مسابقة الفلسفة للعام السنة الثوهيرية : (٥)

(١) النفس عند ابن سينا (٥)

للأستاذ كمال دسوقي

إلى هنا أثبت لكم الشيخ الرئيس وجود النفس، ووجودها مفارقة للجسمية والمادة. ويهمني أن أنبهكم — أيها المتسابقون الأوائل — إلى أن ابن سينا هنا في إثبات وجود النفس على غير عادته — أعني أنه في رسالته في النفس التي قلت لكم إنه ألفها ولم يبلغ العشرين للأمير نوح بن منصور السامانى قد نحا النحو الأرسطي في التصدي لإثبات وجود النفس قبل الشروع في تعريفها وتقسيمها إلى نباتية وحيوانية وناطقة، ثم في تصنيف قوى كل من هذه النفوس، فقد كان في ذلك الحين مقتنعاً اقتناع أرسطو بضرورة إثبات وجودها أولا. وفي ذلك يقول في مطلع رسالته المذكورة: (من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولا أنيّته (يعني وجوده) فهو ممدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وإيضاح القول فيه ... الخ ص ٢٠ وما بعدها من نشرة فنديك للرسالة مصر ١٣٢٥ هـ

هذا ما يقول به ابن سينا حيث يكتب في النفس كتاباً أو رسالة مستقلة، أما حين يكتب عنها في كتاب عام شامل كالنجاة فيرى أن يتناولها داخلاً في موضعها من سلسلة الموجودات التي سبق أن أظهرتكم عليها، ويتحتم حينئذ ألا يعرض لإثبات وجودها إلا بعد أن يقسمها إلى أقسامها الثلاثة حتى ترتبط بما قبلها وما بعدها في سلسلة الموجودات، وهو بذلك لا يزيغ عن محجة الإيضاح — كما حكم على غيره ونفسه — لأنه هنا أكثر منطقية وأكثر تحرراً من أرسطو. وأيا كان موضع إتيانه لوجود النفس؛ فإنه يذهب في هذا الإثبات مذهباً واحداً بعينه: هو التدليل على أن الحركة والإدراك — اللذين هما من أخص خصائص القوى النفسية — هما من قوى زائدة عن الجسم، مفارقة للبدن (بدليل أن الأجسام لا تشترك كلها فيها) — ثم يتدرج إلى تقسيم النفوس إلى الأنواع الثلاثة المعروفة من الأعم إلى الأخص فتعريف كل منها وتفصيل قواه وملكاته على نحو ما تبين لكم من قبل.

وإذ أثبت وجود النفس، ينتقل إلى إثبات صفات أخرى تتعلق بهذا الوجود، كالوحدة، والحدوث، والخلود، وعدم التناسخ — فيمد تناول الذات بقرر الصفات، كما يفعل في قسم الإلهيات حين يورد البراهين لإثبات واجب الوجود (الله) ثم يتبع ذلك بإثبات صفاته. وأول ما يتناول من هذه الصفات حدوث النفس أي أنها ليست قديمة ولا أزلية، بل مخلوقة وحادثة ولم توجد قبل البدن بحال — لأنها إن وجدت قبل البدن كانت ذاتاً واحدة أو ذوات متعددة. فإن كانت الأنفس كثيرة ومتعددة قبل حلولها في الأبدان لزم من ذلك محال؛ لأن تغايرها حينئذ كجواهر مجردة ذات صورة واحدة لن يكون من حيث الماهية أو العدد، بل من حيث القابل أو الحامل لها الذي هو البدن — فقد بطل إذن أن تكون مختلفة الذوات. وبمثل ذلك يبطل أن تكون النفس واحدة، لأنها إن كانت كذلك فكيف تنقسم في أجسام كثيرة أو تحل في أبدان عديدة؟ فالنفس إذن تحدث بحدوث البدن وتولد معه تدبر أمره وتدبره. وتظل تعنى به وتكمله إلى أن تفارقه.

وحين يموت البدن لا تموت النفس، لأن فساده لا يترتب عليه فسادها، فهي ليست متعلقة به أيّ نحو من التعلق: فلا هي مكافئة له في الوجود، ولا هي متأخرة عنه في الوجود، ولا هي قبله بالذات أو بالزمن كما سبق أن أوضح ذلك. أما علاقة التكافؤ فباطلة، لأن التكافؤ إن كان ذاتياً كان النفس والبدن جوهرين أحدهما مضاف إلى الآخر، وإن كان عرضياً بطل القائل منهما بفساد المعرض ولم يفسد مثله. ولن يكون ثمة تكافؤ على أي حال. وأما علاقة التأخر في الوجود بالنسبة إلى النفس فباطلة أيضاً، لأن الجسم حينئذ سيكون علة وجودها، ويمتنع أن يكون البدن علة فاعلة للنفس؛ لأن الجسم في ذاته غير فاعل، وصورة المادية لا تفعل إلا بالقوى الروحية التي فيها، كما يمتنع أن يكون البدن علة قابلة للنفس، لأن النفس ليست منطبعة في البدن، ولا هو

مقصور بصورتها فى كله أو فى جزء جزء منه — كما بين ذلك فى حديثه عن تجرد جوهرها — ويمتنع كذلك أن يكون البدن علة صورية أو مكملة للبدن ، إذ العكس أدنى إلى الحق ، فليست النفس معلولة بالبدن ، وبالتالى لا علاقة لها به على أساس التأخر فى الوجود . حقاً إن البدن علة بالعرض لوجود النفس ؛ لأنه متى وجد محل وجودها وبملكها أحدثتها العلة الفاعلة الإلهية (العقل الفعال) لتحل فيه . فالمادة سابقة بتهيئها واستعدادها لقبول النفس ، ولكن النفس توافيها حالما يتم لها هذا التهيؤ والاستعداد حتى لا تبقى الآلة معطلة . والذى يعنينا هنا أن وجوب حدوث النفس بحدوث الجسم لا يستلزم وجوب فسادها بفساده ؛ فهى من جوهر غير جوهره ، وواهب هذه الصورة النفسية (العقل الفعال) غير جسمى كذلك : فهو العلة الفاعلة الحقيقية للنفس . وليس تقدم البدن على النفس فى الوجود — إن صح — تقدم علة لمعلول بحال .

أما العلاقة الثالثة : تقدم النفس على الجسم فى الوجود — فهو إما تقدم زمنى — فلا يكون ثمة علاقة — أو تقدم ذاتى فيلزم أن يحصل التأخر كلما حصل المتقدم بحيث إذا انعدم التأخر فلا بد أن يكون قد حصل للمتقدم فى نفسه شىء أعدمه ؛ يعنى أن فساد البدن يرجع حينئذ إلى فساد فى النفس ذاتها ترتب عليه فساد البدن ، ولكن فساد البدن وتحلله — كما نعلم — هما من ذاته ، فبطل إذن تعلق النفس بالبدن علاقة تقدم زمنى او ذاتى . وبطلت بذلك أنواع العلاقات الثلاث كلها ، وثبت أن النفس لا تموت بموت البدن .

بل إن النفس لا تقبل الفساد أصلاً ؛ يعنى أنها أبدية خالدة éternelle وحجته فى ذلك قوية رائعة ، فالشىء الذى يقبل الفساد فيه البقاء بالفعل en acte والفساد بالقوة En Puissence ولا يجوز أن يجتمع هذان المعنيان فى الأشياء البسيطة المفارقة وبالجملة فى أى شىء ذاته واحدة . فان عرضا لشىء فلا بد أن تكون ذاته مركبة من شىء إذا حصل كان باقياً بالفعل . وإذا امتنع كان فاسداً بالفعل (ولكى تصلوا إلى فهم ابن سينا هنا اذكروا مادُرس لكم من أن أساس الملكة والعدم فى المنطق واحد . وابن سينا يعترض هنا على جعل أساس للملكة وأساس للعدم — أى للبقاء والفساد — هنا بالفعل وذلك بالقوة . وما دامت النفس بسيطة غير منقسمة أو مركبة ، وباقية بالفعل ؛ فهى لا تفسد ، وليس لها قوة فساد . أما الذى يفسد فهو المادة المركبة التى لها قوة أن تقبل البقاء وتقبل الفساد .

والنفوس لا تتقمص ولا تتناسخ . فقد أوضح من قبل أن حدوث النفس إنما يكون نتيجة تهيؤ الأبدان لقبولها ، هذا التهيؤ يقتضى وجود النفس أصلا كمفارقة جديدة لا منتقلة من بدن آخر — ولو كانت النفوس تتناسخ الأبدان واحداً بعد آخر لكان حلولها فيها من قبيل الصدفة العرضية البحت . ولكان التكثر فى هذه النفوس يحدث من قبيل الاتفاق والبخت (فارسى معرب يراد به المصادفة Par hasard بالفرنسية أو By Chance بالإنجليزية) . بينما إثبات حدوث النفس بالطريقة التى تقدم بها ابن سينا يجعل علة حلول الأجسام فى الأبدان بعد تمام تهيئها (Disposition فى الانجليزية والفرنسية هى ما نقصد هنا بالتهيؤ) علة ذاتية ضرورية لا مجال فيها للصدفة أو الاتفاق العرضى . ثم إن النفس التى تتناسخ جسما تكون زائدة فيه عن نفسه التى رافته بعد تمام استعداده على النحو الذى ذكرنا — فيكون للجسم نفسان : إحداهما قطعاً لا تُشغل لها ولا عمل — ولا يشعر بها الجسم ولا تشعر هى بذاتها (لأن كل ذى نفس فهو وهذه النفس شىء واحد) فما عمل هذه النفس الثانية وما قيمتها (إذ أن علاقة النفس بالجسم — كما سبق أن بين — هى علاقة اشتغال وتدبير لا مجرد انطباع وحلول) — فضلا عن أنه ليس جسم أولى من جسم بأن يكون لهذا نفسان ، ولذاك نفس واحدة . فالتناسخ باطل ومُخلف .

والنفس — رغم كل هذه التعريفات والتقسيمات — ذات واحدة ؛ واحدة وإن تعددت القوى وتشعبت الملكات . لأن هذه الملكات والقوى لو لم تكن تؤدى إلى مبدأ واحد لصدر عن كل منها أفعال مختلفة الأجناس . فمثلا قوتا الإحساس والغضب لو كانتا شيئاً واحداً لكان منهما قوة واحدة يصدر عنها الإحساس والاستجابة بالغضب — مع اختلاف جنسهما كفعلين ، وإن كانتا قوتين مستقلتين لكان يستحيل فعل أحدهما باستحالة فعل الآخر . ولما كان فعل كل قوة خاص بالشىء الذى هو قابل له ولا يصلح لغيره ، وكانت هذه التأثيرات يرد بعضها لبعض ،

ويستجيب بعضها لبعض ؛ لم يبق إلا أنهـا تؤدى جميعاً إلى مبدأ واحد .

ويتجرد ابن سينا بعد ذلك لرد شبهات على وحدة النفس ، ويأتى فى هذا الصدد بحجة يسبق بها الفلاسفة المحدثين فى إثبات وجود النفس هى الحجة المعروفة بالأنا Le Moi . ومؤدى هذه الشبهة أن الانفعال بالغضب — فى المثال السابق — ليس عن الصورة المحسوسة ، وإن يكن نتيجة للحس ، وابن سينا يصر على بطلان هذه الشبهة . ويؤكد حدوث الانفعال بالغضب من تأثير الحس ما دام الإنسان حاساً . ويعمد بعد هـذا إلى تحليل قولنا : أنا أحس ، فيرى أن هذا (الأنا) إما جسم الإنسان أو نفسه ؛ فإن كان جسمه فهو إما جملة أعضائه — وهو محال ، وإما بعض أعضائه — فيكون أحدها أحس والآخر غضب — وقد ظهر بطلان ذلك من قبل ، وإما عضو واحد أحس فتغضب — وهو مردود أيضاً إن أردنا العضو بمعناه الحقيقى — فإن كان ولا بد أن الحاس والغاضب شىء واحد ، فهو هذه القوة التى قلنا إن الملكات ترتد كلها إليها — القوة الواحدة التى ليست جسما ولا فى جسم ، بل هى النفس .

فأنتم هنا بصدد سبق فلسفى رائع أتى به ابن سينا قبل أن يقول به ديكارت بقرون ، وأعنى به إثبات وجود الذات بالتجربة الداخلية والتأمل الباطنى ؛ فالشك يدل على الشاك ، والفكر على المفكر ، والحس على الحاس ، وهو ما نسميه اليوم بالكوجيتو الديكارتى (نسبة لعبارته المشهورة : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود Je Pense . Donc Je suis والفعل (يفكر) هو فى اللاتينية التى كتب بها ديكارت Cogito وهو سر هـذه التسمية) . وابن سينا مدرك ما فى هذا البرهان من جدة وطرافة ، وهو يعلق عليه بقوله : فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ... فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره فى نفسه تصوراً حقيقياً فقد أدرك ما غاب عن غيره ؛ بمعنى أنه يستطيع أن يستبطن نفسه بحق . واستبطان المرء ذاته ، والدخول فى نفسه دون حواسه — التى يجب أن تكون معطلة تماماً — ليس فى مقدور كل شخص ولا فى كل حين ... الخ » كما يوضح هذا البرهان بقوله : والإنسان إذا كان منهمكاً فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول « إنى فعلت كذا أو فعلت كذا » ، وفى مثل هـذه الحال يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه ... فالمراد بالنفس هنا هو ما يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » . وليس المقصود بهـذه الذاتية — كما ظن أكثر المتكلمين — الإشارة إلى البدن ، فهذا ظن فاسد . (راجعوا رسالته فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا . صفحات ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩) .

وكان ابن سينا يريد أن يخالف أفلاطون فى موضع هذا المبدأ النفسى الواحد — فيجعله فى القلب ، ولكنه لم يلبث أن شكك فى صحة ذلك لما رأى من مفارقة قوى النفس النباتية والحيوانية والناطقة وتدرجها فى النبات والحيوان والإنسان بحيث لا تتعلق قوة منها بأخرى ، وعاد يفسر هـذا التباين فى مظاهر الحياة التى تتمثل فى كل من هذه النفوس بأن التضاد فى مبادئ ما تحل فيه كل منها بالترتيب يزول شيئاً فشيئاً ، وأنه كلما كان هذا التضاد بين هـذه المبادئ أدنى إلى التوافق والانسجام Harmonie كانت النفس أكثر قبولا لمبدأ نفسى أرقى . يعنى أن العقل الفعال يهب الإنسان نفساً ناطقة أرقى ؛ لأن عناصر تركيبه أكثر توافقاً وانسجاماً على نحو ما تفيض الشمس على شىء بمجرد التسخين ، وعلى آخر بمجرد الإضاءة ، وعلى ثالث بالاحتراق تبعاً لمادة كل من هذه الأشياء .

كذلك العقل الفعال مبدأ الفيض وواهب الوجود والصور به تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ، كما تستفاد الصور المعقولة فهو بذاته معقل بالفعل ، وما عداه من العقول التى ذكرنا فهى منفعلة به هو الذى تسيح منه قوة إلى أشياء الخيال والوهم والحس التى هى معقولة بالقوة لتصير معقولة بالفعل .

وبعد — فهل بقى شىء فى النفس عند ابن سينا لم تعرفه أيها الطالب النجيب ؟ هناك قصص رمزية كرسالة الطير وقصة سلامان وأبسال وغيرهما — وهناك قصائد وأشعار فى النفس أهمها عينيته المشهورة التى شرحها المناوى وغيره — وترجمها إلى الفرنسية وشرحها البارون كارادى فو (المجلة الآسيوية . يوليو وأغسطس ١٨٩٩ ص ١٦٠ وما بعدها) — ولكن هذه كلها لا تضيف لما فيها من صوفية وخيال . وحسبك أن وقفت حتى الآن على كل شاردة من مذهب ابن سينا الفلسفى فى النفس .

كمال دسوقى