The Relationship Between Soul and Body According to Descartes and Tabatabai

Lect. Sajjad Salih Shinyar
College . f Arts / University of Basrah

Abstract:

This paper tackles the relationship between soul and body in the philosophical framework. It examines such relationship according to two very rich philosophers: Descartes and Tabatabai.

The paper traces the basis of each philosophy and what it reflects on the philosophical map. Hence, the main results of this research are that: the separation between soul and body is subjective while the unity between them is conventional regarding Descartes's point of view. On the other hand, for Tabatabai the unity between soul and body is substance and the difference between them is merely conventional.

Descartes states three speculations regarding these two spirits theory.(anima) spirits, theory, and parallelism theory). while Tabatabai considers the difference between soul and body is a matter of levels. The highest level is the human soul.

Finally, this research attempts to show that Tabatabai has found a sort of solution for the problematic relationship between soul and body. While, for Descartes, he didn't give any solution for such type of relationship.

العلاقة بين النفس والبدن عند ديكارت والطباطبائي

م.سجاد صالح شنيار
كلية الآداب / جامعة البصرة

الملخص :

يعالج البحث إشكالية العلاقة بين النفس والبدن في إطار الفلسفة المقارنة ضمن منظومتين فلسفيتين كبيرتين بغية الوقوف على طبيعة الموقف الفلسفي من جوهرين ينتميان لطبيعة انطولوجية متغايرة . انتدب البحث المنطلقات والافتراضات الفلسفية والمعرفية لكل فيلسوف وأشر موقعية هذه العلاقة على الخريطة الفلسفية عبر تكوين رؤية شاملة في مباني كل فيلسوف حول النفس والبدن، واستنتج البحث اعتمادا على هذه المقاربة: أن البينونة الديكارتية بين النفس والبدن ذاتية في حين أن الوحدة بينهما اعتبارية، بينما كانت الوحدة الطباطبائية بين الجوهرين حقيقية والتباين محض اعتبار.

قدم ديكارت ثلاث إطروحات للتوسط بين الجوهرين وهي: (طريقة الأرواح البخارية، ونظرية التوازي، ونظرية الاتحاد) كما توصل بوساطة الغدة الصنوبرية ليردم هذه الهوة الفلسفية، إلا أنها افتقدت حتى إلى المسوغ الفسيولوجي وزادت المشهد تعقيدا، بخلاف الطباطبائي الذي عد الاختلاف بينهما مرتبيا فالنفس الإنسانية هي المرتبة العالية ومادونها من اللواحق الجسمية فهي من شؤونها ولواحقها الوجودية، لذا يمكن أن نقول أن إشكالية العلاقة بين النفس والبدن وجدت طرقها للحل مع الطباطبائي في حين بقيت مسافة فلسفية بين النفس والبدن لم تردم لدى ديكارت؛ لذلك ظل سؤال الإشكالية مع الفيلسوف الفرنسي مفتوحا.

المقدمة :

يتحرك البحث نحو تسليط الضوء على إشكالية علاقة النفس بالبدن في الفكر الفلسفي المقارن وهي إشكالية وإن كانت تضرب في عمق الإرث الفلسفي، إلا أن ما يسوغ استمرار التعاطي والحراك الإجرائي 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 إن وحدة الموضوع بين الفيلسوفين وإن شكلت منطقة التقاء اشتغالي بينهما من حيث بعض المخرجات الفلسفية إلا أن التقدم خطوات إلى 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 الأخيرة للكمال الإنساني الانطولوجي، من هنا ولج البحث منطقة عمليات كل فيلسوف في مبحث مخصص بعد أن عبد مقدماته التي تسهم في إخراج النتيجة ابتداء من أهمية النفس وماهيتها وبساطتها وحدوثها ووحدتها...انتهاء باطروحات كل فيلسوف لحل هذه الإشكالية وطرقه الحجاجية في سبيل ذلك؛ إذ إن إشكالية التقاء المجرد بالمادي محطة مستعصية في مجمل التراث الفلسفي، فالطبيعة الانطولوجية المتباينة بين الموجودين شكلت أهم عائق بنيوي في التركيب الفلسفي بين الجوهرين، وهنا انتدب كل فيلسوف مصادراته الفلسفية في تشكيل ورشة عمل فلسفية تتغيا إصلاح الشرخ الانطولوجي الذي تفرضه علاقة المباين بالمباين له، اقترح ديكارت وساطة الغدة الصنوبرية كمحطة للتقارب ونقطة التماس، واستعان بالموروث الفلسفي في توسيط الأرواح البخارية كمسوغ يحقق التصالح بينهما وطرح نظرية التوازي والاتحاد الجوهري كأوراق اعتماد لحل الأزمة الإشكالية. في حين لم يحتج الطباطبائي إلى كثير إذ نظر في ايجاد حل توافقي بين الجوهرين، فالبناء الاستراتيجي لفلسفته كفيل بذلك من خلال

نظرية الحركة الجوهرية التي استقاها من انتمائه لمدرسة الحكمة المتعالية، التي من مفاصلها المهمة كون النفس والبدن مرتبتين لحقيقة واحدة أو جنبتين وحيثيتين لوجود واحد، على الرغم من أنها كانت إشكالية بهذه الظلال التاريخية والتعقيد لذلك لا يمكن أن تحل بفتوى فلسفية؛ إذ أن عجلة البحث مازالت تسير لتكشف في كل قراءة ملمحا للحقيقة ووجها من وجوهها، ومن هنا يسعى البحث إلى أن يكون قد أماط لثاما عن مستوى الإسهام النظري لفيلسوفين تشهد لهما المحافل الفلسفية بالعمق والتجديد وأن يكون مرآة تعكس ملمحا من ملامح حقيقة العلاقة الفلسفية الإشكالية بين النفس والبدن، ليكون برزخا لبحوث وقراءات أخرى تثري الإنجاز الفلسفي وتزيد في أعماقه.

المبحث الأول: العلاقة بين النفس والبدن عند ديكارت

أولا: المباني والأسس

١-أهمية معرفة النفس:

اعتمد ديكارت[١] استراتيجية فلسفية انقلابية على النظام الفلسفي السائد منذ أرسطو عندما جعل النفس في قاع الهرم الفلسفي ثم شيد بناءه الفلسفي عليها لتعد نقطة مركزية في هندسة البناء الانطولوجي الديكارتي وهو هنا رفض الخرائط الأرسطية 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 أهم استراتيجية في مشروع هذا الفيلسوف التي تعد قارب النجاة من بحر الشك الهائج وهو الطريق الوحيد لدى ديكارت في إثبات جدوى فلسفته وإعادة صياغة الموروث الفلسفي بأدوات جديدة عبر الشك في جميع الأفكار والآراء والمعقولات والمحسوسات والقوى الظاهرية والباطنية والحسية والعقلية ووضعها تحت المجهر، ليختبر مدى نجاحتها في امتحان القطعية واليقينية.

ومن الجدير الاعتراف به ((أن الشك الديكارتي شك بناء. فهو وليد تجربة شخصية عقلية، وجد ديكارت أمامه تراثا فلسفيا وعلميا ودينيا، كثرت حوله الأقاويل، وتعددت بصدده المذاهب فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه، شيئا يطمئن إليه بصفة مطلقة، أو يقنعه تماما فاصطنع الشك منهجا لبلوغ اليقين في جميع مايحيط به من معارف ونظريات)) [٢]

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

٢-ماهية النفس:

توصل ديكارت في تخوم محطاته التأملية إلى معايير وضوابط تعد اشتراطات في قبول المفاهيم والأشياء في الهندسة الوجودية لصرحه الفلسفي وكان أهم هذه الاشتراطات هو مبدأ (الوضوح والتميز) كمعيار للبداهة التي هي أس الكوجيتو ونهاية سلسلة الشك ، واعتمادا على هذا المعيار دخلت في مقبولات ديكارت البديهية مجموعة من المفاهيم منها: الله، والنفس، والجسم. إلا إنه قدم تعريفا للنفس يتناسب مع من انتهت إليه قصته في الكوجيتو وهو أنها: "الشيء الذي يفكر" والذي يدرك ويحكم بالسلب والإيجاب ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس بالتسلسل المنطقي لهذا الفيلسوف.[٣]

لكنّ هذا التفكيك الفلسفي للنفس والفعل هو مقام بسط الاستدلال والمقدمات أما من زاوية أخرى فنفس الإنسان هي نفس الفكر والتفكير، أي أن 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 _إذن_ هي الفكر والتفكير.

فالتفكير _سيرا مع ديكارت_ هو الصفة الفريدة من بين جميع الأوصاف والخصوصيات الجسمانية والنفسانية التي تستحق أن 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 الإنسانية جوهرا، ويحدد صفة التمايز فيها ويعتقد أن كل جوهر له صفة أصلية والصفة الأصلية للنفس هي الفكر، في حين أن الصفة الأصلية للجسم هي الامتداد.(٥)

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

ونتيجة لذلك: إني موجود إلى اللحظة التي أفكر فيها، فإن سقط الفكر مني ينعدم دليل وجودي، ومن الضروري أن يكون الوصف الذي زواله سببا لزوال وجودي هو مقوم لماهيتي، فماهيتي وهويتي هي الفكر(٦)

٣- إثبات وجود النفس:

إن ما يميز البناء الاستدلالي لديكارت هو التدعيم والتأسيس الابستمولوجي لنظامه الفلسفي. فهو في مجال الاستدلال على الأمور الميتافيزيقية نظير إثبات وجود الله والنفس والبحث حول خصوصياتها وأوصافها 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 أكثر من أي شيء آخر لديه_ عن طريق المعرفة الحضورية الموسومة بمبدأ الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود).

فعملية الانتقال والعبور من الشك المعرفي إلى اليقين الوجودي الذي تجلى واضحا في كتابه التأسيسي (مقال عن المنهج) كان نتيجة الأخطاء الحسية والتشكيك بكل الأمور الحاصلة عن طريق الحس والتي تشوش وتزرع بذور الانحراف في الفكر والفهم البشري[٧] وهذا البرهان الديكارتي في إثبات وجود النفس _بلحاظ العوامل والمبادئ_ شبيه جدا بالبرهان السينوي ((الإنسان المعلق بالهواء)) في كتابه الحصيف "الإشارات"[٨] وباستحضار قرينة داعمة وهي شهرة برهان (الإنسان المعلق) لابن سينا في الغرب أكثر منه في العالم الاسلامي يمكن القول إن الفلسفة الحديثة التي رائدها ديكارت بمبدأه (الكوجيتو) أقيم على أساس برهان الفيلسوف المشرقي ابن سينا، فتعود كل الأوصاف والنعوت الإطرائية للمنقذ والمؤسس للفلسفة الغربية الحديثة للفيلسوف الشرقي أبي علي ابن سينا.

وصفوة تقرير ما توصل إليه الفيلسوفان ابن سينا وديكارت هو القول: إن إدراك الإنسان لجسمه يكون 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 الإنسان أن يفصل هذا العلم عن نفسه، ويغفل عنه في لحظة ما؛ لأنه حينما ينفيه يثبته بوجه آخر، إذ أن دليل نفي النفس مدخول يحمل في داخله نقيضه.

فإن جميع الآثار والأفعال والإدراكات الإنسانية 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:

تقرير البرهان الاول:

قال ديكارت: ((الا انني كنت قد اقتنعت، قبلا، انه لايوجد في العالم شيء، على الإطلاق لاسماء ولا أرض ولانفس، ولا أجسام، وبالتالي كنت قد اقتنعت أنني لست موجودا كذلك؟ كلا أنا موجود بلاريب، لأنني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشي، قد يكون

هناك فعل شديد القوة، والمكر يبذل كل مهارته لتضليلي دائما، إذن، ليس من شك في أني موجود، إذا أضلني فليضلني ما يشاء أنه عاجز، أبدا عن أن يجعلني لاشيء، مادمت أفكر أنني شيء، من هنا ينبغي لي أن أخلص، وقد رويت الفكر، وأمعنت النظر في جميع الأشياء إلى أن هذه القضية (أنا كائن، أنا موجود) هي قضية صحيحة جبرا في كل مرة انطق بها، أو أتذهنها))[٩]

يمكن إبراز خلاصة البيان الديكارتي بالصيغة الآتية: إنه قبل كل شيء يجب أن أقنع نفسي أنه لايوجد شيء في العالم أصلا، لأسماء ولا ارض ولا نفوس، ولا أبدان لكن هل يمكن الاطمئنان بأن نفسي لاوجود لها؟ أبدا فلو حصل لي اطمئنان بشيء ما فإنني أفكر، وعليه فلي وجود.

التحليل الفلسفي للبرهان: إن دكة التأمل الفلسفية لديكارت التي غاص في افتراضاتها واحتمالاتها توقف في النهاية عند أرض صلدة وهي وجودية الذات الشاكة، فلو افترضنا جدلا بعدمية كل الأشياء وشككنا فيها فلن تصل نار الشك إلى وجود انفسنا؛ إذ مع انعدامها فمن هي الذات الذي يشك؟ فتكون قضية (أنا أشك) سالبة بانتفاء الموضوع، ويبطل الإسناد وتنتفي القضية أصلا، عليه فالشخص الذي يشك ويفكر فله وجود علّي لشكه وتفكيره ووجود العلة أشرف وأقوى من وجود المعلول. وبعبارة موجزة: إن من سيشك يفكر قطعا ومن يفكر فله وجود.

تقرير البرهان الثاني:

إن ((النور الطبيعي الموجود في نفسي يبين بوضوح تام أنه لا توجد أي خاصية قائمة بالعدم، بل كل خاصية متقومة بشيء هو أساس لتلك الخاصية))[١٠]

والتحليل الفلسفي للبرهان: أن النور الطبيعي الموجود في النفس يبين أن (الأنا) كموجود مفكر يجب أن يكون مقوما للخواص كالإحساس والتخيل والتفكير والإدراك والحكم بالإيجاب والسلب وغيرها التي تدركها نفسي وتدرك (الأنا) بالنور الطبيعي أيضا، وهذه الخواص ليست متقومة بالعدم بل متقومة بالمحل الذي يشك في كل شيء،

لكن مع ذلك لايشك في أنه يشك فيجب أن أكون موجودا وإلا لا أكون مقوما للخواص المذكورة وهذا التقرير مرده إلى العلم الحضوري أيضا والذي ينتهي إلى استحالة الشك بالرابطة الوجودية بين الذات والفعل الصادر عنها وهو التفكير، فصحة الإسناد تقتضي ثبوت الموضوع في القضية وعليته للأفعال، ويتم هذا الإدراك _من الناحية المعرفية_ بحسب ديكارت بـ(النور الطبيعي).

٤- تجرد النفس:

ان الصياغة الفلسفية لدليل تجرد النفس الإنسانية يتجلى من خلال انسلاخها عن البدن وإدراكها بصورة واضحة ومتمايزة وهو شرط ديكارت لقبول الموجودات، فكل ما أدركه بسمة الوضوح والتمايز فهو ممكن (كبرى القياس)، ومن الجلي أني قادر على إدراك أحدهما (النفس أو البدن) بدون الآخر بوضوح وتمايز تام، فهما متمايزان وبالنتيجة لاتحمل النفس صفات البدن فهي مجردة عنه، يعرض ديكارت حجته في تجرد النفس قائلا: ((إن الفكر الذي هو جوهر الذهن، يتميز حقا عن الجسم، أولا لما كنت أعرف أن جميع الاشياء التي أتذهنها بوضوح، وتمييز، يمكن لله أن يوجدها على نحو ما أتذهنها، فيكفي أن أتذهن شيئا بدون شيء آخر، حتى أتأكد أن الشيئين متميزان أو متغايران، إذ من الممكن أن يوجدا منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة، ولا أهمية لمعرفتي بأية قوة يحصل هذا الانفصال كي اضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران، وإذا انطلقت من تأكيد معرفتي أني موجود، وأن شيئا آخر لايخص طبيعتي، أو جوهري، سوى أني شيء يفكر، أو أني جوهر كل ماهيته او طبيعته أن يفكر، ليس الا وعلى الرغم من أنه قد يكون، بل يجب أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا، فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي باعتبار أني لست الا شيئا مفكراً لا شيئا ممتداً ولدي فكرة متميزة عن الجسم، بوصفه ليس الا شيئا ممتدا لا شيئا مفكرا، لذا ثبت عندي أن هذه الانا، أعني نفسي التي بها أكون أنا ما أنا، تتميز عن جسمي تمييزاً تاماً حقيقياً هي قادرة على أن تكون أو توجد بدونه))[١١] ونخلص منها إلى:

أولا: أن علمي بوجودي هو علم يقيني، ثانيا: إن ذاتي وماهيتي هي الشيء الذي يفكر، فحقيقتي هي الفكر والتفكير دون سواه، ويترتب على ذلك: أن أي جسم بوجوده وماهيته لاضرورة له، لإمكان وجود الجوهر المفكر والعالم مجردا من أي 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 أن يكون مجردا من الجسم والجسمانيات؛ فالنفس مجردة وجوبا.

٥- جوهرية النفس:

بعد أن أثبت ديكارت للنفس وجودها المتمايز والمنفك عن البدن شرع في إثبات جوهريتها وأنها جوهر روحاني من سنخ الفكر، لا يمكن رؤيتها. وحد الجوهر عند ديكارت: أنه الشيء الذي يمكن أن يوجد بدون أي مساعدة من أية جوهر آخر[١٢] وهنا لسنا بصدد التحقيق في حد الجوهر الديكارتي، وإنما 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 أو الجوهر المفكر، وبين الجسم أو الجوهر الممتد طولا وعرضا وعمقا))[١٣]

٦- وحدة النفس:

في ضمن الملازمات الفلسفية لرؤية ديكارت حول النفس توصل إلى أنها واحدة في الفرد الانساني، ونفى عنها الكثرة العددية. وقد بنى اعتقاده في وحدة النفس وثباتها على منهج الاستبطان إذ ((ادعى أن كلا منا يدرك باستبطان وجود نفسه كائنا متميزا من جسمه، تصدر عنه تلك الظواهر والحالات النفسية والعقلية، وهي شيء له وجوده الثابت المتصل على الرغم من تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها وأنها سر وحدته

وذاتيته في مختلف الأوقات مهما تغيرت حالاته النفسية وتنوعت. وتصور هذا الوجود المستقل المتميز الثابت مشتق من تصور ديكارت لجوهرية النفس))[١٤]

٧- بساطة النفس:

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

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

بعد ثبوت الوحدة العددية للنفس الإنسانية 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 للإنسان، ولم نجد في أدبياته إشارة بأي وجه لثبوت نفس للحيوان سواء أكانت مجردة أم مادية. وهو لايشك في أن أرقى الحيوانات ليست شيئا سوى أنها مكائن صرفة وفاقدة لكل نوع من التصور والإدراك، وأن تصوره عن الجسم الإنساني هو نفسه عن جسم الحيوانات بلا تفرقة[١٦]. وقد رفض ديكارت الفكرة التقليدية التي ترى أن الحيوانات لها نفوس، وأن تكون أدنى مرتبة من النفوس البشرية فاستبدل بها وجهة نظر جديدة تعد الحيوانات والنباتات مجرد آلات رخوة الأنسجة معقدة التركيب[١٧]

٨-حدوث النفس:

يتصنف صاحبنا _من حيث الاعتقاد بمنشأ النفس_ في ضمن القائلين بروحانية حدوثها وهو هنا واقع تحت تأثير فلاسفة القرون الوسطى ولاسيما الفيلسوف المسيحي الأشهر توما الأكويني ((الذي أخذ بفلسفة أرسطو على العموم يعتقد أن الروح شيء يختلف عن الجسم اختلافا تاما، وبذلك يستبدل بالإحادية التي تؤدي إليها فلسفة أرسطو والتي تتعارض مع تعاليم الكنيسة ثنائية الروح والجسم، كما يعتقد بوجود صور لامادية))[١٨] فقد أصر ديكارت بقوة على ذلك واستمر على هذا الرأي إلى آخر مسيرته الفلسفية.

٩-حقيقة الانسان:

توصلت قصة ديكارت التأملية إلى نقطة مفصلية وهي ماهية الإنسان وطبيعتها الوجودية وأقر هناك أن الانسان ماهية مركبة من روح وجسد، وهما جوهران متمايزان، فكل الأشياء عند ديكارت ((العضوية منها واللاعضوية أجسام مادية وخاضعة لقوانين الحركة باستثناء الإنسان، فهو وحده يتكون من جسم وروح فأما الجسم فهو جوهر ممتد غير مفكر، وأما الروح فجوهر مفكر وغير ممتد))[١٩]

ثانيا: طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

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

الحجة الأولى: أنا استطيع أن افكر، والاجسام لاتستطيع أن تفكر إذن أنا لست جسما.

والحجة الثانية: أنا لايمكنني أن أشك في أن لي عقلا أنا يمكني أن اشك في أن لي جسما إذن عقلي وجسمي ليسا شيئا واحدا[٢٠]

يعترف ديكارت بوجود بينونة ومساحة فلسفية واسعة بين الطبيعة الوجودية للنفس والبدن، فمن جهة يقبل الجسم من حيث أنه جسم للقسمة دائما، في حين تتمنع النفس _بطبيعتها_ عن ذلك، للتعليل الذي سلف، إذ إن حالة الادراك للذات الشخصية بما

هي ذات مدركة لا يمكن أن تدرك نحوا من التمايز التجزيئي في النفس، بل تدركها واحدة جملة بالبساطة الفلسفية، بدلالة أن فصل أي عضو عن البدن سواء أكان رجلا أم يدا ... ، لا ينقطع أي شيء عن النفس بلا شك ولا يُحدث شرخا فيها.

والكلام هو الكلام لو عكسنا القضية، إذ إن قوى النفس كالإرادة والاحساس والتصور وأمثالها ليست أجزاء للبدن؛ لأن ذات النفس تظهر في الارادة والاحساس والتصور وأمثالها، فلا يزول من البدن شيء عند تعطلها، وأن جميع هذه القوى ليست أجزاء للنفس تقبل الانقسام بخلاف الأشياء الجسمانية او الممتدة فالموضوع على العكس تماما.

فالذهــن الانساني يمتلك قابلية تجزئة الأجسام المادية إلى أجزاء كثيرة وهو علامة فارقة على البينونة والانفصال بين المجرد والمادي وفيه دلالة كافية لمن يلتمس دليلية التغاير الفلسفي فــي الطبيعة الوجودية بين الذهن او الروح والبدن بصــورة تامــة كاملـة [٢١] وديكارت وهو بصدد التفكيك والتغاير بين النفس والبدن لم يكن بصدد التغاير المفهومي والمعرفي بين الجوهرين في عالم الذهن فحسب الذي يسميه بالتمايز الصوري (formal distinction)، بل كان واعيا إلى ان ما يشد الرحال إليه هو التمايز والتغاير العيني في الخارج، فلكل واحد من الجوهرين (النفس والبدن) وجود استقلالي منحاز عن الآخر، وهو ما يطلق عليه ديكارت بالتمايز الواقعي (real distinction).

افتراضا يسعى ديكارت ليعزز مقولته الحجاجية بمنطقة ميتافيزيقية أخرى ينقل إليها الكلام، فحتى مع افتراض كون الله قد وحد النفس والبدن بصورة شديدة التقارب خلقيا فلا يمنع من كونهما متمايزين أحدهما من الآخر، إذ إن 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: ((فألانا أو

الروح التي أكون بها ما أكون متميزة عن الجسم تماما وهي أيسر معرفة منه، بل وحتى لو انعدم الجسم، لما كفت الروح عن أن تكون ماهي فإن كل ما استطيع أن اتصوره بدون شيء آخر لابد أن يكون متمايزا عنه أو مغايرا له، وعليه إذا كانت النفس شيئا مفكرا غير ممتد فإن الجسم ينبغي أن يكون شيئا ممتدا غير مفكر)) [٢٣]

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

الا أن حالة التغاير الذاتي الديكارتية بين النفس والبدن لم تقف حائلا دون وقوع التأثير والتأثر المتبادل بينهما؛ لأن جوهر جسم الإنسان لما كان قابلا للأعراض الخارجية كالحرارة والوزن وأمثالهما فهو ينفعل ويتأثر بها بلا شك الإ أنه سكت، ولم يبين لنا كيفية تأثير هذه الأعراض في البدن مع أن مغايرة الأعراض للجوهر لهي نظير لمغايرة النفس للبدن تحتاج إلى تبيين وليست محلا للإيجاز المبهم[٢٨]

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

استحضارا لمبنى ديكارت الذي يعتقد فيه أن النفس الانسانية غير مقتصرة

الاتحاد بعضو خاص بعينه بل شاملة لتمام البدن المادي وأعضائه بالكلية، يجب ان نتوقف ونؤشر على أهم امتياز مفصلي في نظرية هذا الرجل ويتحدد في جانب التلاقي والتماسّ الفلسفي الذي يشكل منطقة عمليات مشتركة تؤدي النفس وظائفها من خلالها إلى البدن، إذ يرى ديكارت أن النفس الإنسانية المجردة ليست لها الاستطاعة الوجودية أن تقوم بجميع أعمالها في كل عضو تريده، بل من خلال عضو خاص في البدن المادي يشكل منطقة الارتباط والاقتراب بين الجوهرين تؤدي النفس أعمالها عبره، أما حقيقة هذا العضو الذي يشكل حلقة الوصل فهنا يدخل ديكارت منطقة البيولوجيا الوظائفية، ويتخلى عن أدواته الفلسفية والمعرفية ليشخص ضالته المنشودة مختبريا وهي غدة صغيرة صنوبرية الشكل تقع معلقة في القسم الوسطي من الدماغ، وهي _بحسب ديكارت_ ممر لحركة الأرواح الحيوانية الموجودة في الحفر الأمامية للدماغ، ويرتبط _هذا الممر_ بالأرواح الحيوانية الموجودة في الحفر الخلفية بنحو تسبب أخف الحركات في هذه الغدة تغيرا عظيما في مسير حركة الأرواح الحيوانية، وعلى العكس فإن اصغر التغيرات الحاصلة في حركة الأرواح الحيوانية تحدث تغيرا في حركات هذه الغدة الصنوبرية.

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

وجاء الجواب الديكارتي _مدافعا عن مبناه_ كالآتي:

أولا: إن الغدة الصنوبرية _بخلاف سائر أجزاء الدماغ_ ليست زوجية بل منفردة.

وثانيا: إن الذهن الانساني يتعرف على الشيء بما هو فكرة واحدة بسيطة محددة، بل حتى لو تواردت إلى الذهن صورتان خياليتان أو حسيتان عن طريق العينين فهما يتحدان قبيل الدخول إلى النفس من خلال ما سبق توصل ديكارت إلى أن 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 البتّة، فالصفة الأصلية الذاتية للنفس هي (الفكر)، والصفة الأساسية للبدن هي (الامتداد)، ومن المتسالم والمبرهن عليه أن الفكر والامتداد لا يتسانخان أبدا؛ للتغاير والتمايز الذاتي بينهما، لكن أي فائدة ترتجى لهذه القطيعة بينهما إن لم يقوما باي نتاج وظيفي، فاستقلال النفس عن البدن المادي دون اتحاد وتعامل ليس له أية فائدة وثمرة للانسان؛ إذ إن النفس الانسانية لا تكسب الفضائل النفسانية والأوصاف المحمودة وكمالها المنشود دون الارتباط بهذا البدن الحسي.

فالنفس الإنسانية متحدة مع بدنه المادي بالكلية إلا أنها لا تنجز أعمالها –كما مر– إلا عبر هذه الغدة الصنوبرية الصغيرة.(٢٩)

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

٢– طرق حل مشكلة علاقة النفس بالبدن:

إن العلاقة الجدلية بين النفس والبدن من أكثر مباحث الفلسفة الحديثة والمعاصرة جذبا وردا؛ فقد أحدثت تدافعا إشكاليا بين الأطراف قلما تسلم منه نظرية أو يخلو منه مذهب، فهذه المسألة _عند التشريح الفلسفي_ نجد أن لها امتدادين فلسفيين، الأول: يرجع إلى كيفية ارتباط المجرد بالمادي، والثاني: يتعلق بكيفية ارتباط الوحدة بالكثرة. وإن كان الجديد هنا ليس في أصل هاتين المسألتين إذ إنهما يتمظهران على طول العصور الفلسفية، لكن الجديد في فلسفة ديكارت يأتي نتيجة نظريته الخاصة حول النفس والبدن، مما اوقعها موردا للبحث والتشاجر الفلسفي أكثر مما هو في الفلسفات

الأخرى، فهو ليس لم يظهر تبيينا مقنعا للمسألة فحسب بل أوجد مسافة بين جوهر النفس والبدن أكثر مما هو عند سابقيه من الفلاسفة وفيهم أفلاطون، فضلا عن انه اوجد معضلة باسم mind–body problem تضرب بالعمق الفلسفي وتهدد نظامه.

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

(أ) طريق الأرواح البخارية:

وهنا تجلت أولى المحاولات الديكارتية لحلّ اشكالية العلاقة المستعصية بين النفس والبدن، فتوسل بنظرية (الأرواح الحيوانية أو الروح البخاري) التي بدورها تأخذ عمل الوسطية والمبادرة في إرسال رسائل النفس إلى البدن، فالنفس تبسط إرادتها على البدن بوساطة الروح البخاري والأرواح الحيوانية التي تقع في منطقة وجودية متاخمة للطرفين، فهي برزخ بين الأمر المجرد والمادي، فتقوم هذه الأرواح _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 أعضاء الجسم بوساطة الأرواح الحيوانية في الاعصاب وحتى الدم الذي يسهم في حمل هذه الأرواح بوساطة الشرايين إلى جميع أعضاء الجسم.(٣١)

فديكارت ينفي احتمالية كون مركز العلاقة بين النفس والجسد هو القلب أو الدماغ بأكمله، ويؤكد أن 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 إلى إحداث تغييرات معينة في الجسم وأن بعض التغيرات الفسيولوجية

في الجسم تكون علة لإحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية[٣٣]

مناقشة النظرية:

١-إن معيارية الوضوح والتمايز في فلسفة ديكارت والتي هو ملاك الحقيقة والوجود الذي في ضوئه عد النفس متمايزة عن البدن، لم نجد لها وجودا ومراعاة في عملية ارتباط النفس بالبدن، فالغدة الصنوبرية غير متمايزة وواضحة في وجودها وعملها إذ توجد هناك تساؤلات واستفهامات كثيرة، فضلا عن أن ديكارت قد انفرد بها، إذ لا يوجد غير ديكارت ممن اعتقد بوجود هذه الغدة وعلل وجودها، وهنا يتبين ضعف مبنى كلام ديكارت حول هذا الموضوع فهل توجد _اصلا_ مثل هذه الغدة أم لا؟ وما كيفية نحو تعامل وتأثر وتأثير النفس بالبدن؟ فهذه الأسئلة التي مرّ ديكارت بقربها ولم يطرقها لا بميزان الوضوح والتمايز ولا بغيره.

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

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

٤- وهناك إشكال آخر مفاده: ((حاول ديكارت أن يفسر ذلك التأثير المتبادل بين العقل والجسم، الذي هو واقعة خالصة لاسبيل إلى انكارها ولكن لم تسعفه مادته

العلمية –التي هي في النهاية انعكاس لحالة عصره – إلا بنظرية غير مقبولة تقول أن الغدة الصنوبرية الموجودة في منتصف المخ هي همزة الوصل بين العقل والجسم ونقطة الالتقاء أو البوابة التي تتحول عندها الأفكار غير المادية إلى تنبيه يحرك الجسم المادي. ويتم ذلك بأن تقوم النفس عند هذه النظرية بكل ماتتضمنه من تحايل وتحوط تبدو لنا ممتنعة لأنها لاتتسق مع فكرة الجوهرين المتمايزين من جهة، ولاتتفق مع قوانين الحركة من الجهة الأخرى)).[٣٥]

ب) نظرية التوازي:

وهي استراتيجية أخرى مرّت ضمنا في أدبيات ديكارت لايجاد حل ناجع لهذه المسألة المستعصية في الفلسفة الديكارتية ألا 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]، وإن أمكن استنباطها _ضمنا_ من ثنايا أحاديث ديكارت، وتقرير هذه النظرية:

أن الجوهرين المستقلين (النفس والبدن) والمتقابلين من حيث الطبيعة الوجودية، يؤديان عملا منسجما بنحو العلاقة التوافقية، لا أن يكون بينهما انسجام، وبسط ذلك كالآتي: إن النفس عندما تنجز عملا معينا ينجز البدن عملا في الوقت ذاته، دون أن يكون عمل البدن هو رد فعل لفعل النفس، إذ لا توجد أي نحو من العلاقة العلية بينهما، وسر ذلك أن الله قد خلق البدن والنفس بكيفية يكون انفعال النفس فيها متزامنا مع انفعال البدن، وديكارت _في مواضع مختلفة من مؤلفاته_ عبر عن البدن بالآلة والماكنة المصنوعة بنحو يرافق فيها حركة اليد باتجاه العين حركة أخرى في الدماغ توجب اغماض العين[٣٧] وهو _في تمثيل آخر_ قد عد نحو هذه الحركة في أعضاء البدن نظير حركة الساعة لتقريب الممثل للممثل له [٣٨]

مناقشة النظرية:

تندفع عن هذه النظرية الايرادات التي أوقعت نظرية الأرواح البخارية وأهمها نحو

ارتباط المجرد بالمادي فأنه غير وارد؛ لأن الفرض هنا نفي العلاقة والارتباط أصلا وإنما 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 أخرى 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 ما يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية في المخ أو في الأعضاء، ولانعي مباشرة ماذا كان النوعان من الحالات أيحدثان في لحظة واحدة أم أن أحد النوعين يسبق الأخر أو يلحقه ومن ثم فلا أساس لتقرير ما إذا كانت المصاحبة موازاة أو علية٢- تتضمن النظرية اعترافا بعجزنا عن تفسير العلاقة بين الحالات النفسية والجسمية وذلك بردها إلى تدخل الهي بصورة أو بأخرى. لا اعتراض لنا على القول بتدخل الهي لكن هذا التدخل ليس تفسيرا عاما يقبله الجميع ٣- إنه أمل عابث لاجدوى منه أن نتوقع اكتشافات علمية وتجريبية في المستقبل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم ذلك لأن المشكلة ليست تجريبية: ليست المشكلة العلية بين العقل والجسم شبيهة بالقول إن الإسراف في التدخين يؤدي إلى سرطان الرئة أو إن الضوء مؤلف من موجات أو جزيئات. لايمكن حسم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم باكتشاف معطيات تجريبية لأن أبرع العلماء لن ينجح في القبض على نقطة تلاقي العقل بالجسم في حجرة ما، ولن يمكنه أن يلاحظ بالمجهر تأثير النفس في الجسم ولا الجسم في النفس))[٣٩]

ت)الاتحاد الجوهري

استمرت محاولات ديكارت وفرضياته لإيجاد 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: أن علاقة النفس بالبدن شبيهة بعلاقة "القبطان بالسفينة" وحاول أن يستخدم أدواته الفلسفية لقطع الطريق عليها من خلال هذا الدليل: وهو أن هذا التمثيل يوجه لنا حركة أعضاء البدن بوساطة النفس فقط، دون أن يبين لنا كيفية المشاعر والإدراكات المتحققة جراء استعانة النفس بالبدن وتواصلها معه، وهنا تقع العواطف والرغبات الانسانية التي ترتبط بإنسانية الإنسان ضحية إفراط القطيعة بين الطرفين، وعليه فيلزم _بالوجوب الديكارتي_ أن 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 أن يصور نحو العلية بين النفس والبدن لا أصل العلية بينهما فهو مسلم لديه، فالتفت إلى ضرورة وجود ارتباط واتحاد خاص بين النفس والبدن اتحادا لا يحجم في إطار العلاقة التحريكية للأعضاء فحسب، بل التبيين والتسويغ الفلسفي لحالة اتحاد النفس بالبدن أيضا، ومن هنا سود ديكارت رسالتين في ذلك، فكتب في الرسالة الثالثة لـ(مور) وفي رسالته للملكة (اليزابيت) بوجوب النظر إلى النفس بصورة ممتزجة ومتحدة مع البدن، كما تحدث في التأملات أيضا عن نوع الاتحاد والامتزاج بين النفس بالبدن. الاتحاد الذي على أثره يشكل النفس والبدن هوية واحدة، فمكانة النفس للبدن ليس كمكانة القبطان للسفينة، بل أعلى من ذلك؛ فهي متحدة مع البدن بشدة وممتزجة معه بنحو ما، وهما يشكلان معاً وحدة تامة؛ إذ لو لم يكن كذلك فعندما يجرح البدن فالذات المفكرة لا تحس بالألم، إذ شأنها التفكير فحسب، بل مثلها نظير ما أن إذا اصيبت السفينة بشيء فالقبطان يدركه بوسيلة الباصرة، فأنا يجب أن أدرك هذا الجرح بالفاهمة فقط [٤٢]

وفي الانفعالات جاء ديكارت بصياغة اكثر تدليلا على المدعى عندما صرح بأن النفس متحدة مع كل أجزاء البدن بالكلية وليست مقتصرة على جزء من البدن دون الآخر، أما الاستدلال على هذا المدعى فكان كالآتي: إن 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:

إن 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 أن 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 شعوراً وانفعالاً بينهما)) (٤٤)

وديكارت بنفيه لهذا النوع من العلاقة لم يبتعد كثيرا عن الفكر السينوي، فكان بصدد إثبات الاتحاد الحقيقي الذي تتشكل فيه النفس والبدن بوحدة تامة، لكنه لم يتحرك على أرض صلدة في بيان مراده من هذا الاتحاد، ونقل كلاما مهما في تصوير هذا الاتحاد عن أرسطو تكون فيه النفس "صورة" البدن وأن نحو تركيبها معه "اتحادي" الا أن 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 أن يتكلم على علاقة النفس بالبدن بصورة استدلالية ولم يستطع أن يرد الاشكالات الكثيرة الواردة من المعاصرين المعترضين عليه ومن بينهم: بيير جاسندي، وتوماس هوبز، ودي لامتري،(٤٥) مما حداه أخيرا إلى الاعتراف بعدم قدرته على إيجاد تصور فلسفي عن طبيعة الارتباط بين النفس والبدن، وكتب في أواخر عمره رسالة إلى الاميرة (اليزابيت) أورد فيها كلاما انشائيا بانه قد خاب أمله

معترفا بصعوبة المهمة وأن فهم العلاقة بين النفس والبدن من الأسرار 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 الإنساني تقديمه[٤٦] وينقل يوسف كرم عن ديكارت اعترافه بأن المسألة لاتحتمل حلا عقليا((لايلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما، إذ إن ذلك يقتضي تصورهما إقرار صريح بالعجز والفشل)) [٤٧]

المبحث الثاني: العلاقة بين النفس والجسد عند محمد حسين الطباطبائي

أولا: المباني والأسس:

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

١-أهمية معرفة النفس:

تحظى النفس في فلسفة الطباطبائي بموقع تكويني مهم؛ إذ هي منطقة عمليات حركات الإنسان نحو غاياته القريبة والبعيدة، فهي مبدأ السير والمنطلق نحو تحقيق الكمال المرجو والمنتظر لمسيرة الإنسان الانطولوجية، فالوصول إلى الكمال الحقيقي والآخير ونقطة المنتهى في صراط الإنسانية 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 أن 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 أن شهود هذه الحقائق وتحصيلها يسبر عبر الغور في بواطن النفس لاستدراج تلك الحقائق المنطوية

والمستكنة في النفس، والطباطبائي هنا لم يترك مخرجاته العرفانية من 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: ((أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه))[٥٠]

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

٢- ماهية النفس والروح:

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

(أ) مصاديق الروح في المصطلح القرآني: للروح في الخطاب القرآني مصاديق مختلفة عمد الطباطبائي إلى 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 فأنه نزله على قلبك))[٥٤]وقوله:((قل نزله روح القدس))[٥٥] وقوله: ((فأرسلنا إليها روحنا..))[٥٦].

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

٣.الروح مع المؤمنين، نظير قوله:((أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه))[٥٨]

٤.الروح النازلة على الانبياء، وجاء في قوله تعالى: ((ينزل الملائكة بالروح من أمره

على من يشاء من عباده أن أنذروا))[٥٩]

٥- الروح في بعض الآيات بمعنى الحياة في الموجودات من غير الإنسان كالحيونات والنباتات[٦٠]

أما مصداق الروح ومحل انطباقها في الآية الشريفة: ((يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي))[٦١] فقد عدّه الطباطبائي جامعا لكل المصاديق ليدل على مطلق الروح. أما الاستفهام المركزي في هذا السياق فيتوجه نحو العلاقة بين الروح بـ(المعنى الاول) بالروح بـ(المعنى الثاني) أو الروح الإنسانية؟

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 إطلاق الآية بأن المقصود من الروح في الآية الروح الإنسانية، ويؤكد ان الروح هنا من عالم الامر (من أمر ربي) في حين أن الإنسان من عالم الخلق[٦٢] فالروح هنا بمدلول أطلاقي كلي تتدرج روح الإنسان من سنخها وفي ضمنها لاعينها بنحو التطابق والوحدة. وللطباطبائي استشهاد واستفادة أخرى من الآية المباركة في رسالته الحاذقة (الإنسان قبل الدنيا)؛ إذ بحث الآية في سياق الآيات المتعلقة بروح الإنسان[٦٣] وهنا يتبدى عدم الانسجام البدوي بين القراءتين للآية إلا أنه قابل للرفع والتوجيه بالإلتفات إلى مبناه السابق في عده الروح هنا بحو إطلاقي فتشمل روح الانسان بطبيعة الحال ينضم إلى ذلك ذهابه إلى حالة السنخية بينهما، إلا أن المرتكز المبنائي للطباطبائي المستشف من بياناته حول الآية دلالتها على الروح ذاتها بغير إضافة الإنسانية؛ إذ ذهب في رسالة (الإنسان قبل الدنيا) إلى ان الروح ذاتها قد هبطت بالنفخ الرباني من المقام العلوي وسكنت المنزل الدنيوي، وهنا ننتهي إلى أن الطباطبائي بتبيينه معاني الروح في القران عد روح الإنسان مسانخة للروح الامرية.

(ب) معنى النفس في المصطلح القرآني:

يستشف من المدونات البحثية للطباطبائي أن استعمالات النفس عنده ترتد إلى

ثلاثة معان هي:

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

٢-بمعنى شخص الانسان: يقع اللفظ هنا ليشير إلى نفس الشخص المركب من الروح والبدن، ومن خصائص هذا الإستعمال أنه إذا جاء احيانا منزوع الإضافة لشخص الإنسان نظير الاية ((هو الذي خلقكم من نفس واحدة))[٦٧] يشار به إلى اننا شخص إنساني واحد، وكذا قوله تعالى: ((من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض))[٦٨] لتصب في الدلالة والمضمون نفسيهما.

٣-بمعنى روح الإنسان: إذ يستفاد من كلمة "نفس" في أحد استعمالاتها الإشارة إلى روح الإنسان ودليل ذلك أن الحياة والقدرة والعلم التي قوام الإنسان بها، قائمة بالنفس ولاتتحقق بدونها. [٦٩]

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

٣- إثبات وجود النفس:

إن إثبات النفس في الفقه الفلسفي للطباطبائي لا يتعدى الفتوى باحالتها إلى العلم الحضوري، فالنفس عند الطباطبائي ثابتة للإنسان لاتحتاج إلى استدلال؛ لأنه يدركها

بالعلم الحضوري، بل أن العلم بالنفس لهو أقوى العلوم الحضورية عند الأنسان وأشدها حضورا لديه، يقول: ((العلم الحضوري، أي العلم الذي يحضر معلومه بواقعه الخارجي، لابصورته، لدى العالم، أي أن العالم يتوفر بواقعه على واقع المعلوم، وبديهي سوف لايكون هناك في واقعنا أمر خارج عن ذواتنا ومغاير لها، ومن المحتم سوف يكون كل مانتوفر عليه عين وجودنا، أو مرتبة من المراتب الملحقة بوجودنا))[٧٢] لذلك لم نقف _فيما الفه الطباطبائي_ على دليل فلسفي محكم على وجودها سوى أنه تجاوز الخطأ المنهجي والاشتباه الذي وقع فيه ديكارت من إثبات النفس عن طريق إثبات بعض حالاتها النفسية كالتفكير عبر الكوجيتو؛ فشهود هذه الحالات يقع متأخرا عن شهود النفس ذاتها، إذ إن ديكارت استعمل مقدمات صادر فيها النتيجة مسبقا، بل أن الاستدلال على النفس يسبقه ثبوت لها، في حين وقف الطباطبائي في اثباته النفس على محور الاثبات وامسك العصا من الوسط، إذ صرح بأنه: ((إذا ألقينا نظرة بسيطة، لا كلفة فيها سوف نجد أن ذاتنا ((الأنا)) غير خفية على ذاتنا، وهذا الأمر المعلوم المشهود لدينا واحد خالص، ليس فيه أي لون من الاختلاط والجزئية والحد، وحينما نلاحظ الأعمال، التي تقع في دائرة وجودنا، وتحصل بوعي وإرادة، نظير ((رؤيتي)) و((سماعي)) و((فهمي))، وجميع الأعمال التي تتم بوساطة قوى الإدراك وأدوات الفهم، سوف نجد أنها صنف من الظواهر ترتبط – من حيث الواقع والوجود – بواقعنا ووجودنا، وتنتسب إليه، بالشكل الذي يكون فيه فرض انفراط النسبة معادل لفرض عدم هذه الظواهر، مثلا إذا حذفنا من المطابق الخارجي لكلمة ((سماعي)) الجزء الخارجي ((ي))، أو إذا فصلناه عن الكلمة فسوف لايبقى مطابق خارجي لما تبقى من الكلمة، وهذا اللون من الأفعال نشخصها بذاتها لابشيء آخر، أي أننا نفهمها بذاتها مباشرة، فسماعي بذاته هو سماع لي، ولم يكن في بداية حصوله ظاهرة مجهولة، ثم يحصل فهمها بوساطة التقاط الصورة، وأنه سماعي بالمنتسب لي، إذن فالواقع الخارجي لهذا اللون من الأفعال متحد مع إدراكها، أي أنها

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 إلى مسائل جديدة، إلا أن ما يمكن أن يمثل انزياحاً إثباتياً فنياً هو تسجيل بعض الالتفاتات الجديدة من قبيل: استشفاعه بالإستدلال النقلي على تجرد النفس، وتفسيره للنصوص الدينية _المشيرة إلى موضوع النفس_ على أساس مبانيه الفلسفية، وأيضا منازلاته النقدية في الرد على الماديين وبعض المتكلمين والمحدثين ممن انتهى به المطاف إلى 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 أصول فلسفية عطف فيها منهجه الفلسفي على المتون النقلية فخرجت من هذه المزاوجة إثارات ومعالجات يضيق بها البحث، وهنا نشير إلى أهم الاستشهادات الآيوية التي مثلت أم مصادر الطباطبائي في هذا المضمار وهي:

(أ) قوله تعالى: ((الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى))[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 إلى ربكم ترجعون))[٧٥] (ج) قوله تعالى: ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين))[٧٦] و((ثم أنشأناه خلقا آخر))[٧٧] كل ذلك جاء في الميزان[٧٨]

(٢) الاستدلال غير النقلي على التجرد:

أشرنا إلى أن الطباطبائي لم يتجاوز المشهور الفلسفي في التعاطي مع إشكالية تجرد النفس مما يعني إقراره ضمنا بها، إلا أنه تميز بالإخراج الفلسفي والصياغة الاستدلالية التي تعبر عن تقريره الخاص لهذه الأدلة، الاستفهام الأساس الذي شكل مشكلة البحث عند الطباطبائي 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). أما الادلة التي ساقها للمخاصم والموافق فهي:

(أ)عدم الغفلة عن الذات: لا يستغرق الطباطبائي في الكثير من المقدمات والإثباتات في سبيل تحقيق دليلية تجرد النفس في هذا الاستدلال، إذ يكفي أن نقول: إنا لا نشك في حضور معنى (الانا) في ذواتنا، ولا نشك بشمولية هذا المعنى لدى الأفراد الآخرين، وهو معنى لا يجتمع مع الغفلة في أي حين من أحيان الشعور والإدراك، وهو _في ذات الوقت وبإدراك يقيني_ ليس جزءا من أجزاء البدن التي ندركها بالحس أو بنحو من الاستدلال كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر واللمس ونحو ذلك، أو 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 إثبات 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 أنه يجد بدنه وأجزاءه وخواصه متغيرة متبدلة من كل جهة، في مادتها وشكلها، وسائر أحوالها وصورها، وهي قابلة للانقسام والتجزيء وكذا كل أمر مادي، فليست النفس (وهي الثابت البسيط) هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه، سواء أدركناه بشيء من الحواس أم بنحو من الاستدلال، أم 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 والإدراك عمل النفس وأقسام وأنواع إدراكات النفس (الحس والخيال والتعقل) من حيث أنها مدركة لها تقرر في عالمها وظرفها الخاص، وهذا الظرف لايمكن أن يكون ماديا وفي الحواس المادي للبدن لأن 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 الألهيين والظاهريين من المحدثين، في محاولة إثبات 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 الوقت ذاته_ 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 إلى 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 المادية 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- إن ماهية النفس هي سلسلة الأعصاب التي تقوم بإرسال الإدراكات إلى العضو المركزي وهو الدماغ بصورة متوالية، وما سوغ لهم هذا المذهب أنها 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 أعضاء البدن لكن لا تفتأ أن تكون غير البدن وخصائصه المادية في الجملة. ومحاولة منهم إلصاق كل خصائص النفس بهذا التشكيل المادي المسمى بالنفس، إذ حاولوا أن 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 أجزاء البدن والحال أنها جزء منه، فهو ثبات نسبي متوهم يسوغ من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها لا أنه ثبات حقيقي للنفس، ومثلوا لذلك بصورة الحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من الجانب الآخر بما يساويه وهو مملوء دائماً، فما فيه من الماء يجده الحس واحداً ثابتاً، ألا أنه _بحسب الواقع_ ثبات ووحدة موهومان، وهو عين ما نشاهده من انعكاس صورة الإنسان والشجر في هذا الحوض من أنها ثابتة وواحدة، إلا أن الواقع يكشف كونها كثيرة متغيرة تدريجاً بالجريان التدريجي لأجزاء الماء.

الرد: إن اتهامهم لغيرهم بالاشتباه اشتباه وتوهم مضاعف، الأول: توهمهم باتهامهم غيرهم بالتوهم، والثاني: توهمهم أن المثبتين للنفس المجردة إنما ذهبوا إلى ذلك لوجود أحكام حيوية من وظائف الأعضاء لم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا _نتيجة لذلك_ التجرد للنفس لتكون مبدأً لهذه الأفعال، وبعد علو كعب العلم اليوم وفتحه

مناطق مغلقة علميا وتعرفه على عللها الطبيعية لم يبق وجه للقول بتجردها. وهو اشتباه مردود _من قبل الطباطبائي_ لأن المثبتين لوجود النفس المجردة لم يثبتوا ذلك لما ذكرتم وتوهمتم، بل أنهم أسندوا جميع الأفعال إلى العلل البدنية بلا واسطة، وإلى النفس بالواسطة، وانهم أسندوا إلى النفس مبادئ أفعال لا يمكن إسنادها إلى البدن قطعا نظير: علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته. وهناك شبهات اخرى قد عرضها الطباطبائي في الموضع نفسه من كتابه أصول الفلسفة والمذهب الواقعي وقام بردها(٨٣).

٥- جوهرية النفس:

تحظى جوهرية النفس في فلسفة الطباطبائي بطبيعة إشكالية تخالف نظر السائد وتنقلب عليه، فينطلق الطباطبائي من نفس تعريف الجوهر لدى مشهور الفلاسفة إلا أنه ينقلب على مصاديق الجوهر باستدلال أنيق وحصيف، فالجوهر بتعريف مشهور: ((الماهية التي إذا 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 إذا وجدت في الخارج وجدت مستغنية عن موضوع تحل فيه ويكون ظرفا لها. لكنه مع ذلك توقف هنا، إذ أن الجوهرية تصدق حملا على بعض هذه الأقسام بالاندراج في 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 إذا أخذت (لا بشرط) كانت جنساً، والجنس إذا 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: أن الصورة هي الفصل لا بشرط، والفصل هو

الصورة بشرط لا، لأنهما متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، والفصل غير مندرج تحت جنسه (الدعوى)، إذ إن الناطق غير مندرج تحت الحيوان، لأنه لو كان الفصل مندرجاً تحت جنسه لاحتاج إلى فصل يقوِّمه، 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 إشكالية معقدة درج عليها جمهور الفلاسفة لأعماق 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 إن لم نقل أنه على رأس قائمة الواقعيين المعاصرين، ولا نحتاج في سبيل إثبات ذلك إلى حجاج كثير؛ إذ يكفي في ذلك إطلالة على سفره الفلسفي (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فعلى أساس أصل الواقع شيدت أسس نظرياته في المباحث العقلية، والإنسان كمصداق لنظرياته يتشكل من واقعية واحدة تنفرج عن نحوين من الوجود، تدريجي ودفعي، والأول هو وجوده الدنيوي الذي يشهد تحولات متدرجة من القوة باتجاه الفعل ومن العدم إلى الوجود، فهو

في مسيرته المادية يبدأ بصورة ناقصة تتجه نحو التكامل، إلا أن هذه الواقعية الإنسانية الواحدة لها جنبتان خلقية وربوبية ملكوتية، فالجنبة الملكوتية هي وجهه الحقي باتجاه الله وهو هنا من الجهة الانطولوجية أمر دفعي لا تدريجي، فهو فعلية محضة خالية من آثار القوة تجلت في أول ظهور له وهي باقية معه بنفس الفعلية، كما أنها تمثل ملكوت الإنسان الصادر بالأمر الالهي (كن) على وفق الآية القرانية ((كن فيكون)) أما جنبته الأخرى الخلقية فهي وجهه الخلقي الذي يواجه به الوجود المادي الدنيوي ويمثل آخر مرتبة نازلة من الوجود الإنساني التي ظهرت بالوجود التدريجي في قول الحق ((فيكون)) فـ((كن)) تحكي عن الوجود الإنساني قبل البدن في النشأة الامرية و((يكون)) تحكي عن حياته في البدن والنشأة الخلقية. وخلاصة نظرية الطباطبائي عن وحدة النفس تظهر في أن المقصود من وجود الإنسان في النشأة قبل الدنيا هي وجوده الجمعي في كلمة (كن) الأمرية لا وجوده الفرقي (المتفرق) وأن مسألة الميثاق والإشهاد الواردة في الخطاب القرآني ((وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى...)) لهي ناظرة إلى وجوده الجمعي، لا الفرقي، فالإنسان قد أدرك خالقه حضورا في تلك المرتبة الأمرية العالية إلا أنه على أثر النزول والهبوط إلى عالم الطبيعة وفق التدرج الوجودي الخلقي وقع في قيود الزمان والمكان، يخلص الطباطبائي إلى أن الوجود الإنساني في النشأة السابقة على الدنيا لهو بمعنى الوجود الجمعي للإنسان الواحد الذي يتميز بأحكام وخصوصيات معينة لابمعنى الوجود الجمعي التدريجي ذلك الذي يتحرك من القوة إلى الفعل [٨٦]

٧- بساطة النفس:

يعتمد العلامة تدليلا ابستمولوجيا في تقرير بساطة النفس وخلوها من شوائب التركيب والانقسام التي تطال وجود الإنسان 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 أنها

أمر بسيط خال من الاجزاء والتركيب، بل هو نحو وجود واحد صرف لا مجال فيه للتغاير التكويني والاتحاد، وهذا امر قار في نفس الإنسان بالمشاهدة الأنفسية فكل إنسان يرى _من داخل ذاته_ أنه هو وليس غيره بالهوية الذاتية؛ فهذا المشهود _تبعا لذلك_ أمر مستقل في نفسه، لا تنطبق عليه أحكام 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- حدوث النفس:

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

الطباطبائي وفي معرض التحولات التكوينية للإنسان وتقسيمها على ثلاث مراحل، جاء القسم الأول _المتعلق بوجود الإنسان في الدنيا_ في حالة توافق بين الطباطبائي والشيرازي صدر الدين إذ قبل الأول الأصول الحكمية للثاني ومبانيها نظير: القول بأصالة الوجود، والوحدة التشكيكية فيه، والحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والعقل والمعقول، وانساق هذا التوافق ليشمل نتائج توصل إليها صاحب الحكمة المتعالية لتحظى بقبول مبنائي عند صاحب الميزان منها: إن 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 إلى مرتبة العقل تكون حافظة لمرتبة نفسيتها ايضا، فالنفس وأن تقلبت في عالم الصور ولبست ما لبست منها إلا أنها حافظة لهويته الذاتية وهي النفس. (٨٨)

الطباطبائي وإن كانت له ملاحظات وانتقادات على علم النفس الصدرائي لكنه ارتضى منه الإطار والأصول الكلية والطابع العام له، فهو يعتقد ويتشارك مع الشيرازي بأن نحو حركة النفس من حد المادة والوجود الجسماني هي حركة تصل بها إلى العقل الفعال بحركة اشتدادية، فالمادة البدنية حاملة لامكان وجود النفس المجردة، وكل ماهو حامل لوجود الصورة أو العرض فانه يحمل امكان وجودهما، إلا أن النفس بعد نيلها مرتبتها التجردية بالحركة الجوهرية تصبح _حينئذ_ موجودا جوهريا مستقلا عن المادة، فلا تحتاج إلى ما يحمل وجودها (٨٩) فالنفس عين البدن في المرحلة الأولى 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 أن أسماء الأشخاص موضوعة لنفوسهم لا لأبدانهم؛ إذ يقع البدن موردا للتبدل والتغير بالكامل أحيانا في حين يبقى الأسم للشخص نفسه، من هنا فلو كان الإنسان إنسانا ببدنه للزم تغير أسمه بتغير بدنه وهو باطل فإنسانية الانسان بنفسه لابدنه (٩٠)

ذكر الطباطبائي تبعا لصدر الدين التطور التدريجي للإنسان عبر البدن نحو النفس بحركة وجودية اشتدادية إلا أن ما يظهر له هنا أنه يرى أن المقصود من نفخ الروح الإنساني في النصوص الدينية هو نوع ترقي للنفس النباتية وعلى أساس الحركة الجوهرية. (٩١)فالروح الإنساني واحدة من مراتب البدن الاستكمالية لا جزء غريب عنها(٩٢) من هنا _وفي ضوء تجميع ملامح نظرية الطباطبائي في متونه المختلفة_ لايبقى شك أنه من الداعمين لموقف صدر الدين في مسألة الحدوث الجسماني للنفس الإنساني، وكتابه الميزان صادح صريح في تثبيت هذه النظرية في ضوء معطيات

آيوية قرانية، فالانسان جزء لا يتجزء من الأرض وغير مباين لها، وقد نشأ من أحضان الأرض وترعرع عليها وقطع مراحله بعد طي مراحل أخر إلى أن وصل إلى تمام الخلقة، فنفس الموجود المادي هو النفس المجردة عينا باختلاف رتبي لا ذاتي.[٩٣] فالإنسان في بدايته ليس شيئا مجردا سوى أنه جزء من الجسم الطبيعي، وبتقلب بيد الخلقة الآلهية وصل الموجود الجسماني والجمادي الى مرحلة التجرد وآفاقها [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 الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين))[٩٦] إلى أن الله بدأ خلق الإنسان من الطين الخالص ومن البين أن الطين جسم، ثم سوى الإنسان الطيني والترابي نطفة والنطفة جسما، من هنا فهذا التبديل الخلقي من الطين إلى النطفة هو تبدل جسم إلى جسم آخر، وبعد تحويل النطفة إلى علقة أو قطعة دم جامدة، فمازال التبدل والتحول الجسمي قائما، وينساق الكلام والحركة التحولية التدريجية من العلقة إلى المضغة خلقا بعد خلق ثم كسا الحق العظام لحما، لتأتي مرحلة كمال النفس والتجرد ليعبر عنه القران بـ(الخلق الآخر) أي جعلنا الإنسان جسما روحانيا. وهنا يضيء لنا الطباطبائي وجهةً غير بينة في نصوص الفلاسفة من خلال قولهم إن الإنسان مركب من روح وبدن، فهم لم يبينوا علامة التركيب بل وصلت لنا معطيات التبديل في اثر الحركة الجوهرية للمادة وتبدل الجسم ليصبح نفسا ناطقة بعد الحراك الفلسفي الكبير لصدرا الشيرازي.[٩٧]

حاول الطباطبائي أن يطرد الغرابة والغموض عن الصياغة الفلسفية جراء تحول المادي إلى المجرد فعمد إلى تقريب الوجهة النظرية بالتمثيل فعد حصول النفس لمرحلة التجرد من الشيء المادي كظهور الفاكهة من الشجرة، فذهب إلى أن النفس بالنسبة إلى الجسم الذي كان في البداية مبدأ لوجودها بمنزلة الثمرة من الشجرة والضوء من الزيت[٩٨] فالطباطبائي في القسم المتعلق بحياة الإنسان في الدنيا كان صدرائيا بامتياز،

إلا أنه لم يكن كذلك في حياة (الإنسان قبل الدنيا)، وبعد الدنيا أي في مسألة المعاد الجسماني، فإنسان الطباطبائي قبل الدنيا هو غيره إنسان الشيرازي إذ ابتعد الأول عن الثاني وسعى إلى رفع نقص نظرية صدرا بعد بيان ثغراتها الفلسفية، ويكمل الطباطبائي طريقه الفلسفي مبتعدا عن ملهمه ومعلمه، يلاحظ أن أكثر مستندات الطباطبائي الفلسفية قد أخذها من الروايات وتناول أكثرها عن طريق نقلي ولاسيما في مسألة وجود النفس قبل البدن إذ يرى أنه كما للإنسان في هذه الدنيا حياة ففي النشأة السابقة له قبل الدنيا حياة أيضا مع فارق أن خصوصيات الحياتين والعالمين مختلفة، فبالاستناد القرآني النقلي يظهر للعلامة أن للإنسان حياة قبل حياته الدنيوية وله حياة اخرى في نشأة بعد الدنيا، فالإنسان الذي في الدنيا_بناء على ذلك_ يقع بين حياتين سابقة ولاحقة.(٩٩)

لم يمرر الطباطبائي محمد حسين على مسألة حياة الإنسان قبل الدنيا مرور الكرام؛ إذ تناول في تفسيره الكثير من الآيات؛ بل يلاحظ تأكيده عليها أكثر من غيرها، إذ انحلت عن طريقها مباحث عالم الذر والميثاق، ففي تفسيره للآية (١٧٢) من سورة الاعراف ذهب إلى أن الله قد جعل بين أفراد النوع الإنساني قبل الدنيا اختلافا وخصوصية، وكل فرد منهم شاهد على نفسه شهودا حقيقيا، وليس الكلام هنا كلاما مجازيا أو استعاريا، فأفراد الناس في ذلك العالم كانوا مخاطبين ومعنيين بالخطاب الإلهي، فالحق تعالى قد جعل كل فرد شاهدا على نفسه، وهو ما يعني تحمله الشهادة في وقت السؤال عنها أي أنه يمتلك مؤهلات السؤال والحجية قائمة عليه، وموقع هذا الخطاب الإلهي في الآية في ظرف النشأة قبل الدنيوية، وأن طبيعة الخطاب لم تكن بلسان الحال، بل كان الخطاب حقيقيا، وعليه، فإنسانية الإنسان بنفسه قبل هذه الدنيا، إلا أن ذلك لا ينصرف إلى التقدم الزماني لخلقة الأرواح والنفوس على خلقة الأبدان، وإنما 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 الذي يحصل في عالم الدنيا، وهي:

أولا: إن العلوم التصديقية _ومن جملتها التصديق بوجود الروح_ تتشكل بعد حصول التصورات، وأن التصورات والتصديقات تتحصل بالحواس الظاهرية والباطنية وهي الأخرى متوقفة على الوجود الدنيوي والتركيب الثنائي بين النفس والبدن.

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

وقع الطباطبائي بعد نفي مسألة تقدم الأرواح على الأبدان وقبول نظرية الحدوث الجسماني من جهة وقبول نوع من الحياة للنفس قبل البدن الذي أقرته ظواهر النصوص الدينية في محذور التخالف؛ إذ أن لوازم القولين يتناقضان رأسيا، فصار بصدد الجمع بين القولين. ليذهب _موجها_ إلى أن الروح أمر إلهي ومن الخزائن التي تنزلت من عالم الأمر لتتحد بالبدن، وانتدبت لتتصرف _بلا واسطة_ في جميع الأنحاء الجسمية والجهات الاستعدادية إلا أنها وفي هذا التنزل الأمري نحو البدن الناسوتي الدنيوي، ابتليت بسجن المحدودية والمقدار بل وتنزلت لتصل ألى المرتبة التي أصبحت 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 من دون إسناد عقلي وديني وانتهى إلى أن النفس قد تنزلت من عالم الأمر الإلهي لتصبح عين البدن، بعد مسالك الترقي بالحركة الجوهرية وبالشكل الذي يتم فيه الترقي من داخلها وباطنها لا من خارج النفس أو البدن.(١٠٢) ولم يختف العلامة خلف الحركة الجوهرية من غير أن يصرح _ببيان صادح_ بأن الإنسان قبل الدنيا كانت له صفات وأحوال عبرت عنها النصوص الدينية بعالم الذر والميثاق.(١٠٣)

٩- حقيقة الانسان:

يلج الطباطبائي موضوع الإنسان بإسناد نقلي قرآني من خلال استطراد البيانات القرآنية في نحو وجود الإنسان وطبيعة خلقته وتحولاته التكوينية من نشأة لأخرى لتعد فيما بعد ملامح نظرية فلسفية في حقيقة الإنسان، فهو _من حيث وجوده_ نحو وجود متحوِّل متكامل يسير في مسير التبدِّل والتغيِّر التدريجي في ضوء تحولات مرحلية. فالإنسان قبيل دخوله ساحة الحياة سبق بعدمها، ثم أُحيي بأمر الهي، ليتحوّل _فيما بعد_ بإماتة وإحياء آخرين. ومصدر هذه الإثارة الفلسفية هو النقل الصريح في نصوص قرآنية بينة الدلالة نظير قول الواجب سبحانه: ((وبدأ خلق الإنسان 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 الأخبار عن التحولات الخلقية في وجود الإنسان الذي ابتدأ من الأرض 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 الإنساني ومسيرته من وإلى الحق جل وعلا.[١٠٧]

فالإنشاء الإلهي للنوع الإنساني تجلى عبر التركيب من جزئين أو جوهرين، مادة بدنية (طينة) منتسبة إلى الطبيعة الأرضية، والنفس والروح التي هي جوهر ملكوتي مجرد من عالم الأمر الإلهي، بينهما نحو من الالتباس والتلازم مادامت الحياة الدنيوية، وعندما تنتهي مسيرة البدن الأرضي بالموت عند نقطة ما تفارقه الروح الحية، في نحو من الرجوع والعود الإجباري نحو عالمها الحقيقي[١٠٨]، بقي أن يحدد الطباطبائي بأي جوهريه يتقوم الأنسان بالمادة البدنية أم الصورة الأنفسية؟ وهنا لم يتردد _في ضوء نتاجاته السابقة_ عن القول بقيمومة النفس على البدن وتقوم الإنسان بها[١٠٩]، فحقيقة

الإنسان هو عين ما نشير إليه بضمير (أنا) وهي النفس التي بها يدرك ويريد [١١٠]، إذ البدن آلة النفس ومطيتها وهي تؤدي اعمالها بوساطته، ويستثمر الطباطبائي تغيير أبدان الأفراد 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 إإذا ضللنا في الأرض إإنا لفي خلق جديد)) فالمنصوصون بالآية هم أشخاص قادتهم نظريتهم بحقيقة النفس المادية إلى القول بتلاشي الأنسان بتلاشي بدنه؛ إذ هو ما يتقوم به الإنسان بنظرهم، فجاء النقض الإلهي على وفق أصالة الروح الأمرية الإلهية ((قل يتوفاكم...))[١١١] فهذا الجواب مبني على أصالة النفس، إذ أن ملك الموت يأخذ الإنسان بصورته الإنسانية الكاملة عندما يقبضها وهو _لازم بالضرورة_ للقول بأن الإنسان بنفسه وروحه لا ببدنه فيتحقق المطلوب.[١١٢].

ثانيا: طبيعة العلاقة بين النفس والبدن:

١-مغايرة النفس للبدن:

إن الخلفية المعرفية للطباطبائي بطبيعة تشكله الثقافي بحكم كونه مفسرا ومتكلما وبطبيعة التعاطي الإسترشادي والتدبر بالآيات والروايات جعلته يذهب إلى أن الروح والبدن واقعيتان مستقلتان ومتغايرتان، تنفصلان بالموت فالبدن يتلاشى بانقضاء أجله، لتستمر الروح بالحياة في عوالمها المجردة، وهو ما يعزز _بنظر الطباطبائي_ الأصالة الروحية إذ ما يدوم، ويبقى حاملا للحقيقة هو الحقيقي، أما وجه استفادة البدن من النفس فيتحقق من خلال إضفاء الروح عليه الحياة إذ لا حياة له دونها وعندما يفترقان وتدب البينونة بينهما بالموت فالروح تفارق البدن وتستمر بحياتها الخاصة، ويخلد البدن الأرضي ألى حقيقته الترابية الفانية[١١٣] إلا أن نحو التغاير بينهما لا يصل مرحلة التغاير الذاتي عنده بل أنه نحو تغاير رتبي لا ذاتي فكونهما جوهرين لايمنع من وحدتهما واتحادهما وسيتبين هذا الاتحاد بنحو جلي في المطلب اللاحق.

٢-طرق حل مشكلة علاقة النفس بالبدن:

بيّن صدر الدين الذي يندرج الطباطبائي في اتباع مدرسته الفلسفية أنواعا متعددة من أنحاء تعلق شيء بشيء لحل هذه الإشكالية المعقدة، وبعد أن بين أنواع التعلق الستة أدرج نحو تعلق النفس بالبدن تحت نوعين منها، ولم يكن للطباطبائي سوى الإقرار بهذا المنجز الفلسفي واعتماده [١١٤] وهذان النوعان هما:

الأول: ويرتبط بمرحلة حدوث النفس وهو نوع تعلق بلحاظ الوجود والتشخص، وهذا الأمر يتقرر في مرحلة الحدوث دون البقاء؛ إذ إن حاجة النفس للبدن تنحصر في حدوثها ولا دوام للحاجة في البقاء، فالبدن أرضية لوصول النفس إلى مرحلة التجرد وعندها تنال استقلاليتها على أثر 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 أن النفس لا حاجة لها الى البدن حدوثا وبقاءً وتكمن تلك الحاجة لصيروة كمالات النفس التي هي بالقوة لتحول إلى الفعلية.[١١٥]

إلا أن صدرا والطباطبائي لم يتفقا على هذه النظرية ألى نهاية الطريق، إذ انشق الثاني في تبيين كيفية تصرف النفس بالبدن فبعد أن ذهب صدر الدين إلى نظرية الروح البخاري بتبع أغلب الفلاسفة السابقين مستعينا بالطب القديم، ووجه ذلك: أن جوهر النفس من عالم الملكوت، وهي نور عقلي محض، فلا يمكنها أن تتصرف بالبدن المادي الغليظ من 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 وأخرى مجردة، فبجنبته المادية يتعلق بالبدن وبجنبته المجردة يتعلق بالروح، وهذا التعليل أقرب ما يكون من الأفلاطونية المحدثة، التي أحالت الإرتباط 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 أن 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. إلا أن الطباطبائي عندما منع الاستدلال بالروح البخاري كوسيط يقرب بين طرفين متضادين طبيعةً توقف، ولم يشر إلى نتائج محتملة لهذا التشكيل الوجودي (البخاري) في مباحث أخرى أو ثمار وعوائد فلسفية.

استطراد قبل الطباطبائي التعلق التدبيري من النفس للبدن وبين أن النفس في عين أنها نفس البدن هي غيره وغير خصوصياته، ولها تعلق به صار سببا لاتحاد النفس بالبدن، وهذا التعلق بمقتضى الأدلة العقلية من سنخ التعلق التدبيري[١١٧]

فالروح عند الطباطبائي لها وجود مستقل بنفسه، ألا أن نحو تعلقها بالبدن واكتسابها قيوده لها نوع من الاتحاد معه، وحين الموت تنتهي هذه العلاقة والتعلق المتبادل، فتصبح مستقلة، مستندا ألى الآيتين: ((منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى))[١١٨] والآية الشريفة:((...فيها تموتون ومنها تخرجون))[١١٩]. فالروح على الرغم من مغايرتها _من حيث الطبيعة_ للبدن في النشأة الناسوتية إلا أنها متحدة معه _بنحو اتحادي_ يشكلان جراءه علاقة الهو هوية والوحدة[١٢٠]

إن الصياغة الاتحادية بين النفس والبدن في فكر الطباطبائي لا تنفي التعدد الجوهري في الإنسان بنحو لحاظي، فهما وإن كانا جوهرين في أنفسهما، إلا أن 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 والإشارة الثنائية، فهو بالحيثيات لا بالوجود؛ إذ أنهما حيثيتان وجنبتان لوجود واحد، من هنا فالوجود الإنساني 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 إلا بعد انتهاء المدة التدبيرية للنفس باتجاه البدن، فتترك مرتبتها الأرضية، فقوة هذا الاتحاد لم تكن متقومة من ثنوية طرفيها، بل أنها ناتجة من قوة الاتحاد الوجودي الذي لم يفرقه سوى الاختلاف المرتبي، فالنفس والبدن بمنزلة شيء واحد ذي طرفين: متغير وفان وتابع وآخر ثابت وباق، نتيجة لذلك فهما ليسا موجودين أحدهما بجانب الآخر _بالحقيقة الوجودية الذاتية_ بل احدهما واقع في طول الآخر، 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 الإنسانية، فتحقق الربط الوجودي بين أمرين _وهما هنا النفس والبدن_ يقتضي الاتحاد الوجودي بينهما بنحو ما، فإن كان احدهما مُوجدا للآخر كان _الأول_ 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 الأضعف، فالنفس الإنسانية _بتبع ذلك_ هي الصورة الكمالية الفريدة في البدن أما ما دونها من اللواحق الجسمية فهي من شؤونها ولواحقها الوجودية التي لا تشكل حقيقتها بما مر من الأدلة.[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 إلى تقرير الوجهتين في خلاصة تمثل زبدة المخاض في التقريب بين الرؤيتين، وهي كالآتي:

١- يتشارك الفيلسوفان بتبع تشارك مبانيهما في إثبات بعد غير مادي وغير جسماني للإنسان يقبع خلف ظاهره المادي، إلا أن هذا التشارك لم يكن في النتائج

الفكرية فحسب، وإنما تعدى إلى البناء الاستدلالي والحجاجي فمن المسلم به عندهما أن هذا البعد يتحصل عبر بوابة العلم الحضوري، وقد سلف أن نحو هذا الوجود المجرد غير قابل للقسمة والتجزئة، ولايقبل التغيير والتبديل التي هي لوازم الوجود الجسماني ومخصصاته. (١٢٢)

٢- عندما ندخل بخطوة أخرى إلى المباني التي أقاما عليها موقفيهما من إشكالية النفس نخلص إلى أنها تكاد تكون مشتركة، فكلاهما نعت النفس بإنها: جوهرية، ومجردة، وواحدة، وبسيطة، وحادثة، ومغايرة للبدن، ومدبرة للبدن، ومدرَكة بالعلم الحضوري، لكن مركز الخلاف بينهما يكمن في حقيقة الإنسان وماهيته، فهل هي مركبة من هذين الجوهرين (البدن والنفس) على نحو يكون التركيب بينهما انضماميا اعتباريا بحيث يتمتع كل منهما باستقلال حقيقي او اتحادي حقيقي فتنعكس الحالة؟

أجاب ديكارت بالأول 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_ أن 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 أخرى تتفرع من هنا، وهي:

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

ب. يتباين الفيلسوفان رأسيا تبعا لمبانيهما في مصدر الحدوث الأنفسي، ففي حين أخرجها ديكارت من سماء الملكوت لتحط في جوهر مباين، أولدها الطباطبائي من رحم

البدن الأرضي بتجلِ 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 أعراضه. من هنا فالكلام عن الارتباط بين النفس والجسد في فلسفة ديكارت يفتقد التسويغ الفلسفي.

٣- وقف الطباطبائي رافضا طريقة (الأرواح البخارية) التي اعتمدها ديكارت وسواه كوسيط تقريبي بين المجرد المحض والمادي المحض، وقد سبق أن رد هذه النظرية بصياغتها الفلسفية الرصينة عند صدر الدين معلقا على أسفاره عندما عد الأخير الروح البخاري واسطة بين الروح والبدن، اذ قال: ((رقة القوام وغلظته في الأجسام على ماذهبوا إليه من الكيفيات الجسمانية، وهي لاتوجب شرافة أو 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- إن مباحث النفس والبدن عند الطباطبائي قامت على أسس فلسفية مسترشدة من إثارات النصوص الدينية، في حين لم يلجأ ديكارت إلى تلك النصوص. وهو ليس خرقا للصرامة العقلية في منهج الطباطبائي لأنها لم تكن مقدمة كبرى لقياس منطقي او صغرى مقدماته وإنما هي إثارات عقلية فحسب، إلا أنه يمكن أن يعتمدها خلاف ذلك عندما يلبس ثوب المتكلم والمفسر.

٥- وفقا لنظر الفيلسوفين أن الإنسان موجود ثنائي البعد، يتشكل من نفس مجردة وبدن مادي، وعليه يمكن القول أن كليهما يقول بالتمايز بين النفس والبدن بنحو الإجمال، إلا أن التمايز الحاكم بين النفس والبدن بحسب الطباطبائي هو (التمايز المرتبي) بمعنى أنهما مرتبتان لوجود واحد، في حين كان التمايز والانفصال الديكارتي بينهما ذاتيا، فمادام ديكارت يرى أن الصفة الذاتية المميزة للنفس هي الفكر والتفكير

والصفة الذاتية المميزة للجسم هي الامتداد، فأنه يلاحظهما مستقلين بالذات أحدهما عن الآخر، لذا وضع نفسه في دائرة ضيقة في إيجاد 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- إن الثنوية الديكارتية ثنوية ذاتية، إذ الاتحاد بين طرفيها ليس حقيقيا ولا خارجيا، وإنما هو اعتباري ذهني، في حين أن ثنوية الطباطبائي _على عكس ذلك_ اعتبارية، والاتحاد بين طرفيها، خارجي وحقيقي وتشكيكي، بناء على أصل التشكيك في الوجود، وهو أصل حاكم على كل نظام الوجود بحسب الطباطبائي. ويفهم من ديكارت أنه 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 إليها ديكارت هي حلول افتراضية إشكالية تزيد الإشكال تعقيدا دون أن تصل إلى بر الأمان، نظير: حل (الغدة الصنوبرية) لنقطة ارتباط النفس بالبدن، الذي ينقل التساؤل إلى هذه الغدة نفسها أهي مادية أم مجردة؟ لينتقل الإشكال إلى العلاقة بين الغدة والنفس وهكذا يطل نفس الإشكال عبر بوابة الحل. وغير ذلك من طرق الحل التي اعتمدها ديكارت التي زادت المشهد تعقيدا دون أن تحذو إليه بخط مستقيم، لذا يمكن إن نقول أن إشكالية العلاقة بين النفس والبدن، وجدت طريقها إلى الحل مع الطباطبائي في حين عجز الفيلسوف الفرنسي أو عجزت مبانيه الفلسفية عن النجاح في هذه المهمة، وما يحسب لديكارت في نظريته هو قوله بـ(التعلق التدبيري) الذي لا يعد ابتداعا فلسفيا وفرادة خاصة؛ لأنه هو مذهب مشهور عند الفلاسفة، وهو لا يحل كل المشكلة؛ إذ يبقى الاستفهام حول طبيعة علاقة النفس بالبدن مفتوحا.

الخاتمــة

ينتهي البحث إلى محطته الأخيرة ليقرر المخرجات الفلسفية التي انتهى إليها والوصول ألى فعليته الأخيرة، ويجيب عن أهم استفهام محوري في البحث ألا 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 أهمية النفس لدى كل منهما، وتبين عندها مدخلية النفس الابستمولوجية لدى ديكارت في مشروع الكوجيتو وموقعية النفس الاستراتيجية عند الطباطبائي كوسيلة للتكامل الإنساني، أما حقيقة النفس فكانت مساوية للتفكير لدى الفيلسوف الفرنسي، في حين كانت عند الطبطبائي موجودا مجردا من المادة ذاتا متعلقا بها فعلا، بعد أن استرسل في احصاء آيات النفس وبيان معاني النفس في الإصطلاح القرآني وخرج منها بثلاثة معان، (بمعنى ما تضاف إليه، بمعنى شخص الإنسان، وبمعنى روح الإنسان)، وأثبت كلا الفيلسوفين وجود النفس بطريق العلم الحضوري على اختلاف في كيفية صياغة الدليل، فقد اعتمد ديكارت برهانين تقرير الأول منه: أن من سيشك يفكر قطعا ومن يفكر فله وجود، والثاني: أن النور الطبيعي الموجود في النفس يبين أنه لا توجد أية خاصية قائمة بالعدم، بل كل خاصية متقومة بشيء يشكل أساسها. أما الطباطبائي فقد تجاوز الخطأ المنهجي الذي وقع فيه ديكارت بالكوجيتو؛ إذ إن شهود حالات النفس كالتفكير _عند الطباطبائي_ يقع متأخرا عن شهود النفس ذاتها، فينتقض الدليل بنفسه، واشترك الفيلسوفان في إثبات تجرد النفس، فتوسل الطباطبائي بطريقين نقلي وعقلي اعتمد في الأخير على ثلاثة أدلة هي: عدم الغفلة عن الذات، وعدم التغير في النفس، وتجرد العلم والإدراك، 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. في حين انتهى الطباطبائي إلى: 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 الإنسان، فبساطة النفس عند الفيلسوف الاسلامي ثبتت من خلال: أن الفرد يشاهد من نفسه أنها أمر بسيط خال من الأجزاء والتركيب، وأثبت الفيلسوف الغربي ذلك بعد أن فرق بين الجوهر المادي ولواحقه عن النفس، فثبت لها مقابلات ذلك من البساطة وعدم التجزئة وشغل حدوث النفس حيزا في فلسفة الطباطبائي لمبدئها 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 أدلتها، أما تعلق النفس بالبدن عنده فهو لأمرين: الأول: أنه أرضية لوصول النفس إلى مرحلة التجرد، وعندها تنال استقلاليتها على أثر الحركة الجوهرية، ثانيا: التعلق بلحاظ الاستكمال لصيروة كمالات النفس التي هي بالقوة لتحول إلى الفعلية، ونجد عند ديكارت _في ذلك_ نحو من الوظائفية البراغماتية يحققها هذا الاتحاد، فالنفس والبدن ولأجل نيل أهدافهما 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 الأرواح الحيوانية، تنجز النفس تعاملاتها مع البدن من خلالها، ولم يجب ديكارت عن المسوغ الفيزيولوجي لهذه الغدة، أما اطروحات ديكارت الوسطية بين الجوهرين فكانت: أولا: طريق الأرواح البخارية: فالنفس تبسط إرادتها على البدن بوساطة الأرواح البخارية التي هي برزخ بين المجرد والمادي، إذ تقوم _مأمورة من الروح_ بتحريك الغدة الصنوبرية وبتبعها يتحرك البدن، ثانيا: نظرية

التوازي: وتقريرها: أن الجوهرين المستقلين (النفس والبدن) والمتقابلين من حيث الطبيعة الوجودية، يؤديان عملا منسجما بنحو العلاقة التوافقية، ثالثا: نظرية الاتحاد: وهي تقوم على أن النفس متحدة مع البدن بشدة وممتزجة معه بنحو ما، وهما يشكلا معاً وحدة تامة.

أما حلول الطباطبائي لهذه الإشكالية فجاء بعد رفض نظرية الروح البخاري؛ إذ ضعّف الاستدلال على ضرورة الواسطة بين الغلظة والرقة اللتين هما _بحسبه_ من الكيفيات الجسمانية، ولا يمكن أن يكونا 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 أمرين _وهما هنا النفس والبدن يقتضي الاتحاد الوجودي بينهما بنحو ما، فإن كان أحدهما موجودا للآخر كان الأول من مراتب وجود الآخر، وفي حال كونهما جوهرين كالمادة والصورة(النفس)كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف، فالنفس الإنسانية_بتبع ذلك_هي الصورة الكمالية الفريدة في البدن وما دونها من اللواحق الجسمية هو من شؤونها ولواحقها الوجودية. وهنا يخلص البحث إلى أن الحلول الديكارتية تخلفت عن اشتراطاته في الوضوح والتمايز في موارد عدة، وأنه عجز عن إيجاد مسوغ مختبري للغدة الصنوبرية، ولم يخرج بالاختلاف الرتبي والاتحاد الوجودي بين الجوهرين كما فعل الطباطبائي؛إذ بقيت مسافة بين النفس والبدن لم تردم فلسفيا لدى ديكارت، وهنا لم تزد حلول هذا الفيلسوف الاشكالية ألا تعقيدا وإبهاما، بخلاف الانسجام الفلسفي مع نظرية الحركة الجوهرية مع الطباطبائي، وختاما يأمل الباحث أن يكون قد وفق في تقريب وجهتين فلسفيتين متباعدتين ليسهم في تحريك النشاط الفلسفي إزاء هذه الإشكالية 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 الأولى في عصره، حيث كرس نفسه للبحث العلمي والفلسفي المنعزل. ولما اضطهده اللاهوتيون الهولنديون انتقل إلى السويد(١٦٤٩)م حيث مات. وترتبط فلسفة ديكارت بنظريته في الرياضيات، وعلم نشأة الكون، والفيزياء. وهو أحد 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 أن دورات الجسيمات تشكل الشكل الرئيس لحركة المادة الكونية، وأنها تحدد بناء العالم وأصل الأجرام السماوية، وقد وحد بين المادة والامتداد أو 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 وللأفكار 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 الأولى.((لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيت، إشراف: 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، تأملات 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 إلى السوربون. دخل دير الرهبان الخطابيين سنة ١٦٦٠م وسيم كاهنا سنة ١٦٦٤م فعاش حياة هادئة وصامتة قرأ خلالها العديد من المؤلفات الفكرية والفلسفية التي كشف أحدها، وهو كتاب ديكارت ((مقالة حول الإنسان)) لمالبرانش دعوته الفلسفية، وبدأ سنة ١٦٧٤م بنشر مؤلفاته التي لاقى أولها 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 الأخلاق، وأحاديث حول الميتافيزيقا والدين، وأحاديث حول الموت، ومقالة في حب الله، وأفكار حول الحركة القبلية الفيزيقية، وفي انتقال الحركات، أما فلسفته فقد اهتم بعلم الطبيعيات وعلم الهندسة والفلسفة فسعى إلى التوفيق بين فلسفة ديكارت وبين فلسفة القديس أوغسطينوس في تركيب أدى إلى تسميته بالأفلاطون 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، ص٧٢-٧٥و ٨٠-٨٢ و٩٨-١٠٠.

جاسندي: بيير: (١٥٩٢-١٦٥٥)م فرنسي، ولم يكن جاسندي ذا أصالة عظيمة، ومع ذلك فقد كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفي والعلمي مهما وعميقا. عرفه كل من هوبز وديكارت معرفة جيدة، أخذ على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الارثوذكسية الشائعة التي أريد لها أن تقوم على أساس من النظريات العلمية التي اتى بها الذريون القدامى، فكان يرى مثلا أن أوجه النشاط العقلي يمكن أن تفسر تفسيرا تاما في حدود التغيرات الفيزيقية التي تلحق بمادة المخ، وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن الأثار المتروكة في المخ ليفسر بها السلوك العاقل للناس والحيوان. ومن آرائه المميزة له أن جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية والمخ الفاني حلا شبه آلي. وقد ترك أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية والسياسية، إذ أعاد تقديم المذهب الابيقوري إلى أوربا وهو المذهب القائل بأن الخير الأسمى للأخلاق ينبغي أن 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 أوكسفورد وتخرج منها ليصير مؤدبا لأحد ابناء عائلة كافنديش التي تتولى كونتية دفنشير. سافر لفترة إلى ايطاليا ثم إلى فرنسا فتعرف على غاليلي ومرسين وجاسندي. وعاد إلى بلاده التي مالبث ان غادرها سنة ١٦٤٠ بسبب خوفه من المشاكل السياسية، فاستقر في باريس، وعاد سنة ١٦٥١ إلى بلاده التي أصدر فيها عام ١٦٦٧ قانون يدين الإلحاد ويحكم ضمنيا على كتاب هوبز التنين فحماه الملك بشرط ألا ينشر أي مؤلف جديد فانصرف إلى كتابة مؤلفاته دون أن ينشرها. اتهمه الأكليروس الإنكليزي بمناهضة الدين فلجأ إلى 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 أي البرلمان الطويل. التزم بالمذهب الحسي فأكد أن علم النفس ونظرية المعرفة وعلم الطبيعيات تسعى إلى غاية واحدة هي بناء نظرية آلية حول الإدراك الحسي والعقلي، نظر هوبز إلى الإخلاق من خلال مذهبه الحسي فردها إلى توافق الطبيعة مع الفعل والحركة، وأعطى في السياسة نظرية كان لها دور كبير في إذاعة صيته واعتبر أن لكل إنسان في حال الطبيعة حقا في كل شي، وهو حق يحدده هوبز بكونه حرية كل إنسان في القيام بكل مايبدو له أنه يسهم 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، وأراده ذووه على الكهنوت، لكنه انضم بغتة إلى معسكر الجانسيين، وشرع يدرس الطب في باريس. وتخرج دكتورا في ران. وارتحل بعد ذلك إلى لايدن في هولندا حيث تتلمذ على بويرهاف الشهير، ونقل إلى الفرنسية عددا من كتبه، ومن مؤلفاته: بحث في الدوار وبحث جديد في الأمراض الزهرية، ملاحظات طبيب ممارس التاريخ الطبيعي للنفس، الإنسان –الإله. واوقعه في متاعب مع البروتستانتيين، واضطر الفيلسوف إلى اللجوء على عجل إلى بلاط فردريك الثاني الذي منحه لقب قارئ وأدخله أكاديمية برلين. وفي بروسيا كتب لامتري بضعة مؤلفات فلسفية أخرى: الإنسان – النبات، وتأملات فلسفية في أصل الحيوان، وفينوس الميتافيزيقية أو في أصل النفس الإنسانية، انتقد لامتري لايبنتز على أنه ((زوجن المادة)) وعارض أيضا 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 إكمال 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 يدرِّس 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، ١٣٨٢هـ.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، ١٤١٦هـ، 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 هـ.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 هـ.ق، ج٧، ص١٣٠.

(١١٣) ينظر: الطباطبائي: محمد حسين، الشيعة في الاسلام، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٣٨٩هـ، 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