

النفس والبدن من ثنائية ديكارت إلى أحادية صدر المتألهين

The soul and the body from the dualism of Descartes to the monism of Sadrulmutalihin

الدكتور: نورالدين دنداني

Dr: Noureddine DENDANI

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر (الجزائر)، noureddine.d40@gmail.com

تاريخ النشر: 2023/07/13

تاريخ القبول: 2023/04/10

تاريخ الاستلام: 2022/11/09

المخلص:

مباحث النفس وكيفية وجودها وعلاقتها بالبدن من أهم المباحث في علم النفس الفلسفي، وقد طرحت للنقاش والبحث منذ القدم. واختلفت الآراء بشأنها، حتى جاء رينيه ديكارت الذي تعرض لهذه المسألة بجدية في كتاباته، حيث أعاد الفجوة بشكل مفرط بين النفس والبدن، ما أدى إلى إنكار النفس فيما بعد، هذا في الفلسفة الغربية، لكن في الفلسفة الإسلامية استطاع الفلاسفة من تقديم أطروحات متكاملة ومنسجمة خاصة على يد صدر المتألهين. الهدف من هذه المقالة هو الرد على ثنائية ديكارت العاجزة عن توضيح العلاقة بين النفس والبدن، بخلاف ما طرحه صدر المتألهين.

الكلمات المفتاحية: صدر المتألهين، ديكارت، النفس، البدن، العلاقة بين النفس والبدن.

Abstract:

Having been a subject of debate and discussion since the ancient times, the topic of soul, its existence aspects and its relationship with the body was and still is one of the most important topics in the field of philosophical psychology with diverging views and opinions. It was Rene Descartes who first dealt seriously with this subject in his writings. And to some extent created a huge gap between the body and the soul, leading, on one hand, to the denial of the existence of the soul in western philosophy. On the other hand, Islamic philosophers contrived to present an integrated and coherent thesis - especially Sadrulmutalihin. And the aim of this article is to respond to Descartes' dualism, which is incapable of clarifying the relationship between the soul and the body, and to present Sadrulmutalihin's thesis.

Keywords: Sadr almuta'aliyin; Descartes; Soul; Body; Body-soul Relationship.

المؤلف المرسل: نور الدين دنداني، الإيميل: noureddine.d40@gmail.com

1. مقدمة

لم يزل الإنسان منذ القدم يبحث عن حقيقته وماهيته، ولهذا الشغف ما يبرره؛ لأن هذه المعرفة تمكنه من معرفة غيره، فهي مقدّمة ضرورية ومقدّمة على سائر المعارف.

ومن بين تلك المسائل التي طرحت منذ القدم هي: ما هي العلاقة بين النفس والبدن؟ وهذه مسألة مهمة؛ لأنها مفتاح لحل الكثير من الإشكالات الفلسفية، كالمعاد، والهوية الشخصية، والادراك، وفي الفلسفة الغربية تطرح هذه المسألة تحت عنوان Mind-body problem، بالإضافة إلى أهمية هذا البحث في الفلسفة فذلك في جملة من العلوم كعلم النفس، وعلم الأعصاب، وعلم الكمبيوتر.

والقول بأن الإنسان مركب من نفس وبدن، أو ما يسمى بتثنائية الإنسان، فهي رؤية تبناها الفلاسفة اليونانيين، ومن جاء بعدهم من الفلاسفة والحكماء.

النفس عند أفلاطون هي جوهر روحاني بسيط، من عالم المثل، وقائم بذاته، ومستقل عن البدن وموجود قبله، فالنفس هبطت من عالم المثل وحلت بالبدن، ومنحته الحياة، وأعطته الحركة وسعت جاهدة للخلاص منه، والعودة إلى عالمها، فاتحادهما بالجسم عرضي طارئ.

لكن أرسطو لم يقبل بالتثنائية الأفلاطونية فهو يرى أن النفس كمال أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهرًا واحدًا، وهكذا يسمح بحصول اتحاد وثيق بين النفس والبدن بخلاف أفلاطون.

وأما الفلاسفة الإسلاميين فمنهم من اتبع المدرسة الاشراقية -الأفلاطونية-، ومنهم من سلك سبيل المدرسة المشائية-الأرسطية-، وهكذا استمر الأمر حتى القرن السادس عشر حيث ظهر في الغرب الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت الأب الروحي للفلسفة الحديثة الذي أولى لهذه المسألة اهتمامًا بالغًا، حيث تطرق في كتابه المعروف «التأملات» لمسائل النفس والبدن، والعلاقة بينهما بشكل جدي ومفصل، وحاول أن يفك رموزها، لكن إجاباته لم تكن عميقة ولا واضحة، كما كان يتمنى أن يبني صرح فلسفته على الوضوح والتمايز. لكنه فشل في ذلك؛ لأن المسائل الفلسفية لا يمكن أن تحل بالمنهج الرياضي والتجريبي.

وفي نفس القرن ظهر فيلسوف في الشرق المسمى صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، حيث استطاع أن يدفع بالفلسفة الإسلامية إلى الأمام، بل أسس مدرسة متكاملة في طرحها، دقيقة في منهجها، شافية في إجاباتها، منسجمة في مجموعها، حيث استطاع أن يجيب على الكثير من المسائل العويصة، والعالقة منذ أزمنة بعيدة، وذلك من خلال تأسيس الحكمة المتعالية التي تقوم على مصادر متعددة -القرآن والعرفان والبرهان- حيث تمكن من تقديم حلول في غاية الدقة.

النَّفْس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خَرَجَتْ نَفْسُ فلان أي رُوحُه، وفي نَفْسِ فلان أن يفعل كذا وكذا أي في رُوعه، و الضَّرْبُ الآخر مَعْنَى النَّفْسِ فيه مَعْنَى جُمْلَةِ الشَّيْءِ وحقيقته. (ابن منظور، 1997، ج 6، ص 231) هذا عن التعريف اللغوي للنفس. أما عن التعريف الاصطلاحي فقد تطلق النفس عند الحكماء بالإشتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله. وتعريف النفس الإنسانية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي. (الشيرازي، 2002، ج 8، ص 16) وهذا من جهة ما يدرك الأمور الكلية والجزئية المجردة و يفعل الأفعال الفكرية والحدسية. و تسمى النفس الإنسانية بالنفس الناطقة والروح. والبدن لغة هو: ما سوى الرأس والأطراف. (الطريحي، 2007، ج 6، ص 212) أما البدن في إصطلاح الفلاسفة فهو: عبارة عن هذا المؤلف من اللحم والدّم، والعظام والعروق، والعصب والجلد وما شاكله. (أخوان الصفا، 1985، ج 4، ص 6)

والمراد في هذه المقالة هو تسليط الضوء على مسألة فلسفية مهمة من مسائل علم النفس الفلسفي، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وإشكالية ارتباط المجرد بالمادي. فقد ذهب ديكارت إلى القول بالثلاثية المتميزة تمايزا واضحا، وهي الله والنفس والبدن، ويقصد من هذا التمايز بين هذه الجواهر بالتمايز الواقعي، وقد قسم التمييز إلى ثلاثة أقسام: الأول التمييز الواقعي، والثاني التمييز من حيث الحال، والثالث التمييز العقلي، أي الذي يكون من عمل الذهن. (ديكارت، 1960، ص 156)

2. ثنائية النفس والبدن عند ديكارت

ديكارت في تأليفه الأخير انفعالات النفس يؤكد على مسألة تجرد النفس، ومسألة اختلاف حقيقة الجسم عن حقيقة النفس. وقد سلك سبيل الإفراط عندما ركز على أوجه الاختلاف والتمايز بين النفس والبدن؛ لذلك عجز عن حل مسألة فلسفية، وهي كيفية العلاقة بين النفس والبدن؟ وهكذا أعاد الفجوة بين النفس والبدن ورجع إلى قول أفلاطون، وبهذا يكون قد فتح الباب واسعا لمن بعده أن ينكروا تلك العلاقة العميقة بين النفس والبدن.

نعم لقد أكد ديكارت على التمايز بين النفس والبدن حتى أنه قام باستبدال مصطلح النفس (الروح) بالذهن حتى تتضح خصوصية النفس أكثر وهي التفكير، وأنها تختلف عن حقيقة البدن التي هي الامتداد، وبعد ديكارت اشتهرت واتسعت الأبحاث حول الذهن، والآن تعتبر فلسفة الذهن من فروع الفلسفة التحليلية.

يقول ديكارت: «...إن هذه القضية " أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني» (ديكارت، 2009، ص 95) بعد ذلك يبحث ديكارت عن ماهية هذا الكائن الموجود (الأنا) ما الانسان؟ ولا يريد أن يضيع ما بقي من أوقات فراغه والاكتفاء بأن الانسان حيوان ناطق الذي يستدعي أن يعرف في مرتبة ما هو الحيوان وما هو الناطق؟

ورفض معرفة نفسه من خلال جسمه؛ وذلك برفض صفات هي قائمة بالجسم كالتغذية والمشى والاحساس. والصفة التي تخص النفس هي صفة التفكير، « الفكر هو الصفة التي تخصني وأنه وحده لا ينفصل عني أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر. » (ديكارت، 2009، ص 99)

بعدما أثبت ديكارت النفس، وأثبت البدن، أثبت أيضا أنهما متمايزين، وساق لذلك العديد من الأدلة لاثبات ذلك ، ومن بين الأجوبة التي قدمها ديكارت هي:

3: أدلة التمييز بين النفس والبدن

المقصود من التمييز هنا هو التمييز الواقعي، لأن ديكارت يفصل في التمييز حيث ذهب إلى وجود ثلاثة أنواع من التمييز، حيث يقول: « غير أن التمييز على ثلاثة ضروب: الأول التمييز الواقعي، والثاني التمييز من حيث الحال، والثالث التمييز العقلي، أي يكون من عمل الذهن. والتمييز الواقعي يوجد في الحقيقة بين جوهريين أو أكثر لأننا نستطيع أن نستنتج تميز جوهريين أحدهما عن الآخر تمييزا فعليا إذا استطعنا أن نتصور أحدهما في وضوح وتميز دون أن نفكر في الآخر. » (ديكارت، 1960، ص 156)

3-1-الدليل الأول (دليل الانية):

إن حقيقة الإنسان بالنفس وأنها في غنى عن الجسم في التحقق: « لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر متميز كل التميز عن البدن: لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم. وإنما وجودنا بفكرنا وحده...بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر. » (ديكارت، 1960، ص 93)

ولديكارت برهان يشبه برهان ابن سينا المشهور باسم «الرجل الطائر أو الرجل المعلق» الذي يذكره في كتاب الشفاء، (ابن سينا، 1404 ، ص 251) وهذا البرهان يقوم على الافتراض بأن الإنسان لو خلق دفعة واحدة، ثم طار هذا الإنسان أو تعلق في الهواء وجرد من جميع المحسوسات والمعقولات فلم يستطع هذا الرجل أن يشعر بأي شيء من خلال أعضائه الداخلية أو الخارجية، ولا يراها... فماذا هو فاعل؟ سيظل يشعر ويعرف نفسه ولن يغفل عن ذاته؛ لأن علم الانسان بنفسه هو علم حضوري لا يحتاج إلى تلك الجوارح والحواس.

يقول ديكارت: « ثم لما اختبرت بانتباه ما كنت عليه، ورأيت أنني قادر على أن أفرض أنه لم يكن لي أي جسم، وأنه لم يكن هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله؛ ولكنني لست بقادر، من أجل هذا، على أن أفرض، أنني كنت

موجودا؛ بل على نقيض ذلك، فإن نفس كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرى، يستتبع استتباعا جد واضح وجد يقيني أنني كنت موجودا؛ في حين أنه لو كفت عن التفكير وحده، وكان كل ما بقي مما فرضته حقا، لم يكن لي مسوغ للاعتقاد بأنني كنت موجودا: ولقد عرفت من ذلك أنني كنت جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا أن يفكر، ولأجل أن يكون موجودا، فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي، بحيث أن الإنسية، أي النفس التي أنا بها، هي متميزة تمام التمايز عن الجسم، بل وهي أيسر أن تعرف وأيضا لو لم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها. « (ديكارت، 1968، ص 150)

هناك بعض الملاحظات على ما تفضل به ديكارت في هذه العبارة، وفي الحقيقة هذا الاشكال وارد على كل من ذهب إلى أن العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة طارئة وعارضة وليست ذاتية؛ لأن حقيقة النفس وقوامها بارتباطها بالبدن، فلو وجدت النفس بلا بدن فهذا يعني أنها عقل والتالي باطل فالمقدم مثله.

نعم معرفة وجود النفس هي أيسر من معرفة البدن؛ لأنها معرفة حضورية لا يشوبها الخطأ والشك، بخلاف معرفة وجود البدن الذي تحتاج إلى توسط الصور، ويعدّ من العلوم الحسولية، لكن معرفة حقيقة النفس وماهيتها فهي من أصعب المسائل وأدقها؛ لذلك كثرت فيها الآراء وحارت فيها العقول، ومن هنا ورد عن النبي ص أنه قال: من عرف نفسه فقد عرف ربه. فأين معرفة الجسم من معرفة النفس؟

3-2- الدليل الثاني (وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة)

يمكن القول أن جل الأدلة التي سبقت لإثبات ثنائية النفس والبدن تعتمد على المغايرة بينهما، وهنا ديكارت يعتمد في هذا الدليل على أن النفس التي حقيقتها التفكير هي غير قابلة للقسمة والتقسيم إلى أجزاء بخلاف الأجسام بما فيهم بدن الانسان، فهو يقبل ذلك، ومن هنا يمكننا القول بوجود التمايز والمغايرة الواضحة بين النفس والبدن. ومن خلال هذا الدليل نثبت تجرد النفس أيضا، يقول ديكارت في كتابه التأملات: « ألاحظ هنا أولا أن هناك فرقا كبيرا بين النفس والجسم، من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما، في حين أن النفس لا منقسمة. ذلك أنني حين أنظر إلى النفس. أي حين أنظر إلى ذاتي من حيث إني شيء مفكر لا أستطيع أن أميز في أجزاء ولكني أعرف وأتصور تصورا واضحا جدا أنني شيء واحد تام لا يتجزأ. ومع أن كلها تبدو متحدة بالبدن كله، إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه، أعرف جيدا أن شيئا لم ينفصل عن نفسي...وفي هذا ما يكفي لإرشادي إلى أن ذهن الانسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه...» (ديكارت، 2009، ص 262)

3-3-الدليل الثالث (إدراك النفس للمفاهيم الفطرية)

يميز ديكارت بين ثلاثة أنواع من الأفكار وهي: الأفكار الحسية أو الانطباعية، والأفكار الخيالية، والأفكار الفطرية، وهي الأفكار التي لا دخل للخيال في إيجادها، ولا شأن للملاحظة الحسية والتجربة في صنعها، وإن كان الاختبار الحسي يدل على صحتها. وهذه الأفكار عبارة عن أفكار بديهية حدسية، يؤمن بها كل إنسان عاقل؛ لأنها تتصف بالوضوح المطلق؛ وتتميز فيما بينها، تميزا لا لبس فيه ولا غموض. ومن بين هذه الأفكار على سبيل المثال، قضية الكوجيتو، وأن الكل أكبر من الجزء، وإذا ساوى شيئان كل منهما شيئا ثالثا، كانا متساويين بداهة، أو وجود النفس ووجود الله، والعالم الخارجي وغيرها من القضايا التي يمكن من خلالها بناء سرح معرفة فلسفية وعلمية صحيحة.

هناك قسم من المفاهيم تتوقف على الحواس الخمسة، ومن هنا قال أرسطو: من فقد حسا فقد علما (الديناني، 2007، ج 1، ص 324)، أي العلم المتعلق بتلك الحاسة. لكن هناك مجموعة من المفاهيم التي يسميه ديكارت بالفطرية فهي لا تحتاج إلى هذه الحواس وإلى هذا الجسم، وهذا ما يعبر عنه في الفلسفة الإسلامية بالمعقولات الثانية بشقيها المنطقية والفلسفية، والتي هي في قبال المعقولات الأولية. ومن بين المعقولات الثانية المنطقية التناقض والنوعية والكلية وغيرها، ومن بين المعقولات الثانية الفلسفية الوجود والعدم والأماكن وغيرها. فالنفس لا تحتاج إلى الجسم ولا إلى الحواس لتدرك هذه المفاهيم، وبالتالي النفس منفصلة عن الجسم.

هذه الأدلة بالإضافة إلى أنها تبين تمايز واختلاف النفس عن البدن تثبت أيضا تجرد النفس؛ لضرورة وجود السنخية بين الظرف والمظروف.

ولسائل أن يسأل إذا كانت حقيقة النفس هي التفكير، وهي مجردة، والبدن الذي ماهيته هو الامتداد، وهو أمر مادي فكيف يمكن لجوهريين مختلفين في الحقيقة أن يتحدا ليحصل نوعا جديدا يسمى بالإنسان، ويتحقق هذا التأثير المتبادل بينهما؟ علما أن ديكارت لا ينكر هذه العلاقة المتينة بين النفس والبدن وهذا التأثير المتبادل أيضا.

من هنا قدم ديكارت جملة من الحلول لتوضيح هذه العلاقة الوثيقة بين النفس والبدن، وهي كما يلي.

4. آراء ديكارت حول العلاقة بين النفس والبدن

4-1. نظرية الروح البخارية أو الحيوانية

يرى ديكارت أن النفس الإنسانية موجودة في الغدة الصنوبرية، التي تتوسط الدماغ، ومن خلال هذه الغدة الصنوبرية والأرواح الحيوانية وهي جزئيات لطيفة من الدم، وبما أنها صغيرة جدا فإن لها القدرة على الحركة

السريعة من خلال الاعصاب، فيتم توصيل المعلومات والأوامر بين أعضاء الحس أو الإحساس والعضلات والمخ، وقد سبقه إلى هذا الأمر الطبيب اليوناني جالينوس وتبعه في ذلك فلاسفة القرون الوسطى.

« بالرغم من أن النفس متصلة بالجسم كله إلا أن فيه جزءا تمارس فيه وظيفتها أكثر مما تفعل مع بقية الأجزاء...ولكنني حين تفحصت الأمر بعناية بدا لي أنني عرفت بأن الجزء من الجسم الذي تمارس النفس فيها وظائفها مباشرة ليس القلب على الإطلاق ولا الدماغ بأكمله، ولكن القسم الداخلي تماما منه وهي غدة صغيرة جدا تقع في وسط مادة...» (ديكارت، 1993، ص 30)

والسبب الذي اعتمد عليه ديكارت هو: « إنَّ السبب الذي يقنعني بأن النفس لا يمكن أن يكون لها في كل الجسم مكان آخر غير هذه الغدة تمارس منه شتى وظائفها، هو أنني اعتبر أن كل بقية أجزاء دماغنا مزدوجة تماما كما أن لنا عينيْن اثنتين ويدين اثنتين وأذنين، فإن جميع أعضاء حواسنا الخارجية مزدوجة. ولما كنا لا نملك عن شيء واحد في آن واحد سوى فكرة واحدة بسيطة وجب أن يكون هناك مكان ليجتمع فيه الرسمان الآتيان من العينين الاثنتين ليصبحا واحدا، وكذلك الانطباعات الآتيان من غرض واحد إلى العضوين المزدوجين لبقية حواسنا ليصبحا واحدا أيضا، وذلك قبل أن يصلا إلى النفس كيلا يمثلا أمامها غرضين بدلا من غرض واحد. » (ديكارت، 1993، ص 30)

هذا الرأي بسيط للغاية ولا يتمتع بالوضوح والتمايز الذي أكد عليه ديكارت نفسه، ويعدّ أساس فلسفته، وهذه نتيجة طبيعية لكل من أراد أن يجيب عن سؤال فلسفي بمنهج تجريبي.

4-2. نظرية التوازي

يمكن تتبع جذور هذه النظرية في مؤلفات وآثار ديكارت، فهو يرى أن أجسامنا عبارة عن آلة تقوم ما تقوم به دون مساعدة النفس، ويشبه ما يحدث في الجسم بحركة الساعة: « وما يحصل هنا شبيه بحركة الساعة التي تحدث فقط بسبب قوة زنبركها وشكل عجلاتها. » (ديكارت، 1993، ص 24)

ويبرهن ديكارت بمثال على أن حركات البدن وما يقوم به من أفعال لا علاقة له بالنفس، فلو رفع شخص يده نحو عينينا مع العلم بأنه لم يقصد أن يؤذينا فإن العينين ستغضمان تلقائيا دون إرادتنا، حيث يقول: «إن الاغماض حصل بسبب أن آلة جسدنا مركبة بطريقة تجعل حركة اليد نحو عينينا تثير حركة أخرى في دماغنا، حركة تقود الأرواح الحيوانية في العضلات التي تجعل الرموش تنخفض. » (ديكارت، 1993، ص 22).

تعتبر نظرية الموازاة من النظريات الهامة التي حاولت أن تحل وتفسر العلاقة بين العقل والجسد، نظرية الموازاة النفسية الجسمية "Psycho-physical parallelism" وتعود جذور هذه النظرية إلى العالم "فشنر"، وهو أول من استخدم كلمة "موازاة"، وكذلك عالم النفس الألماني "كوهلر". وتبدأ هذه النظرية من واقعة أساسية، وهي أن بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطردة، وأنكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة عليية، على أساس تمسك هؤلاء بقول أستاذهم "ديكارت" بأن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية، ويجب ألا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة، ومع ذلك لا تنكر نظرية الموازاة وجود علاقات عليية بين حوادث

فيزيائية أو بين حوادث نفسية، إذن طبقاً لنظرية التوازي فإن كل ما هو عقلي ومادي يوجدان معاً على نحو يوازي فيه أحدهما الآخر، لكنهما غير متصلين معاً سببياً. ويُعدّ مذهب الانسجام الأزلّي عند ليبنتز مثلاً على مذهب التوازي» (زيدان، 1980، ص 191)

هذه النظرية وإن تجاوزت مشكلة الارتباط بين المجرّد والمادي إلا أنها لم تبيّن تلك العلاقة القائمة بين النفس والبدن والتأثير المتبادل بينهما، وديكارت يعتقد بوجود هذا الارتباط الوثيق بل يرى أن هناك اتحاد فيما بينهما.

4-3. نظرية الاتحاد الجوهرّي بين النفس والبدن

يشعر ديكارت في وجدانه بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين النفس والبدن، وهذا الشعور في الحقيقة يجده كل إنسان، وكأنّ ديكارت يريد أن يثبت هذا الاتحاد بالعلم الحضورّي-العلم الحضورّي هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم، فإن الواحد ممّا يجد من نفسه أنّه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حقّ الإدراك، وهناك جملة من الفوارق بين العلم الحضورّي والعلم الحضورّي وهي:

- أن الحضورّي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، والحضورّي هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

- أن المعلوم بالعلم الحضورّي وجوده العلمي غير وجوده العينيّ، وأن المعلوم بالعلم الحضورّي وجوده العلمي عين وجوده العينيّ.

- أن الحضورّي هو الذي ينقسم إلى التصور والتصديق والحضورّي لا ينقسم إلى التصور والتصديق.

- العلم الحضورّي يقبل الخطأ والعلم الحضورّي لا يقبل الخطأ. (المظفر، 2004، ص 10) - من خلال تجربة الجوع والعطش وغيرها، « وتعلّمني الطبيعة أيضاً، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ، أي لست مقيماً في بدني كالنوتي في سفينته، بل فوق هذا متحداً به اتحاداً وممتزج به امتزاجاً يجعل نفسي وبدني شيئاً واحداً. إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحسّ ألماً عندما يلحق بدني جرح، نظراً إلى أنني لست إلا شيئاً مفكراً، بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده، كما يرى النوتي بالبصر عطبا في سفينته... فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست سوى أنحاء مبهمّة من أنحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما. » (ديكارت، 2009، ص 254)

والسؤال الذي يبقى مطروحاً هو كيف يمكن أن يرتبط ويقترن المجرّد بالمادي؟ ديكارت لم يأتي بأدلة على ذلك رغم أنه ادعى في كتاب الانتقادات والاجوبة أنه قام بذلك حيث يقول ديكارت: « في التأمل السادس من التأملات أثبت أن النفس تتحد مع البدن اتحاداً جوهرياً وقد قدمت أدلة قوية لاثبات ذلك، ولم أجد أقوى منها في أي مكان. » (ديكارت، 2013، ص 287).

4-4. غموض العلاقة بين البدن والنفس عند ديكارت

في نهاية المطاف يعترف ديكارت بالعجز ويرى أن هذه المسألة من المسائل التي علينا الاعتقاد بها، ونترك التفكير والتأمل جانباً لأننا لن نصل إلى نتيجة، وإلى هذا يشير بول جانييه حيث يقول: « لم يحاول ديكارت أن

يبحث عن مبدأ ميتافيزيقي ليفسر به اتحاد النفس بالجسد، وإنما سلم بهذا الاتحاد، ونظر إليه باعتباره واقعة من الوقائع، فالميتافيزيقا توضح فكرتنا عن الفكر، والرياضيات تحدد فكرتنا عن الامتداد، ولكن إذا أردنا أن نعرف معنى اتحاد النفس بالبدن " فعلياً أن نعيش، ونتخلى عن كل تفكير تأملي « (جانيه، 2015، ص 213)

جاء في رسالة ديكارت التاسعة بأن هناك جملة من المسائل الواضحة التي لا يحتاج إلى التفسير بل البحث فيها يزيدنا غموضاً وتعقيداً، فالأولى تركها وعدم الخوض فيها حيث يقول: «لا يوجد استدلال ما أو مقارنة مستخلصة من الأشياء الأخرى يصلح للتدليل على أن الروح في طبيعتها اللاجسمانية تستطيع أن تحرك البدن، ومع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نضع هذه الحقيقة موضع الشك، ما دامت هناك تجارب يقينية جداً وواضحة جداً تبرهن كل يوم عليها في وضوح تام، ويجب أن نلاحظ أن هذه الظاهرة من بين الظواهر الواضحة بنفسها، وأنها إذا أردنا تفسيرها بأشياء أخرى فلن يزيدنا ذلك إلا غموضاً. « (جانيه، 2015، ص 213).

5. العلاقة بين النفس والبدن عند صدر المتألهين

يرى صدر المتألهين أن النفس الإنسانية ليست لها حد معين، أو ماهية محددة؛ ولذلك وقع الاختلاف فيها، وتوسع ادراكها حيث يقول: « ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشأة سابقة ولاحقة -ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان وديراً لرهبان» (الشيرازي، 2002، ج 8 ص 343)

- لقد تمكن صدر المتألهين ببركة تلك المباني التي أسسها في حكمته المتعالية، من أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية، أن يصل إلى هذه النتائج: بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وأن النفس في وحدتها كل القوى، وأن علاقة وإضافة النفس بالبدن هي علاقة ذاتية وليست عرضية.

وانطلاقاً من هذه النتائج أثبت أن النفس ليست مجردة من البداية، حتى يستلزم ارتباط المجرد بالمادي، بل النفس تتكامل من طور إلى طور بفضل الحركة الجوهرية، فإن للإنسان هوية واحدة ذات شؤون ومراتب ومقامات مترتبة من المرتبة الأدنى التي هي البدن إلى مرتبة العقل التي هي أعلى مرتبة. ومن هنا يمكننا تصحيح مسألة الارتباط الوثيق، والتأثر والتأثير المتبادل بين النفس والبدن، بل هما موجودان بوجود واحد مع اختلافهما في المنزلة.

رفض صدر المتألهين نظرية أفلاطون القائلة بأن النفس توجد قبل البدن، ولم يقبل نظرية أرسطو القائلة بأن النفس توجد مع البدن بوجود مجرد. ورأى أن النفس توجد مع البدن ولكن بوجود مادي. فهذه النفس تبدأ مادية ثم بالحركة الجوهرية تصبح مجردة.

- يرى صدر المتألهين أن البدن مرتبة من مراتب النفس، وأن حقيقة الإنسان هو وجود واحد وموحد بعض مراتبه مجردة وغير مادية والأخرى مادية.

6. إشكالات صدر المتألهين على النظريات السابقة

لم يختلف صدر المتألهين مع سابقه من الفلاسفة والحكماء في أن الانسان ذو بعدين، بعد جسماني يتصف بالخصائص الجسمية من الامتداد والتحيز وغيرها، وبعد روحاني ومجرد منزه عن الخصائص المادية، لكن تفسيره لهذا الموجود-الانسان- يختلف بشكل كبير عما طُرِحَ قبله من نظريات سواء في الفكر الإشرافي أو في المشائي، بل لم يسبقه أحد في هذا الخصوص.

يرى صدر المتألهين أن الجنين في بداية تكونه هو عبارة عن جسم، وهذا الجسم من خلال حركته الجوهرية التكاملية -جمهور الحكماء أذعنوا بوقوع الحركة في بعض المقولات العرضية، إلا أنهم يتحاشون عن قبول الحركة في مقولة الجوهر، لعويصات عمدتها شبهة عدم بقاء الموضوع - . وليس في الحركة الجوهرية كون وفساد، بل هو لبس بعد لبس؛ ولذا هناك اتحاد بين الشيء الأول مع الثاني، ولا يزول الشيء الأول في هذا الاتحاد بل يفقد نقصه فقط، ومع تخلصه من هذا النقص ودون أن يفقد من حقيقته وهويته التي هي الوجود يتحد مع الكمال التالي ويشكل معه حقيقة واحدة.

النفس تبدأ مادية ثم تتكامل بالحركة الجوهرية حتى تصل إلى مرحلة التجرد، وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾. المؤمنون، الآية 14. يشير إلى هذه الحقيقة بحيث لم يضاف إلى المادة-النفطة ثم علقه ثم مضغة...- شيء آخر، بل هي التي تتكامل من طور إلى طور، حتى تصبح خلقاً آخر.

يعتقد صدر المتألهين أن الانسان مكون من جوهرين، النفس والبدن إلا أنه بينهما اتحاد، كأنهما موجودان بوجود واحد: «ومما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن، وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد، فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان وهو كالفرع، والآخر ثابت باق وهو كالأصل. وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف، وصار أشد اتصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشد حتى إذا وقع الوجود العقلي صار شيئاً واحداً بلا مغايرة.» (الشيرازي، 2002، ج 9، ص 98)

وهذا القول يعتمد على ما أسس له صدر المتألهين من أن جميع قوى النفس مجردة، وأن النفس في وحدتها كل القوى، حيث يقول: «أن النفس كل القوى بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، و هي أيضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية، وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة.» (الشيرازي، 2002، ج 8، ص 221)

ويرى صدر المتألهين أن حضور قوى النفس في البدن يفسر مسألة التأثير، والتأثر المتبادل بين النفس والبدن حيث يقول: «أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللاتقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية والطبيعية هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد... إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والإنذارات وما يجري مجراها - وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذياً جزئياً في الحال وكان يجب أن يكون جميع الآلام و الموديات الواقعة على الإنسان من باب خوف العقابة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن

المرض وتفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات والإدراكات لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والأمراض.» (الشيرازي، 2002، ج 8 ص 76).

1-6. علاقة الاتحاد بين النفس والبدن

أرى من الأحسن قبل بيان العلاقة بين النفس والبدن أن نتعرض إلى التركيب والاتحاد بشيء من التفصيل حتى تتضح الأمور، فهناك نوعان من التركيب وهما:

التركيب الاتحادي هو نوع من التركيب تزول معه خصوصيات الأجزاء؛ بحيث لا يبقى أي وجود مستقل للأجزاء؛ كالتركيب بين الجنس و الفصل، أو المادة و الصورة، والوجود والماهية، وعليه، فالتركيب الاتحادي أعم من التركيب العقلي أو الخارجي.

وبعبارة أخرى هو أن يصير الشيء عين شيء آخر، ومتحداً معه، ويكون ل كليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما، ك - «صيرورة زيد كاتباً»، وهما ذات واحدة في الخارج. التركيب الانضمامي، وهو عبارة عن الذي تكون أجزاؤه مستقلة من الناحية الوجودية، فيكون الاتحاد هنا اتحاداً بالضميمة؛ كتركيب البيت من طين وحجر وحديد وغيرها.

وبعد أن عرفنا أقسام التركيب يُطرح السؤال التالي: هل التركيب بين النفس والبدن هو تركيب اتحادي أم انضمامي؟ يرى صدر المتألهين أن هذا التركيب هو تركيب اتحادي حيث يقول: « أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي » (الشيرازي، 2002، ج 9، ص 2)

النفس والبدن متحدان إلا أنهما متغايران، أي أن البدن هو مرتبة من مراتب النفس، فالصفات والآثار المنسوبة للبدن بالذات -كالشكل والامتداد وغيرها- هي منسوبة إلى النفس لكن ليس بحسب ذاتها بل بحسب تنزلها في مرتبة البدن يقول في هذا الصدد: «فالطبيعة التي تستعملها النفس في حركة الانتقال أولاً وبالذات غير متعصية للنفس إذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها. بمعنى: أن النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها.» (الشيرازي، 1996، ج1، ص 87)

والنفس كما تتحد مع قواها تتحد أيضا مع الاعضاء التي هي محل هذه القوى: « النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق.» (الشيرازي، 2002، ج 8، ص 135)

ويرى صدر المتألهين أن اتحاد النفس مع البدن لا يتنافى مع تجردها في مقام الذات، وهو حكاية عن التغاير الوجودي بين النفس والبدن وتنزلها في مقام البدن: «كالنفس الناطقة وإن كانت جوهرًا عقلياً من عالم آخر فلها نحو من الاتحاد بقواها وفروعها و جنودها مع أنها بدنية فتجسمها في وجودها البدني لا ينافي تجردها من المواد كلها في وجودها المفارقي » (الشيرازي، 1984، ص 508)

وبهذا الطرح الجديد لصدر المتألهين يكون قد تفادى الكثير من الاشكالات التي كانت عاقلة في الفلسفة كارتباط المجرد بالمادي، وما قدموه من حلول لا يكفي لدفع تلك الاشكالات يقول صدر المتألهين في هذا الخصوص: « النفس الناطقة الإنسانية عند الشيخ وأصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الأجسام، ولا تعلّق لها إليها إلاّ تعلّق التدبير و التصرف. ومثل هذا التعلّق لا يكفي في أن يؤثر فيها ذو وضع، فإنّ المؤثر فيه و إن لم يكن ذا وضع بالذات فلا بدّ أن يكون ذا وضع بالعرض؛ والنفس لا وضع لها لا بالذات و لا بالعرض، إذ الضرورة قاضية بأنّ الذي لا تعلّق له بشيء تعلّقاً انضمامياً لم يصير متصفاً بصفاته.

والتحقيق أنّ جوهر النفس وإن كان موجوداً بوجود واحد، لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة؛ فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها تتفصل عنه، فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي. فمن حيث هي في البدن تفعل بفعله وتتفعل بانفعاله، ومن حيث كونها أمراً مفارقاً عنه لا يؤثر فيه شيء من ذوات الأوضاع. فهكذا يجب أن يتصور الحال في النفس مادامت نفساً؛ لكن إدراكه صعب على كثير من أذهان العلماء، فضلاً عن غيرهم. و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. » (الشيرازي، 2003، ج 2، ص 161)

7. أدلة صدر المتألهين على اتحاد النفس والبدن

7-1. يشعر الانسان بآلام جسمه شعوراً لا يخامره شك، فلو لم يكن الارتباط بين النفس والبدن ارتباطاً اتحادياً بحيث تزول معه الاثنينية بالتفسير الذي مر ذكر، لم يشعر الانسان بالآلم، فإن كل من النفس والبدن ليس بمفصلاً عن الآخر، فهي حاضرة في جميع المراتب، فهي مع البدن طبيعة بدنية ومع الحس حس ومع الخيال خيال ومع العقل عقل، وهذا الأمر مبني على مسألة التشكيك في الوجود والسعة الوجودية للنفس: « و لو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعيش مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس ألماً حسياً كالآلام عقلية أو وهمية » (الشيرازي، 2002، ج 8، ص 134)، وهذا النوع من الشعور هو من العلوم الحضورية التي لا يعتبرها الخطأ، ويدل هذا أيضاً على وجود النفس في مرتبة البدن.

7-2. إن للنفس الإنسانية كمالات البدن بنحو أعلى وأشرف، لأن النفس غاية البدن، وغاية كل شيء تتضمن كمالات ذلك الشيء بنحو أعلى وأكمل، أي أن البدن بنحو أعلى وأكمل هو النفس، وكما أن النفس بنحو أدنى وأنزل هي البدن. « أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا النفس والبدن لأنها تمامه - وتام الشيء هو هو على وجه أقوى وأكمل » (الشيرازي، 2002، ج 9، ص 107). النفس الإنسانية وإن كانت جوهرًا مجرداً عن المادة، لكنها تقوم على أساس المادة وقد بلغت درجة التجرد بفضل الحركة الجوهرية، بحيث تجاوزت المراتب المادية في سيرها الاستكمال، لذلك فإن الحقيقة التي كانت مادية في المراحل السابقة، تكاملت تدريجياً حتى وصلت إلى مرتبة الكمال ولم تعد مادية، لكن مع حفظ الكمالات السابقة، فهذا التكامل هو لبس بعد لبس، وليس لبس بعد خلع، فهي تحتفظ بتلك المراتب المادية، ولذلك فإنها وجود واحد بعض مراتبه مادية وأخرى مجردة. فالإنسان حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة. وبهذه الطريقة يمكننا أن نصحح مسألة تفاعل وحضور النفس المجردة في مختلف المراتب.

8. الخاتمة

- تعتبر مسألة النفس والبدن والعلاقة بينهما من أبحاث علم النفس الفلسفي، وقد طرحت للنقاش منذ القدم، واختلفت الآراء بشأنها. وفي الحقيقة هي مسألة عويصة تحتاج إلى تأملات جادة، وقد توقف عندها كبار الفلاسفة وأدلو بدلوهم، حتى وصل الأمر إلى ديكارت الذي قدم مجموعة من الحلول، ولكن لم تكن شافية وكاملة، هذا في الغرب.

- وتقريبا في نفس القرن ظهر صدر المتألهين في الشرق، الذي أسس الحكمة المتعالية، حيث تمكن من حل الكثير من الاشكالات المعقدة في الفلسفة، وهذا ببركة تلك الأصول المتينة التي شيد عليها حكمته المتعالية من أصالة الوجود والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية، وأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، حيث ذهب إلى أن النفس هي ثمرة لحركة البدن الجوهرية، بحيث يعتبر البدن حالة القوة للنفس وشرط ظهورها، لكن النفس لا تحتاج إلى البدن في بقائها واستمرارها، وغيرها من المسائل.

- وبهذا توصل إلى أن النفس والبدن متحدان، وأن البدن يعتبر مرتبة من مراتب النفس، ومن خلال هذا الطرح تزول الكثير من الإشكالات السابقة كتصحيح مسألة التأثير المتبادل.

- وعلاقة المجرّد بالمادي، والانسجام التام والتركيب الحقيقي بين النفس والبدن.

- حقيقة الإنسان أنه مركب من النفس والبدن، والتركيب بينهما هو تركيب إتحادي حقيقي، ومثل هذا التركيب، زهدا التركيب نتيجة طبيعية للتعلم الذاتي بين النفس والبدن، بحيث يفنقر كل منهما في وجوده للآخر، ولو لا ذلك لما تشكل منهما حقيقة واحدة تترتب عليها آثار لا تترتب على النفس مجردة عن البدن ولا تترتب على البدن مجردا عن النفس بل هي خاصية المركب الحقيقي.

- والتحوّلات والتغيّرات الشخصية، وعدم فعالية الإدراك عند الولادة، كل هذا يمنع من القول بثنائية النفس والبدن بالشكل الذي ذهب إليه المشهور، حيث يرى صدر المتألهين أن الإنسان حقيقة واحدة ذات مراتب، وهذا نتيجة لتلك الرؤية الوجودية للعالم لا الرؤية الماهوية التي تعتمد على الاختلاف بين الموجودات.

9-قائمة المراجع:

- 1- ابن سينا. (1404). *الشفاء*. قم ، إيران: مكتبة آية الله المرعشي.
- 2- اخوان الصفا. (1985). *رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء*. قم : مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي .
- 3- بول جانيه. (2015). *مشكلات ما بعد الطبيعة*. القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة.
- 4- رينيه ديكارت. (1960). *مبادئ الفلسفة*. القاهرة، مصر: دار النهضة المصرية.
- 5- رينيه ديكارت. (1968). *مقال عن المنهج*. القاهرة، مصر: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .
- 6- رينيه ديكارت. (1993). *انفعالات النفس*. بيروت، لبنان: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.
- 7- رينيه ديكارت. (2009). *التأملات في الفلسفة الأولى*. القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة.
- 8- رينيه ديكارت. (2013). *اعتراضات وپاسخ ها*. طهران، ايران: انتشارات علمی وفرهنگی.
- 9- صدر الدين الشيرازي. (1984). *مفاتيح الغيب*. طهران، ايران: مؤسسة التحقيقات الثقافية.
- 10- صدر الدين الشيرازي. (1996). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. بيروت لبنان: مؤسسة التاريخ العربي.
- 11- صدر الدين الشيرازي. (2002). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. بيروت، لبنان: دار احياء التراث العربي.
- 12- صدر الدين الشيرازي. (2003). *شرح وتعليقة صدر المتألهين على الهيات الشفاء*. طهران، ايران: مؤسسة الحكمة الاسلامية صدرا.
- 13- غلام حسين الديناني. (2007). *القواعد الفلسفية العامة (المجلد 2)*. (عبد الرحمن العلوي ، المترجمون) بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- 14- فخر الدين الطريحي. (2007). *مجمع البحرين*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
- 15- محمد بن مكرم ابن منظور. (1997). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- 16- محمد رضا المظفر. (2004). *المنطق*. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- 17- محمود زيدان. (1980). *في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة*. بيروت، لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر .