الفصل الرابع

نظرية النفس عند الرازي

وتتناول أصولها وآثارها

تمهيد

1 -النفس وخلودها في المجتمع اليوناني.

2 - النفس وخلودها في الفكر الإسلامي.

3 -حدوث النفس وعلاقتها بالبدن في الفكر الإسلامي.

4 -التفرقة بين النفس والروح والجسم في القرآن الكريم والسنة.

5 - أصول نظرية النفس عند الرازي.

6 -طبيعة الجسم وعلاقته بالنفس عند الرازي.

7 - آثار نظرية النفس عند الرازي.

تعقيب:

obeikandl.com

obeikandl.com

مقدمه:

موضوع النفس من الموضوعات التي شغلت بال المفكرين والباحثين في مختلف العصور، ولا يوجد فيلسوف إلا وأدلى برأيه في هذا الموضوع، وقام بتنفيذه وتحليله.

وعلى الرغم من أن المشكلة طبيعية إلا انها تثير عدة جوانب أخلاقية تتعلق بموضوع السعادة والشقاء في الدنيا والآخرة.

فلا شك أن البحث عن النفس وعلاقتها بالبدن وخلودها يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الفلسفة.

النفس وخلودها في المجتمع اليوناني:

كان للمجتمع اليوناني السبق في معرفة النفس وخلودها بسبب وجودها في عالم المثل، لذا كان يجب على أن أتطرق إلى الفكر اليوناني قبل الإسلامي لمعرفة هذه المسألة، خصوصًا وأن الفكر الفلسفي الإسلامي قد أخذ الكثير من اليونان مع التطوير والتعديل لذلك نجد أن العالم المثالي عند أفلاطون يتحقق فيه كمال كل شيء والنفس الإنسانية كانت موجودة في العالم المثالي في صحبة الألهة قبل أن تهبط إلى العالم الإلهي عالم المتغيرات والملذات، نتيجة إرتكابها خطأ ما، وعندما رأت ما في العالم الحسي من تغير أرادت أن تعود إلى عالمها الأول عالم المثل والفضيلة، لأنه أشرف من العالم الحسي الذي يحركها نحو الرذيلة ويبعدها عن القيم والمثل العليا وتظل النفس في حركة مستمرة بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة بين العالم الحسي والمثالي حتى تصل إلى عالم المثل حيث الثبات والعقل.

فالنفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا عن طريق العقل فالحركة الموجودة في الكون لم تكن حادثة ولكنها ترجع إلى مبدأ خالد يتحرك بنفسه ويحرك المادة الموجودة في الكون بما في ذلك كل الأجسام فالنفس ليس لها وجود ذاتي، وإنما يستدل على وجودها بما نشاهده من حركة الجسم وحيويته والتحكم فيه وتنظيمه بمنتهى الحكمه والإتقان.

لذلك نجد أن أفلاطون أصبح لا يعتقد بقاء النفس بعد الموت بل بخلودها ووجودها قبل الميلاد وبعد الموت أيضاً، وهذا اعتقاد يعد صحيحا، من الناحية المنطقية[لخ].

فالنفس هي الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يعقل المثل فهي شبيهه بالمثل والخالد الأزلي لا يدرك إلا ما هو مثله[يز] فالعين لا تدرك الضوء إلا لأنه من مكوناتها، فالنفس تنتهي في جوهرها إلى عالم الخلود ولا تنتمي إلى عالم متغير زائل، لذا فهي صورة بسيطة مثالية لا تخضع للفناء.

لذلك نجد أن معرفة النفس لأي شيء في الواقع تتصف بالثبات داخل النفس فهي تبقى ساكنة[يح] حتى إذا رأت شيئاً في العالم الحسي الذي نعيش فيه سرعان ما تتحرك هذه المعرفة وتتخلص من ثباتها حتى تدرك النفس بأن هذا الشيء الذي نراه يذكرها بما رأته في عالم المثل، وتظل النفس هكذا تحتفظ بكل المعارف داخلها ثابتة حتى تتحرك هذه المعارف عند رؤية شيء ما في العالم الحسي وبذلك يتحول السكون إلى حركة عن طريق التذكر[يط] فنظرية المثل تتضمن القول بالنفس وأنها موجودة لها قبل إتصالها بالبدن من حيث أن هذه المثل ليست متحققه في التجربة بما هي مُثل ولا مكتسبة بالحواس لذلك لابد من قوة روحية تعقلها وتذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها[سم] فالنفوس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجسام وكانت سعيدة في هذا المكان سعادة أبدية وكاملة حتى ارتكبت خطأ ما، وحق عليها أن تهبط من نعيمها وسعادتها إلى العالم الأرضي وأن تحل في سلسلة من الأجسام تنتقل فيها الواحد بعد الآخر حتى تنال جزاءها وتستطيع أن يتاح لها ان تنجو من سجنها فتنطلق نحو العالم الذي أكرهت من قبل على تركة.

---

(1) Johon David Blankenship: the Theory of the soul in plato's Metaphysics. From dissertation abst inter Vol. 32 No. 5 the johns hopkuns university. 197 (p. 264)

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ص 90

(3) أفلاطون: الدفاع ترجمة د/ ذكي نجيب محمود، 1966 ص 145

(4) المرجع السابق، ص 146

(5) يوسف كرم: المرجع السابق ص 88

فالنفس هي نقطة الإتصال بين عالم المثل الذي هبطت منه وبين عالم المحسوسات التي تحاول الخلاص منه فالنفس الإنسانية مماثلة في النوع للنفس العالية فهي علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الإنساني.

ويذكر أفلاطون: أن الله بعد أن أحل النفوس الجزئية في محلها من النجوم أطلعها على طبيعة الكون وعلى أن ولادتها الأولى لدى حلولها في عالم الأجسام لا إختلاف فيها فهي تتصف جميعاً بصفة الإحساس وبالطاقة على المحبة والتي يختلط فيها الآلم باللذة والخوف والغضب من الأحاسيس(لخ) يتضح من ذلك أن طبيعة النفس الإنسانية من طبيعة الصانع لذلك فهي خالدة وباقية فلقد خلق الصانع نفس الإنسان من جواهر ونفوس الكواكب الخالدة غير أنه لما كان لا يجوز للخالد أن يصنع ما هو فان فقد ترك لنفوس الكواكب صنع الأجزاء الفانية من نفس الإنسان ونفوس الكائنات الأخرى الفانية(بر).

وهكذا فإن النفس كانت منذ الأزل تعيش مع الإلهة في العالم العقلي حيث كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال في ذاته والخير في ذاته(تر).

ومعنى ذلك أن النفس والجسد يرتبطان لفترة مؤقته من الزمن ويتوقف عدد المرات التي ستولد فيها النفس في البدن وبشكل البدن الذي سترتبط به على سلوك النفس من الناحية الأخلاقية(بر).

وعلى هذا فالنفس جوهر روحاني مفارق بجهل حقيقته لهذا الجوهر سوى البحث عن وسيلة للخلاص من سجنه(سه) لأنه يتشوق إلى معرفة حقيقة أمره وهذا ما أكد عليه عليه أفلاطون حين ذكر بأن من واجب النفس التي أكرهن على الهبوط إلى أحد الأجسام أن تعمل ما استطاعت على تطهير نفسها من الأثام التي تلحقها بسبب وجودها

---

(1) أفلاطون: طيماس، مرجع سابق ص 41

(2) Johon David: op.cit.p. 266

(3) أفلاطون: فايدروس: ترجمة د/ أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 125

(4) A.E. toyloi: plato the man and work, London, 1926.p. 200

(5) د/ أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون مرجع سابق، ص 98

في ذلك السجن، فليس هناك ما يفوق الحكمة والمعرفة في تطهير النفس سوى نوع من الإلهام أو الفيض الإلهي الذي يغمر النفس دفعة واحدة فتشرق عليها المعرفة الحقة وتعلو بها وهذا الفيض هو الحب المثالي الذي يشفي الإنسان من شفائه، أما الموت فهو السبيل إلى الخلاص النهائي من الحياة ومتاعبها فالنفس جوهر روحي في حقيقة الأمر وإن كان يلحقه التشويه بسبب إتصالها بالبدن فإن طبيعتها لا تتبدل لأنها لو فارقت الجسم واستطاعت الصعود إلى عالمها العلوي الذي هبطت منه وتحررت من كل تشويه لحق بها في الدنيا، ومن ثم فإن ما تشعر به النفس أثناء وجودها في الجسد من رغبة ألم أو لذة ليس راجعاً إلى طبيعتها الحقيقية بل إلى شعورها بأنها سجينه وإلى رغبتها على البقاء في سجنها وعجزها عن الفرار منه(لخ).

فالنفس الإنسانية هي التي تحرك الجسم بحكمه ونظام وهذا ينطبق على الكون بأسره فالنفس هي التي تتحكم في كل الأشياء(بر) ووجود النفس يجعلها تتحرك بذاتها، لأن النفس لا تأخذ حركتها من شيء آخر غيرها، لذلك فالنفس وحدها هي القادرة على أن تأخذ حركتها من نفسها فهي مبدأ، ولذلك فهي أبدية لم تخلق، وخالدة لا تفنى بفناء الجسد.

وهنا نلاحظ أن أفلاطون يحاول التأكيد على أن النفس تشبه الحقائق المثالية لما لها من طبيعة ثابتة لا تتغير، ولكن عندما تمر نفوسنا بتجربة إنفعالية نجد العكس فما نجده ما هو إلا صراع وحركة داخلية تحركها النفس فتجعلنا نميز بين ما هو فعل العقل، وبين ما هو ناتج عن الإنفعالات الشهوائية أو الأنفعالات الأخرى النبيله والتي تكون في مرحلة وسط، لذا نجد النفس لا في الأفعال العاقلة تماماً ولا هي بالانفعالات الشهوائية، ومن هنا تكون النفس في حركة مستمرة بين هذين النقيضين(تر).

---

(1) Field, GC: the philosophy of plato. London. New york, 1949 p. 3

(2) ك. س. جثري: الفلاسفة الإغريق، من طاليس إلى أرسطو مرجع سابق ص 130

(3) د/ علي عبد المعطي: دراسات في الفلسفة العامة دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985 ص 397 وما بعدها

وهنا يحاول أفلاطون أن يبين لنا طبيعة هذه النفس وحركتها المستمرة بين الفضيلة والرذيلة ويذكر أن عالم المثل موجود فوق قبة السماء وفي هذه القبة توجد عربات الإلهية التي لا تتوقف عن الحركة المستمرة وأسفل هذه القبة عربات النفوس البشرية والتي تتحرك حركة مستمرة بلا توقف، وهذا يبين لنا مدى تصور أفلاطون لهذا المشهد وكأنه فنان بارع وعظيم استطاع أن ينقل لنا هذه الصورة الحركية مجسمة وكأننا نراها بالفعل[لخ] وفي هذه اللحظة يحاول العقل أن يتحكم فيها، وقد ينجح في السيطرة على الشهوة عن طريق الإرادة الخيره، فيقوم بعملية سيطرة على الشهوات، ويعود بها إلى الطريق السليم بعد مجاهدات طويلة للارتقاء بها مرة ثانية إلى المكان التي هبطت منه، وهذا يبين مدى الحركة واستمرارها بين حركة النفس بما هو فاضل ومثالي وخير وبين حركة ما هو مادي ومحسوس من شهوة ولذة، وانفعالية النفس سواء كانت نبيلة أو رديئة فهي مرتبطة بالجسم وبما أن الجسم هو الجانب الغير خالد الفاني وهذه الاتصالات مرتبطة به فيكون مصدر هذه الانفعالات في النفس ليست خالدة أيضاً، فما هو خالد في النفس هو الجزء المنطقي العاقل[بر].

أما الجزء الأخر وهو المرتبط بالجسم والغير منطقي فهو فاني بفناء الجسد عندما تتخلص النفس من الحياة الأرضية لذلك نجد النفس تنتمي إلى عالم المعقولات "المثل" أكثر مما تنتمي إلى عالم الأجسام[تر].

فالنفس أثناء حركتها تحاول دائماً مجاهدة البدن للتخلص من نزواته التي تغوق حركتها للوصول إلى عالم المثل "عالم المعقولات" ولا يحدث ذلك إلا إذا استطاعت النفس أن تتخلص تدريجياً مما لحق بها من ماديات وهذا تمثله حركة سير الجدل أثناء صعود النفس إلى مستقرها الأول في عالم المثل، فالجدل هو ارتقاء تدريجي ينتج عنه شيء جديد تترجمه حركة الصعود الحيوية للنفس أثناء مرورها في الطريق المؤدي

---

(1) J. Gworry: Greck Romanic theory. Printed by Great Dritain by Richard clay. Methuen co.L.T.D London. P. 27.

(2) د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي مرجع سابق ص 97 وما بعدها

(3) الأب جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون سيرته أثارة مذهبه الفلسفي مرجع سابق ص 74 وما بعدها

للعالم المعقول وهذا يذكرنا بمدى المعاناة التي تمر بها النفس عند محاولتها التطهر من ادران البدن، وتحاول النفس في ذلك الوقت أن تتخلص من ارتباطها بالمحسوس فهناك تشابك واضحاً بين النفس والمثال[لخ] فالنفس لا ترى كالمثال أما الجسد فهو على العكس من ذلك لأنه ينتمي للعالم المحسوس فالنفس لا تتوقف عن الحركة حتى تتخلص من علائق الجسم اللاصقة بها وتصل بذلك إلى العالم المعقول ونشارك هذا المثال في سكونه وثباته، لذا فصفة الثباب تشترك فيها كل من النفس والمثال.

فالنفس بسيطة كالمثال لا تخضع للإنحلال وتتأمل ماهية الأشياء وإن كان الجسم يقيدها بملذاته وشهواته، وإن كان لنا القدرة على التمييز بين النفس والجسد، فهذا التمييز قائم أساساً على قدرتنا على التمييز بين المثالي والأشياء فالمثال والنفس يتضمن كلاً منهما الآخر فالنفس مشاركة في المثال بالذات ولم تكن عرضه للموت فهي خالدة لا تقبل ما هو ضدها.

ويذكر أفلاطون في ذلك أن النفس الإنسانية ترجع إلى عالمها الخلودي كل مرة إختل صفاؤها وكل مره فقدت توازنها في الحياة الأرضية[بر].

فالمثل عند أفلاطون ثابتة لا تتغير، لأن ما يخضع للإنحلال هي الأشياء المركبة فينحل المركب إلى آجزاء صغيرة، أما ما هو بسيط فلا ينطبق عليه ذلك[تر] وبالتالي فالنفس تتصف بالثبات والقدرة على الاستمرار والبقاء كالمثال، فكل منا يحوي بداخله نفس تميل إلى الرذيلة وأخرى تميل إلى الفضيلة، ولكن لا نعرف مصدر هذه النفوس خاصة وأن هناك نفساً كلية ونفوساً أخرى جزئية، وفي هذا الكون توجد نفسي طيبة تكون مصدر كل حركة وكل خير في هذا العالم، وقد خلقت هذه النفس من التشابه واللاتشابه، ومن هنا كون الله شيئاً ثالثاً وهو النفس الكلية

---

(1) د/ ذكي نجيب محمود نحو فلسفة علمية ط 2 مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1980 ص 254

(2) أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل بيروت، 1986 ص 77

(3) Jacques choron: the Romance of philosophy. The Macmpany. New york L.T.D. London. Printed in U.S.A 1969. p. 35 / 42

وأصبحت مزيجاً من المثال والمادة وتوسطت النفس بذلك عالمين العالم العقلي والعالم الحسي[لخ] فالنفس الكلية هي التي تقوم بعلمية الاتصال حتى تتم الحركة الكونية ويحدث النظام بين النجوم والكواكب عن طريق نسب رياضية، فالرياضة وطبيعة الوجود الحسي والوجود العقلي وعن طريق النفس الكلية تحدث الحركة في غير المتحرك لأن النفس لها القدرة على تحريك ذاتها، أما بقية الأجسام فتتحرك بغيرها عن طريق مقاس النفس الكلية التي تحدث حركة تشمل الكون بأسره.

ويذكر أفلاطون في محاولة "فايدروس" أن عالم المثل الممتد في السماء تجري فيه عربه الكواكب وفي الأرض توجد النفوس البشرية ولكل عربة جوادان وحوذى جواد أبيض هادئ يرمز إلى الانفعالات النبيلة، والآخر جواد أسود جامح يرمز إلى الانفعالات الشهوائية، أما الخوذي فهو يرمز إلى العقل المدبر والمسيطر على الجسم، والجوادان يحاولات أن يجنحا بالعربة عن الطريق المرسوم لها، ولكن الحوذي ما يلبث ان يمسك بزمام الأعنة ويحاول أن يلقي نظرة سريعة على عالم المثل حيث الحق والخير والجمال[بر]

من هذه الأسطورة التي وضحها لنا أفلاطون نرى أن النفس الإنسانية واحدة فالعربة والجواد، والسائق هم جميعاً النفس إلا أنها قد تميل إلى الشهوة فتبعد عن عالم الفضيلة المثالي وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل[تر].

والنفس الإنسانية عند أفلاطون ثلاثة:

الأولى: هي النفس الشريرة وهي نفس شهوانية مادية فانية فضيلتها الاعتدال ورذيلتها الشره فهي محرومة من كل تفكير.

---

(1) د/ ماجد فخري: تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أفلوطين مرجع سابق ص 85

(2) أفلاطون، فايدرسوس ترجمة، د/ أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 90 وما بعدها

(3) د/ محمد علي أبو يان: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون مرجع سابق ص 194

الثانية: هي قوة نبيلة وهي النفس الغضبية وقد صنعتها الكواكب فيه فانية متأثر بالجسم ومؤثراته وفضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن وهي متصلة بالقوة العاقلة وهذا الإتصال هو سر خضوعها للعقل أحياناً وتلقيها أوامره ونواهية[لخ].

الثالثة: تتوسط القوتين وهي النفس العاقلة[يز] أو الناطقة وهي التي تتولى قيادة الجسم فهي القوة التي وضعها الصانع في الإنسان مما تبقى لديه من المزيج الروحاني بعد صنع نفس العالم ومن ثم لم تكن النفس الإنسانية في درجة سمو النفس العالية[تر].

من هنا نجد مدى الترابط بين فلسفة أفلاطون ونظرية المثل فقد ربط أفلاطون مذهبة في النفس فنظرية المثل عن طريق أرائه في التذكر والتناسخ.

فالمعرفة كلها هي استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللا تجسد قبل الميلاد[يز] فالنفس مبدأ أولى متحركاً بذاته عنه تصدر جميع الحركات التي تنسب إلى الموجودات الأخرى، ولما كانت متحركه بذاتها فقد كانت خالدة وأبدية فكل كائن يستمد حركته مما عداه فليس بذي نفس، وكل ما يستمد حركته من داخله فهو ذو نفس أوحى فإدراك ماهية النفس على حقيقتها يعصي على البشر لأنها من جنس العالم الإلهي الدائم السيطرة أما الجسم فهو قابل للإنحلال وليس عليه إلا أن يطيع النفس ولما كان العالم الإلهي خالداً لا يقبل الإنقسام ويحتفظ بوحدانيته كان ذلك دليل على خلود النفس لأنها تشبه هذا العالم إلى أقصى درجة وليس فساد الجسم عندئذ سبباً في فسادها، لذا فإن أدرك الإنسان الموت تحلل منه الجزء الذي يقع تحت الحس والذي يقبل الانقسام حسب طبيعته أما النفس وهي الجزء الآخر والتي لا تراه

---

(1) د/ عبد الرحمن بدوي: أفلاطون مرجع سابق ص 204

(2) د/ محمد غلاب: الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون: دار المعارف القاهرة، 1962 ص 131

(3) المرجع السابق ص 39

(4) Stace.W.T: acritical history of Greek philosophy by Macmillan and calimis.london 1941.p.181

تذهب نحو مكان آخر خفي عن الأنظار وتبقى في حضرة الإله فهي مثال الخير والحكمة(لخ).

لأن إنكار الخلود وإنكار الثواب والعقاب في الحياة فيه هدم للمعايير والقيم الأخلاقية فلو كانت النفس فانية لما كان هناك محال للفضيلة وفعل الخير لأن النفوس تتساوى بعد الموت.

ومعنى ذلك أن الأشرار يكونون أسعد حالاً من الأخيار عندما يدركهم الموت فالأشرار قد سعدوا بالحياة الأولى وتخصلوا من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم في الحياة الثانية بالموت، ولكن هذا الاعتقاد لا يجوز لأنه يذهب بالمبادئ والقيم العليا، لذا لابد من الاعتراف بالخلود حتى تثاب النفوس الخيرة فلا قيمة إذا لم تكن النفس خالده وباقية.

فالنفس ينتظرها حساب في العالم العلوي على أساس سلوكها وعملها من خلال وجودها في الأرض، وهذه الفكرة ليست من بين الأساطير بل هي حقيقة علمية فالنفس توجد في المثل وعالمها وفيه تتحقق كل الماهيات كما تتحقق في العقل في نفس الوقت فالماهيات تفارق المادة ولم تكن عرضه للكون والفساد.

النفس وخلودها في الفكر الإسلامي:

يمكن القول أن الفلاسفة المسلمون استخدموا إسلوبين في إثبات النفس كحقيقة غير البدن، أولهما، الأسلوب الغير مباشر متمثلاً في أفلاطون الذي يعتمد على السير في ظاهرة مادية لإثبات فاعلها غير مادي، التناسب بين العلة والمعلول، والأمر الثاني متمثلاً في ابن سينا الذي يعد هو الفيلسوف الوحيد الإسلامي الذي استطاع أن يثبت وجود النفس، وخلودها بأدلة شرعية تلائم العقيدة الإسلامية فهل النفس جوهر قائم بذاته مستقل عن الجسد، أم هي عرض من أعراض الجسد أو جزء منه، هذا هو السؤال

---

(1) أفلاطون: فيدرن، ترجمة د/ عزت قرني مرجع سابق ص 68 وما بعدها.

الذي طرح منذ القدم، وحاول الأوائل من الفلاسفة البرهنة عليه، وذكروا أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وأن المحرك الأول لابد وأن يكون متحركاً بذاته، فإذا كانت النفس محركة أولية، فإنها تكون محركة لذاتها وجوهر لا يموت، إذ أن ما يتحرك بذاته لا يجوز أن يموت.

أما الدليل الثاني على البرهنة على النفس وجوهريتها عند الأوائل فكان متمثلاً في الإدراك، وأن الشيء يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له، لذلك وجب أن تكون النفس مبدأ، وعلى ذلك فإن النفس إذا كانت تعرف الأشياء كلها، فإن سبب ذلك أنه من جوهر المبدأ، فالإدراك هو معرفة الشيء لشبيهة، والمدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، فالإدراك تقرير على وجود النفس عندهم.

وثمة دليل آخر على النفس عندهم وهو دليل الحياه، واعتبروا النفس إمام حرارة غريزية، لأن الحياة تكون بهذه الحرارة، وإما برودة، ويستدلون على ذلك بأن النفس تميل إلى المؤلفات من الأنغام والراوئح وتتلذذ بها، فعدو النفس هي الإله، وأنه في كل شيء، فيكون في كل شيء طبعاً، وفي شيء نفساً، وفي شيء عقلاً(لخ)، وقد قام بنقد هذه الأدلة ابن سينا، وأوضح خطأها، في أن التعلق بالحركة يؤدي إلى إغفال معنى السكون فلا يتحرك أي شيء إلا عن محرك، أي لا يتحرك من ذاته، فكيف تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته، فلو كان للنفس الحركة والإنتقال بناءاً على قولهم، لجاز أن تفارق البدن، ثم تعود إليه مرة ثانية، لذلك فهم لا يسلمون بوجود حركة اختيارية.

وقد ساق الكندي أرائه عن النفس، وذكر أنها في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي، وبين العالم المادي وعنها صدر عالم الأفلاك، فالنفس مقيدة، بمزاج الجسم، ولكنها مستقلة عنه باعتبارها جوهرها الروحي، فالنفس الإنسانية عنده جوهر بسيط غير فان هبط من عالم العقل إلى عالم الحس، وهي لا تطمئن في هذا العالم لعدم تلبية

(1) ابن سينا: الشفا، الطبيعيات ص 283 د/ إبرهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص 195 وما بعدها.

رغباتها، ويكون ذلك مصحوباً بالالأم، فلا شيء يدوم في عالم الكون والفساد، فهو يسلب كل ما هو غريز لدينا، ولا دوام إلا في عالم العقل فجوهر النفس هي نور من نور الله، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء، وصارت شبيه بالله، لأن تمسك النفس باللذات يعوقها عن المعرفة الشريفة، لذلك عليها النظر الدائم في حقائق الأشياء حتى تصبح مصقولة، وتشعر النفس بلذه كبيرة عند مفارقتها البدن حيث تنتقل إلى عالم الربوبية.

ثم جاء الفارابي وساق أدلة على وجود النفس إلا أنها كانت مضطربة، ومليئة بالقلق، وخاصة في مسألة الخلود فهو تارة يثبتها وتارة أخرى يتكرها، وذكر أن هناك نفوس عارفة وذكر أن هناك نفوس عارفه وخيره وهي النفوس الخالدة، أنما النفوس الجاهلة فهي مرتبطة بالجسم يفني بفانئه، وأن النفس ترتقي من المحسوس إلى العقل بواسطة القوى المتخلية، فالنفس كمال الجسم، والعقل كمال النفس، وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل، وأن الأجسام تصدر عنها أفعال لا تصدر عن سائر الأجسام، ليس سبيل هذه الأجسام سبيل المعالجين، لأن لها خصوصية وجود، إذ لها نمو وإدراك وحركة من تلقائها[لخ] ويبدوا أن برهان الفارابي على النفس غير كاف، لذا أراد ابن سيناء تدعيمه، وذكر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[بر] فالنفس خالدة بعد مفارقتها البدن وأن النفس توجد لجميع الكائنات الحية، ونحن نشاهد أجساماً تحس، وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل، ولا يمكن أن يكون ذلك صادراً عن مجرد جسميتها بل ذات هذه الأجسام مبادئ غير مجرد الجسمية، وعنها تصدر أفعال هذه الأجسام، فلا يكون النبات والحيوان نباتاً أو حيواناً بالفعل نتيجة للبدن، بل يكون نتيجة للصورة التي تضاف إلى هذه المادة، بحيث يصبح كل كائن كائناً بالفعل تتحدد فيه مادته وصورته[تر].

---

(1) الفارابي: الرسائل، رسالة في المفارقات، ص7

(2) ابن سينا: الشفاء الطبيعيات، مرجع سابق، 278 وما بعدها

(3) ابن سينا: المرجع السابق، ص 278 وكذلك رسالة في أصول النفس، ص 52 وما بعدها

فالنفس لا تعد كمالاً لأي جسم طبيعي، لأن النار والهواء مثلاً تعد موجودات طبيعية، ولكن ليس لها نفس، لذلك فهي كمال جسم طبيعي تصدر عنه أفعاله الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة مثل التغذية والنمو، أي أن تكون النفس كمالاً لجسم طبيعي له أن يفعل أفعال الحياة.

فالنفس الإنسانية جوهرية روحانية أما النفوس النباتية والحيوانية غير جوهرية فالجوهرية لا تثبت لها، إلا أن المادة القريبة لوجود هذه الأنفس في الأجسام النباتية والحيوانية إنما تكون بمزاج خاص، بحيث تبقى على هذا الحال، مادامت النفس فيها موجودة، لأن النفس هي التي تجعلها بذلك المزاج، فالنفس علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذي لها إذ كانت النفس هي مبدأ التوليد والتربية فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلاً، أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، وتكون النفس علة لكونه كذلك(لخ) فالنفس عند ابن سينا جوهر وصورة في وقت واحد فهي جوهر في حد ذاتها، وصورة إذا أخذنا في اعتبارنا الجسم(بر) فكلمة جوهر تطلق على الصورة والمادة، وعلى الجسم المركب منهما(تر) وهذا أدى إلى الجمع بين كلمة جوهر وكلمة صورة.

وقد ساق ابن سينا عدة أدلة على وجود النفس وجوهريتها:

1 -أن النفس جوهر يدرك المعقولات، بحيث يستطيع الإنسان أن يغفل عن كل ما حوله ما عدا ذاته، فلا يجوز أذن أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في الجسم، ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم(بر) لذلك فإن الجوهر الذي هو محل المعقولات إنما هو جوهر روحاني، عير موصوف بصفات الأجسام.

2 - إن الاستمرار والتذكر دليل على وجود النفس، لأن الجسم يتغير باستمرار ولا يثبت على حالة واحدة، إنما نراه في نماء أو نقص متواصلين أما النفس لا

---

(1) المرجع السابق، ص 358

(2) د/ إبراهيم مدكور/ في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص 201

(3) ابن سينا: الفلسفة الطبيعية، مرجع سابق ص 92 وما بعدها

(4) ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص 290 وما بعدها

تتغير، أي أن الإنسان يظل محافظاً على خصائص معينة من الناحية النفسية، كذلك عملية التذكر لا يمكن نسبها إلى الجسم، ولكن إلى مبدأ آخر هو النفس بالطبع.

3 -أن جميع قوى البدن تضعف تبعاً لتقدم السن، أما القوة العقلية تقوي بعد ذلك، ولو كانت هذه القوى العاقلة من القوى البدنية لكان، يجب دائماً في كل حال أن تضعف، لكن لا يجب ذلك إلا في أحول، وعوائق دون جميع الأحوال، لذلك فالقوى العاقلة هي جوهر قائم بذاته، ومستقل عن القوى البدنية(لخ).

4 - وأكبر دليل على وجود النفس هو أن النفس تدرك الكليات، وتدرك ذاتها بغير آلة جسمانية، والعلم يتألف من الصور الكلية، وهذه الصور تحتاج إلى محل تقوم به، ولا يجوز أن يكون الجسم ذلك المحل، لأنه منقسم وما يحل به ينقسم بإنقسامه، وبما أن الصور الكلية لا تنقسم وجب أن يكون محلها غير الجسم، إنه النفس.

وابن سينا هنا يعتمد على رأي أفلاطون، وقال بجوهرية النفس وروحانيتها البسيطة، وأنها مغايرة للجسد، وأن النفس هبطت من عالم الأرواح من السماء وحلت في الجسد، وهي تعود إلى السماء بعد فناء الجسد، فهي إذن لا تموت بموت الجسد، بل تبقى خالدة لا يعتريها أي فساد(بر) وقد ساق ابن سينا عدة أدلة تثبت خلود النفس وبقائها بعد فناء الجسد.

الدليل الأول: هو طبيعة تعلق النفس بالبدن فأما أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود، وأما أن يكون تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود وإما أن يكون تعلقها به تعلق المتقدم عليه في الوجود، فإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود كان هذا التعلق إما أن يكون ذاتياً، وإما أن يكون عرضياً فإذا كان ذاتياً صار كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبة، وهذا باطل، لأننا ذكرنا أن النفس جوهر قائم بذاته، أما إذا كانت هذه العلاقة عرضية بطل

(1) المرجع السابق ص 294 وما بعدها

(2) المرجع السابق، ص 213 وما بعدها

فساد أحدهما بفساد الآخر فالعلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود، فالنفس سابقة، والجسم لاحق، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقاً، بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل(لخ).

وسواء بقى الجسم أم فني، فالصلة هنا صله سيد بمسود، وأمر بمأمور، ولن يضير السيد في شيء ما قد يحلق مسوده من تغير، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد(بر).

فالنفس هي المتصرفة في البدن، والمحركة له، والمدبرة لأمره، ولن ينقلب الأمر مأموراً، ولا المتأثر مؤثراً.

الدليل الثاني: وهو دليل البساطة، ويعني به أن النفس جوهر بسيط لا تضل الفساد مطلقاً بوجه من الوجوه لأن الأشياء التي تقبل الفساد هي الأشياء المحركة المشتملة على القوة والفعل، وهذا محال في البسائط، فلا يجوز أن يجتمع أمرين متنافيين أي فعل البقاء، وقوة الفساد إلا في محلين متغايرين، وبما أن النفس جوهر بسيط فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال من الأحوال، لأنها جوهر بسيط، والبسيط لا يفسد(تر).

الدليل الثالث: أن النفس صورة روحانية فاضت على الجسم من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية وهي باقية خالدة، وصادرة عن العقل الفعال واهب الصور، وهو جوهر أزلي أبدي، ويبقى المعلول ببقاء علته(بر) بالإضافة إنها صورة معقولة قائمة بذاتها، وتدرك نفسها، وكل من كان كذلك لا يقبل الفناء.

---

(1) المرجع السابق، ص 302

(2) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، وأحوالها، مرجع سابق، ص 11

(3) ابن سينا، النجاة ص306، 309

(4) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص 13

obeikandl.com

ويذكر ابن سينا إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة، وهو قائم الذات، فإنه من شأنه أن يعقل، ويلزم عن ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته، وكل ما يكون من هذا القبيل لا يجوز عليه التبديل والتعديل[1].

فالقول بخلود الروح غير كاف من الناحية الدينية، لأنه لابد وأن تبعث معه الأجسام أيضاً، لأن السعادة والشقاء المنتظر في الآخرة لم يعد للروح وحدها، بل يكون معها الجسد أيضاً، ولهذا ينبغي أن يبعث الإنسان بكامل هيئته.

فإذا كانت النفس تحدث مع البدن، فإنها لا تفسد بفساده، إذ هو ليس علة لها، لذلك نجد ابن سينا يؤكد على النفس الناطقة، ويتمسك بوحدتها ولا يميز في جزئها بين ما هو فان، وما هو غير فان.

فالنفس الناطقة جوهر روحاني خالد، أما النباتية، فهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يتولد عنها ويتغذى.

والنفس الحيوانية، كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة، لذلك رفض ابن سينا القول بالتناسخ، لأنه يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة إنطباع، فإن كل نفس إنما تتعلق وتشتغل ببدن معين ولذلك فإن معنى وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالية في بدن الحيوان، إنما يعني وجود نفس معطلة قاصرة على التدبير، لأن الحيوان، يستشعر بنفس واحدة، وهي التي تدبره وتشتغل بأمره أما النفس الأخرى في جسده فلا تكون لها علاقة به، ومن ثم يبطل القول بالتناسخ[2].

لذلك يمكن القول أن النفس عند فلاسفة الإسلام جوهر روحاني قائم بنفسه لا لا يتحيز وليس جسماً ولا منطبعاً في جسم ولا يتصل بالبدن، ولا ينفصل عنه، كما ان الله ليس خارج العالم ولا داخله وذكروا أن قوى النفس الحيوانية قسمان: محركة ومدركة، والمدركة قسمان: ظاهرة، وباطنه، والظاهرة هي الحواس الخمسة أما الباطنة هي ثلاثة:

---

(1) ابن سينا: الإشارات، مرجع سابق، ص 134

(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، مرجع سابق ص 231.

أ - القوة الخيالية: وهي موجودة في الدماغ، وتبقى فيها الصور المرئية، وينطبع فيها ما تورده الحواس الخمسة فيجتمع منها، ويسمى بالحس المشترك.

ب - القوة الوهمية: وهي التي تدرك المعاني، أي لا تستدعي وجوده جسماً، بينما يراد بالصورة مالابد بوجود في مادة أي جسم.

ج -القوة المتخيلة: وهي التي تركب الصور المحسوسة، وتركب المعاني على الصور أما القوة المحركة تنقسم إلى محركة بمعنى أنها باعثة على الحركة، وتدعي القوة النزوعية، ولها جزءين: جزء شهواني، هدفه الحصول على اللذة وجزء يسمى بالقوى الغضبية، وتبحث عن الغلبة والسيطرة، وهذا الفعل الصادر عن القوة المحركة يسمى فعلاً إرادياً.

أما النفس العاقلة أو الناطقة فلها قوتين، قوة عالمة، وقوة عاملة فالعاملة هي مبدأ محرك بدن الإنسان، والعالمة هي التي تدرك الحقائق والمعقولات المجردة عن المكان والزمان.

ونصل أخيراً إلى أهم البراهين والأدلة التي قدمها فلاسفة الإسلام على جوهرية النفس ورحانيتها، ونلخصها في التالي:

البرهان الأول: أن العلم العقلي يحل في النفس الإنسانية، وبما أنه لا ينقسم فلابد أن محله لا ينقسم، أي إذا كان محل العلم جسماً، منقسماً، كان العلم الحال فيه منقسماً أيضاً، ولكن معنى العلم الحال بالنفس غير منقسم فمحله إذا ليس جسماً.

البرهان الثاني: قول الفلاسفة إن كان بين العلم والعالم نسبة، فإما أن تكون هذه النسبة إلى كل جزء من أجزاء المحل، وأما أن تكون إلى بعض أجزاء المحل دون بعض، وإما أن لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة إليه، وكل هذه الأنواع تصدق على الجسم لأعلى علاقة العالم بالمعلوم لأن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم، فكيف يكون إذاً بينه وبين أجزائه نسبة، لذا فالعلم غير منقسم ولا يحل جسماً أو في جسم.

البرهان الثالث: لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العلم ذلك الجزء وحده دون سائر أجزاء الإنسان، مع أن العلم صفة للإنسان بجملته من غير نسبة إلى جزء مخصوص، أو محل مخصوص، وهذا لا يتفق مع قولنا أن الله عالم من غير نسبة إلى محل.

البرهان الرابع: إن كان العلم يحل جزءاً في الجسم مثلاً لجاز قيام الجهل وهو ضد العلم، ويكون الإنسان عالماً وجاهلاً شيء واحد، وفي حالة واحدة، ولما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم، وأنه محل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه.

البرهان الخامس: إن كان العقل يدرك المعقول بآله جسمانية، فهو لا يعقل نفسه، وهذا محال، فإنه يعقل نفسه، فالمقدم محال.

البرهان السادس: لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالحواس لما أدرك آلته، ولكن العقل يدرك الدماغ، والعكس، وما يدعي آلته، يدل على ذلك على أنه ليس له آله يدرك بها وإلا لما استطاع إدراكها.

البرهان السابع: قولهم أن القوى التي تدرك بآلات جسمانية يعرض لها التعب إذا واصلت العمل، أو عرض لها محسوسات قوية كالصوت الشديد والنور الساطع، أما القوى العقلية لا تتعب من إطالة النظر في المعقولات، وكلما إزدادت في العلوم استطاعت إدراك النظريات الخفية، وإذا عرض لها ضعف بسبب استعمال القوة الخيالية واستعانتها بها، فتضعف القوة الخيالية ولا تخدم العقل.

البرهان الثامن: قولهم أن اجزاء البدن كلها تضعف بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين، وما بعدها، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى أما القوى

العقلية فإنها تقوى بعد ذلك، وإذا شاهدنا نظر العقل يتوقف بسبب المرض أو الألم فهذا لا يعني أن العقل أصيب بمرض وإنما السبب في ذلك هو توقف اشتغال النفس بفعل عن فعل.

البرهان التاسع: قولهم أن الإنسان يغير أجزاء بدنه، فيكون جسمه في شيخوخته غير ذلك الذي كان في صباه، أما نفسه فتبقى كما هي بعينها لا تتغير أو تتبدل.

البرهان العاشر: إن القوة العقلية تدرك الكليات العامة التي يسميها المتكلمون أحوالاً، وهذه الكليات أمور مجردة عن المادة ولواحقها، لا إشارة لها ولا مقدار وهذا دليل على أن قيامها ليس بجسم.

هذه هي أهم براهيين الفلاسفة المسلمين على جوهرية النفس إلا أنها لم تخلو من النقد، فقد اعترض عليها الغزالي وجميعها كان منصباً على فكرة واحدة وأساسية وهي استحالة الحكم على الكلي بما يحكم به على الجزئي، ففي البرهان الأول على سبيل المثال، ليس ينبغي أن يكون كل حال في جسم منقسماً، لأن العداوة التي تدركها الشاة في الذئب صفة حالة في الجسم مع كونها غير منقسم، فإذا جعلت العلم منطبقاً في الجسم كانطباع اللون والشكل في الشيء، وجب أن نقول أن العلم ينقسم بإنقسام محله، ولكن نسبة العلم إلى محله قد تكون على وجه آخر لا يجوز فيه الإنقسام عند إنقسام المحل.

وأيضاً في الرد مثلاً على الدليل الثامن، أن النقصان القوي زيادتها أسباب كثيرة لا تنحصر، فقد تقوى بعض القوى في بداية العمر وبعضها في المنتصف، والآخر في نهاية العمر، فالشم مثلاً يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف، وإن تساوياً في كونهما حاليين في الجسم وهذه الأمور إذا خاض فيها الإنسان، ولم يردها إلى العادات، فلا يمكن أن يبني عليها علماً موثوقاً به.

وإذا نظرنا إلى البرهان التاسع، نجد أن الإنسان إن عاش مائة عام مثلاً، فلابد من أن يبقى فيه أجزاء النطفة، أي إذا صب في موضع رطل من الماء، ثم صب عليه رطل آخر، حتى اختلط به، ثم صب عليه رطل آخر وهكذا، نستطيع أن نحكم على المرة الأخيرة بأن شيئاً من الماء، فليس يصلح أن نقول أن جسم الإنسان يتبدل كله، فالنفس لا تتبدل ولا تتغير.

لذلك يمكن القول أن معنى هذا الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت كلها، فالفلاسفة، يحكمون على الكلى بما يحكمون على الجزئي، لذلك فهم يختلفون عن الغزالي، لأنهم يستدلون على النفس وجوهريتها عن طريق العقل، لا الشرع، أما الغزالي يستدل على وجود النفس من الشرع وكان هذا موضع الخلاف بين الفلاسفة والغزالي، ولو كان الفلاسفة ربطوا الذات الإلهية بالنفس لما وقعوا في هذا النقد من قبل الغزالي، وما يقال على روحانية النفس وجوهريتها يقال أيضاً على خلودها، فالفلاسفة قد بينوا أن النفس لا تموت بموت البدن، لأن البدن ليس محلاً فيها، وإنما الجسم هو آلة تستعملها النفس بواسطة قواها الجسمانية وفساد هذه الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة، إلا أن يكون حالاً فيها فإذا كان للنفس فعلان أحدهما بمشاركة الآلة كالأحساس والتخيل، والآخر دون مشاركة الآلة كإدراك المعقولات المجردة فلا جرم أن الفعل الذي للنفس بمشاركة الآلة يفسد بفساد البدن أما الفعل الذي للنفس دون الآله فهو لا يفسد بفساده.

وقد اعترض الغزالي أيضاً على خلود النفس عند الفلاسفة بقوله: إن بقاء النفس بعد البدن لا يثبت بالبراهين العقلية، فلا يكفي أن تذكر أن النفس ليست حالة في الجسم، ولأن تعلقها بالبدن تعلق عرض، حتى تثبت أنها لا تموت بموته، فقد تفنى النفس بقدرة من الله، وليس هناك دليل عقلي على أن البسيط لا يفنى، ولو سلمنا مع الفلاسفة، بأن النفس تبقى بعد البدن بقاءاً سرمدياً بالطبع، وأن البدن يموت، وينحل إلى عناصره وينتهي، لأدى بنا هذا القول إلى إنكار بعث الأجساد.

وخلاصة القول أن أراء الفلاسفة المسلمين تتشابه، إلى حد كبير مع بعضها في مسألة النفس وخلودها، حيث أثبتوا جميعاً أن النفس جوهر وكمال أول للجسم، وأنها خالدة بعد فناء الجسد.

أضف إلى ذلك أن جميع أراء المفكرين في الإسلام كانت أغلبها مستمدة من أراء اليونانيين أمثال أرسطو وأفلاطون، فالتأثير كان واضحاً من خلال أرائهم عن النفس وخلودها، مع التجديد والأصالة في الفكر الإسلامي.

حدوث النفس وعلاقتها بالبدن في الفكر الإسلامي:

إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها[1] فالنفس في حالة وجودها قبل البدن غنية عنه، غير محتاجة له، إذ وجدت بدونه مع أن الذي نشاهده لا يدل على هذا، فهي تنتفع كثيراً من قواها الحسية وغيرها وهناك عدة أدلة تدل على قدم النفوس البشرية.

الدليل الأول: يتصور أن القول بحدوث النفس يقودها إلى حيز المادة الأمر الذي تخالفه الأدلة المعروفة، فالنفس إما أن تكون مادتها الخام الأولي التي تطورت عنها مادية، وعند ذلك تكون مادية صرفه وفقاً لقانون التناسب والنتاسخ بين المتحول منه والمتحول إليه، وإما أن تكون مادتها السابقة عليها مجردة عندئذ لا يمكن حدوثها المقترن بالمادة وفقاً لهذه القاعدة.

وقد قام الفلاسفة المسلمين بذكر حلول حول حدوث النفس:

أولهما: أن القول بحدوث النفوس مع الأبدان لا في الأبدان، والحل الآخر هو كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء[2] وهذا يدل على وجود حركة في كيان الطبيعة، والتي بموجبها تسلك المادة الفاقدة للحياة طريقاً تكاملياً ينتهي بها في نهاية المطاف إلى بلوغ مرتبة وجودية جديدة، والتي تصبح عندها موجوداً مجرداً عن المادة، لذلك لا تغدو النفس شيئاً مغايراً للبدن حادث فيه أو معه.

فالقول بحدوث النفس يخالف القول بخلودها وبقائها، فالحادث لا يجد طريقة إلى البقاء من الخلود، إذ الفناء ملازم له، لأننا نقول كل أزلي أبدي، ولا نقول كل حادث

---

(1) ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق ص 210

(2) الشيرازي: الحكمة المتعالية، ح3 ص 188

أبدي، أي أن كل حادث مالم يبلغ بالحركة إلى رتبة وجودية تهبه خصائص فوق المادة، فهو يقع فريسه في الفساد والزوال، أما إذا أدرك التعالي ثبت له بقاؤه وأبديته، فهو بالحركة سلك طريقاً مؤدياً إلى رتبة وجودية مطابقة للثبات والبقاء.

وابن سينا يذكر أن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقاً دون انقطاع، فلولا النفس ما كان الجسد لأنها مصدر حياته المدبرة لأمره، والمنظمة لقواه، ولولا الجسد ما كانت النفس، فإن تهيؤه لقبولها شرط لقبولها شرط لوجودها، وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها، لذلك لا يمكن أن توجد نفس إلا أن وجدت المادة الجسمية المعدة لها فهي منذ نشأتها متعلقة بالجسد، ومخلوقة لأجله، وأن التفكير الذي هو عملها الخاص، لا يتم إلا أن رفدتها الحواس بأثارها(لخ).

فالعقل له دخل كبير في الجسم، فقد تثير فكرة الجسم وتحدث فيه انفعالات كثيرة، وللجسم أيضاً أثر في العقل، فقد تنتج الحركة فكرة، ويبعث اعتدال المزاج والسرور(بر) ويذكر ابن سينا انظر أنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يرتعد جسمك، وتنتابك حلة عدم استقرار، هذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى أو أضعف، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك غضباً من نفس بعض(تر).

فالنفس ليست موجودة قبل البدن وإنما هي حادثة معه تفيض عليه من العقل الفعال عند استعداده لها، والدليل على حدوث النفس أنها متفقة في النوع والمعنى، فإن وجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة(يز).

ومحال أن تكون متكثرة الذوات، لأن هذا التكثر لا يكون إلا من جهة الماهية والصورة أو من جهة العنصر والمادة، فلا يمكن أن تكون النفس متكثرة بالعدد قبل

---

(1) ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق ط ص 352 وكذلك النجاة ص 297 وما بعدها

(2) ابن سينا: الإشارات مرجع سابق، ص 121

(3) المرجع السابق، ص 122

(4) ابن سينا: النجاة مرجع سابق، ص 300

دخولها الأبدان، ولا يجوز كذلك أن تكون واحدة الذات بالعدد، وتكون موجودة قبل البدن، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنيين نفسان، وإما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوه وهذا باطل، لأن الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجود في بدنين، وهذا لا يحتاج إلى تكلف في إبطاله، لذلك فالنفس لا تتعين ولا تتخصص إلا بواسطة الهيئات التي تلحق بها من الجسم، ولا يمكن تصور وجودها قبله، فهي إذن تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها، ويكون البدن مملكتها، ويكون في هيئتها نزوع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله، فعلاقة النفس بالبدن علاقة السيد بالمسود، والأمر بالمأمور(لخ).

فالكمال يحدث للنفس الإنسانية بإكتساب الفضائل والعلوم وتكون حالتها مع نفسها مؤهله لقبول فيض الله عليها، لأن النفس كلما زاد تهذيبها، وابتعدت عن الخيال والأوهام، ومالت إلى العقل كلما قربت من الله تعالى ونالت رضاه.

أما حالة النفس مع الله تقتضي الاعتراف بعجز الإنسان، وأن إرادة الله هي المطلقة في هذا الكون فكان كما أراد له، وخلقه على هذه الصورة ليكون منفذاً لمشيئته تعالى وقدرته العظيمة أما حالة النفس مع الناس فتقتضي على الإنسان أن يحب غيره، وأن يكره لغيره ما يكره لنفسه، ويصدق في معاملته مع الآخرين وخلاصة القول أن النفس لا تفيض على البدن إلا إذا حصل فيه اعتدال يعده لقبولها، ومتى حدثت النفس كان لكل بدن نفس تخصه، فالنفوس المتحدة بالأبدان كثيرة العدد، وإن كانت واحدة بالنوع، فإذا فارقت البدن، احتفظت بالهيئات التي حصلت لها خلال وجودها فيه ولذلك فالنفس لا تموت بموت البدن، وإن كانت حادثة، لأن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه أن يبطل ببطلانه.

---

(1) آل ياسين، جعفر فيلسوف عالم، ص 153

3 - التفرقة بين النفس والروح والجسم في القرآن الكريم:

دارت أفكار الفلاسفة حول ما يتعلق بموضوع النفس والجسم، واعتبروا النفس والروح شيئاً واحداً، ولكن إذا نظرنا إلى الشريعة الإسلامية وما جاء به القرآن الكريم نرى تفرقة واضحة بين كلاً من النفس والروح والجسد.

فالنفس تعني الروح والجسد أو الروح والبدن، وهذا البدن لا روح فيه ولا حياة إلا بوجود الروح التي تعطيه الحياة وتهبه الحركة الدائمة ومن الآيات التي تشير إلى معنى النفس قوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[1]

وقوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[2] وتشير الأيتين إلى أن الإنسان مكون من الروح والجسد، وهذا يوضح أن طبيعة الخلق الإنساني في بادئ الأمر كان على ذلك النمط جسماً وروحاً وبالتالي يكون البعث كما في قوله تعالى قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[3] **وقوله تعالى أيضاً:**

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[4]

وقوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[5] في هذه الآية نجد معنى مشترك بين الجسم والروح، فالروح مصدر الطهر والنقاء والجسم مصدر الشهوة والشقاء، لذلك "قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ لأن الجزء الظاهر من تلك النفس وهو الروح يمنع الجسد

---

(1) سورة المائدة: آية 32

(2) سورة القصص: آية 19

(3) سورة لقمان: آية 28

(4) سورة لقمان: آية 34

(5) سورة النازعات: آية 40

obeikandi.com

من الخضوع للشهوة الحيوانية الغريزية المتسلطة فالنفس والروح ليس شيئاً واحداً كما جاء في أفكار الفلاسفة قبل القرآن الكريم، أن النفس تحوي الجسم والروح معاً.
أما الروح فهي النفحة الإلهية الخالصة من عند الله تعالى والتي يبعثها في الجسد لتحيا النفس الإنسانية على الأرض، فالروح هي السر الإلهي للحياة، أو رسالة البعث إليها بالحركة والوجود بالحياة ويتبين في قولة تعالى قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[1] والروح كان ممثلاً في جبريل عليه السلام، وإنما جاء بالروح حاملاً لتلك النفحة الإلهية إيذاناً ببث الحياة من منبع الخلود والحياة.
وقوله تعالى:
قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[2] كل هذا يقدم لنا صورة صادقة وواضحة الدلائل لمعنى الروح، فهي أمر متسامي العلو والرفعة والدرجة، لا تأتي إلى الإنسان إلا بإذن الله تعالى مرسلها بمشيئته مع الملائكة المكلفين من قبل الله تعالى ببث الروح في هذا الإنسان، وهذه الروح هي سر الله في أرضه لا يعلمها إلى هو، لأنها سر الحياة والكون كله وصدق الله تعالى إذ يقول:
قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[3] إذن أمر النفس معروف لأنها مكونه من جسم وروح، أما الروح فهي غير معلومة إلا لله تعالى صاحب السر الأعظم لهذه الروح وقصر معرفة هذا السر الإلهي على نفسه فقط، وسوف يبقى هذا السر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها إن شاء رب العالمين فلن يستطيع أي إنسان مهما كانت قدراته أن يصل إلى هذا السر الإلهي العظيم، لأنه لو صدق وحدث ذلك وتوصل إليه كائن من كان لعرف سر الحياة والموت، ولكان في إمكان من يموت أن يعاد مره أخرى إلى الحياة إذا استخدم ذلك السر الإلهي، لكن ذلك لن يحدث أبداً، لأن تلك هي مشيئة الله في خلقه، وهذا يعتبر أكبر تحدي لمن أراد أن يتعالى على الله

---

(1) سورة النساء: آية 171
(2) سورة النحل: آية 2
(3) سورة الإسراء: آية 85

وينكر نعمته عليه وهذه الروح الإلهية تساند عباد الله في وقت الحاجة والشدة مصداقاً لقوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: لخ لم لى لي □ □ □ □ ٱ(1) وأيضاً قَالَ تَعَالَىٰ: ىٰ يٰ تر □ □ □ تن تى تي □ □ □ ٱ(2) من هنا يظهر معنى الإعجاز القرآني من أمر الروح حيث جاء سيدنا جبريل بروح من ربه تعالى متمثلاً شكلاً إنسانياً من جسد ونفس، وما هو إلا روح الخالق سبحانه وتعالى على عباده الصالحين تلك الروح التي تأتي في صورة وحي وإلهام من عند الله، والتي لا ترى، ولكنها تدرك بالحس والعقل، أما الجسم أو البدن فيشير إليه الله تعالى بقوله:

قَالَ تَعَالَىٰ: تن تى تي □ □ □ □ □ □ ٱ(3)

قَالَ تَعَالَىٰ: □ □ سم □ □ ٱ(4)

قَالَ تَعَالَىٰ: □ □ □ □ □ بج بح بخ بم بهتجٱ(5)

ويتجلى من تلك الآيات أن الجسم هو الامتداد المبني من تلك البنية المكونه من الشحم واللحم والعظم دون الروح التي احتفظ الله تعالى بسر ماهيتها، لأنها جزء من الكيان الإلهي، فمن عرف الله تعالى عرف الروح، ولكنه يظل غير محيط بسرها لأن سرها مقصور على الله، فهي سر الخلود والبقاء السرمدي.

فالروح هي مبعث الحياة ومستمدة من الله تعالى وقال فيها:

قَالَ تَعَالَىٰ: □ □ □ ني نى □ ير □ □ * □ □ □ □ □ □ □ □ بج بحٱ(6)

فلا يندهش البشر وهم محدودو العلم إذ لم يقفوا على كنهها وحقيقتها.

---

(1) سورة الشورى: آية 53

(2) سورة مريم: آية 17

(3) سورة يونس: آية 92

(4) سورة المنافقون: آية 4

(5) سورة البقرة: آية 247

(6) سورة ص : آية 72

obeikandi.com

والقرآن الكريم يحذر من شهوات النفس وأهوائها مشيداً بالنفس اللوامه التي ترتدع عن الرذائل في قوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... * ... ﴾[1] وهذه النفس لا تثبت على حالة واحدة، فهي كثيرة التقلب والتكون، وهي من أعظم آيات الله، فإنها مخلوقه من مخلوقاته تتقلب في الساعة الواحدة فضلاً عن اليوم والشهر والعام والعمر ألواناً متلونة فتذكر وتغفل، وتقبل وتعرض وتلطف وتكشف وتنيب وتجفو وتحب وتبغض، والنفس اللوامه نوعان: لوامه ملومة، وهي النفس الجاهلة الظالمة التي يلومها الله وملائكته والنوع الآخر لوامه غير ملومة، وهي التي لا تزال تلوم صاحبها على تقصيره في طاعة الله مع بذله جهده، فهذه غير ملومه، وأشرف النفوس من لامت نفسها في طاعة الله، واحتملت ملام اللائمين من مرضاته،فلا تأخذها فيه لومه لائم، فهذه قد تخلصت من لوم الله أما من رضيت بأعمالها، ولم تلم نفسها ولم تحتمل في الله ملام اللوام فهي التي يلومها الله عز وجل.

أما النفس الأمارة فهي النفس المذمومة، تأمر بكل سوء، وهذه طبيعتها، إلا من أعانة الله على التخلص منها، مصداقاً لقوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... يم يى ... ﴾[2] فالله سبحانه وتعالى إمتحن الإنسان بهاتين النفسين الأمارة واللوامة، كما أكرم الله الإنسان بالنفس المطمئنة، فهي نفس واحدة تكون الأمارة ثم لوامه مطمئنة وهي غاية كمالها، وصلاحها، وجعل الملك قريبة النفس المطمئنة وصاحبها التي يسددها إلى الحق، ويبعدها عن الباطل، وأصعب شيء عن النفس المطمئنة تخليص الأعمال من الشيطان، فلو وصل منها عمل واحد كما ينبغي لنجابه العبد، وقد ذكر احد العارفين بالله .. والله لو أعلم أن لي عملاً واحداً وصل إلى الله لكنت أفرح بالموت من الغائب يقدم على أهله.

---

(1) سورة القيامه : آية 1

(2) سورة النور : آية 21

لذلك نجد أن النفس المطمئنة هي أعلا النفوس مرتبة، وقد خاطبها الله تعالى في قوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾[1] فالنفوس جميعها، مردها إلى الله تعالى الذي يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى.

فالنفس المطمئنة تسخر العقل والقلب، وتأتي إلى أشرف الأشياء وأفضلها، وأجلها متخرجة من صورة مذمومة إلى صورة حقيقية.

وتصل أخيراً إلى رأي أهل السنة في الروح، فعلى الرغم من تحفظها توضيح حقيقة النفس، إلا أن هناك أحاديث تدل على الأصل التي صدرت عنه الأرواح، وأن وجود الأرواح سابق على وجود الجسد.

فالأرواح مجندة ما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلفت وأخرى تبين أن مصيرها بعد الموت في سؤال الملكين، وما تحس به من نعيم أو عذاب ما من أحد بروز قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم(بز) ونفساً ثالثة تفسح للأحلام مجالاً لها، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة.

فكان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤية إلا جاءت كفلق الصبح .. فالرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة. من رآني فقد رآني حقاً(تر).

من هذا المنطلق استطيع أن أقول أن الآيات والأحاديث هي الظاهرة الاولى التي فتحت الباب إلى بيان أصل الروح وسبقها على الجسد، وعودتها إليه بعد الموت.

أصول نظرية النفس عند الرازي:

أهتم الرازي بدراسة النفس خاصة في كتابه الطب الروحاني الذي يعرف بطب النفوس، وكان غرضه من ذلك إصلاح أحوال، وأخلاق النفس، لذا كان لابد من قمع

---

(1) سورة الفجر : آية 27

(2) ابن قيم الجوزيه، كتب الروح، حيدر آباد الدكن، بيروت 1324 هـ ص 9

(3) صحيح البخاري: في باب تعبير الرؤيا والأحلام.

الهوى ومخالفة ما تدعو إليه الطبائع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك[1] وتدريبها عليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو ملكة الإرادة، وإطلاق الفعل بعد الرؤية، فمن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة، ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً، ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته، فالهوى والطباع يؤديان إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رؤية في عاقبة، فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى معرفة الحقيقة وإدراكها إلا إذا قمع عقله من الهوى، لأن الهوى يضر الإنسان روحاً وجسداً، ولن يرده عن ذلك إلا العقل، لأننا نصل إلى بلوغ الفضائل عن طريق العقل، فهو أشرف الأصول الأخلاقية[2] حتى تتعود النفس على ذلك، والرازي هنا لا يذم الأنفعالات الإنسانية لكنه يذم الإرادة.

وقد علق الكرماني على قول فيلسوفنا الرازي بقوله أن الفيلسوف الذي علق قمع هواة بذاته هو من البشر، والبشر من نفس وجسم، فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها، أم كيف يتهيأ لنفسه أن نقع هواها بذاتها وهي خالية مما يكون انبعاثها عنه[3].

لذا نجد الرازي قد لفت نظر الإنسان إلى طاقة كامنه فيه، تكون مصدر سعادته، لو أنه أحسن استخدامها، فالعقل هو المؤثر الأول في هذه الطاقة كما ذكر علم النفس، فالمدمنين لغثيان النساء وشرب الخمور والسماع على أنها أقوى اللذات والشهوات وأوكدها غرزاً في الطباع لا يتلذذون بها، لإنها تصير عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده، وصارت في منزلة الشيء الاضطراري في العيش، لا بمنزلة ماهو فضل وترف، وهم بذلك يغرروا بالنفس ويطرحوها في المهالك، وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه ويطرحوها في المهالك، وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها، كالحيوان المخدوع بما ينصب له في

(1) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 20

(2) الرازي: منزلة العقل، المجلة الثقافية، عدد 115 ، 1976 ص 14

(3) الكرماني: الأقوال الذهبية ص 21

مصايدها، حتى إذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه[لخ].

ويعلق الكرماني على ذلك بقوله:

إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كمالاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له، وقياماً بمصلحته .. كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هوها ويوجبه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل فيها لا تهواه ثابتاً، فتعليق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا بباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد[بر].

وقد وافق الرازي أفلاطون، الذي ذهب إلى أن الطب الروحاني هو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريدبها، ولئلا تجاوزه[تر] ويذكر الرازي أن أفلاطون يرى أن في الإنسان نفوساً ثلاثة ناطقة أو الهية، وغضبية أو حيوانية، ونباتية أو شهوانية، وأن الحيوانية، والنباتية قد كوننا من أجل النفس الناطقة[بر] وقد تهكم الكرماني على فكر الرازي، واستاذة أفلاطون، فهو لا يرى النفوس ثلاثة، لكنه يراها واحدة بالذات، وتستحق الأسماء الثلاثة بأفعالها، ولذا يستبعد أن يكون طباً على الإطلاق[سم].

والرازي يؤكد على رأي أفلاطون من أن النفس الغضبية تستعين بها النفس الناطقة، على قمع النفس الشهوانية ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمالها نطقها، وهو الذي يخلصها من الجسم إذ استخدمته كاملاً[شم]،

---

(1) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 23

(2) الكرماني، المصدر السابق، ص 24

(3) الرازي: المصدر السابق ص 29

(4) المصدر السابق، ص 28

(5) الكرماني: الأقوال الذهنية، مصدر سابق، ص 49 وما بعدها

(6) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 28

فليس النفس النباتية والغضبية عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم، كجوهر النفس الناطقة، بل إحداهما وهي النفس الغضبية هي جملة مزاج القلب، والشهوانية جملة مزاج الكبد، أما جملة مزاج الدماغ، فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة، فالنمو والنشوء للإنسان من الكبد والمرارة، وحركة النبض ومن القلب أما الحس والحركة الإرادية والفكر والتخيل فمن الدماغ.

معنى هذا أن النفس تكتفي في مصالح ذاتها بذاتها دون حاجة إليها من الخارج، لكن الكرماني يذكر أن هذا الاعتقاد غير صحيح، لأن النفس عاجزة عن مصالح ذاتها بذاتها، وتقصر فعل النفس الغضبية مصدره أنه لا حمية ولا آنفه، فلا تستطيع أن تقهر الشهوانية حال اشتهائها حتى تقف دونها ودون شهواتها والأفراط هنا أن يكثر في تلك النفس الكبر وحب الغلبة والاستعلاء كما كان الحال عند الاسكند الأكبر(لخ) وقد يوجد لدى النفس الناطقة تقصير كما يرى أفلاطون وهو ألا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والتعجب منه والتشوق إلى معرفة ما فيه ولا سيما معرفة جسدها بهيئته وعاقبته ومن لم يفعل ذلك فإن مصيره بعد الموت مصير البهائم أو الحيتان والخفافيش التي لا تفكر، ولا تتذكر أبداً، والإفراط هنا أن يميل به الفكر في تلك الأشياء وتستحوذ عليه، حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء والنوم مقدار ما يحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة(لب).

ويذكر هنا الكرماني أن النفس قد تسمى ناطقة إن هي اكتسبت ما يمجدها من المعارف معقولة أو محسوسة، وباعتدالها الفضائي كالعلم والذكاء، وبنقصانها عن الاعتدال يكون المكر والحمق(لج).

لذلك نجد أن فيلسوفنا الرازي يذكر أن النفس الناطقة هي أشرف النفوس، وأعظمها، لذلك نجد الرازي يوصى بها، وعن طريق هذه النفس كان الإنسان حقيقة، وبها يشار الملائكة كذلك(لد).

---

(1) المصدر السابق، ص 29

(2) المصدر السابق ص 29

(3) الكرماني: الأقوال الذهبية، مصدر سابق ص 111 وما بعدها

(4) ابن الجوزي: الطب الروحاني ص 43 وما بعدها

فالنفس الناطقة عند فيلسوفنا الرازي هي أصل حقيقة الإنسان ووجوده كما لها من قيمة كبيرة في نظرة في قمع النفس الشهوانية والغضبية، فالوصول إلى قمع الهوى فضيلة كما ذكر الرازي، لكنه ليس أمراً سهلاً، لذلك نجد النفس في حاجة إلى تدريب ومجاهدة، وهذا يتعلق بإختلاف الأشخاص في الطباع، لذا لابد من حبس الشهوة متى وجد شبهة ما، فقد يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يؤلمه أكثر مما يتحمل، فالأفضل أن يردعها أن تكافآت لديه المئونتان، فالمرارة المتجرعة أهون من المنتظره، لذلك لابد من قمع النفس الشهوانية، وإصلاحها قبل تعلم الفلسفة(لخ) لذلك نجد الرازي يذكر أنه على الإنسان ألا يكون أسيراً لطبعة وإلا فقد حريته وكرامته، فإن أكفء الناس مقدرة على ذلك هو الفيلسوف، حيث يستطيع قهر طبعة وذم هواه، والرازي هنا يوجه تحذير إلى الإنسان من رأى المجتمع فيه حيث يطالبه بقمع الهوى، لما فيه من مدح الناس له على ذلك، فالمعرفة الفلسفية تقدم للفيلسوف إنساناً من السلوك السليم، ويصبح بذلك مثالي التصور، أخلاقي التصرف قوى الصلاب بغيرة(بر).

فقمع الهوى على حد قول الرازي واجب في كل حال تمرينًا للنفس إذا وقعت في ظروف قاسية، وكان من السهل عليها احتمالها، حتى لا تتمكن الشهوات من الإنسان فإن لها من التمكن في نفس الطبيعة والجبلة، مالا تحتاج أن يزداد معه فضل تمكن بالعادة أيضاً، فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بته(تر).

وقد ذهب الكرماني إلى أن رأي الرازي في قمع الهوى فيه خطأ، حيث أن النفس تحتاج إلى باعث خارجي، ليقمعها ترغيباً وترهيباً، وهذا يوجب ألا يكون للنفس انبعاث من ذاتها، فإذا كانت المسألة لا تعدوا أن تكون قمع نفس، فلما يسمى طباً؟ فهو في حد ذاته ليس إلا اكتساب النفس الفضيلة بذاتها، ويكون الطب بإزالة العلة، بإخراج الفضول أو بتناول الدواء(بر).

---

(1) المصدر السابق، ص 21 وما بعدها

(2) د/ محمد بيصار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب ط1 جامعة السنوسي، ليبيا ص 20

(3) الرازي: الطب الروحاني مصدر سابق ص 22

(4) الكرماني: الاقوال الذهبية مصدر سابق، ص 34 وما بعده

فالنفس عند الكرماني في حقيقة الأمر أن يكون لها إعلال تفسر بها كاسوء اعتقاد في الله، أو سؤء عادة بحسب هواها[لخ].

ولهذا الرأي يعيب الكرماني على فيلسوفنا الرازي بأنه في طبه الروحاني جلد خانس قذر، ولكن في الجسماني مثل غصن مائس خضر، لذلك نجد الرازي قد ركز على القيمة العظمى لمخالفة الإنسان لهواة وطبعة، ونظراً لما يتحمله من مشاق فكم من العسير على كل حي السير ضد عاداته ولذلك رأي بعض الباحثين أن هذه هي الأمانة التي حملها الإنسان، وقد اتيا حملها كل من السموات والأرض والجبال[بر].

فالبحوث النفسية لا يدرك قيمتها إلا هؤلاء الذين تورطوا في أزمات نفسية، ولم يجدوا منها مخرجاً[تر].

فالعقل يتصل بموضوع الخيال عند الرازي، حيث يرى أن الدماغ مصدر التخيل عند الإنسان والحركة والفكر، فالخيال ليس من خاصية الدماغ ومزاجه، بل من الجوهر الحال فيه، والمستعمل له على أنه آله وأداه، وهوالنفس الناطقة، فهي لذلك مناط الخيال عند الإنسان، ولا يستطيع أحد من الناس أن يقدر أن يبلغ كل أمانية وشهواته، لأن نفس الإنسان مفكرة مروية متصورة للغائب، وهي لا تخلو من حالة من الأحوال من التشوق والتطلع إلى ما لم تحوه والخوف، والإشفاق على ما قد حوته، فلا تزال من أجل هذا في نقص من لذتها وشهوتها[بر].

وفقد يحدث إفراط من النفس الناطقة بإستحواذ الفكر على الإنسان في مصيرة بعد الموت، حتى لا يمكن النفس الشهوانية من أن تنال الغذاء الذي يصلح به الجسم،ويصل إلى حقيقة هذه المعاني في زمان أقصر من الزمان الواجب إدراكها فيه فيفسد عندئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوساوس والمانخوليا[سم].

---

(1) المصدر السابق، ص 108

(2) د/ ذكي نجيب محمود، صفة الإنسان الكامل مجلة العربي عدد 150 ، 1971 م ص 8

(3) الرازي: الخيال مجلة الثقافة الاسبوعية، عدد 13 ص 1975، ص 1

(4) الرازي: الطب الروحاني مصدر سابق ص 6

(5) المصدر السابق: ص 29 وما بعدها

وعلى الرغم من محافظته على الجسد فهو يفضل عليه الروح ويقول ما يصنع بجمال الجسد مع قبح النفس، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني، ويجتهد فيه إلا النساء، وذو الخنث من الرجال، لذلك لابد من مخالفة الطباع، وتمرين النفس وتدريبها على ذلك، حتى تحصل على المجاهدة ويؤكد الرزاي على أن اللذة الدنيوية لابد وأن يسبقها ألم، والذين يعتقدون غير ذلك فهم ضعاف العقول، فقد يحدث كل من الأذى، والخروج عن الطبيعة دفعة واحدة في زمن قصير، وهنا يفوتنا الإحساس بالمؤذى، ويتضاعف الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة وتسمى هذه الحالة لذة، ويظن من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها، ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذى، وليست الحال على الحقيقة كذلك، بل ليس أن تكون لذة بته، إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة(لخ).

ونجد هنا أن رأي الرازي مطابق إلى حد ما رأى أستاذه أفلاطون حيث يرى أن الآلام تدخل في تركيب اللذات، ولا تتدخل اللذات في تركيب الآلام فالرازي هنا ليس مثل فرويد الذي ملئ الحياة كلها في الجنس، لكنه يتفق مع علم النفس الذي يعمل على تطبيق مبدأ الواقع، وهو الحد من اللذة، فلابد من قمع الشهوات، وتذليلها، وجعلها منقادة للنفس الناطقة التي هي أشرف النفوس وأعظمها عند الرازي وذلك لا يكون إلا بالتعود(بر) فالمعتدلون من علماء النفس يروا ما يراه الرازي من أن ضبط الشهوة عامل قوي للصحة والنمو، فلم يحدث أن هلك أحد. بسبب العفاف، وقديماً نجد جالينوس قد حذر من إدمان الشهوات، فقد تتطبع في الإنسان من السباب وحتى الشيخوخه وربما زادت على ذلك.

فالمدمن عند فيلسوفنا الرازي يشبه الحاطب على نفسه، الحيوان المخدوع بما ينصب له في الشباك، حتى إذا وقع فيها لم ينل ما خدع به، ولا تحمل التخلص مما وقع فيه،

---

(1) المصدر السابق يص 37

(2) المصدر السابق ص 22

سوى ما يجر عليه الإدمان من الغش، والبعد عن الدين حتى يضطروا إلى استعمال جميع الحيل، واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها في المهالك، فإذا هم قد شقوا من حيث قدروا السعادة، واغتنموا من حيث قدروا الفرح، وألموا من حيث قدروا اللذة[لخ] فالفلاسفة الذين لا يرون لنفس وجوداً مستقلاً، يجوز أن يطلق منها ما لا تجلب عاقبتين ألما، ولا ضررا موازياً للذة التي أصببت، أو يفوق عليها، أما الذين يرون للنفس وجوداً مستقلاً، وأن الجسد لها كالآله، فإنهم يحافظون بذلك على مجاهده الهوى، ويرون أن لهؤلاء عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد، يكثر ويطول لها ألمها وحسرتها[بر].

فالإنسان قد خلق الفكر، ولا للشغل باللذات، والدليل على ذلك تقصيره في اللذات عن الحيوان غير الناطق، الذي ينال من اللذة مالا يناله عدد كبير من الناس، فالبهيمة قد تنهمك في هذه اللذات وقد حضر وقت ذبحها، فاللذات لا توجب فضلاً للإنسان، ولا ميزة لمن نالها على سواه، وإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل من الناس بل ومن الحيوان غير المائت كله، ومن البارئ عز وجل إذ ليس بذي لذة ولا شهوة[تر] فالرازي هنا من أنصار الرأي الأخير، وهو يقول بأن كل من خالفه بأنه لا رياضة له، ولا روية، ولو أن إنساناً ملك نصف الدنيا لخافت نفسه من ضياع شيء منه، وتطلعت إلى النصف الآخر – ولو ملك الدنيا لتطلع إلى السماء، ونازعته نفسه إلى الخلود، فاللذات لا حدود لها وليس هناك لذة كاملة لمنازعة النفس للإنسان، مثل إيثار الطفل حك عينية، واللعب في الشمس[بر].

ويمكن القول هنا أن منهج الرازي يتلائم مع روح القرآن الكريم، مثل قوله تعالى:

---

(1) المصدر السابق ص 23

(2) المصدر السابق، ص 24 وما بعدها

(3) المصدر السابق، ص 21

(4) المصدر السابق، ص 25

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ □ □ □ □ ﴾[1].

فالعاقل عند الرازي هو الذي يؤثر لذات الآخرة الدائمة غير المتناهية على لذات الدنيا التي يعقبها ألم، وعلى الإنسان العاقل ألا يطلب لذة تقف حائلاً بينه وبين التخلص من هذا العالم إلى عالم النفس، وهو ما يشغل بال الفيلسوف، الذي يترك الكثير من المباحات ولا يعود نفسه عليها، لأن العادة طبيعة ثانية[2].

فما يقع لنا ليس من اختيارنا واكتسابنا بل مما في الطبيعة، ومن الحزم أن يبادر الإنسان إلى منع النفس عن العشق قبل وقوعها فيه حتى نذلل النفس الشهوانية للنفس الناطقة، فشرب الخمر والسكر من الأشياء المضرة للنفس، وأنها مع الجسد بمنزل إلقاء نار على نار، فالشراب يقوى النفسين الشهوانية والغضبية، وهذا من أعظم آفات العقل والهوى، لذلك تضعف النفس الناطقة، وتتبلد قواها، فلا تتحكم في رؤية، ولا في فكر وبالتالي تستطيع أن تنقاد للنفس الشهوانية فلا تمانعها، وتلك مرتبة الحيوان التي لا يرضاها لنفسه عاقل حكيم، لذلك يجب على العاقل ان يذم نفسه البهيمية بمعونة النفس الناطقة والنفس الغضبية حتى لا يتورط في الشهوات والملذات، فما بالنا بالحسد الذي لا لذة فيه، ولا شهوة، ومع ذلك فيه ضرر للنفس والجسد معاً والكرماني هنا لا يوافق على رأي الرازي إلى أن هذا ليس من طب النفوس، وانه إدعاء من الرازي، حيث تعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في محو الحسد[3].

والرازي يرى أن ضرر الحسد يظهر بالنفس من حيث أنه يعرضها للذهول، ويشغلها عن التصرف في شئون الجسد، ويعرض الجسد لفساد المزاج، وسوء الاغتذاء، وقد تتعلق النفس برتبة أعلى من التي نشأ عليها الإنسان، غير أن العقل هنا ليس هو القاضي

---

(1) سورة القيامة: آية 1

(2) الرازي: السيرة الفلسفية: مصدر سابق ص 101 وما بعدها

(3) الكرماني: الأقوال الذهبية، مصدر سابق ص 81

الوحيد، بل يشركة الهوى في ذلك، ومن أراد ربة فوق ذلك، فلن يصل إليها إلا عن طريق النفس، إذا سارت الأمور طبيعياً، دون اتفاقات[لخ].

فمن الأفضل ترك الانتقال من حالة عادية إلى حالة اخرى جليلة دون جهد للنفس، ولا يأمن الإنسان بعد أن يناله ألم بسبب ذلك، وإن اضطر لذلك، فيجب ألا يصحب ذلك تغير في شيئ مما به قوام جسده، وكثيراً تتعود النفس السرف وتلح في طلب الحالة الثانية ولئلا يبلغ الغم إلينا بفندها متى نقدت وإلا كنا متحرفين عن عقولنا إلى هوانا، وواقعين في البلايا[لر].

وقد اختلف الكرماني مع الرازي في تسميته هذا طباً روحياً، فهو أولى أن يكون طباً جسمانياً، لما فيه من الحديث عن طيب العيش وسلامته.

فأنى للنفس أن يكون لها ذلك، وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب، والأمر أعلى درجة من المأمور، والقاهر أعز من المقهور، لذلك فلا تطلب إلا الغلبة والقهر من دون الخضوع والخشوع[لز].

ويذكر الرازي أنه لابد من الأقلاع من الولع والعبث، لأن النفس الناطقة تثير النفس الفضية بالحمية، فالنفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على النفس الشهوانية، حتى كانت شديدة النزاع عسره الانقياد[لر].

وقد انتقد الكرماني أيضاً الرازي في هذا الرأي وذكر أن الولع والعبث لا تحتاج في تركها إلا صحة العزم، بأن تثير النفس الناطقة والغضبية فالنفس لا تستطيع أن تقلع عن عادتها إلا بمعاونة أشياء هي غيرها[سه] والرازي يؤكد هنا على أن النفس باقية بعد فناء الجسد، وهو يتابع في ذلك استاذه أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس النباتية

---

(1) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 85 وما بعدها

(2) المصدر السابق ص 91

(3) الكرماني: الأقوال الذهبية، مصدر سابق، ص 89 وما بعدها

(4) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 78

(5) الكرماني: المصدر السابق ص 87 وما بعدها

والغضبية لا يوجد لهما جوهر خاص يبقى بعد فناء الجسد، لأنهما من عالم الحس، فيفنيان مع الجسد، أما النفس الناطقة فهي موجودة في عالم المثل، فلا تفنى بفناء الجسد، بل تظل باقية وخالده وخلاصة القول: أن النفس عند فيلسوفنا الرازي هي جوهر مستقل متعالي غير متحلل، ولا سيال بعكس الجسد، وأن النفس الناطقة هي أعظم النفوس عنده إلا أنها تسير النفس الغضبة وتفيد النفس الشهوانية عن رغباته المستمرة نحو التلذذ، لذلك لابد وأن تنقاد النفس الشهوانية والغضبة لها حتى تحصل العادة الأبدية لذا يمكن القول أن هناك نزعة أفلاطون واضحة أثرت في نظرية النفس عند الرازي.

طبيعة الجسم وعلاقته بالنفس عند الرازي:

الطب عن فيلسوفنا الرازي يعرف بأنه علاج للجسم وللنفس معاً ومعرفة الأمراض وطرق علاجها، فقد درس الرازي الجسم، وذكر فيه سبع مواد هي: الفضة والذهب النحاس، الحديد القلعي الأسرب والخارصين، وقد يطلق الرازي على بعض الأجسام لفظ أرواح، ليصل بذلك إلى مواد أربعة هما: الزئبق والنوشادر – الكبريت، الزرنيخ، فعناصر الجسم أربعة كما ذكر الرازي هما الأرض وهي من أشدها، والماء أكثر تخلخلاً منها، لأنه أعلى، والريح أكثر تخلخلاً من الماء، النار أكثر تخلخلاً من الهواء، وهذه الجواهر حدثت في تلك الصور نتيجة تركيب الهيولي المطلقة مع جوهر الخلاء(لخ).

وهنا فيلسوفنا الرازي لا يختلف مع أستاذة أفلاطون، حيث يذهب الرازي إلى أن الجسم هو من جوهر متحلل سيال، ولا بقاء المتحلل إلا بأن يخلف بدلاً مما تحلل منه(بر).

فطبيعة الجسم غير طبيعة النفس عند الرازي، فلكل منهما ميزة تميزه عن الآخر، فالنفس جوهر مستقل عن البدن، ولا يفنى بفناء البدن أما الجسم فهو فاني، ومتحلل

(1) الرازي: رسائل فلسفية مصدر سابق، عن زاد المسافرين لناصر خسرو ص 172

(2) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 28

obeikandi.com

وهذا ما يذهب إليه ابن سينا كذلك في أن بعض أصحاب المكاشفة قد رأوا جواهر أنفسهم عند إنفصالهم عن أبدانهم، وإتصالهم بالأنوار الإلهية العليا[1].

وقد ذكر كذلك ابن عطاء الله السكندري متابعاً في ذلك الرازي وابن سينا إلى أن النفس جوهر مستقل عن البدن، متابعاً في ذلك الرازي وابن سينا إلى أن النفس جوهر مستقبل عن البدن، وأن النفس أشرف من البدن، وقهرها للبدن أو عدم قهرها له هو علة تعدد مراتبها تجاوزياً لا الحقيقة[2].

فالإنسان عند الرازي عالم صغير، خلقه الله تعالى وركبه من أربع طبائع متناقضة في طبعها وهي :

الدم، البلغم، والمره والصفراء والسوداء[3].

ويوافق الكرماني هنا على رأي الرازي في أن جسد الإنسان مركب، لذا يجب تفضيل النفس على الجسد ، مثل العلم بالمعقولات وإدراك المحسوسات[4].

فالجسم عند الرازي له أربع قوى طبيعية هي الجاذبة، والماسكة والهاضمة، والدافعة، أما الأمراض التي تصيب الجسم فيراها الرازي أربعة أيضاً وهي في الخلقة، ومقدار الأعضاء، وعددها موضعها، ومن الأعضاء ما هو مخدوم وما هو خادم، فالمخدوم عليه مدار الحياة، هي متمثلة في القوى الروحانية، وهي النفس والروح والعقل، وهي متمثلة الأعضاء الباطنه وهي الدماغ والقلب والكبد والمعدة وهي متفاضلة فيما بينها في الشرف بالعلوم، وهذه القوى الروحية هي المدبر الأساسي لجسم الإنسان وتنظيمه أما الأعضاء الخادمة، فهي أعضاء آلية متمثلة في الحواس الظاهرة، مثل السمع والبصر، والشم، واللمس، فالجسم المريض عند الرازي ينتج عنه أخلاق رذيلة، وعلاج هذه الأمراض، أنما هو علاج للأخلاق وتهذيبها.

---

(1) ابن سينا: معرفة النفس الناطقة، وأحوالها مرجع سابق ص 183

(2) د/ أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء السكندري وتصوفه ص 129

(3) الرازي: المدخل الصغير إلى الطب، مخطوطه سابقة، ورقة رقم 106

(4) الكرماني الأقوال الذهبية: مصدر سابق، ص 102 وما بعدها

والرازي هنا يريد أن يوضح طبيعة الجسم، وجزيئاته، ومركباته والأخلاق الناتجة عنه، حتى يستطيع أن يشخص الدواء، ويسعدالإنسان بصحته في الحياة.

من هنا استطيع أن أقول أنه لا يوجد اختلاف بين الرازي، وبين العقيدة الإسلامية الي توصي برعاية الجسد مثل رعاية النفس، حتى يسير الإنسان مكتمل الشخصية(لخ).

لذلك نجد فيلسوفنا الرازي يؤمن بقيمة الأثار النفسية، وأثارها في طرق العلاج، لذا نجد الرازي يوصي الأطباء برفع الروح المعنوية لديهم، وعلى الطبيب المعالج أن يوهم دائماً مريضة بالصحة والعافية، حتى تستريح نفسه من الآلام والاضطرابات النفسية التي قد تصيبه نتيجة هذا المرض، لأن مزاج الجسد يكون بالضرورة تابع لأحوال النفس، فيجب على الطبيب أن يجتهد في الطب الروحاني والجسداني على حد السواء، فالإنسان يجتهد بالطب الجسداني، وهو الطب المعروف، والطب الروحاني هو الإقناع عن طريق البراهين والحجج في تعديل افعال هذه النفوس، وإصلاحها، حتى تستطيع أن تصل إلى الذات الإلهية، وتكون في سعادة أبدية ولئلا تقصر عما أريد بها، ولئلا تجاوزه(بر).

فالعامل النفسي عند الرازي يعد من أهم أسس العلاج، والعامل الآخر هو ملاحظة تطور المريض أثناء العلاج، ومدى تقدمه أو تأخره، عن طريق معرفة نفسه المزاجية، فالنفس عند فيلسوفنا الرازي هي في المقام الأول بالنسبة للجسد وكل ما يحدث فيها من خواطر ومشاعر، وانفعالات، يبدو في معالم الجسد، لذلك وجب على الطبيب أن يكون طبيب للروح والجسد في وقت واحد.

وهنا نجد فيلسوفنا الرازي متابعاً أستاذة أفلاطون في أن النفس النباتية إنما هي موجودة لتغذو الجسم الذي يعتبر بالنسبة للنفس الناطقة آلة أو أداة ويذكر:

---

(1) د/ محمد بيصار: العقيدة والأخلاق، ج4 القاهرة 1973 ص 76

(2) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 29

إن النفس النباتية تغذو الجسم الذي هو للنفس الناقصة بمنزلة آلة، إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل، بل من جوهر سيال متحلل، وكل متحلل لا يبقى، إلا بأن يخلف نسبة بدلاً مما تحلل منه[لخ].

وهذا يبين أن النفس عند فيلسوفنا الرازي جوهر متعالي متحلل، ولا سيال بعكس الجسد، ويوافق الكرماني هنا على أن النفس تقوم على مصالح الجسد[بر] لكنه يستبعد أن يكون هذا طبعاً روحانياً، وتظهر هذه النزعة الباطنية في قوله أن كان الجسم بما جعل له كمالاً، وهو النفس حيواناً طبيعياً، كذلك النفس تكون بما جعل له كمالاً، وهو أمر من الله تعالى فالنفس النباتية عند أفلاطون لا تغذو، ولا تنمي بالكمية والكيفية التي تحتاج إليها جملة الجسد، فقد يحدث إفراط يتجاوز ذلك، حتى يخصب البدن فوق حاجته،ويغرقه في اللذات، والرازي هنا يوافق على هذا القول، ويذكر:

أن التقصير في فعل النفس النباتية ألا تغذو، ولا تنمي ولا تنشيء بالكمية والكيفية المحتاجة إليها، جملة الجسد، وإفراطها أن تتعدى ذلك، وتجاوزه حتى يخصب البدن فوق ما يحتاج إليه، ويفرق في اللذات والشهوات[تر].

لذلك استطيع أن أقول أن أراء الرازي تشبه إلى حد كبير أراء أفلاطون في الطب، خصوصاً وإن أفلاطون كان استاذاً للرازي والكرماني هنا يوافق الرازي، ويرى أنه يجب محافظة النفس على الجسد ليكون أداة لها في بلوغ كما لها بواسطة الاعتدال[بر] فالإدراك النفسي لا يكون إلا بواسطة إدراك المعقولات والادراك الحسي، وأن الأفراط النفسي على مزاج الجسد، يؤدي إلى وجود أمراض مثل الوساوس والمانخوليا، مما يؤثر على الإنسان في إدراك آماله وطموحاته.

---

(1) المصدر السابق، ص 28

(2) الكرماني الأقوال الذهبية، مصدر سابق، ص 94

(3) الرازي: الطب الروحاني، مصدر سابق ص 30

(4) الكرماني: المصدر السابق ص 112

ويتابع الرازي كعادته استاذة أفلاطون ويرى أن الجسد وسيلة لا غاية، وعلى العاقل أن يرذل هذا الجسم، ويعلم أن النفس الحساسة مادامت متعلقة بشيء فيه لم تزل في أحوال مؤذية ومؤلمة من أجل تداول الكون والفساد ولا يكره، بل يشتاق إلى مفارقته والتخلص منه(لخ).

وقد تصدى الكرماني للرازي، وذكر أن العلم واجب بخلقه الأعضاء البدنية، وأعلاها ومعرفة استخدام الدواء، وأن كلاً من النفس والجسد له صحة اعتدال الأخلاط في الجسد، واعتدالاً لاعتقاد في النفس، فالتناسب والتوازن بين النفس والجسم ثابت(بر).

هكذا نجد فيلسوفنا الرازي يؤمن بالعقل، ويرى أن العقل يخدم الطب، حيث عرف الإنسان بما يصلحه نفساً وجسداً، مع أن قوى الإنسان الأخرى عادية، تقصر عن ذلك، وفي ذلك تحقيق لسعادة الإنسان(تر).

أثار نظرية النفس عند الرازي:

أراد فيلسوفنا الرازي أن ينحو بالدراسات الفلسفية منحنى عملياً ويرمى إلى أن يطبق موضوع النفس على الطب ويستخدم النفس في علاج بعض الأمراض فقد اهتم الرازي بالنواحي النفسية في العلاج وتأثيرها على المريض وأن هناك علاقة قوية بين طبيب الجسم وطبيب الروح لذا يجب على الطبيب أن يوهم المريض دائماً بالصحة والعافية ويرجيه بها وأن كان غير واثق من ذلك لأن مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس، لذا يجب على الطبيب أن يرفع معنويات المريض، ويزيل مخاوفه بالأساليب النفسية التي تساعد على شفاءه.

ومن الآثار النفسية عند الرازي أيضاً أنه يجب على المريض أن يلتزم بطبيب واحد يشرف على علاجه، لأن كثرة الأطباء يجلب على المريض عدم الاستقرار النفسي،

---

(1) الرازي: الطب الروحاني مصدر سابق ص 33

(2) الكرماني: الأقوال الذهبية مصدر سابق ص 109

(3) الرازي: المصدر السابق ص 18

openkandil.com

وربما يزيد ذلك من مرضه، لذلك يجب على الطبيب أن تكون حالتهم المزاجية معتدلة عند ملاحظة المريض حتى يصل إلى ملاحظات دقيقة، يستطيع بها أن يتعرف على نواحي القصور النفسية لدى المريض ويعالجها فالرازي يريد للنفس أن تحيا حياة جوهرية مستقلة غير متعلقة بالهيولي الذي دائماً يقودها إلى الملذات والشهوات، ويجعلها في أكثر الأحوال مضطربة، لذا لابد من خلاص النفس بكل ما يشوبها من نقص في العالم الحسي الملئ بالشرور، حتى ترتقي إلى عالمها العلوي، عالم الروحانيات الخالدة، وبذلك يتحقق لها السعادة الأبدية في الذات الإلهية المقدسة.

وقد قام فيلسوفنا الرازي بعلاج بعض الأمراض مثل الوساوس والفصام، والهوس، والمانخوليا عن طريق معرفة الآثار النفسية لدى المريض، لأنها تابعة لمزاج الجسد[1] فكان الرازي يستخدم بعض النواحي النفسية الترفيهية مثل الموسيقى، حتى يخفف الأعباء عن المريض، ويجعل نفسيته هادئة، ويشعر بارتياح نفسي، قد يؤهله إلى الشفاء بالترويح عن نفسه، وعن ما يدور بداخله، وبذلك نستطيع أن نبعده عن الكبت الذي قد يصيبه نتيجة للنواحي النفسية المضطربة، ويستطيع المريض بذلك تفريغ الشحنة الذائدة في فكره أول بأول عن طريق لمس الواحي النفسية في العلاج والتطبيب فالنفس لها الشأن الأول فيما بينها، وبين البدن من صلة.

وخلاصة القول: أن الرازي استطاع أن يصل إلى إصلاح أحوال النفس ببقائها بعد فناء الجسد، وأن جميع أحوال الجسد منقاده لأوامر النفس، وأن يروض النفس الشهوانية والغضبية للإنقياد تحت سيطرة النفس الناطقة، والتي تعتبر من أسمى النفوس وأشرفها عند الرازي، لأنها هي القادرة على إدراك الحقيقة، والوصول إلى الحكمة والفضيلة.

فإذا كان بعض مفكري الغرب يريدون معرفة الطب وتأثيره على النواحي النفسية في العلاج، فإن أبا بكر قد سبقهم إلى ذلك بقرون لذلك يعد فيلسوفنا الرازي من

---

(1) المصدر السابق ص 27

أعظم علماء العرب في مجال الطب الروحاني وتأثيره على الجسم، وتطبيق هذا الطب أعظم الناحية المزاجية لدى المريض، فهو بحق من العلماء القلائل الذين يشهد لهم التاريخ بالابتكار، والأفكار الجريئة، والتي أدت إلى وضع الرازي على قائمة العلماء عدة قرون، وتشهد بذلك جامعات أوربا التي ظلت عدة قرون تدرس أعماله وتستفيد منها.

❖❖❖

obeikandl.com