معضلة النفس في التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي

الأستاذ الدكتور صلاح الدين محمد شمس الدين،
والدكتور محمد زكي بن عبد الرحمن: رئيس قسم اللغة العربية ولغات الشرق الأوسط، كلية اللغات واللسانيات،
جامعة مالايا، كوالا لومبور ٥٠٦٠٣ ماليزيا

ملخص

يدور هذا المقال حول حقيقة النفس، وصلتها بالجسم، وغايتها، ومصيرها النهائي. إن النفس مبدأ الحياة والفكر معا. وهي حقيقة متميزة عن البدن وإن كانت متصلة به. وصعب أن نصف النفس على حقيقتها، لأن العلم محدود لمعرفة كنهها، ولذلك لم ينته النقاش حول حقيقتها. والإنسان منذ نشأته تواق إلى معرفتها، ويبذل قصارى جهده لإدراك كنهها، ليعلم الصلة بينها وبين الجسم، ويتبين مصيرها ومآلها.

والنفس البشرية كمال لجسم طبيعي، وهي مجموعة من القوى: المنمية (وهي غازية ومربية ومولدة) يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان. والنزوعية (وهي شهوانية وغضبية) يشترك فيها الحيوان والإنسان. والمدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة)، وهي للإنسان والحيوان. والقوة الناطقة، وهي للإنسان فقط.

وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس واحدة لا تتجزأ بتجزؤ وظائفها، وإنما تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك النفس بوصفها وحدة مشكلة من هذه القوى تتوقف في وجودها على وجود الجسد، ولذلك يولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة. فالنفس هو العقل عنده. وكل من ابن سينا وابن خلدون يفرق بين النفس والعقل. والنفس عندهما هي الروح. ويرى الرازي أن فقدان الجسد لا يعني فقدان وجود النفس، وإنما يعني عدم المعية مع الجسد. فالنفس عنده جوهر روحاني مستقل مفارق للجسد، تحس وتتخيل وتعقل، فلها وجود قبل دخولها في الأبدان وبعد مفارقتها منها.

الكلمات المفتاحية: المعرفة – العقل – النفس – الروح – العالم السفلي – العالم العلوي

١. خلفية موجزة للنفس البشرية

كلما يجرى الحديث عن النفس، يتبادر إلى الذهن الخلط والالتباس بين مصطلحين: النفس والروح وعلاقتهما بالجسد. فالنفس من حيث اللغة يقابلها في الإنجليزية مصطلحان: الجسد العضوي: (body) والنفس: (soul)، يعني المشاعر والأحاسيس والشخصية (الأنا: Ego). أما الروح فيقابلها مصطلح: (spirit).

لقد كان علم النفس فرعا من الفلسفة، وأول من اهتم بها من فلاسفة الإغريق فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو. واستمر هؤلاء الفلاسفة فترة طويلة يناقشون فيها موضوع (النفس) و(الجسم) والعلاقة بينهما، إلى أن ظهر الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) الذي يعتبر المؤسس الثاني لعلم النفس، فحاول حل هذه المشكلة قائلا: إنهما شيئان مختلفان متمايزان كل التمايز، وإنه لا يوجد بينهما ارتباط طبيعي. فالخاصية الجوهرية للمادة (الجسم) هي الامتداد، أي التحيز من الفراغ، في حين أن خاصية النفس عند الإنسان هي التفكير والشعور.

ومنذ ذلك الحين أصبح علم النفس علم الخبرة الشعورية، بعد أن كان موضوعه (النفس) و(الجسم). ومنذ ذلك العهد بدأ علم النفس ينزل من الأجرام السماوية إلى الكرة الأرضية: فبعد أن كان يبحث في ذلك الشيء الغامض (وهو النفس) أخذ يبحث في موضوع أكثر وضوحا وهو (الشعور). وكانت هذه أول خطوة في تحرر علم النفس العلمي من علم النفس الفلسفي.(١) مصطفى فهمي (دكتور): علم النفس – أصوله وتطبيقاته – الطبعة الثانية، مكتبة خانجي بالقاهرة، ١٩٦٧م، ص٩

٢. النفس البشرية في التراث الفلسفي اليوناني

حين نرجع إلى التراث الفلسفي لليونان القديم نجد أن أول من درس حقيقة النفس هو (فيثاغورس)، إنه قال: إن النفس نوع من النغم، لأن الحي مركب من كيفيات متضادة، يعني الحرارة والبرودة واليابسة والرطوبة. والنغم توافق الأضداد وتناسبها، بحيث يدوم الحياة مادام هذا النغم، وتنعدم بانعدامه.(٢) وقالوا أيضا إن النفس هي ذرات متطايرة في الهواء تدق عن إدراك الحواس، فلا تبصر إلا في شعاع الشمس وتتحرك دائما حتى عند سكون الهواء.

وهناك رأى آخر من أتباع (فيثاغورس)، وهو أن النفس إذا كانت نغما نتيجة توافق الأضداد، لزم له من جهة أخرى، أنها غير موجودة ذاتها، يعني ليس لها وجود سابق على الجسد، ولكنهم يؤمنون بتناسخ الأرواح لتطهيرها، ويعتقدون بخلودها. ويقولون إن النفس تهبط إلى الجحيم بعد الموت وتتطهر بالعذاب، ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسما بشريا أو حيوانيا أو نباتيا، ولاتزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها.

وأما ديموقريطس فيرى "أن النفس مادة لطيفة طبعا مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية".

وكان أفلاطون هو أول من حاول أن يعرف النفس تعريفا محددا. إنه يرى أن النفس خالدة منذ الأزل، وستبقى إلى الأبد، ويعتقد أن النفس في المبدأ كانت متصلة بعالم المثل في صحبة الآلهة، ثم ارتكبت إثما، فعوقبت بأن هبطت إلى الجسم لأول مرة، واتصالها بالجسم أنساها عملها السابق، ولكن الحواس إذا اتصلت بالجزئيات الشبيهة بالمثل، ذكرت الحقيقة ذاتها الكائنة في عالم المثل. ورفض أفلاطون النظرية القائلة أن النفس هي النغم نتيجة توافق الأضداد أو توافق العناصر المؤلفة للبدن، وليس لها وجود ذاتي.(٣)

يرى أفلاطون أن النفس لا تموت بموت الجسم، وهي خالدة أزليه أبدية. وأن النفس بعد أن تفارق الجسد تنتقل إلى أجساد أخرى. يعني إذا مات الإنسان، وكانت أعماله سيئة، تعذب نفسه بأن تحل في جسد أحط، فنفس الرجل قد تحل في جسد حيوان أو حشرة. أما إذا كانت أعماله حسنة، فتعود نفسه إلى عالم المثل، وتعود مرة أخرى إلى جسم الإنسان إذا ارتكب إثما، وتنتقل بالتقمص بين الأجساد المختلفة لتطهيرها لتعود إلى عالم المثل مرة أخرى وهكذا بدون انقطاع.

ويرى أرسطو أن النفس هي الصورة والطبيعة، أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها. يعني أن الكائن الحي مركب من عنصرين: مادة وصورة، أى جسم ونفس، فالنفس صورة الجسم، وهي لا تدرك في ذاتها، بل عن طريق الظواهر النفسية، أى الأفعال الحيوية الصادرة عن الكائن الحي، وهى النمو والإحساس والعقل والنزوع والحركة، ولذا يعرف أرسطو النفس بأنها "ما به نحيا ونحس وننزع ونتحرك في المكان. فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة".(٤)

يرى أرسطو أن النفس لا يمكن أن تكون جسما. وكذلك يرى أن النفس خالدة بعد الموت وفناء الجسم، لأنها متحدة اتحادا جوهريا مع العقل، والعقل لا يرتبط بعضو خاص من أعضاء الجسم، فإذا مات الجسم لم يمت العقل، والعقل مرتبط بالنفس. إذن النفس

لا تموت، بل تبقى خالدة كالعقل. ويرى أرسطو أن لكل طائفة من طوائف الأحياء نفس، وتختلف النفوس باختلاف الطوائف، وتعدد قواها ووظائفها. وهذه النفوس هي:

أ. النفس النامية، فهي مشتركة بين الأجسام الحية جميعا، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، كما نجدها في الحيوان والإنسان.

ب. النفس الحاسة، وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان، بخلاف التفكير، فإنه عند الإنسان وحده.

وتختلف النفس الحاسة باختلاف أنواع الحيوان، وأهم وظائفها في الأنواع العليا، هي:

١. الإدراك الحسي

٢. الحس المشترك

٣. المخيلة

٤. الذاكرة

وذهب (أفلوطين) مذهب (أفلاطون)، لأنه يرى أن غاية النفس الإنسانية هي الاتحاد بالله، لأن الإنسان يحس سعادته بهذا الاتحاد، ويرى أن اتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص عنه، والعودة إلى الواحد الأحد الأول الذي صدرت عنه. فغاية الحياة هي أن تتحرر النفس من ربقة الجسم، لتسمو النفس وتصعد إلى الله، وتتحد به، وتذوب فيه، وهذا الاتحاد هو الغبطة العظمى، وهي حال انجذاب وذهول وغيبوبة تفقد فيها النفس كل شعور بذاتها، وتستغرق في الواحد الأول. وفي الاتحاد بالله، تصل النفس البشرية إلى أسمى مراميها وسعادتها، ولا يحدث هذا إلا في لحظات من الحياة، تعود بعدها إلى حالتها البشرية، وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة، وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلي لأربع مرات في حياته".(٥)

إن أرسطو لم يثبت خلود النفس بصورة قطعية، بل كان مذبذبا في هذا الموضوع، ولكنه كان أميل إلى القول "بأن النفس هي صورة البدن، فهي تفنى بفنائه.(٦) أما أفلاطون، فكان متأثرا بـ (سقراط)، فقد كان يؤمن بخلود الروح، وأنها تهبط في البدن من عالم المثل إلى عالم الخير الأقصى، وتنتقل بين الأجساد بعد الموت بالانتساخ لتطهيرها.(٧)

٣. النفس البشرية في التراث الفلسفي الإسلامي

١. الفارابي

وقد اهتم فلاسفة المسلمين بهذه القضية وعالجوها، ففي القرن الرابع الهجري نجد أن أبا نصر الفارابي هو أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام، فعرف النفس بأنها كمال الجسم، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على وجه الإطلاق.(٨)

إن النفس على كثرة قواها واختلاف أجزائها في نظر الفارابي لا تؤلف إلا نفسا واحدة، وهي تبقى بعد فناء البدن. ومن قواها المدركة: القوى الظاهرة والإحساس الباطن والمخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية. وكل واحدة من هذه القوى تفعل بآلة. وليست أية واحدة من هذه القوى بمفارقة. أما قوى الإنسان المفارقة، فهي العقل العلمي والعقل العملي.(٩)

إن أبا نصر الفارابي متأثر بفلسفة العقول العشرة اليونانية في رؤيته أن الكائنات كلها تتألف من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته هي جسده، وصورته هي نفسه، والنفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها.

والنفس البشرية عنده تتكون من مجموعة من القوى: القوى المنمية (غازية ومربية ومولدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والإنسان. والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والإنسان. والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة) وهي للإنسان والحيوان. والقوة الناطقة، وهي للإنسان فقط. وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس واحدة لا تتجزأ بتجزؤ وظائفها، وإنما تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك النفس بوصفها وحدة مشكلة من هذه القوى تتوقف في وجودها على وجود الجسد، ولذلك يولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة. فالنفس هو العقل عنده.

ويرى الفارابي أن جوهر السعادة كامن في التغير الكيفي الذي يحصل للنفس البشرية بفضل المعرفة بحقائق الموجودات. أي المعرفة بما هو ثابت لا يتغير بتغير المواد، لأنه فوق مستوى المادة. إن النفس (المقصود هنا العقل) عندما تبلغ درجة العقل المستفاد تصبح قادرة على تعقل الصور المفارقة البريئة من المادة أصلا. فتصير بذلك من جملة الجواهر المفارقة للمواد. وبذلك يكمل وجودها وتستكمل حقيقتها.

يقول الفارابي: "إن السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة (أي أن تصبح عقلا نظريا كاملا، أي مستفادا يعقل المعقولات المفارقة)، وذلك أن تصير من جملة الأشياء البريئة من الأجسام والجواهر المفارقة للمواد (أي أنها لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك، ولا إلى الجسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها)، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا. إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال، لأنه جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فهي ليست كذلك، وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة. يقول: "أما النفس فإنها مادامت لم تستكمل (حقيقتها) لم تفعل أفعالها (التي بها تصير كاملة) كانت قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء، مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات".

فالموجودات عند الفارابي تتسلسل نزولا، في تراتب هرمي محكم وترابط سببي صارم، من الموجود الأول واجب الوجود إلى "أخس" أنواع المادة، بل إلى المادة اللامتعينة (الهيولى). والمعرفة ترتقي صعودا من أدنى درجاتها (الإحساس) إلى العقل المستفاد (أي تلك المرتبة العليا التي يبلغها العقل النظري عندما يصبح في إمكانه تعقل المعلومات المجردة من المادة أصلا، بدون الاستعانة لا بالحس ولا بالخيال، المرتبة التي يتصل فيها بالعقل الفعال واهب الصور وملك الوحي).

فحرص الفارابي على وضع كل نوع من الموجودات في مكانه الذي يستحقه، فاهتمامه بالجانب المعرفي كان أوسع وأشد، بل يمكن القول إن اهتمامه بالجانب الأنطولوجي لم يكن يرمي إلى شيء آخر غير إرساء القنوات وتمهيد الطريق لنظريته في المعرفة. ويتجلى ذلك واضحا من اهتمامه اهتماما فائقا بالعقل وقواه ومراتبه. فالعقل هو مبدأ النظام والوحدة. وإدراك النظام والوحدة في الكون، إدراكا عقليا واضحا هو السعادة عينها، وهو الغاية من الإنسان ومن الكون معا.

فنرى أن الرئيس الأول مؤسس "المدينة الفاضلة" عند الفارابي يتمتع بمخيلة بلغت غاية الكمال، ويعقل ويسمو إلى درجة العقل المستفاد. فهو نبي أو فيلسوف يتلقى المعرفة من العقل الفعال، إما بطريق الوحي وإما بطريق التعقل والتأمل. وهكذا "فإذا حصل ذلك – أي إذا كملت مخيلته وبلغ درجة العقل المستفاد – كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا ومنذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات.(١٠)

٢. ابن سينا

أما ابن سينا فلقد انصرف باهتمامه داخل نفس النظرية إلى إبراز "لا الوحدة في الكون" –كما فعل الفارابي– بل الثنائية التي حاول الكشف عنها، ليس في الكون ككل وحسب بل في أجزائه كلها. يتجلى ذلك بكيفية خاصة في تأكيده على الفرق النوعي بين طبيعة العالم العلوي وبين طبيعة العالم السفلي من جهة، وبين النفس البشرية وبين بدنها، بل سجنها، من جهة ثانية. لقد كان الفارابي يرى أن الاختلاف بين الموجودات هو، أساساً، اختلاف في الدرجة وليس في النوع، وهذا على العكس من ابن سينا الذي جعل الاختلاف بين المعادن اختلافاً في النوع فقال باستحالتها. نعم أن الفارابي لا ينكر وجود الأنواع بل يذهب في ذلك مذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو، ولكن من الممكن القول إنه كان يرى أن الاختلاف في النوع هو نتيجة تراكم الاختلاف في الدرجة. ولذلك نلاحظ أنه يقدم الموجودات في منظومته: (المدينة الفاضلة) متسلسلة مترابطة من أعلى المراتب إلى أدناها. هذا في حين نجد ابن سينا بالعكس من ذلك ينصرف بكليته إلى إبراز الفرق النوعي بين العالم العلوي والعالم السفلي، وبين الموجودات داخل العالمين.

ولكي يكرس ابن سينا هذا التمايز بين العالمين، وذلك التراتب داخلهما يعمد إلى تأكيد جوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها التام عن البدن، وذلك بمختلف "البراهين" والتحليلات قصد إلحاقها بالعالم العلوي، وحتى لا يبقى لديه في العالم السفلي إلا المادة وما تركب منها. ومثل ذلك فَعَلَ بالنسبة للأجرام السماوية التي جعلها من طبيعة إلهية، تحس وتتخيل. وهكذا فبينما يؤكد الفارابي أنه: "ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحاسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس الناطقة البشرية"، (يعني العقل). نجد ابن سينا يؤكد العكس تماما، ويرى أنه ليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس، ولعل لها حاجة من وجه إلى أمر حسي وإدراك زماني، كما يذكره المشرقيون.(١١)

ويقول ابن سينا إن الإنسان مركب من مادة وصورة كغيره من الكائنات، فمادته هي البدن، وصورته هي النفس. فالنفس إذن صورة البدن، وهي كمال أول لجسم طبيعي.(١٢)

وذكر ابن سينا في كتابه (الشفاء) ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونَقَّضَه. إنه دَافَع عن رأى المشرقيين القائلين معه إن الإنسان هو "غير هذا البدن المحسوس" بل هو النفس الذي يشير إليها كل واحد بقوله: "أنا". وإن هذا "الأنا" هو "غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فَاضَ على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفا بربه عالما بحقائق معلوماته، فيستعد للرجوع إلى حضرته ملكا من ملائكته في سعادة أبدية". إذن فمن العناصر الأساسية في فلسفة ابن سينا القول بأن النفس إنما تتخذ البدن آلة لها لاستكمال حقيقتها والرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تعيش في سعادة أبدية.(١٣)

فأثبت ابن سينا وجود النفس "بإثبات وجودها ومغايرتها للبدن". واستدل على روحانية النفس، لأنها "جوهر يدرك المعقولات"، ولأنها تدرك كليات وتدرك ذاتها بغير آلة جسمانية. ولأن جميع القوى البدنية تضعف تبعا لتقدم السن، أما القوة العاقلة فإنها تقوى بعد ذلك في أكثر الأمور.(١٤)

يقول ابن سينا: "إن الأنفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما، يكون لها به تعلق ما، تستبقى به، إن كانت قد وجدت الكمال العقلي، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفسا غير أنفسها ضربا من الاستعمال. والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحري أن يكون لها أن تستعمل بدله، لضرورة ما وحاجة ما، بدناً أجل منه وأشرف".(١٥)

إن ابن سينا في قوله إن النفوس البشرية عندما تستكمل قوتها العقلية بواسطة بدنها البشري، تفارق هذا البدن، وتصعد إلى السماء لتستعمل كبدن لها جديد، أجل وأشرف، جسما سماويا معينا، ليس هذا وحسب، بل إن علاقة النفوس البشرية بالأجسام السماوية تبدأ قبل حلولها في البدن البشري. يقول ابن سينا: "ونفوسنا إن كان حقا ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالمرئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها – جاز أن يكون هناك ذكر، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي، فأول حيز الذكر هو عالم السماء، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئا... وليس ببعيد أن يكون لبعض أنفسنا، ونحن في هذه الأبدان، علاقة ما مع الأحوال السماوية، وبها نتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في المنامات وغيرها، وإذا فارقت البدن، فكانت بدنية بعد (أي في حاجة إلى بدن أجل وأشرف)، كانت لها تلك العلاقة (مع الأجسام السماوية) أشد. وبتلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان".(١٦)

إن العنصر المحوري الأساسي للفلسفة المشرقية السينوية هو كون "الأجرام السماوية" تحس وتتخيل وتعقل. ومعناه أنها تقوم بدور الوساطة بين الله واجب الوجود وبين عالم ما تحت فلك القمر، عالم الأرض والإنسان. فبقوة التخيل تؤثر فينا أي تتصل بنا اتصالا مستمرا، وبقوة التعقل تعشق واجب الوجود وبالتالي تظل على اتصال مستمر به.

أما العقل الفعال في – الحكمة المشرقية – فهو جزء من الأجرام السماوية، عقل من عقولها، ولا علاقة له بمفهوم "ملاك الوحي" في الدين، كما توهم بذلك بعض نصوص ابن سيناء.. إن مفهوم ملاك الوحي في معناه الديني هو "المبعوث من الله" إلى النبي يحضر إليه ويغيب عنه، وهو بعد لا يتصل بغير النبي من أبناء البشر. أما العقل الفعال في "الحكمة المشرقية" فهو دائم الحضور والاتصال، ليس بالنبي (فحسب)، بل بنفوس البشر جميعا. يقول ابن سينا: "والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة (ملكة الاتصال به) ولم يكن عائق، كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه، إنما نحن نغيب عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه".

وهذا ما يؤكد أن الفلسفة المشرقية هذه لا حاجة بها إلى النبوة أصلا، لأن الاتصال ليس مقصورا على شخص بعينه، هو النبي أو الرسول، بل أن بابه مفتوح أمام الجميع: يعني العقل الفعال حاضر دوما ونحن متى شئنا حضرناه. وهذا ما رأيناه عند الفارابي أيضا من قبل.

٣. الرازي (٥٤٤–٦٠٦هـ)

أما فخر الدين الرازي الأشعري فإنه كان حريصا على تقرير قضيتين:

الأولى: إن تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بصورة الجسم.

الثانية: إنها جوهر مفارق مستقل عن الجسم.

ولا شك إن هذا التأكيد من جانبه لتقرير خلود النفس، إذ أن ذلك وثيق الارتباط بأصل من أصول الدين، يعني الإيمان باليوم الآخر.

أما أن النفس أولى أن يقال إنها كمال الجسم من أن يقال إنها صورة، فلوجوه ثلاثة:

١. الصورة تنطبع في المادة بينما النفس الناطقة غير منطبعة، فهي إذن ليست صورة البدن، ولكنها كمال له.
٢. الكمال أقرب إلى طبيعة النوع – يقصد النفس الناطقة – على خلاف الصورة فإنها تتعلق بالمادة وتصف الجنس.
٣. الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة وليس العكس.

وهكذا كان الرازي حريصا على تقرير تمايز النفس عن الجسم واستقلال جوهريتها عنه حين أكد أن النفس جوهر مفارق بذاتها، وإنها ليست جسما ولا حالة في الأجسام.

فالنفس الإنسانية عند الرازي جوهر عقلي مفارق مجرد –كما سبق– وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه، وليست نسبة النفس إلى البدن نسبة تضايف حتى تفنى النفس بفناء البدن، ولكنهما جوهران متمايزان، فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس، ولكن لا يوجب عدم وجودها.(١٧)

٤. ابن خلدون

أما ابن خلدون فإنه قد استعمل جهازا معرفيا ذا بُعدين:

- بُعد يتحدد بالعقل. والعقل هنا يعني القوة الفكرية المؤسسة على الحواس والتجربة (بمعنى الخبرة) والمتجهة إلى الخارج –خارج الذات – والتي تنكب أساسا على البحث عن "التركيب بين الحوادث" لمعرفة أسبابها وشروطها. أنه باصطلاح ابن خلدون "العقل التجريبي" (ويسميه أيضاً: "العقل المعاشي").
- بُعد يتحدد بالنفس، أي بذلك "الجوهر الروحاني" المستعد بطبعه "للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وفي لمحة من اللمحات" فيكسب بذلك، على نحو من الأنحاء، المعارف العلمية الغيبية".

من هنا تراءت أمام ابن خلدون إمكانية تفسير جميع الظواهر التاريخية، ظواهر الحياة البشرية المادية منها والروحية، لأن ما لا يفسره البعد العقلي يمكن تفسيره بالبعد النفسي. ومما يزيد الأمر سهولة كون هذه الثنائية على الصعيد المعرفي تتوافق وتنسجم مع ثنائية مماثلة على الصعيد الأنطولوجي: ثنائية العالم المادي المحسوس والعالم العلوي الروحاني. –كما رأينا عند ابن سيناء –

صحيح أن هذه الثنائية، (ثنائية العقل والنفس)، كانت الأساس الذي قام عليه الفكر القديم وفكر القرون الوسطى. ولكن صحيح أيضا أن ابن خلدون قد وظف هذه الثنائية توظيفا جديدا مكنه من بناء تصور للكون يضفي، ببساطته ووضوحه، نوعا من "المعقولية" على جميع ظواهره المادية والبشرية، العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والسيكولوجية. وأكثر من ذلك، وهذا ما يهمنا هنا بادرجة الأولى، وظف ابن خلدون هذه الثنائية لنقد مختلف معارف وعلوم عصره، الشيء الذي ينطوي كما قلنا قبلاً على ابستيمولوجيا خلدونية عربية إسلامية متكاملة الأسس، واضحة البنيان والاتجاه.

والسؤال إذن كيف وظف ابن خلدون هذه الثنائية أنطولوجيا ومعرفيا؟

إن ابن خلدون يقدم في مقدمته تصورا للكون بسيطا ومنسجما على أساس التمييز، الشائع منذ أفلاطون، بين عالمين: عالم مادي محسوس، وعالم روحاني لا تدركه الحواس. والكون بعالميه – في نظره – عبارة عن حلقات متصلة بعضها مع بعض: من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة الأعلى. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات "مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداد طبيعيا. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها". وهكذا فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لأن يستحيل إليه، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه

كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان ومستعد لأن يستحيل إليه. والإنسان بدوره – وهذا هو بيت القصيد– متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكنه أحيانا، وفي ظروف خاصة، من الانسلاخ من طبيعته البشرية ليصير بالفعل في لمحة من اللمحات من جنس الملائكة حيث يتلقى علوما "غيبية" كلية أو جزئية، تلقى إليه أو يقتبسها اقتباسا بصورة من الصور. –كما سنرى–

الإنسان، إذن، في مركز الكون متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، ومتصل بالعالم الروحاني بروحه ونفسه. وكما أن كل حلقة من حلقات الكون تخضع لتأثير الحلقة التي فوقها وتمارس تأثيرها على ما تحتها، فكذلك الإنسان يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، ويخضع في ذات الوقت لتأثير القوي الموجودة في المراتب التي فوقه، وبكيفية عامة يخضع العالم السفلي لتأثير العالم العلوي، وبما أن الإنسان هو بين العالمين، جزء منه هنا وجزء منه هناك، فإنه يستطيع أن يوجه ذلك التأثير – تأثير الأعلى في الأسفل– توجيهاً ما.

فإن هذه المرتبة الوسطى والممتازة التي يحتلها الإنسان في سلسلة مراتب الوجود تمكنه من اكتساب معارف من الجانبين من السلسلة: ذلك لأن نفسه، وهي القوة المدركة فيه، لها جهتان في الاتصال: جهتا العلو والسفل، فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية الغيبية.(١٨)

لا شك في أن هذه الصورة البسيطة والمغرية التي يقدمها لنا ابن خلدون في مقدمته عن الكون ومركز الإنسان فيه لا تختلف عن الصورة التي نجدها لدى غيره من مفكري القرون الوسطى إلا في التفاصيل والجزئيات. إنها في الجملة تلك الصورة التي رسمها الفلاسفة للكون منذ أفلاطون وبطليموس. غير أن ابن خلدون لا يأخذ منها إلا شكلها العام الذي لا يتناقض مع التصور الإسلامي السني، والذي يخدم في نفس الوقت أغراضه، أعني إشكاليته الإبستيمولوجية.

وهكذا فالنفوس البشرية في هذا الاتصال، "جهتا العلو والسفل"، ليست واحدة ولا متساوية، بل هي أصناف ثلاثة:

أ. صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية وانتزاع المعاني المجردة منها، بحيث ينتهي إدراك في "الأوليات" التي تؤسس المعرفة العقلية ولا يتجاوزها، وبالتالي لا يحصل له إلا تلك المعرفة المحدودة بحدود الحس والتجربة.

ب. وصنف على العكس من ذلك تماما "مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء هم الأنبياء".(١٩)

ج. وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحاني، لا بالفطرة كالأنبياء، بل بالاكتساب والتمرن على "كشف حجاب الحس" أي على التحرر من قيوده "لأن الحواس أبدا جاذبة لها (= للنفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولا من الإدراك الجسماني. وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة، إما بالخاصية التي للإنسان على الإطلاق مثل النوم، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهان... أو بالرياضة".

نحن هنا، أذن، أمام ثلاثة أنواع ممكنة من المعارف عند ابن خلدون:

١. معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة وتعتمد أساسا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية. فإن كانت عبارة فقط عن تصورات فهي من عمل "العقل التمييزي" وهو أدني مرتبة، وإن كانت تفيد "الترتيب بين الحوادث" والعلاقات فهي من عمل "العقل التجريبي" الذي يحتل المرتبة الثانية. أما إن كانت قائمة على "تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا..." وتهدف

إلى تصور "الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله"، فهي من إنتاج "العقل النظري" وهو أعلى مرتبة من مراتب الفكر البشري.

٢. معارف "نفسانية" مصدرها الوحي الذي يلقى في صنف خاص من البشر "تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية والغضبية وسائر الأحوال البدنية"، وهم الأنبياء والرسل.

٣. معارف "نفسانية" كذلك، مصدرها "الرياضة" والاكتساب، لا الوحي، وهي ثلاثة أنواع: معارف المتصوفة ومعارف الكهان ومن في معناهم، والمعارف الناتجة عن "الرؤيا الصحيحة".

وهذه الأنواع الثلاثة من المعارف لها قيمتها في مصدرها، ومحدودة بحدود الحقل الخاص بذلك المصدر. فالمعارف العقلية صحيحة مشروعة ما دامت تخضع لحكم العقل من جهة، وما دامت لا تتجاوز معطيات الحس والخبرة أو ما يرجع إليهما، من جهة أخرى. فإذا تجاوزت هذه المعطيات وتناولت ما وراء الحس، أي العالم الروحاني، تعرضت للخطأ المحقق. قد يقال إن المعرفة العقلية تعتمد التجريد، وهذا صحيح. ولكن التجريد لا يكون مشروعا وممكنا إلا انطلاقا من المشخص. وبما أن ذوات العالم الروحاني هي ذوات غير مشخصة، فإنها لا يمكن أن تكون موضوع إدراك عقلي، سواء بالتجريد أو غيره.

هذا عن المعارف العقلية، أما المعارف التي مصدرها الوحي فهي صحيحة صحة مطلقة، ولكنها بطبيعتها لا تشمل جميع الميادين ولا جميع الجزئيات، فهي تقتصر، في الغالب، على ميدان واحد هو ميدان وراء الحس وما يرتبط به من تكاليف شرعية، أما شئون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم وغيرها، فهي متروكة للعقل "فإنه (صلى الله علي وسلم) إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: أنتم أدرى بشؤون دنياكم"

تبقى بعد ذلك المعارف التي من الصنف الثالث، أي المعارف المكتسبة إما على طريقة المتصوفة أو على طريقة الكهان ومن في معناهم. وهذه المعارف، في نظر ابن خلدون لا يعتد بها. فمعارف المتصوفة – على الرغم من صدقها – هي تجارب ذاتية لا يمكن الإفصاح عنها ولا نقلها فهي كشف وذوق. أما ما يدعيه الكهان فلا يمكن الركون إليه، لأن الكاهن يحاول الاتصال بالعالم الروحاني عن طريق الصناعة – لا بالفطرة ولا بالرياضة الدينية – ولذلك فهو معرض للخطأ أصلا. وأما الرؤيا فهي تحتاج إلى تعبير، وهذا التعبير ربما صادف الصواب وربما جانبه.(٢٠)

خاتمة البحث

فقد تحدثنا أولا عن النفس البشرية في التراث الفلسفي اليوناني، لأن أول من درس حقيقة النفس هو (فيثاغورس)، إنه قال: إن النفس نوع من النغم، لأن الحي مركب من كيفيات متضادة، يعني الحرارة والبرودة واليابسة والرطوبة. والنغم توافق الأضداد وتناسبها، بحيث تدوم الحياة مادام هذا النغم، وتنعدم بانعدامه. يعني ليس لها وجود سابق على الجسد، ولكنهم يؤمنون بتناسخ الأرواح لتطهيرها، ويعتقدون بخلودها. وهناك رأى آخر من أتباع (فيثاغورس)، وهو أن النفس غير موجودة ذاتها، يعني ليس لها وجود سابق على الجسد، ولكنهم يؤمنون بتناسخ الأرواح لتطهيرها، ويعتقدون بخلودها.

وكذلك كان أفلاطون هو أول من حاول أن يعرف النفس تعريفا محددا في التراث اليوناني. إنه يرى أن النفس خالدة منذ الأزل، وستبقى إلى الأبد، يعني إذا مات الإنسان، وكانت أعماله سيئة، تعذب نفسه بأن تحل في جسد أحط، فنفس الرجل قد تحل في جسد حيوان أو حشرة. أما إذا كانت أعماله حسنة، فتعود نفسه إلى عالم المثل، وتعود مرة أخرى إلى جسم الإنسان إذا ارتكب إثما، وتنتقل بالتقمص بين الأجساد المختلفة لتطهيرها لتعود إلى عالم المثل مرة أخرى وهكذا بدون انقطاع.

ويرى أرسطو أن النفس لا يمكن أن تكون جسما. وكذلك يرى أن النفس خالدة بعد الموت وفناء الجسم، لأنها متحدة اتحادا جوهريا مع العقل، والعقل لا يرتبط بعضو خاص من أعضاء الجسم، فإذا مات الجسم لم يمت العقل، والعقل مرتبط بالنفس. إذن النفس لا تموت، بل تبقى خالدة كالعقل.

وذهب (أفلوطين) مذهب (أفلاطون)، لأنه يرى أن غاية النفس الإنسانية هي الاتحاد بالله، لأن الإنسان يحس سعادته بهذا الاتحاد، ويرى أن اتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص عنه، والعودة إلى الواحد الأحد الأول الذي صدرت عنه.

إن أرسطو لم يثبت خلود النفس بصورة قطعية، بل كان مذبذبا في هذا الموضوع، ولكنه كان أميل إلى القول "بأن النفس هي صورة البدن، فهي تفنى بفنائه. أما أفلاطون، فكان متأثرا بـ (سقراط)، فقد كان يؤمن بخلود الروح، وأنها تهبط في البدن من عالم المثل إلى عالم الخير الأقصى، وتنتقل بين الأجساد بعد الموت بالانتساخ لتطهيرها.

ثم تناولنا النفس في التراث الفلسفي الإسلامي، ففي القرن الرابع الهجري نجد أن أبا نصر الفارابي هو أول من حدد معالم علم النفس في الإسلام، فعرف النفس بأنها كمال الجسم، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق.

إن النفس على كثرة قواها واختلاف أجزائها في نظر الفارابي لا تؤلف إلا نفسا واحدة، وهي تبقى بعد فناء البدن. ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطن والمخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية. وكل واحدة من هذه القوى تفعل بآلة. وليست أية واحدة من هذه القوى بمفارقة. أما قوى الإنسان المفارقة، فهي العقل العلمي والعقل العملي.

إن أبا نصر الفارابي متأثر بفلسفة العقول العشرة اليونانية في رؤيته أن الكائنات كلها تتألف من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها.

يقول الفارابي: "إن السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة (أي أن تصبح عقلا نظريا كاملا، (أي أنها لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك، ولا إلى الجسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها)، ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا.

فالعقل هو مبدأ النظام والوحدة. وإدراك النظام والوحدة في الكون إدراكا عقليا واضحا هو السعادة عينها، وهو الغاية من الإنسان ومن الكون معا.

وأما ابن سينا فإنه قد تبني فكرة "المشرقين" التي ترى أن "الأجرام السماوية تحس وتتخيل" قد جعله يدخل تعديلا "طفيفا" على نظرية الفيض الفارابية، حيث أصبح الفيض بمقتضاه ثلاثي القيمة، لا ثنائيا كما رأيناه عند الفارابي. فبينما يصدر عن كل عقل من العقول السماوية عقل مثله وكرة سماوية جرما ونفسا، حسب رأي الفارابي، يصدر عنها حسب رأي ابن سينا ثلاثة موجودات مختلفة بالطبيعة، عقل، ونفس، وجرم فلكي. إن عبارة "كرة سماوية جرما ونفسا" لا تعني في المنظور الذي يتحرك فيه الفارابي أن هناك نفسا مستقلة لكل جرم سماوي. إن "جرما ونفسا" هنا معناها "مادة وحركة"، وهذا راجع إلى التصور القديم الذي كرسه أرسطو والذي يفهم الحركة على أنها راجعة دوما إلى مبدأ منه تصدر وتبتدئ، وذلك هو النفس.

وإذن، فلما كانت الأجرام السماوية تتحرك فلا بد أن يكون هناك مبدأ لحركتها وهو النفس أي القوة المحركة لها والتي لا تنفصل ولا تختلف عنها... ولذلك فعندما يقول الفارابي "ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحاسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط"، فهو إنما يؤكد رأيه في الفيض الذي جعله ثنائي القيمة: العقل، والجرم الفلكي المتحرك لا غير. وإذن فـ"النفس" في اصطلاح

الفارابي ليست شيئا آخر غير قوة من قوى الجسم. ولكن ابن سينا أدخل هذا التعديل على نظرية الفيض الفاربية ليأخذ من الفارابي مفهوم "واجب الوجود بغيره". لقد لاحظ الفارابي أن الشيء يظل ممكنا ما دام غير موجود، فإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أي بواجب الوجود بذاته (= الله).

وقد تبنَّى ابن سينا هذه الفكرة واعتمد عليها في تقسيم الوجود إلى ثلاثة أصناف: واجب الوجود بذاته (= الله)، ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (العالم)، ممكن الوجود (الحوادث..). وكما فعل الفارابي من قبل، ولكن دون إلحاح ولا تركيز. وانتقل ابن سينا من هذه القسمة العقلية إلى "القسمة الأنطولوجية" فقسم الموجودات، هكذا إلى ثلاثة أقسام، وجعل الفيض ثلاثي القيم. وهكذا فالعقل الأول الصادر عن الله (واجب الوجود):

١. يعقل ذاته باعتباره صادرا عن واجب الوجود بذاته (أي يعقل مبدأه) فيصدر عنه عقل مثله.
٢. والعقل الثاني يعقل ذاته باعتباره "ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره" فتصدر عنه نفس سماوية.
٣. والعقل الثالث يعقل ذاته بوصفه ممكن الوجود فيصدر عنه جرم فلكي.

ومن هنا كانت الأجرام السماوية عند ابن سينا تحس وتتخيل وتعقل، هي تحس وتتخيل، لأن لكل جرم سماوي نفس تخصه مستقلة عنه ومتجوهرة بنفسها، وهي تعقل لأن بإزاء كل نفس وجرم سماويين عقل سماوي مستقل ومتجوهر بنفسه كذلك.

تلك هي "الفلسفة العقلية" التي مكنته من أقامة "الدليل" على وجود الله استنادا فقط إلى مجرد تأمل فكرة الوجود. إن هذا "الدليل" في نظر ابن سينا "أوثق وأشرف"، هو "أوثق"، لكونه يقوم على الاستدلال بالعلة (= الله) على المعلول (= المخلوقات)، وهو "أشرف"، لأنه يجعل الله شاهداً على مخلوقاته، وذلك يعكس أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تجعل المخلوقات (أو الحركة) دليلاً على خالقها (أو محركها).

فإن هذه "القسمة العقلية" هي التي دفعت ابن سينا إلى الاعتقاد في أن الأجرام السماوية ذوات نفوس روحانية متجوهرة بنفسها تحس وتتخيل وتعقل. وبما أن ابن سينا يربط هذا الاعتقاد بآراء "المشرقين" وبالتالي بـ"الفلسفة المشرقية" ذاتها، فإنه يمكن القول إن تلك "القسمة العقلية" هي "قسمة أنطولوجية"، وهي أيضا عنصر من عناصر "الفلسفة المشرقية."

اهتم الفارابي بالعقل وترك النفس في الظل فكان بذلك فيلسوف العقل. يقول الفارابي: "وأما الأنفس فأنها ما دامت لم تستكمل ولم تفعل أفعالها كانت قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء". أما ابن سينا فهو، على العكس من ذلك، قد صرف كامل اهتمامه إلى النفس مهملا شأن العقل فكان بذلك فيلسوف النفس.

إذن فمن العناصر الأساسية في فلسفة ابن سينا القول بأن النفس إنما تتخذ البدن آلة لها لاستكمال حقيقتها والرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تعيش في سعادة أبدية. فحاول ابن سينا أن يثبت وجود النفس "بإثبات وجودها ومغايرتها للبدن". واستدل على روحانية النفس، لأنها "جوهر يدرك المعقولات"، ولأنها تدرك كليات وتدرك ذاتها بغير آلة جسمانية.

إن ابن سينا في قوله إن النفوس البشرية عندما تستكمل قوتها العقلية بواسطة بدنها البشري، تفارق هذا البدن، وتصعد إلى السماء لتستعمل كبدن لها جديد، أجل وأشرف، جسما سماويا معينا، ليس هذا وحسب، بل إن علاقة النفوس البشرية بالأجسام السماوية تبدأ قبل حلولها في البدن البشري.

إن العنصر المحوري الأساسي للفلسفة المشرقية السينوية هو كون "الأجرام السماوية" تحس وتتخيل وتعقل. ومعناه أنها تقوم بدور الوساطة بين الله واجب الوجود وبين عالم ما تحت فلك القمر، عالم الأرض والإنسان. فبقوة التخيل تؤثر فينا أي تتصل بنا اتصالا مستمرا، وبقوة التعقل تعشق واجب الوجود وبالتالي تظل على اتصال مستمر به.

أما فخر الدين الرازي الأشعري فإنه كان حريصا على تقرير قضيتين:

الأولى: إن تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بصورة الجسم.

الثانية: إنها جوهر مفارق مستقل عن الجسم.

ولا شك إن هذا التأكيد من جانبه لتقرير خلود النفس. فالنفس الإنسانية عند الرازي جوهر عقلي مفارق مجرد –كما سبق– وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه، وليست نسبة النفس إلى البدن نسبة تضايف حتى تفنى النفس بفناء البدن، ولكنهما جوهران متمايزان، فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس، ولكن لا يوجب عدم وجودها.

وأخيرا درسنا النفس عند ابن خلدون، الذي قد استعمل جهازا معرفيا ذا بعدين:

أ. بعد يتحدد بالعقل. والعقل هنا يعني القوة الفكرية المؤسسة على الحواس والتجربة (بمعنى الخبرة) والمتجهة إلى الخارج –خارج الذات– والتي تنكب أساسا على البحث عن "التركيب بين الحوادث" لمعرفة أسبابها وشروطها. أنه باصطلاح ابن خلدون "العقل التجريبي".

ب. بعد يتحدد بالنفس، أي بذلك "الجوهر الروحاني" المستعد بطبعه "للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وفي لمحة من اللمحات" فيكسب بذلك، على نحو من الأنحاء، المعارف العلمية الغيبية."

من هنا تراءت أمام ابن خلدون إمكانية تفسير جميع الظواهر التاريخية، ظواهر الحياة البشرية المادية منها والروحية، لأن ما لا يفسره البعد العقلي يمكن تفسيره بالبعد النفسي. ومما يزيد الأمر سهولة كون هذه الثنائية على الصعيد المعرفي تتوافق وتنسجم مع ثنائية مماثلة على الصعيد الأنطولوجي: ثنائية العالم المادي المحسوس والعالم العلوي الروحاني. –كما رأينا عند ابن سيناء–

صحيح أن هذه الثنائية (ثنائية العقل والنفس)، كانت الأساس الذي قام عليه الفكر القديم وفكر القرون الوسطى. وصحيح أيضا أن ابن خلدون قد وظف هذه الثنائية توظيفا جديدا مكنه من بناء تصور للكون يضفي، ببساطته ووضوحه، نوعا من "المعقولية"، على جميع ظواهره المادية والبشرية، العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والسيكولوجية.

إن ابن خلدون يقدم في مقدمته تصورا للكون بسيطا ومنسجما على أساس التمييز الشائع منذ أفلاطون، بين عالمين: عالم مادي محسوس، وعالم روحاني لا تدركه الحواس. والكون بعالميه – في نظره – عبارة عن حلقات متصلة بعضها مع بعض: من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة الأعلى. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات "مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادا طبيعيا. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها."

الإنسان، إذن، في مركز الكون متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، ومتصل بالعالم الروحاني بروحه ونفسه. وبكيفية عامة يخضع العالم السفلي لتأثير العالم العلوي، وبما أن الإنسان هو بين العالمين، جزء منه هنا وجزء منه هناك، فإنه يستطيع أن يوجه ذلك التأثير – تأثير الأعلى في الأسفل– توجيهاً ما.

لا شك في أن هذه الصورة البسيطة والمغرية التي يقدمها لنا ابن خلدون في مقدمته عن الكون ومركز الإنسان فيه لا تختلف عن الصورة التي نجدها لدى غيره من مفكري القرون الوسطى إلا في التفاصيل والجزئيات. إنها في الجملة تلك الصورة التي رسمها الفلاسفة للكون منذ أفلاطون وبطليموس.

وهكذا فالنفوس البشرية في هذا الاتصال، "من جهتي العلو والسفل"، ليست واحدة ولا متساوية، بل هي أصناف ثلاثة:

أ. صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية وانتزاع المعاني المجردة منها.

ب. وصنف على العكس من ذلك تماما "مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل.

جـ. وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحاني، لا بالفطرة كالأنبياء، بل بالاكتساب والتمرن على "كشف حجاب الحس" أي على التحرر من قيوده.

نحن هنا، أذن، أمام ثلاثة أنواع ممكنة من المعارف عند ابن خلدون:

١. معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة وتعتمد أساسا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية.

٢. معارف "نفسانية" مصدرها الوحي الذي يلقى في صنف خاص من البشر "تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، وهم الأنبياء والرسل.

٣. معارف "نفسانية" كذلك، مصدرها "الرياضة" والاكتساب، لا الوحي، وهي ثلاثة أنواع: معارف المتصوفة ومعارف الكهان ومن في معناهم، والمعارف الناتجة عن "الرؤيا الصحيحة".

مراجع البحث

١. مصطفى فهمي (دكتور): علم النفس – أصوله وتطبيقاته — الطبعة الثانية، مكتبة خانجي بالقاهرة، ١٩٦٧م، ص٩

٢. فوزان مصرا المحمدي (دكتور): الجانب الفلسفي من الحضارة الإسلامية، جاكرتا، ٢٠٠٤م، ص: ٢٤٨-٢٥٦

٣. المرجع السابق، ص٢٤٩

٤. المرجع السابق، ص ٢٥١

٥. عبد القادر محمود (دكتور): الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣٠، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩١-٢٩٧

٦. زكريا بشير إمام (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، خرطوم، ص ٩٩

٧. المرجع السابق، ص ٩٩

٨. إبراهيم مدكور (دكتور): الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه –، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م، ص ١٢٩

٩. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م، ص ١٥٥-١٥٨

١٠. أبو نصر الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، دار المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٠٥، انظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص٧٥

١١. الفارابي: السياسة المدنية ص: ٣٤

١٢. المرجع السابق، ص ٢٤٤

١٣. محمد عابد الجابري (دكتور): نحن والتراث، ط. ٥، ١٩٨٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص١١١-١١٢

١٤. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٤٥-٢٤٦

١٥. شرح أتولوجيا لأبن سينا، ص٧٢

١٦. المرجع السابق، ص٧٢

١٧. أحمد محمود صبحي (دكتور): في علم الكلام (عن الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، ط: ٥، جـ٢، ص٣٤٥-٣٤٧

١٨. المقدمة، جـ١، ص: ٥١٢

١٩. المرجع السابق، ج١، ص: ٥٢٤

٢٠. محمد عابد الجابري (دكتور): نحن والتراث، ص٢٦٥-٢٧٠