القول بروحانية النفس.

- عندما أورد الأدلة التي ساقها ابن سينا لإثبات روحانية النفس واستقلالها عن البدن، ثم عمد إلى تفنيدها والرد عليها وإثبات بطلانها.

6- هكذا يبدو جليّاً أن المسائل الكلامية لدى متأخري الأشاعرة قد اختلطت بالأفكار الفلسفية، بصورة واضحة، وحدث تقارب شديد بين المتكلمين والفلاسفة في الرؤى، كما هو الحال بين الرازي وابن سينا، في قضية النفس الإنسانية، وغير الإمام الرازي أيضاً كالغزالي والإيجي والتفتازاني وغيرهم.

7- رغم الأثر الواضح لابن سينا على الرازي في هذه القضية، إلا أن الرازي فد احتفظ بخطه الكلامي وتوجهه العقدي، ولم يتماهى تماماً مع المنهج الفلسفي السينوي، ويبقى كل منهما في موضعه فابن سينا فيلسوف، والرازي متكلم، قد استعان بالفلسفة في بعض مباحثه الكلامية، فإن لحقه الأثر الفلسفي في بعض جوانب فكره، إلا أن هذا لا يلغي هويته الدينية الكلامية.

ثبت المراجع

القرآن الكريم

ابن سينا. 2019م. *الإشارات والتنبيهات. مع شرح نصير الدين الطوسي*. القاهرة: دار المعارف.

ابن سينا. 1974م. *الشفاء*. حققه: الأب قنواتي. وسعيد زايد. راجعه: د. إبراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن سينا. 1938م. *النجاة*. القاهرة: محيي الدين الكردي.

ابن سينا، الشيخ الرئيس. د.ت. *رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. 2008م. *لسان العرب*. بيروت: دار الفكر العربي.

أبو جعفر، الشيخ السعيد، 3991م. الاعتقاد في النفوس والأرواح. ضمن *كتاب تصحيح اعتقادات الإمامية*. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم. تحقيق: حسين دركاهي. بيروت: دار المفيد.

أبو ريان، محمد علي. 1990م. *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

إسماعيل، د. عز الدين. 1975م. *نصوص قرآنية في النفس الإنسانية*. القاهرة: دار النهضة العربية.

إقبال، السير محمد. 1955م. *تجديد الفكر الديني في الإسلام*. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. 1989م. *شرح المواقف*. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل. ط1.

توفيق، محمد عز الدين. 2012م. *التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية*. القاهرة: دار السلام.

التوحيدي، أبو حيان. 1992م. *المقابسات*. تحقيق: حسن السندوبي. بيروت: دار سعاد الصباح.

خليل، د. أحمد خليل. د.ت. *معجم المصطلحات الفلسفية*. بيروت: دار الفكر.

الدبوسي، القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر. د.ت. *الأمد الأقصى شرح أسماء الله الحسنى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: ط دار الكتب العلمية.

دنيا، د. سليمان. د.ت. *الحقيقة في نظر الغزالي*. القاهرة، دار المعارف، ط4.

الزبيدى، محمّد مرتضى الحسيني. د.ت. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دار مكتبة الحياة.

الزين، سميح عاطف. د.ت. *علم النفس، معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الرازي، فخر الدين. د.ت. *التفسير الكبير*. دمشق: دار الفكر.

الرازي، فخر الدين. د.ت. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين*. راجعه: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الرازي، فخر الدين. د.ت. *لباب الاشارات والتنبيهات*. تحقيق: احمد حجازي السقا. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

الرازي، فخر الدين. د.ت. *معالم أصول الدين للرازي، تقديم وتعليق سميح دغيم*. بيروت: دار الفكر اللبناني.

شعبان، د. عبد المنعم. د.ت. *علم الكلام وأثرة في تثبيت العقيدة*. القاهرة، مطبعة قاصد خير.

الشهرستاني، عبد الكريم. د.ت. *الملل والنحل، بهامش الفصل*. بيروت: دار الندوة الجديدة.

الصفدي، صلاح الدين خليل. 1959م. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: س. ديدرينج. دمشق: المطبعة الهاشمية.

عون، د. فيصل بدير. د.ت. *الفلسفة الإسلامية في المشرق*. القاهرة: دار الثقافة للنشر.

الغزالي، أبو حامد. د.ت. *مقاصد الفلاسفة*. حققه: محمود بيجو. دمشق: مطبعة الصباح.

الغزالي، أبو حامد. د.ت. *تهافت الفلاسفة*. تحقيق: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. ط7.

الغزالي، أبو حامد. 1988م. *معارج القدس في مدارج معرفة النفس*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الفارابي، أبو النصر. 1976م. *فصوص الحكم*. نشره: محمد حسين آل ياسين. بغداد: مطبعة المعارف.

الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب. 2011م. *القاموس المحيط*. بيروت: دار المعرفة. ط5.

قاسم، د. محمود. 1969م. *في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق*. القاهرة: مكتبة الانجلو. ط4.

الكندي، أبو يوسف بن اسحق بن الصباح. 1950م. *الفلسفة الأولى، ضمن كتاب رسائل الكندي*. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: ط دار الفكر العربي.

مدكور، د إبراهيم. د.ت. *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*. القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية.

وجدي، محمد فريد. د.ت. *دائرة معارف القرن العشرين*. بيروت: دار الفكر.