العلاقة بين النفس والبدن عند ديكارت والطباطبائي

اعداد

م. سجاد صالح شنيار

جامعة البصرة/كلية الاداب/قسم الفلسفة

١٤٣٥هـ ٢٠١٤م

المقـــدمـــــة

يتحرك البحث نحو تسليط الضوء على اشكالية علاقة النفس بالبدن في الفكر الفلسفي المقارن وهي اشكالية وإن كانت تضرب في عمق الارث الفلسفي، الا ان ما يسوغ استمرار التعاطي والحراك الاجرائي نحوها هو ما تمثله النفس لدى بعض الفلاسفة (ديكارت والطباطبائي) من نقطة محورية قارة في قاع الهرم الفلسفي يتشكل البناء الوجودي مستمدا الدعم الابستمولوجي والانطولوجي من خلالها؛ إذ ان وحدة الموضوع بين الفيلسوفين وان شكلت منطقة التقاء اشتغالي بينهما من حيث بعض المخرجات الفلسفية الا ان التقدم خطوات الى العمق في مستويات الاحتجاج والمصادرات الفلسفية سيشكل فيما بعد ملامح مدرستين متغايرتين في العقيدة الفلسفية حول علاقة النفس بالبدن، فديكارت دخل بحث النفس لغايات ابستيمية تتغيا التماس ساحل للشك المنهجي، في حين انطلق الطباطبائي من النفس نحو مشروع تحقيق الفعلية الاخيرة للكمال الانساني الانطولوجي، من هنا ولج البحث منطقة عمليات كل فيلسوف في مبحث مخصص بعد ان عبد مقدماته التي تسهم في اخراج النتيجة ابتداء من اهمية النفس وماهيتها وبساطتها وحدوثها ووحدتها...إنتهاء باطروحات كل فيلسوف لحل هذه الاشكالية وطرقه الحجاجية في سبيل ذلك؛ إذ ان اشكالية التقاء المجرد بالمادي محطة مستعصية في مجمل التراث الفلسفي، فالطبيعة الانطولوجية المتباينة بين الموجودين شكلت اهم عائق بنيوي في التركيب الفلسفي بين الجوهرين، وهنا انتدب كل فيلسوف مصادراته الفلسفية في تشكيل ورشة عمل فلسفي تتغيا اصلاح الشرخ الانطولوجي الذي تفرضه علاقة المباين بالمباين له، اقترح ديكارت وساطة الغدة الصنوبرية كمحطة للتقارب ونقطة التماس، واستعان بالموروث الفلسفي في توسيط الارواح البخارية كمسوغ يحقق التصالح بينهما وطرح نظرية التوازي والاتحاد الجوهري كأوراق اعتماد لحل الازمة الاشكالية.

في حين لم يحتج الطباطبائي الى كثير نظر في ايجاد حل توافقي بين الجوهرين، فالبناء الاستراتيجي لفلسفته كفيل بذلك من خلال نظرية الحركة الجوهرية التي استقاها من انتمائه لمدرسة الحكمة المتعالية، والتي من مفاصلها المهمة كون النفس والبدن مرتبتين لحقيقة واحدة او جنبتين وحيثيتين لوجود واحد، وان كانت اشكالية بهذه الظلال التاريخية والتعقيد لا يمكن ان تحل بفتوى فلسفية؛ إذ ان عجلة البحث مازالت تسير لتكشف في كل قراءة ملمحا للحقيقة ووجها من وجوهها، ومن هنا يسعى البحث الى ان يكون قد اماط لثاما عن مستوى الاسهام النظري لفيلسوفين تشهد لهما المحافل الفلسفية بالعمق والتجديد وان يكون مرآة تعكس ملمحا من ملامح حقيقة العلاقة الفلسفية الاشكالية بين النفس والبدن، ليكون برزخا لبحوث وقراءات اخرى تثري الانجاز الفلسفي وتزيد في اعماقه.

المبحث الاول: العلاقة بين النفس والبدن عند ديكارت

اولا: المباني والاسس

١-أهمية معرفة النفس:

اعتمد ديكارت[١] استراتيجية فلسفية انقلابية على النظام الفلسفي السائد منذ ارسطو عندما جعل النفس في قاع الهرم الفلسفي ثم شيد بناءه الفلسفي عليها لتعد نقطة مركزية في هندسة البناء الانطولوجي الديكارتي وهو هنا رفض الخرائط الارسطية في الهندسة الوجودية والمعرفية واتهمها بعدم الجدوى في قبال النظام الفلسفي الجديد الذي ينطلق من الشك المنهجي الانفسي الذي يحقق اليقين والبداهة والقطعية وهو كل مايحتاجه الفيلسوف ليؤسس منظومته الفكرية والميتافيزيقية.

الشك الديكارتي _كما يعرف_ هو اهم استراتيجية في مشروع هذا الفيلسوف والتي تعد قارب النجاة من بحر الشك الهائج وهو الطريق الوحيد لدى ديكارت في اثبات جدوى فلسفته واعادة صياغة الموروث الفلسفي بادوات جديدة عبر الشك في جميع الافكار والاراء والمعقولات والمحسوسات والقوى الظاهرية والباطنية والحسية والعقلية ووضعها تحت المجهر، ليختبر مدى نجاعتها في امتحان القطعية واليقينية.

ومن الجدير الاعتراف به ((ان الشك الديكارتي شك بناء. فهو وليد تجربة شخصية عقلية، وجد ديكارت امامه تراث فلسفي وعلمي وديني، كثرت حوله الاقاويل، وتعددت بصدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه، شيئا يطمئن اليه بصفة مطلقة، او يقنعه تماما فاصطنع الشك منهجا لبلوغ اليقين في جميع مايحيط به من معارف ونظريات)) [٢]

وصل ديكارت اخيرا بعد التأمل والربط بين الشك والتفكير والذات الى القول: اني وان استغرق شكي كل شيء فمن المراء ان أشك بوجودي كذات تشك؛ إذ مع انعدامها لايكون لشكي ادنى تحقق فالذي يشك يفكر والذي يفكر له وجود تبعا لذلك. وهنا رسا قارب ديكارت الى ساحل اليقين بعد تبدد الشك عند وصوله الى وجود الذات المفكرة والشاكة وهنا تحقق ما يسمى _في الادبيات الفلسفية_ بـ(الكوجيتو الديكارتي).

٢-ماهية النفس:

توصل ديكارت في تخوم محطاته التأملية الى معايير وضوابط تعد اشتراطات في قبول المفاهيم والاشياء في الهندسة الوجودية لصرحه الفلسفي وكان اهم هذه الاشتراطات هو مبدأ (الوضوح والتميز) كمعيار للبداهة التي هي اس الكوجيتو ونهاية سلسلة الشك، واعتمادا على هذا المعيار دخلت في مقبولات ديكارت البديهية مجموعة من المفاهيم منها: الله، والنفس، والجسم. الا انه قدم تعريفا للنفس يتناسب مع من انتهت اليه قصته في الكوجيتو وهو انها: "الشيء الذي يفكر"

والذي يدرك ويحكم بالسلب والايجاب ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس بالتسلسل المنطقي لهذا الفيلسوف.[٣]

الا ان هذا التفكيك الفلسفي للنفس والفعل هو مقام بسط الاستدلال والمقدمات اما من زاوية اخرى فنفس الانسان هي نفس الفكر والتفكير، أي ان هناك حالة من التماهي بين النفس والتفكير، إذ ان ما يثبت التفكير هو نفسه ما يثبت النفس لاغير، فبمجرد ثبوت التفكير تثبت الذات المفكرة بالملازمة العقلية الذاتية وتنعدم بانعدامه، وما كانت صفته هذه يكون مقوما لماهية النفس فماهيتي _اذن_ هي الفكر والتفكير.

فالتفكير _سيرا مع ديكارت_ هو الصفة الفريدة من بين جميع الاوصاف والخصوصيات الجسمانية والنفسانية التي تستحق ان تكون مقوما للنفس، لحالة التعالق وعدم الانفكاك بينهما. فهذه الصفة لها الفرادة في ثبوتية النفس فهي العلامة المميزة والمشخصة للنفس دون غيرها.[٤]

وتنتظم النفس الديكارتية في ضمن ثلاثة جواهر في الوجود هي: النفس والله، والجسم، وهنا يتشارك ديكارت مع نظرائه الفلاسفة في اعتبار النفس الانسانية جوهرا، ويحدد صفة التمايز فيها ويعتقد ان كل جوهر له صفة اصلية والصفة الاصلية للنفس هي الفكر، في حين أن الصفة الاصلية للجسم هي الامتداد.[٥]

وهنا فمن بين جميع الاوصاف الجسمانية والنفسانية حظي الفكر بشرفية الاتحاد الحقيقي مع النفس لما له من تعلق "بحقيقة" النفس الانسانية وعدم انسلاخه عن ذاتها إذ مع ذلك تفقد النفس هويتها الوجودية فتتساوى مع العدم واللاشيئية.

ونتيجة لذلك: اني موجود الى اللحظة التي افكر فيها، فإن سقط الفكر مني ينعدم دليل وجودي، ومن الضروري ان يكون الوصف الذي زواله سببا لزوال وجودي هو مقوم لماهيتي، فماهيتي وهويتي هي الفكر[٦]

٣- اثبات وجود النفس:

ان ما يميز البناء الاستدلالي لديكارت هو التدعيم والتأسيس الابستمولوجي لنظامه الفلسفي. فهو في مجال الاستدلال على الامور الميتافيزيقية نظير اثبات وجود الله والنفس والبحث حول خصوصياتها واوصافها المجردة انطلق من مسلمات نظرية المعرفة لتعد جسرا يربط البناء المعرفي بالوجودي، وينقل اليقين عبر طرفيه(المعرفي والوجودي).

من هنا عبّد ديكارت طريقا لاثبات وجود النفس _التي كان مفهومها واضحا ومتميزا اكثر من اي شيء آخر لديه_ عن طريق المعرفة الحضورية الموسومة بمبدأ الكوجيتو (انا أفكر فأنا موجود).

فعملية الانتقال والعبور من الشك المعرفي الى اليقين الوجودي والذي تجلى واضحا في كتابه التأسيسي (مقال عن المنهج) كان نتيجة الاخطاء الحسية والتشكيك بكل الامور الحاصلة عن طريق الحس والتي تشوش وتزرع بذور الانحراف في الفكر والفهم البشري[٧] وهذا البرهان الديكارتي في اثبات وجود النفس _بلحاظ العوامل والمبادئ_ شبيه جدا بالبرهان السينوي ((الانسان المعلق بالهواء)) في كتابه الحصيف "الاشارات"[٨] وباستحضار قرينة داعمة وهي شهرة برهان (الانسان المعلق) لابن سينا في الغرب اكثر منه في العالم الاسلامي يمكن القول ان الفلسفة الحديثة التي رائدها ديكارت بمبدأه (الكوجيتو) اقيم على اساس برهان الفيلسوف المشرقي ابن سينا، فتعود كل الاوصاف والنعوت الاطرائية للمنقذ والمؤسس للفلسفة الغربية الحديثة للفيلسوف الشرقي ابي علي ابن سينا.

وصفوة تقرير ما توصل اليه الفيلسوفان ابن سينا وديكارت هو القول: ان ادراك الانسان لجسمه هو عبر بوابة العلم الحصولي وبوساطة حواسه الخمس (وهنا يحتمل الخطأ عبر الوسائط الحسية) أما علمه بنفسه فهو بلا واسطة لحضورية هذا العلم واستقراره في النفس، إذ ليس بمقدور الانسان ان يفصل هذا العلم عن نفسه، ويغفل عنه في لحظة ما؛ لأنه حينما ينفيه يثبته بوجه آخر، إذ ان دليل نفي النفس مدخول يحمل في داخله نقيضه.

فإن جميع الاثار والافعال والادراكات الانسانية هي لوازم وجود نفسه الناطقة وقائمة بها قيام المعلول بعلته واللازم بملزومه. أما الصياغة الفلسفية البرهانية لدليل ديكارت في اثباته لوجود النفس الانسانية فتجلت في برهانيين:

<u>تقرير البرهان الاول:</u>

قال ديكارت: ((الا انني كنت قد اقتنعت، قبلا، انه لايوجد في العالم شيء، على الاطلاق لاسماء ولا ارض ولانفس، ولا اجسام، وبالتالي كنت قد اقتنعت انني لست موجودا كذلك؟ كلا انا موجود بلاريب، لانني اقتنعت، او لانني فكرت بشي، قد يكون هناك فعل شديد القوة، والمكر يبذل كل مهارته لتضليلي دائما، اذن، ليس من شك في اني موجود، اذا اضلني فليضلني مايشاء انه عاجز، ابدا عن ان يجعلني لاشيء، مادمت افكر انني شيء، من هنا ينبغي لي ان اخلص، وقد رويت الفكر، وامعنت النظر في جميع الاشياء الى ان هذه القضية (انا كائن، انا موجود) هي قضية صحيحة جبرا في كل مرة انطق بها، او اتذهنها))[٩]

يمكن ابراز خلاصة البيان الديكارتي بالصيغة الآتية: انه قبل كل شيء يجب ان اقنع نفسي انه لايوجد شيء في العالم اصلا، لاسماء ولا ارض ولا نفوس، ولا ابدان لكن هل يمكن الاطمئنان بان نفسي لاوجود لها؟ ابدا فلو حصل لي اطمئنان بشيء ما فانني افكر، وعليه فلي وجود

التحليل الفلسفي للبرهان: ان دكة التأمل الفلسفية لديكارت والتي غاص في افتراضاتها واحتمالاتها توقف في النهاية عند ارض صلدة وهي وجودية الذات الشاكة، فلو افترضنا جدلا

بعدمية كل الاشياء وشككنا فيها فلن تصل نار الشك الى وجود انفسنا؛ إذ مع انعدامها فمن هي الذات الذي يشك؟ فتكون قضية (انا اشك) سالبة بانتفاء الموضوع، ويبطل الاسناد وتنتفي القضية اصلا، عليه فالشخص الذي يشك ويفكر فله وجود علّي لشكه وتفكيره ووجود العلة اشرف واقوى من وجود المعلول. وبعبارة موجزة: ان من سيشك يفكر قطعا ومن يفكر فله وجود.

تقريرالبرهان الثاني:

ان ((النور الطبيعي الموجود في نفسي يبين بوضوح تام انه لا توجد اي خاصية قائمة بالعدم، بل كل خاصية متقومة بشيء هو اساس لتلك الخاصية))[١٠]

والتحليل الفلسفي للبرهان: ان النور الطبيعي الموجود في النفس يبين ان (الانا) كموجود مفكر يجب ان يكون مقوما للخواص كالاحساس والتخيل والتفكير والادراك والحكم بالايجاب والسلب وغيرها والتي تدركها نفسي وتدرك (الانا) بالنور الطبيعي ايضا، وهذه الخواص ليست متقومة بالعدم بل متقومة بالمحل الذي يشك في كل شيء، لكن مع ذلك لايشك في انه يشك فيجب ان اكون موجودا والا لا اكون مقوما للخواص المذكورة وهذا التقرير مرده الى العلم الحضوري ايضا والذي ينتهي الى استحالة الشك بالرابطة الوجودية بين الذات والفعل الصادر عنها وهو التفكير، فصحة الاسناد تقتضي ثبوت الموضوع في القضية وعليته للافعال، ويتم هذا الادراك _من الناحية المعرفية_ بحسب ديكارت بـ(النور الطبيعي).

٤- تجرد النفس:

ان الصياغة الفلسفية لدليل تجرد النفس الانسانية يتجلى من خلال انسلاخها عن البدن وادراكها بصورة واضحة ومتمايزة وهو شرط ديكارت لقبول الموجودات، فكل ما ادركه بسمة الوضوح والتمايز فهو ممكن (كبرى القياس)، ومن الجلي اني قادر على ادراك احدهما (النفس او البدن) بدون الاخر بوضوح وتمايز تام، فهما متمايزان وبالنتيجة لاتحمل النفس صفات البدن فهي مجردة عنه، يعرض ديكارت حجته في تجرد النفس قائلا: ((ان الفكر الذي هو جوهر الذهن، يتميز حقا عن الجسم، اولا لما كنت اعرف ان جميع الاشياء التي اتذهنها بوضوح، وتمييز، يمكن لله ان يوجدها على نحو ما اتذهنها، فيكفي ان اتذهن شيئا بدون شيء اخر، حتى أتأكد ان الشيئين متميزان او متغايران، اذ من الممكن ان يوجدا منفصلين على الاقل بقدرة الله الواسعة، ولا اهمية لمعرفتي بأية قوة يحصل هذا الانفصال كي اضطر الى الحكم عليها بانهما متغايران، واذا انطلقت من تأكيد معرفتي اني موجود، وان شيئا اخر لايخص طبيعتي، او جوهري، سوى اني شيء يفكر، او اني جوهر كل ماهيته او طبيعته ان يفكر، ليس الا وعلى الرغم من انه قد يكون، بل يجب ان يكون لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا، فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي باعتبار اني لست الا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا ولدي فكرة متميزة عن الجسم، باعتبار انه ليس الا شيئا ممتدا لاشيئا

مفكرا، لذا ثبت عندي ان هذه الانا، اعني نفسي التي بها اكون انا ما انا، تتميز عن جسمي تمييزا تاما حقيقيا هي قادرة على ان تكون او توجد بدونه))[١١] ونخلص منها الى:

اولا: ان علمي بوجودي هو علم يقيني، ثانيا: ان ذاتي وماهيتي هي الشيء الذي يفكر، فحقيقتي هي الفكر والتفكير دون سواه، ويترتب على ذلك: ان اي جسم بوجوده وماهيته لاضرورة له، لامكان وجود الجوهر المفكر والعالم مجردا من اي جسم وبدن؛ فلنفسي جوهر يفكر وليس له اي حاجة للجسم.

وزبدة المخاض: ان الجوهر الذي صفته "انه يفكر" فقط، وفي اشتغاله التفكيري مستغن عن الجسم والبدن؛ يجب ان يكون مجردا من الجسم والجسمانيات؛ فالنفس مجردة وجوبا.

٥- <u>جوهرية النفس:</u>

بعد ان اثبت ديكارت للنفس وجودها المتمايز والمنفك عن البدن شرع في اثبات جوهريتها وانها جوهر روحاني من سنخ الفكر، لا يمكن رؤيتها. وحد الجوهر عند ديكارت: انه الشيء الذي يمكن ان يوجد بدون اي مساعدة من اي جوهر آخر[١٢] وهنا لسنا بصدد التحقيق في حد الجوهر الديكارتي، وانما نستله من قبلياته الفلسفية ليكون كبرى قياس تنطبق هنا في مجال النفس، فلما كانت النفس غير محتاجة لجوهر الجسم وهي قائمة بذاتها فهي جوهر لذلك. وقد عبر عنها ديكارت بالجوهر المفكر تمييزا لها عن الجسم الذي سماه الجوهر الممتد قائلا: ((لأنهم يبذلون القدر اللازم من العناية للتمييز بين النفس او الجوهر المفكر، وبين الجسم او الجوهر الممتد طولا وعرضا وعمقا))[١٣]

٦- <u>وحدة النفس:</u>

ضمن الملازمات الفلسفية لرؤية ديكارت حول النفس توصل الى انها واحدة في الفرد الانساني، ونفى عنها الكثرة العددية. وديكارت بنى اعتقاده في وحدة النفس وثباتها على منهج الاستبطان إذ ((ادعى ان كلا منا يدرك باستبطان وجود نفسه كائنا متميزا من جسمه، تصدر عنه تلك الظواهر والحالات النفسية والعقلية، وهي شيء له وجوده الثابت المتصل رغم تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها وانها سر وحدته وذاتيته في مختلف الاوقات مهما تغيرت حالاته النفسية وتنوعت. وتصور هذا الوجود المستقل المتميز الثابت مشتق من تصور ديكارت لجوهرية النفس))[١٤]

٧- <u>بساطة النفس:</u>

من المخرجات المهمة لفلسفة ديكارت هي بساطة النفس، فبعد اثبات وحدتها العددية في الوجود الانساني، جاء لينفي عنها الكثرة الذاتية ويثبت لها الوحدة في الذات، فالنفس بسيطة غير مركبة من اجزاء، وتقرير ذلك:

ان هناك فرقا فلسفيا بين النفس والجسم، فالجسم _بطبيعته_ يقبل التجزئة بخلاف النفس، إذ عندما يتفحص الفرد ذاته من حيث انها ذات مفكرة لاغير، فلا يدرك الاجزاء فيها بل يدرك ذاته كشيء واحد بسيط غير متكثر، فلا يغرك نحو الاتحاد الجامع بين النفس والبدن والذي يستغرق الوجود المجموعي للبدن، فانت تعرف جيدا _بالعلم الحضوري القطعي_ انه لاشيء ينفصل عنها [١٥]

بعد ثبوت الوحدة العددية للنفس الانسانية الفردية والوحدة الذاتية لها يرى ديكارت ثبوت الوحدة النوعية لها ايضا، ففي تأملاته الفلسفية حول النفس ثبت له انحصاريتها بالنفس الانسانية لا غير، فالنفس _بالحد لديكارتي_ من خلال كونها جوهرا روحانيا ومن سنخ الفكر لا تثبت سوى للانسان، ولم يقل ولم نجد في ادبياته اشارة بأي وجه لثبوت نفس للحيوان سواء أكانت مجردة ام مادية. وهو لايشك في ان ارقى الحيوانات ليست شيئا سوى انها مكائن صرفة وفاقدة لكل نوع من التصور والادراك، وان تصوره عن الجسم الانساني هو نفسه عن جسم الحيوانات بلا تفرقة[١٦]. وقد رفض ديكارت الفكرة التقليدية التي ترى ان الحيوانات لها نفوس، وان تكون ادنى مرتبة من النفوس البشرية فاستبدل بها وجهة نظر جديدة تعد الحيوانات والنباتات مجرد آلات رخوة الانسجة معقدة التركيب[١٧]

٨-<u>حدوث النفس:</u>

يتصنف صاحبنا _من حيث الاعتقاد بمنشأ النفس_ ضمن القائلين بروحانية حدوثها وهو هنا واقع تحت تأثير فلاسفة القرون الوسطى ولاسيما الفيلسوف المسيحي الاشهر توما الاكويني ((الذي اخذ بفلسفة ارسطو على العموم يعتقد ان الروح شيء يختلف عن الجسم اختلافا تاما، وبذلك يستبدل بالاحادية التي تؤدي اليها فلسفة ارسطو والتي تتعارض مع تعاليم الكنيسة ثنائية الروح والجسم، كما يعتقد بوجود صور لامادية))[١٨] فقد اصر ديكارت بقوة على ذلك واستمر على هذا الرأي الى اخر مسيرته الفلسفية.

٩-<u>حقيقة الانسان:</u>

توصلت قصة ديكارت التأملية الى نقطة مفصلية وهي ماهية الانسان وطبيعتها الوجودية واقر هناك بأن الانسان ماهية مركبة من روح وجسد، وهما جوهران متمايزان، فكل الاشياء عند ديكارت ((العضوية منها واللاعضوية اجسام مادية وخاضعة لقوانين الحركة باستثناء الانسان، فهو وحده يتكون من جسم وروح فأما الجسم فهو جوهر ممتد غير مفكر، واما الروح فجوهر مفكر وغير ممتد))[١٩]

<u>ثانيا: طبيعة العلاقة بين النفس والبدن</u>

صاغ وليم جيمس حجتين لديكارت في اثبات الثنائية والمغايرة بين النفس وبدنها كالآتي:

الحجة الاولى: انا استطيع ان افكر، والاجسام لاتستطيع ان تفكر اذن انا لست جسما.

والحجة الثانية: انا لايمكنني ان اشك في ان لي عقلا انا يمكني ان اشك في أن لي جسما اذن عقلي وجسمي ليس شيئا واحدا[٢٠]

يعترف ديكارت بوجود بينونة ومساحة فلسفية واسعة بين الطبيعة الوجودية للنفس والبدن، فمن جهة يقبل الجسم من حيث انه جسم للقسمة دائما، في حين تتمنع النفس _بطبيعتها_ عن ذلك، للتعليل الذي سلف، إذ ان حالة الادراك للذات الشخصية بما هي ذات مدركة لا يمكن ان تدرك نحوا من التمايز التجزيئي في النفس، بل تدركها واحدة جملة بالبساطة الفلسفية، بدلالة ان فصل اي عضو عن البدن سواء اكان رجلا او يدا ... ، لا ينقطع أي شيء عن النفس بلا شك ولا يُحدث شرخا فيها.

والكلام هو الكلام لو عكسنا القضية، إذ ان قوى النفس كالارادة والاحساس والتصور وامثالها ليست اجزاء للبدن؛ لأن ذات النفس تظهر في الارادة والاحساس والتصور وامثالها، فلا يزول من البدن شيء عند تعطلها، وان جميع هذه القوى ليست اجزاء للنفس تقبل الانقسام بخلاف الاشياء الجسمانية او الممتدة فالموضوع على العكس تماما.

فالذهن الانساني يمتلك قابلية تجزئة الاجسام المادية الى اجزاء كثيرة وهو علامة فارقة على البينونة والانفصال بين المجرد والمادي وفيه دلالة كافية لمن يلتمس دليلية التغاير الفلسفي في الطبيعة الوجودية بين الذهن او الروح والبدن بصورة تامة كاملة [٢١]

وديكارت وهو بصدد التفكيك والتغاير بين النفس والبدن لم يكن بصدد التغاير المفهومي والمعرفي بين الجوهرين في عالم الذهن فحسب والذي يسميه بالتمايز الصوري (formal distinction)، بل كان واعيا ان ما يشد الرحال اليه هو التمايز والتغاير العيني في الخارج، فلكل واحد من الجوهرين (النفس والبدن) وجود استقلالي منحاز عن الاخر، وهو ما يطلق عليه ديكارت بالتمايز الواقعي (real distinction).

افتراضا يسعى ديكارت ليعزز مقولته الحجاجية بمنطقة ميتافيزيقية اخرى ينقل اليها الكلام، فحتى مع افتراض كون الله قد وحد النفس والبدن بصورة شديدة التقارب خلقيا فلا يمنع من كونهما متمايزين احدهما من الآخر، إذ ان ما وحده الله _ولو كان اتحادا شديدا_ فهو قادر على تفكيكه، وما كان الله قادرا على تفكيكه فهو متمايز بعضه عن بعض في الواقع [٢٢]

ولديكارت في التأملات تلخيص تام الدلالة على هذا المراد يقول فيه: ((فالانا او الروح التي اكون بها ما اكون متميزة عن الجسم تماما وهي ايسر معرفة منه، بل وحتى لو انعدم الجسم، لما كفت الروح عن ان تكون ماهي فإن كل ما استطيع ان اتصوره بدون شيء اخر لابد ان يكون

متمايزا عنه او مغايرا له، وعليه اذا كانت النفس شيئا مفكرا غير ممتد فإن الجسم ينبغي ان يكون شيئا ممتدا غير مفكر)) [٢٣]

وهكذا يتخذ هذا المبدأ كسبيل استراتيجي تمييزي بين الاشياء وادراكي وجودي يثبت وجودها في مختلف اثاره من ومبادئ الفلسفة [٢٤] وخلاصة التأملات [٢٥] الى رسالة الانفعالات؛ إذ بحثها واستدل عليها عن طريق الاختلاف في افعال النفس والبدن [٢٦] وهذا الاستدلال لايثبت تمايز النفس والبدن فحسب، بل تجردها وعدم ماديتها وانها واحدة غير قابلة للتقسيم وليست ذات امتداد او جهة وخواص جسمانية[٢٧]

الا ان حالة التغاير الذاتي الديكارتية بين النفس والبدن لم تقف حائلا دون وقوع التأثير والتأثر المتبادل بينهما؛ إذ ان جوهر جسم الانسان لما كان قابلا للاعراض الخارجية كالحرارة والوزن وامثالهما فهو ينفعل ويتأثر بها بلا شك الا انه سكت، ولم يبين لنا كيفية تأثير هذه الاعراض في البدن مع ان مغايرة الاعراض للجوهر لهي نظير لمغايرة النفس للبدن تحتاج الى تبيين وليست محلا للايجاز المبهم[٢٨]

ومع استمرار التعاطي والحركة الديكارتية لايجاد حلقة الارتباط بين الجوهرين توصل الى ان حالة استقلال النفس عن البدن قبل فساد البدن المادي ومفارقتها له ليس له اي ثمرة وعوائد للانسان، سوى ان يتحد هذان الجوهران ويرتبطان احدهما بالآخر؛ لان النفس لا يمكنها كسب الفضائل النفسانية والاوصاف المجردة ونيل كمالها اللائق بها الا عن طريق البدن المادي واما البدن المادي فهو الآخر لا تستقيم مسيرة حياته المادية والبايلوجية وقت مفارقة النفس له، فهو بالتوسل بالنفس المجردة فقط يمكنه ان يستديم. فعليه هناك نحو من الوظائفية البراغماتية يحققها هذا الاتحاد، فالنفس والبدن لأجل نيل اهدافهما وكمالاتهما الخاصة يرتبطان ويتحدان.

استحضارا لمبنى ديكارت الذي يعتقد فيه ان النفس الانسانية غير مقتصرة الاتحاد بعضو خاص بعينه بل شاملة لتمام البدن المادي واعضائه بالكلية، يجب ان نتوقف ونؤشر على اهم امتياز مفصلي في نظرية هذا الرجل ويتحدد في جانب التلاقي والتماسّ الفلسفي الذي يشكل منطقة عمليات مشتركة تؤدي النفس وظائفها من خلالها الى البدن، إذ يرى ديكارت ان النفس الانسانية المجردة ليست لها الاستطاعة الوجودية ان تقوم بجميع اعمالها في كل عضو تريده، بل من خلال عضو خاص في البدن المادي يشكل منطقة الارتباط والاقتراب بين الجوهرين تؤدي النفس اعمالها عبره، أما حقيقة هذا العضو الذي يشكل حلقة الوصل فهنا يدخل ديكارت منطقة البيولوجيا الوظائفية، ويتخلى عن ادواته الفلسفية والمعرفية ليشخص ضالته المنشودة مختبريا وهي غدة صغيرة صنوبرية الشكل تقع معلقة في القسم الوسطى من الدماغ، وهي _بحسب ديكارت_ ممر لحركة الارواح الحيوانية الموجودة في الحفر الامامية للدماغ، ويرتبط _هذا الممر_ بالارواح الحيوانية الموجودة في الحفر الخلفية بنحو تسبب اخف الحركات في هذه الغدة تغيرا عظيما في

مسير حركة الارواح الحيوانية، وعلى العكس فإن اصغر التغيرات الحاصلة في حركة الارواح الحيوانية تحدث تغيرا في حركات هذه الغدة الصنوبرية.

ونتيجة لذلك: ان النفس الانسانية_من وجهة نظر ديكارت_ تنجز جميع تعاملاتها مع البدن عبر الغدة الصنوبرية في الدماغ، الا ان اهم استفهام بنيوي يواجه نظرية ديكارت هو: ما الدليل والمسوغ التجريبي والفيزيولوجي لاستقرار النفس في الغدة الصنوبرية؟

وجاء الجواب الديكارتي _مدافعا عن مبناه_ كالآتي:

اولا: ان الغدة الصنوبرية _بخلاف سائر اجزاء الدماغ_ ليست زوجية بل منفردة.

وثانيا: ان الذهن الانساني يتعرف على الشيء بما هو فكرة واحدة بسيطة محددة، بل حتى لو تواردت الى الذهن صورتان خياليتان او حسيتان عن طريق العينين فهما يتحدان قبيل الدخول الى النفس من خلال ما سبق توصل ديكارت الى ان محل استقرار النفس ونقطة ارتباطها بالبدن هي الغدة الصنوبرية.

تقدم _ديكارتيا_ روحانية النفس ومادية البدن وجوهريتهما بنحو الاستقلال والتمايز بعضها من بعض، وهذا التمايز الانطولوجي بينهما دليل ماهية وصفات خاصة لكل منهما، فكل واحد منهما مغاير لمقابله مغايرة ذاتية تامة بنحو يمنع اجتماعهما البتةّ، فالصفة الاصلية الذاتية للنفس هي (الفكر)، والصفة الاساسية للبدن هي (الامتداد)، ومن المتسالم والمبرهن عليه ان الفكر والامتداد لا يتسانخان ابدا؛ للتغاير والتمايز الذاتي بينهما، لكن أي فائدة ترتجى لهذه القطيعة بينهما ان لم يقوما باي نتاج وظيفي، فاستقلال النفس عن البدن المادي دون اتحاد وتعامل ليس له اية فائدة وثمرة للانسان؛ إذ ان النفس الانسانية لا تكسب الفضائل النفسانية والاوصاف المحمودة وكمالها المنشود دون الارتباط بهذا البدن الحسي.

فالنفس الانسانية متحدة مع بدنه المادي بالكلية الا انها لا تنجز اعمالها -كما مر- الا عبر هذه الغدة الصنوبرية الصغيرة.[٢٩]

وهنا يتحقق التكامل البناء بين المادي والمجرد عبر هذه الوصلة الغددية لتظهر مقدار الحكمة الالهية لهذا التواصل والاتحاد بين المتقابلات الذاتية لينجز كل جوهر فعليته، ويحقق كماله المجانس له عندما يتقاطع مع الاخر في هذه النقطة من الدماغ.

٢- طرق حل مشكلة علاقة النفس بالبدن:

ان العلاقة الجدلية بين النفس والبدن من اكثر مباحث الفلسفة الحديثة والمعاصرة جذبا وردا؛ فقد احدثت تدافعا اشكاليا بين الاطراف قلما تسلم منه نظرية او يخلو منه مذهب، فهذه المسألة _عند التشريح الفلسفي_ نجد ان لها امتدادان فلسفيان، الاول: يرجع الى كيفية ارتباط المجرد

بالمادي، والثاني: يتعلق بكيفية ارتباط الوحدة بالكثرة. وان كان الجديد هنا ليس في اصل هاتين المسألتين إذ انهما يتمظهران على طول العصور الفلسفية، لكن الجديد في فلسفة ديكارت يأتي نتيجة نظريته الخاصة حول النفس والبدن، مما اوقعها موردا للبحث والتشاجر الفلسفي اكثر مما هو في الفلسفات الاخرى، فهو ليس لم يظهر تبيينا مقنعا للمسألة فحسب بل اوجد مسافة بين جوهر النفس والبدن اكثر مما هو عند سابقيه من الفلاسفة وفيهم افلاطون، اضافة الى انه اوجد معضلة باسم mind-body problem تضرب بالعمق الفلسفي وتهدد نظامه.

دفاعا عن نظريته في "الاتصال الصنوبري" حاول ديكارت ان يوظف ويستفيد كل مخرجاته الفلسفية حول النفس والبدن لتدخل كمدخلات مرة اخرى، وتساعد على حل المعضلات الاخرى نظير: وجود النفس وجوهريتها ووحدتها وتجردها وبساطتها ومغايرتها للبدن... وكل الاسس الاخرى التي تلقي ظلالها في حل معضلة (النفس – البدن). وعليها ابرز ديكارت حلولا اربعة هي:

(أ) طريق الارواح البخارية:

وهنا تجلت اولى المحاولات الديكارتية لحلّ اشكالية العلاقة المستعصية بين النفس والبدن، فتوسل بنظرية (الارواح الحيوانية او الروح البخاري) التي بدورها تأخذ عمل الوسطية والمبادرة في ارسال رسائل النفس الى البدن، فالنفس تبسط ارادتها على البدن بوساطة الروح البخاري والارواح الحيوانية التي تقع في منطقة وجودية متاخمة للطرفين، فهي برزخ بين الامر المجرد والمادي، فتقوم هذه الارواح _مأمورة من الروح_ بتحريك الغدة الصنوبرية التي تقع في قسم من الدماغ وبتبعها يتحرك البدن، وهو ما برّزه في "رسالة الانفعالات"[٣٠]

فتتموضع النفس في مقرها الرئيس وهي الغدة في وسط الدماغ ومن هناك تبعث رسائلها في سائر اعضاء الجسم بوساطة الارواح الحيوانية في الاعصاب وحتى الدم الذي يسهم في حمل هذه الارواح بوساطة الشرايين الى جميع اعضاء الجسم.[٣١]

فديكارت ينفي احتمالية كون مركز العلاقة بين النفس والجسد هو القلب او الدماغ باكمله، ويؤكد ان محل هذا الارتباط هو قسم خاص من الدماغ فقط لاجميعه.[٣٢]وتقوم هذه النظرية على قبول العلية بين النفس والبدن من جهتين، فالحالات النفسية والعملية والعقلية تؤدي الى احداث تغييرات معينة في الجسم وان بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون علة لاحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية[٣٣]

مناقشة النظرية:

١-ان معيارية الوضوح والتمايز في فلسفة ديكارت والذي هو ملاك الحقيقة والوجود الذي في ضوئه عد النفس متمايزة عن البدن، لم نجد له وجودا ومراعاة في عملية ارتباط النفس بالبدن،

فالغدة الصنوبرية غير متمايزة وواضحة في وجودها وعملها إذ توجد هناك تساؤلات واستفهامات كثيرة، فضلا عن ان ديكارت قد انفرد بها، إذ لا يوجد غير ديكارت ممن اعتقد بوجود هذه الغدة وعلل وجودها، وهنا يتبن ضعف مبنى كلام ديكارت حول هذا الموضوع فهل توجد _اصلا_ مثل هذه الغدة ام لا؟ وما كيفية نحو تعامل وتأثر وتأثير النفس بالبدن؟ فهذه الاسئلة التي مر ديكارت بقربها ولم يطرقها لا بميزان الوضوح والتمايز ولا بغيره.

٢- ان نفس نظرية الروح البخاري والاعتقاد بشيء اسمه الغدة الصنوبرية قد عقد مشهد علاقة النفس بالبدن اكثر من ان يحلها، إذ خلفت لديكارت مشاكل كثيرة؛ فهو نفسه قد صرح بأن الروح البخاري امر مادي عندما قال: ((ما اسميه ارواح ليس سوى اجسام ، وليس لها من خصائص اخرى غير انها اجسام صغيرة جدا تتحرك سريعا جدا مثل ألسنة متصاعدة من مشعل))[٣٤] فلما كان الروح البخاري امرا ماديا كيف نسوغ وجوده المتاخم للمجرد؟ بل لم يحدد ديكارت التبرير الفلسفي المقنع لنحو ارتباط نفس الروح البخاري مع النفس المجردة؟ فيعود السؤال الى بدايته وهو (كيف يرتبط المجرد بالمادي) دون جواب.

٣- ان هناك حالة من التخالف وعدم الانسجام داخل هذه النظرية إذ ان ديكارت يثبت من ناحية مقدار الحركة وان النفس تغير _فقط_ جهة الحركة، ومن ناحية اخرى خالف هذا المبنى عندما نسب للنفس _في الغدة الصنوبرية_ ايجاد الحركة لتحريك البدن.

٤- وهناك اشكال آخر مفاده: ((حاول ديكارت ان يفسر ذلك التأثير المتبادل بين العقل والجسم، الذي هو واقعة خالصة لاسبيل الى انكارها ولكن لم تسعفه مادته العلمية –التي هي في النهاية انعكاس لحالة عصره – الا بنظرية غير مقبولة تقول ان الغدة الصنوبرية الموجودة في منتصف المخ هي همزة الوصل بين العقل والجسم ونقطة الالتقاء او البوابة التي تتحول عندها الافكار غير المادية الى تنبيه يحرك الجسم المادي. ويتم ذلك بان تقوم النفس عند هذه النظرية بكل ماتتضمنه من تحايل وتحوط تبدو لنا ممتنعة لانها لاتتسق مع فكرة الجوهرين المتمايزين من جهة، ولاتتفق مع قوانين الحركة من الجهة الاخرى)).[٣٥]

ب) نظرية التوازي:

وهي استراتيجية اخرى مرّت ضمنا في ادبيات ديكارت لايجاد حل ناجع لهذه المسألة المستعصية في الفلسفة الديكارتية الا وهي العلاقة الجدلية بين النفس والبدن، والتي وسمت بـ"نظرية التوازي" وجاء الوقت _بعد ذلك_ لتطرح بشكل صريح بعد ديكارت وبالخصوص من قبل مالبرانش[٣٦]، وان امكن استنباطها _ضمنا_ من ثنايا احاديث ديكارت، وتقرير هذه النظرية:

ان الجوهرين المستقلين (النفس والبدن) والمتقابلين من حيث الطبيعة الوجودية، يؤديان عملا منسجما بنحو العلاقة التوافقية، لا ان يكون بينهما انسجام، وبسط ذلك كالآتي: ان النفس عندما تنجز عملا معينا ينجز البدن عملا في الوقت ذاته، دون ان يكون عمل البدن هو رد فعل

لفعل النفس، إذ لا توجد أي نحو من العلاقة العلية بينهما، وسر ذلك ان الله قد خلق البدن والنفس بكيفية يكون انفعال النفس فيها متزامنا مع انفعال البدن، وديكارت _في مواضع مختلفة من مؤلفاته_ عبر عن البدن بالالة والماكنة المصنوعة بنحو يرافق فيها حركة اليد باتجاه العين حركة اخرى في الدماغ توجب اغماض العين[٣٧] وهو _في تمثيل اخر_ قد عد نحو هذه الحركة في اعضاء البدن نظير حركة الساعة لتقريب الممثل للممثل له [٣٨]

مناقشة النظرية:

تندفع عن هذه النظرية الايرادات التي اوقعت نظرية الارواح البخارية واهمها نحو ارتباط المجرد بالمادي فانه غير وارد؛ لان الفرض هنا نفي العلاقة والارتباط اصلا وانما هناك انسجام في عمل الجوهرين المستقلين فقط، أما الثغرة الاشكالية في هذه النظرية فهي انكار العلية القائمة بين النفس والبدن وتعاملهما وتكاملهما، وهو ما قد قبله ديكارت وسوغ وجوده.

وواجهت هذه النظرية اعتراضات اخرى هدامة أهمها: ((١- تقوم النظرية على ملاحظة خبرات ذاتية لارتباط النوعين من الحالات ثم تعميمها. لكن هذه الخبرات لاتتضمن في الواقع ملاحظة الموازاة. نلاحظ في خبراتنا الذاتية وعيا مباشرا بحالاتنا النفسية فقط لكنا لانعي مباشرة يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية في المخ او في الاعضاء، ولانعي مباشرة ماذا كان النوعان من الحالات يحدثان في لحظة واحدة ام ان احد النوعين يسبق الاخر او يلحقه ومن ثم فلا اساس لتقرير ما اذا كانت المصاحبة موازاة او علية٢- تتضمن النظرية اعترافا بعجزنا عن تفسير العلاقة بين الحالات النفسية والجسمية وذلك بردها الى تدخل الهي بصورة او باخرى. لا اعتراض لنا على القول بتدخل الهي لكن هذا التدخل ليس تفسيرا عاما يقبله الجميع ٣- انه امل عابث لاجدوى منه ان نتوقع اكتشافات علمية وتجريبية في المستقبل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم ذلك لان المشكلة ليست تجريبية: ليست المشكلة العلية بين العقل والجسم شبيهة بالقول ان الاسراف في التدخين يؤدي الى سرطان الرئة او ان الضوء مؤلف من موجات او جزيئات. لايمكن حسم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم باكتشاف معطيات تجريبية لان ابرع العلماء لن ينجح في القبض على نقطة تلاقي العقل بالجسم في حجرة ما، ولن يمكنه ان يلاحظ بالمجهر تأثير النفس في الجسم ولاالجسم في النفس))[٣٩]

ت)الاتحاد الجوهري

استمرت محاولات ديكارت وفرضياته لايجاد البديل الفلسفي لمشهور علاقة النفس بالبدن وعبر عن رفضه التام _بعد التأمل السادس من التأملات[٤٠] وفي رسالة مقال عن المنهج[٤١]_ للنظرية التي تدعي: ان علاقة النفس بالبدن شبيهة بعلاقة "القبطان بالسفينة" وحاول ان يستخدم ادواته الفلسفية لقطع الطريق عليها من خلال هذا الدليل: وهو ان هذا التمثيل يوجه لنا حركة اعضاء البدن بواسطة النفس فقط، دون ان يبين لنا كيفية المشاعر والادراكات المتحققة جراء

استعانة النفس بالبدن وتواصلها معه، وهنا تقع العواطف والرغبات الانسانية التي ترتبط بانسانية الانسان ضحية افراط القطيعة بين الطرفين، وعليه فيلزم _بالوجوب الديكارتي_ ان تكون علاقة النفس بالبدن بالشكل الذي يضمن لنا الاتصال الكامل والوحدة التامة بين النفس والبدن.

وهذا البسط الفلسفي يدعم عدم التناغم بين ديكارت التوازي وديكارت الاتحاد الجوهري عندما يحاول بشدة ان يصور نحو العلية بين النفس والبدن لا اصل العلية بينهما فهو مسلم لديه، فالتفت الى ضرورة وجود ارتباط واتحاد خاص بين النفس والبدن اتحادا لا يحجم في اطار العلاقة التحريكية للاعضاء فحسب، بل التبيين والتسويغ الفلسفي لحالة اتحاد النفس بالبدن ايضا، ومن هنا سود ديكارت رسالتين في ذلك، فكتب في الرسالة الثالثة لـ(مور) وفي رسالته للملكة (اليزابيت) بوجوب النظر الى النفس بصورة ممتزجة ومتحدة مع البدن، كما تحدث في التأملات ايضا عن نوع الاتحاد والامتزاج بين النفس بالبدن. الاتحاد الذي على اثره يشكل النفس والبدن هوية واحدة، فمكانة النفس للبدن ليس كمكانة القبطان للسفينة، بل اعلى من ذلك؛ فهي متحدة مع البدن بشدة وممتزجة معه بنحو ما، ويشكلا معاً وحدة تامة؛ إذ لو لم يكن كذلك فعندما يجرح البدن فالذات المفكرة لا تحس بالالم، إذ شأنها التفكير فحسب، بل مثلها نظير ما ان إذا اصيبت السفينة بشيء فالقبطان يدركه بوسيلة الباصرة، فانا يجب ان ادرك هذا الجرح بالفاهمة فقط [٤٢]

وفي الانفعالات جاء ديكارت بصياغة اكثر تدليلا على المدعى عندما صرح بأن النفس متحدة مع كل اجزاء البدن بالكلية وليست مقتصرة على جزء من البدن دون الاخر، أما الاستدلال على هذا المدعى فكان كالاتي: ان النفس واحدة بسيطة غير قابلة للانقسام فهي ليست ذات امتداد وجهة وخواص جسمانية، ولذلك فهي مرتبطة بكل اعضاء البدن فلايمكن ان يكون هناك تصور عن نصف النفس او ثلثها، او تصور مكان للنفس تشغله، وينساق الكلام كذلك مع فرض فصل بعض اعضاء البدن إذ لايمكن ان يتصور صغر النفس تبعا لصغر الجسم. [٤٣]

مناقشة النظرية:

ان محاولات ديكارت المتكررة في ايجاد حلول مقبولة فلسفيا بصدد الاتحاد بين هذين الجوهرين لم تكن موفقة بل يمكن القول انه لم يحمل في جعبته غير الدعاوى غير المبررة حجاجيا، فهو من خلال هذا التبيين قد ادعى الاتحاد بين النفس والبدن رافضا ان تكون نحو العلاقة بينهما بنحو علاقة القبطان بالسفينة، وهي الفكرة السائدة في القرون الوسطى والفكر السينيوي، فإن((الصلة بين النفس والبدن عند ابن سينا، صلة عرضية وليس ذاتية، الا أن فيلسوفنا لاينفي أن ثمة شعور وانفعال بينهما)) [٤٤]

وديكارت بنفيه لهذا النوع من العلاقة لم يبتعد كثيرا عن الفكر السينوي، فكان بصدد اثبات الاتحاد الحقيقي الذي تتشكل فيه النفس والبدن بوحدة تامة، لكنه لم يتحرك على ارض صلدة في بيان مراده من هذا الاتحاد، ونقل كلاما مهما في تصوير هذا الاتحاد عن ارسطو تكون فيه النفس

"صورة" البدن وان نحو تركيبها معه "اتحادي" الا ان ديكارت مر على هذا الكلام مرور الكرام ولم يعبأ بأن هذا النص يحمل معه حلولا لمشكلاته التي ابتعد فيها عن الرصانة الفلسفية نحو الافتراضات غير المبرهنة.

ث) مجهولية العلاقة بين النفس والبدن:

لم يتمكن ديكارت ان يتكلم عن علاقة النفس بالبدن بصورة استدلالية ولم يستطع ان يرد الاشكالات الكثيرة الواردة من المعاصرين المعترضين عليه ومن بينهم: بيير جاسندي، وتوماس هوبز، ودي لامتري،[٤٥] مما حداه اخيرا الى الاعتراف بعدم قدرته على ايجاد تصور فلسفي عن طبيعة الارتباط بين النفس والبدن، وكتب في اواخر عمره رسالة الى الاميرة (اليزابيت) اورد فيها كلاما انشائيا بانه قد خاب امله معترفا بصعوبة المهمة وان فهم العلاقة بين النفس والبدن من الاسرار التي يجب القبول بها والتسليم دون الفهم والتدليل، وقال عن تفسيرها مجرد محاولة ويهيب بقرائه ألا يطالبوه بتفسير مقنع لمشكلة قد يكون مستحيلا على العقل الانساني تقديمه[٤٦] وينقل يوسف كرم عن ديكارت اعترافه بان المسألة لاتحتمل حلا عقليا((لايلوح ان باستطاعة العقل الانساني ان يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما، اذ ان ذلك يقتضي تصورهما اقرار صريح بالعجز والفشل)) [٤٧]

المبحث الثاني: العلاقة بين النفس والجسد عند محمد حسين الطباطبائي

اولا: المباني والاسس:

يعتمد الطباطبائي[٤٨] طرائق واسس ورؤى فلسفية تختلف مع ديكارت من الناحية الانطولوجية والابستمولوجية، فالرجلان ينتميان الى مدرستين ومذهبين فلسفيين يتباعدان اميالا من الناحية البنيوية واعتماد التكتيكات والاستراتيجيات في السير نحو الغايات والمقاصد.

١-اهمية معرفة النفس:

تحظى النفس في فلسفة الطباطبائي بموقع تكويني مهم؛ إذ هي منطقة عمليات حركات الانسان نحو غاياته القريبة والبعيدة، فهي مبدأ السير والمنطلق نحو تحقيق الكمال المرجو والمنتظر لمسيرة الانسان الانطولوجية، فالوصول الى الكمال الحقيقي والاخير ونقطة المنتهى في صراط الانسانية ذاتا ووصفا وفعلا، هو فناؤه في كل تلك المراتب في الحق سبحانه، فالتوحيد الذاتي والاسمي والفعلي يطل عبر بوابة النفس ومن خلالها عبر تمكنه من شهود ان لا ذات ولا وصف ولا فعل إلا لله سبحانه، ولكن على الوجه اللائق بقدس حضرته وجلال عظمته، من غير حلول واتحاد تعالى عن ذلك.[٤٩]

وتترشح عن هذه الرؤية استلزامات نظرية وعملية مفادها ان شهود هذه الحقائق وتحصيلها يسبر عبر الغور في بواطن النفس لاستدراج تلك الحقائق المنطوية والمستكنة في

النفس، والطباطبائي هنا لم يترك مخرجاته العرفانية دون اسناد نقلي؛ إذ عمد الى متون آيوية وحديثية صريحة في دلالتها على منهجه نستل منها استشهاده بقول المختار لطي لجج المعرفة وسائق الخلق نحوها (ص)؛ إذ يقول: ((اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه))[٥٠]

وتحصل للطباطبائي من خلال مسيرته النظرية مع النفس _استنباطا واستشهادا_ ان معرفة النفس افضل الطرق واقربها الى تحصيل الكمال الانساني[٥١]. وهنا تتبين بوضوح مدى موقعية النفس في استراتيجية العلامة لتحصيل قمة الغايات ونهاية النهايات المعرفية والوجودية.

٢- ماهية النفس والروح:

ان النفس والروح _من الناحية المفهومية والوجودية_ مفهوم واحد وشيء واحد في الانسان وهو تصريح ومبنى فلسفي عند العلامة، سوى ان الاختلاف بينهما وجهته اعتبارية فحسب[٥٢] فهو في تخوم دراساته التفسيرية يستعمل لفظ النفس في مكان الروح و الروح في مكان النفس او يستعملان على نحو العطف التفسيري دون الماح الى التفكيك المفاهيمي والفلسفي لما يتمتعان به من الوحدة [٥٣].

(أ) مصاديق الروح في المصطلح القرآني: للروح في الخطاب القرآني مصاديق مختلفة عمد الطباطبائي الى تخريجها بثوب احصائي ليحدد الملامح العامة لهذا المفهوم وانطباقاته القرآنية، فجاءت على النحو الآتي:

١-الروح جنس من الملائكة، نظير قوله تعالى: ((قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك))[٥٤] وقوله: ((قل نزله روح القدس))[٥٥] وقوله: ((فارسلنا اليها روحنا..))[٥٦].

٢-الروح المنفوخة في الانسان، نظير قوله سبحانه: ((ثم سواه ونفخ فيه من روحه))[٥٧].

٣-الروح مع المؤمنين، نظير قوله: ((اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه))[٥٨]

٤-الروح النازلة على الانبياء، وجاء في قوله تعالى: ((ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا))[٥٩]

٥- الروح في بعض الايات بمعنى الحياة في الموجودات من غير الانسان كالحيونات والنباتات[٦٠]

أما مصداق الروح ومحل انطباقها في الاية الشريفة: ((يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي))[٦١] فقد عده الطباطبائي جامعا لكل المصاديق ليدل على مطلق الروح. اما الاستفهام المركزي في هذا السياق فيتوجه نحو العلاقة بين الروح بـ(المعنى الاول) بالروح بـ(المعنى الثاني) او الروح الانسانية؟

يحدد الطباطبائي ماهية العلاقة بين المعنيين بـ(العلاقة السنخية) رفضا منه لتحديد نحو هذه العلاقة بـ(العلاقة العينية)، وهو رد صريح لرأي من تمسك بالتبادر الحاصل من اطلاق الاية بان المقصود من الروح في الاية الروح الانسانية، ويؤكد ان الروح هنا من عالم الامر (من امر ربي) في حين ان الانسان من عالم الخلق[٦٢] فالروح هنا بمدلول اطلاقي كلي تندرج روح الانسان من سنخها وفي ضمنها لاعينها بنحو التطابق والوحدة. وللطباطبائي استشهاد واستفادة اخرى من الاية المباركة في رسالته الحاذقة (الانسان قبل الدنيا)؛ إذ بحث الاية في سياق الايات المتعلقة بروح الانسان[٦٣] وهنا يتبدى عدم الانسجام البدوي بين القراءتين للآية الا انه قابل للرفع والتوجيه بالالتفات الى مبناه السابق في عده الروح هنا بحو اطلاقي فتشمل روح الانسان بطبيعة الحال ينضم الى ذلك ذهابه الى حالة السنخية بينهما، الا ان المرتكز المبنائي للطباطبائي المستشف من بياناته حول الآية دلالتها على الروح ذاتها بغير اضافة الانسانية؛ اذ ذهب في رسالة (الانسان قبل الدنيا) الى ان الروح ذاتها قد هبطت بالنفخ الرباني من المقام العلوي وسكنت المنزل الدنيوي، وهنا ننتهي الى ان العلامة بتبيينه معاني الروح في القران عد روح الانسان مسانخة للروح الامرية.

(ب) معنى النفس في المصطلح القراني:

يستشف من المدونات البحثية للطباطبائي ان استعمالات النفس عنده ترتد الى ثلاثة معان هي:

١- بمعنى ماتضاف اليه: بعد التأمل في طريقة الطباطبائي في التعاطي مع لفظة النفس نخرج الى انه يعدّ لفظة النفس بمعنى ما تضاف اليه، فهي اذا لم تضف للفظة اخرى بقي معناها مبهما، وهو ما يمكن ان يمثل له بالقول: (جائني زيد نفسه) فزيد ونفسه شيء واحد لا شيئان والنفس هنا حملت معنى زيد الذي اسندت اليه[٦٤] وهي بهذا المعنى تطلق على الله جل شأنه نظير: قوله تعالى: ((كتب على نفسه الرحمة))[٦٥] وفي قوله تعالى ايضا: ((يحذركم الله نفسه))[٦٦]

٢-بمعنى شخص الانسان: يقع اللفظ هنا ليشير الى نفس الشخص المركب من الروح والبدن، ومن خصائص هذا الاستعمال انه اذا جاء احيانا منزوع الاضافة لشخص الانسان نظير الاية ((هو الذي خلقكم من نفس واحدة))[٦٧] يشار به الى اننا شخص انساني واحد، وكذا قوله تعالى: ((من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض))[٦٨] لتصب في نفس الدلالة والمضمون.

٣-بمعنى روح الانسان: إذ يستفاد من كلمة "نفس" في احد استعمالاتها الاشارة الى روح الانسان ودليل ذلك ان الحياة والقدرة والعلم التي قوام الانسان بها، قائمة بالنفس ولاتتحقق بدونها. [٦٩]

(ج) معنى النفس بالمصطلح الفلسفي: ان التحديد الفلسفي للنفس عند الطباطبائي جاء وفق الصياغة الآتية: وهي "انها جوهر مجرد عن المادة ذاتا والمتعلق بها فعلا" [٧٠] اما الروح _وهي المعنى الملابس للنفس_ فهي في استعمالات الفلاسفة تتشارك مع النفس (باحد معانيها) والعقل التحديد التالي وهو انها :((الجوهر المجرد من المادة ذاتا وفعلا)).[٧١]

٣- اثبات وجود النفس:

ان اثبات النفس في الفقه الفلسفي للطباطبائي لا يتعدى الفتوى باحالتها الى العلم الحضوري، فالنفس عند الطباطبائي ثابتة للانسان لاتحتاج الى استدلال؛ لانه يدركها بالعلم الحضوري، بل ان العلم بالنفس لهو اقوى العلوم الحضورية عند الانسان واشدها حضورا لديه، يقول: ((العلم الحضوري، اي العلم الذي يحضر معلومه بواقعه الخارجي، لابصورته، لدى العالم، اي ان العالم يتوفر بواقعه على واقع المعلوم، وبديهي سوف لايكون هناك في واقعنا امر خارج عن ذواتنا ومغاير لها، ومن المحتم سوف يكون كل مانتوفر عليه عين وجودنا، او مرتبة من المراتب الملحقة بوجودنا))[٧٢] لذلك لم نقف _فيما الفه الطباطبائي_ على دليل فلسفي محكم على وجودها سوى انه تجاوز الخطأ المنهجي والاشتباه الذي وقع فيه ديكارت من اثبات النفس عن طريق اثبات بعض حالاتها النفسية كالتفكير عبر الكوجيتو؛ فشهود هذه الحالات يقع متأخرا عن شهود النفس ذاتها، إذ ان ديكارت استعمل مقدمات صادر فيها النتيجة مسبقا، بل ان الاستدلال على النفس يسبقه ثبوت لها، في حين وقف الطباطبائي في اثباته النفس على محور الاثبات وامسك العصا من الوسط، إذ صرح بأنه: ((اذا القينا نظرة بسيطة، لا كلفة فيها سوف نجد ان ذاتنا ((الانا)) غير خفية على ذاتنا، وهذا الامر المعلوم المشهود لدينا واحد خالص، ليس فيه اي لون من الاختلاط والجزئية والحد، وحينما نلاحظ الاعمال، التي تقع في دائرة وجودنا، وتحصل بوعي وارادة، نظير ((رؤيتي)) و((سماعي)) و((فهمي))، وجميع الاعمال التي تتم بواسطة قوى الادراك وادوات الفهم، سوف نجد انها صنف من الظواهر ترتبط – من حيث الواقع والوجود – بواقعنا ووجودنا، وتنتسب اليه، بالشكل الذي يكون فيه فرض انفراط النسبة معادل لفرض عدم هذه الظواهر، مثلا اذا حذفنا من المطابق الخارجي لكلمة ((سماعي)) الجزء الخارجي ((ي))، او اذا فصلناه عن الكلمة فسوف لايبقى مطابق خارجي لما تبقى من الكلمة، وهذا اللون من الافعال نشخصها بذاتها لابشيء اخر، اي اننا نفهمها بذاتها مباشرة، فسماعي بذاته هو سماع لي، ولم يكن في بداية حصوله ظاهرة مجهولة، ثم يحصل فهمها بواسطة التقاط الصورة، وانه سماعي بالمنتسب لي، اذن فالواقع الخارجي لهذا اللون من الافعال متحد مع ادراكها، اي انها تعلم بالعلم الحضوري))[٧٣]

٤- تجرد النفس:

لم يسلك الطباطبائي طريقا مخالفا لمسالك نظرائه الفلاسفة في الطرق الحجاجية على تجرد النفس، بل ولم يخرج من هذا المضمار الى مسائل جديدة، الا ان ما يمكن ان يمثل انزياحاً اثباتياً فنياً هو تسجيل بعض الالتفاتات الجديدة من قبيل: استشفاعه بالاستدلال النقلي على تجرد النفس، وتفسيره للنصوص الدينية _المشيرة الى موضوع النفس_ على اساس مبانيه الفلسفية، وايضا منازلاته النقدية في الرد على الماديين وبعض المتكلمين والمحدثين ممن انتهى به المطاف الى مادية النفس.

(١)الاستدلال النقلي على التجرد: وقف العلامة بقدم ثابتة على الدراسات النقلية من خلال سفره التفسيري الميزان وترشحت له هناك معطيات تفسيرية ذات اصول فلسفية عطف فيها منهجه الفلسفي على المتون النقلية فخرجت من هذه المزاوجة اثارات ومعالجات يضيق بها البحث، وهنا نشير الى اهم الاستشهادات الآيوية التي مثلت ام مصادر الطباطبائي في هذا المضمار وهي:

(أ) قوله تعالى: ((الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى))[٧٤] (ب) قوله تعالى: ((وقالوا إذا ضللنا في الارض أإنا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون. قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون))[٧٥] (ج) قوله تعالى: ((ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين))[٧٦] و((ثم أنشأناه خلقا آخر))[٧٧] كل ذلك جاء في الميزان[٧٨]

(٢) الاستدلال غير النقلي على التجرد:

اشرنا الى ان الطباطبائي لم يتجاوز المشهور الفلسفي في التعاطي مع اشكالية تجرد النفس مما يعني اقراره ضمنا بها، الا انه تميز بالاخراج الفلسفي والصياغة الاستدلالية التي تعبر عن تقريره الخاص لهذه الادلة، الاستفهام الاساس الذي شكل مشكلة البحث عند العلامة هو: هل النفس مجردة عن المادة؟ (ونعني بالنفس هنا ما يحكي عنه كل واحد منا بقوله: (أنا) وبتجردها عدم كونها أمراً مادياً ذا انقسام وزمان ومكان). اما الادلة التي ساقها للمخاصم والموافق فهي:

(أ)عدم الغفلة عن الذات: لا يستغرق الطباطبائي في الكثير من المقدمات والاثباتات في سبيل تحقيق دليلية تجرد النفس في هذا الاستدلال، إذ يكفي ان نقول: إنا لا نشك في حضور معنى (الانا) في ذواتنا، ولا نشك بشمولية هذا المعنى لدى الافراد الاخرين، وهو معنى لا يجتمع مع الغفلة في اي حين من أحيان الشعور والادراك، وهو _في ذات الوقت وبادراك يقيني_ ليس جزءا من أجزاء البدن التي ندركها بالحس أو بنحو من الاستدلال كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر واللمس ونحو ذلك، او أعضائنا الباطنة التي ندركها بالحس والتجربة، فربما تقع الغفلة في كل واحدة منها بل عن مجموعها التام وهو البدن، في حين لا غفلة قط عن ما نعبّر عنه: بـ(الأنا)، فهي حاضرة تمام الحضور لدينا، فهي غير البدن وغير أجزائه.[٧٩]

(ب) عدم التغيير في النفس: يقوم هذا الدليل في سبيل اثبات مطلوبه بطريقة عرض دليل الخصم وهو (مادية النفس) ثم نقضه ليثبت المطلوب وهو (تجردها). وتقريره: لو كانت النفس هي البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه أو خواصه وهي جميعا مادية، لكان قابلا للتغير التدريجي وقبول الانقسام والتجزيء، وليس كذلك؛ فيثبت عدم ماديتها ثم تجردها وهو المطلوب. أما الصياغة الفلسفية الموسعة للدليل فتتبدى من خلال اقتضاء المشاهدة النفسانية _منذ أول شعوره للفرد بنفسه_ مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تعدد وتغير ، في حال انه يجد بدنه وأجزاءه وخواصه متغيرة متبدلة من كل جهة، في مادتها وشكلها، وسائر أحوالها وصورها، وهي قابلة

للانقسام والتجزيء وكذا كل امر مادي، فليست النفس (وهي الثابت البسيط) هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه، سواء أدركناه بشيء من الحواس أو بنحو من الاستدلال، أو لم ندرك، فإنها جميعاً مادية كيفما فرضت، ومن حكم المادة التغير، وقبول الانقسام، والمفروض أن ليس في مشهودنا المسمى بالنفس شيء من هذه الأحكام فليست النفس بمادية بوجه وهو المطلوب.[٨٠]

(ج) تجرد العلم والادراك:

لما كان الشعور والادراك عمل النفس واقسام وانواع ادراكات النفس (الحس والخيال والتعقل) من حيث انها مدركة لها تقرر في عالمها وظرفها الخاص، وهذا الظرف لايمكن ان يكون ماديا وفي الحواس المادي للبدن لان الحواس المادي للبدن في ذاتها بدون شعور ولاحياة، [٨١].

(٣) الرد على الماديين المنكرين لتجردالنفس

يقع هذا الموضوع في ضمن الاستطرادات البحثية للطباطبائي يحاول فيه بيان وجه المغالطة والتوهم الذي وقع فيه بعض رواد البحث العلمي من الماديين ومن لحق في ركابهم _في هذا الموضوع_ من المتكلمين الالهيين والظاهريين من المحدثين، في محاولة اثبات مادية النفس وهي:

أ-إن غاية الأبحاث العلمية على تقدمها وعلو كعبها وبلوغها قمة الدقة في فحصها وتجسسها لم تعثر بخاصة من الخواص البدنية إلا وقفت على علتها المادية، وهي _في ذات الوقت_ لم تجد أثراً روحياً لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى تحكم بسببه بوجود روح مجردة. وهنا لم يعمد العلامة الذي يلبس دور (المانع) سوى الى تفكيك هذا الدليل ومساءلته لبيان تهافته، فيقول العلامة مخاصما: ((قولهم: إن الأبحاث العلمية المبتنية على الحس والتجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح، ولا وجدت حكماً من الأحكام غير قابل التعليل إلا بها فهو كلام حق لا ريب فيه لكنه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أُقيم البرهان على وجودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادة إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، وإثبات ما هو من سنخها، وكذا الخواص والأدوات المادية التي نستعملها لتتميم التجارب المادي إنما لها أن تحكم في الأمور المادية، وأما ما وراء المادة والطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود، وليس من شأنه كما عرفت أن يجد ما بين المادة التي هي موضوعها، ولا بين أحكام المادة وخواصها التي هي نتائج بحثها أمراً مجرداً خارجاً عن سنخ المادة وحكم الطبيعة.)) [٨٢]

ب- ان ماهية النفس هي سلسلة الأعصاب التي تقوم بارسال الإدراكات إلى العضو المركزي وهو الدماغ بصورة متوالية، وما سوغ لهم هذا المذهب انها مجموعة متحدة، لا يتميز أجزاؤها، ولا يدرك بطلان بعضها، وقيام الآخر مقامه، ليكون هذا المتحصل المجموعي هو "نفسنا" التي نحكي عنها بـ(أنا)، فهي من جهة تغاير اعضاء البدن لكن لا تفتأ ان تكون غير البدن وخصائصه

المادية في الجملة. ومحاولة منهم إلصاق كل خصائص النفس بهذا التشكيل المادي المسمى بالنفس، إذ حاولوا ان يثبتوا له عدم الغفلة الثابتة للتجرد، فهو مجموعة متحدة من جهة التوالي والتوارد لا نغفل عنه، أما تحقق الغفلة النفسية فهي _بحسبهم_ يعني بطلان الأعصاب ووقوفها عن أفعالها كتفسير للموت، أما تفسيرهم لحالة الثبات النفسية وعدم التغير مع تغير اجزاء البدن والحال انها جزء منه، فهو ثبات نسبي متوهم يسوغ من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها لا انه ثبات حقيقي للنفس، ومثلوا لذلك بصورة الحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من الجانب الاخر بما يساويه وهو مملوء دائماً، فما فيه من الماء يجده الحس واحداً ثابتاً، الا انه _بحسب الواقع_ ثبات ووحدة موهومان، وهو عين ما نشاهده من انعكاس صورة الانسان والشجر في هذا الحوض من انها ثابتة وواحدة، الا ان الواقع يكشف كونها كثيرة متغيرة تدريجاً بالجريان التدريجي لأجزاء الماء.

الرد: ان اتهامهم لغيرهم بالاشتباه اشتباه وتوهم مضاعف، الاول: توهمهم باتهامهم غيرهم بالتوهم، والثاني: توهمهم أن المثبتين للنفس المجردة إنما ذهبوا الى ذلك لوجود أحكام حيوية من وظائف الأعضاء لم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا _نتيجة لذلك_ التجرد للنفس لتكون مبدأً لهذه الافعال، وبعد علو كعب العلم اليوم وفتحه مناطق مغلقة علميا وتعرفه على عللها الطبيعية لم يبق وجه للقول بتجردها. وهو اشتباه مردود _من قبل العلامة_ لأن المثبتين لوجود النفس المجردة لم يثبتوا ذلك لما ذكرتم وتوهمتم، بل انهم أسندوا جميع الافعال إلى العلل البدنية بلا واسطة، وإلى النفس بالواسطة، وانهم أسندوا إلى النفس مبادئ افعال لا يمكن إسنادها إلى البدن قطعا نظير: علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته. وهناك شبهات اخرى قد عرضها الطباطبائي في الموضع نفسه من كتابه اصول الفلسفة والمذهب الواقعي وقام بردها[٨٣].

٥- جوهرية النفس:

تحظى جوهرية النفس في فلسفة الطباطبائي بطبيعة اشكالية تخالف نظر السائد وتنقلب عليه، فينطلق الطباطبائي من نفس تعريف الجوهر لدى مشهور الفلاسفة الا انه ينقلب على مصاديق الجوهر باستدلال انيق وحصيف، فالجوهر بتعريف مشهور: ((الماهية التي اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده))[٨٤] فالجواهر خمسة هي: (العقل والنفس والجسم والمادة والصورة)، فجوهرية النفس نابعة من كونها ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت مستغنية عن موضوع تحل فيه ويكون ظرفا لها. لكنه مع ذلك توقف هنا، إذ ان الجوهرية تصدق حملا على بعض هذه الأقسام بالاندراج ضمن الجوهر، وبعضها الآخر لا تندرج، فالمندرج تحت الجوهر هو: (العقل والجسم والمادة)، دون الصورة والنفس؛ وتعليل ذلك: نرى أن الصورة والفصل متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، وأن الجنس والمادة كذلك، فالمادة إن أخذت (لا بشرط) كانت جنساً، والجنس إن أُخذ (بشرط لا) كان مادة، والكلام هو الكلام في الفصل والصورة،

فالصورة والفصل متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، وما نروم تحصيله هنا أنه لو كانت الصورة مندرجة تحت الجوهر، لكان الجوهر جنساً للصورة، وللزم من ذلك التسلسل وهو محال.

أما وجه الاستحالة فيتجلى في: ان الصورة هي الفصل لا بشرط، والفصل هو الصورة بشرط لا، لأنهما متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، والفصل غير مندرج تحت جنسه (الدعوى)، إذ ان الناطق غير مندرج تحت الحيوان، لأنه لو كان الفصل مندرجاً تحت جنسه لاحتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إلى هذا الفصل، فيحتاج لمثله وهكذا، فيتسلسل وينتهي الى المحال. فالصورة الجسمية ليست مندرجة تحت الجوهر، أي ليست هي جوهراً بالحمل الشائع، بمعنى أنها ليست مصداقاً للجوهر، وإن كان ينطبق عليها مفهوم الجوهر وعنوانه بالعرض، فليس لها من الجوهر إلا المفهوم، فهي جوهر بالحمل الأولي.

وكذا ينساق الاستدلال في النفس كما تنجز في الصورة حذوا بحذو، فهي لا تندرج تحت مقولة الجوهر، إذ الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس الناطقة، والفصل لا يندرج تحت جنسه (كما ثبت)، فالنفس لا تندرج تحت الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر مفهوما وعنوانا. للزوم التسلسل، بترتب فصول غير متناهية، وهو محال بطبيعة الحال.

فلم يبق ما يندرج تحت مقولة الجوهر _بحسب الطباطبائي_ سوى العقل، والمادة، والجسم، دون الصورة والنفس فليس لهما من الجوهر إلا المفهوم، وهما ليسا مصداقاً له.[٨٥] وهنا ينتهي الطباطبائي من اشكالية معقدة درج عليها جمهور الفلاسفة لاعماق زمنية مترامية لتحسب له مكسبا فلسفيا رائدا بخروجه منتصرا برهانيا بدليل التسلسل الذي يورث القطع بنقيضه.

٦-وحدة النفس

يصنف الطباطبائي في ضمن فلاسفة الواقعية ان لم نقل انه على رأس قائمة الواقعيين المعاصرين، ولا نحتاج في سبيل اثبات ذلك الى كثير حجاج؛ إذ يكفي في ذلك اطلالة على سفره الفلسفي (اصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فعلى أساس أصل الواقع شيدت اسس نظرياته في المباحث العقلية، والانسان كمصداق لنظرياته يتشكل من واقعية واحدة تنفرج عن نحوين من الوجود، تدريجي ودفعي، والاول هو وجوده الدنيوي الذي يشهد تحولات متدرجة من القوة باتجاه الفعل ومن العدم الى الوجود، فهو في مسيرته المادية يبدأ بصورة ناقصة تتجه نحو التكامل، الا ان هذه الواقعية الانسانية الواحدة لها جنبتان خلقية وربوبية ملكوتية، فالجنبة الملكوتية هي وجهه الحقي باتجاه الله وهو هنا من الجهة الانطولوجية امر دفعي لا تدريجي، فهو فعلية محضة خالية من آثار القوة تجلت في اول ظهور له وهي باقية معه بنفس الفعلية، كما انها تمثل ملكوت الانسان الصادر بالامر الالهي (كن) وفق الاية القرانية ((كن فيكون)) أما جنبته الاخرى الخلقية فهي وجهه الخلقي الذي يواجه به الوجود المادي الدنيوي ويمثل اخر مرتبة نازلة من الوجود الانساني التي ظهرت بالوجود التدريجي في قول الحق ((فيكون)) فـ((كن)) تحكي عن الوجود الانساني قبل

البدن في النشأة الامرية و((يكون)) تحكي عن حياته في البدن والنشأة الخلقية. وخلاصة نظرية الطباطبائي عن وحدة النفس تظهر في ان المقصود من وجود الانسان في النشأة قبل الدنيا هي وجوده الجمعي في كلمة (كن) الامرية لا وجوده الفرقي (المتفرق) وان مسألة الميثاق والاشهاد الواردة في الخطاب القراني ((واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى...)) لهي ناظرة الى وجوده الجمعي، لا الفرقي، فالانسان قد ادرك خالقه حضورا في تلك المرتبة الامرية العالية الا انه على اثر النزول والهبوط الى عالم الطبيعة وفق التدرج الوجودي الخلقي وقع في قيود الزمان والمكان، يخلص العلامة الى ان الوجود الانساني في النشأة السابقة على الدنيا لهو بمعنى الوجود الجمعي للانسان الواحد الذي يتميز باحكام وخصوصيات معينة لابمعنى الوجود الجمعي التدريجي ذلك الذي يتحرك من القوة الى الفعل [٨٦]

٧- <u>بساطة النفس:</u>

يعتمد العلامة تدليلا ابستمولوجيا في تقرير بساطة النفس وخلوها من شوائب التركيب والانقسام التي تطال وجود الانسان المادي، إذ البساطة لازمة للتجرد فما ثبت للتجرد ثبت لها، أما نافذة الدليل الذي يساق هنا فهو دليلية العلم الحضوري الشهودي الذي لا يحتمل نسبة الخطأ، فالفرد يشاهد من نفسه الحاضرة لديه حضورا شديدا انها امر بسيط خال من الاجزاء والتركيب، بل هو نحو وجود واحد صرف لا مجال فيه للتغاير التكويني والاتحاد، وهذا امر قار في نفس الانسان بالمشاهدة الانفسية فكل انسان يرى _من داخل ذاته_ أنه هو وليس غيره بالهوية الذاتية؛ فهذا المشهود _تبعا لذلك_ أمر مستقل في نفسه، لا تنطبق عليه احكام المادة ولوازمها؛ فهو جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن نحو تعلق يوجب اتحاداً ما (وهو تعلق تدبيري) فيتحقق المطلوب[٨٧] ويثبت للنفس البساطة بل الجوهرية والتجرد بثبوت واحد.

٨- <u>حدوث النفس:</u>

ان طبيعة التمرحل الانطولوجي للخلق الانساني التي اعاد الطباطبائي بيانها القرآني بصياغة فلسفية مثلت نقطة استراتيجية في كل فلسفة الطباطبائي الانفسية، إذ استرشد بها في تكوين تصور فلسفي تبين بجلاء في رسائله الثلاث الانسان قبل الدنيا وفي الدنيا وبعد الدنيا، لتعبر عن محاور التنشؤ الانساني. وينبغي ان يشار الى ان مسألة حدوث النفس لم تشكل بدعا من المسائل الفلسفية اذ انها تمثل جزءاً يسيراً من التركة الفلسفية السابقة على الطباطبائي، فهي واحدة من اهم المسائل الفلسفية المهمة التي تعاطى معها فلاسفة المشاء وانتهوا معها الى القول بالحدوث الروحاني للنفس، وتشارك صدر الدين واتباعه، ومن بينهم الطباطبائي مع فلاسفة المشاء في هذا الاصل العام، دون الاضافة الروحانية، فرفض الحدوث الروحاني وصدح بعبارته المعروفة (النفس بنظره جسمانية الحدوث وروحانية البقاء).

الطباطبائي وفي معرض التحولات التكوينية للانسان وتقسيمها على مراحل ثلاث، جاء القسم الاول _المتعلق بوجود الانسان في الدنيا_ في حالة توافق بين الطباطبائي والشيرازي صدر الدين إذ قبل الاول الاصول الحكمية للثاني ومبانيها نظير: القول بأصالة الوجود، والوحدة التشكيكية فيه، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والعقل والمعقول، وانساق هذا التوافق ليشمل نتائج توصل اليها صاحب الحكمة المتعالية لتحظى بقبول مبنائي عند صاحب الميزان منها: ان الروح (جسمانية الحدوث روحانية البقاء) فالنفس تتحرك من حد الوجود الجسماني والطبيعة حتى العقل الفعال (حركة اشتدادية) بصورة اللبس بعد اللبس للصور والكمالات والنفس الواصلة الى مرتبة العقل تكون حافظة لمرتبة نفسيتها ايضا، فالنفس وان تقلبت في عالم الصور ولبست ما لبست منها الا انها حافظة لهويته الذاتية وهي النفس. [٨٨]

الطباطبائي وان كانت له ملاحظات وانتقادات على علم النفس الصدرائي لكنه ارتضى منه الاطار والاصول الكلية والطابع العام له، فهو يعتقد ويتشارك مع الشيرازي بأن نحو حركة النفس من حد المادة والوجود الجسماني هي حركة تصل بها الى العقل الفعال بحركة اشتدادية، فالمادة البدنية حاملة لامكان وجود النفس المجردة، وكل ماهو حامل لوجود الصورة او العرض فانه يحمل امكان وجودهما، الا ان النفس بعد نيلها مرتبتها التجردية بالحركة الجوهرية تصبح _حينئذ_ موجودا جوهريا مستقلا عن المادة، فلا تحتاج الى ما يحمل وجودها [٨٩] فالنفس عين البدن في المرحلة الاولى لطبيعة الاتحاد بينهما ويبتدئ الانفصال بحركة جوهرية تتلبس النفس فيها صورا وكمالات لتكتمل برحلتها التجردية عبر راحلة البدن الذي تنفصل عنه بعد حين، لذا نجد ان اسماء الاشخاص موضوعة لنفوسهم لا لأبدانهم؛ إذ يقع البدن موردا للتبدل والتغير بالكامل احيانا في حين يبقى الاسم للشخص نفسه، من هنا فلو كان الانسان انسانا ببدنه للزم تغير اسمه بتغير بدنه وهو باطل فانسانية الانسان بنفسه لابدنه [٩٠]

ذكر الطباطبائي تبعا لصدر الدين التطور التدريجي للانسان عبر البدن نحو النفس بحركة وجودية اشتدادية الا ان ما يظهر له هنا انه يرى ان المقصود من نفخ الروح الانساني في النصوص الدينية هو نوع ترقي للنفس النباتية وعلى اساس الحركة الجوهرية. [٩١] فالروح الانساني واحدة من مراتب البدن الاستكمالية لا جزءا غريبا عنها[٩٢] من هنا _وفي ضوء تجميع ملامح نظرية العلامة في متونه المختلفة_ لايبقى شك انه من الداعمين لموقف صدر الدين في مسألة الحدوث الجسماني للنفس الانساني، وكتابه الميزان صادح صريح في تثبيت هذه النظرية في ضوء معطيات آيوية قرانية، فالانسان جزء لا يتجزء من الارض وغير مباين لها، وقد نشأ من احضان الارض وترعرع عليها وقطع مراحله بعد طي مراحل أخر الى ان وصل الى تملام الخلقة، فنفس الموجود المادي هو النفس المجردة عينا باختلاف رتبي لا ذاتي.[٩٣] فالانسان في بدايته ليس شيئا مجردا سوى انه جزء من الجسم الطبيعي، وبتقلب بيد الخلقة الالهية وصل الموجود الجسماني والجمادي الى مرحلة التجرد وافاقها [٩٤]. فهناك حالة من العينية البدوية بين البدن والروح، فالنفس في بداية ظهورها كانت عين البدن لا غيره.[٩٥] لذا نجده يذهب في تفسير

ذيل قوله تعالى: ((ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين))[٩٦] الى ان الله بدأ خلق الانسان من الطين الخالص ومن البين ان الطين جسم، ثم سوى الانسان الطيني والترابي نطفة والنطفة جسما، من هنا فهذا التبديل الخلقي من الطين الى النطفة هو تبدل جسم الى جسم آخر، وبعد تحويل النطفة الى علقة او قطعة دم جامدة، فمازال التبدل والتحول الجسمي قائما، وينساق الكلام والحركة التحولية التدريجية من العلقة الى المضغة خلقا بعد خلق ثم كسا الحق العظام لحما، لتأتي مرحلة كمال النفس والتجرد ليعبر عنه القران بـ(الخلق الاخر) اي جعلنا الانسان جسما روحانيا. وهنا يضيء لنا الطباطبائي وجهةً غير بينة في نصوص الفلاسفة من خلال قولهم ان الانسان مركب من روح وبدن، فهم لم يبينوا علامة التركيب بل وصلت لنا معطيات التبديل في اثر الحركة الجوهرية للمادة وتبدل الجسم ليصبح نفس ناطقة بعد الحراك الفلسفي الكبير لصدرا الشيرازي.[٩٧]

حاول الطباطبائي ان يطرد الغرابة والغموض عن الصياغة الفلسفية جراء تحول المادي الى المجرد فعمد الى تقريب الوجهة النظرية بالتمثيل فعد حصول النفس لمرحلة التجرد من الشيء المادي كظهور الفاكهة من الشجرة، فذهب الى ان النفس بالنسبة الى الجسم الذي كان في البداية مبدأ لوجودها بمنزلة الثمرة من الشجرة والضوء من الزيت[٩٨] فالطباطبائي في القسم المتعلق بحياة الانسان في الدنيا كان صدرائيا بامتياز، الا انه لم يكن كذلك في حياة (الانسان قبل الدنيا)، وبعد الدنيا اي في مسألة المعاد الجسماني، فانسان العلامة قبل الدنيا هو غيره انسان الشيرازي إذ ابتعد الاول عن الثاني وسعى الى رفع نقص نظرية صدرا بعد بيان ثغراتها الفلسفية، ويكمل الطباطبائي مشاوره الفلسفي مبتعدا عن ملهمه ومعلمه، يلحظ ان اكثر مستندات الطباطبائي الفلسفية قد اخذها من الروايات وتناول اكثرها من طريق نقلي ولاسيما في مسألة وجود النفس قبل البدن إذ يرى انه كما للانسان في هذه الدنيا حياة ففي النشأة السابقة له قبل الدنيا حياة ايضا مع فارق ان خصوصيات الحياتين والعالمين مختلفة، فبالاستناد القراني النقلي يظهر للعلامة ان للانسان حياة قبل حياته الدنيوية وله حياة اخرى في نشأة بعد الدنيا، فالانسان الذي في الدنيا_بناء على ذلك_ يقع بين حياتين سابقة ولاحقة.[٩٩]

لم يمرر الطباطبائي محمد حسين على مسألة حياة الانسان قبل الدنيا مرور الكرام؛ إذ تناولها في تفسيره الكثير من الآيات؛ بل يلحظ تأكيده عليها اكثر من غيرها، إذ انحلت عن طريقها مباحث عالم الذر والميثاق، ففي تفسيره للآية (١٧٢) من سورة الاعراف إذ ذهب الى ان الله قد جعل بين افراد النوع الانساني قبل الدنيا اختلافا وخصوصية، وكل فرد منهم شاهد على نفسه شهودا حقيقيا، وليس الكلام هنا كلاما مجازيا او استعاريا، فافراد الناس في ذلك العالم كانوا مخاطبين ومعنيين بالخطاب الالهي، فالحق تعالى قد جعل كل فرد شاهدا على نفسه، وهو ما يعني تحمله الشهادة في وقت السؤال عنها اي انه يمتلك مؤهلات السؤال والحجية قائمة عليه، وموقع هذا الخطاب الالهي في الاية في ظرف النشأة قبل الدنيوية، وان طبيعة الخطاب لم تكن بلسان الحال، بل كان الخطاب حقيقيا، وعليه، فإنسانية الانسان بنفسه قبل هذه الدنيا، الا ان ذلك لا ينصرف الى التقدم الزماني

لخلقة الارواح والنفوس على خلقة الابدان، وانما هي في مقام تدعيم نظرية قدم النفس في هذه النشأة.[١٠٠]

في المقابل يعزز مقولة الارتباط والاقتران البدن_روحي عوائد للنفس لا تحصل بدون هذا التصاحب الذ ي يحصل في عالم الدنيا، وهي:

اولا: ان العلوم التصديقية _ومن جملتها التصديق بوجود الروح_ تتشكل بعد حصول التصورات، وان التصورات والتصديقات تتحصل بالحواس الظاهرية والباطنية وهي الاخرى متوقفة على الوجود الدنيوي والتركيب الثنائي بين النفس والبدن.

ثانياً: ان تمامية الحجة من الله باشهاد الانسان على نفسه، لا تتحقق دون وجود العقل، الذي الذي لاتتم الحجة والاشهاد واخذ الميثاق الا به، والعقل لا يوجد في غير عالم الدنيا فيتحقق المقصود.

وقع الطباطبائي بعد نفي مسألة تقدم الارواح على الابدان وقبول نظرية الحدوث الجسماني من جهة وقبول نوع من الحياة للنفس قبل البدن الذي اقرته ظواهر النصوص الدينية في محذور التخالف؛ إذ ان لوازم القولين يتناقضان رأسيا، فصار بصدد الجمع بين القولين. ليذهب _موجها_ الى ان الروح امر الهي ومن الخزائن التي تنزلت من عالم الامر لتتحد بالبدن، وانتدبت لتتصرف _بلا واسطة_ في جميع الانحاء الجسمية والجهات الاستعدادية الا انها وفي هذا التنزل الامري نحو البدن الناسوتي الدنيوي، ابتليت بسجن المحدودية والمقدار بل وتنزلت لتصل الى المرتبة التي اصبحت فيها عين البدن والجسم بما يحفظ لها _في عين اتحادها بالبدن_ هويتها وماهيتها. و للطباطبائي _في تأكيد مراده النظري_ نصوص دينية تشرعن تصوراته الفلسفية وينقل نصوصا ليؤكد الموقف.[١٠١]

وهنا لم يترك العلامة نظريته دون اسناد عقلي وديني وانتهى الى ان النفس قد تنزلت من عالم الامر الالهي لتصبح عين البدن، بعد مسالك الترقي بالحركة الجوهرية وبالشكل الذي يتم فيه الترقي من داخلها وباطنها لا من خارج النفس او البدن.[١٠٢] ولم يختف العلامة خلف الحركة الجوهرية دون ان يصرح _ببيان صادح_ بأن الانسان قبل الدنيا كانت له صفات واحوال عبرت عنها النصوص الدينية بعالم الذر والميثاق.[١٠٣]

٩ـ <u>حقيقة الانسان</u>:

يلج الطباطبائي موضوع الانسان باسناد نقلي قرآني من خلال استطراد البيانات القرآنية في نحو وجود الانسان وطبيعة خلقته وتحولاته التكوينية من نشأة لأخرى لتعد فيما بعد ملامح نظرية فلسفية في حقيقة الانسان، فهو _من حيث وجوده_ نحو وجود متحوِّل متكامل يسير في مسير التبدِّل والتغيِّر التدريجي في ضوء تحولات مرحلية. فالانسان قبيل دخوله ساحة الحياة سبق بعدمها، ثم احُيي بأمر الهي، ليتحوّل _فيما بعد_ بإماتة وإحياء آخرين. ومصدر هذه الاثارة

الفلسفية هو النقل الصريح في نصوص قرآنية بينة الدلالة نظير قول الواجب سبحانه: ((وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين...))[١٠٤]، وقوله تعالى: ((ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين))[١٠٥]، وقوله: ((منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى))[١٠٦] فالآيات هنا جاءت لتسوق الاخبار عن التحولات الخلقية في وجود الانسان الذي ابتدأ من الارض ثم انسلخ وإنفصل عنها ليدخل مرحلة متطورة ليتأهل لبلوغ مرحلة (أُنشئ فيها خلقاً آخر)، فهو المتحوِّل خلقاً بعد خلق والمتشكل بهيئات تكاملية في تمرحل خلقي نحو الكمال، ليعود في قوسه الوجودي نحو الحق عبر الاستيفاء الروحي لملك الموت لتكتمل دائرة الوجود الانساني ومسيرته من والى الحق جل وعلا.[١٠٧]

فالانشاء الالهي للنوع الانساني تجلى عبر التركيب من جزئين او جوهرين، مادة بدنية (طينة) منتسبة الى الطبيعة الارضية، والنفس والروح التي هي جوهر ملكوتي مجرد من عالم الامر الالهي، بينهما نحو من الالتباس والتلازم مادامت الحياة الدنيوية، وعندما تنتهي مسيرة البدن الارضي بالموت عند نقطة ما تفارقه الروح الحية، في نحو من الرجوع والعود الاجباري نحو عالمها الحقيقي[١٠٨]، بقي ان يحدد الطباطبائي باي جوهريه يتقوم الانسان بالمادة البدنية ام الصورة الانفسية؟ وهنا لم يتردد _في ضوء نتاجاته السابقة_ عن القول بقيمومة النفس على البدن وتقوم الانسان بها[١٠٩]، فحقيقة الانسان هو عين ما نشير اليه بضمير (انا) وهي النفس التي بها يدرك ويريد [١١٠]، إذ البدن الة النفس ومطيتها وهي تؤدي اعمالها بواسطته، ويستثمر الطباطبائي تغيير ابدان الافراد وتبدلها مع بقائهم ذاتا وشخصا _في الوقت نفسه_ يؤيد قراءته الفلسفية بأن حقيقة الانسان بنفسه لابدنه ووظف الطباطبائي بيانات قرآنية عدة لتدعيم وجهته لتصب في هذا المعنى، ومنها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ((وقالوا ءإذا ضللنا في الارض ءإنا لفي خلق جديد)) فالمنصوصون بالاية هم اشخاص قادتهم نظريتهم بحقيقة النفس المادية الى القول بتلاشي الانسان بتلاشي بدنه؛ إذ هو ما يتقوم به الانسان بنظرهم، فجاء النقض الالهي وفق اصالة الروح الامرية الالهية ((قل يتوفاكم...))[١١١] فهذا الجواب مبني على اصالة النفس، إذ ان ملك الموت يأخذ الانسان بصورته الانسانية الكاملة عندما يقبضها وهو _لازم بالضرورة_ للقول بان الانسان بنفسه وروحه لا ببدنه فيتحقق المطلوب.[١١٢].

ثانيا: طبيعة العلاقة بين النفس والبدن:

١-مغايرة النفس للبدن:

ان الخلفية المعرفية للطباطبائي بطبيعة تشكله الثقافي بحكم كونه مفسرا ومتكلما وبطبيعة التعاطي الاسترشادي والتدبر بالايات والروايات جعلته ذهب الى ان الروح والبدن واقعيتان مستقلتان ومتغايرتان، تنفصلان بالموت فالبدن يتلاشى بانقضاء اجله، لتستمر الروح بالحياة في عوالمها المجردة، وهو ما يعزز _بنظر الطباطبائي_ الاصالة الروحية إذ ما يدوم، ويبقى حاملا للحقيقة هو الحقيقي، أما وجه استفادة البدن من النفس فيتحقق من خلال اضفاء الروح عليه الحياة

إذ لا حياة له دونها وعندما يفترقان وتدب البينونة بينهما بالموت فالروح تفارق البدن وتستمر بحياتها الخاصة، ويخلد البدن الارضي الى حقيقته الترابية الفانية[١١٣] الا ان نحو التغاير بينهما لا يصل مرحلة التغاير الذاتي عنده بل انه نحو تغاير رتبي لا ذاتي فكونهما جوهرين لايمنع من وحدتهما واتحادهما وسيتبين هذا الاتحاد بنحو جلي في المطلب اللاحق.

٢ـطرق حل مشكلة علاقة النفس بالبدن:

صدر الدين الذي يندرج الطباطبائي في اتباع مدرسته الفلسفية بين انواعا متعددة من انحاء تعلق شيء بشيء لحل هذه الاشكالية المعقدة، وبعد ان بين انواع التعلق الست ادرج نحو تعلق النفس بالبدن تحت نوعين منها، ولم يكن للطباطبائي سوى الاقرار بهذا المنجز الفلسفي واعتماده [١١٤] وهذان النوعان هما:

الاول: ويرتبط بمرحلة حدوث النفس وهو نوع تعلق بلحاظ الوجود والتشخص، وهذا الامر يتقرر في مرحلة الحدوث دون البقاء؛ إذ ان حاجة النفس للبدن تنحصر في حدوثها ولا دوام للحاجة في البقاء، فالبدن ارضية لوصول النفس الى مرحلة التجرد وعندها تنال استقلاليتها اثر الحركة الجوهرية وتستغني بنفسها _بقاءً_ عن البدن.

الثاني: التعلق بلحاظ الاستكمال (كسب الكمال): وهو مذهب جمهور الفلاسفة قبل صدر الدين الشيرازي إذ عدوا العلاقة بين النفس والبدن من هذا النوع لاعتقادهم ان النفس لا حاجة لها الى البدن حدوثا وبقاءً وتكمن تلك الحاجة لصيروة كمالات النفس التي هي بالقوة لتحول الى الفعلية.[١١٥]

الا ان صدرا والطباطبائي لم يتفقا على هذه النظرية الى نهاية الطريق، إذ انشق الثاني في تبيين كيفية تصرف النفس بالبدن إذ ذهب صدر الدين الى نظرية الروح البخاري بتبع اغلب الفلاسفة السابقين مستعينا بالطب القديم، ووجه ذلك: ان جوهر النفس من عالم الملكوت، وهي نور عقلي محض، فلا يمكنها ان تتصرف بالبدن المادي الغليظ دون واسطة، وهنا جاءت وساطة الروح البخاري لتتوسط بين المادي الغليظ والمجرد اللطيف.

فالروح البخاري _بناء على نظرية الشيرازي ومشهور الفلاسفة_ بخار فهو ليس بمستوى تجرد العقلي ولا كثافة المادي، بل له جنبتان: جنبة مادية واخرى مجردة، فبجنبته المادية يتعلق بالبدن وبجنبته المجردة يتعلق بالروح، وهذا التعليل أقرب ما يكون من الافلاطونية المحدثة، التي احالت الارتباط المباشر بين المادي والمجرد، وهنا لم يرتض الطباطبائي النظرية وضعف الاستدلال على ضرورة الواسطة بين الغلظة والرقة اللتين هما _بحسبه_ من الكيفيات الجسمانية، ولا يمكن ان تكونا سببا للشرافة والخسة الوجودية [١١٦]. بل حتى مع فرض وجود شيء اسمه "الروح البخاري" من الناحية الانطولوجية فلا مبرر يسوغ جعله سببا وجسرا ارتباطيا بين النفس والبدن. الا ان الطباطبائي عندما منع الاستدلال بالروح البخاري كوسيط يقرب بين طرفين

متضادين طبيعة توقف، ولم يشر الى نتائج محتملة لهذا التشكيل الوجودي (البخاري) في مباحث اخرى او ثمار وعوائد فلسفية.

استطرادا قبل الطباطبائي التعلق التدبيري من النفس للبدن وبين ان النفس في عين انها نفس البدن هي غيره وغير خصوصياته، ولها تعلق به صار سببا لاتحاد النفس بالبدن، وهذا التعلق بمقتضى الادلة العقلية من سنخ التعلق التدبيري[١١٧]

فالروح اعند الطباطبائي لها وجود مستقل بنفسه، الا ان نحو تعلقها بالبدن واكتسابها قيوده لها نوع من الاتحاد معه، وحين الموت تنتهي هذه العلاقة والتعلق المتبادل، فتصبح مستقلة، مستندا الى الايتين: ((منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى))[١١٨] والاية الشريفة:((...فيها تموتون ومنها تخرجون))[١١٩]. فالروح على الرغم من مغايرتها _من حيث الطبيعة_ للبدن في النشأة الناسوتية الا انها متحدة معه _بنحو اتحادي_ يشكلان جراءه علاقة الهو هوية والوحدة[١٢٠]

ان الصياغة الاتحادية بين النفس والبدن في فكر الطباطبائي لا تنفي التعدد الجوهري في الانسان بنحو لحاظي، فهما وان كانا جوهرين في أنفسهما، الا ان الحاجة المتبادلة بين الطرفين شكلت جامعا مشتركا لهما في الخارج ليضعف مقولة الاستقلال الكلي، لنتمكن من القول: _بناء على التركيب الاتحادي_ بنفي التعدد والثنوية التي تكون حاكمة بينهما في الخارج، أما نحو هذا التعدد والاشارة الثنائية، فهو بالحيثيات لا بالوجود؛ إذ انهما حيثيتان وجنبتان لوجود واحد، من هنا فالوجود الانساني يمتلك فرادة وجودية اجتمعت فيها الكثرة والوحدة، فلزمته الكثرة جراء التشكل الثنائي من نفس وبدن، ولحقته الوحدة جراء الاتصال والاتحاد بينهما بنحو يمنع الانفصال والتفرقة بينهما الا بعد انتهاء المدة التدبيرية للنفس باتجاه البدن، فتترك مرتبتها الارضية، فقوة هذا الاتحاد لم تكن متقومة من ثنوية طرفيها، بل انها ناتجة من قوة الاتحاد الوجودي الذي لم يفرقه سوى الاختلاف المرتبي، فالنفس والبدن بمنزلة شيء واحد ذي طرفين: متغير فان وتابع وآخر ثابت وباق، نتيجة لذلك فهما ليسا موجودين احدهما بجانب الآخر _بالحقيقة الوجودية الذاتية_ بل احدهما واقع في طول الاخر، ويعدان من مراتب حقيقة واحدة.

تلتقي الروافد الفكرية بين الطباطبائي وصدر المتألهين في هذا المحور لتشكل حالة من التوافق حول الطبيعة الرابطية بين المرتبة الطبيعة البدنية والمرتبة النفسية الانسانية، فتحقق الربط الوجودي بين امرين _وهما هنا النفس والبدن_ يقتضي الاتحاد الوجودي بينهما بنحو ما، فإن كان احدهما مُوجدا للآخر كان _الاول_ من مراتب وجود الآخر، فأن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم، قام بموضوعه ولم يخرج عنه. وفي حال كونهما جوهرين كالمادة والصورة (النفس) كان الاقوى وجودا تمام وجود الاضعف، فالنفس الانسانية _بتبع ذلك_ هي الصورة الكمالية الفريدة في البدن اما ما دونها من اللواحق الجسمية فهي من شؤونها ولواحقها الوجودية التي لا تشكل حقيقتها بما مر من الادلة.[١٢١]

المبحث الثالث: دراسة مقارنة للنظرتين

نخلص من خلال السياحة النظرية في تخوم مدرستين ومنهجين في قراءة النفس تتداخل وتتضافر في بناها التحتية مبان ترتد الى الفلسفة الاولى ونظرية المعرفة الى تقرير الوجهتين في خلاصة تمثل زبدة المخاض في التقريب بين الرؤيتين، وهي كالآتي:

١- يتشارك الفيلسوفان بتبع تشارك مبانيهما في اثبات بعد غير مادي وغير جسماني للانسان يقبع خلف ظاهره المادي، الا ان هذا التشارك لم يكن في النتائج الفكرية فحسب، وانما تعدى الى البناء الاستدلالي والحجاجي فمن المسلم عندهما ان هذا البعد يتحصل عبر بوابة العلم الحضوري، وقد سلف ان نحو هذا الوجود المجرد غير قابل للقسمة والتجزئة، ولايقبل التغيير والتبديل التي هي لوازم الوجود الجسماني ومخصصاته. (١٢٢)

٢- عندما ندخل بخطوة اخرى الى المباني التي اقاما عليها موقفيهما من اشكالية النفس نخلص الى انها تكاد تكون مشتركة، فكلاهما نعت النفس بانها: جوهرية، ومجردة، وواحدة، وبسيطة، وحادثة، ومغايرة للبدن، ومدبرة للبدن، ومدرَكة بالعلم الحضوري، لكن مركز الخلاف بينهما يكمن في حقيقة الانسان وماهيته، فهل هي مركبة من هذين الجوهرين (البدن والنفس) على نحو يكون التركيب بينهما انضماميا اعتباريا بحيث يتمتع كل منهما باستقلال حقيقي او اتحاديا حقيقيا فتنعكس الحالة؟

اجاب ديكارت بالاول في حين فضل الطباطبائي الثاني، فما يظهر من نصوص ديكارت هو التركيب الانضمامي، ليكون نحو الاتحاد بين الجوهرين ظاهريا اعتباريا لا غير؛ لأنه من المستحيل _بناء على ديكارت_ ان يتحقق اتحاد حقيقي بين جوهرين متباينين كل التباين، في حين لم يحل الطباطبائي ذلك الاقتران الاتحادي على نحو التشارك في الحقيقة. كما يتخلل التوافق الديكار_طباطبائي نقاط افتراق اخرى تتفرع من هنا، وهي:

أ.ان الاستدلال الديكارتي على وجود النفس بني على احدى حالات النفس الحضورية (وهي التفكير) ليسوغ له ذلك بناء صرحه الاستدلالي على وجود النفس، الا ان الطباطبائي وجد النفس بشهودها ذاتا وكلا بالعلم الحضوري، لا بالتوقف على احدى حالاتها الذي ثبت له _فيما سبق_ انخرامه المنطقي بتسويقه النتيجة ضمن المقدمات لتعد النتيجة دعوى في القياس ليعود السؤال من البداية.

ب. يتباين الفيلسوفان رأسيا تبعا لمبانيهما في مصدر الحدوث الانفسي، ففي حين اخرجها ديكارت من سماء الملكوت لتحط في جوهر مباين، اولدها الطباطبائي من رحم البدن الارضي بتجلي ملكوتي متضافر، فالنفس روحانية بالحدوث الديكارتي جسمانية بالحدوث الطباطبائي.

ت.يعتقد الطباطبائي بالحركة الجوهرية كسبيل لتولد النفس المجردة من الجسم المادي. في حين لم يعتقد ديكارت بالحركة في الجوهر المادي وقصر الحركة على اعراضه. من هنا فالكلام عن الارتباط بين النفس والجسد في فلسفة ديكارت يفتقد التسويغ الفلسفي.

٣- وقف الطباطبائي رافضا طريقة (الارواح البخارية) التي اعتمدها ديكارت وسواه كوسيط تقريبي بين المجرد المحض والمادي المحض، وقد سبق ان رد هذه النظرية بصياغتها الفلسفية الرصينة عند صدر الدين معلقا على اسفاره عندما عد الاخير الروح البخاري واسطة بين الروح والبدن، اذ قال: ((رقة القوام وغلظته في الاجسام على ماذهبوا اليه من الكيفيات الجسمانية، وهي لاتوجب شرافة او خسة في الجسم بحسب الوجود والملاك في باب التنزلات هو الشرف والخسة بحسب الوجود فلطافة الروح البخاري لو كان هنالك شيء كذلك لاتوجب تعينه لتعلق النفس))[١٢٣]

٤- ان مباحث النفس والبدن عند الطباطبائي قامت على اسس فلسفية مسترشدة من اثارات النصوص الدينية، في حين لم يلجأ ديكارت الى تلك النصوص. وهو ليس خرقا للصرامة العقلية في منهج الطباطبائي لأنها لم تكن كبرى قياس او مقدمة من مقدماته وانما هي اثارات عقلية فحسب، الا انه يمكن ان يعتمدها خلاف ذلك عندما يلبس ثوب المتكلم والمفسر.

٥- وفقا لنظر الفيلسوفين ان الانسان موجود ثنائي البعد، يتشكل من نفس مجردة وبدن مادي، وعليه يمكن القول ان كليهما يقول بالتمايز بين النفس والبدن بنحو الاجمال، الا ان التمايز الحاكم بين النفس والبدن بحسب الطباطبائي هو (التمايز المرتبي) بمعنى انهما مرتبتان لوجود واحد، في حين كان التمايز والانفصال الديكارتي بينهما ذاتيا، فمادام ديكارت يرى ان الصفة الذاتية المميزة للنفس هي الفكر والتفكير والصفة الذاتية المميزة للجسم هي الامتداد، فانه يلاحظهما مستقلين بالذات احدهما عن الآخر، لذا وضع نفسه في دائرة ضيقة في ايجاد توافق بين متباينين بالذات، بخلاف الطباطبائي الذي لم يعان كثيرا عندما عدّ الاختلاف مرتبيا، فالنفس مرتبة عالية والبدن مرتبة دانية لحقيقة واحدة، فهو لم يقل بالبينونة الاستقلالية بينهما ليلزمه تبرير الاتصال.

٦- ان الثنوية الديكارتية ثنوية ذاتية، إذ الاتحاد بين طرفيها ليس حقيقيا ولا خارجيا، وانما هو اعتباري ذهني، في حين أن ثنوية الطباطبائي _على عكس ذلك_ اعتبارية، في حين أن الاتحاد بين طرفيها، خارجي حقيقي تشكيكي، بناء على اصل التشكيك في الوجود، وهو اصل حاكم على كل نظام الوجود بحسب الطباطبائي. ويفهم من ديكارت انه يرى المعية بين النفس والجسد معية اتفاقية عارضية في حين ما يصر عليه الطباطبائي هو المعية الذاتية اللزومية لا الماهوية.

٧- ان مجمل الحلول التي ذهب اليها ديكارت هي حلول افتراضية اشكالية تزيد الاشكال تعقيدا دون ان تصل الى بر الامان، نظير: حل (الغدة الصنوبرية) لنقطة ارتباط النفس بالبدن، الذي ينقل التساؤل الى هذه الغدة نفسها أهي مادية ام مجردة؟ لينتقل الاشكال الى العلاقة بين الغدة والنفس وهكذا يطل نفس الاشكال عبر بوابة الحل. وغير ذلك من طرق الحل التي اعتمدها ديكارت التي

زادت المشهد تعقيدا دون ان تحذو اليه بخط مستقيم، لذا يمكن ان نقول ان اشكالية العلاقة بين النفس والبدن، وجدت طريقها الى الحل مع الطباطبائي في حين عجز الفيلسوف الفرنسي او عجزت مبانيه الفلسفية عن النجاح في هذه المهمة، الا ان ما يحسب لديكارت في نظريته هو قوله بـ(التعلق التدبيري) الذي لا يعد ابتداعا فلسفيا وفرادة خاصة؛ اذ هو مذهب مشهور الفلاسفة، وهو لا يحل كل المشكلة؛ إذ يبقى الاستفهام حول طبيعة علاقة النفس بالبدن مفتوحا.

الخاتمـــة

ينتهي البحث الى محطته الاخيرة ليقرر المخرجات الفلسفية التي انتهى اليها والوصول الى فعليته الاخيرة، ويجيب عن اهم استفهام محوري في البحث الا وهو ماهي علاقة النفس بالبدن لدى ديكارت والطباطبائي؟ وهل وفق الفيلسوفان في تحديد نحو هذه العلاقة؟

يمكن الاجابة بعد تقرير نتائج المقدمات التي اختطها الفيلسوفان كمبان لازمة للنتيجة، إذ عمد البحث الى تكوين رؤية شاملة في مباني كل فيلسوف حول النفس والبدن، بدءا ببيان اهمية النفس لدى كل منهما، وتبين عندها مدخلية النفس الابستمولوجية لدى ديكارت في مشروع الكوجيتو وموقعية النفس الاستراتيجية عند الطباطبائي كوسيلة للتكامل الانساني، اما حقيقة النفس فكانت مساوية للتفكير لدى الفيلسوف الفرنسي، في حين كانت عند الطبطبائي موجودا مجردا من المادة ذاتا متعلق بها فعلا، بعد ان استرسل في احصاء آيات النفس وبيان معاني النفس في الاصطلاح القرآني وخرج منها بمعان ثلاثة، (بمعنى ما تضاف اليه، بمعنى شخص الانسان، وبمعنى روح الانسان)، واثبت كلا الفيلسوفين وجود النفس بطريق العلم الحضوري على اختلاف في كيفية صياغة الدليل، فقد اعتمد ديكارت برهانين تقرير الاول منه: ان من سيشك يفكر قطعا ومن يفكر فله وجود، والثاني: ان النور الطبيعي الموجود في النفس يبين انه لا توجد اي خاصية قائمة بالعدم، بل كل خاصية متقومة بشيء يشكل اساسها. أما الطباطبائي فقد تجاوز الخطأ المنهجي الذي وقع فيه ديكارت بالكوجيتو؛ إذ ان شهود حالات النفس كالتفكير _عند الطباطبائي_ يقع متأخرا عن شهود النفس ذاتها، فينتقض الدليل بنفسه، واشترك الفيلسوفان في اثبات تجرد النفس، فتوسل الطباطبائي بطريقين نقلي وعقلي اعتمد في الاخير على ادلة ثلاثة: عدم الغفلة عن الذات، وعدم التغير في النفس، وتجرد العلم والادراك، في حين جرد ديكارت النفس من خلال انسلاخها عن البدن وادراكها بصورة واضحة ومتمايزة، أما جوهرية النفس عند ديكارت فقامت بقيام الدليل الآتي: لما كانت النفس غير محتاجة لجوهر الجسم وهي قائمة بذاتها فهي جوهر لذلك. اما الطباطبائي فانتهى الى: أنه لو كانت النفس مندرجة تحت الجوهر، لكان الجوهر جنساً للصورة، وللزم من ذلك التسلسل وهو محال، فليس لها من الجوهر إلا المفهوم، وقال كلا الفيلسوفين بوحدة النفس وعدم تكثرها لدى الانسان، اما بساطة النفس عند الفيلسوف الاسلامي فثبتت من خلال: ان الفرد يشاهد من نفسه انها امر بسيط خال من الاجزاء والتركيب، واثبت الغربي ذلك بعد ان فرق بين الجوهر المادي ولواحقه عن النفس، فثبت لها مقابلات ذلك من

البساطة وعدم التجزئة وشغل حدوث النفس حيزا في فلسفة الطباطبائي لمبدءها الجسماني بناء على نظرية الحركة الجوهرية في حين توقف ديكارت على رأي المشهور بالقول بروحانية منطلقها، وتوقف الطباطبائي عند اطروحات مادية النفس وبين نحو التوهم والمغالطة في صياغة ادلتها، اما تعلق النفس بالبدن عنده فهو لامرين: الاول: انه ارضية لوصول النفس الى مرحلة التجرد، وعندها تنال استقلاليتها اثر الحركة الجوهرية، ثانيا: التعلق بلحاظ الاستكمال لصيروة كمالات النفس التي هي بالقوة لتحول الى الفعلية، ونجد عند ديكارت _في ذلك_ نحو من الوظائفية البراغماتية يحققها هذا الاتحاد، فالنفس والبدن ولاجل نيل اهدافهما وكمالاتهما الخاصة يرتبطان ويتحدان.

أما طريقة الحل الديكارتي لنحو هذه العلاقة فكانت بايجاد نقطة تماس بين الجوهرين وهي غدة صغيرة صنوبرية الشكل تقع معلقة في القسم الوسطي من الدماغ، وهي _بحسب ديكارت_ ممر لحركة الارواح الحيوانية، تنجز النفس تعاملاتها مع البدن من خلالها، ولم يجب ديكارت عن المسوغ الفيزيولوجي لهذه الغدة، اما اطروحات ديكارت الوسطية بين الجوهرين فكانت: اولا: طريق الارواح البخارية: فالنفس تبسط ارادتها على البدن بواسطة الارواح البخارية التي هي برزخ بين المجرد والمادي، إذ تقوم _مأمورة من الروح_ بتحريك الغدة الصنوبرية وبتبعها يتحرك البدن، ثانيا: نظرية التوازي: وتقريرها: ان الجوهرين المستقلين (النفس والبدن) والمتقابلين من حيث الطبيعة الوجودية، يؤديان عملا منسجما بنحو العلاقة التوافقية، ثالثا: نظرية الاتحاد: فتقوم على ان النفس متحدة مع البدن بشدة وممتزجة معه بنحو ما، ويشكلا معاً وحدة تامة.

اما حلول الطباطبائي لهذه الاشكالية فجاء بعد رفض نظرية الروح البخاري؛ إذ ضعّف الاستدلال على ضرورة الواسطة بين الغلظة والرقة اللتين هما _بحسبه_ من الكيفيات الجسمانية، ولا يمكن ان تكونا سببا للشرافة والخسة الوجودية، في حين قبل مبدأ التعلق التدبيري من النفس للبدن؛ إذ الاختلاف بينهما بالحيثيات لا بالوجود فهما حيثيتان وجنبتان لوجود واحد، فتحقق الربط الوجودي بين امرين _وهما هنا النفس والبدن_ يقتضي الاتحاد الوجودي بينهما بنحو ما، فإن كان احدهما موجودا للاخر كان _الاول_ من مراتب وجود الآخر، وفي حال كونهما جوهرين كالمادة والصورة (النفس) كان الاقوى وجودا تمام وجود الاضعف، فالنفس الانسانية _بتبع ذلك_ هي الصورة الكمالية الفريدة في البدن اما ما دونها من اللواحق الجسمية فهي من شؤونها ولواحقها الوجودية. وهنا يخلص البحث الى ان الحلول الديكارتية تخلفت عن اشتراطاته في الوضوح والتمايز في عدة موارد، وانه عجز عن ايجاد مسوغ مختبري للغدة الصنوبرية، ولم يخرج بالاختلاف الرتبي والاتحاد الوجودي بين الجوهرين كما الطباطبائي؛ إذ بقيت مسافة بين النفس والبدن لم تردم فلسفيا لدى ديكارت، وهنا لم تزد حلول هذا الفيلسوف الاشكالية الا تعقيدا وابهاما، بخلاف الانسجام الفلسفي مع نظرية الحركة الجوهرية مع الطباطبائي، وختاما يأمل الباحث ان يكون قد وفق في تقريب وجهتين فلسفيتين متباعدتين ليسهم في تحريك النشاط الفلسفي ازاء هذه الاشكالية ويبقى الكمال لله.

المراجع والهوامش

(١) **ديكارت: رينيه:** (١٥٩٦-١٦٥٠م) هو فيلسوف فرنسي وعالم رياضي وفيزيائي وعالم فسيولوجيا. درس في الكلية اليسوعية في لافليش. وبعد ان ادى مدة تجنيده العسكرية استقر في هولندا، الدولة الرأسمالية الاولى في عصره، حيث كرس نفسه للبحث العلمي والفلسفي المنعزل. ولما اضطهده اللاهوتيون الهولنديون انتقل الى السويد(١٦٤٩)م حيث مات. وترتبط فلسفة ديكارت بنظريته في الرياضيات، وعلم نشأة الكون، والفيزياء. واحد مؤسسي الهندسة التحليلية، وفي الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والسكون، وصاغ القانون العام للفعل والفعل المضاد وغير ذلك، وفي علم نشأة الكون وضع مصادرة هي الفكرة الجديدة عن التطور الطبيعي للنظام الشمسي، وقد اعتقد ان دورات الجسيمات هي الشكل الرئيس لحركة المادة الكونية، وانها تحدد بناء العالم واصل الاجرام السماوية، وقد وحد بين المادة والامتداد او المكان، ووضع ديكارت في علم الفسيولوجيا بناء ردود الافعال الحركية وكان ديكارت في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني وكان لمذهب ديكارت في الصدق المباشر للوعي الذاتي وللافكار الفطرية تأثير لاحق على المدارس المثالية، التي تعرضت لهجوم شديد من جانب الفلاسفة الماديين، من مؤلفاته: مقال في المنهج، مبادئ الفلسفة، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى.((لجنة من العلماء الاكاديميين السوفيت ، اشراف: روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط١، بيروت ، لبنان، ١٩٧٤م، ص٢١٠)).

(٢) عباس: راوية عبد المنعم، الفكر الواضح المتميز، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ٢٠١١، ص١٣٠.

(٣) ينظر: ديكارت: رينيه، تـأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، ط٤، بيروت-باريس، ١٩٩٨م، ص٢٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٣.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٧-١١٨.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٤.

(٧) ينظر: ديكارت: رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة: محمد محمد الخضري، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢١٤، والتأملات، مصدر سابق، ص٧٠.

(٨) ينظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ج٢، ص٣٤٥.

(٩) ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ص٧٠-٧١.

(١٠) ديكارت: رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان امين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ج١، ص٥٨.

(١١) ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ص٢٢٧-٢٢٨.

(١٢) الجوهر: ((هو مالايحتاج في وجوده الى اي شيء اخر او ماله وجوده المستقل استقلالا مطلقا عن أي شيء اخر)) ديكارت: رينيه، مبادئء الفلسفة، ج١، ص٨٣.

(١٣) ديكارت: رينيه، مبادئ الفلسفة، ج١، ص٥٩.

(١٤) زيدان: محمد فهمي، في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص١١٣.

(١٥) ينظر: ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ص٢٣٩.

(١٦) ينظر: عباس: راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، دار النهضة العربية، ١٩٩٦، ص٢٨١و٢٨٢.

(١٧) ينظر: جيمس: وليم، مدخل الى الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى ويمنى طريف الخولي، المجلس الاعلى للثقافة، سنة ١٩٩١، ص١٥١.

(١٨) متي: كريم، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٢، بيروت، ٢٠٠١م، ص١١.

(١٩) نفس المصدر السابق، ص٨٧،
(٢٠) جيمس: وليم، مدخل الى الفلسفة، ص١٥١و١٥٢.
(٢١) ينظر: ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ص ٢٣٩
(٢٢) ينظر: ديكارت: رينيه، مباديء الفلسفة، ص٨٨.
(٢٣) ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ترجمة: عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، ط٤، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٢٤٩.
(٢٤) ينظر: ديكارت: رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة كمال الحاج، ص٩١.
(٢٥) ينظر: ديكارت: رينيه، ملخص التأملات المطبوع ضمن تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، نرجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، ط٤، بيروت-باريس، ١٩٨٨، ص٣٣-٣٧.
(٢٦) ديكارت: رينيه، رسالة انفعالات النفس، ترجمة: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي،ط١، لبنان، ط١، ١٩٩٣، ص١٦-١٨.
(٢٧) نفس المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.
(٢٨) ينظر: نفس المصدر السابق، ص٣٠.
(٢٩) ينظر: نفس المصدر السابق، ص٣١.
(٣٠) ينظر: نفس المصدر السابق، ص١٩.
(٣١) نفس المصدر السابق، ص٣٠.
(٣٢) زيدان: محمود فهمي، في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، ص١٨٤-١٨٥.
(٣٣) ينظر: زيدان: محمود فهمي، في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، ص١٨٤-١٨٥.
(٣٤) ديكارت: رينيه، انفعالات النفس، ص٢٠.
(٣٥) جيمس: وليم، مدخل الى الفلسفة، ص١٥٦.
(٣٦) **مالبرانش نيكولا دي:** (١٦٣٨م-١٧١٥م) هو فيلسوف فرنسي، عمل والده امينا لسر الملك، وادخله ليتعلم في الكولنج دي لامارش وانتقل منها الى السوربون. دخل دير الرهبان الخطابيين سنة ١٦٦٠م وسيم كاهنا سنة ١٦٦٤م فعاش حياة هادئة وصامتة قرأ خلالها العديد من المؤلفات الفكرية والفلسفية التي كشف احدها، وهو كتاب ديكارت ((مقالة حول الانسان)) لمالبرانش دعوته الفلسفية، وبدأ سنة ١٦٧٤م بنشر مؤلفاته التي لاقى اولها نجاحا كبيرا. شارك في معظم جدالات عصره الدينية، وتخاصم مع بوسويه وارنولد. من مؤلفاته: بحث عن الحقيقة، وتأملات التواضع والتوبة، ومقالة في الطبيعة والنعمة، وتأملات مسيحية وميتافيزيقية، ومقالة في الاخلاق، واحاديث حول الميتافيزيقا والدين، واحاديث حول الموت، ومقالة في حب الله، وافكار حول الحركة القبلية الفيزيقية، وفي انتقال الحركات، اما فلسفته فقد اهتم بعلم الطبيعيات وعلم الهندسة والفلسفة فسعى الى التوفيق بين فلسفة ديكارت وبين فلسفة القديس اوغسطينوس في تركيب ادى الى تسميته بالافلاطون المسيحي.((ايلي ألفا: روني، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والاجانب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م، ج٢، ص٤٤٢-٤٤٦)).
(٣٧) ديكارت: رينيه، انفعالات النفس، ص٢٢.
(٣٨) نفس المصدر السابق، ص٢٤.
(٣٩) زيدان: محمود فهمي، في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، ص ١٩٤.
(٤٠) ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ترجمة: كمال الحاج، ص٢٣٢.
(٤١) ديكارت: رينيه، مقال عن المنهج، ص١٨٧.
(٤٢) ينظر: ديكارت: رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى، ترجمة: كمال الحاج، ص٢٣٢.
(٤٣) ينظر: ديكارت: رينيه، رسالة الانفعالات، ص٢٩.

(٤٤)سيد بي: جمال رجب، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠٠، ص١٤٣.

(٤٥) ينظر: عبد الوهاب جعفر، اضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الوفاء، ط٢، الاسكندرية، مصر، ٢٠٠٤م، ص٧٢-٧٥و٨٠-٨٢ و٩٨-١٠٠.

جاسندي: بيير: (١٥٩٢-١٦٥٥)م فرنسي، ولم يكن جاسندي ذا اصالة عظيمة، ومع ذلك فقد كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفي والعلمي هاما وعميقا. عرفه كل من هوبز وديكارت معرفة جيدة، اخذ على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الارثوذكسية الشائعة التي اريد لها ان تقوم على اساس من النظريات العلمية التي اتى بها الذريون القدامى، فكان يرى مثلا ان اوجه النشاط العقلي يمكن ان تفسر تفسيرا تاما في حدود التغيرات الفيزيقية التي تلحق بمادة المخ، وبيط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن الاثار المتروكة في المخ ليفسر بها السلوك العاقل للناس والحيوان. ومن ارائه المميزة له ان جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية والمخ الفاني حلا شبه الي. وقد ترك اثرا ملحوظا على النظرية الاخلاقية والسياسية، اذ اعاد تقديم المذهب الابيقوري الى اوربا وهو المذهب القائل بان الخير الاسمى للاخلاق ينبغي ان نتلمسه في سكينة النفس. ((كامل: الموسوعة الفلسفية: نقلها عن الانجليزية: فؤاد واخرون، دار القلم، بيروت لبنان، ص١٦٢.))

هوبز: توماس: (١٥٨٨-١٠٩٠)م فيلسوف انجليزي درس في جامعة اوكسفورد وتخرج منها ليصير مؤدبا لأحد ابناء عائلة كافنديش التي تتولى كونتية دفنشير. سافر لفترة الى ايطاليا ثم الى فرنسا فتعرف على غاليلي ومرسين وجاسندي. وعاد الى بلاده التي مالبث ان غادرها سنة ١٦٤٠ بسبب خوفه من المشاكل السياسية، فاستقر في باريس، وعاد سنة ١٦٥١ الى بلاده التي اصدر فيها عام ١٦٦٧ قانون يدين الالحاد ويحكم ضمنيا على كتاب هوبز التنين فحماه الملك بشرط الا ينشر اي مؤلف جديد فانصرف الى كتابة مؤلفاته دون ان ينشرها. اتهمه الاكليروس الانكليزي بمناهضة الدين فلجأ الى كونتية دفنشير وبقي فيها حتى وفاته ١٦٧٩. من مؤلفاته: مبادئ القانون الطبيعي والسياسي، وفي المواطن، وفي الجسم، وفي الانسان، وتساؤلات حول الحرية والضرورة والحظ، والبهيموث اي البرلمان الطويل. التزم بالمذهب الحسي فأكد ان علم النفس ونظرية المعرفة وعلم الطبيعيات يسعى الى غاية واحدة هي بناء نظرية آلية حول الادراك الحسي والعقلي، نظر هوبز الى الاخلاق من خلال مذهبه الحسي فردها الى توافق الطبيعة مع الفعل والحركة، واعطى في السياسة نظرية كان لها دور كبير في اذاعة صيته واعتبر ان لكل انسان في حال الطبيعة حقا في كل شي، وهو حق يحدده هوبز بكونه حرية كل انسان في القيام بكل مايبدو له انه يساهم في الحفاظ على حياته((الفا: روني ايلي: موسوعة اعلام الفلسفة العرب والاجانب، ج٢، ص٥٤٩-٥٥١))

دي لامتري: طبيب وفيلسوف فرنسي. ولد في ١٧٠٩ في سان – مالو، ومات في برلين في ١٧٥١. نشأ لدى اليسوعيين في كان، واراده ذووه على الكهنوت، لكنه انضم بغتة الى معسكر الجانسيين، وشرع يدرس الطب في باريس. وتخرج دكتورا في ران. وارتحل بعد ذلك الى لايدن في هولندا حيث تتلمذ على بويرهاف الشهير، ونقل الى الفرنسية عددا من كتبه، ومن مؤلفاته: بحث في الدوار وبحث جديد في الامراض الزهرية، ملاحظات طبيب ممارس التاريخ الطبيعي للنفس، الانسان –الاله. واوقعه في متاعب مع البروتستانتيين، واضطر الفيلسوف الى اللجوء على عجل الى بلاط فردريك الثاني الذي منحه لقب قارئ وادخله اكاديمية برلين. وفي بروسيا كتب لامتري بضعة مؤلفات فلسفية اخرى: الانسان – النبات، وتأملات فلسفية في اصل الحيوان، وفينوس الميتافيزيقية او في اصل النفس الانسانية، انتقد لامتري لايبنتز على انه ((زوجن المادة)) وعارض ايضا التمييز الديكارتي بين الجوهرين، النفس والجسم. ((طرابيشي: جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص٥٧١)) .

(٤٦) زيدان: محمود فهمي، في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، ص١٨٦.

(٤٧) كرم: يوسف، الفلسفة الحديثة، دار ابن النفيس، نواقشوط، موريتانيا، ص٩٧.

(٤٨) **الطباطبائي: محمد حسين**: ولد في ١٣٢١ هـ في مدينة تبريز، وفي سنة ١٩١٨م بدأ بدراسة العلوم الدينية والعربية وانتقل إلى النجف وهو في الثانية والعشرين من عمره لأجل تكميل الدراسة الدينية في الحوزة العلمية. أما بالنسبة إلى الفلسفة فقد توقفت دراسته عند الفيلسوف السيد حسين بادكوبي ومن ثم بدأ بدراسة الرياضيات وانتهى بدورة كاملة في الحساب الإستدلالي والهندسة المستوية والمجسمة والجبر الإستدلالي. وفي سنة ١٩٣٥ م رجع "تبريز" وقضى فيها عشر سنوات. ترك "تبريز" مرة أخرى وذهب إلى الحوزة العلمية في "قُمْ" حيث بدأ يدرّس التفسير والحكمة. وفي هذه المدارس لفت أنظار طلبة العلوم الدينية، فبدأوا يلتفون حوله، وينهلون من علمه. اشتهرت دروسه كثيراً بحيث تجاوزت نطاق مدينة "قُمْ" بل حدود إيران فتهافتت عليه أساتذة الجامعات يتزودون من علمه، كما أقبل عليه المستشرقون من خارج إيران أبرزهم "هنري كوربن" الذي وجد في الطباطبائي الرجل الوارث لحكمة الفلاسفة المسلمين، وصاحب الرأي الإجتهادي في الفلسفة والرياضيات وعلم الكلام. من مؤلفاته ١- حاشية على أسفار صدر المتألهين الشيرازي.٢- الميزان في تفسير القرآن.٣- مقابلات ومباحثات مع البروفسور "هنري كوربن".٤- رسالة في القوة والفعل.٥- رسالة في إثبات الذات.٦- رسالة في الصفات.٧- رسالة في الأفعال. ٨- رسالة في الوسائط.٩- الإنسان قبل الدنيا.١٠- الإنسان في الدنيا.١١- الإنسان بعد الدنيا.١٢- رسالة في النبوة.١٣- رسالة في الولاية.١٤- رسالة في البرهان.١٥-رسالة في المشتقات.١٦- رسالة في المغالطة ١٧- بداية الحكمة ١٨- نهاية الحكمة ((ينظر: علي خازم: لمحة من حياة الاستاذ الفيلسوف العلامة محمد حسين الطباطبائي، مجلة الوحدة الاسلامية، العدد ٥٧، في ١٦ تشرين الثاني، ١٩٩١م، وينظر: خليلي: مصطفى، الاراء الكلامية للعلامة الطباطبائي، مطبعة فاضل، ط١، ١٣٨٢ه.ش، ص٣٥-٤٢)).

(٤٩) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، رسالة الولاية، دار التعارف، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، ص٥٩.

(٥٠) ينظر: نفس المصدر السابق، ص ٦٥-٦٨.

(٥١) ينظر: نفس المصدر السابق، ص٦٨.

(٥٢) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسى اسماعيليان، ط٢، قم، ايران، ١٤١٢، ج١٤، ص٢٨٧وج١٢، ص١٥٣.

(٥٣) ينظر: المصدر السابق، ج٢، ص١١٣.

(٥٤) سورة البقرة: الاية ٩٧.

(٥٥) سورة النمل: الاية ١٠٢.

(٥٦) سورة مريم: الاية ١٧.

(٥٧) سورة السجدة: الاية ٩.

(٥٨) سورة المجادلة: الاية ٢٢.

(٥٩) سورة النحل: الاية ٢.

(٦٠) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٩٨.

(٦١) سورة الاسراء: الاية ٨٥.

(٦٢) ينظر: الطهراني: محمد حسين، الشمس الساطعة، دار المجة البيضاء، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م، ص٩١.

(٦٣) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، كتاب الانسان، دار الاضواء، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م، ص١٨-١٩

(٦٤) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٨٥.

(٦٥) سورة الانعام: الاية ١٢.

(٦٦) سورة آل عمران: الاية ٢٨و٣٠.
(٦٧) سورة الاعراف: الاسة: ١٨٩.
(٦٨) سورة المائدة، الاية ٣٢.
(٦٩) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٢٨٥.
(٧٠) الطباطبائي: محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١٣، قم، ١٤١٦ه، ص ٧٦.
(٧١) نفس المصدر السابق، ص ٧٦.
(٧٢) الطباطبائي: محمد حسين، اصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى المطهري، ترجمة: عمار ابو رغيف، دار ام القرى، ج١، ص٣٤٤-٣٤٥.
(٧٣) نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٤٧-٣٥٢.
(٧٤) سورة الزمر: الاية ٤٢.
(٧٥) سورة السجدة: الايتان١٠و١١.
(٧٦) سورة المؤمنون، الاية ١٢.
(٧٧) سورة المؤمنون: الاية١٤.
(٧٨) الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٣٥١-٣٥٢.
(٧٩) ينظر: نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٦٥وج٦ ص١٧٩، وينظر: الطباطبائي: محمد حسين، بداية الحكمة، ص١٣٩.
(٨٠) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٣٦٢.
(٨١) ينظر: نفس المصدر السابق، ج٦، ص١٩٢.
(٨٢) الطباطبائي: محمد حسين، اصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج١، ص٣٦٦.
(٨٣) ينظر: المصدر السابق، ج١، ص٣٦٦.
(٨٤) الطباطبائي: محمد حسين، بداية الحكمة، ص٦٨.
(٨٥) ينظر: الرفاعي: عبد الجبار، مباديء الفلسفة الاسلامية في شرح بداية الحكمة، مدين، بغداد، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٢-٢٣.
(٨٦) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣٢٣-٣٢٦.
(٨٧) ينظر: نفس المصدر السابق،ج١، ص٣٦٥.
(٨٨) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تعليقة محمد حسين الطباطبائي، ج٨، ص١٢.
(٨٩) ينظر: نفس المصدر السابق، ص٣٩٥.
(٩٠) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٠، ص١١٢-١١٣.
(٩١) ينظر: المصدر السابق، ج٣، ص٢٠.
(٩٢) ينظر: المجلسي: محمد باقر ، بحار الانوار، تعليقة محمد حسين الطباطبائي، دار ردمك، ط٢، سنة ١٩٨٣، ج٦، ص١٥٨.
(٩٣) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١١٤.
(٩٤) ينظر: نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٤٨.
(٩٥) ينظر: نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٤٩.
(٩٦) سورة المؤمنون: الاية ١٢-١٣.
(٩٧) ينظر: الطهراني: محمد حسين، الشمس الساطعة، ص١٥٢.

(٩٨) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٣٤٨.
(٩٩) ينظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص٣٢٠.
(١٠٠) ينظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص ٣٢١.
(١٠١) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، رسالة الولاية، ص٢١.
(١٠٢) ينظر: نفس المصدر السابق، ص٦٨.
(١٠٣) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٩.
(١٠٤) سورة السجدة: الاية ٩.
(١٠٥) سورة المؤمنون: الاية ١٤.
(١٠٦) سورة طه: الاية٥٥.
(١٠٧) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص١١٣.
(١٠٨) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار اسماعيليان، ط٥، قم، ايران، ١٤١٢ ه.ق، ج٢، ص١١٥.
(١٠٩) ينظر: نفس المصدر السابق، ج١١، ص٢٩٩.
(١١٠) ينظر: نفس المصدر السابق، ج١، ص١١٨.
(١١١) سورة السجدة، الاية ١١.
(١١٢) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار اسماعيليان، ط٥، قم، ايران، ١٤١٢ ه.ق، ج٧، ص١٣٠.
(١١٣) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الشيعة في الاسلام، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٣٨٩ه، ص٩٨، والميزان في تفسير القرآن، ج١٧، ص٢٦٩.
(١١٤) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج٨، ص٣٢٥ -٣٢٧.
(١١٥) ينظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص٣٩٥.
(١١٦) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تعليقة محمد حسين الطباطبائي، ج٩، ص٧٤.
(١١٧) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار اسماعيليان، ج١، ص٣٦٥، وج ١٤، ص٢٨٦.
(١١٨) سورة طه: الاية ٥٥.
(١١٩) سورة الاعراف: الاية ٢٥.
(١٢٠) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار اسماعيليان، ج١، ص١٥٤.
(١٢١) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تعليقة محمد حسين الطباطبائي، ج٨، ص١٣٤.
(١٢٢) ينظر: خليلي: مصطفى، الاراء الكلامية للعلامة الطباطبائي، مطبعة فاضل، ص٢٤٥.
(١٢٣) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تعليقة محمد حسين الطباطبائي، ج٩، ص٧٤