

التصور الفلسفي للنفس

الدكتور

سامي الشيخ محمد

عضو هيئة تدريسية رئيس قسم علم الاجتماع ، و نائب عميد كلية الآداب والعلوم
الإنسانية الثالثة للشؤون الإدارية والطلاب بدرا _ جامعة دمشق .

الملخص:-

البحث في النفس من أهم الأبحاث الفلسفية التي شغلت العقل الإنساني عبر الأزمنة والعصور ، منذ بدء العقل مسيرته الظاهرة في طرح جملة من الأسئلة الكبرى والإجابة عليها ، من هذه الأسئلة ما يختص بالنفس الإنسانية ، حيث تباينت الرؤى والتصورات الفلسفية حيالها ، فقد درس فلاسفة الإغريق (سقراط ، أفلاطون ، أرسطو وغيرهم) موضوع النفس ، التي لم تغفل عنها العقائد والديانات السماوية ، سيما في الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، ما كان له أثر كبير في التصورات الفلسفية اللاهوتية اللاحقة ، في العصور الوسطى والحديثة كما هو الحال لدى (ألبرت الكبير ، توما الأكويني ، كانط ، ديكارت ، هوبز وغيرهم) وفي الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة والمعاصرة ، جرى البحث في النفس من جانب كبار الفلاسفة العرب والمسلمين أمثال (ابن سينا ، الغزالي ، ابن رشد ، عبد الرحمن بدوي وغيرهم) .

وللوقوف على حقيقة التصور الفلسفي اللاهوتي للنفس ، أثرنا دراسة طائفة من الآراء الفلسفية اللاهوتية ، لكبار فلاسفة الإغريق القدماء ، والفلاسفة الأوربيين في العصرين الوسيط والحديث ، و الفلاسفة المسلمين والعرب ، في الحقبتين المتوسطة والمعاصرة .

*The Philosophical Conceptions of the Self**Dr. Sami Sheikh Mohammed**Dept. of Sociology/ University of Domuscus***Abstract:**

From the beginning of philosophical enquiry, philosophers have been preoccupied with the study of the Self. Philosophers adopted different conceptions of the Self, starting with the Greek philosophers (Socrates, Plato and Aristotle) and the theological conceptions (The Bible and the Holy Quran), to the medieval and modern times with (Thomas Aquinas, Descartes, Kant and Hobbes) as well as the Islamic philosophers like Aviceana, Ghazali and Badwi. In this paper we survey these different treatments of the issue in order to shed light on how philosophers looked at the Self in the different ages.

الكلمات المفتاحية للبحث

النفس ، النفس النوعية ، النفس المفارقة ، ماهية النفس ، الماهية ، المعرفة ، العقل ، الحقائق
الطبيعية ، العلة ، المثل ، الصورة ، الجوهر ، أسطورة الكهف الأفلاطوني ، الجسم ، الآلة ، أسطورة
العربة ، التناسخ ، مفارق ، جوهر روحي ، لا مادي ، الحركة ، البرهان ، الشك ، (الكوجيتو) ، العرض ،
القيمة ، الأنا ، الشعور ، العلم الحضوري ، العلم الحسولي ، برهان الرجل الطائر ، التزعة الحسية ،
الميتافيزيقا ، الثنائية الديكارتيية ، الهيولي ، الوحدة ، الكثرة ، العدم ، الروح ، المعاد .

المقدمة

التعريف الفلسفي للنفس :

من أبرز التعاريف الفلسفية للنفس ، تعريف (أرسطو) لها بالقول أنها : " كمالٌ أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ" ^(١) . والمقصود "بكمال" أوّل ، أنّ النفسَ صورة الجسم الجوهرية ، وفعله الأوّل ، وبقوله "آليّ" أنّه مؤلّف من أعضاء . ويضيف ابن سينا إلى تعريف أرسطو (ذي حياة بالقوّة) ^(٢) .

وتبعاً لذلك يرى (أرسطو) أنّ الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطّابع المطبوع فيه ، وفي هذه الحالة ، لا توجد نفس منفصلة عن جسم ، ما دامت هي صورته ، ومن ثمّ هي تفتى بفناء بدنها ^(٣) .

أمّا (الجرجاني) فيعرّف النفس بالقول : " هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوّة الحياة والحسّ والحركة الإرادية ، وسمّاها الحكيم : الرّوح الحيوانية " ، بينما تصوّر الفلاسفة النفس إمّا "مادية" (ديموقريطس ، أبيقوروس ، الرواقيون ، بعض أوائل المسيحيين) أو "روحية" ولكن على نحوين : "متحدّ بالجسم" ، وعلى قدّه في النباتات والحيوان ، " مُفارقة" في الإنسان (أفلاطون ، أرسطو) . ومنهم لا يعترف إلاّ بنفس إنسانية (ديكارت وكثير من المُحدثين) ^(٤) .

ولعلّ أبرز ممثلي الاتجاه الذي يرى في النفس جوهرًا قائمًا بذاته مستقلاً عن البدن : (أفلاطون) و(ديكارت) ، إذ نظرا للنفس على أنّها : جوهر لا ماديّ ، قادر على الوجود بنفسه مستقل عن البدن . وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحلّ فيه ، وبعد انفكاك صلتها به . ما يُؤكّد خلودها .

من ناحيةٍ أخرى لفظُ " نفس " سواء في العربية وفي اليونانية واللاتينية ، وما انحدر منها من لغات صوتية ، مأخوذٌ من التنّفس ، هبوب الرّيح .. ولمّا كانت النفس هي مبدأ الحياة ، فإنّ الكائنات المتنفسّة هي الكائنات الحيّة ^(٥) .

أولاً - المفهوم الفلسفي للنفس :**النفس في الفلسفة اليونانية والأوربية :**

ثمة تعريفٌ فلسفيٌّ للنفس ، إذ بالكاد نقع على تعريفٍ واحدٍ مُتَّفِقٍ عليه بين الفلاسفة جِمالها ، يرجع ذلك إلى اختلاف التصوُّر الخاص لكلِّ فيلسوف ، وإلى اختلاف الجوانب التي يُنظَرُ إليها من خلالها .

ذهب (سقراط) إلى القول بأنَّ النَّفس_الإنسانية هي ظلُّ الله في الإنسان ، لذلك فإنَّ معرفة الله هي أولى المعارف التي يُحصِّلها الإنسان بالنظر إلى نفسه ، والنفس عنده هي جوهر الإنسان . ويتعيَّن علينا معرفة ماهيتها لإثبات وجودها ، فماهية النفس عند سقراط ذات طبيعة روحية إلهية ، لها وجود قائم بذاته ، وهي من جنسٍ مغايرٍ للبدن ، وهذه النفس هي القوة المحركة للجسم ، وتقوم بتدبيره والعناية به ... وجوهر الإنسان هو النفس ، والنفس هي التي تستخدم الجسد بإخضاعه لأوامرها ، فالنفس هي الإنسان بذاته ^(٦) .

الموقف الفلسفي لسقراط من النفس :

بوسعنا تلخيص الموقف الفلسفي لسقراط من النفس بالأفكار الآتية :

الفكرة الأولى : " يرى أنَّ النفسَ جوهرٌ روحيٌّ قائمٌ بذاته وأنها جوهرُ الإنسان الحقيقي وأنَّ البدنَ ليس إلا آلة لها ، وأنَّ في الموت خلاصها وتحريرها .

الفكرة الثانية : حقيقة الإنسان هي نفسه ، فمعرفة الإنسان لنفسه ليس معناها معرفته لجسمه ، بل ذلك العنصر الإلهي الذي يوجد في أعماق وجوده .

الفكرة الثالثة : النفس تحتوي على العقل الذي يطلق عليه سقراط أحيانا ظل الله . ومعنى ذلك أن الإنسان إذا محَّص نفسه رأى فيها الإله ، أي اهتدى إليه ، وتلك هي المعرفة الأولى التي يجب تحصيلها قبل كل معرفة سواها ، لأنَّها هي التي تتيح للمرء معرفة نفسه والوقوف على الحقائق الأخرى " ^(٧) .

الفكرة الرابعة: " العلم بالنفس هو علاجٌ وتقويماً لهذه النفس ، فلكي يصلح الإنسان نفسه يجب أن يعرفها أولاً فيحلل الأفكار التي يعج بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقائق الفطرية التي بداخله ، وهي حقائق لو عرفها لتوصل إلى الحق والفضيلة والجمال"^(٨) وبذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والأساس الأول لكل حق وخير وجمال"^(٩)

ولا يتم ذلك على وفق ما قاله أو ذكره أفلاطون إلا بالمعرفة الحقة ، أي الفلسفة التي تحرر النفس فتنتقل من سجنها ، دون عودة .

النفس عند أفلاطون :

النفس عند (أفلاطون) خالدة وفقاً لقوله: " النفس هي علّة الحياة في البدن ، وهي مشاركة في مثال الحياة ، فإذا هي لا تموت ، لأن ذلك يتناقض مع مثال النفس وهو الحياة ، فهي إذن أزليّة خالدة وأبدية"^(١٠) . وكان (أفلاطون) قد قسم النفس على ثلاثة أقسام : النفس الشهوانية وفضيلتها المختصة بها العفة ، النفس الغضبية وفضيلتها الشجاعة ، والنفس العاقلة وفضيلتها الحكمة ، وشبه النفس بعربة يجرها جوادان ، أسود جامح متمرد ، وأبيض يعدل من طيش صاحبه ، وبينهما حوزي يوازن بينهما ، وذلك هو العقل .

ملخص نظريته:

١- النفس الإنسانية لها وجود متقدم على البدن في عالم المثل ، وهي تحيط علماً بكل النفس عند الفلاسفة الإغريق ، ما يجانسها في هذا العالم .^(١١)

٢- النفس الإنسانية قديمة قدم عالم المثل الذي هو العالم الحقيقي .

والفرق بين كليّات أفلاطون وأستاذه سقراط :

إن كليّات سقراط في الذهن فقط لوضع حدٍ عام لكل شيء ، ولا وجود حقيقي لها في الواقع ، بينما كليّات أفلاطون لها وجودان حقيقيان : وجود في عالم الآلهة ووجود في عالم الحس ، وأجهد نفسه ليربط بين الوجودين في صورة مثال الكهف الذي سنأتي على تبيانه .

وبهذا جعل أفلاطون من النفس عالماً خيالياً ، تخيل فيه النفس وهي تعيش في عالم خاص اختار له مسمى "عالم المثل" وهو "عالم سامٍ شريف عاشت فيه النفس قبل أن تهبط إلى عالم الأرض ، ولا سبيل لرقى النفس إلا بالمعرفة ، وهو يؤمن بعقيدة " التناسخ فيقرر أن النفوس تظل في دورة تناسخية حسب صلاحها من عدمه ، فالنفوس الصالحة تعود إلى عالم المثل لتعيش حياة إلهية بينما النفوس غير الصالحة تعود ثانية في صورة أقل من صورتها ، وإن أصبحت صالحة فيما بعد فانتقلت إلى حياة إلهية ^(١٢) .

إمكانية معرفة حقيقة النفس:

يرى أفلاطون أن معرفة النفس على حقيقتها لا تتاح للمعرفة الإنسانية ، فهو يعترف أن آراءه حول النفس لا تفسر حقيقتها تفسيراً كافياً ، فأستأذه سقراط لم يزد على القول بأنه من المرجح أن تكون النفس جوهرًا روحياً ، ولا يستطيع أحد أن يصل لبيان شافٍ عن حقيقة هذا الجوهر ، بل الإله وحده هو الذي يعلم هذه الحقيقة لذا أثبت أفلاطون طبيعة النفس عن طريق عدة أساطير ، وما يستطيع المرء القيام به في هذا الصدد ، ينحصر في تصوير النفس بإحدى الأساطير ^(١٣) منها :

أسطورة الكهف :

بين أفلاطون في أسطورة الكهف المعرفة الإنسانية ، ويستدل على وجودها بتذكر المثل وتعقل المجردات وتدير البدن وضبط تصرفاته ، وهو يعد الجسم آلة للنفس ويصفه بالظلمة ، بينما يصف النفس بالإتارة ، ويرى لذائد الجسم وآلامه معوقات للنفس عن بلوغ كمالها الملائم لها « ^(١٤) . يضرب لذلك مثلاً (أسطورة الكهف) وملخصها: لنفرض أن هناك كهفاً مظلماً ذا جدرانٍ أربعة ، يجلس فيه جماعة مقيدون بأرائك وخلفهم نوافذ ينفذ الضوء منها إلى داخل الكهف ، وأمام هذه النوافذ من خارج الكهف تقف مجموعة تحمل قضباناً ركبت في أعاليها تماثيل تصور الأنواع المختلفة للموجودات ، فيمرّون بها أمام النافذة قاطعين بها ضوء الشمس ، فتعكس خيالاتها داخل الكهف على الجدار المواجه للجالسين فيه ، فعندما يرونها يحكمون بأن هذه هي الموجودات

الحقيقية لأنهم لم يروا سواها ، حيث كُتِلوا بقيود وأغلال في أماكنهم مع أنّ هذه الصّور التي أمامهم في الواقع ليست إلا خيالات وظلالاً لحقائق أخرى لم يروها ، ولو أُتيح لهم أو لأحدهم أن يتخلّص من قيوده ويلتفت إلى الورا أو يخرج إلى خارج الكهف ، لرأى العالم الحقيقي ، والموجودات الواقعيّة. هذا الكهف في نظر أفلاطون هو عالمنا الحسيّ ، وما فيه من سجن المادّة وقيود الحس والظلال أو الصّور الخيالية ، هي ما يبدو في عالم الحس من موجودات تحسبها حقيقة وهي خيال ، والتمثيل المركّبة على الصلبان خارج الكهف هي عالم المثل ، أو عالم الحقيقة ، وبمقدار تخلّص أنفسنا من علائق المحسوسات تبعد عن الأوهام وتنكشف لها حقائق الموجودات .^(١٥)

الأسطورة الثانية: أسطورة العرّبة :

صوّرَ فيها حالّيّ النّفس الرّاهنة والمُسْتقبلة ، فيرى أنّ النّفسَ سواء كانت إنسانيّة أم إلهيّة تشبه عرّبة يجرّها جوادان ، ويقودها سائقٌ هو العقل ، وقد ركبَ لكل من الجوادين والسائق جناحان يمكّنان من الصّعود نحو السّماء ولكنّ النّفوسَ الإلهيّة جوادها متماثلان ، بينما النّفوسَ الإنسانيّة أحد جوادها جيّد الطّبيعة وهو يمثّل الإرادة، والآخر رديء الطّباع ويمثّل الشّهوة ، لذا فقيادة العرّبة ليس بالأمر اليسير ، وبما أنّ النّفسَ قبل نزولها للعالم الأرضيّ كانت تُحيط علماً بكلّ شيء فتُدركُ في عالمها الأوّل معاني الأشياء ، فهي تتوق للصّعود للعالم العلوي من جديد .^(١٦)

خلود النفس عند أفلاطون :

يظنُّ أفلاطون بتناسخ النّفوس « فالنّفوس التي تعرف كيف تسيطر على انفعالها الجسميّة ستعود مباشرة بعد الموت لتسكن في الكوكب الذي بدأت منه انطلاقها ، وأما النّفوس الأخرى فإنّها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات ، ولا تعود إلى حالتها الأولى إلّا بعد أن تُسيطر على الحواس المضطّربة الجامحة وتخضع لها »^(١٧) .

النفس في النظرية الروحية الحديثة :

تقول النظرية الروحية بوجود جوهر لا مادي في الإنسان، تتكون حقيقته منه ، و (خير من يمثل الروحيين) من الفلاسفة المحدثين ديكرت . يقوم مذهب ديكرت في النفس ، على التمييز الحاسم بين الجسم والنفس ، والتأكيد على أنّ لكلّ منهما خصائصه المميزة . فالجسم ، هو كلّ ما يمكن تحديده بشكل، والذي يمكن أن يحتويه مكان، ويشغل حيزاً في الفراغ ، بحيث يبعد عنه أي جسم آخر، وهو الذي يدرك بإحدى الحواس الخمس أو أكثر. ويمكن تحريكه إلى جهات متعددة ، وحركته هذه ليست نابعة من ذاته، بل طارئة عليه من الخارج ، لأنّه لا يمكن الاعتقاد بأنّ حركة الجسم، حركة ذاتية نابعة من طبيعة الجسم. في حين أن النفس لا تتصف بكل هذه الصفات، وإنما تتسم بسمة أساسية، ألا وهي التفكير^(١٨) وفي تفرقة أخرى بين الجسم والنفس ، يذهب ديكرت إلى أنّ الجسم لا يتصور إلا منقسماً ، إذ من المستطاع تصوّر النصف لأصغر الأجسام ، بينما النفس لا تتصور منقسمة ، فلا يمكننا تصوّر نصف نفس البتة^(١٩) ، وهذا راجع أيضاً إلى مادية الجسم وروحانية النفس . وبإيجاز شديد، فالمادة عند ديكرت شيء ممتد لا مفكّر، في حين أنّ النفس شيء مفكّر لا ممتد .^(٢٠)

وما ذكره ديكرت بشأن السمات الأساسية لكلّ من النفس والجسم ينتهي أخيراً إلى تجرّد النفس، وقد سبقه إليه ابن سينا. ولكن خلافاً لديكرت ، لم يمرّ ابن سينا مرور الكرام على هذا الموضوع المهم ، بل ذكر عدّة براهين متينة على تجرّد النفس الإنسانية ، منها أنّ القوّة العقلية غير ذات وضع ، ولا تقبل الانقسام ، ولا يمكن الإشارة إليها: أي باختصار ليست لها خصائص المادة إطلاقاً. وأحد براهين الشيخ الرئيس، الذي له صلة بالبحث ، هو : أنّ العقل عندما يعقل أو يدرك الموجودات الخارجية، فإنّه يأخذ عنها صورة مفارقة للمادة، ولا يمكن أن تكون المدركات الخارجية هي بنفسها مجردة عن (الأيّن والوضع والمادة) ، لأنّ هذا بديهيّ البطلان، فبقي إذن أن يكون العقل هو المفارق للمادة ، بحيث يأخذ عنها صورة مجردة . إذن فالصورة العقلية العارضة للنفس ،

مستغنية عن المادّة ولوازمها ، فمحلّها وهو النّفس، مستغن أيضاً عن المادّة، للتلازم الموجود بين العارض والمعروض.^(٢١) ،

يعدّ ديكارت من أول الثنائيين المحدثين، الّذين فرّقوا تماماً بين النّفس والجسم، ورأوا أنّهما جوهران مختلفان، بل ومتضادّان، ويذهب ديكارت إلى أبعد من ذلك عندما يقرّر أنّ النّفس ليست بحاجة إلى أيّ مكان، ولا تعتمد على أيّ شيء ماديّ ، بل حتّى لو لم يوجد الجسم ، لكانت النّفس موجودةً بتمامها، لأنّه طالما هناك تفكير، فلا بدّ أنّ تكون نفس تفكّر، لأنّ التّفكير هو من أهمّ صفات النّفس^(٢٢) ، فالنّفس عند ديكارت ، جوهر قائم بذاته ، مجرد عن المادّة وأعراضها، ومن أهمّ خواصها التّفكير، أو بعبارة أدق ، التّفكير بكل أنواعه، فيما يرى أنّ الشك، والفهم، والتصور، والإثبات، والنفي، والارادة، والتخيل، والرغبة أهمّ خصائصها^(٢٣) .

هذه هي نظرية ديكارت في النّفس ، وهي كما نعلم، منبثقة من شكّه المعروف. فديكارت لمّا شكّ في كلّ شيء ، لم يستطع الشكّ في أنّه يفكر، ومن ثمّ لم يشك في وجوده، حيث انتهى أخيراً إلى مبدأه الشهير «أنا افكّر، إذن فأنا موجود» ، والذي اشتهر بـ «الكوجيتو» الديكارتي، ولم يسلم مبدأ ديكارت هذا، من الطعن والنقد، سواء من حيث أصالته، أو قيمته الفكرية.

أمّا من حيث الأصالة، فقد اتّهم ديكارت بأنّه متأثر بأوغسطين في الكوجيتو. إذ إنّ هذا الأخير أورد حجّة تشبه كثيراً مبدأ ديكارت، من حيث استخدام أوغسطين للشّعور بالفكر، كدليل على اليقين، وثمّة شبه قويّ بين عبارات كلّ من أوغسطين وديكارت، نبه الباحثون عليه في عهد ديكارت نفسه ، لكن أنّ ديكارت نفى عن نفسه تهمة التّأثر بأوغسطين، والأخذ عنه، وقال أنّ أوغسطين استعمل الفكر ليدلّل على الوجود الذاتي ، وهذا أمرٌ يسيرٌ ، في حين أنّه يستخدم الفكر للبرهنة على تجرّد النفس ، وبينهما بون شاسع. ولم يسلم الباحثون لديكارت دفاعه بشأن مغايرة الفكرتين ، لأنّ أوغسطين أيضاً يستدلّ بالفكر على مفارقة النفس للمادّة^(٢٤) . وأشار غير واحد من الباحثين، ك(أرنولد) وسواه، إلى وجود شبه قويّ بين دليل أوغسطين و الكوجيتو الديكارتي^(٢٥).

وهناك من المعاصرين من ذهب إلى تأثر ديكارت بابن سينا أيضاً، فعدّ برهان الرّجل الطائر الذي ساقه الشيخ الرئيس للبرهنة على وجود النّفس الإنسانيّة ، من «الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكارتية، ومهدت له»^(٢٦). هذا فيما يتعلق بمدى أصالة ديكارت في مبدأه الشّهير. ولنتحدث عن القيمة الفلسفيّة لهذا المبدأ .

اعتراض بعض الفلاسفة ، على التّنتائج التي توصل إليها ديكارت من فكرته هذه . و أوّل نقد نجده من الفلاسفة المحدثين ، هو نقد ديفيد هيوم الذي وجّهه جلّ نقده على جوهرية النّفس التي أكّدها ديكارت وتوصّل إليها عن طريق الفكر، أي أنه كائنٌ يفكر، أو جوهر كل صفاته التّفكير بمختلف مظاهره. فالنّفس عنده كما رأينا ، جوهر قائم بذاته ، لا يحمل أيّ صفة من صفات المادّة . ينقد هيوم فكرة جوهرية النّفس هذه ، ويرى أنّ الكوجيتو لا يدلّ في الحقيقة ، على وجود جوهر ، بل يدلّ على وجود حالات نفسيّة ، وحوادث عقليّة عند إدراكها . إذاً لا يدلّ الكوجيتو على أنّ النّفس جوهر كما أراد أن يثبت ذلك ديكارت^(٢٧) . والحقّ أنّ نقد هيوم لا يدور حول جوهرية النّفس فحسب، بل يشمل تجرّد النّفس أيضاً كما سيأتي في موضعه.

واعترض هيوم هذا، صائب إلى حدّ كبير، إذ أنّ قضية «أنا أفكر إذن فأنا موجود» تثبت وجود «الأنا» أو «النّفس» فقط، ولكنّها لا تبين لنا طبيعة هذه «الأنا»، هل هي جوهر أم عرض ، ماديّة أو غير ماديّة ؟ ويمكننا أن نصوغ نقد هيوم لمبدأ ديكارت، بأسلوب دقيق، ألصق بالفلسفة، وأقرب إلى التّنظر المجرّد فنقول :

إنّ شعور الإنسان بذاته، أو إن شئت: معرفة المرء بوجوده، هو أمر واضح بل بدهي لكل فرد، فكل إنسان يشعر بنفسه ويحسّ بذاته ، وبعبارة أخرى : أنّ كل إنسان يدرك ذاته ويعي وجوده ، ويعدّ نفسه شيئاً موجوداً، وهو عالم بهذا الإدراك ، شاعر بهذا الوعي ، أيّ أنه يدرك ذاته ، ويدرك أنه يدرك .

إذن كلّ واحد من البشر يؤمن بهذا المبدأ «أنا موجود»، ويدركه بالوجدان ، لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما طبيعة «الأنا»، أي ماديّة أو مفارقة للمادة؟ هذا هو السّؤال المهم ، أمّا عبارة «أنا موجود» فقضية بدهيّة لا تحتاج إلى برهنة ، لأنّ وجود «الأنا» أمر

بدهي كما قلنا. من هنا يتبين وهن برهنة ديكرت في إثبات وجود النفس ، حيث اتخذ طريق التفكير لإثبات «الأنا» أو النفس ، فقال «أنا أفكر ، إذن فأنا موجود» وهذا ليس بصائب ، لأن الوجود والتفكير واضحان، بل قل بدهيان لكل إنسان . ولأن الشعور بالتفكير فرع من الشعور بـ «الأنا» أو النفس ذاتها.

ومن المعاصرين، نذكر نقد برتراند راسل للكوجيتو الديكرتي ، يرى رسل ، أن لفظة «أنا» لا تعني شيئاً سوى أنها وردت تمشياً مع النحو، فلا داعٍ لها إطلاقاً. ثم أن عبارة «أنا موجود» أو «سقراط موجود» لا تدل على شيء جديد ، فهي لا تدل على أكثر من الإخبار عن أمر بدهي ، لأنه لا يمكن تقسيم الأشياء الموجودة في العالم إلي نوعين: نوع موجود، ونوع غير موجود، وعلى هذا لا نستطيع أن نقول شيئاً ذا دلالة عندما نقول عن شيء أنه موجود . كل ما في الأمر أن الكلمة التي تدل على «موجود» تدل على شيء لا أكثر . إذن فعبارة «أنا موجود»، لا يمكن أن تعطينا كل هذه النتائج الميتافيزيقية التي استنتجها ديكرت منها ^(٢٨) ، ثم يستمر (رسل) في نقده لديكرت، فيرى أن هناك الخطأ الناشئ عن مقولة ديكرت «أنا كائن مفكر»، والمبني على فلسفة الجوهر، التي تفترض أن العالم مؤلف من أشياء ثابتة ^(٢٩) ، ولا يأتي (رسل) بجديد في هذا الباب، إذ سبقه (هيوم) في ذلك كما رأينا.

هذا هو مجمل نقد رسل لديكرت ، وهو وجيه إلى حد كبير، ويشبه كثيراً ما ذكرناه ، من كون شعور الإنسان بنفسه أمرٌ واضحٌ بدهي . ويستند رسل في نقده إلى حقيقة أساسية ، هي أن كل الأشياء موجودة، وكل الموجودات أشياء، ولا يوجد شيء في العالم يتصف باللوجود، حتى يفتقر إلى إثبات كونه موجوداً ، أو أن شئت لا يوجد شيء غير موجود، حتى نضطر أن نشير إلى أنه موجود . هذه أهم الاعتراضات الموجهة ضد الكوجيتو الديكرتي.

وثمة اعتراضات أخرى وجهها بعض المعاصرين إلى ثنائية ديكرت ، لكن هناك موضوعين جوهرين ، يجب النظر فيهما قبل أن نختم الحديث عن ديكرت ؛ أولهما:

مدى علاقة الكوجيتو الديكارتى ببرهان الرَّجُل الطَّائِر وهل يبحثان مسألة واحدة أم لا؟ والثاني: اعتراضٌ أساسيٌّ على فكر ديكارت. ولننظر فيهما على التَّوالي .

قبل الخوض في الموضوع الأوَّل ، لابد لنا من بيان مقدِّمة هي : أنَّ العلم ينقسم إلى قسمين: حضوريٌّ وحصوليٌّ .

العلم الحضوريّ، هو ذلك العلم الذي يكون فيه عين الواقع المدرك أو المعلوم حاضراً لدى المدرك أو العالم (الذي هو النَّفس الانسانية)، مثل علم النَّفس بذاتها، وبحالاتها الفكرية والانفعالية، أو في حالة اعتزامنا تنفيذ عمل وتصميمنا على ذلك، أو عندما يصيبنا فرح أو سرور، أو بالعكس همّ وحزن، فإنَّ حقيقة الارادة والتَّصميم والفرح، والهَمّ، واضحة لدينا، نجدها من غير وساطة آلة او قوَّة من قوى النَّفس ، وهذا يعني أنَّ العلم والمعلوم كلاهما شيء واحد في هذا العلم، بمعنى أنَّ وجود العلم هو عين وجود

المعلوم، ويكون فيه ظهور المعلوم عن العالم بواسطة حضور المعلوم بنفسه لدى العالم أو المدرك، دون وساطة أيِّ قوَّة أخرى . ولهذا سُمِّي بالعلم الحضوريّ، ويمكن عند التأمل تقسيمه إلى ثلاث شعب هي : -علم النَّفس الحضوريّ بالقوى والوسائط التي بها تقوم بهذه الأفعال.

أما العلم الحصوليّ ، فهو العلم الذي تحضر فيه صورة المدرك أو مفهومه لدى المدرك لا أن يحضر واقع المعلوم عند العالم كما في العلم الحضوريّ. فحقيقة العلم وحقيقة المعلوم، أمران مختلفان في العلم الحصوليّ . وذلك كعلم الإنسان بالعالم الخارجيِّ مثل: الأرض والسَّماء والبحار والأشجار الخ ، إذ توجد صورة مطابقة لها في أذهاننا، مع أنَّها لا تكون بحقيقتها في نفوسنا. وهو بخلاف العلم الحضوريّ، لا يكون فيه واقع المعلوم عين واقع العلم ، بل بحصول صورة المدرك عند المدرك ، ومن هنا سُمِّي بالعلم الحصوليّ . وكل معلوماتنا عن العالم الخارجيِّ إنّما هي من نوع العلم الحصوليّ ، الذي لا بدَّ فيه من وجود وساطة قوَّة من قوى النَّفس.

من هنا بوسعنا القول: إنّ الإنسان في المرحلة السابقة لوجود الفكر في نفسه يجد وجوده، أي أنَّ الإنسان قبل أن يجد وجود الفكر في نفسه، يجد وجوده أولاً. إذ إنّ وجوده

أمر بدّهيّ ، فديكارت عندما يقول: أنا أفكر، يظهر أنّه لم يجد الفكر المطلق ، بل وجد الفكر المقيد (بإضافة أنا)، لأنّه قبل أن يجد فكره كان واجداً نفسه .

ولنّ الآن، هل أن ديكارت متأثر بآبن سينا في برهانه المعروف بالرجل الطائر، أو بعبارة أخرى : هل أن برهان الرجل الطائر يتفق مع الكوجيتو الديكارتى ؟ الحق أن ثمة بوناً شاسعاً بين البرهانين (إذا صحّ تسمية الكوجيتو بالبرهان). ذلك أنّ ابن سينا دخل عن طريق المشاهدة المباشرة للنفس، التي تحدث من غير واسطة (القسم الأول من أقسام العلم الحضورى)، فأثبت وجود نفسه بغض النظر عن أيّ شيء آخر إطلاقاً ، في حين أنّ ديكارت دخل عن طريق شهود الآثار النفسية (القسم الثاني من أقسام العلم الحضورى) عندما جعل وجود الفكر واسطة ومبدأً، وعدّه دليلاً على وجود النفس .

ومن الطريف حقاً، أنّ ابن سينا عرضَ لمبدأ ديكارت «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» في أحد آثاره القيّمة والمشهورة في الوقت نفسه، ثم أقام الدليل على بطلانه ببرهان متين. ولنستمع إلى الشيخ الرئيس، وهو يبين لنا خطأ الاستدلال من الفكر على وجود الذات، وذلك بعد بيان برهان الرجل المعلق في الفضاء ، حيث يقول تحت عنوان «وهم وتنبيه» ما نصّه: «ولعلك تقول: إنّما أثبت ذاتي بوسّط من فعلي ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ، أو حركة أو غير ذلك.. وأما بحسب الأمر الأعمّ، فإنّ فعلك أن أثبته فعلاً مطلقاً، فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً، هو ذاتك بعينها، وأن أثبته فعلاً لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك، من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقلّ من أن يكون معه، لا به ، فذاتك مثبتة لا به»^(٣٠) .

وهكذا نرى أنّ ابن سينا يصرّح بوضوح ، أنّ إثبات الذات بأثر من آثارها (كالفكر مثلاً) أمرٌ باطل ، ذلك أنّ المستدلّ ، إن كان يريد إثبات الأثر المطلق (الفكر المطلق) فهذا يثبت ذاتاً مطلقة لا خاصّة ، وإن كان يريد إثبات فعل خاص به ليثبت ذاته، فذاته ثابتة قبل ذلك إذ إنّ «أنا أفكر» تدل على وجود الذات، فهي تحصيل حاصل.

مما سبق يظهر بوضوح، أنّ الكوجيتو الديكارتى فكرة باطلة من أساسها، هذا أولاً، وأتمّها لا تشبه برهان الرجل الطائر، وهذا ثانياً، وإن كان ديكارت متأثراً بآبن سينا فإنّه قد

أساء فهمه ولم يدرك مقالته، وهذا ثالثاً، وإن كان ديكرت متأثراً بأوغسطين ففكرة أوغسطين باطللة أيضاً تبعاً لبطلان الكوجيتو، رابعاً. إذن فما ذكره بعض الباحثين من وجود شبه قوي بين فكرة ديكرت، وبين برهان الشيخ الرئيس، ليس بسديد. وأما الاعتراض الجوهرى على فلسفة ديكرت، فمن المعروف أن ديكرت شك في كل شيء، شكاً عارماً لم يبق له على شيء. فلم يشك في العالم الخارجى وما حوله من أشياء مادية فحسب، وإنما شك في جسمه وعلومه وفي مصادر المعرفة، بل افترض أن هناك من يضللّه ويشكّكه دائماً في كل شيء، حتى في مسائل الرياضيات، حتى في البديهيات، وفي ذلك يقول: «... بحيث أضلّ حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً»^(٣١)، ثم بدا له، أنه مهمّ به الشك، فلا يستطيع الشك في أنه يفكر، أي أن الفكر هو الشيء الوحيد الذي لا يشك فيه «أنا افكر، إذن فأنا موجود»، تلك هي مقولته الشهيرة التي توصل إليها. وجعلها كقاعدة لفلسفته كلها.

إذن فشك ديكرت حتى في «الأمور التي بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً» أمر مسلّم به على حدّ تعبيره، فإذا كان ذلك كذلك، إذاً فالأوليات العقلية المحضة كمبدأ عدم التناقض أي: استحالة التناقض، بأن يجتمع النفي والاثبات معاً في ظروف واحدة، هو الآخر لم يسلم من شكّه أيضاً. إذن كيف توصل ديكرت إلى نتيجة مبدئه؟ لأنه بافتراض عدم امتناع التناقض يمكن القول: أنا أفكر، إذن فأنا موجود، و، أنا أفكر، إذن فأنا غير موجود، قضيتان صحيحتان. وأيضاً: أنا أفكر وفي الوقت نفسه أنا لا أفكر بتاتاً، عبارتان سليمتان. فالملاحظ أنه بانعدام مبدأ عدم التناقض، لا يمكن إثبات أونفي أي شيء. فهذا المبدأ هو الأساس لجميع العلوم والمعارف الإنسانية وبإهماله لا يثبت لنا علم ولا تقوم لنا معرفة. وأكد الفلاسفة منذ القدم هذا المبدأ، وصرّحوا أن إنكاره، لا يمكن أن تثبت أي حقيقة^(٣٢)، إذن من المستحيل أن يصل ديكرت إلى مبدئه الشهير مع إنكاره لاستحالة التناقض. وهذا يعني انهيار فلسفة أبي الفلسفة الحديثة من أساسها، بانهيار مقولته ذائعة الصيت، لأن مقولته هذه، هي الأساس لبقية آرائه ونظرياته كما أسلفنا. وبعد أن انتهينا من دراسة النظرية الروحية، نبحت النفس في النظرية المادية.

النفس في النظرية المادية الحديثة :

المادّية التي ظهرت في بداية العصر الحديث ، وتشبه إلى حدٍ كبير مادّية القدامى ، وهي سطحيّة وتفتقر إلى العمق الفكريّ ، وما يميزها عن السلوكيّة ونظرية التّمائل ، هو عدم استعانتها بنتائج العلوم ، وخاصّة فيما يتعلق بفسولوجيا الأعصاب وتشريح المخ، وصلة الإدراك بالجهاز العصبيّ ، وذلك لعدم تقدّم هذه العلوم آنذاك . وفلاسفة الإنجليز الحسيّون ، هم من أهم ممثلي المادّية الفلسفيّة.

توماس هوبز :

يُعدّ (توماس هوبز) أول المادّيّين المحدثين ، فهو من جهة ينكر الجوهر اللامادي في الإنسان، ويرى أنّه من الأفكار الغامضة المتناقضة في ذاتها.^(٣٣) من هنا يظهر أنه لا يؤمن بوجود النفس ، أو على الأقل لا يعتقد بجوهريّتها ومفارقتها للمادّة. ذلك أنه يتّخذ الحواس فقط كمصدر وحيد للمعرفة ، فما لا يناله الحسّ ، لا وجود له.

وبعد (هوبز) ، جاء خلفه (جون لوك) ، الذي يُعدّ من أبرز ممثلي النزعة الحسية الإنجليزيّة، ليؤكد الاتجاه الحسيّ ، ويدعم المذهب المادّيّ ، يبدو لوك لأول وهلة، من الثنائيّين، حيث يميّز بين النّفس والجسم؛ ويرى أنّ النّفس جوهرٌ قائمٌ بذاته ، لأنّ الصّفات الأوليّة، كالإحساس، والإدراك، والتّفكير، والتّخيّل (والتي جمعها ديكارت تحت اسم التّفكير)، بحاجة إلى شيء يحملها، أو إلي شيء تكون هذه الصّفات قائمة به . هذا الشيء هو جوهر هذه الصّفات وهو النّفس . فالجوهر حامل الصّفات الانسانية.^(٣٤)

جون لوك :

يذهب لوك، إلى أنّ المؤلّف بين الظواهر النّفسية المتعدّدة، ليس هو النفس ، وبعبارة أخرى ، أنّ وحدة النفس التي يسمّيها «الذاتية الشخصية»، لا تقوم بالنفس فبالرغم من قوله بجوهرية النفس، فإنّه يرى أنّ هذه الجوهرية ليست هي مصدر وحدة النفس ، بل إنّ الشّعور بالذات هو أساس وحدة النفس أو «الذاتية الشخصية» في رأيه .^(٣٥) ، وهذه

الذات هي التي تتصف بالتذكر، ولكن التذكر يستوجب استمرارية الذات أو الأنا الذي يتذكر على حاله.

أي أن يبقى الأنا هو هو. وهذا أمرٌ لا يبحته ، لأنه خارج عن نطاق التجربة، ولا يبحث كذلك عن ماهية الأنا، هل هي مجردة أم مادية ؟ بسيطة أم مركبة ؟ وهذه المسألة مرتبطة بمسألة أخرى هي : هل يمكن للمادة ان تفكر أم لا ؟ وهذه المسألة غير قابلةٍ للحلِّ أيضاً، وذلك لجهلنا جوهر النفس ، وجوهر المادة . إذاً لا نستطيع التثبت فيما إذا كان التفكير يلائم طبيعة المادة أو لا يلائمها. ؟^(٣٦) .

وفي الحق، أن نظرية لوك عن جوهرية النفس، غير واضحة ، فعلى الرغم من ذهابه إلى جوهرية النفس كما رأينا، فإنه يعدّ تصوّر الجواهر «مهماً غير مفيد، ولكّنه لا يجازف برفضه رفضاً تاماً»^(٣٧) ، بل يقول بوجود جواهر أخرى ، وكلّها محجوبة عن إدراك الإنسان وهذه الجواهر هي : النفس والله ، لا يوصف الله جلّ جلاله، بالجسمية أو الجوهرية أو ما شاكل ، تعالى الله عن ذلك، بل هو سبحانه كما وصف نفسه أحد صمد «ليس كمثله شيء»، ولكنّ الإنسان عندما لا يدين بدين الحقّ ، يقع في متاهات من الضلالة والجهل، وتصور له أوهامه الباطل حقاً.^(٣٨) .

هذا مجمل نظرية لوك في النفس ، وكما نلاحظ فإنّ فيها الكثير من التخبّط والاضطراب، وهي غير متّسقة مع بعضها بعضاً ؛ فمن جهة تراه ينقد فكرة الجواهر، ومن جهة أخرى يقول بوجود جواهر غير مدركة كالنفس. ولو تجاوزنا هذه الهفوة ، وقلنا إنّ رأيه الصحيح هو قوله بجوهرية النفس ، لواجهتنا معضلة أشدّ من الأولى ؛ وهي اضطرابه وتشكّكه في إمكان وجود النفس بصورة مستقلة عن الجسم ، وكذا ارتيابه في تجرّد النفس ، وفي البراهين المُساقاة على روحانيّتها وخلودها^(٣٩) ، وهذا فرع من القول الأوّل والنّتيجة المنطقيّة له ، إذ كيف يستقيم القول بجوهرية النفس مع القول بماديّتها وفنائها؟ اللهم إلا أن يقال أنّ لوك يرى النفس جوهرًا ماديًا زائلاً بزوال البدن، وإذا صحّ هذا، فلا يوجد في الواقع فرق كبير بين من ينكر وجود النفس على الإطلاق، وبين من يقول بوجودها الماديّ .

إذ إنّ نتيجة القولين واحدة، وهي عدم وجود جوهر مجرد عن المادّة، وفناء النفس بفناء الجسم. وهذا ليس ببعيد من فيلسوفٍ تجريبيّ، «فلوك»، يزدري الميتافيزيقا^(٤٠) ويعدها نوعاً من العبث. وفيما يتعلّق برأي لوك عن وحدة النّفس، وذهابه إلى أنّها ليست مصدر وحدة الظواهر النّفسية، بل أنّ الذات أو الأنا هو مصدر تلك الظواهر والجامع لها، فالملاحظ أنّ كلامه هذا يدلُّ على تمييزه بين النّفس والذات (الأنا)، تمييزاً زاد رأيه ضعفاً، وفلسفته تفكّكاً. فكوّن «الأنا»، لا النّفس، مصدراً لمختلف الحالات والظواهر العقلية لدى الإنسان، يعني أخيراً تعدّد شخصية المرء، إذن ما العلاقة، التي تربط بين جوهر النّفس (حامل الصفات)، وبين الذات (الجامعة لكلّ الظواهر العقلية)؟ هذا ما لم يردّ عليه (لوك) نفسه.

ومما يدلّ على تردّده، هو عدم تعرّضه لمسائل مهمة، هي من صميم الدّراسات النّفسية؛ كالتذكّر، الذي يستلزم بقاء الأنا هو هو كما قال أنفأ. ولو أنصف لوك وتخلّى عن مادّيته، أو قل لو كان تفكيره الفلسفي عميقاً؛ لأدرك أنّ التذكّر يستلزم استمرارية الحياة النفسية لدى الإنسان، وهذه الاستمرارية لا تتأتّى إلّا بوجود أمر ثابت مفارق للمادّة، وإلّا كيف يمكن تفسير بقاء الذكريات لدى المرء، بالرغم من مرور عشرات السنين من عمره؟ مرة أخرى نلاحظ تردّده وشكّه فيما يتعلق بماهيّة «الأنا» وبخصوص إمكانية التّفكير للمادّة، وجهله جوهر النّفس وجوهر المادّة، وفيما إذا كان التّفكير يلائم طبيعة المادّة أم لا؟

وهكذا نلاحظ أنّ لوك في هذه المسائل أبعد ما يكون عن الثنائية، ولا يصحّ عدّه من القائلين بوجود جوهر روحانيّ قائم بذاته، في الإنسان. وإذا كان ولا بدّ، فلتكن ثنائية مادّية، أي بعكس ثنائية ديكارت تماماً. عندئذ تكون النّفس عند لوك جوهرًا مادّيًا، والجسم أيضاً كذلك، بل الحقّ أنّ لوك في كثير من المسائل المذكورة أقرب إلى الشكّ منه إلى اليقين. وهو خليقٌ بأن يُجعل في مصاف الفلاسفة الشكّاكين أو اللّا أدريين، على الأقلّ بالنسبة لآرائه في النّفس. وهو يشبهه خلفه (هيوم) في هذا الموقف، ولربّما أسهمت آراؤه في تكوين شكّ هذا الأخير، الذي سنعرضُ رأيه في النّفس فيما يأتي.

ديفيد هيوم :

يُعدّ ديفيد هيوم من التجريبيين أيضاً. وهو إلى جانب ذلك من الفلاسفة الشُّكّاك المُحدّثين، وله رأيٌ في النَّفسِ غريب.

فهو من جهة يذهب إلى أنّ النَّفسَ تختلف في طبيعتها عن الجسم ، فلدى الإنسان ظواهر نفسية متعدّدة ، وحالات عقلية مختلفة ، ولكنّه من جهة أخرى ، يرى أنّ هذه الظواهر والحالات الفكرية ، لا تفتقر إلى جوهر، فليس ثمةً جوهرًا نفسيًا قائمًا بذاته، يتميّز عن تلك الظواهر والحالات العقلية.

وما العقل أو النَّفس في الحقيقة ، إلّا جملة من الظواهر الشعورية ، أو إن شئت: مجموعة من الإدراكات المتباينة والإحساسات المختلفة ، كإدراكٍ حسيٍّ بالموجودات الخارجية ، أو كإحساس بالبرودة أو الحرارة، أو بلذّة أو ألم، أو حبّ أو كره ، أو انفعال أو تذكّر أو تخيّل، ولكن بالرّغم من كلّ هذا، فليس هناك، أيّ انطباع عن أيّ شيء يسمّى بالجوهر .^(٤١)

إذن لم يتردّد (هيوم) كسلفه (لوك) في هذه المسألة، بل ينكر جوهرية النَّفس بوضوح تام. وعند التأمّل، نلاحظ أنّ إنكاره لا يشمل جوهرية النَّفس فحسب، بل يتعداه إلى تجرّد النَّفس أيضاً. فهيوم عندما ينفي جوهرية النَّفس، ينفي لا مادّيتها بطريقٍ أوّلي، إذ ليس من المعقول أن ينكر جوهرية النَّفس ويقول بتجرّدها في الوقت نفسه . نعم، لو كان هيوم ينفي تجرّد النَّفس فقط، لأمكن القول أنّه يذهب إلى جوهريتها. فتكون النَّفس عنده حينئذ ، جوهرًا مادّيًا ، هذا ممكن. أمّا وأنّه نفى جوهريتها من الأساس ، فهذا يتضمّن نفيًا للمادّيتها لأنّه لا يمكن أن تكون النَّفس مجردة ، ولا تكون في الوقت نفسه جوهرًا ، أي تكوّن عرضاً من الأعراض فهذا هو التناقض بعينه. ذلك أنّ القائل بتجرّد النَّفس ، قائل بجوهريتها لا محالة ، وإن لم يصحّ بذلك، بخلاف القائل بجوهرية النَّفس، لا يلزمه القول بروحانيتها . إذن فإنكار هيوم لجوهرية النَّفس ، هو في الواقع إنكار لتجرّدها أيضاً، وإن لم يصحّ هو بذلك.

فإذا لم تكن النفس مجردة ، بل ولم تكن ، على الأقلّ جوهرًا ، فماذا عساها أن تكون ؟ يرى هيوم أنّ «النَّفوسَ ليست إلّا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة، التي يعقب كلّ منها الآخر بسرعة لا يمكن تصوّرها، التي تكون في تدفق دائم وحركة دائمة»^(٤٢) . هذا هو أساس نظرية هيوم في النفس، وهي لا تخلو من سطحيّة ، بل ومن تناقض ، شأنها في ذلك، شأن أي نظرية ماديّة. إذ كيف يمكن الجمع بين كون النفس متميّزة بطبيعتها عن الجسم، وبين كونها غير جوهرية وغير مجردة ؟ كيف يتمّ هذا التمييز؟ وعلى أيّ نحو تصوّر هيوم وجود نفس متميّزة عن الجسم ولكنها في نفس الوقت ليست بجوهر ولا مجردة. هذا هو التناقض والاضطراب بعينه، الذي لا يخلو منه فيلسوف ماديّ، مهما حاول ذلك .

ومما يدلّ على اضطراب فلسفة هيوم وسطحيّتها ، هو اعترافه بالجهل حول كيفية اتّحاد الإدراكات المتعاقبة في الذهن، وبقاء الصُّور العلميّة فيه «أي كيف تفسر الذاكرة، وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتّصريح بأنّ هذه المسألة عسيرة جدًّا على عقله»^(٤٣) . ولو لم يكن هيوم تجريبيًّا وشكًّا، لما عسرت هذه المسألة على عقله، ولفطن إلى أنّ وجود الذاكرة في الإنسان، من أهمّ البراهين الدّالة على تجرّد النفس الإنسانية، كما مرّ . إنّ موضوع الذاكرة، في الحقيقة، من أهمّ المعضلات الجوهرية التي تواجه كلّ فيلسوف ماديّ، حيث لا يجد لها تفسيرًا منطقيًّا طالما لا يؤمن بما وراء الحسّ والمادّة.

النفس في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة :

ميّز الفلاسفة العرب المسلمون بين النفس وأفعالها متأثرين بأفلاطون وأرسطو ، فقالوا : إنّ النفس متّحدة بالجسم ، ولكنها غير حالة فيه . أمّا أفعال النفس فلها مراكز بمثابة الوسيط بين النفس وأفعالها . على أنّ هذه المراكز خاصّة بقوى النفس الحيوانية دون النفس النّاطقة ، بدعوى أنّ النّاطقة منتشرة في الجسم كلّه ، وموجودة كلّها في كلّ أجزاء الجسم . وأضاف ابن سينا تحديد مواضع هذه المراكز . فالحسّ المُشترك مُرتّب في أوّل التّجويف ، والمُتخيّلة في التّجويف الأوسط ، والوهميّة في نهاية التّجويف الأوسط ، والحافظة الذاكرة في التّجويف المؤخّر.^(٤٤) .

أما الدكتور عبد الرحمن بدوي فيرى في معرض تحديد معنى النفس ، بأنه وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهين : اتجاه يُحدّد النفس من حيث علاقتها بالجسم ، والآخر يُحدّدها من حيث هي جوهر مُستقلّ قائم بذاته .^(٤٥)

ويرى بعضهم عند الحديث عن ماهية النفس ، ضرورة تمييز النفس كمفهوم فلسفي ، ومفهوم علمي مادّي . فللمفهوم الفلسفيّ عن النفس علاقة مُباشرة بالمشكلة الأساسية للفلسفة ، وفي هذا الصّد يتوحد مفهوم " النفس " مع مفاهيم " الوعي " و " الفكر " و " الإدراك " و " الذهن " و " الفكرة " و " الرّوح " .. الخ . بينما المفهوم المادّي الجدليّ يعدّ النفس صفة خاصة للمادة في تنظيمها الأعلى ، التي هي انعكاس للواقع الموضوعي في شكل صورة مثالية . فيرى أتباع المادّيّة الجدليّة أن التّعارض بين المادة والنفس ليس تعارضاً يرتقي لمرتبة التّضاد المطلق .^(٤٦) وهذا هو المفهوم العلميّ المادّي الجدليّ للنفس .

وللوقوف على الموقف الفلسفيّ للنفس في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة نذكرُ مواقف طائفة من أولئك الفلاسفة العظام في التّاريخ الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ والإنسانيّ :

النفس عند ابن سينا :

يقسّم ابن سينا النفس على ثلاثة أقسام : النباتيّة ، الحيوانيّة ، والإنسانيّة . يُعرّف النفس النباتيّة بأنّها : " كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ، من جهة ما يتولّد ويربو ويتغذى .."^(٤٧) أما النفس الحيوانيّة فهي : " كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرّك بالإرادة "^(٤٨) ، وأما النفس الإنسانيّة : " كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكريّ والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّيّة "^(٤٩) .

براهين وجود النفس :

ثمّة أدلة وبراهين يقدّمها ابن سينا مستمدّة في جانب كبيرٍ منها من (أرسطو) لإثبات وجود النفس أبرزها :

(البرهان الطبيعي) القائم على الحركة ، التي تنقسم إلى قسمين : الحركة الإرادية ، والحركة القسرية ، الحركة الإرادية هي الناجمة عن القوانين الطبيعية التي تحكم الأجسام ، مثل سقوط الحجر إلى الأرض (مكانه الطبيعي) . أما الحركة القسرية فهي الناجمة في الأشياء عن أشياء أخرى ، فالإنسان يمشي على الأرض على الرغم من أن طبيعته الجسدية تقتضي السكون ، كذلك الطير يُحلق في السماء رغم مخالفته بذلك قوانين الطبيعة ، إنَّ هذه الحركة المضادة للطبيعة تقتضي محرراً خارجاً زائداً على معنى الجسمية وهو النفس .. (٥٠) .

(البرهان النفسي) يقوم على التمييز بين أفعال الإنسان وأفعال الحيوان ، فالإنسان يمتاز عن الحيوان من زاوية قدرته الكلام واستخدام الإشارات والرموز ، ناهيك عن أنه يمرُّ بحالات انفعالية كالحزن والفرح والضجر والقلق ، بل ويمتاز بأفعال أكثر أهمية من الأفعال الوجدانية ، ونقصد بها العمليات العقلية التي يستطيع من خلالها أن يجتاز المحسوس إلى المُجرّد ، فضلاً عن امتلاكه لحاسة الخلقية ، التي تمكنه من التمييز بين الخير والشرّ ، والحسن والقبيح ، والنفس هي الشيء الذي له هذه القوة .

(برهان الإنسان المعلق في الهواء) : مفاده : " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خُلِقَ دفعة ، وخلق كاملاً ، لكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وأنّ الذات التي أثبتت وجودها خاصة له ، على أنّها هو بعينه ، غير جسمه وأعضائه التي لم يثبتها ، فإذن المنتبه له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم ، بل غير جسم ، وأنّه عارفٌ به ، مستشعر له ، وإن كان ذاهلاً عنه ... " (٥١) .

والنفس الإنسانية تنقسم قواها إلى : قوّة عاملة وقوّة عالمة ، وكلّ واحدة من القوتين تُسمّى "عقلاً" باشتراك الاسم .. القوّة العاملة هي التي تحرك الإنسان للقيام بأفعال جزئية ، مثال : الخجل والحياء ، والضحك ، وتساعد على استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة ، ... وتشارك العقل النظري في صنع الآراء الأخلاقية مثل أنّ الكذب قبيح ، وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر القوى في البدن . أما القوّة العاملة : هي قوّة نظرية تدرك الصّورة الكلية المجردة عن المادّة بذاتها (٥٢) .

النفس عند الغزالي :

تعدّد مفهوم النفس في المعنى الاصطلاحي لذلك اختلفت آراء العلماء حوله ، يقول الغزالي:

" النَّفْس وهو معنى مشترك بين معان عدّة ، ويتعلّق بغرضنا منه معنيان : أحدهما : أنّه يراد به المعنى الجامع لقوّة الغضب والشّهوة في الإنسان على ما سيأتي شرحه ، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوّف لأنهم يريدون بالنّفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان . فيقولون : لا بدّ من مجاهدة النّفس وكسرها ، وإليه الإشارة بقوله صلّى الله عليه وسلّم : " أعدى عدوّك نفسك الّتي بين جنبيك ...المعنى الثّاني : هي اللّطيفة الّتي ذكرناها وهي الإنسان بالحقيقة ، وهي نفس الإنسان وذاته ، ولكنّها توصف بأوصافٍ مختلفة بحسب اختلاف أحوالها ،وقد يجوز أن يقال المراد بالأمانة بالسوء هي النّفس بالمعنى الأوّل فإنّ النّفس بالمعنى الأوّل مذمومة غاية الدّم ، وبالمعنى الثّاني محمودة لأنّها نفس الإنسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات ^(٥٤) .

من ناحيةٍ أخرى يوضّح الغزالي طبيعة العلاقة بين البدن والنّفس ، بقوله أنّه يستحيل فناء النّفس بفناء البدن إذ إنّ البدن ليس محلاً لها ، وإنما هو آلة تستعملها النّفس بواسطة القوى الّتي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، هذا من ناحية ، أما من ناحيةٍ أخرى ، فإنّ للنّفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته ، أما الفعل الّذي لها بمشاركة البدن . التّخيل والإحساس والشّهوات والغضب . فلا جرم يفسد بفساد البدن ويقوى بقوّته ، وأما فعلها بغير مشاركة البدن ، فهو فعل بالذّات ، وهو إدراك المعقولات المجرّدة عن المواد ، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ولم تفتقر في قوامها إلى البدن ^(٥٥) . فلا محلّ لها فيه ، وهي بفعلها هذا لا تفسد بفساد البدن ومفارقتها له ، فبقاؤها سرمدٍ بقاء العلة والمعلول ، وأمّا القول بعدم النّفس المفارقة بضدٍّ يطرأ عليها ، فهو قول باطل لأنّها جوهر والجواهر لا ضدّ لها ، وكل جوهر ليس في محلّ فلا يتصور عدمه بالضدّ ، إذ لا ضدّ لما ليس في محلّ ، فإنّ الأضداد هي المتعاقبة على محلّ واحد ، وبالتالي لا ينعدم في العالم إلاّ الأعراض والصُّور المتعاقبة

على الأشياء التي محلها المادة ، والمادة جوهر لا ينعدم قط ، فجميع الحواس تفسد بفساد البدن ، والبدن نفسه ينعدم بفساده فيتحول إلى صور وأعراض جديدة محلها المادة نفسها، أما النفس العاقلة فهي جوهر لا محل له فلا تنعدم بالصدّ لعلّة عدم وجود محل لها، وأما انعدامها بقدرة القادر فقول باطل، لأنّ القدرة تتعلّق بوجود شيء ، بينما العدم ليس شيئاً حتى يتصوّر وقوعه بالقدرة^(٥٦) .

النفس عند ابن رشد :

يظنّ (ابن رشد) أنّ النفس الإنسانية واحدة بالصورة مصدرها الهيولى، وأما الكثرة التي تلحقها فهي من المواد الموجودة فيها، الأمر الذي أوقعه في اختلاف شديد مع التفسير الذي يرجع النفوس الفردية المتعددة إلى نفس واحدة هي (آدم)، وليس إلى الهيولى التي قال بها هو نفسه مما أدّى إلى حدوث خصومات شديدة مع رجال الدين مسلمين ومسيحيين يقول (ابن رشد) : " وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم ، وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة ، وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة ، بغير مادة فمحال ، وإنما يفترق الشّخص من الشّخص من قبل المادة " ^(٥٧) ، وعليه فإنّ عامل الكثرة في النفس هو المادة المتعلقة بها، ولو انتزعت المادة عنها لانتفت الكثرة فلم يتيقّ إلا الوحدة أي الصورة النوعية للنفس، وإن انقسام النفس إلى أنفس متجانسة إلى ما لا حصر له من الأنفس لا يفقدها سمة الوحدة ولا يدخلها في حالة من التّمايز بحال من الأحوال، ولأنّ التّمايز الحقيقي من وجهة نظر (ابن رشد) هو تمايز في المادة المتعلقة بالنفوس الفردية ، والنفوس الفردية ليست إلا أجزاء من جنس واحد ، لدى أفراد النوع الإنسانيّ بأكمله، وما تمايز الأفراد بعضهم عن بعض إلاّ من قبل الأجساد والعناصر المتكوّنة منها ، الأمر الذي يجعل من علم (عمرو) بشيء علماً خاصاً به لا يعلمه (زيد) لأن مراكز القوى الحاسة والعاقلة وغيرها في جسد(عمرو) ليست هي عينها عند (زيد) .

ميّز (ابن رشد) بين النفس المفارقة وهي النفس النوعية الواحدة وبين النفس المخلّقة ، أي النفوس الكثيرة المتعددة بتعدد أفراد النوع الإنسانيّ، إذ أنّ النفس المفارقة هي نفس

واحدة عند جميع الأفراد، وهي نفس عاقلة، وأما النفس المخلّقة، فهي متعدّدة بالعدد بتعدّد أفراد النوع الإنسانيّ، وتدخل في علاقة حيّة مع الأجساد الموجودة فيها . وإذا ما فسدت تلك الأجساد، فحال النفس تصبح معطلّة عن الفعل لافتقادها إلى الآلة التي تعمل بواسطتها، لكنّها لا تعدم بل يمسكها الله إليه أو إنّها تنعق من علاقتها بالجسد لتبقى في الهيولى خالدة خلود الهيولى ذاتها ، أو بمثل تشبيهي أنّ النفس الفردية المفارقة تعود للاندماج بالنفس الكلية الواحدة. ويسوق (ابن رشد) بعض الحجج المؤيّدّة للكثرة في النفس وتمايزها بين الأفراد بتمايز الأجساد الموجودة فيها، كحجج (ابن سينا) في هذه المسألة بقوله: " فإن المختار عند (ابن سينا)، أن تكون النفس متعدّدة بتعدّد الأبدان ، كون النفس واحدة من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً علمه عمرو، وإذا جهله عمرو جهله زيد، إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم عن هذا الوضع، وأمّا القول بأنّها إذا نزلت متعدّدة بتعدّد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها، فتفسد ضرورة بفساد الأجسام" (٥٨) ،

أي أنّ النفس الإنسانية يستحيل أن تُفهم في علاقتها بالوحدة والكثرة بمعزل عن الأبدان التي توجد فيها، وأنّ النفس المفارقة للأبدان لا بدّ وأن تعود إلى مادّتها الروحانية اللطيفة عودة الجزء إلى الكلّ من وجهة نظر (ابن رشد)، وحتى يقرب (ابن رشد) طبيعة العلاقة بين الوحدة والكثرة في النفس فإنّه يسوق تشبيهاً تمثلياً آخر لها، بالضوء ومصدره " فكما أنّ الضّوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان " (٥٩) .

وحاصل القول: أنّ النفس واحدة بالنوع متعدّدة بالعدد بتعدّد المحال التي تتواجد فيها وما أن تفسد تلك المحال حتّى يبطل ذلك التعدّد فتبقى الوحدة النوعية الكلية للنفس بقاءً أبدياً، ولعلّ قوله تعالى: (يا أيّها النفس المطمئنّة أرجعي إلى ربك راضية مرضية فأدخلي في عبادي وأدخلي جنّتي) (٦٠) ، دليل على وحدة النفس على الرّغم من دخولها في أعداد كثيرة من الناس.

من جهة أخرى يذهب ابن رشد مذهب القائلين إنَّ عودة الأنفس إلى الأبدان بعد الموت، هي عودة تختلف عن الحال التي كانت فيها الأنفس مع الأبدان قبل الموت ، ذلك أن الأبدان بعد الموت يطرأ عليها الفساد والتَّغْيِيرُ، ممَّا يعني أنَّها لن تعود إلى عين الحال التي كانت عليها قبل الموت وإنَّما ستعود على شبه الحال التي كانت عليها قبل الموت، أمَّا مصير النَّفوس فيتحدَّد تبعاً للأحوال التي كانت عليها قبل الموت ، فإن كانت التَّقوى هي الغالبة عليها فإنَّ الله سيحسن جزاءها وإن كان الفجور هو الغالبُ عليها فإنَّ الله سيعيدها إلى أجساد شقيَّة تتألَّم فيها بأشدِّ المحسوسات أذى وهي النَّار. يقول (ابن رشد): " إنَّ الله اخبرنا بأنَّه يعيد النَّفوس السَّعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدَّهر كلَّه ، بأشدِّ المحسوسات نعيماً وهي الجنَّة، وأنَّه يعيد النَّفوس الشَّقِيَّة إلى أجساد تتألَّم فيها الدَّهر كلَّه بأشدِّ المحسوسات أذى وهي النَّار، أمَّا تمثيل المعاد للجُمهور بالأُمور الجسمانية فهو أفضل من تمثيله بالأُمور الرُّوحانية، فهو أحتُّ على الأعمال الفاضلة " (٦١) ، وعليه فإنَّ الأُجساد التي يعيد الله الأنفس إليها، ليست هي عين الأُجساد التي كانت في الحياة الدُّنيويَّة، إذ إنَّ الأُجساد عند موتها تفسد وتتحلَّل إلى عناصر تدخل في التُّربة، فمنها ما يتحوَّل إلى عناصر يتغذَّى بها النَّبات وينتقل بعد ذلك إلى الحيوان والإنسان، ممَّا يعني استحالة عودة الأُجساد المعدومة لعين ما عُدمت عليه ، لأنَّه لو كان ذلك فإنَّ الأُجساد الميتة تصبح مشتركة مع الأُجساد اللاحقة عليها المتغذِّية بها في التَّركيب المادِّي، وإنَّ فصل مركبات الأُجساد عن بعضها في محاولة لإعادة الأُجساد لعين ما كانت عليه سيُلحق تغيُّراً محتوماً على تلك الأُجساد إلى حدِّ تفقد فيه كثيراً من عناصرها المادِّيَّة، ومِن ثَمَّ فإنَّ " المرجَّح إزاء ذلك هو أن يعيد الله الأُجساد المعدومة من مادَّة مثيلة للمادَّة التي كانت عليها وليس عيناها " (٦٢).

وعليه يمتنع عودة الشَّخص من كلِّ جهة ، فليس يمكن أن يعود الشَّخص، والنَّفْس تتخذ جسماً آخر غير جسمها الحالي لأنَّ هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من غير أسباب (٦٣) ، الأمر الذي عدَّه رجال الدِّين من المسلمين والمسيحيين يشكِّل تحدياً آخر يُضاف إلى آرائه الفلسفيَّة في قدم العالم، فقدم العالم إنكار صريح من جانب (ابن رشد) للقول إنَّ العالم

مخلوق من عدم وفي أوقات مختلفة ، كما هو الحال عند (الغزالي) و(ألبرت) و(توما) والقول ببقاء النَّفس النوعية الواحدة إنكار لقول الوحي ببقاء النفس الفردية وتهيأتها لحساب اليوم الآخر، والقول بعودة أجساد الأشخاص لمثل ما كانت عليه هو إنكار صريح لقدرة الله في بعث من في القبور بأنفسهم وحواسهم عيها، كي تشهد عليهم فيما كانوا يفعلونه في الحياة الدّنيا . ولعلَّ (ابن رشد) كان أكثر صراحة في دراسته لمشكلة قدم العالم ، منه في مشكلة النَّفس، لأنَّ المجاهرة الفلسفية بأمر النَّفس لا تخلو من مخاطر كبيرة لا يقوى على احتمال نتائجها ، فاقصر على ذكر بعض ما قاله الفلاسفة، مع إشارات تعبر عن مواقفه إزاء بعض المسائل المتعلقة بها لكون الحديث عنها يكتنفه الغموض كما جاهر بذلك في (تهافت التهافت) ^(٦٤) ، بقوله: " وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التَّكلم فيها، ولولا ضرورة طلب الحقّ مع أهله، وهو كما يقول (جالينوس) رجلٌ واحدٌ خيرٌ من ألف، والتَّصدّي إلى أن يتكلّم فيه من ليس من أهله- ويقصد بهم العلماء الرّاسخون في العلم- ما تكلمت في ذلك من علم الله بحرف" ^(٦٥).

بعض الآراء الفلسفية الأخرى :

لا نكاد نجد أثراً يذكر للمادّية في الفلسفة الاسلامية، إلّا عند بعض المتفلسفين ، أمّا فلاسفة الاسلام الكبار، فكلّهم ذوو اتجاه روحيّ، يؤمن بوجود نفس مفارقة، وقد نجد عند بعض المتكلّمين نزعة مادّية واضحة، فيما يخص ماهية النَّفس طبعاً، فمنهم من أنكر وجود النَّفس ، وعدّ الانسان هو الجسم الذي يشاهد ، وهذا رأي أبي بكر الأصمّ ^(٦٦)، ومنهم من ظنَّ بوجود النَّفس، لكنّه قال بمادّيتها، وإلى هذا الرأي ذهب النّظام

قال ابن حزم " :اختلف الناس في النَّفس ، فذكر عن أبي بكر عبد الرّحمن بن كيسان الأصمّ إنكار النَّفس جملة وقال : " لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي . " وقال جالينوس وأبو الهذيل محمّد بن الهذيل العلاف : " النَّفس عرضٌ من الأعراض . " ثم اختلفا فقال جالينوس : " هي مزاج مجتمع متولّد من تركيب أخلاط الجسد . " وقال أبو الهذيل : " هي عرضٌ كسائر أعراض الجسم " . وقالت طائفةٌ : النَّفس هي النّسيم الدّاخل الخارج

بالتَّنَفُّس ، فهي النَّفْس قالوا : والرُّوحُ عَرَض وهو الحياة ، فهو غير النَّفْس " . وهذا قول الباقلاني ومن اتَّبعه من الأشعرية ، وقالت طائفةٌ : " النَّفْسُ جوهر ليست جسما ، ولا عرضا ، لا طول لها ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا هي في مكان ولا تتجزأ ، وأنها هي الفعالة المدبِّرة ، وهي الإنسان " .

وهو قول بعض الأوائل ، و به يقول معمر بن عمرو العطار أحد شيوخ المعتزلة . وذهب سائر أهل الإسلام والمثلل المقررة بالمعاد إلى أن النَّفْس : جسمٌ طويلٌ عريضٌ عميقٌ ذاتُ مكان عاقلةٌ مميّزةٌ مصرفةٌ للجسد . قال أبو محمد وبهذا نقول والنَّفْس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد " .^(٦٧)

الهوامش:-

- ١- د. وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، ط٣ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٤٤٨
- ٢- للمزيد ، ارجع إلى أرسطو، الطَّبِيعَة ، وابن سينا ، النَّجاة ، ص ١٥٨ ، والمرجع نفسه ، ص ٤٤٨ .
- انظر،الدكتور ، بدوي ، عبد الرَّحمن ، موسوعة الفلسفة، ج٢ ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص٥٠٣ .
- ٣- د. وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، ص ٤٤٨ .
- ٤- انظر ، الدكتور ، بدوي ، عبد الرَّحمن ، موسوعة الفلسفة ، ج٢ ، ص ٥٠٦ .
- ٦- للمزيد حول الموضوع ، ارجع إلى ، د. بأخضر ، حياة بنت سعيد بن ، عمر ،النفس عند الفلاسفة الإغريق ، ود. قاسم ، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٥٤ ، ص٥٤ وما بعدها .
- ٧- المرجع نفسه . ص٢٣ .
- ٨- د. شحاته . محمد . ص٦٧ ود. مرحبا ، محمد. والمرجع السابق.ص١٠٦.
- ٩- د. المرجع السابق.ص١٠٦.
- ١٠- د. باخضر ، حياة سعيد ، (عرض ونقد)[النفس عند الفلاسفة الإغريق ص١٢١ ، الشهرستاني . الملل والنحل.
- ج٢. ص٤٠٣-٤٠٤. تحقيق ،عبد الأمير المهنا، علي حسن فاعور . بيروت. دار المعرفة. الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- ص٩ ، وللمزيد حول الموضوع ارجع إلى ، محاورات أفلاطون : (فايدروس)، (أيون) ، الكتاب السادس من الجمهوريّة ، محاوره (مينون) .
- ١١- د. المسير ، محمد. الروح بين الإسلام والفلسفة. الطبعة الأولى ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص١٧٤ .
- ١٢- د. شحاته ، مرجع السابق . ص ٧١ .
- ١٣- أنظر. د. محمود قاسم. المرجع السابق. ص٣٧ ، ٤٢ . ١٢٦ . ومجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد ٤٦ محرم ١٤٣٠ هـ .

- ١٤-د. بيسار ، محمد ، المرجع السابق.ص. ١١٠.
- ١٥- انظر: المرجع السابق.ص. ١٠٢ ، ونص أسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون . نقلها إلى العربية: حنّا خباز ، بيروت. دارالقلم. الطبعة الثانية، ١٩٨٠ ، ص ٢٠٦، ٢٠٧.
- ١٦-انظر. د. قاسم ، محمود. المرجع السابق.ص٤١ ، ٤٦.
- ١٧-د. أبوريان ، محمد ، مرجع السابق.ص٢٠١.
- ١٨-ديكارت: التأملات ، ص ٩٨، ٩٩.
- ١٩-ديكارت: موجز التأملات ، ضمن التأملات ، ص ٥٦، ٥٧.
- ٢٠-ديكارت: التأملات ، ص ١٥١.
- ٢١-ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٩٠ ، ١٩١.
- ٢٢-- ديكارت: مقال عن المنهج، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .
- ٢٣- ديكارت: التأملات، ص ١٠١ ، ١٠٢ .
- ٢٤- كرم ، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٦٨ ، ٦٩ .
- ٢٥- مذكور، إبراهيم ، في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه، ج ١ ، ص ١٥٦ . وأيضاً: برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص١١٤.
- ٢٦- مذكور ، إبراهيم ، المصدر السابق، ج ١، ص١٥٧.
- ٢٧- د. زيدان، محمود فهمي: في النفس والجسد ، بحث في الفلسفة المعاصرة، دارالجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٧، ص ٨٧ .
- ٢٨- رسل ، برتراند ، العقل والمادة ، ص١٩١ - ١٩٢ .
- ٢٩-المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- ٣٠-ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
- ٣١- ديكارت ، التأملات، ص ١٣٤.
- ٣٢- المطهري ، مرتضى ، في تعليقه على كتاب، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تأليف، الطبطبائي ، محمد حسين ، تعريب ، الخاقاني ، محمد عبد المنعم. دارالتعارف، بيروت، ج ١ ، ص ٨١ ، ٨٢ .
- ٣٣- رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ص ٩٢.

- ٣٤- د. زيدان ، محمود فهمي ، في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، ص ٧٥ ، ٧٦،
٨١ ، ٨٢ .
- ٣٥- المرجع نفسه، ص ١١٦ ، ١٢٠ .
- ٣٦- كرم ، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٤٩ .
- ٣٧- رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث ، ص ١٧٧ .
- ٣٨- كرم ، يوسف ، المصدر السابق، ص ١٤٨ .
- ٣٩- د. زيدان ، محمود فهمي ، في النفس والجسد، ص ١٢٠ .
- ٤٠- برتراند ، رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث ، ص ١٧٧ .
- ٤١- د. زيدان ، محمود فهمي ، في النفس والجسد ، ص ٨٧ ، ٨٨ .
- ٤٢- رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
- ٤٣- كرم ، يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٨ .
- ٤٤- للمزيد ، انظر، د . وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، ص ٤٤٨ .
- ٤٥- الدكتور ، بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، ج ٢ ، ص ٥٠٣ .
- ٤٦- للمزيد ، انظر ، روزنتال ، م . و يودين ، ب . الموسوعة الفلسفية ، ط ٤ ، ترجمة ، سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ، ٥٤٦ .
- ٤٧- نادر ، البيرنصري (المحقق) ، النفس البشرية عند ابن سينا ، نصوص ، بيروت ١٩٨٦
ص ٥٤ .
- ٤٨- المصدر نفسه .
- ٤٩- المصدر نفسه .
- ٥٠- مذكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ، القاهرة، ١٩٤٧، ص ١٣٨ .
- ٥١- النفس البشرية عند ابن سينا ، مصدر سابق ، ص ٤١ ، ٤٢ ، وللمزيد ارجع إلى ، ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١٠٩ ، والإشارات والتنبهات ، ص ١١٩-
١٢٩ ، والشفاء ج ١ ، طبعة طهران ، ص ٣٦٣ .
- ٥٢- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩ .
- ٥٣- بتصرف ، الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ، ص ٣ ، ٤ .

- ٥٤- انظر، الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا ط٧، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٧٤
- ٥٥- انظر، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ .
- ٥٦- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، ص ٨٨، ٨٩ .
- ٥٧- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٥٩، ٨٦٠ .
- ٥٨- المصدر نفسه، ص ٨٦١ .
- ٥٩- الآيات، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، سورة الفجر، القرآن الكريم .
- ٦٠- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٧٠ .
- ٦١- أنظر، د. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٣، ٣٤ .
- ٦٢- أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، ١٩٠٣، ص ٥١ .
- ٦٣- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٨٣٣ .
- ٦٤- المصدر نفسه، ص ٨٧٤ .
- ٦٥- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: ه. ريتراستامبول، ١٩٢٩م، ج ٢، ص ٣٣١ .
- ٦٦- المصدر نفسه: ص ٣٣١، ٣٣٣ .
- ٦٧- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج ٥، تحقيق، عبد الرحمن خليفة، الناشر: محمد علي صبيح وأولاده، ط١، ميدان الأزهر بمصر ١٩٨٥، ص ٢٠١، ٢٠٢ .

المراجع:-

- (١)- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ج ٢، تحقيق: ه. ريتراستامبول، ١٩٢٩م .
- (٢)- أنطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الإسكندرية، ١٩٠٣م .
- (٣) - ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق د. سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م .

- (٤)- ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.
- (٥)- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، القسم الثاني، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دارالمعارف، القاهرة، ٢٠١٢ م.
- (٦)- ابن سينا: الشفاء: الطبيعيات، ج٦، النفس، تحقيق، جورج قنواتي، سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.
- (٧)- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تحقيق، عبد الرحمن خليفة، الناشر: محمد علي صبيح وأولاده، ط١، ميدان الأزهر بمصر ١٩٨٥ م.
- (٨) - د. با أخضر، حياة سعيد، (عرض ونقد)[النفس عند الفلاسفة الإغريق] مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد(٤٦) (محرم ١٤٣٠هـ).
- (٩) - أنظر، الدكتور بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.
- (١٠) - الدكتور، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.
- (١١) - برتراند، رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ط١، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٨م.
- (١٢) - حرب، حسين، أفلاطون، لبنان، ط٢، ١٩٩٩م.
- (١٣)- خبّاز، حنّا، جمهورية أفلاطون، دار القلم، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م.
- (١٤)- ديكرت: مقال عن المنهج، ط٢، ترجمة محمود محمد الخضير، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.
- (١٥)- ديكرت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة، د. عثمان أمين، تقديم، مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- (١٦) - روزنتال، م. و يودين، ب. الموسوعة الفلسفية، ط٤، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.
- (١٧) - د. زيدان، محمود فهمي، في النفس والجسد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م.

- (١٨)- أ.د. الرّحيلي ، وهبة ، التّفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ، ج٤ ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٩١م.
- (١٩)- الشهرستاني . الملل والنحل. ج٢. .. تحقيق ،عبد الأمير المهنا، علي حسن فاعور . بيروت. دار المعرفة. الطبعة الأولى. ١٤١٠-١٩٩٠م.
- (٢٠)- الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، ج٣ ، دارالمعرفة ، بيروت ، ٢٠٠٤ م.
- (٢١)- الغزالي، أبو حامد ، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا ط٧، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧ م.
- (٢٢)- قاسم ، محمود ، في النّفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٤ م.
- (٢٣)- القرآن الكريم [سور القرآن الكريم].
- (٢٤)-الكتاب المقدّس [أسفار الكتاب المقدّس]، دارالمشرق ، بيروت ، ١٩٨٦م.
- (٢٥)- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩م.
- (٢٦) - مدكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلاميّة:منهج وتطبيقه ، القاهرة، ١٩٤٧م.
- (٢٧)- معجم اللاهوت الكاثوليكي ، ترجمة ، المطران عبده خليفة ، دارالمشرق ، بيروت ، ١٩٨٦م.
- (٢٨) - معجم اللاهوت الكتابي ، دارالمشرق ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
- (٢٩)- المطهري ، مرتضى ، في تعليقه علي كتاب، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تأليف، الطبطبائي ، محمد حسين ، تعريب ، الخاقاني ، محمد عبد المنعم. دار التعارف، بيروت، ج ١ ، ٢٠٠٠م.
- (٣٠)- د. المسير ، محمد. الروح بين الإسلام والفلسفة. ص١٧٤.القاهرة. دار الطباعة المحمدية. الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
- (٣١)-نادر ، البير نصري ، النّفس البشريّة عند ابن سينا ، نصوص حققها وجمعها وقدّم لها البير نصري نادر،بيروت١٩٨٦ م .
- (٣٢) - د. وهبة ، مراد ، المُعجَم الفلسفي ، ط٣ ، دارالثّقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٩ م.
- (٣٣) - د. أبو ريان، محمد. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون.الإسكندرية. دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠م.