النفس بين فخر الدين الرازي
و توماس الأكويني

إعداد

محمد محمد إسماعيل يونس

يد:

اهتم فخر الدين الرازي بالنفس الإنسانية اهتمامًا كبيرًا، فقام بتعريفها وبيان يتها وأثبت وجودها بعد أن فند حجج المنكرين لها، وأوضح علاقتها بالبدن، يرًا بيّن مصيرها! واهتمام الرازي بالنفس الإنسانية أمر طبيعي؛ وذلك لأن فة النفس تعد مدخلا أساسيًا لمعرفة الحق سبحانه وتعالي، كما قيل «من عرف ه عرف ربه».

وكذلك اهتم الأكويني بالنفس الإنسانية اهتمامًا خاصا، وأفسح لها مجالاً يا في خلاصته اللاهوتية، فعرض لها في ستة عشر مبحث، من المبحث امس والسبعين حتي المبحث التسعين، وقد استخدم الأكويني مصطلحي النفس قل بمعني واحد فسمي النفس الإنسانية بالمبدأ العقلي، ولكنه لم يهتم بالبحث في س الإنسانية لكونها عاقلة وحسب، بل ليثبت أيضًا أصلين من أصول الاعتقاد ني، وهما الخلود والحياة الآخرة.

أما عن أسباب اختيار شخصيتي الدراسة:

أولاً: أسباب اختيار الرازي: أنه يمثل مرحلة مهمة في التطور الفكري ناعرة، وهي مرحلة امتزاج علم الكلام بالفلسفة.

ثانيًا: أسباب اختيار الأكويني: أنه استطاع أن يبلور مشروع الاستعانة لسفة لبناء اللاهوت، وهو في الأصل المشروع الذي بدأه ألبير الكبير.

ويتشابه موقف الأكويني مع موقف الرازي في أن كل منهما كان ممثلاً ية مرحلة فكرية مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي، وهذا هو ما ذهب إليه أحد

الباحثين إذ يقول : «يمكنني القول إن كلا من الرازي والأكويني كانا علماء دين، ولكنهما كانا أكثر انفتاحًا علي الفلسفة، وحاولا التوفيق بين الفلسفة و بالدين، فاهتم الأول بدراسة فلسفة ابن سينا، بينما انشغل الثاني بفلسفة أرسطو»[1].

إشكالية الدراسة:

هي إثبات صحة فرضية (أن العقل إذا ما طرح الإشكالية نفسها في بيئات ثقافية مختلفة قد يصل للنتائج نفسها) وذلك بتناول نموذجين لهما الموقف الفكري نفسه، وإن لم يرتبطا بعلاقة التأثير والتأثر، وإن لم يطّلع الثاني علي الأول.

صعوبات البحث:

يمكننا صياغة صعوبات الدراسة في عدة نقاط ألا وهي:

١- أن الرازي قد مر بعدة مراحل فكرية، فقد بدأ متكلما أشعريا، ثم استطاع أن يمزج علم الكلام بالفلسفة، ولذا فإن آراءه في المرحلة الكلامية قد تختلف عن أرائه في المرحلة التي مزج فيها علم الكلام بالفلسفة، والصعوبة التي واجهتنا هي أنه لا يوجد تصنيف دقيق لكتابات المرحلة الكلامية؛ وكتابات المرحلة الفلسفية، فمن المعروف عن الرازي غزارة إنتاجه الفكري، وهذا الأمر قد أدي ببعض الباحثين إلى عدم التمكن من فهم الرازي فهما صحيحًا، لأنهم لم يقفوا علي حقيقة موقف الرازي وهل هذه الآراء تنسب للمرحلة الكلامية، أم للمرحلة التي امتزج فيها الكلام بالفلسفة؟

٢- هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الذي قد يصل أحيانًا لدرجة الغموض، خاصة وأن الرازي كثيرًا ما كان يعرض لآراء الفرق دون إبداء رأيه فيما يعرض له.

٣- وفيما يتعلق بالأكويني فإنه إلى جانب صعوبة أسلوبه فإنه لم يحظ باهتمام الباحثين العرب علي الرغم من أهميته ومكانته في الفلسفة المسيحية، مما جعل الدراسات التي تتكلم عن الأكويني تكاد أن تكون معدودة، لذلك كان اعتمادنا بشكل كامل علي ما ترجم من نصوص الأكويني نفسه، متمثلاً في خلاصته اللاهوتية، والخلاصة ضد الخوارج.

منهج الدراسة :

اعتمدنا في هذه الدراسة بشكل رئيس علي المنهج التحليلي: وقد استخدمناه لتحليل نصوص كلاً من الرازي والأكويني، ولبيان مدى أصالة فكر كل منهما، بهدف محاولة تقديم قراءة جديدة لأفكار كل منهما، وعلي المنهج النقدي، الذي

---

(1) Muammer İskender oğlu: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on= = The Question of the Eternity of the World, Boston, 2002, p.182.

استخدمناه لمناقشة أفكارهما، ونقد بعضها أحياناً، وعلي المنهج المقارن: الذي استخدمناه للمقارنة بين شخصيتي الدراسة الرازي والأكويني؛ لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما حول رؤية كل منهما للإنسان، للكشف عن الفرضية الأساسية لهذه الدراسة؛ وهي هل العقل الإنساني إذا ما طرح الإشكالية نفسها في بيئات ثقافية مختلفة قد يصل للحلول نفسها، أم لا؟

المبحث الأول
تعريف النفس بين الرازي والأكويني

أولاً: تعريف النفس عند الرازي:

يعرف الرازي النفس تعريفًا لغويًا بأنها تقال علي البدن والدم والروح والعقل وذات الشيء، يقول: واعلم أن النفس جاء في اللغة علي وجوه:

١) البدن: قال تعالي: ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ١٨٥) ويقول القائل كيف أنت في نفسك؟ يريد كيف أنت في بدنك.

٢) الدم: يقال: هذا الحيوان له نفس سائلة، أي دم سائل، ويقال للمرأة عند الولادة أنها نفست بخروج الدم منها عقب الولادة.

٣) الروح: قال تعالي: ﴿أَنفُسَهُمْ﴾ (الزمر: ٤٢).

٤) العقل: قال تعالي: ﴿أَنفُسِكُمْ﴾ (الأنعام: ٦٠) وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل[١].

٥) ذات الشيء وعينه: قال تعالي: ﴿أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ٩)[٢].

وإذا كان الرازي يُعرّف النفس في كتابه «أساس التقديس» تعريفًا لغويًا، فإنه يُعرّفها في «المباحث المشرقية» تعريفًا فلسفيًا من حيث علاقتها بالبدن فيقول: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[٣]، متأثرًا في ذلك بأرسطو، ولم يكن الرازي هو الوحيد الذي تأثر بأرسطو في تعريف النفس، بل إن معظم

---

(١) راجع التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب للفخر الرازي، الجزء الثالث عشر، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص١٣، ١٤.

(٢) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦، ص١٢٣، وأيضًا الغزالي، معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص٤١.

(٣) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، تحقيق: د. محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠، ص٢٣٤.

المتكلمين والفلاسفة المسلمين تأثروا بهذا التعريف الأرسطي، مما أوقعهم في مأزق إذ إن أرسطو لا يعترف بأن للإنسان نفسًا مستقلة عن الجسم، فالإنسان عنده عبارة عن جوهر واحد، الجسم مادته، والنفس صورته، وعند فناء الجسم تفنى النفس، لأن الصورة لا تبقى بعد هلاك المادة عند أرسطو، فمذهب أرسطو يختلف عما قررته العقيدة الإسلامية من أن النفس الإنسانية باقية بعد الموت.

ولعلاج هذه المشكلة جمع الرازي- فيما تذهب إحدى الباحثات- بين مذهب أفلاطون الذي يعتبر النفس جوهرًا روحيًا قائمًا بذاته مستقلا عن الجسم الذي هو آلة لها، وتعريف أرسطو للنفس[1].

وفي رأيّ أن هذا الحل الذي قدمته الباحثة لم يحل المشكلة؛ ذلك أنه في ظل الجمع بين تعريف أرسطو للنفس ومذهب أفلاطون تظل هناك اختلافات مع العقيدة الإسلامية، فأفلاطون وإن رأي أن النفس جوهر روحي قائم بنفسه، إلا أنه يقول بوجود سابق لها، وهذا الوجود يختلف عن وجهة النظر الإسلامية، كما وأنه وإن قال أيضًا بخلود النفس إلا أن الخلود الأفلاطوني يختلف عن الخلود الإسلامي.

وقد ذهب الرازي إلى أن تحديد النفس بالكمال أولي من تحديدها بالصورة لأسباب ثلاثة:

أولاً: لأنه أعم من حيث أن الصورة هي المنطبعة في المادة، في حين أن النفس الناطقة غير منطبعة فيها، فهي إذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له.

ثانيًا: لأنه أتم، لأن الكمال قياس إلى المعني الذي هو أقرب من طبيعة الجنس؛ وهو النوع لا إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك وهو المادة.

ثالثًا: لأن الدلالة علي النوع تتضمن الدلالة علي المادة والعكس غير صحيح[2].

وكما رأى الرازي أن تحديد النفس بالكمال أولي من تحديدها بالصورة، رأي كذلك أن هذا التحديد أولي من تحديدها بالقوة لسببين:

أولاً: أن للنفس قوة إدراك وهي انفعالية، وقوة تحريك وهي فعلية، وليس اعتبار أحد المعنيين أولي من الآخر، فيجب اعتبارها في حدها، واسم القوة يتناولهما بالاشتراك والأجناس العالية متباينة بتمام ماهيتها، وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال، فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك.

ثانيًا: لأن القوة اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال، والكمال اسم لها من حيث الجهة، ومن حيث إنها مكملة للنوع، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولي مما يعرف من بعض جهاته؛ فظاهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس[3].

---

(1) خديجة حمادي العبد الله: منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤، ص٤٨٥.

(2) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٣٢.

(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص٢٣٣.

وبعد أن عرَّف الرازي النفس من حيث علاقتها بالبدن، قدم لنا تعريفًا آخر للنفس يُبين لنا طبيعتها وماهيتها، غير أن موقفه تجاه ماهية النفس لم يكن موقفًا واحدًا وإنما اختلف باختلاف مراحله الفكرية، فنجده في كتابه «معالم أصول الدين» ينتقد تعريف الفلاسفة للنفس بأنها «جوهر ليس بجسم ولا جسماني» وينتهي للقول بأن النفس «جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن»[١].

وفي كتاب «لباب الإشارات» يقول الرازي: «ثبت أن النفس ليست بجسم و لا حال في الجسم، إلا أن لها تعلقا قويا شبيها بالعشق الشديد بهذا البدن، وبسبب ذلك التعلق تارة تصعد الآثار من البدن إلى النفس- كمن يواظب علي أفعال بدنية- وتارة تنزل الآثار من النفس إلى البدن- كمن يتفكر في عظمة الله فيقشعر جلده»[٢].

وكان موقف الرازي أكثر وضوحًا وتحديدًا في كتابه «المباحث المشرقية»، إذ يقول: «النفس تعرف بأنها ليست جسمًا ولا حالة في الجسم، إنما هي جوهر مفارق بذاته»[٣]. وهذا هو التعريف الذي ارتضاه واستقر عليه، إذ ذكره أيضًا في «المطالب العالية»، قائلاً: إن النفس ليست بجسم[٤].

لقد تأثر الرازي بتعريف ابن سينا للنفس ، وهو الأمر الذي لم ينكره الرازي نفسه، إذ يقول: «واعلم أن هذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس في جميع كتبه»[٥]. إلا أن الرازي لم يكن مجرد ناقلاً متأثرًا وحسب، وإنما كانت له شخصيته المستقلة التي تميز بها، ومما يثبت ذلك- أنه لم يكتفِ بالنقل عن ابن سينا، وإنما ناقش هذا التعريف وأيده بأدلة لم يذكرها ابن سينا، وقام بترتيب وجوه الأدلة التي ينبغي أن تكون عليها، وهذا ما يقرره الرازي بنفسه قائلاً: «إلا أنه ما ذكره- ابن سينا- علي هذا الترتيب، ولم يقرره بهذه الوجوه»[٦]، وهذا ما لاحظناه من خلال عرض الرازي لتعريف النفس في «المباحث المشرقية»، إذ يقرر أن تحديد النفس بالكمال أولي من تحديدها بالصورة لوجوه ويثبت ذلك، وأن

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين، المطبعة الحسينية، القاهرة، ط١٣٢٣هـ، ص١١٨.

(٢) الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٩٨٦، ص١١٨.

(٣) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٤٥.

(٤) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الجزء السابع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص٦٢.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

تحديدها بالكمال أولي من تحديدها بالقوة أيضًا ويثبت ذلك، وهذا ما جعلنا نختلف مع من ذهب إلى أن موقف الرازي في مسألة النفس مُحَيّر[1].

كما نختلف مع د. فتح الله خليف فيما ذهب إليه من أننا لا نكاد نجد شيئًا عند الرازي في النفس أكثر مما نجده عند أرسطو وابن سينا[2]، كما نختلف مع إحدى الباحثات فيما ذهبت إليه من أن الرازي جعل عنوان المسألة محددا بحقيقة النفس في حين أنه لم يرجح رأيًا قاطعًا في حقيقتها[3].

وفي حين ترى الباحثة أن د. فتح الله خليف قد أصاب الحق حينما قال لا نكاد نجد شيئًا عند الرازي في النفس أكثر مما نجده عند أرسطو وابن سينا[4]، فإنا نري أن الرازي لم يقطع رأيًا في حقيقة النفس في «كتابه الأربعين» إلا أنه في «المطالب» كان له رأيه الذي رجحه، كما يمكننا الرد علي القائلين بأن الرازي لم يكن له رأي واحد في مسألة النفس، فهذا أمر طبيعي في شأن الفلاسفة والمفكرين الكبار، الذين يمرون بمراحل فكرية مختلفة، ففكر وأراء مرحلة الشباب يختلف عن فكر وأراء المراحل التالية، فمن المتعارف عليه أن الرازي وإن بدا متكلما أشعريا، فإنه في مرحلة تالية من عمره مزج علم الكلام بالفلسفة، لذا كان أمرًا طبيعيًا أن نجد له أكثر من رأي في المسألة الواحدة، ولا يعني هذا تناقضًا في فكره كما توهم البعض.

ثانيًا: تعريف النفس عند الأكويني:

يرى الأكويني أن النفس لا تُطلق إلا علي ما هو حي، وأما ما لا حياة له فلا نفس له، لذا يعرفها بأنها «مبدأ أول للحياة فيما يقال له حي عندنا، لأننا نقول حي لما له نفس، وأما ما لا نفس له فنقول له عارٍ عن الحياة، وأخص مظهر للحياة فعلان: الإدراك والحركة[5].

ويرى الأكويني أن النفس هي مبدأ الحياة الأول، لأنها أول ما به يحيا البدن، وهي أول ما به نتغذى ونشعر ونتحرك في المكان، وهي أيضًا أول ما به نعقل «فإذن هذا المبدأ الذي به نعقل، سواء سُمّي عقلا أو نفسًا عاقلة، هو صورة البدن»[6]. ويؤكد الأكويني في تعريفه هذا علي أن النفس بالرغم من أنها مبدأ

---

(1) أحمد عرفات: فلسفة التربية عند المعتزلة والأشاعرة، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة ١٩٩٣.

(2) د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص١٢٩.

(3) الرازي: الأربعين في أصول الدين، تحقيق: سناء محمد مهران، رسالة ماجستير، كلية البنات، جامعة الأزهر، ١٩٨٩، ص١٤١.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) توماس الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، المجلد الثاني، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧، ص٢٥٠.

(6) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٦٨.

الحياة الأول إلا أنها في نفس الوقت مبدأ للوجود، وبما أن النفس مبدأ للوجود فهي صورة لموضوعها أي البدن[١].

ويتفق الأكويني مع أرسطو في أن «النفس الإنسانية مفارقة من وجه وحالّة في المادة من وجه... أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية... لأن التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بآلة جسمانية كالإبصار، وأما كونها حالّة في المادة، فمن حيث أن النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد»[٢].

ويتضح لنا بجلاء الأثر الأرسطي في تعريف الأكويني للنفس، ولكن ينبغي ألا نعتبر الأكويني متابعًا لأرسطو متابعة عمياء، ذلك أنه وإن تأثر به في بعض المسائل المتعلقة بالنفس، إلا أنه اختلف معه أيضًا في مسائل رئيسة في مبحث النفس، خاصة في تلك المسألة المتعلقة بحدوث النفس وما يترتب عليها من الخلود، كما سنبين ذلك فيما بعد عند حديثنا عن حدوث النفس.

من هنا كان الأكويني علي وعي بأن مذهب أرسطو في النفس يُفضي للقول بفناء النفس عند فناء البدن، لأنها– أي النفس– صورة للبدن عند أرسطو، والصورة والمادة عند أرسطو يدوران معًا وجودًا وعدمًا، ويترتب علي ذلك أيضًا بطلان القول بالحياة الأخرى، وبطلان النعيم والسعادة الأبدية وكذلك الشقاء الأبدي، فكان من الطبيعي أن يتخلى الأكويني عن التصور الأرسطي للنفس بأنها صورة للبدن، وأن يأخذ بالنظرة السيناوية التي وفقت بين الفلسفة والدين– بين أرسطو من ناحية والاعتقاد الديني من ناحية أخرى– فيذهب إلى أن النفس هي «مبدأ مجرد قائم بنفسه»[٣] وهنا يتضح لنا أثر ابن سينا في تصور الأكويني للنفس من حيث هي مبدأ مجرد قائم بذاته.

وهو ما اختلف فيه مع إحدى الباحثات فيما ذهبت إليه من أن الأكويني لم يستطع الخروج من محراب أرسطو[٤].

ثالثًا: تعريف النفس بين الرازي والأكويني:

قدم الرازي نوعين من التعريف للنفس الإنسانية: أولهما: لغوي وفيه يذهب إلى أن مصطلحات البدن، والدم، والروح، العقل، وذات الشيء وعينه، تقال جميعها علي النفس، وثانيهما: اصطلاحي: انبثقت منه عدة تعريفات انتهت إلى

---

(١) د. زينب محمود الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص١٧٠.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٧١.

(٣) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥٣.

(٤) غادة عبدالجليل أحمد الغنيمي: العقائد الإيمانية ومصادرها عند القديس توما الأكويني ومدي تأثره بالفكر الإسلامي (الكلامي والفلسفي)، رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، ٢٠٠٥م، ص٣٦٧.

تعريفين مختلفين، لم يحسم رأيه النهائي بصددهما، وإنما ظل حائرًا بين هذين التعريفين، وأول هذين التعريفين هو: «أن النفس جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن». والثاني هو: أن النفس جوهر روحي مفارق ليس بجسم ولا جسماني».

وعلي الرغم من أن الرازي ذكر الرأي الثاني في أغلب كتبه المتأخرة، إلا أنه لم يتخلص من الرأي الأول الذي قال عنه أنه مذهب قوى شريف يجب التأمل فيه، كما أنه في تعريفه للنفس لم يقف عند حد التأثر بأرسطو وابن سينا وإنما كانت له شخصيته المستقلة، وقد عبر عن ذلك بنفسه قائلاً: «إلا إنه ما ذكره- ابن سينا- علي هذا الترتيب، ولم يقرره بهذه الوجوه»[1]، وهنا تبرز لنا شخصية الرازي.

أما الأكويني فقد تأثر في تعريفه بأرسطو في بداية الأمر، إذ يعرف النفس بأنها مبدأ أول للحياة، وأنها في الوقت نفسه مبدأ للوجود، وبما أن النفس مبدأ للوجود فهي صورة لموضوعها أي البدن، ولكنه كان علي وعي بما يفضي إليه المذهب الأرسطي في النفس، وبما يفضي إليه القول بأنها صورة للبدن، لذا اتفق الأكويني مع ابن سينا في أن النفس جوهر مجرد قائم بذاته.

إلا أن الأكويني لم يناقش رأي ابن سينا كما ناقشه الرازي، الذي لم يقف عند حد التأثر بابن سينا وإنما أضاف إليه كما سبق وأشرنا، فذهب إلى أن تحديد النفس بالكمال أولي من تحديدها بالصورة، وأولي كذلك من تحديدها بالقوة، ويقدم لنا أدلة علي ذلك لم يوردها ابن سينا نفسه.

وهذا ما دفعني إلى الاختلاف مع أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيري في مسألتين: **الأولي:** أنها ذكرت أن ابن سينا فرق بين مفهوم الصورة ومفهوم الكمال، وهذا أمر لم يلحظه أحد من الباحثين إلا باحث ياباني في جامعة طوكيو[2]. غير أنه يمكنني القول إن الرازي التفت إلى هذا الأمر وناقشه، وقدم أدلة في ذلك قد عرضناها آنفا؛ فلا داعي لتكرارها هنا، و**الثانية:** أنها ذكرت أن الوحيد الذي ذهب قبل الأكويني إلى أن النفس جوهر قائم بذاته كان ابن سينا[3]، إلا أن الفارابي[4] ذهب إلى هذا القول قبل ابن سينا.

المبحث الثاني

وجود النفس وماهيتها بين الرازي والأكويني

أولاً: وجود النفس وماهيتها عند الرازي:

---

(1) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٦٢.
(2) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين ص١٧٣.
(3) المرجع السابق، ص١٧٧.
(4) الفارابي: التعليقات، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ، ص٤.

أ - وجود النفس:

بعد أن عرّف الرازي النفس، حاول إثبات وجودها، إذ يجب علينا في نظره- إذا أردنا الوقوف علي ماهية النفس وعلي علاقتها بالبدن ومصيرها والمسائل الأخرى التي تتعلق بها- أن نثبت أولاً وجودها، لأن الفلاسفة كما سنرى لم يتفقوا جميعًا علي إثبات وجود النفس، فهناك من أنكر وجودها، فضلاً عن أن الذين قالوا بوجود النفس، لم يتفقوا علي طبيعتها.

ويعرض الرازي لهذا الاختلاف بين المذاهب حول وجود النفس، فيقول: اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا لذاته، أما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله،... وأما الممكن لذاته، فإما أن يكون قائمًا بالنفس، وإما أن يكون قائمًا بالغير، والقائم بالنفس، إما أن يكون متحيزا، وإما ألا يكون متحيزا، والقائم بالغير، إما أن يكون قائمًا بالمتحيز، وإما أن يكون قائمًا بغير المتحيز، والذوات المتحيزة معلومة الثبوت، وأما التي لا تكون متحيزة فهي التي يطلق عليها الفلاسفة المفارقات، ويطلق عليها قوم آخرون الأرواح، وهي علي قسمين: القسم الأول: إما أن يقال إنها ليست أجسام ولا حالة في الأجسام، وإما أن يقال إنها متعلقة بالأجسام علي سبيل التصرف والتدبير[١]، والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين، إما أن تكون مدبرة للأجسام الفلكية أو الأجسام العنصرية، وأما النفوس السفلية فقد اتفق الأكثرون علي أن النفوس الناطقة البشرية، جواهر مجردة من الجسمية، ومن الحلول في الجسم، إلا أنها متعلقة بهذه الأبدان علي سبيل التدبير والتصرف[٢].

ويذكر الرازي تقسيمًا آخر للموجودات، فيقول: «اعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية علي أربعة أقسام:

القسم الأول: وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البته، وهو الله سبحانه.

القسم الثاني: وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر، وهو الهيولي.

القسم الثالث: وهو الذي يؤثر ويتأثر معًا، وهو عالم الأرواح والنفوس.

القسم الرابع: وهو الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البته، وهذا القسم ممتنع الوجود»[٣].

وبعد أن قدّم لنا الرازي تصورات السابقين لوجود النفس، يعرض للرأي الذي يرجحه مقدما إياه أحيانا بقوله (اتفق الأكثرون)، أو (فالأكثرون زعموا) ثم يقدم لنا بعد ذلك أدلته علي إثبات وجود النفس.

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٨، ٩.

(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٣، ٢٣. وانظر: كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، بدون تاريخ، ص١٢، ١٩، وفي هذا الكتاب يذكر الرازي تقسيمات أخري للموجودات، انظر: ص٣، ١٢.

ب- أدلة الرازي علي إثبات وجود النفس: يقدم الرازي أدلة كثيرة علي وجود النفس، وعلي كونها ليست جسمًا ولا جسمانية، وإنما هي شيء مغاير لهذا البدن، ولا يعتمد في إثبات وجود النفس علي الأدلة النقلية وحسب؛ وإنما يقدم لنا أيضًا أدلة عقلية يثبت من خلالها وجود النفس.

١- الأدلة العقلية:

الحجة الأولي: يرى الرازي أن بدن الإنسان في تغير مستمر، فهو طفل ثم شاب ثم شيخ، يكون سمينا ثم هزيلا ثم يعود سمينا مرة أخرى، إلا أنه بالرغم من هذا التغير المستمر في بدن الإنسان، فإن هناك شيء ثابت يبقي من بداية إدراك ووعي الإنسان بذاته إلى موته ألا وهو وعيه بنفسه، فأنا علي يقين أني أنا الذي كنته قبل عشرين سنة، يقول الرازي: «إن هذا الجسد أجزاؤه واقعة في التبدل، ينتج أن هذا الجسد ليس هو الشيء المشار إليه بقوله (أنا) وهو المطلوب»[١]. ونلاحظ هنا مدى تأثر الرازي بابن سينا في هذا الدليل، فهذا هو دليل الاستمرار عند ابن سينا[٢].

الحجة الثانية: يرى الرازي أن الإنسان قد يغفل عن جميع أجزائه – أعضائه – الظاهرة والباطنة، لكنه لا يمكن أن يغفل أبدا عما يشار إليه بقوله (أنا)، فقد يقول الإنسان أبصرت وسمعت، مع أنه قد يكون أثناء حديثه بهذا الكلام غافلاً عن عينه وأذنه، يقول الرازي: إن المشار إليه لكل احد بقول (أنا) قد يكون معلوما له، حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فوجب أن تكون النفس مغايرة لجميع هذه الأجزاء الظاهرة والباطنة»[٣] وهذا هو برهان الأنا عند ابن سينا[٤] والغزالي[٥].

الحجة الثالثة: يرى الرازي أن النفس ليست جسمًا، لأنها لو كانت جسمًا لكان ثم احتمالان، أولهما أن تكون الجسم نفسه، وثانيهما أن تكون الجسم الموصوف بصفات مخصوصة، والأول باطل لأنه من الواضح أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسم فقط، والثاني كذلك باطل لأنه يلزم عنه أن تكون النفس ماهية

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٠١، وانظر أيضًا، المباحث المشرقية: الجزء الثاني ص٢٣٩، والأربعين في أصول الدين، الجزء الثاني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص١٨-٢٤، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٣٧-٣٨.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٥٠، ص٣٤٥.

(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٠٥. وانظر المباحث المشرقية الجزء الثاني ص٢٣٨، ولباب الإشارات والتنبيهات ص١١٦، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٢٧.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص٣٤٦.

(٥) الغزالي: معارج القدس، ص٤٧.

مركبة من الجسم ومن الأعراض المخصوصة، وبذلك يكون القسمان باطلان، يقول الرازي: «لو كانت النفس جسمًا، لكانت إما أن تكون عبارة عن الجسم من حيث انه جسم، أو عن الجسم الموصوف بالصفات المخصوصة، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون النفس جسمًا»[١].

الحجة الرابعة: يرى الرازي أنه لا يمكن وصف الجسم بقولنا «الحي القادر العالم»، لأن ذلك باطل من وجوه؛ **أولها:** أن كل جزء في الجسم يتصف بهذه الصفات، وبالتالي فإن كل جزء قابلاً للحياة والموت والجهل والعلم، وهذا يلزم عنه كون أن كل إنسان هو عبارة عن أناس كثيرين، وهو محال، **الثاني:** أن أجزاء الجسم متشابهة في الماهية، والأشياء المتماثلة في الماهية يمتنع اختلافها في النتائج، وهذا يلزم عنه امتناع كون النفس جسم، لذا فعند قولنا الحي القادر العالم يكون المراد به النفس يقول الرازي: لو كان الحي القادر العالم هو الجسم، لكان كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً لهذه الصفات، إما أن يتوقف علي الآخر كذلك، وإما أن لا يتوقف حصول الاستعداد في احد الجانبين علي الثاني، ولا يتوقف الثاني علي الأول، وإما أن يستغني كل واحد من الجانبين عن الثاني، والأقسام الثلاثة باطلة، فكان القول بأن الحي القادر العالم هو الجسم باطلاً»[٢].

الحجة الخامسة: يرى الرازي أن الإنسان تتعدد قواه الإدراكية، لذا وجب أن يكون هناك شيء يكون بمثابة الرابط بين هذه القوى الإدراكية، وهذا الشيء بطبيعته يجب أن يكون مخالفا لهذه القوى- وهذا الشيء هو النفس– فمثلاً: إذا رأينا لون العسل حكمنا بأن طعمه الحلاوة، والقاضي علي الشيئين، لابد وأن يحضره المقضي عليهما، فوجب وجود شيء يكون هو بعينه مدركًا للألوان والطعوم، يقول الرازي: «لابد من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون موصوفًا بجميع الإدراكات لجميع أنواع المدركات، ويكون هو المباشر لتلك الأفعال، ومتي كان الأمر كذلك، وجب أن تكون النفس غير جسم ولا جسماني»[٣].

الحجة السادسة: يرى الرازي أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد سببًا لكمال ونقصان شيءٌ أخر في الوقت نفسه، كأن يكون الانشغال بالعلوم سببًا في كمال النفس، وسببا لسوء حال البدن وضعفه، يقول الرازي «إن بديهية العقل قاضية بأن الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد يمتنع أن يكون سببًا لكماله، وسببا لنقصانه معًا، وإذا ثبت هذا فنقول إنا نعلم بالضرورة أن المواظبة علي الأفكار الكثيرة في العلوم الدقيقة توجب كمال النفس... وتصير نورانية مشرقة، والمواظبة علي الأفكار المذكورة توجب نقصان حال البدن وهلاكه... ولو كانت

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٠٧.
(٢) المصدر السابق، الجزء السابع، ص١١١.
(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١١٣.

النفس عين البدن أو جزءا من أجزائه، لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد سببًا للكمال والنقصان معًا، وذلك محال»[1].

الحجة السابعة: يرى الرازي أن الإنسان لو خُلق دفعة واحدة، وكانت حواسه محجوبة عن مشاهدة العالم، وكان يهوي في خلاء، فسوف يكون في هذه الحالة مدركًا لذاته غافلاً عن كل أعضائه، يقول الرازي: «إن الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خُلق دفعة ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات، وأنه يهوي في خلاء وملاء لا يصدمه فيه قوام الهواء، ولا يحس بشيء من الكيفيات، وفرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاة، فإنه في هذه الحالة يكون مدركًا لذاته غافلاً عن كل أعضائه... فإذا هويته مغايرة لجميع الأعضاء»[2] وهذا هو برهان الرجل الطائر عند ابن سينا[3].

الحجة الثامنة: يقول الرازي: «لو كانت النفس هذا البدن، أو عضوا من أعضاء هذا البدن، لأمتنع الحشر والنشر والثواب والعقاب... وهذا باطل، فكان القول بأن النفس عين هذا البدن أو عضوا من أعضائه باطلاً»[4].

وقد اعتمد الرازي في هذا البرهان علي مقدمة مؤداها أن البدن يفني ويعدم بالكلية، والشيء إذا فُني وعُدم فإعادته بعينه بعد فنائه محال في بديهية العقل[5]، واختلف مع الرازي في هذه المقدمة التي اعتمد عليها في برهانه السابق من وجوه:

الأول: أنه في كتابه «الأربعين» يوافق الأشاعرة فيما ذهبت إليه من أنه سبحانه وتعالي قادر علي إعادة الشيء إذا صار عدما صرفا، وذلك لأن الشيء بعد العدم أصبح جائز الوجود، وأن تعالي قادر علي كل الجائزات[6].

الثاني: أنه ثبت علميا أن الجسم لا يفني بالكلية، وإنما يبقي بعد فناء الجسم كله عظمة صغيرة في أخر سلسلة الظهر لا تفني، وهذا ما ورد أيضًا في الحديث الشريف للنبي ق: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إلا عَجْبَ الذَّنَبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ»[7].

---

(1) المصدر السابق، الجزء السابع، ص١١٩.
(2) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٣٨.
(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص٣٤٤-٣٤٥، وأيضًا رسالة في معرفة النفس وأحوالها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٨٤.
(4) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٢٣.
(5) المصدر السابق، الجزء السابع، نفس الصفحة، ص١٢٤.
(6) الرازي: الأربعين في أصول الدين، الجزء الثاني، ص٣٩.
(7) الحديث رواه البخاري (برقم ٤٨١٤ وبرقم ٤٩٣٥- كتاب تفسير القرآن) وراوه مسلم (برقم ٢٩٥٥ كتاب الفتن).

الثالث: إن إعادة المعدوم أسهل من خلق وإيجاد المعدوم، وهذا برهان وجيه ذكره الله لأ في القران إذ قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (يس: ٧٩) وقال سبحانه وتعالي: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (يس: ٨١)[١].

٢- الأدلة النقلية:

أ- الأدلة القرآنية

يستدل الرازي علي أن وجود للنفس مغاير لوجود البدن بعدة أدلة قرآنية منها:

الحجة الأولي: دلَّ القرآن علي أن السعداء: أحياء بعد الموت، وعلي أن الأشقياء أحياء بعد الموت، وذلك يدل علي أن النفس غير البدن، وعلي أنها باقية بعد موت البدن، وبيان ذلك في حق السعداء قوله تعالي: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩) وفي حق الأشقياء، قوله تعالي: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر: ٤٦)، وبهذا ثبت أن بعد موت البدن، يكون الجسد ميتا، والله تعالي نص علي أن الإنسان حي بعد هذا الموت، ويلزم عن ذلك أن الإنسان شيء مغاير للبدن[٢].

الحجة الثانية: قوله تعالي: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٢) فذكر المراتب الخمس في التغييرات الجسمانية، ثم قال في المرتبة السادسة، وهي مرتبة تعلق الروح بالبدن ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وكما لم يقل في شيء منها: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ وخص هذه المرتبة بهذا اللفظ، دل ذلك علي أن الروح ليس من جنس الأجسام[٣].

ب- أدلة السُّنَّة:

يستدل الرازي ببعض الأدلة النقلية من السنة النبوية، يثبت بها وجود للنفس مغاير لوجود البدن ومنها:

- قوله ع: (إذا حُمل الميت علي نعشه رفرفت روحه فوق النعش، وتقول: يا أهلي ويا ولدي: لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي....)[٤] ووجه الاستدلال: إنه ×،

---

(١) راجع التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب للفخر الرازي الجزء السادس والعشرون، ص١٠٩، ١١٠.

(٢) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٢٩، ١٣٠، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٤٣.

(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٣٣، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٤٥.

(٤) الحديث رواه القرطبي في التذكرة في أحوال الموتى وأمور الأخرة، الجزء الأول، تحقيق: محمد خلف يوسف، ط١، ١٩٩٧، ص٧٤.

×، حكم بأن الجسد الميت المحمول علي النعش، ترفرف روحه وتقول: (يا أهلي ويا ولدي...) وهذا يدل علي أن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد[1].

ج- الأدلة الجدلية:

الحجة الأولي: ذهب الرازي إلى أن جميع طوائف العالم متفقون علي أنه إذا مات إنسان؛ فإن كان حال حياته محمودا: ذكروه بالرحمة، وإن كان مذموما، ذكروه باللعن والخزي، ولو فرضنا أن الإنسان لا يكون حيًّا بعد موت البدن، لكان هذا الكلام عبثا باطلاً، ولو كان الأمر كذلك، لكان أهل المشرق والمغرب من الزمان الأقدم إلى هذا الزمان مطبقين علي الفعل الباطل والقول الفاسد، وهذا غير ممكن- إطباق كل الخلق علي العلم الباطل-، وهذا يدل علي أن فطر النفوس والعقول شاهدة بأن الإنسان شيء آخر غير هذا البدن[2].

الحجة الثانية: جرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون إلى المزارات المتبركة ويصلون عندها ويصومون عندها، ويدعون الله في بعض المهمات، فيجدون آثار النفع ظاهرة، ونتائج القبول لائحة، وقد يتفق كثير أن الحي إذا نام عند قبر بعض الأموات، فإنه يراه في المنام، وقد يدله علي أمر مخصوص، كان هذا الحي غافلاً عنه، وكل ذلك يدل علي أن النفوس باقية بعد موت الأجساد، وأنها غير الجسد[3].

وبعد أن قدّم الرازي أدلته التي أثبت من خلالها وجود النفس، عرض لطبيعة هذا الوجود وماهيته، حيث يقول: «إذ قد عرفنا الشيء المسمى بالنفس من جهة الإضافة التي بها تسمي نفسًا، فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيته»[4].

ج- ماهية النفس عند الرازي:

---

(1) الرازي: المطالب العالية، المصدر السابق، ص١٣٤، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ص٤٩.

(2) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٣١.

(3) المصدر السابق، الجزء السابع، ص١٣١، ١٣٢. وقد ذكر د. أحمد حجازي السقا (أن هذا الاستدلال لا يليق بعقل المؤلف) إلا أني اختلف مع أستاذنا الدكتور لأن الرازي في كتابه المطالب العالية قد ضَمَّن مؤلفه فصلين في إثبات وجود النفس، في المقالة الثانية بالجزء السابع، وهما الفصل السادس بعنوان «الدلائل القوية المعتبرة في إثبات= =النفس»، والفصل السابع بعنوان «الدلائل السمعية علي أن النفس غير البدن»، وفيلسوفنا قد ذكر حجته هذه في الفصل السابع المعنون بالدلائل السمعية، وهنا قد يكون المحقق محقا لو كان الرازي ذكر هذه الحجة في الفصل السادس، ولكن في رأيي أن الرازي كان يميز بين الحجج البرهانية والحجج الخطابية فذكر للحجج البرهانية فصلاً خاصًا، والحجج الخطابية السمعية فصلاً آخر، وهذه الحجة إن لم تكن مقبولة بوصفها حجة برهانية، فإنها تعد مقبولة باعتبارها حجة جدلية.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٣٥.

لم يكن للرازي رأي واحد في ماهية النفس، إنما تطور رأيه مع تطور مراحله الفكرية، ففي المرحلة الكلامية كان له تصور لماهية الإنسان، ثم كان له تصور آخر في المرحلة التي امتزج فيها علم الكلام بالفلسفة.

١) المرحلة الأولي: المرحلة الكلامية: يعرض الرازي لتصوره حول ماهية الإنسان في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول» في الأصل السابع عشر وعنوانه «في المعاد» ويتحدث في المسألة الثالثة عن حقيقة الإنسان، فيقول: أن هذه الحقيقة إما أن تكون جسمًا أو حالا فيه، أو مجموعهما، أو لا حالا فيه ولا مجموعهما، وهذا الأخير هو مذهب الفلاسفة.

ويبين الرازي سبب طرحه هذه المسألة قائلاً: «والمقصود من هذا الفصل إيراد أدلة الفلاسفة علي إثبات مذهبهم والقدح فيها»[١] وبما أن هذا ليس مجال بحثنا، فلن نتطرق إليه، ونكتفي بذكر رأي الرازي في ماهية النفس.

وبعد أن فنّد الرازي أدلة الفلاسفة ذهب إلى أن حقيقة الإنسان ليست جسمًا ولا حالّة في جسم، وذكر أن «الوجوه التي ذكروها ضعيفة جدًّا» قائلاً: «ودليلنا علي أن الإنسان هو هذه البنية المخصوصة أنا نعلم بالضرورة أن هذه البنية يحصل فيها الألم واللذة، وإدراك الحار والبارد... فإذن هذا البدن مدرك لكل المدركات بكل أصناف الإدراكات، ولا معني للإنسان إلا ذلك»[٢].

أما في كتابه «معالم أصول الدين» فيقول: «أطبقت الفلاسفة علي أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني وهذا عندي باطل... وإنما هي جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن»[٣]، وبهذا يكون الرازي انتهي في المرحلة الكلامية إلي أن النفس جوهر جسماني.

٢) المرحلة الثانية: مرحلة امتزاج علم الكلام بالفلسفة:

يرى الرازي في المباحث المشرقية أن النفس الإنسانية «ليست جسمًا ولا حالة في الجسم، فهي جوهر مفارق بذاتها»[٤].

وهنا نختلف مع ما ذهبت إليه إحدى الباحثات من أن الرازي تردد في تحديد ماهية النفس في مؤلفه «نهاية العقول»، لأنه تارة يقول إن الإنسان عبارة

---

(١) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول، الجزء الثاني، تحقيق: صلاح محمد عبد الرحمن الجمالة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص٤٢٢.
(٢) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول، الجزء الثاني، ص٤٣٣.
(٣) الرازي: معالم أصول الدين، ص١١٨.
(٤) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٤٥.

عن أجزاء أصلية باقية من أول حدوث الإنسان إلى آخر عمره، وتارة أخرى يقول: إن الإنسان هو هذه البنية[1] وعندي أن الرازي لم يتردد في موقفه للأسباب التالية:

الأول: أن موقف الرازي في «نهاية العقول» واضح من البداية، إذ ذكر في بداية الفصل مقصوده من هذا الفصل، وهو «إيراد أدلة الفلاسفة علي إثبات مذهبهم والقدح فيها» فليس معني أن الرازي نقد أدلة الفلاسفة أنه لا يقول بقولهم، إذ أنه نقد الأدلة وليس المذهب، فقد يكون هناك دليل ضعيف لإثبات فكرة ما صحيحة، وهنا وجب علينا نقد الدليل الضعيف لا الفكرة ذاتها، وهذا هو موقف الرازي، ويتضح ذلك كما سبق وأشرنا إلى مقصود الرازي الذي ذكره في بداية الفصل، كما أنه قال بعد أن انتهي من تفنيده لأدلة الفلاسفة: «فالوجوه التي ذكروها ضعيفة جدًّا».

الثاني: أن الرازي في قوله إن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول حدوث الإنسان إلى آخر عمره، كان قد ذكر قبلها مباشرة قول «لم لا يجوز أن يقال في بدن كل إنسان أجزاء أصلية باقية من أول حدوث الإنسان إلى آخر عمره»[2]، فكان هذا اعتراضا منه علي دليل الفلاسفة، وليس رأيًا يعتنقه أو يقدمه.

الثالث: أنه لا يمكنا أخذ قول الرازي «ودليلنا علي أن الإنسان هو هذه البنية المخصوصة» علي ظاهره، ونعتبره رأيًا له، لأنه في «المباحث المشرقية» يقول: «فمن الناس من ذهب إلى أنها- يقصد ماهية النفس- هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة، ويدل علي فساده ثلاثة براهين»[3]، ويمكننا تفسير مقصد الرازي من قوله ذلك في ضوء الفصل كله، بأنه أخذ علي الفلاسفة نظرتهم الأحادية إلى الجوهر الإنساني، وقصرهم له علي الجوهر المعنوي، وهو النفس، فالإنسان لا يمكن أن يكون كذلك إلا بالنفس والبدن، ولهذا جعل الرازي عنوان الفصل هو «حقيقة الإنسان» وليس حقيقة النفس كما فعل في المباحث المشرقية.

الرابع: أن الرازي في «شرح عيون الحكمة» يقول: ردا علي القائلين بأن الإنسان هو هذه البنية المحسوسة «اعلم أن هذا المذهب باطل»[4].

ويمكن القول أن الرازي كان له رأيان مختلفان فيما يتعلق بماهية النفس: أولهما: أنها جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن، **وثانيهما**: أنها جوهر روحي مفارق.

---

(1) خديجة حمادي العبد الله: منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٤٩٦.

(2) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول، الجزء الثاني، ص٤٣٢.

(3) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٣٨، وانظر: التفسير الكبير، الجزء ٢١، ص٤١.

(4) الرازي: شرح عيون الحكمة، الجزء الثاني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ط١، ١٣٧٣هـ، ص٢٧٥.

ويمكننا القول إن الرازي لم يحسم رأيه في مسألة ماهية النفس فعلي الرغم من أنه عرض للرأي الثاني في أغلب كتبه المتأخرة مثل «المباحث المشرقية» و«المطالب العالية» و«لباب الإشارات» و«النفس والروح وشرح قواهما»، ذكر أن النفس جوهر روحي مفارق ليس بجسم ولا جسماني، متابعًا في ذلك آراء جمهور الفلاسفة، إلا أنه ظل متمسكا بالرأي الأول الذي ذكره في «معالم أصول الدين»، ألا وهو أن النفس جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن.

وما يجعلني أجزم بأن الرازي ظل متمسكا بالرأي الأول، هو أنه ذكره في تفسيره «مفاتيح الغيب» وهو بصدد تفسير قوله تعالي: ﴿نزأعم غجغمفجفحفخفمقحقمنر﴾ (الإسراء: ٨٥) إذ يرى أن من الناس من يقول أن الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة... فإذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله ﴿نزأعم غجنر﴾ (الحجر: ٢٩) نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية داخل أعضاء البدن نفاذ النار في الفحم، ونفاذ تلك الأجسام السماوية في جوهر البدن هو المراد بقوله تعالي ﴿نزأغم فج فح فخنر﴾ (الحجر: ٢٩)، ثم إن البدن ما دام سليما قابلاً لنفاذ تلك الأجسام الشريفة يبقي حيًّا، فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت سريان الأجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض الموت» ثم يقول بعد أن عرض لهذا الرأي «وهذا مذهب قوى شريف يجب التأمل فيه، فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت»[1].

والرازي في تفسيره للآية سالفة الذكر يعرض لمذاهب الناس في حقيقة الإنسان، فيقول: «المشار إليه لكل واحد بقوله (أنا) إما أن يكون جسمًا أو عرضا أو مجموعهما، أو شيئًا مغايرًا للجسم والعرض»[2] ثم يذكر رأيه في القسم الأول القائل بأن الإنسان هو هذه البنية المحسوسة مبينًا أن هذا القسم باطل، ويعلق علي القائلين بأن النفس عرض قائلاً: بأن هذا لا يقول به عاقل؛ لأن من المعلوم بالضرورة أن الإنسان جوهر.

وهكذا نجد الرازي يعقب برأيه علي الأدلة التي يقوم بإيرادها، حتي إذا ذكر حجة القائلين بأن النفس عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة، عقب قائلاً: «وهذا مذهب قوى شريف يجب التأمل فيه» وهي عادة الرازي في إبداء آرائه التي يميل إليها.

كما أن الرازي في تفسير قوله تعالي: ﴿نزرىٰنر﴾ (الفجر: ٢٧) يقول: اعلم أن نفس ذاتك وحقيقتك هي التي تشير إليها بقولك (أنا) حين تخبر عن نفسك بقولك

---

(١) الرازي: التفسير الكبير، الجزء الحادي والعشرون، ص٤٥.
(٢) الرازي: المصدر السابق، الجزء الحادي والعشرون، ص٤١.

فعلت ورأيت، إلا أن المشار إليه بهذه الإشارة ليس هو هذه البنية، وقال قوم إن النفس ليست بجسم، وقال آخرون بل هي جوهر جسماني لطيف صاف بعيد عن مشابهة الأجرام العنصرية، نوراني سماوي مخالف بالماهية لهذه الأجسام السفلية، فإذا صارت مشابكة لهذا البدن الكثيف صار حيًّا، وإن فارقته صار البدن ميتا، ثم يقول الرازي: «وعلي التقدير الأول يكون وصفها بالمجيء والرجوع بمعني التدبير وتركه، وعلي التقدير الثاني يكون ذلك الوصف حقيقا»[1].

وأري أن الرازي لم يتمسك بهذا الرأي رغم اقتناعه به، وذكره له في تفسيره ووصفه بأنه مذهب قوى شريف، بقدر تمسكه بالرأي الآخر الذي ذكره في معظم كتبه، ألا وهو أن النفس جوهر روحي مفارق، هو أن هذا المذهب ما زال يحتاج إلى التأمل، كما ذكر الرازي نفسه، وهذا يعني أن هذا المذهب ما زال يحتاج إلى أدلة تقويه وتدعمه، وهو ما لم يتوفر له بعد، أما الرأي الذي اعتنقه الفلاسفة- النفس جوهر روحي مفارق- فقد توفرت له الأدلة العقلية التي تثبته وتقويه، وبما أن الرازي كان أميل الي المنهج العقلي، فكان لزاما عليه أن ينتصر للمذهب الروحي، رغم أنه ظل متعلقا بالرأي الأول.

ثانيًا: وجود النفس وماهيتها عند الأكويني:

نستطيع أن نقف علي طبيعة النفس عند الأكويني بالرجوع لتعريفه للنفس الإنسانية.

١- النفس الإنسانية ليست جسمًا، وإنما مبدأ أول للحياة.

يرى الأكويني أن النفس الإنسانية ليست جسمًا، وإنما هي مبدأ أول للحياة، وقد انتقد الأكويني القائلين بجسمانية النفس الإنسانية قائلاً: «إن مبدئية الحياة لا تصدق علي الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حيًا أو مبدأ للحياة، فإذًا إنما يصدق علي جسم كونه حيًّا أو مبدأ للحياة بما هو جسم علي صفة مخصوصة، وكونه علي صفة مخصوصة بالفعل إنما يحصل له من مبدأ يقال له فعله، فإذن النفس التي هي مبدأ الحياة الأول ليست جسمًا بل فعل للجسم»[2].

٢- النفس الإنسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه.

وإذا كانت النفس الانسانية عند الأكويني ليست جسمًا، وإنما هي المبدأ الأول للحياة، فإنها- فيما يرى الأكويني- مبدأ مجرد قائم بنفسه، ولا بد من القول بأن ما هو مبدأ للفعل العقلي، وهو ما نسميه النفس الإنسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه، ولو كان للمبدأ العقلي طبيعة جسم ما لأمتنع عليه إدراك جميع الأجسام، إذ أن لكل جسم طبيعة مخصوصة، فيستحيل إذن أن يكون المبدأ العقلي جسمًا، «إذن فالمبدأ

---

(١) الرازي: المصدر السابق، الجزء واحد وثلاثون، ص١٠٦.

(٢) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥١.

العقلي الذي يسمي عقلا له فعلٌ بذاته يستقل دون الجسم،... فإذًا النفس الإنسانية التي يقال لها عقلٌ شيء مجرد وقائم بنفسه»[١].

٣- النفس الإنسانية بسيطة وليست مركبة.

ذهب الأكويني إلى أن النفس الإنسانية بسيطة وليست مركبة، ويقول: «النفس الإنسانية ليست متكونة من هيولي جسمانية، ولا من هيولي روحانية»[٢] وهذا يعني أن النفس غاية في التجرد والبساطة، وأنها ليست مكونة من مادة جسمانية أو مادة نورانية روحانية، وإنما هي- كما سبق وذكرنا -جوهر مجرد قائم بنفسه.

ويذكر الأكويني دليلين يثبت من خلالهما أن النفس ليست ذات هيولي: أما **الدليل الأول**: من خلال حقيقة النفس بالإجمال: فمن حقيقة النفس أنها صورة لجسمٍ ما، والصورة بما هي صورة فعل، **والدليل الثاني**: فمن خلال حقيقة النفس بالخصوص من حيث أنها عاقلة: فالنفس الإنسانية تدرك الأشياء في طبيعتها المطلقة، فهي مثلاً: تدرك الحجر من حيث هو حجر بالإطلاق، فصورة الحجر تحصل إذًا في النفس العاقلة مطلقًا، بحسب حقيقتها الصورية، فإذًا النفس العاقلة صورة مطلقة لا شيء مركب من هيولي وصورة، وإلا لحصلت فيها صور الأشياء من حيث هي شخصيات، فلا تدرك إلا الجزئي، كما هو الحال في القوى الحسيَّة الأخرى، التي تقبل صور الأشياء في آلة جسمانية[٣].

وما أن النفس الإنسانية ليست مركبة من هيولي جسمانية، ولا من هيولي روحانية، فمعني ذلك أنها بسيطة، ويلزم عن بساطتها أنها لا تفسد، لأن ما يفسد ويتحلل هو المركب، والنفس ليست مركبة، فهي إذن غير فاسدة، ويستشهد الأكويني بنص لديونيسيوس* يقول فيه: «إن النفوس البشرية قد أوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية وذات حيوية جوهرية غير فانية»[١].

---

(١) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص ٢٥٣.

(٢) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥٩.

(٣) المصدر السابق، المجلد نفسه، الصفحة نفسها.

* من أصل سرياني؛ وُلد هذا القديس في القرن الأول الميلادي حوالي سنة ٨م من أبوين وثنيين وكان أبوه حاكم المنطقة، وقد نذر ابنه لبيت الأصنام، تعلم الطفل في أثينا الفلسفة والحكمة ثم سافر إلى مصر إذ تعلم الحساب والفلك، رجع إلى أثينا وصار قاضيها تعمَّد ديونيسيوس واستقال من منصبه، وتبع بولس الرسول في مهامه التبشيرية، فأقامه الرسول أسقفًا على أثينا بعد ثلاث سنوات من تعميده، وقد تتلمذ أيضًا ديونيسيوس على يد الرسول يوحنا اللاهوتي، أقام ديونيسيوس في أسقفيته خمسين عامًا، حاول التوفيق بين اللاهوت المسيحي والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، كتب كتبًا في اللاهوت والدرجات= =الكهنوتية، وأخيرًا أمر الوالي بقطع رأسه لكثرة من آمنوا على يديه، فنال إكليل الشهادة وله من العمر مائة واثنان من الأعوام.

ويقدم الأكويني أدلة عقلية ونقلية علي أن النفس الإنسانية لا تقبل الفساد، وأنها ليست فانية، بل باقية، لأنها جوهر مجرد قائم بنفسه، وسوف نُرجئ الحديث عن هذا إلى موضعه، أي عند الحديث عن المسألة المتعلقة بخلود النفس في نهاية هذا الفصل.

٤- **المبدأ العقلي (النفس الإنسانية) في احتياج إلى الجسد.** علي الرغم من أن الأكويني يرى أن المبدأ العقلي- النفس الإنسانية- مبدأ مجرد قائم بنفسه، فإنه يرى أن هذا المبدأ في احتياج إلى الجسد، ولكن هذا الاحتياج والافتقار إلى الجسد هو احتياج عارض، لا يعني أن المبدأ العقلي لا يمكنه الاستغناء عن الجسد، يقول الأكويني: «إن فعل العقل يفتقر إلى الجسم لا كآلة يزاول بها ذلك الفعل بل باعتباره موضوعا يتعلق به... والافتقار إلى الجسم علي هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائمًا بنفسه»[٢].

ويميز الأكويني بين القوة العقلية لكل من الملائكة والنفس الإنسانية، ففي الأولي: تكون المُثُل المعقولة حاصلة فيها بالطبع والغريزة، أما في الثانية: فهي تستفيد كمالها العقلي من الأجسام، يقول الأكويني: «إن المثل التي بها يتعقل الملائكة ليست مستفادة من الأشياء بل غريزية لهم...أما الجواهر العقلية السافلة، أي النفوس البشرية، فلها قوة عقلية غير كاملة بالطبع، بل تستكمل فيها تدريجيا بقبولها المُثُل المعقولة من الأشياء... فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها أن تستفيد كمالها العقلي من الأجسام، وإلا لم يكن في اتصالها بالأبدان فائدة»[٣].

وإذا كانت النفس الإنسانية، في رأي الأكويني، هي مبدأ الحياة الأول، وهذا المبدأ ليس جسمًا، وإنما هو مبدأ مجرد قائم بنفسه، فإن هذا الأمر يحمل في ثناياه إشكالية خطيرة، ألا وهي كيفية تفسير العلاقة بين النفس والجسد؟ فإذا كانت النفس هي المبدأ الأول للحياة، فليس معني ذلك أن الإنسان يكون إنسانًا بفضل بنفسه، ولا يكون الجسد أية قيمة، وقد أدرك الأكويني هذا فذهب إلى: «إن علي عالم اللاهوت أن يعتد بطبيعة الإنسان بناءً علي النفس لا علي البدن» وهذا النص وإن ذكر عالم اللاهوت فحسب دون الفيلسوف، إلا أن الاثنين أي عالم اللاهوت والفيلسوف يقومان عنده بالدور نفسه، ألا وهو اختزال إحدى المسألتين في

---

http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story_961.html

(١) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٦١.
(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٢٥٤.
(٣) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٥٤.

الأخرى، أي اختزال مسألة الإنسان في مسألة النفس[١] وقد استشهد الأكويني في الخلاصة اللاهوتية بنص للقديس أوغسطين يقول فيه: «إن الإنسان ليس النفس وحدها أو الجسد وحده، بل كليهما معًا»[٢].

ولهذا يرى الأكويني أن كون النفس هي الإنسان يحتمل معنيين: الأول: أن الإنسان الكلي هو النفس، وأما الإنسان الجزئي كسقراط فليس النفس بل المركب من النفس والجسد، فكما أن من حقيقة الإنسان الجزئي أن يكون مركبا من نفس ولحم وعظام معينة، كذلك من حقيقة الإنسان الكلي أن يكون مركبا من مطلق النفس واللحم والعظام، لأن كل ما يشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوع يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع، والثاني: أن النفس الجزئية هي الإنسان الجزئي، فالنفس تستقل بجميع الأفعال المسندة إلى الإنسان دون الجسد، وكما أن (ب) يمكنها أن تكون (أ) إذا فعلت أفعال (أ)، كذلك يكون إنسانًا، من يفعل أفعال الإنسان، وبهذا المعني يقال أحيانا إنسان لما هو أصيل في الإنسان[٣].

ثالثًا: وجود النفس وماهيتها بين الرازي والأكويني:

أ - وجود النفس بين الرازي والأكويني:

لم يدخر الرازي جهدا في إثبات وجود النفس، إذ قام بإثباتها معولا علي أدلة عقلية وأخرى نقلية مستمدة من القرآن والسنة المطهرة؛ وعلي أدلة جدلية، وفي اعتقادي أن الرازي نوَّع في أدلة إثبات وجود النفس ليخاطب كل العقول بمختلف مستوياتها، فتكون الأدلة العقلية للفلاسفة، والأدلة النقلية للمؤمنين، والأدلة الجدلية لعلماء الكلام، فكما يقول ابن رشد إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية[٤].

وأعتقد أن السبب الأساسي الذي دفع الرازي إلى بذل هذا الجهد لإثبات وجود النفس، هو أنه لم يكن هناك اتفاق بين المفكرين علي وجود النفس الإنسانية،

---

(١) ايف كاتان: علم الانسان السياسي لدي القديس توما الأكوينى، ترجمة: أحمد علي بدوى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٦٠، وانظر الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٤٩.

(٢) أوغسطين: مدينة الله، الجزء الثالث، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦، ص١١١، وص٣٧٢، وانظر الاعترافات، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩١، ص١٩٨، وأيضًا ص١٠١، والأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥٦.

(٣) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥٧.

(٤) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٣٤.

فإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة سريعة وجدنا أن هناك من لا يعترف بوجود النفس الإنسانية، فعلي سبيل المثال ذهب أبو الهذيل العلاف، وبعض فرق الروافض إلى أن الإنسان هو هذا الجسم المرئي وحسب[1]، لذلك حاول الرازي أن يثبت وجود النفس الإنسانية.

أما الأكويني فإنه لم يتعرض لمسألة وجود النفس الإنسانية، ويرجع ذلك في رأيّ إلى أن هذه المسألة لم تكن محلاً للبحث في الفلسفة المسيحية؛ بمعني أن فلاسفة العصور الوسطي المسيحية كانوا يرون أن وجود النفس يُعد أمرًا بديهيًا لا يحتاج لبرهان، وربما يرجع ذلك إلى أن المسيحية هي دين أو ثقافة روحانية تسود فيها الروح علي المادة.

ويتضح لنا هنا بوضوح مدى تأثر كل من الرازي والأكويني بالبيئة الثقافية التي كانا يعيشان فيها من حيث الموضوعات التي تعرضا لها، فالرازي عرض لمسألة وجود النفس؛ بينما الأكويني لم يعرض لها، بسبب بيئته الثقافية أيضًا.

ب- ماهية النفس:

لم يكن للرازي رأي واحد فيما يتعلق بماهية النفس؛ إذ تطور رأيه مع تعاقب المراحل التي مر بها، ففي المرحلة الكلامية كان يرى أن النفس «جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل البدن» وانتقد ما ذهب إليه الفلاسفة من أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، أما في المرحلة التالية والتي مزج فيها علم الكلام بالفلسفة، فقد أخذ بقول الفلاسفة بأن النفس جوهر روحي مفارق.

وعلي الرغم من أن الرازي ذكر في معظم كتبه المتأخرة إن النفس جوهر روحي مفارق؛ فأني أعتقد أنه ظل متمسكا بالرأي الأول، وبهذا يمكنني القول إن الرازي ظل حائرًا بين هذين المذهبين فيما يتعلق بماهية النفس، ولم يحسم الأمر بصددها.

أما الأكويني فقد حدد ماهية النفس وحقيقتها فذهب إلى أن النفس ليست جسمًا وإنما هي مبدأ الحياة الأول؛ ويترتب علي ذلك عدة نتائج لازمة وهي: أن هذا المبدأ مجرد قائم بنفسه، وأنه بسيط وليس مركبا، وفي احتياج إلى الجسد.

---

(1) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، ط١، ١٩٥٠، ص١٢٥، وأيضًا عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة= =العصرية، بيروت، ١٩٩٥، ص١٣٥، القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الحادي عشر، تحقيق: د. عبد الحليم النجار واخر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٦٥ ص٣٣٥، ود. عبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص٢٥٤.

يمكن القول إذن إن النفس هي مبدأ الحياة الأول، وأن هذا المبدأ لا يمكنه الاستغناء عن الجسد.

المبحث الثالث
وحدة النفس بين الرازي والأكويني

أولاً: وحدة النفس عند الرازي:

النفس واحدة عند الرازي وليست متعددة ومختلفة، وليس معني أن للإنسان نفسًا شهوانية ونفسًا غضبية ونفسًا عاقلة، أن الإنسان به ثلاثة نفوس وليس نفسًا واحدة، وإنما هذه قوى ثلاثة لنفس واحدة، ثم نتناول ثانيًا قوى النفس بالتفصيل.

١- أقسام النفس:

في حين ذهب أفلاطون إلى أن النفس تنقسم إلى قوى مختلفة، وهذه القوى لا تنقسم إليها بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس[١]، فقد ذهب أرسطو إلى «أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى كثيرة بحسب الأفعال المختلفة»[٢]، ويعقب الرازي علي رأي أرسطو قائلاً «هذا هو الحق الذي لا شك فيه»[٣] ويتضح لنا بجلاء من تعقيب الرازي هذا أنه يتفق مع أرسطو في أن النفس واحدة.

ويرى الرازي أننا لسنا في حاجة إلى التدليل علي وحدة النفس، لأن ذلك أمر بديهي وجلي، وإنما ما نحتاج إليه هو تقديم الأدلة التي تبين ماهيتها وقواها، وهل هي حادثة أم لا؟ يقول الرازي: «علم الإنسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي، فكيف يكون ذلك مطلوبا بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها، وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم»[٤].

ويعرض الرازي للحجة التي اعتمد عليها القائلون بتعدد النفس، ثم يفندها.

فيذهب إلي أن القائلين بتعدد النفوس احتجوا: بأن النفس المدبرة لأمر الغذاء حاصلة في النبات، وهي خالية من النفس الغضبية، وبأن كلا من النفس الشهوانية والغضبية موجودتان في الحيوان وبأنهما خاليتان من النطق والفكر،

---

(١) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء للنشر، ٢٠٠٤، مصر، ص٣١٥، وأيضًا محاورة القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٤٦٦، وأيضًا انظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ص١٧٨.

(٢) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ص٣٧.

(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٥٩.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٤١٥.

وبأن هذه النفوس الثلاثة حاصلة للإنسان فعلمنا: أن كل واحدة من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه، وإن اجتمعت في الإنسان.

وفنّد الرازي هذه الحجة قائلاً: «لم لا يجوز أن يقال: النفس النباتية مخالفة للنفس الإنسانية في الماهية، إلا أن النفس الإنسانية مشاركة للنفس النباتية في تدبير الغذاء،... كما أنها في نفس الوقت تقوي علي تدبير الأحوال النطقية، والنفس النباتية لا تقوي علي ذلك»[1] والأمر نفسه بالنسبة للقوة الغضبية.

ثم يذكر الرازي أدلته لإثبات وحدة النفس بإيراد الحجج الآتية:

الحجة الأولي: إن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله (أنا) «والعلم البديهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد ليس فيه تعدد»[2] فالنفس هي المشار إليه بقولنا (أنا) ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الأنا واحدة.

الحجة الثانية: إن الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع المنافي، والشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملائم، ودفع المنافي وطلب الملائم مشروط بحصول الشعور بكون ذلك الشيء منافيا أو ملائمًا وبهذا يثبت «أن الذي يغضب ويشتهي لابد وأن يكون هو بعينه مدركًا، فثبت بهذا البرهان أن الإدراك والغضب والشهوة: صفات ثلاث لذات واحدة، ويمتنع كونها صفات ثلاث لذوات ثلاثة متباينة»[3].

الحجة الثالثة: يرى الرازي أنه لو كانت النفس مكونة من مجموعة جواهر مستقلة، لكان يلزم عن ذلك أنه لو اشتغل أحد بشهوته لم يكن ذلك مانعا له حين يكون مستغرقًا في القوة الغضبية، يقول الرازي: «لو كان محل الفكر جوهرًا، ومحل الغضب جوهرًا ثانيًا، ومحل الشهوة جوهرًا ثالثًا، وجب ألا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها، ولا بالعكس، لكن التالي باطل»[4].

وعلي هذا يرى الرازي أن النفس الإنسانية واحدة ولها قوى متعددة، وليست عدة قوى لكل منها نفس مستقلة، وهو فيما ذهب إليه يكون متأثرًا بأرسطو، ويعترف الرازي نفسه بهذا الأثر الأرسطي، إذ يقول «ذهب أرسطو وأصحابه إلى

---

(1) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٦١، ١٦٢، وانظر المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٤١٨.

(2) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٥٩.

(3) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٦٠، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٢٨، ومعالم أصول الدين ص١٢٤ و١٢٥.

(4) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٦٠، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٢٨.

أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة، بحسب الأفعال المختلفة، وهذا هو الحق الذي لا شك فيه»[١].

٢- قوى النفس:

تعددت تقسيمات الرازي لقوي النفس فيذكر في «المعالم» أن «النفوس ثلاث: الشهوانية ومحلها الكبد، وهي أدنى المراتب، والغضبية ومحلها القلب، وهي أوسطها، والناطقة ومحلها الدماغ؛ وهي أشرفها»[٢].

وفي «مفاتيح الغيب» يذكر أن الله تعالي «أودع في النفس البشرية قوى أربع وهي: الشهوانية البهيمية، والغضبية السبعية، والوهمية الشيطانية*، والعقلية الملكية»[٣].

وفي «المباحث المشرقية» يتابع الرازي ابن سينا في تقسيمه لقوي النفس فيقول: «قال الشيخ في الشفاء: القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى أقسام جنسية ثلاثة، وهي النفس النباتية والحيوانية والناطقة»[٤].

ويؤكد الرازي ذلك في كتاب «النفس والروح وشرح قواهما» فيقسم قوى النفس لثلاث قوى رئيسة: أولها النفس النباتية: وتنقسم بدورها لثلاث قوى أو تقوم بثلاث وظائف: وهي الغاذية والمنمية والمولدة، وثانيهما: النفس الحيوانية: وهي إما أن تكون محركة أو مدركة، فإن كانت محركة: فهي إما مباشرة للتحريك أو باعثة عليه، أما المباشرة للتحريك فهي القوى الموجودة في العضلات التي من شأنها أن تحرك، وأما الباعثة: فلها مرتبتان: الشهوانية والغضبية، وأما المدركة: فهي إما القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الخمس، وإما القوى المدركة الباطنة: وهي بدورها إما مدركة وتضم الخيال والحافظة والوهم والحس المشترك، وإما متصرفة وهي المفكرة، وأخيرًا النفس الناطقة، وتضم قوتان: قوة نظرية، وهي التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة، وقوة عملية، وهي التي تتولي تدبير البدن[٥].

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٥٩، وانظر الفارابي: التعليقات، ص٣.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين، ص١٢٤، والمطالب العالية، الجزء السابع ص١٥٠، وراجع تقسيمات أخري لقوي النفس عند الرازي الفكر الأخلاقي عند فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير، الحسين عبد الفتاح جادو، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،٢٠٠١، ص١٩٣.

* القوة الوهمية الشيطانية: يقصد بها الرازي أنها هي التي تسعي في الاستعلاء علي الناس والترفع وإظهار الرياسة والتقدم، وهو معني البغي.

(٣) الرازي: التفسير الكبير، الجزء العشرين، ص١٠٦.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٢٤٧، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٧٤، ٧٨.

(٥) انظر: كتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٧٤، ٧٨.

وهذه التقسيمات المتعددة لقوي النفس لا تعارض بينها في الحقيقة ، لأن تصنيف قوى النفس إلى النفس النباتية والحيوانية والناطقة، هو تصنيف بالنظر إلى أجناس الكائنات الحية، وأما تصنيفها إلى الشهوانية والغضبية والناطقة، فهو تصنيف لقوي النفس الناطقة، وأما تصنيف الرازي لقوي النفس إلى أربع قوى كما ذكره في كتابه «مفاتيح الغيب» فإن القوى الوهمية يقصد بها الرازي فعل الغي وبذلك يمكن أن تندرج هذه القوة تحت القوة الغضبية.

ويرى الرازي أن لقوي النفس أهمية بالنسبة للنفس من ناحية، وبالنسبة للبدن من ناحية أخرى، يقول: «إن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته... إلا أنها خلقت في مبدأ الأمر خالية عن أكثر الأشياء، لكنها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة... وهذه الحواس لها معونة في أن يحصل للإنسان وقوف علي ما ينفعه ويضره... وهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن، كما أن النفس إنما دخلت في هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع... وكل آلة النفس في هذا الاكتساب هو هذا البدن، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر المكتسب علي الاكتساب، فثبت أن الانشغال بإصلاح مهمات البدن سعي في إصلاح مهمات النفس»[1].

ويضرب الرازي خمسة أمثلة يبين من خلالها نسبة قوى النفس إلى جوهر النفس، اكتفي هنا بذكر مثالين:

المثال الأول: جوهر النفس كالملك والبدن مملكته، ولهذا الملك جندان، جند يرى الأبصار وهو الأعضاء الظاهرة، وجند يرى بالبصائر وهي القوى الباطنة[2].

المثال الثاني: أن البدن كالدار الكاملة التي بنيت وأكملت بنوتها، والنفس الناطقة في هذه الدار كالملك والمتصرف، وأنه تعالي فوض تدبير هذه المملكة إلى ثلاثة من الرؤساء، واحد منهم هو الشهوة، وسلطنتها في الكبد، والرئيس الثاني منهم هو قوة الغضب، ومسكنها القلب، والرئيس الثالث القوة النفسانية المدبرة، ومسكنها الدماغ، وهؤلاء الثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها، بل هي كالفروع المتفرعة من اصل واحد... والمنبع الذي يتشعب منه ثلاثة انهار، والأب الذي يتولد منه أولاد كثيرون[3].

ثانيًا: وحدة النفس عند الأكويني:

يذهب الأكويني إلى أن للنفس الإنسانية قوى متعددة، وذلك لأنها في مرتبة أقل من الموجودات الروحانية، وأعلي من الموجودات السافلة، يقول الأكويني:

---

(1) الرازي: كتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٧٩، ٨٠.
(2) الرازي: المصدر السابق، ص٧٩، وأيضًا الغزالي، معارج القدس، ص١٠٥.
(3) الرازي: كتاب النفس والروح وشرح قواهما، ص٨٣، ٨٤.

«هناك وجه لزيادة تعدد القوى في النفس الإنسانية، وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمانية، فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين»[١].

والسبب في اختلاف قوى النفس لا يرجع إلى أنها صادرة عن ماهيات مختلفة، كما ذهب أفلاطون حين قسم النفس إلى ثلاث قوى منفصلة، وإنما يرجع اختلاف هذه القوى إلى الموضوع الذي تتجه إليه، يقول الأكويني: «إن القوة- يقصد قوة النفس- من حيث هي قوة متجهة إلى الفعل فيجب من ثمة اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة إليه»[٢].

والنفس الإنسانية وإن كانت واحدة، فإن قواها متعددة، وهنا كيف يتم الانتقال من الوحدة إلى الكثرة؟ أي كيف للجوهر المجرد القائم بنفسه أن تحل فيه هذه الكثرة؟ يجيب الأكويني علي هذا التساؤل قائلاً: والانتقال من الواحد إلى الكثرة إنما يكون بترتيب ما، فالقوي النفسانية مترتبة علي ثلاثة أنواع، اثنان منها باعتبار توقف أحداها علي الأخرى، والثالث باعتبار ترتيب الموضوعات.

أما من جهة توقف أحداها علي الأخرى فيجوز اعتباره من وجهين:

- **أولهما** بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار أن الكامل متقدم طبعًا علي الناقص، وبهذا تكون القوى العقلية متقدمة علي القوى الحسيَّة، والقوي الحسيَّة متقدمة علي الغاذية.
- **وثانيهما** بحسب ترتيب التوليد والزمان، باعتبار أنه ينتقل من الناقص إلى الكامل، وهنا الأمر بالعكس! لأن القوة الغاذية متقدمة بطريق التوليد علي القوى الحسيَّة، وكذلك القوى الحسيَّة متقدمة علي القوى العقلية[٣].

ويطرح الأكويني السؤال التالي: هل يمكن لكثيرين أن يكون لهم نفس واحدة؟ أو هل يمكن أن يكون لإنسان واحد أكثر من نفس؟

يجيب الأكويني علي السؤال الأول بقوله: «يستحيل قطعًا أن يكون لجميع الناس عقل واحد»[٤] وهو في هذا يتفق- كما يصرح- مع كلٍ من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين[٥].

ويجيب علي السؤال الثاني بإبطال ما ذهب اليه أفلاطون من أن للبدن الواحد نفوسًا مختلفة، بالاتفاق مع أرسطو وابن رشد[٦] في أن لكل بدن نفسًا واحدة.

---

(١) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣٠١.
(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٣٠٣.
(٣) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣٠٥.
(٤) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص٢٧٣.
(٥) أوغسطين: الاعترافات، ص١٦١.
(٦) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص٢٩.

١ـ أدلة الأكويني علي أن لكل بدن نفسًا واحدة:

الدليل الأول: يستحيل أن يكون في الإنسان الواحد نفوسٌ كثيرة، وإلا ما كان واحدًا علي الإطلاق، كما أنه لو افترضنا أن هناك نفوسًا كثيرة في الإنسان، لكان الذي يجمع بين هذه النفوس ويؤلف منها في النهاية واحدًا، إما البدن وإما النفس، وبالأحرى هنا أن تكون النفس هي التي تجمع بينهم، يقول الأكويني: «إن الحيوان لو كانت له نفوس متكثرة لم يكن واحدًا مطلقًا، إذ ليس شيء واحدًا علي الإطلاق إلا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده، لأن الشيء يستفيد الوجود والوحدة من واحد بعينه، فما اتصف بصور مختلفة فليس بواحد مطلقًا»[١].

الدليل الثاني: يرى الأكويني أن لكل إنسان نفسًا واحدةً، وهذه النفس لها قوى وأفعال مختلفة، وأنه متي كان أحد أفعال النفس شديد منع من الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كانت هناك نفس واحدة، كما نري أنه عند استغراق إنسان في التفكير في موضوع مهم فإنه يغفل عن الطعام لساعات طويلة، ولا يشعر بالجوع، يقول الأكويني: «أنه متي كان أحد أفعال النفس شديدا منع من الآخر، فلو لم يكن مبدأ الأفعال واحدٍ بالذات لم يكن وجه لذلك»[٢].

٢ـ قوى النفس:

يرى الأكويني أن النفس وإن كانت واحدة، فلها ثلاث قوى، وهذا التعدد في القوى يرجع لاختلاف فعل النفس عن فعل الطبيعة الجسمانية، فللنفس فعل لا يزاول بآلة جسمانية وهو فعل النفس الناطقة، ولها فعل أخر أدني من الفعل السابق يتم بآلة جسمانية لكن بكيفية غير جسمانية، وهو فعل النفس الحساسة، ثم إن لها فعل ثالث، وهو أدني أفعالها، وهو ما يتم بآلة جسمانية وبكيفية جسمية، وهو فعل النفس النباتية[٣].

وللأكويني عدة تقسيمات لقوى النفس، فهو يقسم النفس الإنسانية بحسب قواها النفسانية مرة، ويقسمها أخرى بحسب أنواع النفوس وأقسامها، ويقسمها تارة ثالثة بحسب أنواع الحياة.

التقسيم الأول: يقسم الأكويني النفس فيه بحسب أنواعها إلى ثلاث قوى رئيسة وهي: النفس النباتية والحساسة والعاقلة، ثم يقسم كل قسم من هذه الأقسام إلى ما تحتويه من قوى نفسانية تندرج تحتها، فالنفس النباتية تضم ثلاث قوى هي: الغاذية والمنّمية والمولدة[٤]، أما النفس الحساسة فتنقسم قواها إلى قسمين: الحس

---

(١) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٧٩.
(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٢٨٠.
(٣) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٣١٥.
(٤) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣١٨.

الظاهر وهو إما أن يكون ذو تأثير طبيعي* ويضم السمع والشم واللمس والتذوق، أو يكون ذا تأثر روحاني ويضم البصر فقط، والحس الباطن يحتوي علي أربع قوى، وهي الواهمة والمتخيلة والحافظة والحس المشترك[١]، أما النفس العاقلة فتنقسم إلى قوتين: نظرية وعملية[٢].

التقسيم الثاني: لا يعتمد هذا التقسيم علي أنواع النفس، وإنما يعتمد أساسا علي أجناس القوى النفسانية، التي تختلف باختلاف موضوعاتها، فكلما كانت القوة أعلي كان موضوعها أعم.

فيرى أن قوى النفس تنقسم لثلاثة أقسام هي: **الأول:** النباتية، وموضوعها هو البدن الذي تتصل به النفس فقط، **والثاني:** كل جسم محسوس، **والثالث:** كل موجود، والقسمان الآخران يفعلان ليسا فقط فيما هو متصل بهما، بل فيما هو خارج عنهما، وبهذا الاعتبار يتولد جنسان من القوى، الأول: ما يتصل بالنفس ويحصل فيها بشبهه، وهو قسمان: الحسي بالنظر إلى الجسم، والعقلي بالنظر إلى الموجود الكلي، والثاني: باعتبار ميل النفس ونزوعها إلى الشيء الخارج، وهو قسمان: الشوقي: باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج من حيث هو غاية، والمحرك المكاني: باعتبار نسبة النفس إلى الشيء الخارج من حيث هو حد للفعل والحركة[٣].

التقسيم الثالث: ويعتمد هذا التقسيم علي مراتب الحياة ودرجاتها في الموجودات التي تنقسم إلى أربع مراتب: فأدني المراتب النباتي فقط، ثم النباتي والحسي دون المحرك المكاني، مثل: الحيوانات غير المتحركة كالأصداف، ثم النباتي والحسي بالمحرك بالمكاني؛ مثل: الحيوانات الكاملة، وأعلاها الإنسان ويضم القوى الثلاث السابقة إلى جانب الجانب العقلي[٤].

ثالثًا: وحدة النفس بين الرازي والأكويني:

اتسم موقف الرازي بصدد وحدة النفس بالوضوح في «المباحث المشرقية»، إذ صرح بأننا لسنا في حاجة إلى التدليل علي وحدة النفس، لأن ذلك أمر بديهي وجلي، ولكن ما نحتاج إليه هو تقديم الأدلة التي تبين ماهيتها وقواها،

---

* يري الأكويني أن الحس قوة انفعالية من شأنها أن تتأثر من المحسوس الخارج، والتأثير ضربان: طبيعي وروحاني، فالطبيعي هو ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر، كحصول الحرارة في المتسخن، والروحاني هو ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر، كحصول اللون في حدقة العين. أنظر: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣٢١.

(١) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣٢١.
(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٣٥٣.
(٣) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣١٧.
(٤) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣١٧.

وهل هي حادثة أم لا؟ يقول الرازي «علم الإنسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي، فكيف يكون ذلك مطلوبا بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب «النفس» معرفة ماهيتها وقواها وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم»[1].

أما في «المطالب العالية» فيذهب إلي عكس ذلك إذ يقول: «اعلم: أن هذه المباحث غامضة...»[2]، ويقول في موضع أخر: «واعلم أنه لا يمتنع في العقل أن يكون لكل نفس خاصية، ولكل بدن خاصية، لا تصلح تلك النفس إلا لذلك البدن، ولا يصلح ذلك البدن إلا لتلك النفس، ووصول العقول البشرية إلى أسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالي علي سبيل التمام والكمال محال»[3].

ولكن ينبغي علينا ألا نتصور أن هذا تناقض في موقف الرازي، لأنه في «المطالب العالية» كان يعرض لمذهب كل من القائلين بأن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه، والقائلين بأنها جوهر روحاني ليس بجسم ولا جسماني، وأن المذهبين يؤديان إلى تعارض في مسألة وحدة النفس، وكان طبيعيًا أن يرجع الامر إلى علم الله، لأنه لم يحسم رأيه من الأول تجاه أي من الرأيين في ماهية النفس.

أما بالنسبة لموقف الأكويني من مسألة: هل ثمة نفس واحدة لأكثر من بدن؟ أم ثمة نفسان في بدن واحد؟

فيمكنا القول أن الأكويني كان أكثر وضوحًا من الرازي إذ أجاب الأكويني علي المسألة الأولي بقوله: «يستحيل قطعًا أن يكون لجميع الناس عقل واحد»[4] وهو في هذا متابع كما يصرح هو نفسه لكل من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين.

وأجاب علي المسألة الثانية برفض ما ذهب إليه أفلاطون من أن للبدن الواحد نفوسًا مختلفة، واتفق مع أرسطو في أن لكل بدن نفسًا واحدة.

المبحث الرابع
صلة النفس بالبدن بين الرازي والأكويني

أولاً: صلة النفس بالبدن عند الرازي:

يرى الرازي أن علاقة النفس بالبدن ليست قوية مثل علاقة الأعراض والصور المادية بمحالها، وليست ضعيفة مثل علاقة الأجسام بأماكنها، وأن تعلق

---

(1) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٤١٥.
(2) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٤٣.
(3) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص٢٤٥.
(4) الخلاصة اللاهوتية، الجزء الثاني، ص٢٧٣.

النفس بالبدن كتعلق العاشق بالمعشوق[١]، يقول: «إن النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته... وتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا إلهاميًا بالمعشوق، حتى إن هذا التعلق لا ينقطع ما دام البدن مستعدا لأن تتعلق به النفس»[٢].

وبالرغم من أن الرازي كان يرى أن تعلق النفس بالبدن يشبه تعلق العاشق بالمعشوق إلا أنه كان يرى أن لهذا التعلق غرض ومهمة يجب علي النفس أن تقوم بهما، ألا وهما تدبير ذلك البدن وتصريف أحواله، إذ إن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق[٣].

وفي «لباب الإشارات» يذكر «أن للنفس تعلقا قويا شبيها بالعشق الشديد بهذا البدن، وبسبب ذلك التعلق القوى تصعد الآثار من البدن إلى النفس تارة، كمن يواظب علي أفعال بدنية فتحصل منها هيئة قوية في النفس، وتارة تنزل الآثار من النفس إلى البدن، كمن يتفكر في عظمة الله تعالي فيقشعر جلده»[٤].

ويتضح من النص السابق أن الرازي يرى أن هناك تأثيرًا متبادلاً بين النفس والبدن، فكل منهما يؤثر في الآخر، وهذا علي عكس ما ذهب إليه أفلاطون إذ يرى أن النفس حين تتصل بالبدن؛ يجب أن يكون أحدهما كالعبد يؤمر، والآخر كالسيد يأمر[٥]، وهو ما يعني أن الجسد عند أفلاطون يكون دائمًا متأثرًا بالنفس.

ويرى الرازي أنه إذا كانت النفس واحدة فلابد لها من عضو واحد تتعلق به أولاً، ثم تتعلق بواسطته بسائر الأعضاء، يقول: «ولما ثبت أن النفس واحدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس به أولاً، وسائر الأعضاء تتعلق بواسطته»[٦].

وإذا كان الرازي يرى أن النفس لابد لها من عضو واحد تتعلق به، ثم بواسطة هذا العضو تتصل بكل الأعضاء، فانه يرى أن العضو الأول الذي تتعلق به النفس هو القلب، لأنه أول الأعضاء تكونًا، وأن مذهب جمهور المحققين من الأنبياء والأولياء والحكماء؛ هو أن القلب هو العضو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وأن النفس متعلقة به أولاً، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر

---

(١) انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: الجزء الرابع، تحقيق: د. عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص١٥٢، حيث ذهب إخوان الصفا إلى أن النفس في هذا الجسد كمثل رجل ابتلي بعشق امرأة.

(٢) الرازي: المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٣٩٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص٣٩٣، والمطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٤٣، واللطائف الغياثية، ترجمه عن الفارسية حكمت محمد علي إمبابي، ضمن رسالة ماجستير بعنوان فخر الدين الرازي عصره وبيئته، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٧٣، ص١١٦أ.

(٤) الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص١١٨ -١١٩.

(٥) أفلاطون: فيدون، ترجمة: د. عزت قرني، دار قباء، مصر، ط٣، ٢٠٠١، ص١٦١.

(٦) الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، ص٤١٩.

الأعضاء، أما مذهب أرسطو وأتباعه من القدماء والمتأخرين، ومذهب جالينوس وأتباعه من الأطباء، أن النفس النطقية الحكمية، تعلقها الأول بالدماغ، ويرى الرازي أن مذهب أرسطو وأتباعه باطل، وأن الحق هو القول الأول[1].

اتسم موقف الرازي من مسألة «أن لكل بدن نفسًا واحدة» الذي ذكره في «المباحث المشرقية» بالوضوح، إلا أنه لم يكن له رأي واضح في «المطالب»، ففي «المباحث» رأي أن هناك ثلاثة احتمالات في هذه المسألة، **أولها:** أن يكون لكل بدن نفس، **وثانيها**: أن تكون هناك نفس واحدة لأبدان كثيرة، **وثالثها**: أن تكون هناك نفوس كثيرة لبدن واحد، وعنده أن «القسم الأول هو الحق، والقسمان الآخران لابد من إبطالهما»[2].

أما في «المطالب» فيقول «اعلم: أن هذه المباحث غامضة،... أما تعلق النفس الواحدة بالأبدان الكثيرة يجب أن لا يكون ممتنعا، وذلك لأن تعلق النفس بالبدن، ليس إلا علي سبيل التصرف والتدبير، وكون الشيء الواحد متصرفا في مملكتين غير ممتنع، فوجب أن لا يمتنع ذلك... وأما تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فهذا أيضًا محتمل... لأن النفوس الكثيرة إذا كانت متماثلة في تمام الماهية... فحينئذ تكون متشاركة في جميع الأمور التي لأجلها تعلقت بذلك البدن، فلم يكن تعلق بعضها به، أولي من تعلق الباقي به»[3].

وأري أن موقف الرازي تجاه هذه المسألة في «المطالب» لم يكن بوضوح موقفه نفسه في «المباحث»، لأنه في الأول كان يعرض لمذاهب مختلفة، يقول: «واعلم: أن هذه المباحث إنما تتوجه علي من يقول: النفس جوهر مجرد قائم بذاته، لا تعلق لها بذلك البدن إلا علي سبيل التصرف والتدبير»[4]، أما رأيه الخاص فهو أن «النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني»[5].

ورغم أن الرازي نقد كلا من القائلين بأن النفس جوهر مجرد قائم بذاته، والقائلين بأن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، إلا إنه لم يبدِ رأيًا قاطعًا في هذه المسألة، وأرجع الأمر إلى علم الله، ولم يقدم دليلا عقليًّا علي ذلك، يقول: «واعلم أنه لا يمتنع في العقل أن يكون لكل نفس خاصية، ولكل بدن خاصية، لا تصلح تلك النفس إلا لذلك البدن، ولا يصلح ذلك البدن إلا لتلك النفس، ووصول العقول البشرية إلى أسرار مخلوقات الله سبحانه وتعالي علي سبيل التمام والكمال محال»[6].

---

(1) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٦٣.
(2) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٣٩٨.
(3) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٤٣.
(4) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٤٤.
(5) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٤٥.
(6) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٤٥.

ثانيًا: صلة النفس بالبدن عند الأكويني:

رفض الأكويني ما ذهب إليه أفلاطون من أن الإنسان هو النفس العاقلة، وذلك لأن أفلاطون كان يرى أن النفس العاقلة هي ماهية الإنسان الحقيقية، كما رفض الأكويني القول بأن العقل (النفس الإنسانية) متصل بالبدن اتصال المحرك، لأن الأمر لو كان كذلك، لأستند فعل المحرك الي المتحرك باعتباره آلة، في حين أنه قد أثبت سابقا أن التعقل لا يكون بآلة جسمانية[١]، وقد تمسك الأكويني بوجهة النظر الأرسطية القائلة بأن ماهية الإنسان تتحقق في المركب من النفس والجسم.

إذ يرى أرسطو أن النفس لا توجد بغير بدن، فالعلاقة بينهما وثيقة جدًّا، إذ إنهما يرتبطان وجوديًا ببعض، وفي ذلك يقول: «صح ما ذهب إليه بعض المفكرين، من أن النفس لا يمكن أن توجد بغير جسم، وليست بجسم، بل شيء متعلق بالجسم، ولهذا كانت في جسم، وفي جسم من طبيعة معينة»[٢] فاتحاد النفس بالبدن - عند القديس توماس الأكويني- إذن هو اتحاد الصورة بالمادة، أي هو اتحاد جوهري، فالنفس هي التي تعطي للكائن الإنساني الوجود الذي يتمتع به، لأنها صورته الجوهرية، والصورة هي الفعل والكمال، ونقصد بالنفس هنا النفس العاقلة التي تميز الإنسان بطبيعة عملها عن غيره من الحيوانات، والتي تمثل حقا صورته[٣].

فالنفس الإنسانية كما ذهب الأكويني متفقًا في ذلك مع أرسطو «مفارقة من وجه وحالة في المادة من وجه أخر... أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية... لأن التعقل فعل لا يمارس بآلة جسمانية، مثل الإبصار، وأما كونها حالة في المادة، فمن حيث أن النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد»[٤]، ويوضح لنا هذا النص طبيعة وحقيقة العلاقة بين النفس والجسد.

وقد عبَّر الأكويني في موضع آخر في «الخلاصة اللاهوتية» عن جوهر العلاقة بين النفس والجسد قائلاً: «كون النفس صورة حالة في مادة جسمانية أو محصورة بأسرها فيها، ليس لأجل كمالها، فلا يمتنع عدم كون قوة من قواها فعلا للجسم، وإن كانت هي بحسب ذاتها صورة للجسم»[٥].

ويتضح لنا من النصين السابقين أن النفس الإنسانية هي صورة البدن وكماله في الوقت نفسه، وليس معني أن قوة التعقل- وهي من قوى النفس

---

(١) انظر: الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، الجزء الثاني، ص٢٦٩.
(٢) أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص٤٩.
(٣) د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، ص٣٥٥، وانظر أيضًا: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٧٢.
(٤) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٧١.
(٥) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص٢٧١.

الإنسانية- هي فعل للجسم أن العقل (النفس الإنسانية) ليس صورة للبدن، لأن النفس الإنسانية- كما سبق وأشرنا- مبدأ مجرد قائم بنفسه، وهذا المبدأ في احتياج إلى الجسد، وإن كان الاحتياج والافتقار إلى الجسد هو احتياج عارض، فإن هذا لا يعني أن المبدأ العقلي لا يمكنه الاستغناء عن الجسد، يقول الأكويني: «إن فعل العقل يفتقر إلى الجسم، لا كآلة يزاول بها ذلك الفعل، بل كموضوع يتعلق به... والافتقار إلى الجسم علي هذا الوجه لا ينفي كون العقل قائمًا بنفسه»[1].

وقد أدي تمسك الأكويني بوجهة النظر الأرسطية إلى وقوعه في المعضلة الأرسطية للنفس الإنسانية، ألا وهي كيف يمكنا تفسير مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت؟، فأرسطو يرى أن النفس صورة للبدن، تفني وتهلك بهلاك البدن، فيقول: «النفس لا يمكن أن توجد بغير بدن»[2] أما القديس توماس الأكويني، وهو رجل دين، فيدرك تماما خطورة هذا الموقف، وأهمية مسألة الخلود في العقيدة الدينية، فقد كان عليه أن يجد مخرجا لهذه المشكلة الناتجة عن المذهب الأرسطي في النفس الإنسانية.

لهذا لجأ الأكويني إلى تعريف ابن سينا للنفس ، لأن تعريف ابن سينا للنفس الإنسانية يمكن من خلاله تفسير مسألة الخلود، وأتفق هنا مع ما ذهبت إليه أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيري من أن تمسك الأكويني بجوهرية النفس وبكونها مبدأ قائم بذاته، يجعل منه تلميذا لابن سينا وليس لأرسطو[3]، ولكن أُفضل أن أُضيف إلى رأي أستاذتنا الدكتورة عبارة (في مذهب النفس)، بمعني أن الأكويني كان في مذهب النفس سيناويًا أكثر منه أرسطيًا، أو بعبارة أخرى إن الأكويني في النفس الإنسانية بدا أرسطيًا وانتهى سيناويًا؛ لأن مذهب ابن سينا يتفق والعقيدة الدينية عكس مذهب أرسطو.

لذلك ذهب الأكويني إلى أن النفس الإنسانية قادرة علي البقاء بدون الجسد، فصحيح أن اتحاد النفس بالبدن هو اتحاد أساسي، ولكن قد يحول عرض دونه، ويقصد به تحلل الجسم، وعندئذ تصبح النفس قادرة علي الوجود كصورة مفارقة بعد أن كانت موجودة علي شكل صورة جوهرية.

وبدلاً من أن يقدم الأكويني تفسيرًا لكيف تصبح النفس قادرة علي الوجود كصورة مفارقة بعد أن كانت موجودة علي شكل صورة جوهرية، اكتفي بتقديم

---

(1) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص٢٥٤، وأيضًا الوجود والماهية، ترجمة: د. حسن حنفي ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية، مصر، ط١، ١٩٦٩، ص٢٨٠.

(2) أرسطو: كتاب النفس، ص٤٩.

(3) انظر: د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٧١، وأثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، ص٣٥٦.

مثال أرسطي يقارن فيه النفس بجسم خفيف[١]. يقول الأكويني: «من طبع النفس الإنسانية أن تتصل بالبدن كما أن من طبع الجسم الخفيف أن يصعد، وكما أن الجسم الخفيف يبقي بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفا ولكن مع بقاء استعداده له ونزوعه إليه، كذلك النفس الإنسانية بعد مفارقتها البدن تبقي في وجودها مع استعدادها للاتصال، به ونزوعها الطبيعي إليه»[٢].

وأختلف هنا مع وجهة نظر أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيري في أنه كان علي الأكويني أن يقدم لنا تفسيرًا لكيف تكون النفس ماهية أصلية وصورة جوهرية، وبين طبيعة وجودها كجوهر قائم بذاته فيما بعد، لكنه أكتفي بذكر المثال الأرسطي السابق ذكره[٣]، وذلك لأن الأكويني ذكر في «الخلاصة اللاهوتية» أن جميع القوى النفسانية صادرة عن ماهية النفس، علي أنها مبدأ لها، غير أن من هذه القوى ما محله النفس وحدها كالعقل والإرادة، وهذه تبقي ضرورة في النفس بعد موت البدن، ومنها ما محله المركب، كجميع قوى الجزء الحساس والغازي، ومتي فسد المركب لم تبق هذه القوى بالفعل، بل إنما تبقي بالقوة فقط في النفس من حيث هي مبدأها[٤].

وواضح من النص السابق أن الأكويني يرى أن النفس هي مبدأ ومصدر كل القوى النفسانية، وأن هذه القوى علي ضربين: منها ما يتعلق بالنفس وحدها، وهذا النوع من القوى كالعقل والإرادة يظل في النفس حتي بعد مفارقتها للبدن، ومنها ما يتعلق بالجسم، كقوي الحس والتغذي، فهذه القوى المرتبطة بالجسم تتحلل بتحلل الجسم، ولا توجد في النفس إلا بالقوة؛ علي حد تعبير الأكويني نفسه.

وهنا يمكن لنا أن نعترض علي الأكويني بهذا السؤال وهو: كيف للنفس وهي صورة جوهرية ومبدأ مجرد قائم بذاته وهو ما يعني أنها فعل، فكيف يكون فيها شيء بالقوة؟ وقد ذكر الأكويني نفسه في الخلاصة اللاهوتية أن من حقيقة النفس أنها صورة لجسم ما، ثم ذكر أن الصورة بما هي صورة هي فعل، وأن ما هو بالقوة يمتنع أن يكون جزءا للفعل، لمنافاة القوة للفعل[٥].

ولهذا أتفق مع وجهة نظر أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيري في أن توفيق الأكويني بين المذهب الأرسطي في النفس من حيث كونها صورة جوهرية، وبين مذهب أفلاطون وابن سينا في النفس القائل بأنها جوهر مجرد قائم بنفسه، لم يكن إلا لأجل تبرير مسألة الخلود ليتفق والعقيدة الدينية، لذلك ترى الأستاذة الدكتورة

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٨.
(٢) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٧٢.
(٣) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، ص٣٥٨.
(٤) أنظر: الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، المبحث السابع والسبعون، الفصل السادس ص٣٠٩، والفصل الثامن، ص٣١٣.
(٥) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٥٩.

زينب الخضيري، والحق معها، إن هذا التوفيق ما هو إلا (تلفيق سهل)[1]. لذا كان ابن رشد أكثر اتفاقًا وتعبيرًا عن أرسطو من الأكويني وابن سينا في مذهب النفس.

وإذا كانت النفس متصلة بالبدن اتصال الصورة بمادتها، فإن هذا الاتصال هو اتصال مباشر، وليس بواسطة هيئات عرضية متوسطة، لأن النفس هي الصورة الجوهرية للمادة، ويستحيل وجود هيئات عرضية في المادة قبل النفس، كما يستحيل أن تتصل بالبدن من خلال النور الذي يجعلونه جسمًا، لأن النور ليس بجسم*، وهذا الاتصال يزول بزوال الروح، ليس لأن الروح واسطة بل لأنه يزول تهيؤ البدن لهذا الاتصال، ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك علي أنه الآلة الأولي للحركة[2].

ثالثًا: صلة النفس بالبدن بين الرازي والأكويني:

للرازي رأيان في مسألة تعلق النفس بالبدن، فهو يرى أن النفس تتعلق بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق، إلا أنه في مرحلة فكرية تالية يقرر أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق، لذا يمكن لنا ترجيح أن الرازي انتهي إلى الرأي الثاني، ألا وهو أن تعلق النفس بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف، أي أن النفس هي التي تدبر أمور البدن.

أما الأكويني فيرى أن اتحاد النفس بالبدن هو اتحاد الصورة بالمادة، وهو اتحاد جوهري، فالنفس هي التي تعطي للكائن الإنساني الوجود الذي يتمتع به، لأنها صورته الجوهرية وكماله في الوقت نفسه، فالنفس الإنسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه، يحتاج إلى الجسد، ولكن هذا الاحتياج والافتقار إلى الجسد هو احتياج عارض، لأن المبدأ العقلي يمكنه الاستغناء عن الجسد، لأنه قد يحول عرض دونه، ويقصد به تحلل الجسم، وعندئذ تصبح النفس قادرة علي الوجود بوصفها صورة مفارقة بعد أن كانت موجودة علي شكل صورة جوهرية.

المبحث الخامس

---

(1) انظر: د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ص١٧٥.

* اكتشف العلماء حديثًا أن الضوء عبارة عن إشعاع كهرومغناطيسي مرئي في الأطوال الموجية من ٤٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ أنجستروم [الأنجستروم عبارة عن وحدة قياس طولها ١٠-١٠ متر]. ويطلق على الموجات الكهرومغناطيسية الأطول (تحت الأحمر Infrared) والأقصر [فوق البنفسجي Ultra violet] -، وإن كانت هاتان المنطقتان غير مرئيتين للعين البشرية المجردة، ويشيع المنبع [المصدر] الضوئي في الأحوال العادية ضوءً متعدد الموجات، كل موجة بجانب الأخرى، لينتج ما يسمى [الإشعاع Radiation] وتبلغ سرعة انتشار الضوء ثلاثمائة ألف كيلومتر/ثانية (٣×١٠٨ متر/ثانية)، وهو حين يمر بمادة ما تقل سرعته عنها في الفراغ.

المصدر: http://quran-m.com/container2.php?fun=artview&id=48

(2) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٨٩-٢٩٢.

حدوث النفس بين الرازي والأكويني

أولاً: حدوث النفس عند الرازي:

يرى الرازي أن خلاصة الأقوال التي ذكرت بصدد مسألة حدوث النفس أن تراوحت بين من يرى أن النفس إما قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فهي إما واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها واجبة بعلتها، وإن كانت حادثة: فهي إما أن تكون موجودة قبل الأبدان، أو مع وجود الأبدان، يقول الرازي: وضبط الأقوال: إنها «إما قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فإما أن يقال إنها واجبة لذواتها... وإما أن يقال: إنها ممكنة لذواتها واجبة بإيجاب علتها، وأما إن قلنا إنها محدثة، فإما أن يقال إنها وأن كانت محدثة إلا أنها كانت موجودة قبل هذه الأبدان... وإما أن يقال إن هذه الأرواح لم تكن موجودة قبل أبدانها»[١].

وقد قدم الرازي عدة أدلة علي حدوث النفس:

أما الحجة الأولي فهي أن النفس لو كانت قديمة، لكانت في الأزل إما أن تكون واحدة أو متعددة، والقسمان باطلان، لأن النفس إن كانت واحدة فعند تعلقها بالأبدان، إما أن تبقي علي وحدتها وإما أن تتعدد، والقسمان باطلان، أما الأول فيلزم عنه أن يكون لجميع الناس نفسًا واحدة، وأن ما يعلمه إنسان يلزم أن يعلمه كل إنسان، والعكس، وواضح بطلان ذلك، وأما الثاني: فهو أن النفس كانت واحدة قبل تعلقها ثم تعددت، فهذا محال، لأنه إما أن تكون هاتان النفسان موجودتين في الأزل، وقد فرضنا أن التعدد لم يكن حاصلاً في الأزل، وأما إذا قلنا إنهما ما كانا موجودين في الأزل، كان وجودهما حاصلاً بعد العدم، وهذا يوجب القول بحدوثهما، وهو المطلوب[٢].

الحجة الثانية: يرى الرازي أنه لا شك أن النفس قابلة للصفات الحادثة، ويلزم عن ذلك أنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[٣].

الحجة الثالثة: يرى الرازي أنه لا شك أن الله تعالي قديم، وأنه كان في القدم ولم يكن معه شيء، ولو افترضنا أن هناك موجودًا أخرَ مع الله في القدم، للزم القول بوجود قديمين، وذلك محال[٤].

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٨٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء السابع، ص١٨٩، ١٩٠، والمباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص٤٠٠، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٢٦–٢٢٧.

(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص١٩٦.

(٤) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص١٩٧.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن الرازي يؤيد القائلين بحدوث النفس الإنسانية بل وحدوث كل ما سوي الله، لأنه لا قديم إلا الله.

ثانيًا: حدوث النفس عند الأكويني:

استند الأكويني في القول بحدوث النفس الإنسانية إلى ما ورد في سفر التكوين (خلق الله الانسان علي صورته)، فالنفس صدرت إلى الوجود بالخلق، والموجودات تنقسم إلى قسمين: إما موجودة بالذات وإما موجودة بالعرض، والموجود بالذات هو الذي يستمد وجوده من ذاته، وهو الجوهر القائم بذاته، أما النفس الناطقة فهي موجود بالعرض- أي بها يحصل وجود لموجود أخر- وبهذا المعني يقال لها وجود، يقول الأكويني: «لا يمكن أن تصنع النفس الناطقة إلا بالخلق... وإنما يقال موجود حقيقة لما هو حاصل علي وجوده، أي لما هو قائم بنفسه في وجوده، ومن ثمة لا يقال موجود حقيقة إلا للجوهر فقط، وأما العرض فليس له وجود بل به يحصل وجود لشيء، وبهذا المعني يقال له موجود»[1].

وإذا كانت النفس الناطقة مخلوقة فلا يجوز أن تصدر إلا عن الله، بمعني أنه لا يمكن أن تكون صادرة عن الملائكة، لأنه لا خالق إلا الله، يقول الأكويني مستندا إلى سفر التكوين: «إن الله نفسه نفخ في وجه الإنسان نسمة الحياة»[2].

ونلاحظ هنا أن الأكويني قد نَحيّ أرسطو جانبا، وأنه عالج مسألة حدوث النفس معالجة لاهوتية خالصة، ذلك أن النفس علي مذهب أرسطو صورة للبدن، والصورة والهيولي عند أرسطو قديمتان غير مخلوقتين، وهذا ما لا يمكن لرجل دين في قامة ومكانة الأكويني أن يقول به، ولذا تخلص من التصور الأرسطي في مسألة حدوث النفس، وهو ما يتجلي في استشهاده بنصوص من العهد القديم، وعلي وجه الخصوص نصوص سفر التكوين، وهو السفر الذي يتناول قصة الخلق.

وإذا كانت النفس مخلوقة في رأي الأكويني، فثم سؤال يطرح نفسه ألا وهو متي خُلقت النفس؟ هل قبل خلق البدن؟ أم بعده؟ أم أن الإثنين خُلقا معًا؟

يرفض الأكويني ما ذهب إليه القديس «أوريجين» من أن النفس خلقت مع الملائكة قبل الأجسام، إذ يترتب علي ذلك أن جميع الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة[3]، وبالرغم من أن القديس أوغسطين قال أيضًا بأن النفس خلقت قبل البدن إلا أن الأكويني كان له موقف مختلف مع أوغسطين عنه مع أورجين، وذلك لأن أوغسطين برر ما ذهب إليه أن سببه هو أعمال الأيام الستة كما وردت في سفر التكوين، بخلاف ما قاله أورجين، كما أن أوغسطين لم

---

(1) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٤٧٩.

(2) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٤٨١.

(3) أوريجين: في المبادئ، ترجمة: الأب جورج خوّام البولسي، المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٢٨-٢٢٩.

يجزم برأيه حين قال «يجوز أن يظن أن الإنسان صنع في اليوم السادس، بمعني أن المبدأ العلّي لبدنه وجد في العناصر، وأن نفسه خلقت، هذا إذا لم يكن مخالفًا لنص الكتاب أو لوجه الصواب»[١].

ولهذا اختلف مع إحدى الباحثات في ذهابها إلي أن الأكويني قد اتفق مع أوغسطين فيما ذهب إليه، إذ تقول «وإن كان قد رفض موقف أوريجين من هذه القضية إلا أنه لم يرفض قول أوغسطين علي الإطلاق، كما زعمت الخضيري»[٢]، وذلك لأن الأكويني لم يوافق علي رأي أوغسطين كما هو؛ وإنما اضطر لتأويل موقف أوغسطين حتي يتفق مع الكتاب المقدس، لاعتماد رأي أوغسطين علي رواية سفر التكوين، يقول الأكويني: «وعلي هذا فتأييدا لمذهب أوغسطين في أعمال الأيام الستة، يجوز أن يقال إن النفس الإنسانية وجدت في أعمال الأيام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث إنها مشاركة للملائكة في الطبيعة العقلية، وأما هي فإنما خُلقت مع البدن»[٣].

وعلي هذا فإني أري أن الأكويني رفض الرأي القائل بخلق النفس قبل البدن، ولكن لما كان رأي أوغسطين مستندا إلى ما ورد في سفر التكوين من أعمال الأيام الستة، فلقد أضطر الأكويني إلى قبول رواية الكتاب المقدس، وليس قبول رأي أوغسطين.

ثالثًا: حدوث النفس بين الرازي والأكويني:

محاولة إثبات حدوث النفس الإنسانية عند الرازي يعد أمرًا طبيعيًا، لكن علي غير عادة الرازي أن يقدم أدلة عقلية دون أن يصاحبها أدلة نقلية، وأري أن السبب في ذلك ربما يرجع إلى أنه حين أثبت وجود النفس قدم أدلة نقلية اعتمد فيها علي بيان وإثبات الوجود والحدوث معًا، لذلك لم تكن هناك حاجة عند حديثه عن حدوث النفس أن يورد أدلة نقلية.

أما الأكويني فقد اعتمد في المقام الأول في إثباته لحدوث النفس علي ما ورد في الكتاب المقدس بعامة؛ وما ورد في سفر التكوين بخاصة؛ وهو السفر الذي ورد فيه قصة الخلق، ولذا استطاع أن يتخلص من الأثر الأرسطي عند حديثه عن حدوث النفس.

المبحث السادس

خلود النفس بين الرازي والأكويني

---

(١) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٤٨٢.

(٢) غادة عبدالجليل أحمد الغنيمي: العقائد الايمانية ومصادرها عند القديس توما الأكويني ومدي تأثره بالفكر الكلامي الاسلامي، ص٣٧٢.

(٣) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٤٨٣.

أولاً: خلود النفس عند الرازي:

تُعد مسألة خلود النفس؛ من أهم المسائل المتعلقة بمبحث النفس في الفلسفة بوجه عام وفي الفلسفة الإسلامية بوجه خاص، وهذا ما عبر عنه الرازي نفسه قائلاً: «اعلم أنك لا ترى في الدنيا مسألة أهم للعاقل من هذه المسألة، فوجب علي كل من عنده شيء من العقل، أن يكون عظيم الاهتمام بمعرفتها»[1].

وقد احتلت مسألة خلود النفس هذه المكانة البارزة في الفكر الفلسفي الإسلامي بوجه خاص، لأنها أصل من أصول الاعتقاد الديني، وهو الإيمان باليوم الآخر والثواب والعقاب الأخروي، فإذا كانت النفس فانية، فعلي أي شيء يقع العقاب والجزاء الأخروي، يقول الرازي: اعلم أن هذه المسألة لما كانت أهم المهمات، لا جرم عزمنا علي أن نذكر فيها كل ما يمكن ذكره، سواء كان من الوجه البرهانية، أو من الوجوه الإقناعية»[2].

وقد سلك الرازي طريقين لإثبات خلود للنفس، أولهما: أن النفس باقية بعد موت البدن، ولا تموت بموته، **والثاني:** أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم، وأن الفساد عليها محال.

١ـ الطريق الأول: إثبات أن النفس باقية بعد موت البدن:

يقدم الرازي أدلة برهانية وأخرى إقناعية يثبت من خلالها أن النفس باقية بعد موت البدن:

أ ـ الأدلة البرهانية:

الحجة الأولي: يرى الرازي أن النفس جوهر مجرد ليس بينه وبين هذا البدن مناسبة، لا بالقرب ولا بالبعد ولا بوجه من وجوه المناسبة إلا من وجه واحد، وهو أن هذا الجوهر متصرف في البدن، وبهذا فلا يلزم عن موت البدن موت الجوهر المتصرف فيه[3].

الحجة الثانية: يرى الرازي أن النفس تتسم بالحياة والعلم والقدرة، ولما كانت هي المدبرة للبدن، فصلاح حال البدن متوقف علي صلاح حال النفس، وليس العكس، وإلا لزم الدور، وهو باطل مما يدل علي أن النفس لا تموت بموت البدن[4].

الحجة الثالثة: يرى الرازي أن كل ما يفسد بفساد غيره، يكون محتاجًا في ذاته إلى ذلك الغير، ويجب أن يظهر فيه النقصان إذا ظهر في ذلك الغير، وعلي

---

(١) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢١١.
(٢) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢١٣.
(٣) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢١٣.
(٤) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢١٤.

هذا وجب ظهور النقصان في النفس بظهوره في البدن، ووجب موت البدن بسبب موت النفس، لكن هذا باطل من وجوه:

- أن الاستغراق في الأفكار يؤدي إلى نقصان البدن وكمال النفس.
- أن الانقطاع عن المحسوسات والجسمانيات يوجب نقصان البدن وكمال النفس.
- أن النوم يوجب نقصان البدن لانقطاعه عن الاتصال بالعالم لتعطل الحواس الخمس، لكنه يوجب كمال النفس لاتصالها بعالم الغيب.
- أن جسد الإنسان يبدأ في الذبول من سن الكهولة، بينما يكمل عقله في هذا السن، وعلي هذا وجب القطع بأن النفس لا تموت بموت البدن[١].

الحجة الرابعة: يرى الرازي أن النفس جوهر عقلي مجرد من جنس جوهر الملائكة، وتعلقها بالبدن يكون علي سبيل التدبير والتصرف، وهذا التدبير من باب النسب والإضافات، وهي أضعف أنواع الموجودات، وعند موت البدن تزول هذه الإضافة، ويبقي جوهر النفس، وبهذا فإن النفس لا تموت بموت البدن[٢].

الحجة الخامسة: يرى الرازي أن النفس لها قوتان: قوة نظرية: وهي القوة التي بفضلها تقوي علي استفادة العلوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات، وقوة عملية: وهي القوة التي بفضلها تقوي علي تدبير هذا البدن، والنفس غنية في قوتها النظرية عن البدن، لأن محل التصورات هو النفس وليس البدن، وهي غنية أيضًا في قوتها العملية عن البدن، لأن البدن يكون قابلاً للتصرف عن النفس، وليس فاعلاً، وبهذا ثبت أن النفس غنية في ذاتها وصفاتها عن البدن، فوجب الجزم بأن النفس لا تموت بموت البدن[٣].

ب- الأدلة الإقناعية:

الحجة الأولي: أجمع الأولياء والأنبياء والحكماء الإلهيون: علي أن النفس باقية بعد الموت، ولو لم تكن النفس باقية بعد الموت لكانت طريقة الأنبياء والحكماء في تهجين حب الدنيا، طريقة فاسدة، ولكانت طريقة الفسقة والكفرة في طلب الدنيا هي الطريقة الحقة، ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة، وجب القطع بأن النفس باقية بعد موت البدن[٤].

---

(١) المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢١٤–٢١٦، وأيضًا الغزالي، معارج القدس، ص١٢٠.
(٢) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢١٩–٢٢٠.
(٣) الرازي: المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٢١–٢٢٢.
(٤) الرازي: المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٢٥–٢٢٦.

الحجة الثانية: يرى الرازي أن مدة حياة الإنسان إذا ما قورنت بالزمن من الأزل إلى الأبد فهي قصيرة جدًّا، فإذا اعتقدنا أن النفس باقية بعد موت البدن، وأن هناك ثواب وعقاب في الآخرة، ثم احترزنا عن اللذات الجسمانية، وأقبلنا علي طلب الخيرات الروحانية، فإن أصبنا في هذا الاعتقاد، نكون قد تخلصنا من العذاب المؤبد، ووصلنا إلى الثواب المؤبد، وإن أخطانا في هذا الاعتقاد لم يفتنا إلا الفوز بهذه اللذات البدنية، في هذه المدة القصيرة – التي هي حياتنا – المتوسطة بين الأزل والأبد، وإذا اتضح ذلك، فقد ظهر أن اعتقاد أن النفس باقية بعد الموت أقرب إلى الاحتياط[1].

ثم يقول الرازي: وهذا هو الذي قاله الإمام الأجَّل عليّ بن أبي طالب ط:

قال المنجمُ والطبيبُ كلاهما لا تحشرْ الأمواتَ. قلتُ: إليكما

إنْ صحَ قولكُما فلستُ بخاسرٍ أو صحَ قولي فالخسارُ عليكما

ولكني أري أنه كان أجدر بالرازي أن ينسب طريقة الاحتياط في برهانه هذا إلى القران، وليس إلى الإمام عليّ ط إذ تكاد تكون هذه الطريقة في البرهان مذكورة في القرآن بالنص في قوله تعالي: ﴿ئز ئر ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي﴾ (غافر: ٢٨).

الحجة الثالثة: يرى الرازي أن جميع أهل العالم من الزمان الأقدم إلى الآن مطبقين علي ذكر موتاهم بالرحمة والخير، إن اعتقدوا فيهم الصلاح، وبالخزي واللعن؛ إن اعتقدوا فيهم الفجور والظلم، ولو كانت النفس تموت بموت البدن لكان إيصال الخير والشر إلى الميت محال، ويلزم عن ذلك أن جميع الخلق قد أطبقوا علي فعل الباطل، وهو محال[2].

الحجة الرابعة: إنا نشاهد أن كل بناء بُني للخير والدين فإنه يبقي زمانا طويلا مع ضعفه، وكل بناء بُني للدنيا فإنه ينهدم في أسرع مدة مع غاية قوته، وأهل الزهد والطاعة يبقي ذكرهم وآثارهم في الدنيا زمانا طويلا، وأما الجبابرة والسلاطين فلا يبقي ذكرهم وآثارهم إلا أيام قلائل، وإذا عرفت هذا: فنقول هذا الاستقراء يدل علي إن كل ما تعلق بحضرة الجلال، فإنه يبقي بحسب قوة ذلك التعلق، وكل ما له تعلق بعالم الجسم والهيولي فإنه يكون سريع الفناء، وإذا ثبت هذا: كانت النفس مصونة عن الفساد، لأنها الظرف والوعاء لنور الجلال، وضوء عالم الإله[3].

---

(1) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٢٦.

(2) الرازي: المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٢٧.

(3) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٢٩–٢٣٠.

٢- الطريق الثاني: إثبات أن النفس لا تقبل الهلاك وفسادها محال:

الحجة الأولي: لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد، لكانت مركبة من المادة والصورة، لكنها ليست كذلك، بل هي جوهر مجرد، وإذا بطل كونها مركبة من مادة وصورة، فلابد أن يبطل كونها فاسدة.

وبيان كونها مركبة من المادة والصورة محال: لأن تلك المادة إن كانت قابلة للفساد، افتقرت إلى مادة أخرى، وهنا لزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، لذا وجب الانتهاء إلى مادة لا مادة لها، وهنا وجب أن تكون النفس غير قابلة للفساد، لأن ما لا مادة له، لا يقبل الفساد[١].

الحجة الثانية: يرى الرازي أن النفس الناطقة لا تقبل الفساد: لأنها لو عدمت بعد وجودها، لكان عدمها لابد أن يكون: إما لوجود شيء كانت النفس محتاجة إلى عدمه، أو لعدم شيء كانت النفس محتاجة إلى وجوده، والقسمان باطلان، لذا بطل القول بعدمها، **والقسم الأول باطل،** لأن ذلك الشيء يجب أن يكون ضدا لجوهر النفس، ولا يوجد حال بقاء النفس، وهو محال، لأن ما يكون ضدا للنفس لا يخلو إما أن يكون عرضا أو متحيزا أو جوهرًا مجردًا، والأولان باطلان، لأن الأجسام والأعراض موجودة مع النفوس الحاضرة، وذلك يدل علي انتفاء التضاد بينهما، والثالث أيضًا محال، لأنه إن كانت النفوس الناطقة متماثلة، لزال الخلاف، وإن قلنا إنها مختلفة في الماهيات، فالمضادة أيضًا غير حاصلة، وجواهر النفوس غير متدافعة ولا متمانعة.

والقسم الثاني فاسد: لأن العلل الموجدة لجواهر النفوس: موجودات مجردة دائمة، مبرأة عن الحدوث والزوال، وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: إن هذه النفوس تعدم بعدم عللها، وبهذا ثبت أن النفوس الناطقة غير قابلة للعدم[٢].

وبهذا فإن الرازي، متفقًا مع عقيدته الإسلامية، يثبت بالأدلة البرهانية العقلية خلود النفس، وأنها لا تفني ولا تموت بموت البدن، ولا تفسد بفساده، وإنما تبقي بعد موت البدن وفساده، لتلقي الجزاء إما بالثواب أو العقاب في اليوم الآخر، وهذا ما سنتناوله في موضعه، فيما بعد في الفصل الرابع، بإذن الله تعالي.

ثانيًا: خلود النفس عند الأكويني:

---

(١) الرازي: المصدر السابق، الجزء نفسه، ص٢٣٥ – ٢٣٦، والمباحث المشرقية، الجزء الثاني ص٤١١- ٤١٢، وأيضًا الأربعين في أصول الدين، الجزء الثاني، ص٤٥.

(٢) الرازي: المطالب العالية، الجزء السابع، ص٢٣٩– ٢٤١، والمباحث المشرقية، الجزء الثاني ص٤١٠-٤١١، والأربعين في أصول الدين، الجزء الثاني، ص٤٧.

تُعد مسألة خلود النفس نهاية المطاف وغايته بالنسبة للباحث في مبحث النفس، إذ أنه ما من مفكر أو فيلسوف تناول مبحث النفس إلا وتعرض لمسألة الخلود علي نحو ما، فهناك من أنكر خلود النفس، ورأي أن النفس صورة، وهي بذلك تفني بفناء مادتها، وهو رأي أرسطو، ومنهم من قال بأن النفس لا تفني، وإنما هي خالدة، وهؤلاء انقسموا بدورهم إلى فئتين: الأولي تقول بالتناسخ، كما هو الحال عند الفيثاغورية، والثانية تقول بخلود النفس، وهؤلاء انقسموا إلى مذاهب كثيرة، فمنهم من رأي أن النفس الخالدة هي النفس الكلية فقط، أما النفوس الجزئية فلا يوجد مبرر لبقائها، ومنهم من قال إن النفوس الجزئية نفسها خالدة، وسوف نعرض هنا لرأي فيلسوفنا في هذه المسألة.

أما الأكويني فيرى أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بذاته، وبالتالي لا يجوز عليها الفساد، وقدم لنا علي ذلك أدلة نقلية وأخرى عقلية.

١- الأدلة النقلية:

الدليل الأول: يرى الأكويني أن النفس لها طبيعة عقلية، تجعلها قادرة علي أن تبقي حية بعد مفارقة البدن؛ ويستشهد الأكويني بقول ديونيسيوس قائلاً: «إن النفوس البشرية قد أُوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية، وذات حياة جوهرية غير فانية»(١).

الدليل الثاني: يرى الأكويني أن الإنسان وإن اشترك مع الحيوانات من حيث طبيعة الجسد، فكلاهما صادر من الأرض، إلا أن الإنسان يختلف عن الحيوان من حيث طبيعة النفس، لأن نفس البهائم تصدر عن قوة جسمية، أما نفس الإنسان فتصدر عن الله، يقول الأكويني: قال الجامعة ١٢:٧ (فيعود التراب إلى الأرض حيث كان ويعود الروح إلى الله الذي وهبه)*.

٢- الأدلة العقلية:

الدليل الأول: يرى الأكويني أن الفساد إما أن يكون بالذات أو بالعرض، وكلا الأمران محال في حق النفس، فلا يجوز أن تفسد لا بالذات ولا بالعرض، يقول الأكويني: «إن شيئًا يفسد علي ضربين بالذات وبالعرض، ويستحيل أن شيئًا

---

(١) الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٦١.

* هذا المعني الذي ذهب إليه الأكويني في الكتاب المقدس، يقترب من تفسير الآية الكريمة التي يقول الله فيها: □آ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ (النبأ: ٤٠) فقد ورد في تفسير ابن كثير أن الكافر إنما يود أن يكون ترابا، حين يحكم الله بين الحيوانات التي كانت في الدنيا، فيفصل بينها بحُكمه العدل الذي لا يجور، حتي إنه ليقتص للشاة الجماء من القرناء، فإذا فرغ من الحكم بينهما قال لها: كوني ترابا، انظر: مختصر تفسير ابن كثير: المجلد الثالث تحقيق: د. محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط٧، ١٩٨١، ص٥٩٤.

قائمًا بنفسه يتكون أو يفسد بالعرض،... والنفس الإنسانية يستحيل عليها الفساد بالذات، لأن ما يلائم شيئًا بالذات يمتنع انفكاكه عنه، والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلا،... ويستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها، فإذًا يستحيل الفناء علي الصورة القائمة بنفسها»[١].

الدليل الثاني: يقوم هذا الدليل علي أن النفس إذا كانت مركبة من مادة، يترتب علي ذلك أنها لا تقبل الفساد، لأن الفساد إنما يكون بالانتقال من الضد إلى الضد، وفي حالة هذا الافتراض تكون مادة النفس لا ضد لها، لأنها منزهة عن الضدية، وبالتالي لا يجوز عليها الفساد، يقول الأكويني: «هب أن النفس مركبة من مادة وصورة فلا بد من جعلها غير فاسدة، فإن الفساد ليس يعرض إلا حيث يكون تضاد؛ لأن الكون والفساد إنما يكونان من الأضداد وإلي الأضداد،... والنفس العقلية يستحيل أن يكون فيها تضاد... فإذًا يستحيل أن تكون النفس العاقلة فاسدة»[٢].

الدليل الثالث: يقوم هذا الدليل علي فكرة الشوق الطبيعي، الذي لا يمكن أن يذهب سدي، فقد ذهب الأكويني متابعًا في ذلك أرسطو إلى إن النفس لها قوة شوقية، وكلما ارتفعت درجة الإدراك في الموجود ارتفعت صورته، وبالتالي زاد شوقه يقول الأكويني: «لا بد من إثبات قوة شوقية في النفس، فكل صورة يجب أن يتبعها ميل،... وكما أن الصورة في ذي الإدراك أعلي طبقة منها فيما لا إدراك له، لذا يجب أن يكون الميل فيها أعلي،... وهذا الميل الأعلى يختص بقوة شوقية في النفس»[٣].

يقول الأكويني: «إن كل شيء يشتاق الوجود علي حسب حاله،... فالحس ليس يدرك الوجود إلا معينا أينا وآنًا، والعقل يدرك الوجود مطلقًا وباعتبار كل زمان، فإذًا كل عاقل فإنه يشتاق بطبعه للوجود، والشوق الطبيعي لا يجوز أن يذهب سدي، فإذًا كل جوهر عقلي فهو منزه عن الفساد»[٤].

ولكن تبقي هنا مسألة، وهي: إذا كانت النفس خالدة كما تبيّن، فهل كل قوى النفس خالدة؟ أم أن النفس العاقلة فقط هي التي تخلد، بينما تفسد القوى الأخرى بفساد البدن؟

يرى الأكويني أن النفس لها قوى متعددة- كما سبق وأوضحنا في حديثنا عن قوى النفس- وهذه القوى صادرة عن النفس لأنها هي مبدؤها، ولكن هذه القوى ليس محلها كلها النفس، بالرغم من أنها مبدؤها، فثمة قوى محلها النفس فقط، وثمة قوى محلها البدن، والقوي التي محلها النفس فقط هي التي تبقي ببقاء النفس، وأما

---

(١) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٢٦٢.
(٢) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٢٦١.
(٣) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٣٥٩.
(٤) المصدر السابق، المجلد نفسه، ص٢٦٢.

القوى التي محلها البدن فإنها تفني بفنائه: يقول الأكويني: «إن نسبة القوى النفسانية كلها إلى النفس وحدها نسبة إلى المبدأ، غير أن منها ما محله النفس وحدها، كالعقل والإرادة، وهذه تبقي في النفس بعد موت البدن، ومنها ما محله المركب كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي، ومتي زال المحل زال العرض بالضرورة، فإذن متي فسد المركب لم تبق هذه القوى بالفعل، بل إنما تبقي القوة فقط في النفس من حيث هي مبدؤها»[1].

وبهذا فإن الأكويني متفق مع عقيدته ومخالف أرسطو في القول بخلود النفس، وهذا هو السبب الرئيس في جعل الأكويني يتفق مع ابن سينا في القول بأن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه، لأنه علي مذهب أرسطو القائل بأن النفس صورة مما يلزم عنه القول بفنائها مع فناء البدن، وهذا ما أدركه الأكويني لذا لجأ إلى ابن سينا حتي يستطيع إثبات عقيدة الخلود، فالخير الاسمي لا يكون ممكنا عمليا إلا بافتراض خلود النفس، كما يعبر كانط[2].

ثالثًا: خلود النفس بين الرازي والأكويني:

سلك الرازي طريقين لإثبات خلود النفس، **أولهما**: أن النفس باقية بعد موت البدن ولا تموت بموته، **والثاني**: أن النفس لا تقبل الهلاك والعدم وأن الفساد عليها محال، وقد قدم أدلة عقلية وأخرى نقلية أثبت من خلالها الخلود.

أما الأكويني فقد اعتمد في إثبات الخلود علي أن النفس لا تقبل الفساد وقدم هو أيضًا أدلة عقلية وأخرى نقلية استطاع من خلالها إثبات أن النفس خالدة، ولا عجب هنا أن نجد أفكارًا مشتركة بين الرازي والأكويني، وذلك لاشتراكما في التدليل علي خلود النفس، بأنها لا تقبل الفساد.

الخاتمـــة

بعد أن عرضنا النفس عند الرازي والأكويني، نعرض لأهم النتائج التي استخلصناها من البحث من خلال قسمين:

القسم الأول: يتضمن نتائج حول النفس بصفة عامة.

القسم الثاني: يتضمن نتائج حول النفس بين الرازي والأكويني.

القسم الأول

---

(1) الخلاصة اللاهوتية، المجلد الثاني، ص٣١٣، وانظر: ابن رشد: كتاب تلخيص النفس ص٣٣.

(2) كانط: نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٢١٥.

أولاً: أن الإنسان جوهر مركب من النفس والبدن، لذا ينبغي علينا ألا نغفل أي من الجانبين عند النظر للإنسان، وعند التعامل معه، فأغلب مشكلات العصر الحديث سببها: التعامل مع جانب واحد من جوانب الإنسان، فإما أن تطغي الجوانب المادية علي الجوانب الروحية، فنغرق في المادية، وتشعر الروح بغربتها، وتظهر الأمراض النفسية الخطيرة المنتشرة في عصرنا، والتي من أشهرها الاكتئاب، أو تطغي الجوانب الروحية علي المادية، فتظهر المثالية المبالغ فيها، والتي تنظر للحياة المادية نظرة دونية، لذا ينبغي علينا أن نعتدل في إشباع الجانب الروحي والمادي معًا، فللروح قيمها التي يجب علي الإنسان تعلمها، ولها غذاؤها الذي يجب تناوله، كما أن للجسد غذاءه.

القسم الثاني

كشف لنا هذا البحث عن أوجه اتفاق واختلاف بين كلٍّ من الرازي والأكويني، وإن كانت أوجه الاتفاق والتلاقي بينهما أكثر.

أ) أوجه الاتفاق بين الرازي والأكويني فيما يتعلق بالنفس الإنسانية:

١- اتفق الرازي والأكويني علي أن الإنسان جوهر مركب من نفس وبدن، وأنه لا يمكن أن يكون إنسان إلا بالنفس والبدن.

٢- اتفق كلاهما علي أن النفس هي التي تدبر أحوال البدن.

٣- كما اتفقا علي أن النفس واحدة، وأنه لا يمكن أن يكون في بدن واحد نفسان، وأن هذه النفس الواحدة لها قوى متعددة.

٤- واتفق كلاهما علي أن النفس لا تفني بفناء البدن، وإنما تظل خالدة بعد موت البدن، ولا يعتريها فساد.

ب) أوجه الاختلاف بين الرازي والأكويني:

١- قدّم الرازي أدلة متنوعة لإثبات وجود النفس، في حين أن الأكويني لم يتعرض للبحث في هذه المسألة، وأعتقد أن السبب في ذلك، تأثير البيئة الثقافية التي عاش فيها كلٌ منهما، ففي الفلسفة الإسلامية كان هناك من أنكر وجود النفس، وهناك من اعتبر النفس جسمانية، فكان من الطبيعي أن يبحث الرازي في مسألة وجود النفس ويقدم أدلته لإثبات وجودها، بينما الأمر لم يكن كذلك في الفلسفة المسيحية.

٢- كان الأكويني أكثر وضوحًا بشأن تحديد ماهية النفس من الرازي، فالنفس عند الأكويني مبدأ مجرد قائم بنفسه، بسيط وليس مركبا، بينما ظل الرازي متأرجحا بشأن ماهية النفس بين قولين: الأول: أنها جوهر جسماني نوراني شريف حاصل داخل البدن، والثاني: أنها جوهر روحي مفارق، ولم يحسم

الرازي رأيه في هذه المسألة.

تُعد هذه أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين الرازي والأكويني فيما يتعلق بالنفس، والتي ظهر لنا من خلالها أن أوجه الاتفاق بينهما أكثر من أوجه الاختلاف، وأن أوجه التقارب الفكري بين الفلسفة الإسلامية والمسيحية أكبر مما كنا نتصور، فالأكويني علي الرغم من تأثره بأرسطو والذي لا يخفي علي أحد نجده يختلف معه في المسائل التي تصطدم بالدين، فيقرر الأكويني أن النفس مبدأ أول للوجود، وأنه لا تفني بفناء الجسد كالصورة الأرسطية، كما وجدنا أن وجهة نظر الأكويني قد اقتربت في أكثر من موضع لدرجة التطابق مع النص القرآني خاصة في مسألة خلود النفس.

قائمة المراجع

١) القرآن الكريم.

٢) الكتاب المقدس.

أ ـ مصادر الرازي:

١) أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.

٢) الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.

٣) الأربعين في أصول الدين، تحقيق: سناء محمد مهران،رسالة ماجستير، كلية البنات، جامعة الأزهر، ١٩٨٩.

٤) التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨١.

٥) شرح عيون الحكمة، الجزء الثاني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ط١، ١٣٧٣ هـ.

٦) كتاب النفس والروح وشرح قواهما: تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، بدون تاريخ.

٧) لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٩٨٦.

٨) اللطائف الغياثية، ترجمه عن الفارسية حكمت محمد علي إمبابي، ضمن رسالة ماجستير بعنوان فخر الدين الرازي عصره وبيئته، كلية الآداب جامعة عين شمس، تحت رقم ٥٨٨/ ٩.٢١١، سنة ١٩٧٣.

٩) المباحث المشرقية، جزآن، تحقيق: د. محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠.

١٠) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٢٦ – ٢٢٧.

١١) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

١٢) معالم أصول الدين، المطبعة الحسينية، القاهرة، ط١٣٢٣ هـ.

١٣) نهاية العقول في دراية الأصول، الجزء الثاني، تحقيق: صلاح محمد عبد الرحمن الجمالة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، تحت رقم ٥٢٤، سنة ١٩٩١.

ب- مصادر الأكويني:

١) الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧.

٢) الوجود والماهية، ترجمة د. حسن حنفي ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية، مصر، ط١، ١٩٦٩.

ج- المراجع العربية:

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):

١) تلخيص كتاب النفس، تحقيق: الفرد- ل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

ابن سينا:

٣) الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، ١٩٥٠.

٤) رسالة في معرفة النفس وأحوالها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢.

ابن كثير:

٥) مختصر تفسير ابن كثير: المجلد الثالث، تحقيق: د. محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط٧، ١٩٨١.

إخوان الصفا:

٦) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تحقيق: د. عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

أرسطو:

٧) كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.

الأشعري (أبو الحسن):

٨) مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، الجزء الأول، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠.

أفلاطون:

٩) الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للنشر، مصر، ٢٠٠٤.

١٠) محاورة القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦.

١١) محاورة فيدون، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء، مصر، ط٣، ٢٠٠١.

أوغسطين:

١٢) الاعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩١.

١٣) مدينة الله، الجزء الأول والثالث، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦.

أوريجين:

١٤) في المبادئ، ترجمة الأب جورج خوّام البولسي، المكتبة البوليسية، بيروت، ٢٠٠٣.

بدوي (د. عبد الرحمن):

١٥) مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

١٦) موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١.

البغدادي (عبد القاهر):

١٧) الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥.

الخضيري (د. زينب محمود):
١٨) ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.
١٩) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.

خليف (د. فتح الله):
٢٠) فخر الدين الرازي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.

عبد الجبار (قاضي القضاة):
٢١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الحاد عشر، تحقيق: د. عبد الحليم النجار وآخر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٦٥.

الغزالي (أبو حامد):
٢٢) معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

الفارابي (أبو نصر):
٢٣) التعليقات، دار المعارف العثمانية، حيدر اباد،١٣٤٦هـ.

كاتان (ايف):
٢٤) علم الانسان السياسي لدي القديس توما الأكويني، ترجمة أحمد علي بدوى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص ٦٠، ط١، ٢٠١٣.

كانط:
٢٥) نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

د- الأطروحات:

أولاً: رسائل الماجستير

٢٦) الفكر الأخلاقي عند فخر الدين الرازي، الحسين عبد الفتاح جادو، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،٢٠٠١.
٢٧) العقائد الإيمانية ومصادرها عند القديس توما الأكويني ومدي تأثره بالفكر الإسلامي الكلامي والفلسفي (دراسة للمناهج والنظريات)، غادة عبدالجليل أحمد الغنيمي، رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، تحت رقم ٢٧٣ تصنيف غ ا-ع، سنة ٢٠٠٥.

ثانيًا: رسائل الدكتوراه

٢٨) فلسفة التربية عند المعتزلة والأشاعرة، أحمد عرفات، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، تحت رقم ٩٦٩٠، ١٩٩٣.

٢٩) منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، خديجة حمادي العبد الله، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة تحت رقم ١٦١٦، سنة ٢٠٠٤.

و- مراجع أجنبية:

1- oğlu İskender (Muammer): Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World, Boston, 2002.

ز- مواقع إلكترونية:

1. http://quran-m.com/container2.php?fun=artview&id=48.

2. http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story_961.html.