الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم–

كلية العلوم الإجتماعية – قسم الفلسفة–

إشكالية النفس عند ديكارت

من خلال كتابه "انفعالات النفس"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

- بوعتو حنان

إشراف الأستاذ:

- براهيم أحمد

السنة الجامعية: 2022/ 2023.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم-

كلية العلوم الإجتماعية – قسم الفلسفة-

إشكالية النفس عند ديكارت

من خلال كتابه "انفعالات النفس"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

- بوعتوحنان

إشراف الأستاذ:

- براهيم أحمد

موافقت بالوضع في المكتبة

السنة الجامعية: 2022/ 2023.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات	الصفحة
شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	أ – ح
مدخل مفاهيمي	
تمهيد	09
01– مفهوم النفس	09– 12
أ– لغة	09
ب– اصطلاحا	10– 12
02– مفهوم الروح	12– 13
أ– لغة	12
ب– اصطلاحا	13
03– الفروقات بين النفس والروح	14– 17
أ– عند الفلاسفة	14– 15
ب– في القرآن الكريم	16– 17
الفصل الأول: النفس في الفلسفات السابقة لديكارت	
تمهيد	20

المبحث الأول: النفس في الحضارات الشرقية	20- 30
01- تصورات النفس في الفكر المصري القديم	21- 24
02- اتحاد البراهمان والأتمان في الفلسفة الهندية القديمة	24- 30
المبحث الثاني: النفس في الفلسفة اليونانية	30- 43
01- إشكالية النفس عند أفلاطون	30- 37
02- إشكالية النفس عند أرسطو	37- 43
المبحث الثالث: النفس في الفلسفة الوسيطية	43- 54
01- القديس أوغسطين وثالوث النفس	43- 50
02- القديس بونافنتورا: النفس والإشراق	50-54
خلاصة الفصل الأول	55
الفصل الثاني: النفس عند ديكارت من خلال كتابه: "انفعالات النفس"	
تمهيد	58
المبحث الأول: اليقين الأول وطبيعته	59- 69
01- جوهر النفس وطبيعتها الترنسدنتالية	59- 61
02- اليقين الأول بين وجوده ونفيه	61- 69
المبحث الثاني: البنية الأنطولوجية للانفعالات	69- 80
01- أقسام الانفعالات وعلاقتها بثنائية الوجود	69- 76
02- الحياة الأخلاقية وعلاقتها بالانفعالات	76- 80

المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين الجسد والنفس	80- 87
01- التمييز بين الجسد والنفس	80- 81
02- دليل الآنية ووحدة النفس وإدراكها للمعقولات	82-87
تعقيب	88
خاتمة	90- 91
قائمة المصادر والمراجع	93- 98
الملخص بالعربية	100
الملخص بالإنجليزية	101

شكـــر وعـــرفان

الحمد لله والشكر لله الذي وفقني لأداء هذا البحث

أتوجه بالشكر إلى الأستاذ المشرف **براهيم أحمد**

على مساعدته في إتمام هذا البحث وعلى نصائحه القيمة

وأتقدم بالشكر لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل

ولو بالقليل

شكرا لكم جميعا.

إهـــــداء

إلى من لا يمكن للكلمات أن توفيهما حقهما

والديا العزيزين

إلى أمي حفظها الله

وإلى روح أبي رحمه الله

المقدمة

مقدمة

يعتبر ديكارت من بين أهم الفلاسفة الذين قدموا إسهامات فلسفية وأطروحات لا زالت قيد الدراسات، وقد جاء ديكارت بعدد كبير من الأطروحات الغربية الفلسفية الحديثة كما يعتبر أيضا مؤسس الفلسفة العقلانية ومؤسس لثنائية النفس والجسد ونظر إلى النفس على أنها جوهر ومن أجل إبراز العلاقة الموجودة بين هذه الثنائية ألف كتاب بعنوان "**انفعالات النفس**".

وقد صُنف كتابه "انفعالات النفس" في علم النفس حاول ديكارت من خلاله الحديث عن الانفعالات و الأهواء وكيف تؤثر هذه الأخيرة على الجسد والنفس إلى جانب تأثيرها الكبير في الحياة الأخلاقية وسلوكات الفرد في المجتمع ليتطرق بعد ذلك إلى علاج هذه الانفعالات والسيطرة عليها كي نحقق نوعا من الفضيلة من خلال هذا قد قسمت هذه المادة العلمية المعنونة بـ "**إشكالية النفس عند ديكارت من خلال كتابه انفعالات النفس**" إلى فصلين مع مدخل رئيسي يسبقهما وذلك لضبط المفاهيم وتبسيطها وأيضا استيعاب الفروقات الموجودة بين المفاهيم والتي كثيرا ما يتم الخلط فيها.

إن ضبط المفاهيم والمصطلحات هو عملية ضرورية من أجل فهم هذه المادة العلمية، خاصة في الفكر الديكارتي الذي فيه نوع من التمرد على الفلسفات السابقة عنه إذ يعتبر ديكارت من بين الفلاسفة الذين أعطوا أهمية للنفس البشرية لذلك تناولت في

المدخل المفاهيمي مفهوم النفس لغة واصطلاحا ثم مفهوم الروح لغة واصطلاحا وفي الجزء الأخير من المدخل تطرقت إلى أهم الفروقات الفلسفية والدينية الموجودة بين النفس والروح نظرا لأننا نجد خلط كبير بين هذين المصطلحين عند الكثير من المفكرين، ومن ثم عرضت في **الفصل الأول** آراء ونظرة الحضارات الشرقية إلى النفس والجسد واتخذنا من الحضارة الهندية والمصرية نموذجا لذلك ونجد كلا من الحضارتين أعطت مكانة عالية للنفس عن الجسد فالحضارة المصرية قد وضعت للروح والجسد رموزا خاصة وعلى الرغم من أنهم أعطوا للنفس مكانة سامية إلا أنهم لم يهملو الجسد واهتموا به عن طريق عملية التحنيط، أما الحضارة الهندية فقد جعلت من النفس جزءا من البراهمان أي هي جزء من الإله، أما المبحث الثاني من الفصل الأول كنظرة للنفس في الفلسفة اليونانية ولا يمكننا الحديث عن الفلسفة اليونانية دون الحديث عن فلسفة أفلاطون وأرسطو ونجد أن النفس عندهما تنقسم إلى ثلاثة أجزاء باختلاف أجراءهم وتسمياتهم لها، أما في المبحث الأخير من الفصل الأول يتمحور حول النظرة الفلسفية والدينية في الفلسفة الوسيطة بين القديس أوغسطين وبونفنتورا، فلسفة أوغسطين في النفس البشرية لها علاقة بالجانب الديني ويربطه بالثالوث المسيحي والذي يتألف من ثلاثة عناصر من بينها الذاكرة والغاية هنا من الذاكرة أنها جزء من النفس بل أن مفهوم الذاكرة هو نفسه مفهوم النفس أما القديس بونفنتورا نظر إلى النفس على أنها وسيلة بلوغ الحقيقة أو المعرفة.

أما **الفصل الثاني** جاء كدراسة لكتاب انفعالات النفس وعلاقة النفس بالجسد والانفعالات و الأهواء، الجزء الأول من الفصل الثاني تناولت فيه طبيعة النفس واليقين الأول كما يعرفه ديكارت وينقسم هذا المبحث إلى قسمين المطلب الأول في جوهر النفس وطبيعتها الترنسندنتالية (مكانتها العالية) حيث يجعل ديكارت مكانة متسامية عن الجسد أما المطلب الثاني حول إثبات وجود النفس وأن الحركة ليست من خاصيتها بل أنها ترتبط بالجسد أما المبحث الثاني من الفصل الثاني جاء بعنوان دراسة حول البنية الأنطولوجية للانفعالات ينقسم إلى ثلاثة أقسام المطلب الأول في أقسام الانفعالات وكيف عددها ديكارت، القسم الثاني تمحور حول علاقة الانفعالات بالثنائية الديكارتية وكيف تؤثر هذه الانفعالات على مركب الجسد والنفس، أما القسم الأخير أو المطلب الثالث كان حول الحياة الأخلاقية وعلاقتها بالانفعالات وكيف تؤثر هذه الانفعالات على سلوكاتنا المبحث الأخير من الفصل الثاني تمحور حول جدلية العلاقة بين النفس والجسد الجزء الأول من هذا المبحث الأخير بينا فيه التمييز الفاصل بين النفس والجسد وكيف أن للنفس وظائف مغايرة عن وظائف الجسد باعتبار الجسد ممتد ومتجزئ أما النفس جوهر غير متجزئ، من خلال هذا المطلب أدلة التي جاء بها ديكارت من أجل تبيان هذا الاختلاف.

*** أهمية البحث:**

– ضرورة العودة إلى الفكر الفلسفي الحديث خاصة الفكر الديكارتي باعتباره خلفية فلسفية للأفكار المعاصرة.

– وجوب إعادة تسليط القراءات والأضواء على الفلسفة الديكارتية.

– إظهار الأفكار الأخرى لديكارت وعدم ربطه فقط بدراسة الكوجيطو.

*** أهداف البحث:**

تتجلى وتظهر أهداف هذا البحث كإجابة للأسئلة المحورية

– النظرة السابقة للنفس قبل ديكارت وما هو الفرق أو التمييز الحاصل بين القراءات السابقة والقراءات الديكارتية.

– ما هي الانفعالات وكيف لها أن ترتبط بالجسد والنفس؟

– ما علاقة هذه الانفعالات بالحياة الأخلاقية وكيف لها أن تحقق لنا الفضيلة؟

– ما التمييز الفاصل بين النفس والجسد وما هي أهم الأدلة التي جاء بها ديكارت؟

*** منهج البحث**

لمناقشة إشكالية هذا البحث اعتمدت على المنهج التحليلي بغية الدراسة الباطنية للأفكار الديكارتية والفلاسفة الذين سبقوه في ذلك إضافة اعتمدت كذلك على المنهج المقارن من أجل إظهار أهم الفروقات والتمييزات الموجودة بين الفلاسفة الأولين والانفراد الذي جاء به ديكارت، أيضا من أجل إظهار خلفية ديكارت وتأثراته إضافة إلى ذلك المنهج الوصفي من أجل وصف نموذج الدراسة وهو كتاب "انفعالات النفس".

*** الدراسات السابقة**

01- النفس بين الخطاب الفلسفي والصوفي (أرسطو، ابن سينا نموذجان)، بن عيسى خيرة تحت إشراف الأستاذ أنور حمادة، السنة الجامعية: 2015/ 2016، جامعة وهران 02 إشكالية البحث: إعادة قراءة الخطاب الصوفي السينوي خارج القراءات الإيديولوجية المتحيزة للعقل والتي تحذف النص وتصنفه خارج مجاله، نتائج البحث: تجاوز الأحكام التقليدية وإعادة قراءة النصوص التراثية وفق آليات المناهج المعاصرة، الدعوة إلى ضرورة إقامة شروح وتعليقات جدية وعميقة على النصوص الصوفية السيناوية.

02- نظرية الانفعالات عند ديكارت، يوسف أحمد، تحت إشراف الدكتور سلطان إلياس السنة الجامعية: 2017/ 2018، جامعة دمشق، إشكالية البحث: إلى أي حد استطاع ديكارت عن طريق نظريته في الانفعالات أن يعيد للجسد مكانته الحقيقة؟، نتائج البحث:

إبراز الرؤية الفلسفية للانفعالات عند فلاسفة اليونان، ونظرة ديكارت للعلاقة الموجدة بيم النفس والجسد وتجلي كيف تقود الرغبات الأهواء إلى المنفعة الشخصية، إدراك العلاقة بين الانفعال وتحقيق السعادة.

*** الإشكالية العامة والإشكاليات الفرعية:**

من خلال ما تبين لنا سابقا فإن ما أثار الدهشة والتساؤل في هذه المادة العلمية هو مجموعة من الإشكاليات انقسمت إلى إشكالية عامة وإشكاليات فرعية ومنه وجب التساؤل

ونظرا لما سبق تتجلى هذه الدراسة وسؤالها المحوري فيما يلي: كيف نظر ديكارت للعلاقة الموجدة بين الانفعالات ومركب النفس والجسد؟

ومنه تتفرع الاشكاليات التالية: إلى أي حد استطاعت الانفعالات السيطرة والصول بين مركب الثنائية الديكارتية؟ وما العلاقة الموجودة بين الانفعالات وثنائية الوجود؟ وإلى أي مدى استطاعت هذه الانفعالات السيطرة على الحياة الأخلاقية؟.

مدخل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي

01- مفهوم النفس

أ- لغة

ب- اصطلاحا

02- مفهوم الروح

أ- لغة

ب- اصطلاحا

03- الفروقات بين النفس والروح

أ- عند الفلاسفة

ب- في القرآن الكريم

تمهيد:

إن البحث في إشكالية فلسفية يدعونا دائما إلى محاولة ضرورة البحث في أصل المفاهيم وضبط المصطلحات من أجل تبسيط واستيعاب الفكرة في جوهرها الكامل والخالص ومحاولة الغوص في موضوع معين دون الكشف عن مفاهيمه الأساسية وترك مفاهيمه ملتبسة وغامضا سيؤدي إلى عدم استيعاب الأفكار الجزئية، لهذا اتخذت من هذا المدخل مسار لضبط أهم المفاهيم المتعلقة بموضوعنا.

أولا: مفهوم النفس Soul

أ- لغة:

تعرف النفس في لسان العرب لغة: "النفس: الرُّحُ قَالَ ابْنُ سيدَهْ: وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ لَيْسَ مِنْ غَرَضِ هَذَا الكِتَابْ"[1]. يتداخل كثيرا تعريف النفس والروح وكثيرا ما يأخذان المفهوم نفسه "قَالَ أَبُو إِسْحَقْ النَفْسَ فِي كَلامِ العَرَبِ يَجْرِي على ضَرْبَيْنِ: أَحَدُهُمَا قولَك خرجت نفس فلان، أي روحه، وفي النفس فلان إن يفعل كذا وكذا"[2]، من خلال هذا التعريف إذن نجد أن مفهوم النفس قد يتفق مع مفهوم الروح، وتطلق أيضا على الدم وربطت بالدم لأن الدم هو أساس الحياة وخلو الدم من الجسد من علامات فناء الجسد "قال أبو خِراش في

[1] – ابن منظور، لسان العرب، عبد الله علي كبير، محمد أحمد حسب الله، هشام محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة، ط 1، 1119، ص 4500.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معنى النَفْسْ واحِدٌ إلاّ أنَّ النَّفْسَ مُؤَنثَةٌ والرّوحُ مُذَكَرَةٌ قال: وقال غيْرُه الرُوح هو الذي به الحياةُ والنفس هي التي بها العَقْلُ"[1] تتميز الروح على النفس الروح هي الحياة والنفس هي العقل، كذلك يرتبط النفس والروح ويرى الكثير أنه.

اختلف هنا مدلولها إلى الروح لأن ارتباطها بالجسد يضفي إليها مفهوم النفس لكن إذا انفصلت عن البدن تسمى روحًا، وتتخذ بذلك أيضا عدّة معاني منها: الذَّاتُ الجسد والحسد والحقيقة والعزة والعظمة والهمة والإرادة.

ب- اصطلاحا:

تعرف النفس على أنها تشتمل عدّة معاني ويعرفها جميل صليبا: "اسم النفس يقع بالاشتراك على معان كثيرة، مثل الجسد، والدم، والشخص الإنسان، وذات الشيء والعظمة والعزة، والهمة، والأنفة والإرادة، ووصف النفس على حقيقتها صعب جدا"[2] نرى من خلال هذا أنه قد يستصعب أن نعطي مفهوما ومعنى شامل حول النفس، لأنها تتخذ معان مختلفة ويعرفها كل فيلسوف حسب تعريفه الخاص به، نستحضر بذلك تعريف أفلاطون لها إذ يقول "إن النفس ليست بالجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن"، أما أرسطو فيقول: "إن النفس كما أول لجسم طبيعي آلي، فمعنى قوله: كمال أول" أن النفس

[1] – المرجع السابق، ص 4501.

[2] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. ط، ص 481.

صورة الجسم الطبيعي مؤلف من آلات أي من أعضاء"[1]، يرى أفلاطون أن النفس مستقلة عن الجسد ومتعالية عليه لكنها تبقى مسؤولة عن الحركة وسلوكات الإنسان مدام أنها لا تزال مرتبطة بالجسد.

أما النفس عند أرسطو فيرى أنها صورة الكمال ويعتبرها على أنها وسيط بين الروح والجسد وقد ألف كتاب "النفس" ليبين أهميتها في فلسفته وعلما مستقل عن باقي العلوم فالنفس في فلسفة أرسطو احتلت مكانة كبيرة جدا وأعطاها أهمية وثقلا في نظرته لها، أما ديكارت فيعرف النفس في فلسفته على أنها "لا مادية لأن جوهرها هو الفكر، وطبيعتها لا تتعلق بالامتداد، ولا بخواص المادة التي يتألف منها البدن"[2] حقيقة وجود عند ديكارت تنبثق من الفكر في معادلة مفادها أن النفس جوهر لا مادي ماهيته الفكر على عكس الجوهر المادي الذي يمثل الجسد وماهيته الامتداد، إذن النفس في طبيعتها عند ديكارت هي جوهر قائم بذاته ومستقل عن ما هو مادي (الجسد) بالتالي فقد كان ينظر إلى النفس والجسد على أنهما من طبعتين مختلفتين، متمايزتين، أما لايبنتز فإنه يعطي للنفس معنيين مختلفين أحدهما واسع والآخر ضيق ومنه نستحضر قوله: "إن للنفس معنيين أحدهما واسع والآخر ضيق، قال: "لو أردنا أن نسمي نفسا كل ما له إدراك واشتهاء بالمعنى العام الذي تقدمت الإشارة إليه، لأمكننا أن نطلق اسم النفس على جميع الجواهر

[1] – المرجع السابق، ص 481.

[2] – المرجع نفسه، ص 482.

البسيطة التي تمتلك سوى الإدراك البسيط، وأن نسمي نفوسنا إلا المونادات التي لها إدراك واضح تصحبه الذاكرة"[1].

ثانيا: مفهوم الروح Spirit

أ- لغة:

تعرف الرُّوح لغة في لسان العرب على أنها: "النفس يُذكرُ ويؤنثُ والجَمْعُ الأرْواحُ التهذيب: قال أبُو بكرِ بنُ الأنْبارى: الرُّوح والنفس واحدٌ، غير أن الروح مُذكَّرٌ والنَّفْسُ مؤنثٌ عند العرب"[2] تتألف الروح في معناها اللغوي من ثلاثة أحرف ر- و- ح وسميت روحا من الريح الذي يخرج من الروح "وفي التَّنزيل: "ويسألونك عن الرُّوح قُل الرُّوح من أمر رَبّي" والتأويل الروح أنه ما به حياة النفس. وروى الأزهرى بسَندِه عن ابْن عَبَّاس في قوله تعالى "ويسألونَكَ عَنْ الرُّوح" قال إن الروُّحَ قَدْ نَزَلَ في القرآنِ بمنَازِلَ"[3] الروح هي من النَّفس وجَارَّة في الجسد كله ويقال على أن الروح هي مالم يعط علمه لأحد وهي خلق الله والروح في القرآن الكريم تتخذ عدّة معاني مختلفة وبذلك تتعدد أوجه الروح في القرآن إلى ثمانية أوجه الروح بمعنى الرحمة في قوله تعالى: "أولئكَ كتبَ في قلوبهم الإيمان وأيَّدهم

[1] - المرجع السابق، ص 482.

[2] - ابن منظور، مرجع سابق، ص 1768.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بروح منه"[1] ولفظ الروح بمعنى الملك في قوله تعالى: "يوم يقوم الروحُ والملائكة صفا"[2] والروح بمعنى جبريل وبمعنى الوحي والروح بمعنى عيسى بن مريم عليه السلام والروح بمعنى الحياة وبمعنى الريح.

ب- اصطلاحا:

تعرف الروح في المعجم الفلسفي جميل صليبا على أنها: "ما به حياة الأنفس هو اسم للنفس، لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية. وله في الاصطلاح عدة معاني"[3] ومنه تتخذ الروح معاني عديدة في تعريفها الاصطلاحي ومن بين أهم معانيها "الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، وهي عند قدماء الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب، وينتشر الروح فيه كسريان ماء الورد في الورد"[4] أي أن الروح في مقابل المادة وهي "مرادفة للنفس الفردية، ويرى بعض المتصوفة وعلماء اللاهوت أن هذه النفوس الفردية صور إلهية قادرة على الاتصال بالله. ومنه قولهم أن الملائكة والجن، والنفوس الإنسانية باقية بعد الموت، أرواح مجردة" ومنه فالروح مقابل البدن، لأن الروح تمثل القوة العاقلة مصدرها العقل وفي مقابل الجسد الذي يمثل مجموع الغرائز والشهوات ومنه فالروح معاكسة لرغبات الحيوانية للبدن.

---

[1] – سورة المجادلة، الآية 22.

[2] – سورة النبأ، الآية 83.

[3] – جميل صليبا، مرجع سابق، ص 623.

[4] – المرجع نفسه، ص 624.

ثالثا: الفروقات بين النفس والروح

أ- عند الفلاسفة:

اختلفت نظرة الفلاسفة للنفس والروح وعرفها كل منهم حسب الطبيعة التي صنفها فيها.

ابن تيمية: يرى أن الروح كائن موجود في الجسد وهما نوعان. النوع الأول: قائم بذاته أما الثاني هو النفس "إن الروح عين قائمة بنفسها تفارق البدن وتنعم وتعذب ليست هي البدن ولا جزاءا من أجزائه كالنفس المذكور"[1].

ومنه فقد اختلف الفلاسفة في تحديد ماهية الروح وبالتالي فإن:

1- الروح عين قائمة بذاتها.

2- الروح جسم لطيف منتشر في البدن.

3- الأولى تعبر عن الجانب الانفعالي للإنسان من أحاسيس، الثانية تعبر عن حركة الجسم ووجود الحياة فيه.

من الصعب أن نفرق بين النفس والروح حتى في مفهومهما اللغوي لذلك كثيرا ما يستخدم هذين المفهومين مترادفين، وقد اختلف في القرآن الكريم وتبين كالتالي:

[1] - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى (التفسير)، ج 4، مجمع ملك فهد للطباعة، السعودية، 2004، ص 341.

أولا: بعد خلق الإنسان تنفخ فيه الروح.

ثانيا: ليست الروح علة الحياة أو الموت.

ثالثا: النفس قسمين: نفس التي تنفصل عن الإنسان عند سباته أو نومه، ونفس مسؤولة عن وجود الحياة تفارق البدن عند الموت.

رابعا: النفس تعيش فناء وموت الجسد، أما الروح فهي معنوية جسم لطيف غير ملموس والنفس تتحقق بدخول الروح إلى البدن إذن الروح تتمتع بكيان وماهية أما النفس لا تتمتع بهذه الخصائص عند خروج الروح لا يبقى للنفس وجود ولا تسمية لأنها مرتبطة بالحياة: "إن الروح لها ماهية وكيان أما النفس فليس لها ماهية أو كيان، بل هي عبارة عن وصف لمسات الإنسان وطبائعه وغرائزه، فعند الموت تخرج الروح، وحين خروجها لا تبقى للنفس تسمية، لأن تسميتها خاصة بالحياة"[1]، وهذا ما عبر به القرآن الكريم عن الروح والنفس وربط القرآن النفس بالشهوات، النفس ترتبط بالرذائل (كالحسد والتكبر والمرض...) أما الروح ترتبط بمفاهيم الفضيلة أي الأنوار السامية.

[1] – نعيم دونر، مفهوم الروح القدس في ضوء آيات القرآن الكريم، 2018، 1 /// Buif.sayi، ص 56.

ب- الفرق بين الروح والنفس في القرآن الكريم:

الروح هي نور من الله سبحانه وتعالى نُفخت من روحه غير فاعلة لأي ضرر وهي غير مسؤولة عن أفعال البشر بل النفس هي المسؤولة أما الجسد فهو ساحة هذه الأفعال "إنما النفس هي الفاعلة والمسؤولة عن فعل الإنسان والجسد موطن الفعل وأداء الفاعل"[1].

أما النفس عندما ترتبط بالروح فإن هذه النفس لا تصبح قاصرة مجرد الارتباط بالجسد أي أنه يصبح للنفس حياة، وإذا ذهبنا إلى العقائد الإسلامية فإننا نجد الروح هي التميز الإنسان عن غيره في هذا العالم، وتُطلق عليها النفس عندما ترتبط بالجسد ومنه تتدبر وتدرك ما حاولها ويرى إبراهيم البرناجي أن في العقائد الإسلامية أن الروح تدرك وتعي وتفكر وتريد وتختار وتحب وتكره "قال وهم الإلحاد تميز الإنسان بخصوصيتين محوريتين يختلف بهما عن باقي الكائنات، الخصوصية الأولى هي تمتع الإنسان بقدرات عقلية والخصوصية الثانية هي النفخة في الروح"[2] أي أن الإنسان يتمايز عن باقي الكائنات بروحه وقدرته العقلية وإذا ربطنا هذين الخاصيتين نستنتج أن هذه النفخة الغيبية هي صاحبة والمسؤولة على القدرات العقلية.

[1] – ابراهيم البرناجي، النفس والجسد والروح، دار العالمية للنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأخيرة، 2021، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 16- 17.

ويمكن القول أن النفس هي الذات الموجودة في الإنسان المسؤولة عن كل عمل يقوم به سواء كان جيدا أو سيئا طيبا أو خبيثا وهي التي تنام وتسعى وتموت وتتوفى وهي التي تعيش في البرزخ وهي التي سوف تحاسب يوم الحساب ومأخذها إما الجنة أو النار.

الفصل الأول

الفصل الأول: النفس في الفلسفات السابقة لديكارت

المبحث الأول: النفس في الحضارات الشرقية

01- تصورات النفس في الفكر المصري القديم

02- اتحاد البراهمان والأتمان في الفلسفة الهندية القديمة

المبحث الثاني: النفس في الفلسفة اليونانية

01- إشكالية النفس عند أفلاطون

02- إشكالية النفس عند أرسطو

المبحث الثالث: النفس في الفلسفة الوسيطية

01- القديس أوغسطين وثالوث النفس

02- القديس بونافنتورا النفس والإشراق

خلاصة الفصل الأول

تمهيد:

البحث في طبيعة النفس لم يكن جديد الدراسات الفلسفية الحديثة، إن مشكلة النفس تجلت منذ القدم لتطرح بذلك حقيقة يجب التمحيص فيها وبالتالي فهي قديمة قدم النظر العقلي وبذلك تعددت المذاهب والتفسيرات والآراء حول النفس وطبيعتها والقول بالتمييز بين المادة والنفس، وهي النظرية التي درست حقيقة الإنسان، وقد تعددت أوجه النظر فيها أيضا بذلك يصبح موضوع النفس موضوعا متشعبا في البحث الفلسفي لأنها تبقى ميدانا خصبا.

ولقد كان للتفكير الشرقي القديم والفلسفة اليونانية إسهامات عديدة في هذا الميدان لتمتد جذورها إلى الفلسفة الوسيطية والحديثة، إذن ما هي أهم الفلسفات التي أعطت للنفس أهمية بالغة؟ إذن سنتطرق في هذا الفصل إلى الحضارات الشرقية القديمة واتخذت من الهندوسية والفرعونية نموذجا لتصوراتهم حول النفس والجسد ثم الحضارة اليونانية كونها مرجعية عالمية وكان أفلاطون أرسطو من أثر الفلاسفة الذين أعطايا أهمية للنفس لتمتد جذور هذه الأفكار للفلسفات الوسيطية مع القديس أوغسطين.

المبحث الأول:النفس في الحضارات الشرقية

إن العودة إلى تصورات الحضارات الشرقية القديمة يثير نوعا من الدهشة التي تثبت عظمة هذه الحضارات وذكائها وتحليلها وتفسيرها لمختلف أمور الحياة والطبيعة الإنسانية

على مختلف التأملات والتفكيرات التي أنتجتها، لكنها لم تخلو من النوع الأشبه بالخرافي الأسطوري وقد وجد الإنسان نفسه آنذاك غائبا عن المنطق العقلي خاصة في التفسيرات لأصل الطبيعة الإنسانية ووجودها والآلهة، إذن من الضرورة العودة إلى الحلقات السابقة للتاريخ من أجل فهم التطور الفكري للإنسان وفهم المراحل الأخرى خاصة المراحل الأولى لبداية الفكر والتفكير العقلي ذو الطبيعة الميتافزيقية ولا أحد ينكر مدى اهتمام الحضارات الشرقية القديمة بالظواهر الروحانية والتي اعتبرتها من أهم المسائل التي خاضت فيها لتخلف بعدها إرثا عظيما للشعوب والأجيال القادمة، إن هذه الأسباب هي التي دفعتنا إلى البحث في التصورات القديمة للنفس في بلاد الشرق وحتى نتمكن من تأطير كلامنا سأتكلم عن مسألة النفس عند بعض الحضارات الشرقية القديمة الهندية والفرعونية.

01- الحضارة المصرية

ارتبطت مشكلة النفس في الحضارة المصرية بمسائل ميتافزيقية أخرى منها الموت والخلود وإن من أهم الآثار التي خلدتها هذه الحضارات "كتاب الموتى" وهي مجموعة القراءات للتعويذات التي كانت تقرأ على الموتى بعد تحنيطهم ومن أهم المصطلحات أو المفاهيم التي تم الإشارة إليها "الروح" و"النفس" و"الجسد".

الإنسان عند المصريون مصنف من "روح" و"جسد" وترمز الروح عن المصريين بـ (البا) فجاء في كتاب موتى الفراعنة "أمتلك روحى (البا)"[1] أي أن الروح دائما ماترمز لها بـ (البا) أما الجسد أو البدن فيرمز له بـ (الخا) وجاء أيضا في كتاب الموتى "عسى أن تطل على بدنها (الخا)"[2] ومنه البا والخا هما رمزان للجسد والروح ويرون أن (البا) موجودة مع الإله أوزيس– إله (رع) في السماء "لك يامن ارتفعت في الأفق مثل (رع)... لقد اتكأت على قانون (لايتغير ولا يمكن تبديله) لقد عبرت فوق السماء وكل وجه لاحظك وراقب مسارك لأنك أنت قد تخفيت عن حملقة عيونهم"[3] أي أن الروح موجودة في الآخرة السماوية ويمكنها الإتحاد مع الجسد متى أرادت ذلك، ومن المعروف أن الفراعنة اهتموا بالجسد وتحنيطه من أجل الحفاظ عليه لأنهم يعتقدون أن الروح ستعود فيه وأن من أهم التصورات المصرية لطبيعة الإنسان "فإنه كان يتصور أن شخصية الإنسان الحقيقية في الحياة تحتوي على الجسم المادي الظاهر وعلى الفهم الباطن ومفره في اعتقاده القلب أو الجوف وهما التعبيران الرئيسيان عن العقل وتحتوي هذه الشخصية أيضا على الجوهر الحيوي المحرك للجسم ويقصد به النفس"[4].

[1] – بزت إم هرو، كتاب الموتى الفرعوني، ترجمة: والس بديج، ترجمة عربية: فيليب عطية، مكتبة مديولي، القاهرة، ط 1 1988، ص 104.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، ص 37.

[4] – جيمس هنري، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 3 ط، 3 سنة، ص 65.

في كتاب الموتى في الفصل الواحد والتسعون من الصفحة مئة وخمسة نمثل الصورة روح على هيئة طائر برأس آدمي يقف أمام الباب وهي (البا) ستخوض النفس طريقا للوصول إلى البدن وهي متشوقة للإتحاد معه لأن المصريين قدسوا الجسد "ولابد أن حالة الحفظ التامة المدهشة للأجساد البشرية التي وجد عليها المصري أجداده الذين كان يكشف عنهم عندما يقوم بحفر قبر جديد في ذاك الوقت، قد زادت اعتقاده في بقاء تلك الجثث البشرية إلى الأبد وأيقظت في خياله صورا عظيمة في تفاصيلها عن عالم الأموات الذين رحلوا إلى الآخرة وعن حياتهم فيها"[1] لجأ المصريون إلى مختلف الطرق لتزويد جسم المتوفي بمختلف وسائل الإحساس بعد خروج (البا) منه.

إن من أهم اعتقادات الرجل المصري يعتقد أن صاحبه المتوفى موجود داخله فعندما يدفن الجسد يخاطب الكاهن المتوفي أن الآلهة ستبعثه مرة أخرى "إنها تعيد لك رأسه ثانية وتجمع لك عظامك، وتصمم لك أعضاءك وتحضر قلبك لجسدك"[2] لأنهم كانوا يعتقدون بعودة الروح (البا) إلى البدن (الخا) فكان من الضرورة الحفاظ على هذا الجسم الهامد لأن الروح ستبعث فيه مرة أخرى وهذا البعث يتم بواسطة الإله "حور" أو"أزيس" ويعتقدون أيضا أن المتوفي يعجز علىّ ان يصير روحا ولذا لن يصير روحا إلا بمساعدة "أوزير" وذلك بعد أن تسلم حور "عينه" التي انتزعت منه أثناء الشجار مع والده "أوزير" وبعد أن

[1] – جيمس هنري، مرجع سابق، ص 63.

[2] – المرجع نفسه، ص 66.

تم استردادها صار روحا وبقت العادة على ان أي قربان يقدم للمتوفى يسمى "عين دور" وهذا القربان الذي يقدم للمتوفي هو الذي يساعده على أن يصبح روحا كما ساعدت العين حور على أن يصبح روحا.

ومنه فالمصريين اعتقدوا للمتوفي فلسفة ساذجة حاولوا من خلالها أن يتصوروا الحياة ومصير الروح ومنه فإن أهم ماجاء في نظرياتهم أن بعد بعث الجسم عليهم إعادة القوى العقلية إليه واحدة تلوى الأخرى ويتم تحصيلها بواسطة روح المتوفي (با) ومنه عودة المتوفي إلى الحياة بجميع الخصائص التي تساعده على الحياة في الحياة ثانية، والحياة ثانية التي يبتدئ فيها المتوفي يرافقه ملاك يحرسه يسمى (الكا)* يقولون أن (الكا) يولد قبل الروح وكل إنسان له (كا) خاص به يرافقه في كل حياته إلى يوم وفاته. وهذا ما نجده مسوما على جدران معبد يرجع تاريخ هذه الرسومات إلى أواخر القرن الخامس عشر قبل الميلاد الأمير "أمنحتبْ" الرسمة تمثل صورة الأمير الذي يسميه المصريون الأقدمون (كا).

02- الحضارة الهندية

اتخذت الحضارة الهندية (الهندوس) منهجا خاصا بها كباقي الحضارات الشرقية الأخرى لمواجهة مشكلات عديدة منها الوجود والنفس وطبعا لم تخلو هذه الحضارات من

* الكا: هو نوع من الملائكة سام كان الغرض منه على الأخص إرشاد المتوفي إلى ما قدر له في الحياة الآخرة التي يجد فيها كل متوفي من المصريين ملاكه (جيمس هنري، فجر الضمير).

التأويلات وقد تميز الفكر الهندي بصفة عامة والهيدوس بصفة خاصة بمجموعة تأويلات منها الوجود الذي يعرف "بالبرهمان"* والنفس أخذت مصطلح "الأتمان"** وارتبط البراهمان بالأتمان لأن "البراهمان" جوهر الوجود وهو أساس جوهر النفس "الأتمان"، ويعتبر "الأوبانيشاد"*** منبع الفكر الهندوسي، هذا الأخير (الأوبانيشاد) هو أحد أجزاء الفيدا**** الذي يعتبر جوهر الفلسفة الروحية للهند "فإن الحكيم اليوبانيشادي ينطلق من مقولة الدهشة القائمة في تساؤله عن سر الكامن في هذا العالم، من أين أتى هذا العالم؟. يقول: "... فمن أين جئنا، وأين نقيم، وإلى أين نحن ذاهبون؟ أيا من يعرف (براهمان)؟. هل هو مادة أم الروح؟"[1] إذن فالبرهمان هو جوهر العالم ومنبت الوجود "هو الروح الذي

* البرهمان: جوهر العالم، ورأس الكل اللامحدد جنسا ولاصفة ولا شكلا المتخارج عن الحواس هو (حقيقة الحقيقة) محمد محسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص 147.

* * الأتمان: هي ربة العربة، الجسم (شريرا/ Sharira) هو تلك العربة عينها التميز الجنسي والوعي (اليهودي) هو الحوذي والوظيفة المفكرة (مافاس) هي الأعنة، علي زعرور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط 1، 1413 هـ - 1993 م، ص 130.

*** الأبانيشاد: تشتق كلمة أوبانيشاد من فعل يعني: "جلس قرب" أو "وضع شيئا بإزاء آخر" بالتالي فهي تدل على الوضع جنبا إلى جنب بغية الربط أو المعادلة، أشياء وكائنات معتبرة على أنها ذات طبيعة متشابهة، ويمكن من ثم أخذ بعضها عوضا عن الآخر في استعمالات الطقوس أو في النظر الفكري، وهكذا فإن تعاليم الأوبانيشاد تقوم على التواصل والعلاقات بين جميع الأشياء والكائنات، المرجع نفسه، ص 128.

**** الفيدا: تعبير الفيدا، التشكيل المعرفي الأول للآريين القادمين الجدد، من غير العرق الهندي، وهم وإن استفادوا من الموروث الهندي بتوضعاته الميثولوجية والثيولوجية السابقة للفيدية، إلا أن الفلسفة الفيدية دخلت الفكر الهندي محملة بمؤثرات خارجية... والفيدا في مجموعها. تشكل موسوعة معرفية شملت كل المعتقدات القديمة والآلهة والتصورات الإنسانية، والطقوس والعبادة، محمد محسن، تيارات الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص 142.

[1] - المرجع نفسه، ص 146.

لم يولد ولا يتحلل ولا يموت"[1]، من خصائص البرهمان أنه خالد لا يموت أي أنه لا يتحلل ولا متناهي لا يحمل الجزء والكل وما هو ظاهر وما يقابل الظاهر وهو الباطن والفوق والتحت، إنه الأول أي أنه منبع كل شيء والآخر الذي عنده يتوقف كل شيء، ومنه فجوهر البراهمان هو الروح التي هي أساس جوهر الأتمان "النفس"، إذن من خلال "الأوبانيشاد" وهو الجزء الخاص من الفيدا المتعلق بالجانب الوجود والنفس في الفلسفة الهندية سنحاول تجلي الوجود والنفس والعلاقة الكامنة بينهما من خلال النص الأوبانيشادي فقد تم الإفصاح على أن الأتمان مسألة معقدة ولم يحدد طبيعتها ومصدرها وكل ما هو متعارف عليه أنها وجدت داخل الجسد الإنساني، وهي خالدة أزلية. "ولهذا أبدع المفكرون مفهوما جديدا من أجل الوصول إلى أضل تحديد لذلك الجوهر اللامتعين وهو مفهوم 'الأتمان' Atman والذي يعني الذات أو الروح باعتبارها حقيقة أبدعها البرهمان أو بوصفها البرهمان ذاته"[2]، إذن هالة أبو الفتوح في وصفها الأتمان تعطيه صفة الذات والروح معا وبذلك يكون الأتمان هو النفس الساكنة في جسد الإنسان، ومنه بقولها (الأتمان Atman والذي يعني الذات أو الروح) إن هذا الخلط بين الذات والروح يحول بنا إلى إشكالية أخرى فالذات هي الأنا وتختلف عن الروح، يمكن القول أن صفة

[1] – المرجع السابق، ص 147.

[2] – هالة أبو فتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، دار تنوير للطباعة والنشر، بدون ط، بيروت، بدون سنة، ص 178.

الروح خاصية مشتركة بين جميع الكائنات، أما الذات (الأنا): هي وعي الذات لذاتها ومنه لايمكن القول أن الروح أو الأتمان هو الذات نفسها.

وتتابع قولها: "بدأ ظهور الأتمان عبر النصوص الأوبانيشاد بمعنى الذات الإنسانية. ذلك الجوهر الذي يمثل ماهيته الحقة تلك الماهية التي تغاير الإطار المادي الذي تحل به وبذلك نظرا للتباين الواقع بينهما سواء من حيث السمات والإمكانيات. إنها الروح الفعال الذي يشكل حقيقة وجوده الشري، وبدونها يتلاشى تماما"[1]، لقد بين النص الأبانيشادي أن الحقيقة الموجودة في الفكر الهندي "آتمان" و"البراهمان" وهما بذلك لا يختلفان فالنفس تتعالى عن الجسد بالتأمل والمعرفة لتتحد بذلك مع البراهمان.

من خلال الفرضية السابقة أصبحت الذات التي هي الروح بمثابة البرهمان وظله في الوقت نفسه ومنه اتحد البرهمان بالأتمان والوجود مع الروح أي الذات الكونية مقابل الذات الفردية، أي الأتمان الكوني مقابل الأتمان البشري ومن هنا انطلق الأباناشيد قائلا: "إن المطلق والإنسان المقدس والدنيوي، ما هما إلا ذات الشيء، وقد ساهم هذا التفسير كثيرا في جعل الخلاص أمرا ضروريا ليس فحسب لأن خلاص الأتمان من البدن أمر لا عنى عنه حيث أن اتحادهما أمر عرضي، ولكن أيضا لأنه غاية الوجود البشري ومنتهاه"[2] وبالتالي فاتحاد الجسد مع النفس أو الروح أمر لا يمكن تجاوزه ، فالخلاص

[1] – المرجع السابق، ص 179.

[2] – هالة أبو فتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، مرجع سابق، ص 181.

أيضا من هذا الجسم أمر حتمي لا يمكن تخطيه أيضا وتقول أبو فتوح: "إن هذه الروح هي ذلك الذي يقع عليه كل ما يصيب الإنسان من تقلبات مختلفة، ليس هذا فحسب، بل إنها ذلك الجزء الذي يخضع للدورات المتكررة بين الحياة والموت وهكذا أصبح داخل الإنسان ذاتان"[1] الأولى هي الروح التي نفخ فيها البرهمان داخل البدن وهي التي تخلق الحركة فيه وهي مرتبطة بدورات الحياة والموت وتمثل ذلك الجزء الإلهي الساكن فيها والذي يتحد معها لأن البرهمان هو مجموعة أجزاء التي تشكل العالم ومنه فالروح أحد أجزائه وهي بذلك تتحد معه، أما الثانية فتمثل الظل وهو متعلق بالجانب المادي والذي يدفع بالإنسان نحو العمل وكل ما هو مادي ومنه فهي خاضعة للتناسخ وتنال هذه الحرية أو التحرر عندما تتحد مع البرهمان الذي يمثل الوجود والعلة الأولى والإله، منه فالإنسان يحمل في داخله ذاتا خالدة "الروح" وذاتا فانية "الجسد" ومنه تصورهم الإشكالية الثنائية "إذ يكمن الخالد في الفاني مع ذلك يبقى مختلفا عنه"[2] أي أن ارتباط الروح بالبدن لايلغي تماثلهما بل تبقى منفصلة عنه.

ومنه تتضح العلاقة الموجودة بين الأتمان وبين الأعضاء المادية التي يتألف منها البدن والتي تكشف التشابه بين الظواهر الكونية مع أعضاء الجسد وتتابع كلاهما فتقول: "وعلى الرغم من وجود إشارات متفرقة تشير للإنسان بوصفه يتألف من ذوات

[1] – المرجع السابق، ص 185.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عدة، إلا أن القراءة الدقيقة للنصوص تكشف عن وجود ذات واحدة بجانب ذلك الجسد الفاني، غير أن تلك الحقيقة، ورغم تعدد مسمياتها واختلاف خصالها، إلا أنها تعد في الحقيقة ذاتا واحدة تتصف بالوعي ولهذا سميت بالذات العارفة، كما تتصف بالإرادة وسميت بالذات الواعية"[1] على الرغم من تألف الإنسان من ذوات متعددة وتقصد هالة أبو فتوح بالسائر الأعضاء التي يتألف منها الجسد والتي تمثل مجموعة ذوات لكن التحليل الدقيق للنصوص الهندية تكشف حقيقة أخرى أنه لاوجود إلا لذات واحدة وهي "الروح" أو "النفس" فتقول: (وجود ذات واحدة بجانب ذلك الجسد الفاني) وتتميز هذه الذات عن باقي الذوات بالمعرفة والوعي وأيضا توصف بالعقل ومنه تتشكل المعرفة الحقة ومنه تظهر العلاقة الموجودة بين النفس وباقي أعضاء الجسد وتتابع هالة كلامها فتقول: "وقد أحاطتها طبيعتها تلك بهالة من السمو حالت دون خضوعها لهذا الجسد المتقلب والذي تحل فيه. ولذلك فقد بدت بعض الفقرات في صور المنقذ للبشر، بمعنى أنها الخيط الذي إن أمسك به الإنسان نال خلاصه الأبدي، وعليه بدت هذه الذات ورغم حلولها المستمر في البدن غير متأثرة بما يعاني منه سواء أكان ألما أو شقاء، فهي أسمى من أن تشوبها شوائب الجسد"[2]، تحاول هالة أبو الفتوح أن ترصد لنا العلاقة الموجودة بين الذات التي تعتبرها روحا مع الجسد وتقول أن هذه الروح متعالية عن البدن المادي وطبيعتها أوجدتها داخله كالسجن وتعتبر هذه الروح هي الخلاص للبشر من هذا العالم المادي. لذلك هي

[1] – هالة أبو فتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، مرجع سابق، ص 180.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

غير متألمة لما يشعر به الإنسان من آلام التي ترتبط بالجسد في قولها (غير متأثرة بما يعاني منه سواء أكان ألما أو شقاء) ومنه فالروح متفارقة عن الجسد المادي وهما ليسا من طبيعة واحدة لذلك فهي متفارقة عنه ومتعالية عنه.

ومنه فقد اتفق النص الأوبانيشادي على أن البرهمان بعدما خلق العالم وموضوعاته لأنه العلة الأولى للكون اخترق الجسد كي يخلق فيه الحياة والحركة لكي يتخلص من جموده.

المبحث الثاني: النفس في الفلسفة اليونانية

01- أفلاطون وإشكالية النفس:

المرحلة اليونانية قبل سقراط أو أفلاطون لم يهتم الفلاسفة بالإنسان ونفسه ومكوناته بل كان شاغلهم الأكبر هو تفسير الوجود مما تتألف الحياة ودوراتها ومفهوم الوجود والعدم، وعند أفلاطون قدم فلسفته التي تقدم الموضوعات الكبرى تجتمع فيها جميع الموضوعات الله الإنسان، والسياسة والفن، إضافة إلى هذه الأقسام الكبرى كان لابد أن يتوقف أمام إشكالية النفس أو النفس الإنسانية ويرى أن النفس تختلف عن الجسد ولها الأولوية الكبرى هي أبدية أزلية وموجودة قبل وجود البدن وهي موجودة في عالم المثل وهي خالدة بعد فناء الجسد ومنه سيركز أفلاطون في الوجود المستقل للنفس الإنسانية ومن أهم المحاورات التي تناولت إشكالية النفس أو الروح عند أفلاطون هي محاورة

التيمئس ويعتبر الروح هي مبدأ الحياة كونها المبدأ الأول للحركة فوجود الحركة في الجسم تفرض وجود الروح. الحركة= الروح.

يقول أفلاطون عن النفس أنها فكر مجرد هذا من جهة ومن جهة أخرى على أنها مبدأ الحياة والحركة في الجسم، من خلال هذا سنحاول البحث في طبيعة النفس عند أفلاطون "أفلاطون هو القائل في محاورة مينون أنه لا يمكن البحث في خصائص شيء ما إلا بعد معرفة ما هو"[1]، لكن أفلاطون في محاورة "فيدون" لا يبدأ بتعريف النفس مباشرة أو بموضوع بقاءها وإنما يتجه مباشرة لتعريف الموت فيقول: "بأنه الانفصال بين النفس والجسد"[2] إذن يبدأ أفلاطون بمعارضة النفس عن الجسد ويربط الجسد بالعالم المادي المحسوس واللذات إن ما يميز الفيلسوف أنه لا يهتم بهذا الجسد وخصائصه بل عليه أن يهتم بأمور النفس وجوهرها ومحاورة "فيدون" بدأت عندما حكم على أستاذه سقراط بالإعدام (الموت) ولم يظهر سقراط أي نوع من الخوف أو القلق مما دفع بتلاميذه إلى سؤاله لماذا لا تخاف من الموت؟ ومن هنا انطلق الحوار الذي تتجلى فيه علاقة الجسد بالنفس، وما الموت إلا خروج النفس من الجسد الذي هو بمثابة عائق أو سجن، إن الجسد في نظر سقراط على لسان أفلاطون هو السوء الأكبر لأنه مرتبط بالذات الحسية ويدفعنا نحو الشهوة إن كل هذا يمنعنا من الوصول إلى الحقيقة ومنه فإن الوصول إلى

[1] – أفلاطون، فيدون في خلود النفس، ترجمة: عزت قرينى، توزيع دار النهضة العربية، بد ط القاهرة، دون سنة، ص 44.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحقيقة هو التحرر من الجسد ومنه فالغاية التي يتجه نحوها الجسد مغايرة عن غاية النفس.

– مهمة الجسد الانجذاب نحو الملذات والشهوات والغريزة.

– مهمة النفس الوصول إلى الحقيقة العلم والمعرفة.

وفي هذه النقطة التي يربط فيها أفلاطون النفس بالمعرفة يسميها "أمور النفس" والنفس هي "مركز العقل" وهدفها تحصيل المعرفة وكل ما يتعلق بالجانب"الانفعالي" هو من الجسد ومنه

– الفكر في جهة والحب والكره والضحك في جهة أخرى.

إذن الفكر هو (النفس) أو الانفعالات هي(الجسد)، ويضيف أفلاطون عنصر آخر وهو أكثر غموض وأقل وضوح وهو "عزلة النفس" "عزلة النفس عن الجسد وتجمعها حول نفسها إن أمكن هذا التعبير ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس كيانا خاصا"[1]، أي أنها منعزلة عنه وفي ومحاورة الجمهورية يقسم أفلاطون النفس إلى النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية. وهي ما تحدث عنها أفلاطون في كتابه الجمهورية والتي تمثل في نفس الوقت نظام الطبقات للدولة والتي تكون النفس في الوقت نفسه، يقول أفلاطون على لسان سقراط في المحاورات الكاملة المجلد الأول: "أعتقد أن الدولة ستكون عادلة

[1] – أفلاطون، فيدون، في خلود النفس، مرجع سابق، صفحة

عندما تتم الطبقات الثلاث عملها الخاص، كلا بمفردها في الدولة، واعتقدنا أيضا أنها تكون معتدلة وشجاعة وعاقلة بسبب نوعيات وتأثيرات معينة للطبقة تلك عينها"[1] يقسم أفلاطون الدولة إلى ثلاث طبقات الحكام الجنود والعبيد وتقابل هذه الطبقات النفوس الثلاث.

أجزاء النفس:

إذن من خلال هذا يحدد أفلاطون أجزاء النفس في كتابه محاورة الجمهورية ويبدأ حديثه عن الدولة والتي يرى أن العدل فيها يتحقق كفضيلة رابعة إن قامت طبقات الدولة الثلاث بعملها على أكمل وجه، فالفضائل عنده كما قلنا من ثلاث إلى أربع: "وهكذا الفرد يمكننا الافتراض أنه يملك المبادئ الثلاثة عينها في روحه والتي وجدت في الدولة"[2].

الجزء الأول: يمثل الجانب الإلهي في الإنسان ويمثل النفس العاقلة وهي التي تنظم أحوال النفس، يقول أفلاطون في محاورة طيماوس: (الروح العاقلة ومنزلتها السامية) الجزء العاقل هو أسمى أجزاء النفس والدولة: وبشأن أسمى أنواع الروح فينا، يجب أن نفكر التفكير التالي، وهو أن الله قد أعطى كلا منا هذا القسم من الروح بمثابة رب وملاك إلهي.

[1] – أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، المجلد الأول، ترجمة: شوقي داوود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت 1994، ص 204.

[2] – المرجع نفسه، ص 204.

وهو الذي يقول عنه أنه يسكن القمة من جسدنا"[1] تمتلك هذه النفس فضيلة الحكمة وتتبع الخير المطلق وكما قلنا سابقا فهذه النفس تمثل طبقة الحكام في الدولة مركزها الرأس "العقل"، أما الجزء الثاني، فهو يمثل النفس الشجاعة الغضبية وتمثل الجنود في هرم الدولة ومعدنها الفضة على خلاف ذلك تسمى الطبقة الأولى التي تمثل الحكام بالذهب أما الجزء الأخير فهو طبقة العبيد وتمثل النفس الشهوانية وتمثل أيضا الطبقة النحاسية "أنتم إخوة والله شكلكم بطريقة متباينة مع ذلك مزج البعض بالذهب، فحازوا بذلك الشرف الأعظم، وصنع آخرين من الفضة ليكونوا مساعدين، وأنشأ آخرين من النحاس والحديد ليكونوا زراعا وحرفيين" هذا التقسيم الذي أقر به أفلاطون راجع إلى تقسيمه للنفس الإنسانية ومراتب الوجود أيضا (وجود المثل، وجود التصور الصحيح، وجود عالم الحس).

وهنا يأخذنا الحديث عن نظرية الفيزياء أن الوجود عند أفلاطون فهو منبعث من نظرية المعرفة في جزئها الذي يمثل نظرية المثل، وذلك لأن المثل عنده هو جوهر وأساس الذي يقوم عليه كل شيء والوجود والمعرفة والحقيقة ونظيرة الفيزياء أو الوجود

[1] – أفلاطون، الطيماوس واكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ط 1 دمشق، 1968، ص 342.

"إنها تعني بالأشياء التي توجد في المكان والزمان مقابل الأفكار اللامكانية واللازمانية"[1]

ومنه ينقسم العالم إلى قسمين:

– مذهب ما هو متجسد خارجيا، ومذهب نفس الإنسانية الجسمانية.

1– مذهب العالم: نفس العالم "لقد ظن أفلاطون أنه لابد من وجود نفس في العالم تدبر السلوك العقلاني للأشياء وتفسر الحركات"[2] إذن النفس العالمية هي مصدر الحركة وعلتها وعلة الكون كله.

إنها تحدق "بالكل" وهي فلك السماء، وضع الله النفس داخل الجسد ونشرها فيه كله وهي مستقلة في ذاتها عن غيرها من الكائنات الأخرى تدرك العالم جيدا، وروح العالم سبقت البدن، لم يخلق الله الجسد قبل الروح أي أنه لم يستحضرها بعد وجود الجسد، لكن الله أوجد النفس وجعلها متقدمة عن الجسد، وهي السيدة الآمرة والجسد ما هو إلا خادم للروح وخاضع لها وتتركب هذه الروح من جوهر غير قابل للانقسام ثم جوهر جوهر منقسم في الأجسام ومزج بينهما ليخرج صنفا ثالثا له خاصية الطبيعتين ووضع الثبات بين الجوهرين ثم وضع صورة واحدة للجواهر الثلاث وأعاد حشرها إلى عين ذاته، وبعدها

[1] – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1984 ص 177.

[2] – المرجع نفسه، ص 180.

تأتي التقسيمات الأخرى التي تشمل (تقاسيم المزيج الأولية والفلك وخط الاستواء والانحناء وحركات الفلك والكواكب وموقع جسم العالم داخل روحه).

2- مذهب النفس الإنسانية: إن النفس الإنسانية مشابهة في النوع لنفس العالم وكما أن نفس العالم هي علة حركة الكون فالنفس البشرية هي علة حركة الجسم وفيها يتجسد العقل الإنساني ولها علاقة مع عالم المثل والعالم المادي وهي تنقسم إلى قسمين.

القسم الأول هو القسم الأعلى وهو العقل يستوعب المثل مستقره الدماغ، القسم الثاني هو الجانب اللاعقلي ينقسم بدوره إلى قسمين نصف نبيل ونصف خسيس، يمثل النصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف (الغضب) والجانب الخسيس يمثل الشهوات الحسية إذن مستقر النصف النبيل الصدر ومستقر الخسيس الجسم يمتلك الإنسان الأجزاء الثلاث أما الحيوانات فتمتلك الجانب الجزءان من الجانب اللاعقلي بينما الحيوانات يمتلك الجانب الخسيس فقط ويتميز الإنسان عنهم كونه يمتلك العقل.

في محاورة التيمئس فإن أفلاطون يتحدث عن ثلاثة إلى أربع أرواح متمايزة فيما بينها فهناك "المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المائت"[1] وقد خلقه الإله الأول الذي يرمز له بالصانع نفسه ثم ينقله إلى الآلهة الثانوية وهذه الآلهة هي مكلفة بصناعة الأجسام المادية ورغم أن هذا الجزء منفصل عن البدن إلا أنه يتحكم فيه لأنه يرى أن هذا الجسد

[1] – أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد بربارة، مرجع سابق، ص 123.

ما هو إلا خادم ووظيفته تشبه العجلة، أما الأرواح السفلى فهي من صنع الآلهة الثانوية وتمثل والواقعة في الصدر "واقعة في الصدر فوق الغشاء الحاجز، وهي مقر الغضب والحماسة الحربية"[1] وهي القسم النبيل من الجانب اللاعقلي كما شرحناها في مذهب النفس الإنسانية والجزء الثاني في الأرواح السفلى يمثل الجانب الشهواني "وهي مقر شهوة الشرب والأكل والرغبة"[2] ومنه يتجلى الفرق في طبيعة الروح المائتة والأرواح السفلى.

02- أرسطو وإشكالية النفس

ينطلق أرسطو من دراسته للصورة والمادة من أجل تعريف النفس تمثل المادة عند أرسطو الجسد التي تمنح وجودا، والصورة هي الكمال للمادة أي أنها النفس (إذن الجسم مادة الإنسان) و(النفس صورة الجسم).

أ- تعريف النفس عند أرسطو:

تعرف النفس عند أرسطو بأنها: "كمال أولي لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[3] لأن النفس هي صورة الجسم ومعناها أن النفس وجدت في الجسم بالقوة مهمتها تكمن في نقل الحياة الموجودة في البدن بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويخالف هنا أرسطو أستاذه أفلاطون

[1] - المرجع السابق، ص 120.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - أرسطو طاليس، كتاب النفس، رتجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار حياء الكتب العربية، مصر، ط 1، 1949، ص 42- 43.

الذي يرى النفس جوهر الإنسان ووجدت في عالم المثل لتهبط بعد ذلك إلى الجسد وأنها الكمال الأول أي بدونها يوجد ويكون النقص هي كمال أصلي تكمل جسما آلي طبيعي الوجود بالقوة والوجود بالفعل من أهم المصطلحات الفلسفية عند أرسطو.

الوجود المستعد لشكل حياة معينة هو وجود بالقوة، وإذا تحقق فهو موجود بالفعل (الجنين موجود بالقوة، عندما يصبح طفل يصبح موجود بالفعل، النفس البشرية عند أرسطو تكون في الجسم المستعد للحياة، أي جسم آلي ويعرفها أيضا بالمعنى العام: "فهي جوهر بمعنى صورة أي ما هي جسم ذي صفة معينة"[1] هذا التعريف الثاني لأرسطو ويعرفها أنها جوهر وماهية البدن، فهو يرى أن "الرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة"[2]. إذن النفس عند المعلم الأول تفنى بفناء الجسد فهي ليست مستقلة عن الجسد ولا قائمة بذاتها ولا تنفصل عن البدن.

حسب أرسطو فإن النفس جزء خاص من الطبيعة وهي مبدأ الحياة في الجسم الآلي للكائن (نبات، حيوان، الإنسان) والعلاقة التي يراها أرسطو بين الجسد والنفس هي علاقة الصورة بالمادة وهنا يقسم النفس إلى أجزاء.

[1] – المرجع السابق، ص 42– 43.

[2] – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 247.

ب- قوى النفس في نظرية النفس عند أرسطو:

أولى وظائف النفس الحياة، وتشترك هذه الوظيفة بين جميع الكائنات الأخرى، ولفظ الحياة هو وجود الحركة في جسم آلي، فالنبات به حركة النمو، إذن هو حي، مادام أنه يتميز بالتغذية والامتصاص وهذه الخاصية تمنحها له النفس، أما الحيوان تتجسد فيه الحياة بالإحساس أي الحس ومنه تتجسد فيه التخيل والنزوع، لأن وجود الإحساس فهذا يفرض وجود اللذة والألم لذلك فقوى النفس عند أرسطو تتعدد وتختلف "القوة العادية النزوعية والحساسة والحركة والمفكرة"[1] هذه القوى يختلف وجودها من كائن لآخر فهناك كائنات توجد بها جميع قوى النفس وبعض الكائنات الأخرى تمتلك جزء منها أو قوى واحدة فقط كالنبات وهي القوى الغاذية والحيوان يحتوي على قوتني التغذية والقوة الحاسة إضافة إلى القوة المحركة عند بعض الحيوانات الأخرى والبعض الآخر يمتلك قوة التفكير والعقل حيث يعتبرها أرسطو أرقى درجات قوى النفس فالقوى الأرقى عند أرسطو تحوي جميع القوى الأدنى منها ومنه قسم أرسطو النفس إلى ثلاثة وهي: النفس النامية والنفس الحاسة والنفس العاقلة.

[1] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 50.

النفس النباتية أو القوة الغاذية:

الحياة توجد فيها، وهي أولى قوى النفس ولها وظيفتين تكمن هاتين الوظيفتين في التغذية والتوليد، فالكائن الحي يحافظ على بقائه من خلال غذائه ونموه، ومسؤولة على هذا الجانب هي النفس النباتية ومنه تتوالد الكائنات لحفظ نوعها وتكاثرها، فالنبات يولد نبات والحيوان حيوان...، وذلك من خلال الغذاء وتعتبر أقرب الوظائف للطبيعة لكل كائن وهذا النزوع عند الكائنات "فالنفس الغاذية توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان فهي أول قوى النفس"[1]، وغايته هنا هي توليد كائن شبيه بالكائن نفسه، وكانت النفس الأولى هي المولدة لهذا الكائن.

النفس الحاسة:

تختزل هذه النفس في الحيوان، إضافة إلى قوى الحرة والإحساس وتنقسم إلى المحركة والمدركة فالمحركة هي التي تدفع الحيوان إلى دوافع الرغبة والنزوع، أما المدركة فتنقسم إلى قسمين:

- إدراك الظاهر.

- إدراك الباطن.

[1] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2015، ص 53.

إدراك الظاهر يتم عن طريق الحواس كالبصر والسمع... أي الحواس الخمس وذلك لأن أرسطو يرى أن الحواس الخمس لا تخطئ بالمحسوسات الخاصة بكل حاسة فيها فالبصر لا يخطئ في اللون، والسمع لا يخطئ في الصوت "لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما"[1].

أما إدراك الباطن يشمل: الحس المشترك، الذاكرة والمخيلة، ومنه فالحس المشترك مهمته إدراك المحسوسات التي تعجز عن إدراكها الحواس، الحس المشترك كالحركة والسكون وأما المخيلة فمهمتها حفظ الصور غير المرئية للحواس والذاكرة أيضا تقوم بحفظ هذه الصور واستحضارها متى أرادت ذلك.

النفس الناطقة:

تتميز هذه النفس على أنها أرقى قوى النفس بامتلاكها العقل، فالعقل يدرك ماهية الشيء وينقسم هذا العقل إلى قسمين:

- العقل المنفعل.

- العقل الفعال.

- العقل المنفعل: يعمل هذا العقل على تقبل الصور الحسية المنطبعة في المخيلة. وهذه وظيفته الوحيدة.

[1] - أرسطو طاليس، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 103.

– العقل الفعال: وظيفته تكمن في الإدراك وتحويل الصور من العقل المنفعل إلى مدركات عقلية "وبدون العقل الفعال لا ندرك"[1]، وذلك لأن المعرفة هي معرفة الكلي.

إن تقسيم أرسطو للنفس إلى ثلاثة أقسام لا يدل على استقلاليتها عن بعضها البعض وإنما هي متكاملة فيما بينها، وكل وظيفة مكملة للوظيفة التي هي أسمى منها، وليس كل وظيفة مكملة للوظيفة التي هي أدنى منها، فالوحدة الأرقى في هذه الوظائف تحقق ذاتها بذاتها، ومنه فليس الجسم الذي يحفظ وحدة النفس، بل النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم.

ج– علاقة النفس بالجسد:

إن من أهم الكتب التي درس فيها أرسطو إشكالية النفس مؤلفه "في النفس" وكتابه الحادي من الميتافزيقا، وكتاب "الأخلاق النيقوماخية" وينتقد الفلاسفة السابقين، ليتجاوز بذلك فكرة الجسد مقبرة أو سجن للنفس وينفي القول بخلودها ليستبدلها أن النفس تفسد بفساد البدن ويقول أن النفس والجسد يشكلان وحدة تامة ولا ينعزل أحدهما عن الآخر "فليست النفس إذن مفارقة للجسم"[2]. ويشبه أرسطو هذه العلاقة بآلة الفأس فيقول: "ولنفرض مثلا آلة كالفأس كانت جسما طبيعيا، فإن ماهية الفأس تكون جوهرها وتكون نفسها لأن جوهر إذا فارق الفأس فلن يكون هناك فأس" ويسقط هذا التشبيه على

[1] – أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ط 1، ص 814.

[2] – المرجع نفسه، ص 44.

الإنسان أو جسمه ويرى أن عين الحيوان كانت بصر نفسه، وبصر صورة العين. ومنه فالنفس عند أرسطو ليست مستقلة إلا كصورة محضة ومنه فوحدة المادة أو الصورة تثبت أيضا وحدة الجسد والنفس واختلف بذلك أرسطو مع أفلاطون الذي يقول أن الجسد مقبرة وسجن للنفس وقد نزلت إليه من عالم المثل بعدما ارتكبت خطيئة ومنه فأرسطو ينفي مبدأ تناسخ الأرواح ويقول أن موت الجسد هو فناء للنفس أيضا، وفي كتابه "السياسة" بين آلية الحركة الموجودة بين النفس والجسد حيث يقول أن النفس هي مبدأ وعلة حركة الجسد إذا:

- الحركة هي من طبيعة النفس فكما قلنا سابقا أن النفس هي الحياة للجسم.

المبحث الثالث: النفس في الفلسفة الوسيطية

01- القديس أوغسطين

لقد ارتبطت مشكلة النفس عند القديس أوغسطين بمشكلة الوجود والله ومنه فمنطلقه هو فكرة الله، إذن فمنه البداية عند أوغسطين كانت معرفة ذاته من معرفة الذات نستخلص جميع حقائق العالم إن النفس عند أوغسطين جوهر غير مادي خالد "إن الإنسان لا يدرك ذاته إلا فكر"[1] ولا يتم هذا إلا عن طريق الذاكرة ومنه إلى إثبات وجود

[1] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1969، ص 32.

الذات، ومعرفة الذات ثبت لنا أنها جوهر ومنه نجد أن جوهر النفس غير مادي بل روحاني، إذن كيف وجدت الروح والنفس؟

أ- **النفس والروح:** اختلفت هنا الآراء إلى ثلاثة:

1- تأتي الروح عن طريق الأب بالوراثة.

2- تخلق الروح من جديد.

3- الأرواح أزلية.

الرأي الأخير هو الفكر التي يتبناها أفلاطون ولم يعترف بها أوغسطين وتأرجح رأيه بين الأول والثاني وما جعله يتبنى الرأي الأول هو فكرة الخطيئة لأن خطيئة آدم توارثت منه إلى جميع الأجيال.

توصل أوغسطين إلى مفهوم حول النفس أنها جوهر خالص بذاته ولا هي نوع للجسد ويقسم أوغسطين النفس إلى ثلاثة قوى وهو هنا يشبه التقسيم الأفلاطوني. فالنفس العاقلة والغضبية والشهوانية يستبدلها بالوجود والمعرفة والإرادة وهذا لتقسيم يمثل الثالوث إذن أسام الروح تشمل الثالوث المسيحي في سفر التكوين.

إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها فكر أوغسطين أن النفس ثالوث يتألف من ذاكرة وذهن وإرادة، وغايته هنا ليست إثبات أن الذاكرة جزء من النفس، بل إن مفهوم النفس

هو نفسه مفهوم الذاكرة أي أن هذين المفهومين متداخلين عنده، إذن كيف ذلك؟ متى تكون الذاكرة نفس؟ ليس هذا فقط فهذا ينطبق على الذهن والإرادة فكيف يحصل ذلك؟

- تصبح الذاكرة نفسا عندما تذكر معقولاتها.

- ويصبح الذهن نفسا عندما يستوعب مدركاته.

- وتصبح الإرادة نفسا عندما تخرج من القوة إلى الفعل.

إذن: الذاكرة والذهن والإرادة هي النفس ذاتها.

وأكمل أوغسطين تحليله للظواهر الأخرى للنفس فتتكون الإرادة من ثلاث وجدانات: الشهوة والغيظة والخوف، أما الإرادة فيقول: "أنه كانت في علم الله، الأعمال الحرة للإنسان فهي باعتبارها معلومة الله قد وجدت في الفعل الأول"[1] صدورها من الإنسان دليل على اختيار الإنسان.

ب- علاقة النفس بالجسد:

يصف أوغسطين هذه العلاقة فيقول: الحرب مع الأمل بالسلام الأبدي، إن اتحاد النفس مع الجسد حسب أوغسطين ليس كما قال أفلاطون نتيجة خطيئة، والجسم ليس قبرا للروح أو النفس اختلاف النفس عن الجسد إنها جوهر روحاني، وهي محركة للجسد أنا

[1] - أوغسطين، اعترافات الحورى يوحنا، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 4، 1991، ص 198.

إنسان في خدمة النفس والجسد، أحدهما خارجي الآخر باطني" يتحجج أوغسطين بما جاء في محاورة "فيدون" مفادها أن الروح هي سبب وجود الحياة وهذين الحدين متنافرين فالروح لا تموت ومنه الروح مستقلة وقائمة بذاتها، وهي جزء إلهي، فالروح متمسكة بكينونتها.

قد اختلف أوغسطين مع أفلاطون في: أفلاطون أن النفس الإنسانية وجدت وجود قبلي في عالم المثل، أما أوغسطين لم يقل بمسألة الوجود القبلي وبدل ذلك يؤكد على سعي الروح نحو السعادة وهو يرفض فكرة الأفلاطونية التي ترى سعي الروح للتخلص من الجسد من أجل تحقيق السعادة، وقد رفض أيضا القول بالتناسخ كما قال بذلك أفلاطون أن النفوس البشرية بعد موتها تنتقل إلى أجسام الحيوانات ووافق في المقابل على أن تدخل النفس في الجسم الذي خرجت منه، جسم آخر لكن يرفض دخول النفس لجسم غير جسم الإنسان، ومنه يلغي تناسخ الروح في جسم الحيوان، يقول في كتابه **الاعترافات:** "وأقول لنفسي والحالة هذه أنت أشرف في كل شيء مادي لأن فيك حياة ونطق وأنت حياة الجسد وصورته"[1] النفس محركة للجسد وما تأمر به النفس هو الخير وفعل الخير.

[1] – أوغسطين، الاعترافات، الخوري يوسف العلم، الأب لويس برسوم الفرنيسكاني، المعهد الإكليريكي الفرنسيسكاني الشرقي، القاهرة، ط 6، 1987، ص 186.

ج- الروح كمحدد للكيان الوجودي:

كما قلنا سابقا أوغسطين من الفلاسفة يرى أن تركيبة الإنسان مركبة من جسد وروح وفي هذا التركيب فإن النفس هي عنصر الحياة "ومركز الوعي، والإدراك والفكر"[1] ومن المفروض أن تكون النفس العقلانية القسم الحاكم وهنا نجد تغلغل للفكر الأفلاطوني الذي يرى أيضا أن النفس العاقلة أعلى درجات قوى النفس وهي التي تقود إلى الحكمة ويرى أوغسطين أن النفس العاقلة تتحكم في جميع العواطف والرغبات الحسية وتتحقق الحكمة عندما تتجه إلى الله فهو رمز السمو والخير وهنا تأخذنا الفكرة إلى الأسس التي وضعها القديس أوغسطين في نظريته الإشراقية في "محاورة المعلم" فيرى أن "هذا النور الداخلي هو الله في صورة معلم داخلي مستقر في كل نفس إنسانية"[2] فالله عنده هو منبع المعرفة ويرى أنه مستقر في النفس يرشدها ويعلمها الحقائق.

تصور أوغسطين في المرحلة المانوية أن النفس والله كيان مادي، والروح هي أحد أجزاء الله سقطت في العالم الحسي واغتربت عن عالمها لتجد نفسها غريبة عن الجسد إن هذه الفكرة هي أشبه أيضا بالفكرة الأفلاطونية التي تقول "فلقد كان للنفس في رأي أفلاطون حياة قبل الحياة، هي صحبتها في حياة الآلهة في عالم المثل لكنها ارتكبت إثما فسقطت من عالم المثل إلى عالم البدن أي أن النفس اغتربت عن الآلهة حيث سقطت في

[1] – أوغسطين، ترجمة: ناصر حلواني، تحرير تركي الطوهري، موسوعة شانفور للفلسفة، ص 31.

[2] – حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط 1، 1969، ص 11.

الخطيئة"[1] أي أن النفس وجدت نفسها معترية عن عالمها هذه الفكرة الأفلاطونية تأثر بها أوغسطين غير أن أوغسطين غير رأيه في هذه الفكرة القائلة أن النفس والله كيان مادي، والروح ذات أصل إلهي هي ليست إلهية في ذاتها ولكن خلقت من الله، وما أثار الجدل عند أوغسطين هي ثنائية الجسد والروح بما أن الروح لا مادية كيف تتحكم في الجسد كالعواطف والرغبات وأيضا قول أفلاطون أن الكيانات اللامادية سابقة في وجودها عن الكيانات المادية ينتقل أوغسطين في كتابه "عظمة الروح" إلى القول أن تأثير الروح بالجسد هي مسألة إدراكية حسية أي أن العلاقة بينهما لا يجب تصورها بمفهوم مكاني وإنما بمفهوم القوة والإدراك الحسي هو وعي النفس بالأنشطة العضوية التي توجد نتيجة تأثيرات خارجية إضافة إلى الحواس الخمسة.

ح- الإشراق والنفس عند القديس أوغسطين:

ارتبطت نظرية المعرفة لدى القديس أوغسطين بالنفس والله والذات فحياته وفلسفته كانت رحلة للبحث عن الحقيقة واليقين وقد عارض أوغسطين الفلاسفة الذين قالوا بالحواس على أنها خادعة فهو كان يبحث على نقطة البدأ (معرفة المنهج) فوجد هذا عند الأفلاطونية المحدثة وهو الوجدان ومعناها المعرفة المباشرة العيانية، وعلينا أن نتمحص في معرفة الذات لأن من خلال معرفة الذات نصل إلى المعرفة، كانت هذه النقطة هي

[1] – نبيل رمزي اسكندر، الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعارف الجامعية، اسكندر، د. ط، 1911، ص 20.

أيضا نقطة الانطلاق عند ديكارت لأنه بدأ بالفكر لكي يصل إلى الوجود مثله رأى أوغسطين أن هناك ذات تشك وترتبط بحقائق مغايرة كالعلم والتذكر والإرادة والحكم والحياة وتقوم بمختلف الوظائف النفسية.

يرى أوغسطين أن النفس تصل إلى درجات المعرفة والحقيقة عن طريق الإشراق "الباطن من الله على النفس"[1] إنه يقول أن إدراك النفس هو كإدراك العين للأجسام فإن الله هو مصدر إشراق النفس وحقيقة.

ينتقل بعد ذلك أوغسطين إلى أن الحقيقة حاضرة في النفس وداخلها ويربطها بالإنسان الداخلي (المسيح) أي الرجوع إلى الحكمة الخالدة التي تعود إليها كل نفس ناطقة وينكشف لها حسب إرادتها الخيرة والشريرة فنلاحظ "أحدهما ليس خطأ الحقيقة التي يرجع إليها، ذلك أن النور الخارجي لا يخطئ ولكن أعيننا الحسية (corporei) هي التي تخطئ، وهذا النور الذي يرشدنا إلى الأشياء المرئية بقدر ما نستطيع التمييز بينها"[2]

فالمدركات تختلف مدركات ندركها بالحواس ومدركات ندركها بالنفس (معقولة) إذن تنقسم المدركات إلى موضوعات جسدية مادية وموضوعات روحية مجردة.

إن ما حاول أوغسطين أن يثبته هو أن العقل البشري عقل يخطئ وناقص ويتميز بالضعف لذلك قد مده الله بالإشراق الإلهي من أجل الوصول إلى الأفكار المطلقة "فكرة

[1] – نانسي توفيق أمير، باحثة، نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، كلية آداب، ص 589.

[2] – المرجع نفسه، ص 589.

الله– النفس– الخير– الشر– الجمال– الوجود"[1] والتي تعرف بالمبدأ الأول ويرى أنها ليست من بذل جهد الإنسان وإنما هي أعطيت بفضل هذا الإشراق الإلهي.

02– القديس بونافنتورا النفس والإشراق

يعتبر القديس بونافنتورا* من أهم الفلاسفة الذين خاضوا في مشكلة المعرفة والنفس والإشراق فربط المعرفة بالنفس ويرى: "للنفس معرفتان أو عقلان: عقل أدنى وعقل أعلى"[2] إذ يرى بونافنتورا أن النفس مقسمة إلى عقلين:

أ– عقل أدنى: يتجه هذا الجزء إلى المحسوسات.

ب– عقل أعلى: يتجه نحو الله وذاتها.

ومنه نظرية العقلين لبونافنتورا هي تكملة لمذهب أوغسطين ويرى أن هذين العقلين موجودان في النفس ويقول: "صحيح أن الله هو النور الذي ينير كل إنسان، وأنه الفاعل الأول في كل فعل مخلوق، ولكن النفس ليست منفعلة فحسب، فإن الله منح كل مخلوق

---

[1] – المرجع السابق، ص 589.

* القديس بونافنتورا: إيطالي، فرنسسكي، تتلمذ لألكسندر أوف هاليس، وعلم بجامعة باريس، ثم انتخب رئيسا عالما للبرهنة وهو في السادس والثلاثين، وكان قد عين كردينالا في السنة السابقة عليها، له كتب فلسفية ولاهوتية وصوفية أهمها: شرح "أحكام" بطرس اللوسبارذي هو تدوين درسه بالجامعة، ورسالة في "سبيل النفس إلى الله" وأخرى في "إرجاع الفنون إلى اللاهوت"، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر د ط، 2014، ص 121.

[2] – المرجع نفسه، ص 122.

قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص هذا عن العقل الأدنى"[1] أي أن النفس لا تمتلك النور الإلهي فقط في إدراك المعرفة بل أيضا يتحكم فيها الجانب الأدنى أو المادي المحسوس.

العقل الثاني الذي تحتويه النفس هو العقل الأعلى: "أما العقل الأعلى فموضوعه الأشياء المفارقة للمادة"[2] من الموضوعات العقل الأعلى الله والنفس أي موضوعات غير ملموسة ولا مادية هي موضوعات مجردة.

ويعتقد بونافنتورا أن الروح الإنسانية هي صورة الجسم واعتمد في ذلك على أرسطو في نقد الاتجاه القائل أن هذه النفس (العاقلة) هي جوهر واحد "فلما كانت الأجسام البشرية متميزة فسوف تكون الأنفس البشرية التي تكمل هذه الأجسام متمايزة أيضا، فالنفس صورة موجودة حية عاقلة موهوبة بالحرية، وهي حاضرة تماما في كل جزء من أجزاء البدن كما كان يعتقد القديس أوغسطين"[3]

إذن باعتبار أن النفس هي مكملة للأجسام أو هي كمال الجسم فستكون هذه الأنفس متمايزة لأن الأجسام البشرية متمايزة أيضا وتتميز هذه النفوس العاقلة بالحرية وهي ممتدة في سائر أعضاء الجسم كما شهدنها مع القديس أوغسطين، إذن وقد تبنى بونافنتورا النظرية القائلة أن النفس موجودة في جميع أعضاء الجسم ورفض باقي النظريات التي

[1] – المرجع السابق، ص 122.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – جيهان حمدي محمود جمعة، تأثير ميتافزيقا أفلاطون في فلاسفة العصور الوسطى (أوغسطين وبونافنتورا)، مرجع سبق ذكره، ص 481.

تقول عكس ذلك "النفس حاضرة في جزء معين كالقلب"[1] انتشار النفس في البدن الكل راجع إلى كونها بسيطة بالتالي فهي حاضرة في كل مكان.

قد مال القديس بونافنتورا إلى طابع أفلاطوني أوغسطيني، إلا أنه يتبنى التعريف الأرسطي للنفس "صورة الجسم"[2] أي صورة البدن ويؤكد أن النفس جوهر روحاني يتكون من مادة روحانية.

وإن كانت هذه النظرية عند بونافنتورا معاكسة ومناقضة لبساطة الروح فالنفس البشرية عنده "تركيب ينتج مما هو قائم ومما هو موجود طالما أن النفس يمكن أن تؤثر وتتأثر تحرك وتتحرك، ويتطلب ذلك حضور للمادة... وليست المادة جسد به"[3] إذن الروح أو النفس تتكون من مادة وهذه المادة الامتداد وهو يرى أن حتى لو كان هذا التركيب ينافي طبيعته البساطة للنفس فالبساطة أيضا درجات ومنه غياب الأجزاء المكونة لها.

يرى بونافنتورا أن المعرفة مرتبطة بالوجود الإلهي، وهي المعرفة الأولى "فالإحساس المعرفي عند بونافنتورا يرتبط ارتباطا وثيقا بفهم الميتافزيقا"[4] إذن من أجل التوصل إلى المعرفة علينا أولا الخضوع لمعرفة وفهم الميتافزيقا.

---

[1] – المرجع السابق، ص481.

[2] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 481.

[3] – جيهان حمدي محمود حمقه، تأثير ميتافيزيقا أفلاطون في فلاسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 334.

[4] – المرجع نفسه، ص 421.

من أهم ما أكد عليه بونافنتورا التأمل في نهجه إلى الله "تحليل الإدراك، الحكم، وعند المستويات مختلفة يكشف عن الطابع الرمزي للأشياء المعقولة، والنفس باعتبارهاّ أعلى وأرقى مكان حيث تكشف هذه الأشياء معنى أصدق، والله هو المصدر النهائي للمعنى والخالق للنفس ولكل واقعة معقولة"[1] إذن تمتلك النفس أرقى درجات المعرفة وتكشف عنها بكل مصداقية والله هو منبع ومصدر هذه المعرفة وهو خالقها وواجدها ويرى بونافنتورا أن الروح تصعد في درجات لمعرفة الله وتتشكل هذه الدرجات بالخبر الذاتية الموجودة عند كل فرد "وقد حدد بونافنتورا ستة درجات للرؤية تبدأ من رؤية الذهن، ورؤية الذهن الذي يسمو به الإيمان، رؤية الذهن الذي علمته الكتب المقدسة ورؤية الذهن غمره البعد ورؤية الذهن الذي جلبته النبوة، ورؤية النور الذي أخذته الجلالة، وأعلى مرحلة هي التي تعود إلى المعرفة الصوفية وفيها تتحد الروح مع الله"[2] إذن هناك ستة درجات حددها بونافنتور تكمن في الحكمة الذهنية سواء كانت هذه الرؤية منبعها الإيمان أو الكتب المقدسة أو التعبد وصولا إلى المعرفة الصوفية وهي أعلى الدرجات الستة وفيها تتحد الروح مع الله وهذه هي أهم الطرق التي ميزتها فترة القرون الوسطى، ومنه تتحرر الروح من الشر ثم تنتقل إلى الإشراق الداخلي ثم تتحد مع الله، وهذه الدرجات مغروسة فينا نتوصل إلى النعمة عن طريق الاعتدال والعدالة ومنه نصل إلى الحكمة والكمال.

[1] – المرجع السابق، ص 422.

[2] – المرجع نفسه، ص 423.

النقطة الرئيسية هي أن الروح محرك للجسم (الجسد) أي أنها موجودة بذاتها "ومن الطبيعي أن تسير نظرية التكوين الهيلومور في(أو من المادة والصورة) للنفس البشرية البرهان على خلود النفس طالما أن بونافنتورا لا يربط بين النفس والبدن برباط وثيق على نحو ما كانت تفعل النظرية الأرسطية إلا أن برهانه المفضل كان برهانا مستمدا من الغاية النهائية للنفس، فالنفس تسعى إلى السعادة التامة ، من ثم فلما كان لدى النفس رغبة طبيعية للوصول غلى السعادة التامة فمن الطبيعي أنها لابد أن تكون خالدة"[1] المقصود إذن بنظرية الهليمورفي هي نظرية التكوين أي المادة والصورة المرتبطة بالنفس البشرية كما شهدناها مع أرسطو وبونافنتورا يرى أن العلاقة الموجودة بين الصورة (النفس) والمادة (الجسم) غير وثيقة واستند في ذلك إلى غاية النفس ورأى أن النفس تسعى إلى السعادة الكاملة إذن فهي خالدة.

ومن الطبيعي فالمسيحية قد لم يخلو تأثيرها على أوغسطين وبونافنتورا "قد طور أوغسطين وبونافنتورا مفهوم النفس ليلائم المعتقد المسيحي في البعث والقيامة، تؤكد على البعث بالروح والجسد حتى يتمتع الإنسان بالسعادة الأبدية"[2] ومن هنا نرى تأثير فكرة السعادة الأبدية على بونافنتورا هي مستوحاة من الفكر المسيحي.

[1] – المرجع السابق، ص 425.

[2] – المرجع نفسه، ص 432.

خلاصة

وخلاصة ما سبق أن النفس قد نالت مكانة مهمة وعالية في الفلسفات السابقة حيث أن هذه الفلسفات قد نظرت إلى النفس أنها متعالية عن الجسد أو أنها خلقت من جزء إلهي وتمتاز بخصائص مغايرة لخصائص الجسد الذي يمثل الشهوة والرذيلة ومنبع الرغبات الإنسانية وباب الخطيئة، لذا كان من الطبيعي أن يتخذ الفلاسفة والحكماء من النفس طريقا نحو الترويض وتطهير النفس من هذه الشهوات والخطيئة باعتبار النفس اضطرابا يخل بتوازن ومنه كان الجسد مكان الشهوات والهفوات ومن هنا اعتبرت الفلسفات أن خلاصة النفس وتحررها من الجسد إنما هي طريق نحو الفضيلة.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: النفس عند ديكارت من خلال كتابه: "انفعالات النفس"

توطئة

المبحث الأول: اليقين الأول وطبيعته

01- جوهر النفس وطبيعتها الترنسدنتالية

02- اليقين الأول بين وجوده ونفيه

المبحث الثاني: البنية الأنطولوجية للانفعالات

01- أقسام الانفعالات وعلاقتها بثنائية الوجود

02- الحياة الأخلاقية وعلاقتها بالانفعالات

المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين الجسد والنفس

01- التمييز بين الجسد والنفس

02- دليل الآنية ووحدة النفس وإدراكها للمعقولات

تعقيب

تمهيد:

الانفعالات عند ديكارت هي جزء من الحياة النفسية المرتبطة بالنفس ارتباطا وثيقا وبالجسد أيضا وهذه الأخيرة ما هي إلا تفاعل بين هذه الثنائية ومنه تظهر علاقة الانفعالات بالنفس والجسد.

ما ذهب إليه ديكارت أنه لم يجعل من الانفعالات جزء من النفس والجسد فقط بل ربطها أيضا بالحياة الأخلاقية وكيف يمكن لها أن تحدد سلوكاتنا، من خلال هذه الانفعالات أعطى ديكارت للنفس مكانتها العالية والمتسامية ونسب أفعالنا وانفعالاتنا إلى النفس، أما الحركة فهي جزء من الجسد وتم من خلال هذا إجلاء الحركة عن النفس ومنه لا يبقى في النفس سوى أفكارها.

من خلال هذا الفصل سيتم تبيان طبيعة النفس وعلاقتها بالانفعالات والجسد لكن قبل فهم طبيعة هذه الانفعالات فالأمر يتطلب أولا فهم جدلية العلاقة بين ثنائية الوجود إلا أننا لا يمكننا الحديث عن الفلسفة الديكارتية دون الحديث عن الكوجيطو أو يمكن القول المنهج الشكي باعتبار هذا الشك هو هدم للمعارف السابقة من أجل بناء معارف يقينية ومن الشك أيضا يمكن إثبات وجود الذات (الفكر أو النفس)، فما هي العلاقة الموجودة بين النفس والانفعالات؟ وكيف نظر ديكارت إلى جدلية العلاقة بين النفس والجسد.

المبحث الأول: اليقين الأول وطبيعته

01- جوهر النفس وطبيعتها الترنسندنتالية

النفس عند ديكارت جوهر مفكر لا يتجزأ، وهي توجد منفصلة عن الجسد الذي يعتبره متجزئ، هذا الوجود المنفصل بين النفس والبدن توصل إليه ديكارت من خلال عملية الشك، في كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى" في التأمل الثاني (في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم) يرى فيه أن البحث عن الحقيقة يبدأ بالشك وهنا يقول ديكارت "إن التأمل الأول قد أثار في نفسي شكوكا كثيرة"[1]، الشك عند ديكارت كان نقطة الانطلاق عنده للوصول إلى اليقين وتوصل إلى أن النفس هي اليقين الأول وذلك انطلاقا من الكوجيطو* ونفى الشك فيه بالأنا المفكرة.

ويشير ديكارت إلى مكانة النفس الترنسندنتالية ** في الفلسفة الديكارتية لأن معرفة النفس لا ترتبط بالحواس، فهو يرى أن الاعتقاد بالحواس أمر خاطئ قد وقع فيه وعليه أن

---

[1] – رنيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دون طبعة، 2009 ص 83.

* الكوجيطو Cogito: لفظ لاتيني يعني "أنا أفكر" مع إضافة لام التعريب يقصد به حجة ديكارت التي تستدل بالفكر على جوهرية النفس (مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة وللنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة 2007، ص 525).

* * الترنسندنتالي Transcendantal: اللفظ الأقرمجي من وضع المدرسين يدلون به على بعض المعاني التسمو أو التعلو على مقولات أرسطو (مراد وهبة، مرجع سابق، ص 181)

يصححه. ويستند في ذلك إلى قطعة شمع العسل فيرى أن للشمعة ذوق ورائحة ولون وشكل "إنها حلوة المذاق وذات رائحة ولون وشكل"[1]، وتتغير صفات هذه الشمعة بمجرد أن نقربها إلى النار تزول جميع صفاته ومع ذلك فإن التصور يبقى عينه، وبهذا التصور لا يبقى في المخيلة لأن فكرة الامتداد والشكل "مفهومتان بالذهن وحده"[2]، أي أن إدراك الشمعة مرتبط بالذهن وحده وقد خرج ديكارت بهذا الاستنتاج انطلاقا من الشك. إذ يرى أن الشك هو محاولة للوصول والبحث عن الذات (النفس)، ومنه شك في الحواس أولا بعدما كان يعتمد عليها. يقول الدكتور راوي عبد المنعم عباس في كتابه "ديكارت والفلسفة العقلية" في هذا الصدد "انطلق ديكارت إثر هذا المبدأ في الشك في حقيقة الأشياء الحسية، أمور العالم المادي باعتبار أن حواسنا كثيرا ما تخدعنا"[3] ديكارت في بادئ الأمر كان يعتمد على الحواس على أنها مصدر للقين لكن سرعان ما أدرك أن الحواس خادعة ومنه بدأ في الشك في المعروضات الحسية لكن ما يجدر معرفته أن الغرض من الشك هو بلوغ اليقين. ومنه استخدم هذا المنهج ليطمئن لصحتها وبداهتها ومن هنا يختلف الشك الديكارتي عن باقي الشكوك لدى الفلاسفة.

[1]– رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 89.

[2] – المرجع نفسه، ص 90.

[3] – راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دون طبعة 1996، ص 126.

المنهج الشكي هو ما خرج به ديكارت أن ما يحيط بالعالم المادي ما هو إلا خدعة بصرية، وما يجب أن ندركه هو أن معرفة النفس لا ترتبط بالحواس "وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعها إلى الحواس ولا إلى الخيال فعلى الرغم من أن النفس لا يمكن أن تتخيل إلا أنها يمكن أن تعرف بوضوح وتميز"[1] فالحقائق عند ديكارت موسومة بطابع رياضي، وحيث يصبح الامتداد امتدادا معقولا، وميتافزيقا ديكارت منبعثة من هذا الامتداد إن ما يربط بين النفس والجسد عند ديكارت الصلة الحادثة هو ما يقع في الأرواح الحيوانية.

ما حاول إثباته ديكارت من خلال الكوجيطو أن الإنسان عن طريق التفكير يستطيع إثبات وجوده، ومنه فالإنسان وهو في حالة تفكير هو في الوقت نفسه هو في حالة وجود وهي اللحظة التي يكتشف فيها الإنسان وجوده ومنها يدرك الإنسان أنه جوهر كل ماهية ومن طبيعته أنه يفكر.

02- اليقين الأول بين وجوده ونفيه

كما قلنا سابقا فلسفة ديكارت انطلقت من الشك. ويعتبره الحقيقة التي ابتدأ بها مذهبه والشك هو البحث عن المبادئ الأولى الخالية من الشوائب والأخطاء، واعتبر ديكارت هذا

[1] – رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 88.

المنهج ضروري لأنه شك في المعارف والحواس والخيال والبصيرة الرياضية، إلا أن هذا الشك لم يستطع اختراق الذات أو الأنا كانت كالصخرة الصلبة بالنسبة له.

– وجود النفس

يقول الدكتور راوية عبد المنعم في كتابه **"ديكارت أو الفلسفة العقلية"** "محاولة ديكارت إثبات وجود النفس هي محاولة لإثبات وجود الذات"[1]. أي أن الذات وهي في حالة من الشك معناه أن الذات تفكر والإنسان في لحظة التفكير يثبت وجوده وآنيته وهكذا يثبت وجود الوعي أي الذات.

إثبات وجود الذات يترتب عليه مجموعة نتائج منها :

أولا: "إن وجود الكوجيطو على هذا النحو يؤكد الحق في كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التي ندركها بوضوح وتميز هي أشياء حقيقية"[2] من خلال الكوجيطو "أنا أشك، أنا أفكر أنا موجود" هو إثبات لجميع المدركات بالبداهة على أنها حقيقة.

ثانيا: "إن كون الكوجيطو على نحو ما سبق منطلقا للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعزعته مهما بلغت فروضه... بقوله إننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون

[1] – راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دون طبعة، 1989، ص 223.

[2] – المرجع نفسه، 223.

موجودين وإن هذه أول معرفة يقينية يستطيع الحصول عليها"[1] أي أن الكوجيطو هو يقين لا يمكن لأي كان أن يزلزله.

ثالثا: "أنا أفكر فأنا موجود تعني أنني أدرك وجودا ليس وجودا واقعيا جسميا"[2] الكوجيطو هو إثبات للفكر الوجود المعنوي وليس المادي كونه أنه ألغى العالم المادي كله في لحظة التفكير، فلم يبق سوى ذات مفكرة ولم يثبت وجوده إلا في لحظة تفكيره.

رابعا: "إن حقيقة الكوجيطو في إثبات التلازم بين الفكر والوجود واعتبار ديكارت أنه شيء مفكر لأنه شيء موجود قد جعل من الكوجيطو قاعدة راسخة"[3] إن الكوجيطو عند ديكارت هو إثبات للفكر وفي الوقت نفسه إثبات للوجود أي إثبات للذات.

خامسا: "معنى أن أفكر فأنا إذن موجود إنما تنطوي على تلازم ضروري بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد استمرار الوجود لأن الإنسان يفكر في كل لحظة من لحظات حياته ولا يحدث أنه يكف عن التفكير إلا إذا انتهى وجوده"[4] الإنسان بطبعه كائن مفكر وهذا التفكير ضرورة في إثبات وجوده لأن لحظة التفكير ترتبط بكينونة الوجود أي أنه إذا توقف الفكر انتهى الوجود.

---

[1] – المرجع السابق، ص 224.

[2] – المرجع نفسه، ص 224.

[3] – راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص 224.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سادسا: "إن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكر خالص واقتران هذا الوجود بدوام التفكير وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف والانفعالات والأحاسيس إنما يفيد فصلا حاسما وتميزا واضحا بين النفس والجسد"[1] أي أن التمييز والفصل بين الجسد والنفس هو أمر واضح، أما اليقين الحقيقي هو وجود الفكر وهذا أمر ثابت عن الجسد لأن الفكر يدرك بالفكر ذاته أما الجسد لا يدرك إلا بالتفكير.

وهنا تصبح معرفة النفس مباشرة أمر يقيني، والجسد يعرف بالظن ولا يمكن التيقن منه وهنا يقول ديكارت في "مبادئ الفلسفة" "إننا نفرق أيضا بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن"[2]. ومنه استطاع ديكارت إثبات آنيته أي الذات واستقلالها عن الجسد وقد قال سابقا في كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى" حيث انتهى في التأمل الثاني "النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم ومعرفة النفس تفوق كل ما عداها من المعارف"[3]، ومنه فإن معرفة النفس أسهل لأنها تدرك عن طريف الفكر ذاته أما إدراك الجسد فيتم بالظن وهكذا استطاع ديكارت إثبات اليقين الأول، عماد الميتافزيقا عنده واليقين (النفس أو الآنية) .

أ- من الشك إلى اليقين

[1] – المرجع السابق، ص 224.

[2] – المرجع نفسه، ص 225.

[3] – رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 91.

إن الكوجيطو الديكارتي الذي أثبت ديكارت من خلاله وجود الذات ننتقل الآن إلى مسألة الوجود الفكر والوجود المادي، لقد حاول ديكارت إثبات وجود الفكر وليس في إثبات البدن وهنا نجد فصلا قاطعا بين وجود الذات ووجود البدن، "بعد أن أثبت وجود استطاع أن يتصور نفسه لا جسد له"[1]، فمحاولة ديكارت إثبات وجود النفس أو وجود الذات ألغى العالم الخارجي من حوله وألغى وجوده من هذا العالم أيضا، ورغم هذا التصور استطاع إثبات وجود كونه ذاتا مفكرة ومنه الإقرار بالآنية ووجودية الذات مع نفي وجود البدن.

ولم يتجرد ديكارت من المثالية بل اعتبر أن العالم المثالي هو العالم الحقيقي، مقره الذهن(هو الفكر والنفس والذات) أما العالم الحسي ليس إلا عالم زائف يقول في كتابه تأملات "فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل"[2] ومنه فالعالم المثالي الذي مقره الذهن هو اليقين والحقيقة، النفس إذن جوهر مفكر في المقام الأول من اليقين فالفيلسوف هنا لا يبحث عن موضوعات مستقلة أو خارجة وإنما عن مبادئ النفس ذاتها التي يقوم عليها اليقين المطلق.

[1] – راوية عبد المنعم، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص 219.

[2] – رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 100.

ب- اليقين

يتصف الشك عند ديكارت على أنه نقطة البداية إلى أساسها الأول ولا فرق بين الفكر والشك "أنا أفكر أنا موجود هذا هو اليقين الذي يفاجئنا به ديكارت"[1]، ومنه يتساءل ديكارت ما هو اليقين؟ وما يمكن إقامته بهذا اليقين؟ إن التفكير والفكر عند ديكارت المعرفة الأولى وعبر عنها بالقضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" ومنه فالوجود يعتمد على التفكير والإنسان كائن مفكر له هذه الصفة ومنه فالوجود الذي له صفة ما (صفة التفكير) هو جوهر بالذات.

ما يقصده ديكارت أني جوهر مفكر واعتبار اليقين الأول يقين بوجود الجوهر إذن فالجوهر في نظره ليس ممحورا لأغراض مختلفة "فلا محل لذكر الأعراض عند الكلام عن النفس"[2]، فالنفس عنده مختصة بالتفكير والتفكير بعيد حد البعد عن الأشياء العرضية.

الجوهر هو الأنا لأن ديكارت ينتقل بعد الشك إلى ذاته، أي أن الشك في أي قضية تحتمل الخطأ هو أمر واجب والشك دليل على حريتي، ويتساءل ديكارت بعدها "ألن يكون الجوهر إذن عدة صفات مثل الشك والرغبة والإرادة والإحساس؟"[3] أي أن الجوهر يمتلك

[1] – نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط 02، 1119، ص 95.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، ص 98.

صفات من الشك والرغبة والإرادة ليخرج في الأخير بافتراض أن الجوهر يضاف إليه صفات والنفس شيء مفكر إذن فضلا على التفكير الجوهر المفكر.

ما يمكن إقامته على اليقين الأول فالنفس جوهر صفته التفكير، وما يمكننا اليقين منه أنه يميز النفس، عن الكائنات التي اعتدنا الوثوق فيها وهي الجسم والنفس، وتمثل الثبات عكس الجسد أي أن اليقين الأول هو تمييز النفس عن الجسد ومنه تمييز أنا عن جسمي.

- إجلال الحرارة عن طبيعة النفس

في كتاب "انفعالات النفس" لديكارت في المقالة الرابعة والخامسة تطرق إلى ربط الحركة والحرارة بالجسد (البدن)، لكن يقول في المقالة الرابعة بأن الحرارة والحركة في الأعضاء تنبثقان من الجسد، وفي أن الأفكار تنبثق من النفس فيقول "وهكذا فإننا لما كنا لا نستطيع على الإطلاق بأن الجسد يفكر بأية طريقة من الطرق، كنا محقين بأن نعتقد بأن كل أنواع الأفكار التي فينا تنتمي إلى النفس وبسبب أننا لا نشك إطلاقا في إمكانية وجود أجسام جامدة قادرة على أن تتحرك بطرق مختلفة ومتنوعة"[1]، أي أن ديكارت خص النفس بالأفكار وخص الجسد بالحركة، فالتفكير هو من طبيعة النفس ولا يمكن ربطها

[1] – رونيه ديكارت، انفعالات النفس، تر: جورج زيناتي، دار المثقف العربي، بيروت، ط 01، 1993، ص 16.

بالجسد في حين أن الحركة أو الحرارة ترتبط بالجسد ولا يجب أن ننسب إلى أجسادنا ما ينتمي إلى النفس.

إذن إذا كانت الأفكار من طبيعة النفس ستقابلها الحرارة وهي من طبيعة الجسد فيتبع كلامه بقوله "وبأن مثل هذه الأجسام تحتوي الحرارة بقدر ما تحتوي أجسادنا أكثر"[1]، ومنه فالجسد يحتوي على الحركة ويؤكد كلامه هذا باستناده إلى التجربة، تجربة اللهيب الذي يحتوي على الحرارة أكثر من أي عضو في جسدنا ومنه فالحركة لا تنتمي إلى الأفكار بل إلى أجسادنا.

وفي المقالة الخامسة في كتابه "انفعالات النفس" فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن النفس تعطي الجسد الحركة والحرارة يرى أن هذه القاعدة ستجنبنا الوقوع في الخطأ وقع فيه الكثيرون فيقول "لقد كان الخطأ يتأتى من أننا لما كنا نرى بأن كل الأجسام الميتة محرومة من الحرارة وخاليا من الحركة فقد تصورنا بأن غياب النفس كان وراء توقف الحركات وانقطاع الحرارة في حين أنه على العكس من ذلك"[2]، لقد رأى ديكارت أن الاعتقاد أن النفس منبع الحركة اعتقاد خاطئ فالنفس لا تنفصل أو تختفي عندما يحضر الموت بل تغيب النفس عندما تتوقف الحركة وتفسد أعضاء الجسد، ومنه نتساءل كيف تساهم الأرواح الحيوانية في الأعصاب والحواس؟ يجيب ديكارت في المقالة الثامنة "حين

[1] – المرجع السابق، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 17.

نكون على قيد الحياة فإن هناك حرارة مستمرة في قلب كل منا هي نوع من النار يغذيها باستمرار دم الأوردة"[1]، تعتبر هذه الحرارة أو النار بمثابة المبدأ الأول الذي يحرك الجسد وجميع الأعضاء.

تحدث حركات البدن فتنكمش عضلات، وتتمدد عضلات أخرى في المقابل، إذن يرى ديكارت أن السبب الذي يجعل العضلة أ تنكمش لا العضلة الممتدة ب بل إن "أرواحا تأتي نحوها من الدماغ أكثر من تلك التي تأتي نحو العضلة المقابلة"[2]، لكن هذه الأرواح المنبعثة من الدماغ ليست وحدها المحرك للعضلات وإنما تمثل أدواة ضغط للحيوانات التي استوطنت هذه العضلة قبلها وهي تتحرك بسرعة كبيرة.

المبحث الثاني: البنية الأنطولوجية للانفعالات

01- أقسام الانفعالات وعلاقتها بثنائية الوجود

ديكارت في كتبه انفعالات النفس والذي يصنف ضمن كتب النفس يحاول من خلاله تحليل الانفعالات عند الإنسان، ليتمكن من تفسير وفهم آلياتها وفي القسم الثاني يتمكن ديكارت من تفسير الانفعالات المعنوية المعنونة بـ "في عدد الانفعالات في نظامها وتفسير الانفعالات البدائية": في المقالة الثالثة والخمسون يرى ديكارت أن التعجب هو أول جميع الانفعالات يقول في هذا السياق "لذا فإنه يبدو لي بأن التعجب هو أول

[1] – المرجع السابق، ص 19.

[2] – المرجع نفسه، ص 20.

جميع الانفعالات"[1]، فهذا ما يحدث معنا لكل شيء جديد ومختلف عن جميع ما عرفناه سابقا، فالتعجب يحدث معنا إذا احتوى الشيء بذاته شيئا يدعوا إلى الدهشة وإلا لما تأثرنا به حتى أنه لا يؤدي إلى أي انفعال.

في المقالة الرابعة والخمسون يضيف ديكارت إلى التعجب كل من الاحترام والاحتقار وذلك "حسب ما يكون عليه موضوع تعجبنا من كبير أو صغير "[2]، إذن من خلال الموضوع الذي يحتوينا سيتم من خلاله احتقار النفس أو احترامها ثم تتولد بعد ذلك كل من الشهامة التعجرف والتواضع والدناءة.

يضيف إلى ذلك في المقالة الخامسة والخمسون أنه عندما يتم احترام أو احتقار موضوع ما فإنه يتولد من الاحترام التبجيل ومن الاحتقار الازدراء، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحب والكره فيقول "... ما هو جيد لنا أي أنه مناسب لنا فإن هذا يجعل الحب يسري في قلبنا نحوه، ولكن حين نتصوره سيئا أو مضرا فإن هذا يثير فينا الكره"[3]، يصنف ديكارت الحب والكره كجزء من انفعالاتنا ويحدثان حسب الغرض الذي يسببها إذا كان جيدا يشعرنا بالحب أما إذا كان سيئا يشعرنا بالكره ومن الحب والكره تتولد الانفعالات.

[1] – المرجع السابق، ص 46.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، ص 47.

بعد هذه الانفعالات تليها الرغبة فيقول "حين نرغب في اقتناء خير لم نحصل عليه بعد، وحين نرغب في تجنب الشر يعتقد أنه يحصل أو حتى حين لا نتمنى سوى المحافظة على خير نملكه أو غياب شر معين"[1].

أما في المقالة الحادية والستون يضيف الحزن والفرح إلى جانب الانفعالات الرئيسية "الخير الحاضر يثير في نفوسنا الفرح... الشر يثير الحزن"[2]، إذن يرتبط الحزن والفرح بما هو حاضر وحاضر الخير هو الفرح أما حاضر الشر هو الحزن، كما أن ديكارت يتكلم عن انفعالات أخرى كالحسد هو نوع من الحزن المصحوب بالكره وهذا يتولد فينا عندما يصيب الخير ذواتا لا تستحق هذا الخير أما عكس الحسد الرأفة، أما الاستهزاء والسخرية هي تلاحم بين الفرح والكره.

ومنه يمكن تصنيف أهم الانفعالات الأساسية عند ديكارت وهي ستة انفعالات بدائية: التعجب، الحب، الكره، الرغبة، الفرح والحزن أما الانفعالات المتولدة من الانفعالات الأساسية هي متنوعة إلى ثلاثين انفعالا كالاحتقار، الاحترام، العار الابتهاج... الخ.

[1] – المرجع السابق، ص 47

[2] – المرجع نفسه، ص 48.

- علاقة الانفعالات بثنائية الوجود عند ديكارت

تعد الانفعالات جزء من الطبيعة الإنسانية فهي مجموعة الأحوال والحالات التي نعيشها يوميا، والتي تحفظ وجودنا وذاتيتنا ويعرفها علماء النفس في كتاب "**أصول علم النفس**" يعرفها الدكتور أحمد عزت راجح "هو حالة قوية تكون مصحوبة باضطرابات فزيولوجية حشوة بارزة تغشى أجهزة التنفس والدورة والهضم و الجهاز العضلي والجهاز الغدي الهرموني"[1]، ومنه يمكن القول أن الانفعال هو حالة نفسانية جسمانية وهو أيضا حالة وجدانية قوية التي تسببها مجموعة اضطرابات نفسية مفاجئة ومنه تحدث حالات الرعب والهلع... إلخ.

وفي الفصل الرابع تمكن الدكتور أحمد عزت من الفصل بين الانفعالات والعواطف لأنه كثيرا ما يتم الخلط بينهما، وهذا ما شهدناه في كتاب انفعالات النفس لديكارت حيث قد تم ترجمة الانفعالات إلى العواطف. لذا فقد ميز الدكتور أحمد عزت بينهما فيقول "فالعاطفة تنظيم وجداني ثابت نسبيا ومركب من عدة استعدادات انفعالية تدور حول موضوع معين قد يكون شيئا أو شخصا أو جماعة أو فكرة"[2]، إذن العاطفة لا تختلف عن الانفعال فالحب انفعال والحنو عاطفة، فالعاطفة هي كأن نقول تكن الأم لطفلها الحب

[1] – أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، دار الكتاب العربي للطباعة النشر، القاهرة، ط 07، 1962، ص 127.
[2] – المرجع نفسه، ص 128.

فتطرب لنجاحه وتحزن وتلتاع لفراقه أو عندما يمرض بينما تسر عند لقاءه، ومنه يظهر الاختلاف بين الانفعال والعاطفة من اتجاهين:

– العاطفة استعداد ثابت، والعاطفة مقيدة بموضوع تدور عليه.

– الانفعال حالة مستعجلة، والانفعال مطلق غير مقيد بأي موضوع خاص.

من خلال هذا يتبين أن العاطفة ترتبط بموضوع معين ثابت يتم من خلاله تجلي هذه العاطفة أما الانفعال فهو أمر غير ثابت يمكن أن يحدث في أي لحظة ولا يرتبط بأي موضوع معين.

أما ديكارت فقد توجهّ إلى مسألة الانفعالات في كتابه المشهور انفعالات النفس المترجم إلى "عواطف الروح (La Passions de l'âme)، للفيلسوف رونيه ديكارت وقد وضع فيه أفكارا هامة حول الانفعالات نشرت في باريس عام 1649 على الرغم من أن الانفعالات لها جذور عميقة في الفلسفات السابقة عنها، خاصة في الفلسفة اليونانية وتظهر جليا مع الفيلسوف أفلاطون حين قسم النفس إلى ثلاثة أقسام، يقول فريدريك كوبلستون أنه في محاورة الجمهورية نجد نظرية الطبيعة الثلاثية للنفس "وتتألف النفس من ثلاثة أجزاء (جزء) العاقل والجزء الشجاع المفعم بالحماس والجزء الشهواني"[1] نجد أفلاطون يستخدم ككلمة جزء في النفس على الرغم أن النفس لا تتجزأ ولا يجدر القول

[1] – فرديرك كوبلسن، تاريخ الفلسفة، تر: إيمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 01، 2002، ص 126.

عنها أنها تمتلك أجزاء لأنه كما رأينا مع ديكارت وأيضا الغزالي أبو حامد ينفوا أن للنفس أجزاء ومنه فالغرض من كلمة جزء هنا هو المجاز وليس معناه الكلي ولا يمكن أخذه باعتبار أن النفس ممتدة أو ملموسة إلى جانب فلاسفة آخرين في الفترة اليونانية كأرسطو وغيرهم الذين تحدثوا عن الانفعالات ويحلل هذا الكتاب التفسير الآلي للمشاعر من خلال اتخذ بعض الأسباب المباشرة والنهائية.

ويعيش الإنسان وفق وجوده مجموع من الأحوال النفسية تمكنه من التكيف مع العالم الخارجي، وهذه الحالات الانفعالية متغيرة كما كان ينظر إليها برغسون فهي في ديمومة مستمرة فالإنسان لا يعيش مع انفعال واحد، فأنا في هذه اللحظة أشعر بالسعادة والفرح بعد فترة من الزمن سيتغير شعوري من الفرح إلى الحزن، والحياة التي يعيشها الإنسان مع الآخر هو بحاجة فيها غلى فهم هذه الانفعالات من أجل فهم الآخر، إذن فكيف حدد ديكارت الانفعالات وما طبيعتها وما علاقتها بالنفس والبدن.

في المقالة الثانية لكتاب ديكارت في انفعالات النفس يقول "حتى إننا نستطيع القول بأن أفضل طريقة لمعرفة انفعالاتنا هي فحص الاختلاف القائم بين النفس والجسد كي نعرف إلى أي من الاثنين علينا أن ننسب كل وظيفة من الوظائف التي فينا"[1]، إذن من أجل فهم وتفسير ومعرفة انفعالاتنا لا يتم هذا إلا في إطار فهم علاقة الجسد بالنفس، إذن رأي ديكارت في هذا الخصوص هو أن الانفعالات متصلة بالنفس وتؤثر بذلك على البدن

[1] – رونيه ديكارت، انفعالات النفس، مرجع سابق، ص 13.

ويرى أيضا أن الانفعال يتأثر إما بالموضوع الذي يحدث له أو السبب الذي يجعله يحدث وهو إما فعلا أو انفعالا.

يؤكد ديكارت أن أجسامنا عبارة عن آلة تتركب من قلب ودماغ ومعدة وعضلات وأعصاب وشرايين، أما حركة العضلات والحواس أيضا تعتمد على "الأعصاب التي هي بمثابة شبكات صغيرة"[1] ويمكن القول أنها عبارة عن قنوات صغيرة منبعها هو الدماغ وكلاهما وتعتبر هذه القنوات والدماغ أيضا يحتويان على الهواء أو ريحا رقيقة، وهي ما تسمى بالروح الحيوانية والمعروف أن جميع الحقائق عند ديكارت طابعها رياضي ليصبح الامتداد امتدادا معقولا، إن ما يربط النفس بالجسد عند ديكارت هو الصلة الحادثة بينهما عن طريق الأرواح الحيوانية حيث تسري هذه الأرواح في الجسم وموضع هذه الأرواح هو الغدة الصنوبرية في الجسم، وهي سبب التفاعل بين الامتداد (الجسم) والفكر (الروح) فالاختلاف القائم بين الروح كونها جوهر مستقل بذاته والجسد أيضا وهما من عالمين مختلفين لا ينفي هذا وجود علاقة وصلة تربط الجسد بالنفس، وهذه الصلة نلاحظها في المقالة التاسعة التسعون فيقول "أمل في الفرح سيكون النبض منتظما أسرع مما هو في العادة غير أنه ليس قويا ولا كبيرا كما في الحب، ويشعر المرء بحرارة ملذة ليست في الصدر فحسب بل إنها تنتشر كذلك في كل الأجزاء الخارجية للجسم مع الدم الذي نراه

[1] – المرجع السابق، ص 18.

يأتي إليها بغزارة ومع ذلك أن المرء يفقد أحيانا شهيته لأن الهضم يتم أقل من العادة"[1] فما يحدث في الجسد تشعر به النفس ويتم هذا التفاعل أو التأثير عن طريق الغدة الصنوبرية التي تأخذ تفاعلها من الروح إلى الأعصاب.

لقد حاول ديكارت في الوصل بين جوهر النفس والجسد على الرغم من التمايز القائم بينهما، عن طريق ما يسمى بالغدة الصنوبرية، فالطبيعة الإنسانية تقتضي اتحادا جوهريا بين الذات والجسم واختلاطهما وهذا ما يقال عن المعرفة الحسية والحركة والأحلام والتذكر إلى جانب التخيل، نلاحظ هنا، استخدام ديكارت للمفاهيم الأرسطية، حيث يوحد ديكارت بين الجسم والنفس عن طريق الغدة الصنوبرية، وبالتالي تقوم النفس بوظيفتها وهي منتشرة في الجسم ككل وموضعها الأساسي في الدماغ لأنه يراه المكان الرئيسي الذي يوجه الحركات وقبولها.

كخلاصة يمكن القول أنه كلما أرادت النفس شيئا حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث فعل متعلق بتلك الإرادة وهكذا يحدث الفعل حسب الإرادة التي وجب أن يكون عليها وهكذا تصبح الغدة الصنوبرية هي المسؤولة عن حركة الجسد والوسيط بين البدن والنفس، أما مهمة الجسم هو التأثير على النفس فيبلغها بالحركات الموجودة فيه ومنه يترجمها إلى أصوات، ألوان، روائح... إلخ.

[1] – المرجع السابق، ص 66.

02- الحياة الأخلاقية وعلاقتها بالانفعالات

إن الجانب الأخلاقي كان محط اهتمام الفلاسفة منذ القدم حيث احتلت الأخلاق زاوية مهمة في فكر كل فيلسوف، لذا نجد ديكارت من بين الفلاسفة الذين أعطوا اهتماما لهذا الجانب، حيث أن كتابه "في انفعالات النفس" خصص له جانب أخلاقي ليبين الأثر الانفعالي في الجانب الحياتي للأخلاق، سنحاول في هذا المطلب تبيان العلاقة الموجودة بين الانفعالات وحرية إرادة العقل كما قلنا سابقا فالعلاقة الموجودة بين الجسد والنفس تؤثر فيها الانفعالات لتشكل نوعا من الاختلال الذي يؤثر على سلوكات الفرد ومنه تتدخل الإرادة الحرة لتضبط هذه السلوكات وتروضها ومنه تتحقق الفضيلة، الفضيلة كما ندركها فهي من طبيعة إلهية وهذه الفضيلة لها علاقة أيضا بانفعالاتنا فكيف أنه يمكن ترويض الأفعال الشريرة أغلى أفعال خيرة.

أ- الانفعالات وحرية الإرادة

إن الحرية عند ديكارت هي النبل الحقيقي الذي يحقق للإنسان احترامه فيقول في المقالة الثالثة والخمسون بعد المائة في كتابه "في انفعالات النفس" "وهكذا فإني أعتقد بأن النبل الحقيقي الذي يجعل الإنسان يحترم نفسه إلى أعلى درجة يمكنه بحق أن يحترم ذاته بها يقوم في جزء منه فقط فإن هذا الإنسان يعرف بأن ليس هناك من شيء ينتمي له

بحق ويخصه مثل التصرف الحر في إرادته"[1]، إذن يوجد جزء في الإنسان يحقق له الاحترام الذاتي والتقدير، والتقدير الذاتي هو معرفة وإدراك الإنسان لحريته في أفعاله وإرادته الحرة في القيام بأي سلوك عندما يدرك الإنسان هذا الجزء فإنه بذلك يتحقق الاحترام الذاتي وفي الوقت نفسه النبل الحقيقي فأفعالنا هي منبع الإرادة لذلك يرى ديكارت أن ما نسميه أفعالنا هو إرادتنا ويجب أن ندرك أن الإرادة هي أفعال الانفعالات.

في المقالة الثامنة عشر في انفعالات النفس يقسم الإرادة إلى قسمين فيقول "إن إرادتنا هي صنفين لأن بعضها هي أفعال للنفس تنتهي في النفس ذاتها كما حين نود أن نحب الله أو بشكل عام أن نشغل فكرنا بموضوع غير مادي على الإطلاق. أما البعض الآخر فهو أفعال تنتهي في جسمنا كما حين تكون كل إرادتنا أن تتنزه فإنه يتبع ذلك أن سياقاتنا تتحرك أننا نسير"[2]، ومنه فالإرادة تنقسم إلى أفعال في النفس وأفعال في الجسد أفعال النفس هي ما تربط بأنفسنا وتنتهي في النفس ذاتها أي أنها غير مادية ولا ملموسة إنها مجردة ويضرب لنا ديكارت مثالا كحب الله أو كالتفكير في موضوع غير مادي أما الأفعال الإرادية هي التي تنتهي في الجسد كالأفعال المادية كالتحرك والسير لكن بطريقة إرادية.

[1] – بلدي نجيب، مرجع سابق، ص 153.

[2] – رونيه ديكارت، انفعالات النفس، ص ص 24– 25.

يشير بعد ذلك إلى أن الإدراكات تنقسم إلى قسمين والادراكات والاحساسات هي انفعالات ويقصد بالادراكات هي الانفعالات، وهذا ما يؤكد عليه في المقالة الثامنة والعشرون فيقول "يمكننا أن نسمي الانفعالات إدراكات... وهذا ويمكننا أن نسمي الانفعالات أيضا إحساسات"[1]، ونسميها إحساسات لأن النفس تلتقطها كما تلتقط منبهات الحواس الخارجية ونطلق عليها أيضا تأثيرات نفسية وتطلق هذه التسميات على أي تغيرات تطرأ على النفس لكن لا يمكن لأي تأثيرات التي تصل إلى النفس أن تحركها كما تحركها الانفعالات.

والإرادة عند ديكارت لا تأتي من الإكراه فيقول في المقالة الحادية والأربعون "الإرادة حرة بطبيعتها حتى أنه لا يمكن لأحد أن يمارس معها الإكراه"[2] فالإرادة فعل يتبعه الحرية الذاتية.

وقد جاءت الأخلاق عند ديكارت بارتباط حياته وصلته بالناس وبإشغال فكره بهذه العلاقات ويرى أن علاج هذه الانفعالات "... علاج الانفعالات هو بمثابة العلة المناسبة لميلاد فلسفة أخلاقية ونموها فهمنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى من الأخلاق لا لأن الجسم، ولا لأن الأخلاق وسيلة إخضاع الجسم الإنساني بل لأن النفس مرتبطة بالبدن"[3] إن علاج الانفعالات هو بمثابة تجلي فلسفة أخلاقية وهذه الفلسفة الأخلاقية أساسها هو

[1] – المرجع السابق ، ص 28.

[2] – المرجع نفسه، ص 34.

[3] – بلدي نجيب، مرجع سابق، ص 153.

النفس والجسد وعلاج الانفعالات حسب ديكارت يتم وفق أمرين الترويض والسلطة وفق الإرادة الحرة.

ب- الانفعالات والفضيلة

على الرغم مما ذكرناه سابقا أن علاج الانفعالات يكون وفق الترويض والإرادة الحرة إلا أنه لا يمكن العلاج التام لهذه الانفعالات دون وجود فضيلة، فيقول نجيب بلدي في كتابه "ديكارت" "حيث أن من أركان الحكمة أن يعرف الإنسان كيف ولماذا يجب عليه أن يقدر نفسه أو يحتقرها"[1] أي أن الحكمة هي قدرة المرء على معرفة منزلته.

وهو يرى على أن الحرية هي التي تجعلنا قادرين على تقدير نفسنا، فيقول أيضا "ألا وهو ممارسة حريتنا، وسيطرتنا على إرادتنا. فالأفعال الصادرة عن حريتنا هي وحده التي تقبل المدح أم الذم"[2]، ومنه أفعالنا هي ملكنا وكل ما هو صادر عن حريتنا هو الذي يستحق أن نحكم عليه بالجانب الأخلاقي إما بالمدح أو الذم أي أنه إما أمرض فاضل أو رديء، امتلاك الإنسان للحرية يجعله شبيها بالله ومنه تحقيق الكرامة الحقيقة الذي يحقق فلإنسان عظمته "من ناحية فالعلم بأنه ليس هناك ما يرجع إلى الإنسان حقا سوى

[1] – المرجع السابق، ص 216.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تصرفه الحر في إرادته"[1] هذه الإرادة هي ما يمدح ما يذم الإنسان ومنه إما القول والسيء لتلك الإرادة.

المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين النفس والجسد عند ديكارت

01- التمييز بين الجسد والنفس

لقد نال موضوع التمييز بين النفس والجسد الكثير من اهتمامات وميولات الفلاسفة الباحثين، نظرا لكونه محل جدل كما أن هذا الفصل والتمييز القائم بين الجسد المادي والنفس كجوهر روحاني جعل من ديكارت يستنتج من مبدئه الذي تصول إليه "أنا أفكر إذن أنا موجود" بأن البدن شيء والنفس شيء آخر، ومنه يذهب إلى التمييز بينهما "فالنفس روح بسيط مفكر والجسم امتداد قابل للقسمة"[2] أي أن الروح توجد منفصلة عن البدن وهي غير متجزئة أن الجسد متجزئ.

في المقالة السابعة من كتابه انفعالات النفس يضع للجسد وظائف ممايزة عن وظائف التي تحدث عنها في المقالة السابعة عشر، فيقول "بعد أن فحصنا جميع الوظائف التي تنتمي للجسم وحده، يصبح من السهل أن نعرف بأنه لا يبقى فينا مما

[1] – المرجع السابق، ص 217.

[2] – الشيخ كامل محمد محمد عويضة، ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 1993، ص 144.

يجب أن ننسبه إلى النفس سوى أفكارنا"[1]، إن هذا التمايز بين الوظائف هو في نفس الوقت تمايز في الجوهر ويضيف إلى ذلك أن الشك في الجسم وأعضائه لن يؤثر على الوجود النفسي والفكري.

يذهب ديكارت قبل التمييز بين الجسم والنفس إلى القول أن "الجسم وإن كان عديم القدرة على التفكير فقد يكون شرطا للتفكير"[2]، إن الواقع يفرض علينا التسلل من نظام الأفكار إلى نظام الموضوعات ومنه على الرغم من التمايز بين الجسم والنفس إلا أن البدن يبقى متصلا بالنفس.

02- دليل الآنية ووحدة النفس وإدراكها للمعقولات

أ- دليل الآنية

ديكارت في كتابيه "مبادئ الفلسفة" و"تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى" أنه بإمكاننا إلغاء العالم المادي بما فيه أجسامنا ومنه افتراض الذات أنه لا وجود لهذا العالم المادي ومحسوساته ولكن لا يمكن أبدا إلغاؤه "كنفس مفكرة"[3]، إذن عندما بدأ ديكارت في منهجه الشكي قد شك في كل ما حوله بما في ذلك وجوده المادي لكن لم يستطع أبدا إنكار أنه ذات مفكرة ومنه لم يستطع إخضاع المنهج الشكي فيها وبهذا "تكون آنيتنا

[1] – رونيه ديكارت، انفعالات النفس، مرجع سابق، ص 24.

[2] – الشيخ كامل محمد محمد عويصة، مرجع سابق، ص 145.

[3] – مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 01، 1983، ص 119.

موجودة"[1] على الرغم من افتراضنا لعدمية الوجود فينا أي كجسم مادي وبهذا وجود آنيتنا على الرغم من افتراض عدم وجود أجسادنا ومنه وجود النفس لا يفرض الوجود المادي.

هذه الفكرة الديكارتية التي تستند إلى الكوجيطو نشهد لها أثر كبير عند ابن سينا من خلال برهانه "وجود رجل معلق في الفضاء، لا علم ولا دراية له بأي عضو من أعضائه الجسمية"[2]، هذا الافتراض الذي جاء به ابن سنا هو محاولة لإثبات وجود النفس وخلودها وتمايزها عن الجسد، وعلى الرغم من أن هذا الرجل المعلق في الفضاء ليس له أي علم بأعضائه الحسية إلا أنه استطاع أن يحس بآنيته وبوجده لكن كنفس وليس كجسد.

يقول مهدي فضل الله في كتابه "**فلسفة ديكارت ومنهجه** " أنه " لو خلق الإنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه... جهل جميع أعضاء ويعلم وجود آنيته"[3] إذن يعلم الإنسان آنيته حتى لو جهل بدنه وقد تبين أن ديكارت قد تأثر بالدليل هذا واستمده من ابن سينا الذي ترجمت كتبه من بينها "الشفاء" إلى اللاتينية قبل ديكارت.

02- دليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة

[1] – المرجع السابق، ص 119.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البدن عند ديكارت مثله كمثل الأجسام القابلة للانقسام الجسم يتألف من عدة أجزاء كأن نقول: ذراع، قدم، عين، أنف، أذن... إلخ وهي ظاهرة للعيان، إذن لنفترض أن الإنسان فقد أحد أعضاءه الظاهرية كالذراع مثلا فإن وجوده سوف يبقى مثبتا كالنفس وكآنية وكإنسان مفكر، إذن أعضاء الإنسان لا تؤثر على وجوده، لنأتي الآن إلى النفس نجد الاختلاف واضح هنا يقول مهدي فضل الله في كتابه "فلسفة ديكارت ومنهجه" "النفس وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو القسمة"[1]، إذن يكمن الاختلاف بين البدن والنفس بأن النفس واحدة لا تنقسم بينما البدن ينقسم ومتعدد.

إن تعدد رغبات النفس "إذا قلت أنا أريد، أنا أضحك، أنا أكتب، أنا أقرء، أنا أحس أنا أتخيل، أنا أبغض...إلخ"[2] هذا التعدد لا يثبت تعدد في النفوس وإنما هي نفس واحدة وهي صاحبة هذه الأفعال كلها.

هذا الدليل أيضا نجده عند ابن سينا، الذي قسم النفس إلى أقسام الشهوانية والغضبية وغيرها وهو يرى أن النفس صورة واحدة بالرغم من وجود فيها قوى مختلفة "إن النفس واحدة ولها قوى كثيرة "[3]، فكما قلنا أنا أغضب أنا أحس هذا لا يعني أن النفس أجزاء جزء يغضب، جزء يحس، جزء يحزن إنما الذي أحس هو نفسه الذي غضب ونفسه الذي حزن فالنفس على وحدتها تمتلك قوى متعددة، فلو نظرنا إلى أنفسنا كما يرى ديكارت على

[1] – مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 120.

[2] – المرجع نفسه، ص 120.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أنها شيء مفكر وكلنا نعرف أن النفس مستقرة ومتحدة في الجسد ولنفترض أيضا أن جزءا من الجسد قصد فصل عنه ذراع أو رجل فإننا ندرك أن هذا الفصل لم يؤثر على النفس في تجزئتها أي أنه يُفصل أي شيء عن النفس.

الغزالي أيضا من بين الفلاسفة الذين يقرون أن النفس جوهر غير منقسم والبدن منقسم. وقد ساق براهينه في عشرة أدلة في مؤلفاته "**مقاصد الفلاسفة**" و "**تهافت الفلاسفة**" يقول عن الجسد في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس" "إن كل جزء من الجسم يقبل القسمة"[1]، أي أن الجسم يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية أما في النفس فيقول في جملة براهينه قوله "إنه قد يحل في النفس من علم ما لا يقبل القسمة مثل الكليات المجردة وإذن يكون محله وهو النفس غير منقسم.

أيضا نجد ابن حزم في كتابه "**الفصل في الملل والنحل**" يرى أن النفس جوهر قائم بذاته فيقول في ذات الكتاب "هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه"[2] إذن غير قابل للتجزئة (جوهر) ويقول أيضا "أن النفس جوهر قائم بذاته حامل لأعراضه، لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن، أي لا في مكان"[3]، ومنه فقد أثبت ابن حزم كغيره من الفلاسفة أن النفس غير قابلة للتجزئة على عكس الجسد.

[1] – المرجع السابق، ص 120.

[2] – الإمام أبي محمد علي ابن أحمد، الملل والأهواء والنحل، دار الجبل، بيروت، ط 02، 1996، ص 196.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما دافيد هيوم فهو ينكر الوجود المبسط للروح أو النفس أو الذات، لأنه ينفي إحساسا بوجودها فيقول "أي فكرة كفكرة وجود النفس لا بد لكي تكون مفهومة ومقبولة لدينا من أن تكون نسخة من انطباع حسي سبق وأن رأيناه أو لمسناه أو عشناه ونحن لا نعرف انطباعا حسيا معينا لدينا يمكن أن يكون الأصل الذي نرجع إليه هذه الفكرة لدينا"[1]، أي أن فكرة النفس في نظره هي فكرة مفهومة ومقبولة لنا، وهي من صنع الخيال لأن في الحقيقة لا وجود لها فهي غير ملموسة ولا مادية لا يمكن البرهان عليها وهو بالتالي ينكر فكرة وجود النفس ويعتبرها وهم وإن كل ما يراه الإنسان ما هو إلا مجموعة حالات متعاقبة كالفرح والحزن والألم والكره والحب والرغبة وغيرها ويرى أننا في حالة النوم لا نكون في حالة من الوعي لذلك لا يمكن القول أننا لسنا موجودين لأننا في الأصل لا نعي حتى تلك اللحظة ومنه فإن النفس أو الروح أو الذات ما هي إلا ألفاظ وهمية لا وجود عيني يلاحظها أو يلمسها.

03- دليل إدراك النفس للمعقولات البسيطة

إذن يعتمد هذا الدليل على أن النفس بالفطرة تتعقل فهي غير مادية ولا وجود لها في الصورة وغير منحلة لأجزاء هي بسيطة في جوهرها وغير منقسمة.

[1] – مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 122.

يثبت ديكارت في حجته المتمايزة بين الجسد والنفس يؤكد فيها أن الجسد عكس النفس فهي غير معرضة للفناء بل هي خالدة على الرغم من أن ديكارت لم يتكلم عن مسألة خلود النفس، بل جعلها لأهل الاختصاص إذن هذا السؤال المطروح هو أن هذا التمايز بين النفس والجسد كيف يمكن بأن يكونا متحدين؟.

يتم هذا بواسطة "أن للروح مقرها الرئيسي في الغدة الصنوبرية الموجودة منتصف الدماغ ومن هناك تنتشر عبر بقية الجسم عن طريق الأرواح الحيوانية"[1] مقر النفس هو الدماغ وعن طريق الغدة الصنوبرية يمكن أن تحرك الجسد.

والسؤال الموالي هو هل هذا الاتحاد أمر جوهري أم عرضي؟ يجيب ديكارت "إني لست مقيما في جسمي كما يقيم البحار في السفينة ولكنني فوق ذلك متصل به اتصالا وثيقا أو مختلطا معه بحيث أؤلف معه وحدة منفردة"[2] ومنه فالاتحاد جوهر لا انفصام فيه إلا عندما يزورنا الموت ومنه فحلول النفس في الجسد ليس مثل القبطان في السفينة وإنما هو حلول أزلي.

[1] – Descartes. The philosophical writings of Descartes, johncttingham , robert spoothoff dugald Murdoch, publisher: combridge university, press, 1958, p 41.

[2] – مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 126.

تعقيب

أولا: ينظر ديكارت بأن حركة الجسد هي بث من الله وهذا الجسد يقوم بحركة معينة ولا تتغير حركته إلا إذا قام جسد آخر بتغيير حركته ، أما من جهة أخرى يرى أن النفس تحرك الغدة الصنوبرية الرابطة بينها وبين الجسد فيقوم أيضا بحركة معينة لذلك لا يمكن القول أن الجسد يغير حركته إذا تعرض له جسد آخر بل يستطيع تغيير حركته دون أن يتعرض له هذا الجسد ومنه وجود حركة روحية.

ثانيا: ديكارت يفرض وجود منبه روحي لوجود حركة إلا أن العلم الطبيعي يفرض وجود حركات دون منبهات روحية.

ثالثا: تبدو نظرية ديكارت في الجسد والنفس والتمايز الحاصل بينهما نظرية منافية لعلم الطبيعة الآلي الميكانيكي الذي جاء به ديكارت.

رابعا: هناك عدة نظريات تفرض الجسد يستجيب إلى النفس ورغباتها حسب قانون الطبيعة دون أن يكون للفعل الإرادي تأثير.

خامسا: يفرض ديكارت أن للفعل الإرادي دور وتأثير في حركة الجسد والنفس إلا أن هناك عدة نظريات تفرض أن الجسد يستجيب للنفس ورغباتها حسب قانون الطبيعة دون أن تتدخل الإرادة في ذلك.

خاتمة

خاتمة

من خلال ما درسناه سابقا ومناقشة لإشكالية بحثي الموسوم بـ "إشكالية النفس عند ديكارت من خلال كتابه انفعالات النفس قد توصلت إلى نتائج هي كالتالي:

01- تميزت فلسفة ديكارت عن الفلسفات السابقة بنوع من العقلانية حيث ارتبطت التفسيرات السابقة للنفس بنوع من الخرافة والأسطورة أما في العصر الوسيط ارتبطت بالجانب الديني لنجد ديكارت يربطها بالعقل بتفسير ميكانيكي غير من خلاله علاقة الجسد بالنفس.

02- اعتبر ديكارت النفس على أنها اليقين الأول وأعطاها مكانة عالية عن الجسد حيث أنها واحدة في الجوهر وهي خالدة وأزلية أما الجسد ممتد وفاني إذ أن ديكارت أعاد للجسد شيئا من مكانته وقيمته في كتابه "انفعالات النفس".

03- النفس والجسد على الرغم من اتحادهما إلا أنهما متمايزتان في الوظائف.

04- ما يربط النفس وحركة الجسد هو الغدة الصنوبرية المسؤولة عن نقل الحركة.

05- استطاع ديكارت التمييز بين ثلاثين انفعالا وتأسيس ستة انفعالات أساسية بدائية.

06- من أجل السيطرة على انفعالاتنا أكد ديكارت على الترويض والإرادة الحرة وربطها بالكوجيطو.

07- من أجل فهم وتفسير الانفعالات لابد من ربطها بالتغيرات التي تحدث في الجسد.

08- العلاقة الموجودة بين النفس والجسد نظر لها ديكارت على أنها متمايزة عن طريق ثلاثة حجج رئيسية: وحدة الآنية، إدراك النفس للمعقولات ووحدة النفس.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

01- قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

- ديكارت رونيه، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناني، دار المنتخب العربي، بيروت الطبعة الأولى، 1993.

- ديكارت رونيه، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة القاهرة، دون طبعة، 2009.

- أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى (التفسير)، ج 04، مجمع الملك فهد للطباعة، دون طبعة، 2004.

- أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة الطبعة 07، 1968.

- إبراهيم محمد إبراهيم البلتاجي، النفس والجسد والروح، دار العالمية للنشر، الإسكندرية مصر، الطبعة الأخيرة، 2021.

- أرسطو طاليس، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار حياء للكتب العربية، مصر الطبعة 01، 1949.

- أرسطو طاليس، النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة الطبعة 02، 2015.

- أفلاطون، طيموس وكراتيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، الطبعة 01، 1962.

- أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، المجلد الأول، ترجمة شوقي داوود، تمزاز الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 1994.

- أفلاطون، فيدون، في خلود النفس، ترجمة عزت قريني، توزيع دار النهضة العربية القاهرة، دون طبعة، دون سنة.

- أوغسطين، الاعترافات، ترجمة الخوري يوسف العلف، الأب لوس برسوم الفرنيمكاني المعهد الإكليريكي الفرنيسيسكان الشرقي، القاهرة، الطبعة 01، 1987.

- أوغسطين، الاعترافات، الخوري يوحنا، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة 04 1991.

- بيرت أمهرو، كتاب موتى الفرعوني، ترجمة والس بديج، فليب عطية، مكتبة مديولي القاهرة، الطبعة 01، 1988.

– جيمس هنري، فجر الضمير، سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دون طبعة، دون سنة.

– حامد محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الثقافة الجديدة بيروت، الطبعة 01، 1927.

– حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط 01، 1969.

– عباس راوية عبد المنعم، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية دون طبعة، 1989.

– عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرية، دون طبعة، 1969.

– علي زعرور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون بلد، الطبعة 01، 1993.

– فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة 01، 2002.

– كامل محمد محمد عويضة، ديكارت رائد الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة 01، 1993.

- محمد علي ابن أحمد، الملل والأهواء والنحل، دار الجبل، بيروت، الطبعة 02 1996.

- محمد محسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات علاء الدين، دمشق، دون طبعة 1999.

- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة 01، 1983.

- نبيل رمزي اسكندر، الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعارف الجامعية الإسكندرية، دون طبعة، 1911.

- نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 02، 1119.

- هالة أبو فتوح، مفهوم الخلاص في الفكر الهندي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت دون طبعة، دون سنة.

- ولتر ستريس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة 01، 1984.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، دون طبعة، 2014.

02- المعاجم والموسوعات:

- ابن منظور، لسان العرب، عبد الله علي كبير، محمد أحمد حسب الله، هشام محمد السالي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 01، 1919.

- أوغسطين، ترجمة ناصر حلواني، تحرير تركي الطوهري، موسوعة ستانفورد للفلسفة.

- صليب جميل، المعجم الفلسفي، ج 01، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، دون سنة.

- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2007.

03- المقالات:

- جيهان حمدي محمود، تأثيرات ميتافزيقا أفلاطون في فلاسفة العصور الوسطى (أوغسطين وبونافنتورا)، المجلد 02، العدد 01، 2016.

- نانسي توفيق أمير، باحثة، نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى، كلية الآداب.

- نعيم دونتر، مفهوم روح القدس في ضوء آيات القرآن الكريم Bulf. SATI/ 11- 01- 2018.

04- المصادر والمراجع باللغات الأجنبية:

- Descartes. The philosophical writings of Descartes johncttingham , robert spoothoff, dugald Murdoch, publisher: combridge university, press, 1958.

ملخص الدراسة

الملخص باللغة العربية

حاول رونيه ديكارت (René Déscartes) الفيلسوف وعالم رياضيات الفيزياء الفرنسي في القرن 17 من خلال كتابه "**انفعالات النفس**" Les passions de l'âme" أن يقدم وجهة نظر جديدة حول علاقة الجسم والعقل تعرف باسم "**الديكارتية**" أو "**المزدوجية**". كما حاول أن يبين بأن الانفعالات النفسية تنبع من الروح أو العقل وليست مجرد استجابة للتحفيزات الخارجية. وبالتالي فإن الانفعالات النفسية تعكس حالة العقل والروح، وهي تجربة داخلية للفرد.

تحول هذه الدراسة أن تبرر الاعتقاد بأن العقل البشري هو الجزء الأساسي المسؤول عن الانفعالات النفسية. حيث يرى ديكارت أن العقل هو المكون الأساسي للوعي والتفكير ويعتبر الانفعالات النفسية تجليا لتفاعل العقل مع العالم الخارجي.

الكلمات المفتاحية: رونيه ديكارت، انفعال، النفس، الجسم، العقل، الديكارتية، الروح.

Abstract:

René Descartes, the French philosopher and mathematician of the 17 the century, attempted to present a new perspective on the relationship between the body and mind in his book "**Les passions de l'âme**" (The passions of the soul). This perspective is known as "**Cartesianism**" or "**dualism**". He south to demonstrate that psychological emotions stem from the soul or mind and are not merely responses to external stimuli. Therefore psychological emotion reflect the state of the mind and soul representing an internal experience for the individual.

This study aims to justify the belief that the human mind is the primary component responsible for psychological emotions. Descartes views the mind as the fundamental element of consciousness and thought, considering psychological emotions as manifestations of the mind's interaction with the external world.

Keywords: René Descartes, emotion, soul, body, mind Cartesianism, spirit.