الفصل الثاني

النفس الإنسانية

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد

تتخذ الدراسات النفسية منهجًا خاصًا لدى الشيرازي، فهي لا تشكل جزءًا من الفلسفة الطبيعية، كما هو الحال عند أرسطو وابن سينا؛ ذلك أن أرسطو أدرج البحث عن النفس تحت القسم الطبيعي من فلسفته، فعلم النفس عنده جزء من العلم الطبيعي[١].

وكذلك ابن سينا وافق أرسطو في هذا الباب؛ حيث بحث النفس في الطبيعيات، أي: أنه بحث النفس ضمن المعادن والآثار العلوية «الظواهر الجوية»، والنبات والحيوان[٢]

أما الشيرازي فآثر أن يدرس النفس بصورة مستقلة في حقل خاص؛ حيث أفرد لها سفرًا خاصًا هو السِّفر الرابع المتمثل في الجزئين الثامن والتاسع من كتابه الأسفار -تناول فيه النفس بإسهاب، من حيث وجودها وحدها، وحقيقتها وقدمها أو حدوثها..، حتى يبلغ المعاد الجسماني، والنشأة الثانية.

يقول الشيرازي:

«السِّفر الرابع في علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها، ورجوعها إلى غاياتها القصوى..»[٣].

إذن لم يتابع الشيرازي كلًّا من أرسطو وابن سينا في هذا الباب، فالنفس عنده لا صلة

---

(١) أرسطو: النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج قنواتي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩م، ص٣.

وقارن أيضًا يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م، ص١٥٣

(٢) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات ص٦، النفس، ص١، ٢.

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢).

لها بالفلسفة الطبيعية[1]، ويبدو أن النهج الذي انتهجه الشيرازي في دراسته للنفس نهج سليم إلى حد كبير، في حين أن الاتجاه الذي سلكه أرسطو وبالذات ابن سينا لا يخلو من اضطراب، ويبلغ هذا الاضطراب مداه عند ابن سينا عندما يقول بجوهرية النفس الإنسانية وروحانيتها وخلودها؛ إذ إن هذه المسائل هي من صميم المتيافيزيقيا، ولا تمت إلى الفلسفة الطبيعية بصلة.

إن البحث عن النفس بمعزل عن الفلسفة الفيزيقية لها أهميته، لا من حيث إن الشيرازي خالف أرسطو وابن سينا فحسب، بل من حيث إن هذا النهج يدل على مدى عناية الشيرازي الفائقة بالإنسان، ذلك أن فيلسوفنا صب جل اهتمامه على الإنسان وأصله والغاية من وجوده ورجوعه إلى بارئه.. وليس من شك أن دراسة الشيرازي للنفس بصورة مستقلة، وبالتالي اهتمامه بالإنسان نابع من الدين نفسه.

فالقرآن الكريم اهتم بالوجود الإنسان، وكرَّم نوع الإنسان، وفضلَّه على كثير من المخلوقات، يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠]، بل اعتبر القرآن الكريم الإنسان خليفة لله.

يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠].

ولهذا خص الله الإنسان بإرسال الرسل لهدايته وتقويمه، وجعل الإيمان هو الشرط الذي يحافظ به الإنسان على سموه، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝

(١) يبحث الشيرازي في الفلسفة الطبيعية عن الجواهر والأعراض «المقولات التسع»، وعن تركيب الجسم المادي من هيولى وصورة وغيرها من المباحث، راجع: الشيرازي، الأسفار الأربعة، الجزءان: الرابع، والخامس.

﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٤ - ٦].

فتفضيل الإنسان على سائر المخلوقات راجع إلى أصل خلق الإنسان، بمعنى: أن النوع الإنساني مفضل على سائر الخلق، ولكن الاحتفاظ بهذا التفضيل والتكرم لا يتأتى إلَّا بالإيمان والعمل الصالح.

١ - وجود النفس

يرى ابن سينا أن البحث عن النفس يقتضي -أولًا، وقبل كل شيء- إثبات وجودها، يقول: إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمَّى نفسًا[١].

وأخذ الشيرازي بهذا المنهج، فشرع في إثبات وجود النفس قبل التعرض لتعريفها، وبيان ماهيتها.

ومن أهم براهينه في إثبات وجود النفس ما يلي:

البرهان الأول

هو البرهان الذي يبدأ به الشيرازي، وهو ما يسمَّى بـ«البرهان الطبيعي»، وهو من أقدم البراهين التي استخدمها الفلاسفة في إثبات وجود النفس؛ فقد استخدمه الفلاسفة قديمًا «سقراط، وأفلاطون، وأرسطو» وهو يقوم على التفرقة بين النفس والبدن على أساس نسبة الحركة إلى كل منهما؛ وذلك لأن الجسم ليس مصدرًا للحركات التي يقوم بها، بل

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦، النفس، تحقيق جورج قنواتي، وسعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص٥.

يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس[1].

وهذا الدليل التقليدي مؤداه

أن هناك بعض الأجسام التي تتصف بصفة واحدة ولها أثر واحد مستمر غير قابل للتغيير والتبديل، وهذا الأثر يصدر عنها دون وعي أو إرادة منها. كالنار فإنها مصدر الحرارة، والحديد فإنه يتصف بالبأس والقوة، فهذه آثار وخصائص طبيعية تصدر من الأجسام والعناصر باستمرار، وعلى نظام معين واحد غير قابل للتغيير.

ولكن ثمة أجسامًا أخرى تصدر عنها أفعال وآثار مختلفة بوحي من إرادتها، مثل: «الإحساس، والحركة، والنمو، والتغذية، والتناسل»، فما مصدر هذه العمليات المعقدة؟ هل هو الهيولي، أو الجسمية المشتركة بين جميع الموجودات المادية؟

لا يصح إسناد هذه الآثار المختلفة الصادرة عن الكائن الحي إلى الهيولي؛ لأن الهيولي في حد ذاتها قوة محضة، مستعدة لتلقي الانفعال والتأثر، وليست لها قابلية التأثير والفاعلية، ولا يصح أيضًا أن تكون الجسمية مصدرًا لهذه الآثار؛ لأن الجسمية أمر تتصف به جميع الموجودات المادية، فهي مشتركة بين كافة الأجسام؛ فلو كانت مصدرًا للآثار العديدة لوجب صدور هذه الآثار من جميع الأجسام، حتى الأحجار والمعادن.

إذن يجب الإذعان بأن هناك قوة أو مبدأ وراء كل هذه الآثار والعمليات المختلفة، وهي:

---

(١) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٢م، ومكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٩م.

وقد عول هذا البرهان العديد من فلاسفة الإسلام كابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، طبعة طهران ١٣٠٣هـ، ص٢٧٨، والغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة ثانية، ١٩٧٥م، ص١٦، ١٧ فخر الدين، المباحث المشرقية، طهران، مكتبة الأسدي، ١٩٦٦م (٢/ ٢٢٠)، وغيرهم.

النفس

يقول الشيرازي: «... إنَّا نشاهد أجسامًا تصدر عنها الآثار على وتيرة واحدة من غير إرادة، مثل: الحس، والحركة، والتغذية، والنمو، وتوليد المثل»، وليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى[١] فيها جهة الفعل والتأثير، ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، فإذن في تلك الأجسام مبادئ غير جسميتها، وليست هي بأجسام فيها وإلَّا فيعود المحذور، فإذن هي قوة متعلقة بتلك الأجسام.. إنا نسمي كل قوة فاعلية تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسًا[٢].

فهذا البرهان مأخوذ من ابن سينا[٣]، إلَّا أن الشيرازي أدخل عليه بعض التغيير، وثمة أمر آخر وهو أن ابن سينا استدل بهذا البرهان على وجود النفس فحسب، أما الشيرازي فاستدل به على وجود النفس، وعلى تجردها أيضًا، ويدل على ذلك قول الشيرازي، المتقدم «فإن في تلك الأجسام مبادئ غير جسميتها، وليست هي بأجسام فيها...».

البرهاني الثاني

ويعرض الشيرازي برهانًا آخر في الشواهد يقول فيه: «أنت لا تغيب عن ذاتك في جميع أوقاتك حتى في حالتي النوم والسكر، وتغيب أحيانًا عن أعضائك كلًّا أو كل واحد

---

(١) أي: الهيولى الأولى.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، طهران، مطبعة الحيدري ١٣٧٩هـ (٨/ ٦).

(٣) الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مقدمة، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسة بوستان، كتاب رقم ١٣٨٢هـ، ص٣٠١، ٣٠٢، وأيضًا: الأسفار الأربعة، إيران، منشورات طليعة النور، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ث الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مقدمة تصحيح وتعليق، سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسة بوستان كتاب رقم، ١٣٨٢هـ، ص٣٠١، ٣٠٢، وأيضًا: الأسفار الأربعة، إيران، منشورات طليعة النور، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ (٨/ ٩).

في وقت، فأنت وراء الجميع»[١].

يشير هذا البرهان إلى أن الإنسان يستطيع أن يدرك وجود ذاته في كل وقت، حتى إن كان ناقص الإدراك كالنائم أو السكران، أما أعضاء جسمه فقد يغفل عنها أحيانًا، وهذا يثبت أن هناك شيئًا وراء هذا البدن، وتلك الأعضاء يبقى حاضرًا دائمًا، وهذا الشيء هو النفس.

البرهان الثالث

يتصل بالبرهان السابق برهان آخر يتضمن نفس المعنى، وهو ما اصطلح على تعريفه باسم برهان الرجل الطائر، أو الرجل المعلق في الهواء، وهو من أشهر براهين ابن سينا في إثبات وجود النفس، ومضمون هذا الدليل أنه لو توهم الإنسان ذاته، وكأنه معلق في الهواء الطلق دون أن تتلامس أعضاؤه بعضها بعض، أو تصطدم بأي شيء من حوله؛ فإنه في هذه الحالة سوف يغفل عن جميع أعضاء بدنه دون أن يغفل عن إدراك ذاته.

يقول الشيرازي: «لو فرضتك في أول الخلقة كامل العقل، صحيح البدن في هواء طلق منفرج الأعضاء غير متلاشيها، ولم تكن مستعمل الحس في شيء أصلًا، وجدتك فاقدًا لكل شيء إلَّا ذاتك، فوجدتك لا من دليل ووسط، فذاتك غير ما لم يدرك بعد من جسم، أو عرض»[٢].

ويتضح من هذا الدليل أن الشيرازي يضع نفس الشروط التي وضعها ابن سينا من قبل؛ فهو يفترض حالة هي بداية الخلق؛ حتى لا يكون للإنسان أي تذكر.

واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل؛ حتى يستطيع أن ينتبه لذاته، واشترط

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مقدمة تصحيح وتعليق، سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسة بوستان، كتاب رقم، ١٣٨٢ هـ ص٣٠١، ٣٠٢.

(٢) الشيرازي: المصدر السابق، ص٣٠٢.

صحة الهيئة التي لا يؤذيه مرض مثلًا فيدرك حالًا لذاته غير ذاته؛ لأن المرض حالة للذات، ولكنه ليس هو الذات، فإذا انتبهنا للمرض انتبهنا لحالة متعقلة بذاتنا، ولم ننتبه لذاتنا، وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان؛ لكي لا يحس بها، بل تكون منفرجة ومعلقة في هواء طلق؛ لكي لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالحرارة، أو البرودة، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده.

البرهان الرابع

يستعين الشيرازي بدليل يثبت به وجود النفس من جهة وتجردها من جهة أخرى، ويقوم هذا الدليل على أساس إدراك النفس لأمور معقولة مجردة من المادة، مثل: الحركة والزمان واللانهاية وغيرها من المدركات التي لا يكون لها صور في المواد، هذا إلى جانب الإدراكات، والأفعال الأخرى المختلفة التي تجتمع في النفس؛ لذلك يشبهها الشيرازي «باللوح الذي تجتمع فيه علوم شتَّى وصنايع تترمى، وأخلاق مختلفة وأغراض متخالفة، وأهواء متفرقة؛ فهي دفتر روحاني، ولوح ملكوتي لا تتراكم فيه الصور، كما تتراكم وتتراحم في الهيولي الجسماني»[1].

وهكذا فإن إثبات وجود النفس من جهة إدراكها للمعقولات يستتبعه القول بتجرد النفس عن المادة؛ لأن هذه المدركات لا يقع عليها الانقسام مثل: الأجسام، ومن ثَمَّ فلا بد أن يكون محلها جوهر غير جسمي، وغير منقسم.

البرهان الخامس

يقول الشيرازي في هذا البرهان: «بدنك وأعضاؤك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزية على التحليل والتنقيص، وكذا غيرها من الأسباب؛ كالأمراض الحارة،

---

(١) الشيرازي: مفاتيح الغيب، مع تعليقات للمولى علي النوري، قدم له محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٦١١، ٦١٢.

والمسهلات، وذاتك منذ أول الصبى باقية، فأنت أنت لا ببدنك»[١].

فالنفس إذن مستمرة على حالتها لا يلحقها زيادة أو نقصان مادي، كما يحدث لبدن، فهو دائمًا في التحلل والتغير من حال إلى حال، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء دائمًا؛ ليسد بدل ما تحلل من بدنه، أما النفس فهي ثابتة على حالها من أول العمر حتى آخره.

هذه جملة البراهين التي ساقها الشيرازي لإثبات وجود النفس، وكما هو ظاهر أنها لا تضيف جديدًا إلى براهين السابقين عليه؛ فالبرهان الأول يعود تاريخ إلى سقراط، وقد عوَّل على هذا البرهان العديد من فلاسفة الإسلام؛ كابن سينا، والغزالي، والرازي، وغيرهم، وهذه البراهين أوردها ابن سينا في كتبه، لكنه جمع بين البرهانين الثاني والثالث في الإرشادات؛ لأن الغرض منهما واحد وهو إثبات أن الإنسان لا يغفل عن إدراك ذاته في كل وقت وإن غفل عن إدراك بدنه وأعضائه، فقال:

«ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحًا؟ بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره -لا تعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلَّا عن ثبوت أنيتها»[٢].

٢- أهمية معرفة النفس

يولي الشيرازي عناية بالغة بالنفس الإنسانية، وقد تعرض لها في الكثير من مؤلفاته

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٣٠٢.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة ١٩٥٧م، القسم الثاني، ص٣١٩.

ورسائله، مسهبًا في بعضها ومجملًا في البعض الآخر، سالكًا النهج الصوفي في قسم منها، ومتبعًا الطريق النظري في القسم الآخر، وجامعًا بين البرهان والوجدان في قسم ثالث، والواقع أن مرد عناية الشيرازي بالنفس هو الدين؛ فالإسلام اهتم بالنفس الإنسانية ومعرفتها، وتطهيرها وتهذيبها، ويمكن أن نجمع النقاط المثبوتة في مؤلفاته عن أهمية معرفة النفس، ونوجزها في العناصر التالية:

أولًا: إن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة الباري عزَّ وجلَّ؛ ذلك أن من الطرق الموصلة إلى معرفة الله هي طريق النفس؛ «فالنفس صراط الله الذي يفضي لسالكه إليه تعالى، وباب الله الأعظم»[1].

ويظهر تأثر الشيرازي بالقرآن الكريم بشكل واضح في هذا الموضع؛ إذ إن الذكر الحكيم عدَّ النفس من الآيات المؤدية إلى معرفة الله تعالى.

يقول عزَّ وجلَّ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

والقرآن الكريم لم يحث الإنسان على التفكير في الكون وما فيه من إبداع ونظام فحسب، بل حث الإنسان أيضًا على التفكير في نفسه، وما أبدع الله فيها من قوى مختلفة، وأعضاء متعددة، يقول عزَّ وجلَّ: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١].

ويقول تعالى أيضًا: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴾ [الروم: ٨].

وثمة شيء آخر هو أن النفس لما كانت تخطو تدريجيًّا نحو الكمال والمعرفة، فلا بد من

---

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص١٦٨.

وجود مبدأ يخرجها من القوة إلى الفعل، أي: يفيض عليها هذه الكمالات، ويمدها بالعلم والمعرفة، ويخرجها من النقص إلى الكمال، وهذا المبدأ لا يمكن دون النفس رتبة؛ لأن فاقد الكمال لا يمنح الكمال، وكذلك لا يمكن أن يكون مساويًا للنفس؛ إذ المشكلة تبقى قائمة، فمن أين جاءه الكمال؟ فإما أن يتسلسل، أو يدور، وكلاهما باطل. إذن فلا بد أن يكون المبدأ الذي يخرج النفس من النقص إلى الكمال -أسمى وأشرف، وأكمل من النفس ذاتها، وهذا المبدأ هو إما الله تعالى، أو العقل الفعال[١].

وقد يبدو شيء من الاضطراب في كلام الشيرازي، وذلك في جعله مبدأ النفس إما الله سبحانه أو العقل الفعال، ولكن هذا الاضطراب يزول بأدنى تأمل.

حيث إن العقل الفعال هو من مخلوقات الله ومبدعاته، كما يفسر الشيرازي بذلك[٢].

فسواء أن يكون الله تعالى هو مخرج النفوس من القوة إلى الفعل، أو العقل الفعال.

ثانيًا: من عرف نفسه يعرف أنواع النشآت التي يمر بها، فالجسم مادي داثر، وأما النفس فمجردة عن المادة، فهي خالدة لا تفنى، ومن هنا يتنبه الإنسان إلى شرف النفس وسموها على الجسم، وبالتالي يستدل على بعثها ونيلها للجزاء، بل إن: «مفتاح العلم بيوم القيامة هو معرفة النفس الإنسانية، ومراتبها في الدرجات والدركات»[٣].

ثالثًا: من عرف نفسه عرف نوازعها وصفاتها، وعيوبها وخطرها، فيما لو أسس لها القيادة، وبذلك «يستطيع أن يحترز منها، وأن يجاهدها فسيتحق ما وعد الله به المجاهدين في

---

(١) انظر: الشيرازي الشواهد الربوبية ص١٦٨.

(٢) انظر: الشيرازي المصدر السابق.

(٣) الشيرازي: رسالة أكسير العارفين، ضمن مجموعة الرسائل، طبعة حجرية، إيران ١٣٠٢هـ، ص٢٨٦.

سبيله»[١]، فلا يشغل باله بعيوب الناس، بل يصرف همه إلى معرفة عيوب نفسه وتجنبها.

رابعًا: من عرف نفسه عرف كيف يدبرها ويسوسها، ومن استطاع ذلك تمكن بالتالي: «من أن يسوس العالم، فيستحق أن يصير من خلفاء الله تعالى»[٢].

أما عن كيفية الوصول إلى معرفة النفس، وأي السُّبل أهدى إلى ذلك، فالشيرازي يفضل المسلك الصوفي على النهج الفلسفي للوصول إلى معرفة النفس.

يقول: «... وكلمات هؤلاء الأفاضل[٣] في قوة إفادة العلم القطعي بحقيقة النفس أشد وأسد من كثير من حجج أصحاب العقل؛ فإنهم شاهدوا عجائب أحوال النفس وماهيتها، وغرائب آثارها بذوق العيان، دون مزاحمة البرهان»[٤].

٣- تعريف النفس

إن التعريف الذي يقدمه لنا الشيرازي هو التعريف المأثور عن أرسطو، والذي تمت صياغته النهائية على يد ابن سينا، وتناوله الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، إلَّا أن ذلك لا يعني أن فيلسوفنا يوافق ابن سينا على معنى التعريف وتطبيقه ونتائجه، بل إنه يخالفه في كثير من هذه الأمور، بل أكثر من هذا؛ فالأخذ بالتعريف الأرسطي لا يعني أيضًا أن فيلسوفنا يوافق أرسطو نفسه موافقة تامة على التعريف...

ونستعرض فيما يلي معنى التعريف، وتطبيقه، ونتائجه

يعرف الشيرازي النفس الإنسانية بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة

(١) الشيرازي: أسرار الآيات وأنوار البينات، طبعة حجرية، إيران ١٣١٩هـ ص٥٧.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٦٨.

(٤) أي: الصوفية.

من جهة ما يدرك الأمور الكلية، وبفعل الأعمال الفكرية»[١]، وهو يرجح كما رجَّح ابن سينا[٢] -من قبلُ- استعمال لفظ الكمال على لفظتي: القوة، والصورة[٣] في تعريف النفس؛ لأنها أشمل وأدق في التعريف، وأكثر استيعابًا منهما، وإنما جاء بتعبير من جهة ما يدرك.

فيبدأ بأول لفظ ورد في التعريف -وهو لفظ الكمال- فيرى أنه من الأفضل أن يعرَّف النفس بأنها كمال بدلًا من تعريفها بأنها صورة أو قوة؛ لأن لفظ الكمال أشمل وأعم من الاثنين، فهو أعم أولًا من لفظ الصورة؛ لأن الصورة تنطبع في المادة، وتوهم أن تكون حالة في جسم مادي، ونحن نقول عن النفس الإنسانية: إنها داخلة في هذا التعريف مع كونها مجردة عن المادة، فهي إذن ليست صورة للبدن، ولكنها كماله، كما أن الملك كمال للمدينة، والربان كمال للسفينة، كما أن الصورة قياس إلى شيء لا ينسب إليه الأفاعيل -وهو المادة- بخلاف الكمال فإنه ينسب إلى أمر محصل بالفعل، ينسب إليه الأفاعيل بالحقيقة وهو النوع[٤].

ولفظ الكمال أيضًا أولى من لفظ القوة في حد النفس؛ لأن القوة تقال على النفس من أحد جهتين: «إما من جهة القوة الإدراكية التي للنفس -وهي انفعالية، وإما من جهة القوة التحريكية -وهي الفاعلة»؛ فإن إحداهما داخلة تحت مقولة الفعل، والأخرى تحت مقولة الانفعال، لذلك إذا قلنا عن النفس: إنها قوة واقتصر ذلك على أحد الوجهين -فإنه لن يدل على ذات النفس، ولكنه سوف يتناولها من جهة دون جهة، أي: يتناولها إما من جهة التحريك، أو من جهة الإدراك»، وذلك بخلاف لفظ الكمال؛ فإن النفس من جهة القوة

---

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٢٩٢، وأيضًا: الشيرازي، المبدأ و المعاد، ص٢٥٨.

(٢) يذكر ابن سينا أن النفس يصح أن يقال لها: «قوة، وصورة، وكمال» إلَّا أنه يرجح استعمال لفظ الكمال على القوة والصورة.

راجع ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦ وما بعدها.

(٣) يتناول الشيرازي التعريف الأرسطي بالتفصيل.

(٤) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ٩، ١٠).

التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضًا كمال، ومن جهة أخرى فإن لفظ القوة يطلق على النفس من حيث إنها مبدأ للأفعال، والكمال اسم لها من هذه الجبهة، ومن حيث إنه يكمل النوع، وما يعرف الشيء من جميع جهاته خير من أن يعرف من بعض جهاته[١].

ومن ثَمَّ فإن لفظ الكمال هو الذي يجب أن يوضع في تعريف النفس بدلًا من لفظ الصورة، أو لفظ القوة، ويميز الشيرازي بين نوعين من الكمال: «كمال أول، وكمال ثان».

فالكمال الأول: هو الذي يحتاج النوع فيه أن يكون نوعًا بالفعل في ذاته إليه، كما يحتاج الإنسان إلى النفس الناطقة، أو كما يحتاج السيف إلى شكله.

الكمال الثاني: هو الذي يتبع النوع من أفعاله وانفعالاته؛ كالعلم، والقدرة للإنسان، أو كالقطع بالنسبة للسيف، فبالنوع الأول من الكمال يتم النوع في ذاته، وبالنوع الثاني يتم في صفاته؛ فالأول تتوقف الذات عليه، والثاني يتوقف على الذات[٢].

معنى ذلك: أن النوع لا يحتاج أن يكون نوعًا بالضرورة إلى أن تحصل له مثل هذه الكمالات الثانوية، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرك بالإرادة، وإن لم يقع له الإحساس بالفعل لشيء ما، والمهندس مهندس بالفعل وإن لم يعمل عمل المساحة أو غيرها، فالنفس إذن كمال أول يحتاج إليه النوع، وإذا عرفنا النفس بأنها كمال أول فإن هذا الكمال يجب أن يكون لجسم، ولكن ليس أي جسم؛ فهناك نوعين من الأجسام: «الأجسام الطبيعية مثل: الحديد، والخشب، ووجودها لا يتوقف على فعلنا واختيارنا، والأجسام الصناعية كالسرير المصنوع من الخشب مثلًا»، وهذه يرتبط وجودها بفعلنا واختيارنا، وليست النفس كمال لجسم صناعي، مثل: السرير، والكرسي، ولكنها كمال لجسم طبيعي، وليس أي جسم طبيعي؛ إذ ليست النفس كمالًا للنار أو الأرض، بل

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ١١).

(٢) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ١٥).

النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية، بآلات يستعين بها على أفعال الحياة؛ كالإحساس، والحركة الإرادية[١].

وهذا الجسم تكتمل طبيعته بعد انضمام ذلك الكمال له؛ فالنفس هي التي تقوم البدن وتدبره، لذلك يؤخذ البدن في حد النفس؛ لكونه داخلًا في تقوم وجودها؛ فالنظر في النفس نظر في البدن، ولهذا يرى الشيرازي -متابعًا أرسطو- أن دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي؛ لأن موضوعه النفس والجسم معًا باعتبارها جوهرين متصلين يؤثر كل منهما في الآخر؛ لتتميز النفس الناطقة الحيوانية؛ إذ إن الأخيرة تدرك الجزئيات فقط دون الكليات، وينقصها التفكير.

ومما يجدر ذكره أن للشيرازي فهمًا خاصًا لكلمة آلي؛ فهذه الكلمة لا تعني عنده اشتمال الجسم على الأعضاء والأجهزة كاليد والرجل والمعدة... إلخ. كما هو الحال عند أرسطو[٢] ومن تابعه، بل إنها تعني عنده: اشتمال الجسم على قوى مختلفة كالغادية، والنامية.

يقول الشيرازي: «... ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء، بل ما هو كالقوى، مثل: الغادية، والنامية، والمولدة في النفس النباتية، والخيال، والحس، والقوة الشوقية في الحيوان، لا مثل المعدة والكبد والقلب..»[٣].

وقد أشار الأستاذ فضل الرحمن إلى رأي الشيرازي هذا، واعتبر موقفه «تحولًا جوهريًا عن أرسطو»[٤] على أن الشيرازي يجمع -في مؤلف آخر- بين اثنين يعتبر أن لفظة «آلي»

---

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ١٥-١٧).

(٢) أرسطو: كتاب النفس، ص٤٣.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ١٧).

(٤) Fazlur Rahman: The Philosophy Of Mulla Sadra (sadra-Din Al- Shirazi) state University of New York press,1975,198p.

تدل على الأعضاء والقوى معًا[١]، فيقول: في التعريف الأرسطي للنفس: لا يمكن أن نعني الأعضاء الفسيولوجية، مثل: اليدين، أو الكبد، أو المعدة مثلًا، بل تعني وظائف أو قوى تعمل النفس من خلالها، مثل: الشهوة، والغذاء، والهضم[٢].

ويرى الشيرازي أن هذا التعريف -أي: تعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي- إنما يجمع كل الحالات من النفوس النباتية حتى النفوس الفلكية، طالما أن المقصود بلفظ الآلي ما هو كالقوة، فالنفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها؛ فالفلك قوة طبيعية مباشرة للتحريك، وله أيضًا قوة حساسة، هذا هو تعريف النفس، كما أورده الشيرازي نقلًا عن أرسطو، أخذ الكثير من تفاصيله عن شفاء ابن سينا، ولكنه يفهم هذا التعريف على الطريقة الأفلاطونية[٣].

«وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على الأجزاء المختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة، فإنها آلات النفس بالذات والأعضاء بتوسطها»[٤].

وقد يبدو شيء من الاضطراب عند الشيرازي في تفسير كلمة «آلي»؛ ففي النص الأول ينفي كلية معناها المعروف «الأعضاء»، ويقصر المعنى على القوى فقط، بينما في النص الثاني أضاف إلى معناها المعروف معنى آخر هو القوى، أي: أخذ بالمعنيين معًا، ولكن هذا ما أثبته في كتابه «الأسفار»، أي أن المراد بالآلي: هو اشتمال الجسم على القوى فقط دون الأعضاء؛ ذلك أن كتابه «الأسفار» هو الأم لمؤلفاته جميعًا، وهو الكتاب الرئيسي المعتمد في دراسة فلسفة الشيرازي، ومما يعزز هذا الفهم أنه أكد في مؤلف آخر أن المراد بالآلي: هو «اشتمال الجسم على آلات وقوى نفسانية، لا على مجرد أجزاء مختلفة»[٥].

---

(١) لذلك يؤكد الشيرازي على أنه كلمة أعضاء كما تظهر.

(٢) Sharif, A History of Muslim Philosophy.

(٣) Hortem, Das. Philosophies Chesyem Van Shirâzi.

(٤) الشيرازي: المبدأ و المعاد، ص٢٣٣.

(٥) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص١٨٨-٢٨٣.

ويختلف الشيرازي عن فلاسفة الإسلام في أمر جوهري هو: في مدى انطباق تعريف النفس على ماهيتها، أو بتعبير أدق: كيفية التوفيق بين هذا التعريف وبين كون النفس جوهرًا قائمًا بذاته، مفارقًا عن المادة؟

فالكِندي والفارابي وابن سينا يقرون من جانب تعريف أرسطو للنفس، ولكنهم من جانب آخر يذهبون إلى جوهرية النفس وتجردها، أي: جمعوا بين كون النفس صورة للبدن وبين استقلالها التام عن البدن «جوهريتها»، ولهذا يبدو شيء من الاضطراب في محاولتهم التوفيق هذه، مما حمل ابن سينا على القول بأنه إذا كانت كل صورة كمالًا، فلا يجب أن يكون كل كمال صورة[١]، أي: نفي ما رامه أرسطو من أن النفس صورة للبدن، فالنفس -فيما يرى ابن سينا- كمال للجسم، ولكنها ليست بصورة.

أما الشيرازي فقد استطاع أن يتغلب على هذه المشكلة، وأن يجد لها حلًا مقبولًا، بل إنه على ضوء مذهبه في النفس في غنى تام عن أي تأويل أو توفيق، فالنفس عند الشيرازي مادية النشوء، فهي حادثة حدوثًا ماديًا بحتًا، وبالتالي فهي صورة منطبقة في البدن، أو إن شئت فهي صورة مادية للبدن.

والنفس في مراحلها الأولى تكون متحدة مع الجسم «النطفة» اتحادًا جوهريًا، أي: بينهما تركيب اتحادي، ولا يعني هذا التركيب زوال أحدهما، بل بالعكس يعني: أن يكون كل من النفس والبدن موجودًا بوجود واحد، أي: أنهما وجهان لعملة واحدة، ويتألف من هذا التركيب جوهر واحد هو الجنين[٢]، وعند هذه النقطة يلتقي الشيرازي مع أرسطو؛ حيث ذهب الأخير إلى اتحاد النفس والجسم في جوهر واحد[٣].

إذن تعلق النفس بالبدن -فيما يرى الشيرازي- في مراحلها الأولى هو تعلق ذاتي،

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس٦، ص٧.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٥/ ٣٠٧).

(٣) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ص٤٨.

وإضافة لازمة غير عرضية، وهي ليست من قبيل إضافة الربان إلى السفينة، أو صاحب الدار إلى الدار، أو صفة الكتابية إلى الكاتب؛ ففي كل هذه الأمثلة يمكن تجريد الربان من السفينة، وصاحب الدار من الدار دون أن يطرأ تغيير في حقيقة الربان، وصاحب الدار، بينما إضافة النفس إلى البدن إضافة غير منفكة، وتعلق ذاتي، وبينهما ملازمة تامة.

ويهدف الشيرازي من وراء ذلك إلى بيان أن النفس عين المادة الجسمانية في البدء، يقول: «... ويعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط[١]، كما في حد البناء والأب والابن وما يجري مجراها؛ ذلك لأن نفسية النفس[٢] ليست كأبوة الأب، وبنوة الابن، وكاتبية الكاتب، ونحوها»[٣].

لا تبقى النفس على ماديتها الخالصة هذه، بل تأخذ سبيلها إلى التجرد شيئًا فشيئًا، وترتقي نحو الكمال، وذلك بفعل الحركة الجوهرية؛ إذ إنها بهذه الحركة تستعد لتلقي الصور التي تفاض عليها من الله تعالى، أو العقل الفعَّال.

وهذه إحدى نقاط افتراق الشيرازي عن أرسطو؛ إذ لم يقل أرسطو بهذا التكامل.

وثمة شيء آخر، وهو أن هذا التعريف يصلح للنفس في طورها المادي -فيما يرى الشيرازي- أما بعد أن تستقل نهائيًا عن البدن، وتتجرد -فلا ينطبق هذا التعريف عليها، وهذه نقطة أخرى افترق بها الشيرازي عن أرسطو.

يقول الشيرازي: «فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق، فهي صورة مادية على تفاوت درجات، قربًا وبُعدًا من نشأتها العقلية بحسب

---

(١) أي: أن النفس جوهر مجرد لا علاقة له بالبدن عند التعلق، بل إن هذا الحد -على رأي الشيرازي- يوضح حقيقة النفس أيضًا.

(٢) أي: تعلق النفس بالبدن.

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ١١).

تفاوت وجوداتها شدة وضعفًا، وكمالًا ونقصًا»[١].

٤- حقيقة النفس

للشيرازي نظرية فريدة ومُبتكرة في حقيقة النفس، تختلف عما ذهب إليه كل من أفلاطون ورأسطو، كما تتباين عن مذهب فلاسفة الإسلام تباينًا تامًّا، ولهذا جاءت نظريته وفيها الكثير من الجدة والعمق.

يقوم أساس نظرية الشيرازي في النفس على جسمانيتها، بمعنى: أن النفس تنشأ نشأة مادية بحتة، ثم ترتقي بفعل تطورها الذاتي نحو الكمال حتى تصل إلى مرحلة التجرد، وتتخطى النفس من بداية نشوئها -عندما تكون مادية- وحتى النهاية مراحل كثيرة جدًّا إلَّا أنه رغم هذه الكثرة، يمكن حصرها في الأطوار الأربعة، هي: الطور المادي، ثم الطور النباتي، ثم الحيواني، وأخيرًا الطور الإنساني.

أما عن كيفية تطور النفس وعلة اختصاصها بهذه الأطوار الأربعة، فالشيرازي يرى أن النفس كالوجود المادي، أي: كما أن الوجود المادي يتدرج من الأدنى نحو الأعلى، ويرتقي نحو الحياة والإحساس والتفكير شيئًا فشيئًا، مبتدئًا بالمادة الجامدة الصماء، ومارًّا بالنبات -على كثرة درجاته- ثم بالحيوان أيضًا -على كثرة درجاته- لينتهي أخيرًا بأرقى الكائنات الحية وهو الإنسان، فكذلك النفس[٢] تتكون من المادة، ثم تتدرج نحو الكمال، ونحاول فيما يلي أن نجمع آراءه المثبوتة في مواضع مختلفة؛ لنكوِّن فكرة شاملة متكاملة -بقدر الإمكان- عن مذهبه في النفس.

إن حقيقة النفس -فيما يرى الشيرازي- هي تلك المرتبة الخاصة من الوجود، والتي

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ١٣، ١٤).

(٢) لا يختص التطور بالنفس الإنسانية، بل إن التطور -فيما يرى الشيرازي- مبدأ يشمل جميع الكائنات، وحتى الجمادات.

تبدأ من خلية مادية، فالنفس مادية حادثة بحدوث النطفة ذاتها؛ فوجود النفس هو عين الوجود المختص بالنطفة ، ولكن ماذا يقصد الشيرازي بمادية النفس؟

يرى الشيرازي أن أصل النفس وحقيقتها تنبع من المادة، ذلك أن النفس لما كانت هي النطفة فإن النطفة تتكون من «مَني الرجل»، والمني بدوره يتكون مما يغتذي به الإنسان من نبات وحيوان –مغتذٍ بدوره على النبات– والنبات ينمو في الطين، ويستمد قوته ومكوناته من الطين والماء.

يقول الشيرازي: «... كذلك الطين بعد أن أنشأه الله خلقًا بعد خلق، في أطوار متعاقبة، يصير نباتًا فيأكله الآدمي فيصير دمًا، فتنزع القوة المميزة المركوزة في كل حيوان من الدم صفوة الذي هو أقرب إلى الاعتدال، وأبعد من الكثرة والتضاد، فيصير نطفة يقبلها الرحم...» (١).

وهكذا نلاحظ أن النطفة تتكون من المادة «الطين»، وهذا هو ما رامه الشيرازي بقوله: «إن النفوس جسمانية الحدوث، حكمها حكم الصورة والطبائع المادية المتكثرة» (٢).

في الطور الأول الذي تتكون الخلية الأولى في الرحم، تكون النفس متحدة مع الخلية اتحادًا يتعذر معه فصل الخلية عنها، أو التمييز بينهما؛ إذ إن النفس تكون صورة منطبقة للنطفة، ملازمة لها غير قابلة للانفكاك عنها، وهذا هو الطور المادي للنفس؛ حيث تتطور فيه النطفة من النقص إلى الكمال، وتكون مستعدة بفعل الحركة الجوهرية لتقبل آثارًا جديدة، وكمالات متعاقبة تفاض عليها بصورة متتابعة وباستمرار.

والجدير بالذكر: أن الشيرازي يضفي مسحة من الحياة على النطفة، ويعتبرها الحد المشترك بين الحياة والجماد «اللاحياة»؛ يقول الشيرازي عن النطفة: «لو تركت ساعة

---

(١) الشيرازي: أسرار الآيات وأنوار البينات، طبعة حجرية، إيران ١٣١٩هـ، ص٥٦.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ٣٤٠).

ليضربها الهواء لتغير مزاجها وفسدت»[١]، إلّا أنه يعتبر النطفة الطور المادي للنفس.

ثم تبلغ النفس طورها الثاني[٢]، وذلك عندما تصبح النطفة جنينًا؛ حيث تتحول النفس من الطور المادي إلى الطور النباتي، فالجنين له نفس نباتية، وإنما سُمِّيت نباتية؛ لأن الجنين نبات أو ما يشبه النبات بالفعل، حيوان بالقوة، والجدير بالذكر أن الجنين -وإن كان نباتًا بالفعل- حيوان بالقوة في هذا الطور، إلّا أن وجود القوة، أو التهيؤ للحيوانية فيه -هو الفارق الجوهري الذي يميزه عن سائر أنواع النبات، ويجعله نوعًا خاصًا.

وبعد ذلك تمضي النفس، أو يمضي الجنين نحو الارتقاء والتكامل، فيطوي المرتبة النباتية؛ ليبلغ الطور الحيواني، بأن تتحول النفس النباتية على النفس الحيوانية، ويبدأ هذا الطور عندما يولد المولود؛ حيث إن نفسه تكون في درجة النفس الحيوانية مستجمعة لكافة الشروط، والقوى، والآلات الحيوانية، فهو حيوان بالفعل، إنسان بالقوة.

وهكذا تسير النفس في رحلتها نحو الكمال؛ لتصل إلى مرتبة الخيال -وهي ذات تجرد جزئي- حيث تبدأ النفس فيها بالانفصال عن البدن، وبعد هذا الطور تصل النفس إلى مرتبة الوهم، وهنا يبدو انفصال النفس عن البدن-في رأي الشيرازي- أكثر وضوحًا، ويكون ذلك عندما يصبح للإنسان إدراك عقلي تام، يتمكن بواسطته من استنباط الأمور، وعندئذٍ يصبح إنسانًا بالفعل.

وإذا ما تكاملت هذه القوى عند الإنسان، وبلغت ذروتها في ذلك -أصبح حينئذٍ إنسانًا نفسانيًّا بالفعل، وإنسانًا ملكوتيًّا بالقوة، وقد يحدث العكس تمامًا. وذلك بأن تضعف قوى الخير والعقل عند الإنسان، ويسير في طريق الجهل ومتابعة الهوى، فيوصف عندئذٍ بأنه إنسان نفساني بالفعل، وإنسان شيطاني بالقوة يحشر في الآخرة مع الشياطين، يقول الشيرازي:

---

(١) الشيرازي: المبدأ و المعاد، ص٢١٠.

(٢)الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٤٧).

«فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم، درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، وهي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية، فالجنين الإنساني نبات بالفعل، حيوان بالقوة لا بالفعل؛ إذ لا حس له ولا حركة، وكونه حيوانًا بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات، الجاعل له نوعًا مباينًا للأنواع النباتية، وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري، والشخص حينئذٍ حيوان بشري بالفعل، إنسان نفساني بالقوة، ثم تصير مدركة للأشياء بالفكر والرواية مستعملة للعقل العملي»[١].

وهكذا نرى أن الشيرازي يقرر بوضوح تام أن النفس الإنسانية حدوثها جسماني، ولكن خلودها ودوامها روحاني «... فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف، روحانية البقاء والتعقل»[٢].

إذن فليس من الصواب ما ذهب إليه أحد الباحثين في محاولته لشرح مذهب الشيرازي في النفس بقوله: «إلى الشيرازي أراد بتعريفه السالف الذكر من أن النفس روحانية البقاء، جسمانية الحدوث» معنى الإشراق عند المتصوف، فالرياضيات الروحية، والإرهاصات البدنية تلطف النفس شيئًا فشيئًا حتى تخلو عما يمازجها، فتنتهي إلى حياتها الدائمة الخالدة[٣].

صحيح أن فليسوفنا صوفي كبير، سواء في سيرته الذاتية أو العلمية، يؤمن بالكشف والإلهام كمصدر من مصادر المعرفة الحقة، وأن النفس تستطيع أن ترتقي من عالمها المادي المظلم، وتحلق في آفاق إلهية بعيدة، وترى الحقائق كما هي، فيما لو تجردت عن الأدران

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ١٣٦، ١٣٧).

(٢) الشيرازي: الأسفاز الأربعة (٨/ ٣٤٧).

(٣) د. جعفر آل يس: صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، بغداد، مكتبة المعارف، ١٩٥٥م، ص١٢٤.

والخبائث، كل هذا مما لا غبار عليه، إلّا أن نظريته المذكورة تفسر كيفية حدوث النفس وحقيقتها ونشأتها، فحدوث النفس وبيان أصلها وماهيتها شيء، واتصالها بعالم القدس نتيجة للرياضيات الروحية شيء آخر.

وكما مر، فالنفس في تطور دائم، وتغيير مستمر، وصعود نحو الكمال؛ فهي دائمة التوجه والسعي نحو الارتقاء والتكامل، ترتقي من طور ناقص إلى طور كامل، ومن طور كامل إلى طور أكمل، ومن أكمل إلى أشد كمالًا، وهكذا... ولها في كل طور عمل معين.

ففي المرحلة المادية يكون عمل النفس هو الحفاظ على تماسك النطفة وديمومتها وصيانتها من الفساد والانحلال، وفي الطور النباتي عندما يكون الجنين في بطن أمه يكون عمل النفس هو تكوين مختلف أجهزة الجسم وأعضائه، وتشكليها بالشكل الملائم لطبيعة كل جهاز؛ كي يتسنى لهذا الجهاز أو العضو أداء مهامه بأتم وجه، ثم تقوم النفس في الطور الحيواني بتكوين مراكز الإحساس والقوى الحسية، على نحو يناسب طبيعة هذه القوى، ثم تقوم في الطور الحيواني الثاني عندما يكون الإنسان حيوانًا بشريًّا بالفعل، إنسانًا نفسانيًّا بالقوة، بتصدير الإدراكات والمشاعر الباطنة على شكل الخيال والوهم.

أما في طورها الأخير –طور التجرد التام– فيكون عملها إبراز حقائق الأشياء، كما هي مجردة عن المادة وشوائبها، وملاحظة المعاني بنحو كان مجردًا عن الزمان والمكان.

يقول الشيرازي: «... وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد والأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، وفي بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام، وفي طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والأوهام.

وفي نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية والعلوم

الربّانية...»[1].

والجدير بالذكر: أن النفس خلال تطورها واجتيازها للأطوار المتعددة الجمادية، والنباتية، والحيوانية، والإنسانية، تكون في كل طور مشتملة على كمال الطور السابق لها إضافة لما استجد لها من كمال؛ فعندما ترتقي النفس من المرتبة النباتية إلى المرتبة الحيوانية - تكون واجدة لجميع أنواع كمال النفس النباتية مع إضافة الكمال الجديد. فهي إضافة لقيامها بأفعال النفس الحيوانية تقوم أيضًا بجميع أفعال النفس النباتية، وكذلك عندما تصل إلى الطور الإنساني، فبالإضافة لقيامها بأعمال النفس الناطقة كالتعقل، والتفكير - فإنها تقوم كذلك بجميع أعمال النفس الحيوانية؛ كالحس، والحركة الإرادية، والتناسل.

فعلى ضوء ما تقدم لا تعني الحركة الجوهرية للنفس «تطورها الذاتي» أن ثمة نفوس مختلفة متعددة في الإنسان، كأن تكون في الإنسان نفس نباتية، وأخرى حيوانية، وثالثة ناطقة، بل إن الذات واحدة، ولكن وجودها هو المتغير؛ فالنفس النباتية هي التي تفاض عليها النفس الحيوانية، والحيوانية هي ذاتها التي تفاض عليها النفس الناطقة.

إذن فالنفس الإنسانية مستجمعة لجميع أنواع كمال النفوس التي دونها؛ حيث إن الحركة في جوهر النفس هي لبس بعد لبس، لا لبس بعد خلع، فالنفس النباتية لا تمحى حتى تستخلفها النفس الحيوانية، بل إنها تتلبس بالحيوانية، وكذا الحيوانية لا تنعدم، بل تتلبس بالنفس الناطقة، فجوهر الإنسان واحد، ولكنه يتطور نحو الكمال والرقي.

والآن وقد انتهينا من عرض نظرية الشيرازي في النفس، علينا أن ننظر إلى قيمتها العلمية.

في الواقع تعتبر نظرية الشيرازي في أصل النفس بمثابة حل وسط بين المادية المتطرفة والروحية البحتة، فالشيرازي بموقفه المعتدل هذا قد أنهى ذلك الصراع المرير بين أنصار

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ١٢٠).

المذهب المادي وبين الفلاسفة المثاليين، فهو لم ينكر وجود النفس إطلاقًا كالماديين -سواء منهم القدامى، أو المحدثين- فقدماء الإغريق جرَّدوا النفسَ من كل روحانية، وعدوها مجرد جسم، أما ماديو العصر الحديث فأنكروا النفس أيضًا، واعتبروا الفكر مجرد نشاط ميكانيكي للمخ[1].

وكذلك لم يقل بقدمها أو حدوثها التجردي، ليلزم منه اعتراضات عديدة لا تصمد أمام النقد الدقيق، بل قال بحدوث جسماني للنفس، ويبدو أن رأيه أقرب إلى الصواب من المذهبين السابقين؛ فهو يثبت وجود النفس، ولكن لا على أنها روحانية ابتداء، ثم يذهب إلى أنها تبتعد عن المادة وخصائصها وتتجرد شيئًا فشيئًا.

ويمكن تحديد العلاقة بين النفس والبدن -على ضوء نظرية الشيرازي- بالشجرة وثمرتها، فكما أن الثمرة هي وليدة الشجرة، والشجرة أصلها ومبدؤها، ولولاها لما كانت هناك ثمرة، وفي نفس الوقت فإن الثمرة تختلف عن الشجرة -فكذلك النفس فهي وليدة المادة إلَّا أنها تختلف عنها، ولولا المادة لما نشأت النفس في هذه الحياة.

على أن نظرية الشيرازي هذه لا تخلو من بعض الثغرات؛ فاعتباره النطفة شيئًا بين الجماد والحيوان -كما مر- لا يقره العلم الحديث؛ ذلك أن النطفة كائن حي يتكون من اتحاد الحيوان المنوي للذكر ببويضة الأنثى.

وكذلك ذهابه إلى أن الجنين لا يحس ولا يتحرك ليس بسديد؛ إذ الثابت علميًّا خلاف ذلك.

٥- طبيعة النفس

رأينا أن الشيرازي قد تابع أرسطو في تعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي،

---

(١) انظر: هنري برجسون، الطاقة الروحية، ترجمة د. سامي الدروبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١م، ص٢٩.

وهذا التعريف يحد النفس من حيث علاقتها بالبدن، فيجعل البدن داخلًا في حدها؛ لكونه داخلًا في قوام وجودها، على هذا الأساس ذهب أرسطو إلى أن النفس لا تفعل، ولا تنفعل بغير البدن، وأن أحوال النفس إنما تصدر عن الموجود المركب من نفس وجسم معًا، وانتهى من ذلك إلى نتيجة مؤداها أنه لا يمكن القول باستقلال النفس عن الجسم.

وبطبيعة الحال فإن متابعة أرسطو في إنكاره هذا سوف يأتي بالعديد من المشكلات، وأول ما تثيره مسألة إنكار استقلال النفس عن الجسم -هي مسألة بقائها بمعنى: أن إنكار استقلال النفس سوف يؤدي ضرورة إلى إنكار خلودها، ومن ثَمَّ تنهدم الكثير من المعتقدات والآراء الدينية والفلسفية التي طالما دافع عنها الفلاسفة المسلمون.

وإذا كان أرسطو فيلسوف اتحاد النفس والجسم في جوهر واحد قد ترك أثره الواضح على فلسفة الشيرازي -فإن الأثر الأفلاطوني لا يقل في قوته عن الأثر الأرسطي، بل قد يزيد عليه.

إن آراء أفلاطون الخاصة بطبيعة النفس المجردة، وإمكان قيامها بذاتها من غير حاجة إلى البدن، هذه الآراء وغيرها جعلته أقرب من تلميذه إلى قلوب وعقول صوفية وفلاسفة الإسلام؛ فأفلاطون الذي عرف بأنه فيلسوف الروحانية والخلود قد أثبت للإنسان نفسًا روحية، وذلك لسببين:

أحدهما: أنه يعقل المعاني الكلية أو المثل، وهي غير متحققة في التجربة بما هي كلية وغير مكتسبة بالحس، فلا بد من قوة روحية مثلها تعلقها.

السبب الآخر: إن المادة جامدة ساكنة بطبعها لا بد من شيء لا مادي يحرك الجسم[1].

وإذن فللإنسان نفس روحية مجردة عن المادة، ولا يمكن الإشارة الحسية إليها بأنها

(١) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م، ص٥٢.

هنا، أو هناك؛ لأنها ليست بجسم، فالنفس إذن بسيطة غير مركبة، وهذه البساطة هي واحدة من أهم الحجج التي اعتمد عليها أكثر الفلاسفة لإثبات خلود النفس، فقد اعتقدوا أن الفساد والتحلل لا يسري إلَّا على كل مادي مركب من أجزاء، ولما كانت النفس جوهرًا بسيطًا روحانيًّا لا ينقسم -فهي باقية بعد فساد البدن.

لذلك كان ضروريًّا أن يتبنى الشيرازي وجهة النظر الأفلاطونية الخاصة بطبيعة النفس المجردة، وعقد في الأسفار بابًا بأكمله «الباب السادس» استعرض فيه بعض براهين الفلاسفة والصوفية حول لا مادية النفس إلى جانب بعض الشواهد من الكتاب والسُّنَّة.

وسوف نعرض البراهين التي اعتمد عليها الشيرازي في القول بلا مادية النفس، وهذه البراهين أغلبها مستمد من ابن سينا[1].

٦- جوهرية النفس

مرَّ بنا أن النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ضعيفة الوجود، تشبه الأعراض ونقصانها، ولكنها لم تلبث بالحركة الجوهرية، أن يشتد وجودها، وتقوى جوهريتها حتى تصبح جوهرًا قائمًا بذاته، والأدلة التي ساقها الشيرازي على جوهرية النفس، هي:

(أ) كل إنسان يشعر بوجود نفسه، ويدرك ذاته بديهة، ولما كان إدراك الشيء هو حصول صورة ذلك الشيء للمدرك، إذن فكل من أدرك ذاته يجب أن يكون قائمًا بنفسه، غير مرتبط بالمادة؛ إذ لو كان مرتبطًا بالمادة لكانت صورة ذاته غير حاصلة لذاته، بل لمحله، أي: المادة التي حلت الصورة فيها.

فالإنسان يدرك ذاته دون واسطة؛ لأنه لا ينفصل عن ذاته مطلقًا، أما شعور المرء بشعور ذاته فغير حاصل؛ إذ إن هذا الشعور ليس هو نفس وجوده، وإنما هو مثل أي

---

(١) انظر على سبيل المثال: الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القسم الثالث، ص٢٤٤، وما بعدها.

إدراك خارجي يحصل للإنسان[١]، وهذا البرهان ذكره الفارابي للبرهنة على تجرد النفس الإنسانية[٢].

(ب) قد يغيب الإنسان عن بدنه، أو بعض أجزاء بدنه، ولكنه لا يغيب عن ذاته في معظم الحالات، إذن فلا بد من وجود أمر جوهري وراء ذلك[٣].

وهذا البرهان مأخوذ من ابن سينا[٤] إلَّا أن ابن سينا استدل على وجود النفس، بينما استدل به الشيرازي على جوهريتها، والواقع أن البرهان يدل على وجود النفس وجوهريتها معًا.

(جـ) لو فرض الإنسان نفسه -في أول تكوينه سليم العقل والبدن- في فضاء طلق منفصل الأعضاء لا يستعمل حسه في شيء، بل ولا يلمس أي شيء مطلقًا، بحيث لا يعرف عضوًا من أعضائه، ولا يثبت لنفسه أجزاء من بدنه، إلَّا أنه يدرك ذاته من غير دليل، ويشعر أن له وجودًا قائمًا بنفسه.

وهذا في الحقيقة هو برهان ابن سينا الشهير بالرجل الطائر، وهو كسابقه استدل به ابن سينا[٥] على وجود النفس، بينما استعمله الشيرازي للتدليل على جوهريتها، والبرهان يفيد كلا المعنيين.

(د) إن البدن في تحول دائم وتغيير مستمر، فالخلايا تتلف وتتجدد باستمرار، والجسم

---

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٢١١.

(٢) انظر: الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، حيد آباد الدكن ١٣٤٥هـ ص٧.

(٣) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢١١.

(٤) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ضمن «أحوال النفس»، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ص١٨٤.

(٥) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، وأيضًا الفارابي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٣، دار المعارف مصر ط١، ١٩٧٢م، ص١٧٢.

ينمو بالتدريج، والإنسان واحد في جميع مراحل حياته فجسمه في حركة وتغيير مستمرين، أما ذاته فباقية.

وهذا الدليل مستمد من ابن سينا[١] أيضًا، ومرت الإشارة إليه، واستعان به الشيرازي للبرهنة على جوهرية النفس، والحقيقة أن هذا الأدلة تفيد وجود النفس وجوهريتها، وربما أفادت روحانية النفس وتجردها عن المادة أيضًا، فوجود النفس وجوهريتها وروحانيتها كلها أمور متقاربة متشابكة، ولهذا جاء الاستدلال بهذه البراهين من زوايا مختلفة.

وهكذا نلاحظ أن الشيرازي يوافق ابن سينا في موضوع جوهرية النفس، فلابن سينا السبق في الدراسات النفسية، إلَّا أن الشيرازي غيَّر نوعية الاستدلال؛ فابن سينا استدل بهذه البراهين على وجود النفس، أما الشيرازي فقد استدل بها على جوهرية النفس.

٧- تجرد النفس

يتفق الشيرازي مع فلاسفة الإسلام في روحانية النفس؛ فالنفس الإنسانية -بعد أن تسير نحو الكمال بفعل الحركة الجوهرية- تأخذ بالانفصال عن البدن حتى تبلغ مرحلة التجرد التام، ولم يقف الشيرازي عند الأدلة العقلية على تجرد النفس، بل يذكر -كعادته- الأدلة النقلية أيضًا على تجردها.

(أ) الأدلة العقلية

يستدل الشيرازي على تجرد النفس بحجج كثيرة لا تخرج في جوهرها وتفاصيلها عما ذكره ابن سينا في هذا الباب، وإذا كان الشيرازي قد أدخل بعض التغيير فيها وأضاف إليها. والواقع أن ابن سينا بدوره لم يتفرد بهذه البراهين، بل سبقه إليها شيخه الفارابي،

---

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن أحوال النفس، ص١٨١، ١٨٢.

فأخذها ابن سينا عنه كما سيتضح بعد قليل، ولكنه هذَّبها، وبسط القول فيها بحيث اكتملت لديه، وتناولها من بعده الإسلاميون. ومن هذه الحجج:

أولًا: إن النفس الناطقة تدرك الكليات من حيث هي كلية وشاملة، والكلي لا يمكن أن يحل في المادة، سواء كانت منقسمة كالسطح، أو غير منقسمة كالنقطة، إذن فمدرك الكليات يجب أن يكون مجردًا عن المادة[١]، وهذه من أهم حجج ابن سينا على تجرد النفس ذكرها بالتفضيل[٢].

وهذه الحجة مأخوذة من الفارابي، يقول أبو نصر: «إنها تدرك المعقولات، والمعقولات معانٍ مجردة عما سواها، كالبياض لا كالأبيض، وكل مدرك فإنه يحصل في المدرك، وكل ما يحصل في جسم فإنه مؤثر فيه ما لا بد للجسم في وجوده منه، مثل: الشكل، والوضع، والمقدار، فلو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من أن يكون معقولًا»[٣].

ثانيًا: إن النفس لو كانت مادية أو منطبعة في المادة لوجب أن تضعف في الشيخوخة، والواقع خلاف ذلك؛ إذ إن البدن يسير نحو الضعف والانحلال عند تقدم السن، أما النفس فتزداد قوة وكمالًا، فالنفس بعكس البدن تكتمل من حيث يضعف البدن، وهذا البرهان مما ذكره ابن سينا[٤]، وسبقه إليه الفارابي[٥] أيضًا، ويرى الشيرازي أن هذا البرهان يدل كذلك على تجرد قوتي الخيال والوهم[٦]، وهو بهذا يخالف ابن سينا؛ إذ ذهب الأخير

---

(١) الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٢٦٠).

(٢) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٨٧.

(٣) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ، ص٧.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٩٥.

(٥) انظر: الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص٧.

(٦) الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ١٩٤).

إلى مادية الخيال والوهم[١].

والمهم بهذا الصدد أن نذكر أن استدلال الشيرازي بهذا البرهان على روحانية الخيال، هو استدلال موفق؛ ذلك أن الكثير من الطاعنين في السن يكون تخيلهم للأمور الجزئية سليمًا، وكما كانت النفس لا تدرك الأمور الجزئية بذاتها، بل بآلة -كما سيتضح في موضعه- فهذا يعني أن الخيال قوة غير مادية؛ إذ لو كانت مادية لضعفت بضعف البدن: «والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال، تكلفوا تمحلات شديدة في دفع التخيل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن»[٢].

ثالثًا: إن الحواس المادية تضعف نتيجة للعمل الشاق الطويل، ولا تستطيع إدراك الضعيف بعد إدراك القوي؛ فالذي يبصر ضوءًا شديدًا لا يستطيع معه، أو بعده أن يبصر ضوءًا ضعيفًا، وكذلك الذي يتذوق طعمًا شديد الحلاوة لا يتذوق الطعم الضعيف، في حين أن الأمر على العكس من ذلك بالنسبة للنفس؛ فإنها تدرك القوي بعد الضعيف، والضعيف بعد القوي.

وهذا البرهان مما ذكره ابن سينا[٣]، والشيرازي يستدل بهذا البرهان على تجرد قوة الخيال أيضًا[٤].

رابعًا: إن المادة إذا قبلت صفة معينة أو تأثيرًا معينًا، ثم زال عنها ذلك التأثير، فحينئذٍ تحتاج إلى سبب جديد لاستعادة الصفة المفقودة، أو التأثير الزائل.

فالماء إذا سُخِّن، ثم برد لا تعود السخونة إليه إلَّا بتسخين آخر. أما النفس فليست

---

(١) انظر: ابن سينا الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٢٩٤.

(٢) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٢٩٤).

(٣) انظر: ابن سينا: رسالة أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ص٩٢، ٩٣.

(٤) الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ٢٩٩).

كذلك؛ إذ إنها تستطيع إعادة ما نسيته دون مشقة أو سبب جديد، فهي غير مادية ولا منطبعة في المادة[١].

خامسًا: إن المادة لا تقبل إلَّا هيئة واحدة تزول بورود هيئة أخرى عليها، فلا يمكن أن تتوارد عليها الصور والأشكال المختلفة في وقت واحد.

فالنحاس المصنوع بشكل كرة، إذا أريد صنع كرسي منه، يجب أن تزول الكروية منه أولًا، حتى يمكن خلع صورة الكرسي عليه، بينما النفس ليست كذلك؛ فيمكن أن تتزاحم عليها صور كثيرة متضادة وغير متضادة؛ فالإنسان قد يستوعب الكثير من الصور الإدراكية على اختلاف أنواعها، دون أن تزول أية صورة بورود صورة أخرى، فلو كانت النفس الإنسانية مادية أو منطبعة في المادة -لما استوعبت هذا القدر الهائل من الصور المختلفة المتضادة، فالنفس إذن مفارقة عن المادة وأعراضها[٢].

وهذا البرهان مما أشار إليه الفارابي بعبارة موجزة جدًّا، فقال: «إنها تدرك الأضداد معاً، بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة»[٣].

هذه أهم البراهين التي استعان بها الشيرازي في إثبات لامادية النفس أو تجردها، وكما قلنا سالفًا: إنه يقلد فيها ابن سينا، حتى إنه كثيرًا ما يستعمل نفس ألفاظه، وأحسبني في حل من حصر جميع البراهين التي استعرضها الشيرازي، وخاصة أن ما بقي منها قريب في مضمونه مما تقدم؛ حيث تدور حول فكرة مباينة النفس للجسم، وأن إحداهما جوهر بسيط روحاني، والآخر جوهر كثيف ظلماني[٤].

---

(١) الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٣٠٢).

(٢) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢١٤، ٢١٥.

(٣) انظر: الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص٧.

(٤) يمكن الاطلاع على جملة هذه البراهين في الأسفار الأربعة، ص٧٩١- ٨٠٣، والمبدأ و المعاد، ص٢٠٣ وما بعدها، والشواهد الربوبية، ص١٤٧ وما بعدها.

وبعد أن ينتهي الشيرازي من عرض براهين الفلاسفة العقلية، ينتقل إلى نوع آخر من البراهين، وهي براهين أصحاب التجربة الصوفية، وهي عنده أقوى من البراهين التي قدَّمها أصحاب العقل؛ لأنها تعتمد على الذوق والكشف، وهو يؤكد ذلك بقوله: «إن كلمات أهل التصوف في حقيقة النفس أشد وأسد من براهين أصحاب العقل؛ فإنهم شاهدوا عجائب أحوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان»(١).

ومن جملة أقوال الصوفية التي اقتبسها الشيرازي في وصف طبيعة النفس المجردة - قول أفلوطين في أثولوجيا: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلصت بدني جانبًا، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي راجعًا إليها خارجًا من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبًا بهتًا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعَّالة، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوق العالم العقلي كله»(٢).

في هذه الفقرة نرى أفلوطين وقد أطلق عنان خياله الصوفي مفترضًا تلك الحالة التي يتخيل فيها الإنسان نفسه وقد تحررت من أغلال البدن، فحينئذٍ سوف يجد أنها من عالم آخر غير هذا العالم المادي، وإلى مثل هذا المعنى أشار (أبو يزيد البسطامي ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)؛ حيث قال: «انسلخت من جلدي، فرأيت مَن أنا، فسمى البدن قشرًا وجلدًا، وهذا تصريح بأن هوية الإنسان وآنيته شيء غير الجسد»(٣).

كذلك يقتبس فيلسوفنا أقوال العديد من مشايخ الصوفية من أمثال: الجنيد، وأبي

---

(١) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص٢١٤.

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م، ص٢٢.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ص٨٠٤.

طالب المكي، وأبي سعيد الخراز، وغيرهم.

ولعل أهم ما نلاحظه: أنه حين ينقل عنهم كلماتهم في طبيعة النفس المجردة نراه يستعمل حينًا لفظ القلب مرادفًا للنفس، ونراه أحيانًا أخرى يستعمل لفظ الروح مرادفًا لها، مما يدفع إلى الاعتقاد بأنه كان يستعمل هذه الألفاظ بمعنى واحد[1].

وهو يؤكد لنا ذلك أثناء عرضه للبراهين الشرعية الدالة على تجرد النفس الناطقة؛ حيث يذكر بعض الآيات والأحاديث التي تتحدث عن شرف النفس وقربها من الله تعالى.

(ب) الأدلة النقلية

يستمد الشيرازي من القرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة للتدليل على تجرد النفس الإنسانية، ويستدل بالكثير من الآيات الكريمة نكتفي بذكر بعضها.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ [ص: ٧٢].

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ ﴾ [النساء: ١٧١].

ويرى الشيرازي أن الله تعالى أضاف الروح إلى نفسه، وهذه الإضافة تعني تجرد الروح؛ وذلك للعلاقة الوثيقة بين العلة والمعلول، وتدل على شرف الروح.

وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٥]. فالرؤية المذكورة في الآية -فيما يرى الشيرازي- ليست رؤية ظاهرية تتم بالبصر المادي، بل إنها رؤية باطنية مجردة لا تقوى على إدراكها إلَّا النفس، فلا

(١) الحق أننا لم نقف على رأي بعينه عند الشيرازي بصدد هذه المسألة، فهو هنا يستخدم لفظ الروح مرادفًا للنفس، لكنه يميز بينهما في مواضع أخرى وبالتحديد في رسالة بعث بها إلى أحد معاصريه وهو شمس الجيلاني، وكانت مسألة قدم النفس وحدوثها على رأس المسائل التي تحدث عنها.

بد أن تكون النفس مجردة؛ حتى تستطيع أن ترى ملكوت الله.

والشيرازي موفَّق في استدلاله هذا.

ثم يستدل الشيرازي ببعض الأحاديث الشريفة لبيان تجرد النفس، نكتفي بذكر حديث واحد، وهو: الحديث المشهور: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**»[١].

والجدير بالذكر أن لهذا الحديث معاني كثيرة[٢] إلَّا أن الذي يهمنا هنا هو دلالته على تجرد النفس.

فالنفس مع أنها ذات واحدة لها قوى متعددة وحواس كثيرة، فهي في وحدتها وبساطتها مجمع القوى كلها، وهذه القوى والحواس لا تعصي النفس قطُّ.

بمعنى متى شاء الإنسان أن يرى شيئًا وقع بصره عليه فورًا، ومتى أراد أن يتناول شيئًا مدت يده إليه مباشرة وهكذا.. فجميع الأعضاء والقوى تخدم النفس وتطاوعها دون عصيان، وأيضًا فالنفس تدبر البدن وتسيره وتحيط به إحاطة تامة، والمادة لا يمكن أن تحيط بالشيء وتدبره، فلا بد أن تكون النفس مجردة عن المادة.

فمن عرف كل ذلك عرف بالتالي قدرة الله وطاعة الملائكة والأرواح له، وعدم عصيانهم فيما يأمرهم، وكيفية تدبيره للعالم مع تجرده تعالى عن علائق المادة، وتنزهه عن الزمان والمكان؛ ولهذا السبب جعل الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم معرفة النفس

---

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث: انظر المضنون به على غير أهله، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، طبعة مصر، بدون تاريخ، ص٣١٢.

(٢) منها ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره: «ثم من الكلمات النبوية قوله صلى الله عليه وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». والمعنى: من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل، ومن عرف نفسه باختلال الحال، عرف ربه بالكمال والجلال»، راجع: مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير (١/ ٧١، ٧٢).

سبيلًا إلى معرفة الله تعالى.

وهكذا نرى أن الشيرازي لم يكتف بذكر الأدلة العقلية على روحانية النفس، بل استعان بالدين في هذا الصدد، وهذا هو نهجه في كثير من المباحث؛ حيث يبدأ بالبرهنة العقلية على ما يريد إثباته، ثم يستدل بالقرآن الكريم والحديث، وهو خير دليل على تأثره بالدين.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الشيرازي عندما يستدل بالنصوص الدينية، لا تتكلف في تأويلها ولا يخرجها عن معناها، فمثلًا نجد في استدلاله بقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٥]. على روحانية النفس، نجد أن للمفسرين قولين في تفسير هذه الآية:

أحدهما: إن الله أراه الملكوت بالعين. والثاني: إن هذه الإراءة كانت بعين البصيرة والعقل، لا بالبصر الظاهر والحس[1]، والشيرازي أخذ بالقول الثاني، ولم يتكلف في التفسير، ولم يحمِّل النص ما لا يطيق، وهذه ميزة له قلما توفرت في الفلاسفة، الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين العقل والنقل.

بقي علينا أن نشير إلى أن النفس الناطقة عند الشيرازي، وإن كانت جوهرًا مجردًا عن المادة -فإنها على الرغم من ذلك لها درجة من النزول إلى قوى البدن وآلاته، ولكن ليس معنى ذلك أن يلحقها أو يعتريها نقص عند تصرفها في البدن وتدبيره، بل إنها تظل محتفظة ببساطتها؛ لذلك يجب أن ننظر إلى النفس من جهة تعلقها بالبدن، ومن جهة تجردها عنه؛ لأن من ينظر إليها من جهة دون أخرى، فكأنه ينظر إليها بالعين العوراء، وذلك ما سوف يوضحه فيلسوفنا عند حديثه عن مشكلة العلاقة بين البدن والجسم.

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، مصر ١٢٨٩هـ، (٤/ ١٠٦، ١٠٧).

٨- العلاقة بين النفس والبدن

(أ) تعلق النفس بالبدن

يذكر الشيرازي -بادئ ذي بدء- أنواع التعلق بصورة عامة، والعلاقة بين المتعلق والمتعلق به، من حيث القوة والضعف، ومدى افتقار الأول إلى الثاني، ثم يعرج على ذكر تعلق النفس بالبدن، ولكي نرى نوعية تعلق النفس بالبدن نستعرض جميع أنواع التعلق التي ذكرها، وهي ستة[1]:

الأول: تعلق شيء بشيء بحسب الماهية والمفهوم، إنْ في الذهن أو في الخارج، مثل تعلق الماهية بالوجود؛ فالماهية بمثابة ظل للوجود، فهم مبهمة أشد الإبهام، ويرى الشيرازي أن هذا من أقوى أنواع التعلق وأشدها ارتباطًا؛ لاستحالة انفكاك الماهية عن الوجود، وخاصة في الوجود الخارجي المحسوس، ولكن للإنسان أن يفصل بينهما بالتأمل العقلي.

الثاني: تعلق شيء بشيء بحسب الذات والحقيقة، بأن يتعلق وجود الشيء وحقيقته بذات المتعلق به، مثل تعلق الممكن بواجب الوجود، فمن البديهي أن وجود الممكن واستمراريته مفتقر إلى الواجب، ولا يمكن تصور المعلول بمعزل عن علته، والواقع أن هذا التعلق أشد وأقوى أنواع التعلق؛ حيث إن قطع هذا التعلق يعني انعدام الممكن وفناءه.

الثالث: تعلق شيء بشي بحسب الظهور والبقاء؛ كتعلق العرض بالجوهر، فالعرض في ظهوره وبقائه يحتاج إلى الجوهر، مثل الألوان، فإنها تفقر إلى الأجسام في ظهورها واستمراريتها.

---

(١) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٢٨٣).

الرابع: تعلق شيء بشيء بحسب الوجود والتعين الخارجي، من حيث حدوثه وامتمراريته، بأن يكون الشيء في تحققه الخارجي «تشخصه» مفتقرًا إلى أمر آخر، مثل تعلق الصورة بالهيولي.

فالصورة تفتقر إلى الهيولي؛ لكي تتحد وتتميز عن غيرها من الأجسام، ولكن لا إلى هيولي معينة، بل إلى هيولي ما «كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها، وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما، لا بعينه»[1].

الخامس: تعلق شيء بشيء بحسب الوجود والتعين الخارجي، ولكن من حيث الحدوث فقط، لا من حيث البقاء، مثل: تعلق النفس بالبدن على رأي الشيرازي.

فالنفس في أول نشأتها تكون صورة جسمانيَّة مفتقرة في وجودها إلى مادة ما، وهذه المادة هي النطفة الإنسانية، والسبب في أن النفس مفتقرة في وجودها إلى مادة غير معينة يرجع إلى أن النطفة في تغيير مستمر وتبديل دائم، فهي تتغير من علقة إلى مُضغة حتى تصبح جنينًا، بل إلى جسم الإنسان أيضًا في تغيير مستمر، فالخلايا والأنسجة تتلف باستمرار، وتتكون مكانها خلايا وأنسجة جديدة وعملية الهدم والبناء هذه مستمرة طوال حياة الإنسان، وهي التي أطلق عليها الشيرازي الحرارة الغريزية[2] أي: أن الجسم في ذوبان دائم نتيجة للحرارة الغريزية.

السادس: تعلق شيء بشيء لأجل الكمال والفضيلة، لا في أصل الوجود، مثل: تعلق النفس بالبدن عند معظم الإسلاميين؛ حيث إنهم ذهبوا إلى أن النفس مجردة حادثة بحدوث البدن، وتتعلق به لاكتساب أنواع الفضائل والكمال.

وصفة التعلق الاستكمالي -فيما يرى الشيرازي- لا تصدق على النفس إلَّا بعد بلوغها

---

(١)انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٢٨٤).

(٢)انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٢١٢، ٢١٣).

الصوري، أي: عندما تصبح النفس عقلًا عمليًّا بالفعل، وذلك في سن الأربعين غالبًا؛ ذلك أن النفس كما مرَّ، تمر بمراحل وأطوار عديدة: جمادية، ونباتية، وحيوانية.

فعندما تبلغ أولى مراتب التجرد يصبح تعلقها بالبدن لأجل اكتساب الفضائل، لا كما يرى ابن سينا من أن النفس في أول حدوثها تتعلق بالبدن لاكتساب الكمال.

ويرى الشيرازي أن تعلق النفس بالبدن هو أضعف أنواع التعلق، فهو مثل تعلق صاحب الحرفة أو الصناعة بآلته، ولكن الفرق بينهما هو أن تعلق النفس بالبدن تعلق طبيعي ذاتي غير قابل للانفكاك إلَّا بالموت، وهو ناتج من اتحاد النفس بالبدن، أما تعلق النجار مثلًا بآلته فهو تعلق عرض قابل للانفكاك، من دون أن يطرأ تغيير على ماهية المتعلق، أي: النجار.

ويهدف الشيرازي من التمييز بين التعليقين المذكورين إلى القول بأن سبب تعلق النفس بالبدن هو لأجل تكامل النفس، ووصولها إلى غايتها بواسطة البدن.

فالنفس في بداية حدوثها عارية عن كل كمال ومعرفة، ولكنها بواسطة البدن تشق طريقها نحو الكمال والمعرفة شيئًا فشيئًا.

(ب) الصلة بين النفس والجسم

قد يبدو -لأول وهلة- أن الشيرازي على ضوء مذهبه في النفس لا يحتاج إلى إيجاد صلة بين النفس والجسم؛ فمذهبه في النفس يفضي إلى أن النفس تنشأ نشأةً ماديةً، وبالتالي فكيان الإنسان يرجع إلى أصل واحد هو المادة، وهذا الأمر صحيح عندما تكون النفس في بدايتها الأولى؛ إذ إن صلتها بالبدن صلة جوهرية، فكون النفس والبدن شيئًا واحدًا -في البدء- يشكل جوهر تفكير الشيرازي في هذا الباب، غير أن النفس -كما مرَّ- لا تبقى على ماديتها هذه، بل تتوارد عليها الصور باستمرار، وتبتعد تدريجيًّا عن المادية؛ لتأخذ طريقها نحو الروحانية، حتى تتجرد نهائيًّا عن المادة وعلائقها، وعندئذٍ يصبح الإنسان مركبًا من

جوهرين متباينين، وهم: «النفس، والجسم»، أي: أنه يرجع إلى اعتناق النظرية الثنائية.

هنا يكون الشيرازي بحاجة إلى أن يفسر الصلة بين الجسم والنفس، أي: عليه أن يجد حلًّا لمشكلة اتصال النفس بالبدن، أو إنْ شئت كيفية تأثير المجرد على المادي، فالنفس جوهر مجرد بينما البدن جوهر مادي، إذن فكيف تؤثر النفس على البدن؟

لحل هذه المشكلة قال الشيرازي بطرف ثالث غير النفس والجسم، يكون واسطة بينهما، وهذا الطرف ليس بالمجرد الصرف كالنفس، ولا بالمادي البحت كالبدن، بل بينَ بينَ، وهو «الروح الحيواني».

يقول الشيرازي: «إن النفس لا تتصرف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلَّا بوسط مناسب للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني، المسمَّى بالروح، النافذ في الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية..»[1].

ويذكر الروح البخاري في موضع آخر بقوله:

«حامل جميع قوى النفس الإنسانية وخليفتها هي الروح البخاري الحيواني المنبعث عن صفو الأخلاط ولطافتها، انبعاث الأعضاء من كدر الأخلاط وكثافتها، وينبوعه القلب الصنوبري الشكل»[2].

وعند فكرة الروح الحيواني يلتقي الشيرازي مع مفكري الإسلام؛ حيث إنهم ذكروها عند بحثهم لمشكلة اتصال النفس بالبدن، يقول ابن سينا: «إن القوى النفسانية البدنية، مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، وإن ذلك الجسم هو الروح، و إنه لولا أن قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة في الجسم -لما كان سد المسالك حابسًا لنفوذ

(١) الشيرازي الأسفار الأربعة (٩/ ٧٤).

(٢) الشيرازي، رسالة الواردات القلبية في معرفة الربوبية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل، حجر، ١٣٠٢هـ ص٢٥٥.

القوى المحركة والحساسة والمتخيلة أيضًا...»[١].

والواقع أن فكرة الروح البخاري فكرة غير صحيحة علميًا.

٩ - النفس بين القدم والحدوث

إن الاعتقاد بأن النفس جوهر لامادي مجرد عن البدن -هو اعتقاد تحتمه ضروريات المذهب الذي يرى أن البدن يجب ألّا يوضع على قدم المساواة مع النفس؛ لأنها من عالم آخر لذلك، فهي ثابتة نيرة باقية، أما البدن فهو متغير، مظلم فاسد.

ويبدو أن هذا التغاير هو الذي حدا بأفلاطون إلى القول بأن البدن يجب ألّا يتساوى في وجوده مع النفس، فذهب إلى أنها قديمة لها وجود سابق على وجود البدن.

وقد أشار أفلاطون إلى ذلك صراحة في مؤلفاته، فأشار إلى محاورة فيدون إلى أن النفوس كانت موجودة قبل وجودها في الصور الإنسانية، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر[٢].

وذكر في طيماوس كيفية خلق النفس قبل هبوطها إلى هذا العالم، فقال:

بين الموجود الذي لا يتجزأ، ويبقى دائمًا كما هو، والموجود الذي يتجزأ ومعرض للفناء، خلق الله صورة ثالثة من هذين الموجودين، ثم أخذ الله هذه المخلوقات، أو الصور الثلاث وجمعها معًا في صورة واحدة، على الرغم من صعوبة هذا الجمع، وبعد أن جمع بينهما في صورة واحدة، بدأ في توزيعها إلى نسب متعددة، وكل نسبة من هذه النسب تجمع بين صفات الصور الثلاث على أنه بعد أن أتم الله خلق النفس -صاغ الأجزاء الجسمية

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٢٣٢.

(٢) أفلاطون: فيدون، ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، ود. علي سامي النشار، ود. عباس الشربيني، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط١، ١٩٦١م، ص٥٣.

المتعلقة بها في شكل مناسب، ولما كانت النفس قد نسخها الله في السماء، فهذا يعني: أنها بدأت بداية إلهية مؤهلة لحياة لا تنقطع، أو لا تتوقف، حياة باقية للأبد[١].

وفي علة هبوط النفس وورودها إلى هذا العالم نجد أن أفلاطون -على حد تعبير أفلوطين- لا يقول دائمًا نفس الشيء[٢] فهو يذكر في فايدروس أن سبب هبوط النفس إلى هذا العالم هو سقوط ريشها[٣]، بينما يذكر في طيماوس أنها هبطت إلى هذا العالم عقابًا لها على خطيئة ارتكبتها[٤].

وأيًا كان السبب في هبوط النفس من عالمها العلوي إلى هذا العالم، فليس ثمة أدنى شك في نسبة القول بقدم النفس إلى أفلاطون، وما يعنينا هو أن نشير إلى أن مذهب أفلاطون في قدم النفس قد لقي قبولًا عند بعض الفلاسفة المسلمين؛ فقد تأثر به إخوان الصفا، وابن سينا، وأبو بكر الرازي، والقطب الشيرازي، وغيرهم.

فعلى سبيل المثال نجد أن قطب الدين الشيرازي شارح كتاب السهروردي (حكمة الإشراق) يوافق أفلاطون فيما ذهب إليه؛ إذ يقول:

«وذهب أفلاطون إلى قدم النفس، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «**الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما**

---

(١) Ploto: Timdeus 3-6.

(٢) Ploto: Timdeus 3.

(٣) أفلوطين: التساعية الرباعية، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سالم سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م ص٣٢٤.

(٤) فايدروس، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط١، ١٩٦٩م، ص٥٧٥ :Ploto Timdeus 34.

تناكر منها اختلف»[١]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[٢]. وإنما قيَّده بألفي عام تقريبًا إلى أفهام العوام»[٣].

ويبدو أثر أفلاطون واضحًا أيضًا على ابن سينا، فعلى الرغم من تبنيه للاتجاه المشائي القائل بحدوث النفس عند حدوث البدن الصالح لاستعمالها، إلَّا أنه لم يستطع التخلص من تأثير أفلاطون، وذلك عندما أشار في قصيدته العينية إلى هبوط النفس من العالم العلوي إلى هذا العالم، حيث قال:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما أنست فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

---

(١) البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، (١١/ ١١٧)، حديث رقم ٣٠٨٩ عن عائشة.

ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة (١٣/ ٨٧)، كتاب البر والصلة والآداب، باب من يؤمر أن يجالس (١٣/ ٤٦٠) حديث رقم ٤١٩٤.

وأحمد: (١٦/ ١٣٥) حديث رقم ٧٥٩٤.

ومحمد نصر الدين الألباني: صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، السعودية، طبعة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م جـ١ رقم (٢٧٦٨).

(٢) ذكره العجلوني في كشف الخفا ١١٣١١، وقال: ضعيف جدًّا فلا يعول عليه.

(٣) قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص٤٤٩، ٤٥٠، وهذان الحديثان من الأحاديث التي ينسبها القطب الشيرازي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وليس إلى أفلاطون، كما يقول الدكتور أبو ريان في كتابه أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهرودي، انظر: د. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ط٢، ١٩٨٧م، ص٢١٥.

ودليل ذلك أن الشارح يستخدم حرف (ء) اختصارًا لقوله صلى الله عليه وسلم.

وأظنها نسيت عهودًا بالحمى ... ومنازلًا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بها هبوطها ... في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين العالم والطلوع الخضع
تبكي إذا ذكرت ديارًا بالحمى ... بدامع تهمي ولما تقطع
وتظل ساحبة على الدمن التي ... درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ... قفص عن الأوج الفسيح الأربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سبحت وقد كشف الغطاء ... ما ليس يبصر بالعيون الهجع
من أي شيء أهبطت من شامخ ... سام إلى قصر الحضيض الأوضع
إن كان أهبطها الإله لحكمة ... طويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضرب لازب ... لتكون سامعة لما لم تسمع[1]

وفي هذه القصيدة نرى تأثير أفلاطون الواضح على ابن سينا، فهو يتحدث عن وجود سابق للنفس، ويصف هبوطها إلى هذا العالم بأنه شر وسجن يجب الخلاص منه، والمطلع على مذهب ابن سينا الفلسفي يجد أن موقفه هذا يخالف موقفه المشائي الذي كان يدافع عنه بشدة، والذي قرر فيه وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها.

أسس نظرية الشيرازي في قِدَم وحدوث النفس

في دراستنا لطبيعة النفس لا بد أن نتعرض للبراهين والأسس التي ارتكز عليها الشيرازي لبناء نظريته، والحقيقة أن الشيرازي لم يذكر هذه البراهين محصورة في موضع معين، بل ذكر بعضها مبثوثًا في مواضع متفرقة، والبعض الآخر لم يشر إليه كبرهان على

(١) نقلًا عن ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار الرضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ.

نظريته إلَّا أنه يمكن أن يستخلص ذلك منه.

فالنقد الذي يوجهه الشيرازي لمذاهب الفلاسفة في أصل النفس وحقيقتها -يشكل في الواقع دليلًا ضمنيًّا على نظريته؛ إذ إنه عندما يأتي بنظرية جديدة لا بد أن يكون رفضه للنظريات السابقة قائمًا على أسس عقلية، ودليلًا على فكرته الجديدة، وسنتعرض لنقد الشيرازي أولًا، ثم نعرج على أدلته الخاصة.

(أ) نقد نظريات الفلاسفة في قدم النفس وحدوثها

يرفض الشيرازي أن تكون النفوس الإنسانية قديمة ومتكثرة، كما يقول أفلاطون، وأدلته في ذلك هي:

أولًا: لو كانت النفس قديمة ومجردة، ثم هبطت من عالم المثال إلى الأرض، عندئذٍ نتساءل -يقول الشيرازي- عن السبب الذي دعاها إلى ترك موطنها الأصلي، عالم الخير والجمال، والهبوط إلى العالم المادي؛ لكي تجاور حضيض المادة، وتتعلق بأهداب البدن المادي.

فإن كان هبوطها لخطيئة اقترفتها هناك، ففي «عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة، أو افتراق معصية»[1].

وثمة شيء آخر، وهو أن الشيرازي يرى أن هذا التعلق غير ممكن؛ لأن النفس لو كانت مجردة -كما يقول أفلاطون- فيجب أن تبقى على روحانيتها؛ لأن الذاتي غير قابل للتغيير والتبديل، أي: لا يمكن أن يطرأ عليه أمر لم يكن في ذاته؛ فالكون والفساد والحدوث والدثور والتغيير والتبديل، كلها من خصائص عالم المادة، إذن فكيف تعلقت النفس -وهي جوهر دفعي الحصول مجرد عن المادة- بالبدن وهو مادي تدريجي الحصول؟

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٦٤).

فلو كانت النفس قديمة لزم كون النفس جوهرًا متحصلًا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات، ثم سنح لها أمر ألجأها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات، لكن التالي مستحيل؛ لأن ما بالذات لا يزول، والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته؛ إذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترنها[١].

ثانيًا: إذا كانت النفس قديمة لوجب أن تكون كاملة مبرأة عن كل أنواع النقص، أي: لا بد أن يكون الكمال ذاتيًا لها، كالعقول المجردة في حين أنها ليست كذلك لافتقارها إلى القوى والحواس المختلفة كالوهم والخيال والسمع والبصر..، فالنفس إذن ناقصة، إذن فمن المحال أن تكون قديمة؛ لأن النقص والقدم لا يجتمعان كما هو الثابت، يقول الشيرازي:

«... ولو كانت في ذاتها قديمة، لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتًا، فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم تكن في ذاتها ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية»[٢].

ثالثًا: لو كانت النفس قديمة لكان نوعها منحصرًا في ذات معينة، ولما تعددت النفوس وتكثرت في عالمها المفارق للمادة؛ لأن تعدد أفراد النوع الواحد وتكثرها يختص بأجسام العالم المادي المركبة من الهيولي والصورة.

فالموجود المجرد ينحصر نوعه في فرد واحد لا غير. بينما النفس الإنسانية متعددة بتعدد الأفراد، إذن فتعدد النفس الناطقة دليل على حدوثها[٣].

رابعًا: إذا كانت النفس قديمة، لوجب أن تكون معطلة عن أعمالها ونشاطها، متوقفة

---

(١)الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٦٤).

(٢)انظر: المصدر نفسه ص٣٣٠، ٣٣١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٣٣٠، ٣٣١.

عن جميع أفعالها، وهذا يتنافى مع القاعدة الفلسفية القاضية بألّا معطل في الوجود.

ويبدو أن هذه أدلة مقنعة لإبطال قدم النفس الإنسانية؛ ذلك أن عالم المثال إذا كان عالم الخير والجمال كما يرى أفلاطون، وكانت موجودات ذلك العالم كاملة من كل جهة، وبريئة عن الكون والفساد[١] -فما السبب الذي دعا النفس إلى الهبوط؟ لو كان أفلاطون يعتقد بوجود أنواع أخرى من الكمال للنفوس لا تحصل عليها إلّا بالهبوط والتعلق بالأبدان لهان الأمر، ولكنه ربط هبوط النفس بالخطيئة، ومن هنا كان ضعف دليل أفلاطون.

وفي الدليل الثاني: شيء كثير من الصواب؛ إذ من المستحيل أن يكون الشيء قديمًا ناقصًا في نفس الوقت، فمنطق نظرية أفلاطون يفضي إلى القول بأن النفوس كاملة، فإذا كانت كذلك لاستغنت -عند هبوطها- عن القوى والآلات، بينما الأمر على خلاف ذلك، فلا تفعل النفس شيئًا دون البدن، فهي ناقصة لاحتياجها للقوى والأعضاء، والدليلان الثالث والرابع، فالأمر واضح لا يحتاج إلى بيان.

أما بالنسبة لمذهب فلاسفة الإسلام -وهو روحانية وحادثة مع حدوث البدن- فالشيرازي ينقده بالشكل الآتي:

إذا كانت النفس في بدء حدوثها مجردة تجريدًا تامًّا، فكيف تعلقت بالبدن؟! ذلك أن المجرد التام هو عقل بحت، ومن غير الممكن -كما يرى الشيرازي- أن يحصل موجود كالإنسان، مركب من جوهرين متناقضين[٢]: أحدهما مجرد بحت، والثاني مادي صرف.

وشيء آخر: هو أن النفس إذا كانت في بداية حدوثها جوهرًا مجردًا بالفعل -فهذا

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧٣.

(٢) يرى الشيرازي أن هذا محال ابتداء، أما بعد أن تتجرد النفس إلى حدٍّ ما -فالإنسان مركب من جسم طبيعي ونفس.

يعني أنها عقل مجرد، والعقل المجرد لا يصيبه التغير والانفعال، بل إن الموجود المجرد مع ملاحظة صفة التجرد فيه -لا يتعرض للتغيير والانفعال كما مر؛ إذ يلزم من ذلك تغيير ما بالفعل إلى ما بالقوة، وهذا محال إضافة إلى أنه يستلزم محذورًا آخر هو اقتضاء العدم والانفعال في الشيء التام الوجود، في حين أن العقل المجرد البسيط لا توجد فيه قوة البطلان[1].

(ب) الأدلة الخاصة

أولًا: سريان الحياة

يرى الشيرازي أن الجماد لم يخلق عبثًا، بل هناك غاية من وراء خلقه، هي أن يسلك طريق الحياة، ويتدرج في الوجود، ويتطور شيئًا فشيئًا إلى أن يصل إلى غايته المرسومة له، «فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والروح»، بل إن الشيرازي يذهب إلى أبعد من ذلك؛ عندما يقرر أن الحياة سارية في جميع الموجودات، حتى الجماد منها، وأن للجماد نوعًا من الإدراك، فهو يرى «أن إثبات الشعور والإدراك لجميع الموجودات حتى الجماد والنبات على ما يلزم من القرآن والأحاديث، مما دلت عليه المباحث البرهانية»[2].

وما ذكره الشيرازي من إثبات الشعور للجماد يستفاد من القرآن إشارة واضحة إلى الآيات الكريمة التي تصف الوجود كله بالتسبيح؛ ذلك أن مبدأ تسبيح الموجود لله تعالى -سواء أكان حيًّا أو جمادًا- هو مبدأ قرآني تعرض له الذكر الحكيم في آيات كثيرة، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الجمعة: ١].

وفي قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۖ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ ۖ وَهُوَ

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ١٢).

(٢) الشيرازي، رسالة في القضاء والقدر، مطبوعة ضمن الرسائل، ص٢٣٥.

عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١].

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [النور: ٤١].

وفي قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الصف: ١].

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٤].

قد يقال: إن التسبيح المذكور في هذه الآيات هو تسبيح غير حقيقي، وبالتالي لا يدل على أن للجماد والنبات شعورًا وإدراكًا، وإنما يعني أن الموجودات بما فيها من نظام وإبداع، فكأنها هي تسبح لله تعالى، أي: تنطق بالتسبيح مجازًا لا حقيقة، ولكن هذا المعنى بعيد، فالتسبيح المذكور تسبيح حقيقي، إلَّا أنه لا يستلزم من ذلك أن يكون -أي: التسبيح- بالكلمات، والألفاظ الموضوعة[1].

ومما يدل على أن تسبيح الجماد الحقيقي، مقترن بنوع من الإدراك قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

فإن قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ﴾ نعم الدليل على كون التسبيح منهم عن علم وإرادة، لا بلسان الحال[2].

بل إن إثبات الشعور للجماد واضح في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ط٣، بيروت، ١٣٩٣هـ (١٣/ ١١١).
(٢) محمد حسين الطباطبائي: المصدر السابق (١٧/ ٤٠٥).

فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

ربما تبدو هذه الفكرة غير منطقية؛ إذ كيف يعقل أن النبات -فضلًا عن الجماد- يسبح تسبيحًا حقيقيًّا؟

وهل هذا إلَّا إثبات الشعور والإدراك للجماد، ولو كان الأمر كذلك لا تصف الجماد والنبات بما يتصف به الإنسان من مختلف مظاهر الشعور والانفعال والآثار الأخرى، الواقع لا يوجد دليل على أن العلم ذو طبيعة واحدة؛ لكي تكون الآثار الناجمة عنه بالتالي متشابهة[1].

فالعلم والإدراك كالوجود، أي: كما أن للوجود مراتب عديدة من الشدة والضعف - كما سنرى بعد قليل- كذلك للعلم درجات مختلفة من القوة والضعف؛ فأضعف أنواع الإدراك يتمثل في الجماد، وأعلى أنواع الإدراك والعلم متمثل في الإنسان، وبين هذين النوعين من الإدراك أنواع كثيرة.

وهكذا نرى أن الشيرازي تأثر بالقرآن الكريم في إضفائه على الجماد نوعًا من الإدراك والشعور، ويرى الشيرازي أن الوجود والإدراك متساوقان، وكلما اشتد الوجود وتكامل قوي الإدراك تبعًا له.

وتبنَّى بعض الصوفية أيضًا هذا الرأي، وقد عبر ابن عربي بوضوح تام عن ذلك عندما قال: «.. إذ العالم كله عاقل، حي، ناطق، وهذا ثابت من جهة الكشف، بخرق العادة التي الناس عليها، أعني: حصول العلم بهذا عندنا، غير أنهم قالوا: هذا جماد لا يعقل، ووقفوا عندما أعطاهم بصرهم، والأمر عندنا بخلاف ذلك»[2].

---

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي: المصدر السابق (١٧/ ٤٠٥).

(٢) محيي الدين بن عربي: الفتوحات الملكية، تحقيق د. عثمان يحيى، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، السفر الثاني، ص٢٨٨.

ثانيًا: أصالة الوجود

ذهب أفلاطون إلى أن للماهيات «الكليات» وجودًا عينيًّا ثابتًا في عالم المثل، فالماهية عنده سابقة على الوجود[١]، أما أرسطو فارتأى رأيًا مغايرًا لذلك؛ حيث قال: «إن الموجود هو الأصل، ولا وجود للماهية سوى في ذهن الإنسان؛ فالماهية ليس لها وجود خارجي، بل إن الذهن ينتزعها من الجزئيات»[٢].

وفي الفلسفة الإسلامية اتخذ الفارابي موقفًا صريحًا من هذه المشكلة، فذهب إلى أن المعاني العامة لا وجود لها في الأعيان -كالحيوان مثلًا- وإنما وجودها في الذهن، فهي مقومة لوجودها في الذهن[٣].

فالفارابي يقرر بوضوح أن الماهيات لا وجود لها في الخارج وهو يوافق أرسطو بهذا الصدد.

أما ابن سينا فمتردد في هذه المسألة؛ إذ إنه يميل من أرسطو تارة، فيرى أن «الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان»[٤]، ويوافق أفلاطون أخرى[٥].

وتمخض عن هذا الخلاف اتجاهان متناقضان في الفلسفة الإسلامية، يرد أحدهما الأصالة للوجود، بينما يقول الثاني بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، فالإشراقيون -وعلى رأسهم شهاب الدين السهروردي- ذهبوا إلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بل يعتبر السهروردي من أبرز دعاة هذه النظرية؛ حيث أقام حججًا عديدة على إثبات

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧٢، ٧٣.

(٢) يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ص٩١.

(٣) الفارابي: التعليقات، طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ ص١٩.

(٤) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ص٥٦.

(٥) انظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق جورج قنواتي، ود. محمود الخضيري، ود. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مدكور القاهرة، ١٩٥٢م، ص٦٩٣.

اعتبارية الوجود[١].

أما فيلسوفنا فعلى النقيض من سلفه، قال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ودلل على رأيه هذا بعدة براهين[٢]، وتعرض لأدلة السهروردي على أصالة الماهية وأبطلها، وأخيرًا أجاب عن جميع الشكوك الموجهة ضد هذه النظرية[٣].

ولكن ما معنى أصالة الوجود، واعتبارية الماهية؟

تعني أصالة الوجود: إن الوجود هو الثابت المتحقق في الخارج دون الماهية، أي: أن الوجود هو الأصل في الثبوت، والماهية تابعة له[٤]، فهي أمر اعتباري ينتزع من الوجود، فعلى سبيل المثال عندما تتصور الإنسان يحصل لنا أمران: وجود، وماهية؛ فوجود الإنسان هو الأمر الثابت في الخارج، أما ماهيته «حيوان ناطق» فهي أمر منتزع من الوجود، وبمثابة ظل أو شبح له، فالأصل هو وجود الإنسان ثم ينتزع العقل الماهية من ذلك الوجود.

وهكذا لكل شيء –ماديًا كان أو مجردًا– وجودٌ ماهية، ووجوده متقدم على ماهيته، وهو الأصل في الإيجاد، ما عدا واجب الوجود تعالى؛ إذ إنه وجود بحت لا ماهية.

ومما يجدر ذكره هو أن الوجود والماهية متحدان إنْ في الذهن أو في الخارج، ولا يمكن

---

(١) انظر: شهاب الدين السهروردي، مجموعة في الحكم الإلهية، تحقيق هنري كوربان، إستامبول، مطبعة المعارف، ١٠٤٥هـ ص٧٧.

(٢) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (١/ ٣٨)، وما بعدها.

(٣) يقول الشيرازي: «إن للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود، والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة، المنبسطة على كل ماهية إمكانية، حجبًا قوية، وحجبًا وهمية، وكشفناها وأزحنا ظلمتها».

قارن الشيرازي: رسالة المشاعر، تحقيق د. سيد جلال الدين آشتياني، إيران ١٣٨٣هـ ص٧٤- ٧٦.

(٤) انظر: الشيرازي، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود، مطبوعة ضمن الرسائل، ص١١٧.

الفصل بينهما، لكن العقل عندما يتعمق في ملاحظتهما يميز بينهما، ويدرك إن الوجود هو الأصل الصادر من المبدأ الأول، والماهية بمثابة شبح وانعكاس له، إذن فلا يمكن نعت الوجود بأنه أمر انتزاعي أو اعتباري لاحظَّ له من الثبوت والأصالة، كما ذهب السهروردي إلى ذلك «بل حق القول فيه أن يقال: إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلَّا بصريح العرفان الشهودي»[١].

ثالثًا: تشكيك الوجود

إن الوجود من الحقائق المشككة لا المتوطئة، بمعنى: أن الوجود حقيقة واحدة ذات درجات ومراتب متباينة في الشدة والضعف، والكمال والنقص؛ ذلك لأن الوجود حقيقة بسيطة، وما يلاحظه المرء من تغاير في الوجود يرجع إلى شدة الوجود «قوته» وضعفه، أو كماله ونقصه، أو قربه من المبدأ الأول وبعده.

ويمكن تشبيه الوجود بالضوء؛ فللضوء درجات متباينة كثيرة جدًّا من القوة والضعف، مثل ضوء الشمس وضوء الشمع، فكلاهما ضوء ولكن التفاوت الحاصل هو في ضعفه وقوته.

فالنفس في أوائل نشأتها ذات وجود ضعيف جدًّا، ثم يبدأ وجودها يقوى ويكمل، ويشتد بالتدريج إلى أن يقوى بحيث تتجرد النفس في النهاية عن المادة.

يقول الشيرازي: «إن الوجود مما يشتد ويضعف، ويكمل وينقص، والشخص هو هو، ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جنينًا، بل نطفة إلى غاية كونه عاقلًا ومعقولًا - جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده شخصيته»[٢].

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٩/ ١٨٥).

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٣/ ٣٢٤).

رابعًا: الحركة الجوهرية

فعلى ضوء الأسس المذكورة: تلاحظ أن الجماد خلق للحياة، ثم إن الوجود لما كان هو الأصل فإنه يكون بذلك قابلًا للتغيير مع الاحتفاظ بماهيته، لما كان للوجود أيضًا مراتب كثيرة من الضعف والقوة، فالوجود يخرج عن النقص إلى الكمال ويقوى ويكمل بالحركة الجوهرية، فالإنسان يتكون من المادة، ثم يبدأ وجوده بالتغيير نحو الأفضل.

وبعد أن يثبت الشيرازي نظريته بالأدلة العقلية، يحاول أن يستمد من القرآن الكريم ما يعضد فكرته عن النفس، يقول الشيرازي: «الإنسان مخلوق أول خلقه من أخس الأشياء، وأنقص المواد، وأضعف الأجساد؛ لأنه مكون من القوة الهيولانية، وهي كالشيء، ثم من التراب المظلم والطين اللازب، ثم من النطفة.

وأشير في الكتاب الإلهي إلى المرتبة الأولى للإنسان، بقوله تعالى: ﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ﴾ [الإنسان: ١].

والمرتبة الثانية والثالثة بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ ﴾ [الإنسان: ٢]. ويقول أيضًا سبحانه وتعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ﴾ [غافر: ٦٧]، وبعد هذه المنازل والمراتب تتكون له القوى النباتية، ثم يتدرج له الكون، إلى أن تحدث له الأكوان الحيوانية كلها، التي أولها قوة اللمس وآخرها قوة الوهم، ثم ينشأ فيه خلق آخر، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤][1].

وإذا رجعنا إلى الآيات الكريمة التي تشير إلى خلق الإنسان نلاحظ أنها تجمع على

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٧/ ١٢٧، ١٢٨).

انتهاء خلق كل إنسان إلى التراب «المادة»، أو صوره المختلفة كالطين، والصلصال[١]، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ﴾ [فاطر: ١١].

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ [الروم: ٢٠]. وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ﴾ [غافر: ٦٧]. وقوله أيضًا عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون: ١٢]. فهذه الآيات تدل على أنْ الإنسان يتكون من الطين، ثم يتدرج في الكمال حتى يصبح إنسانًا سويًّا.

على أن هناك رأيًا آخر في تفسير هذه الآيات يذهب إلى أن المراد بها هو أن الناس يرجعون إلى آدم عليه السلام، وآدم مخلوق من طين، وقد تعرض الرازي لهذا الرأي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ [الأنعام: ٢]. ثم رجح الرأي الأول، وهو تكون كل إنسان من الطين. يقول فخر الدين:

«... وعندي فيه وجه آخر، وهو: أن الإنسان مخلوق من المني ومن دم الطمث، وهما يتولدان من الدم، والدم إنما يتولد من الأغذية والأغذية إما حيوانية وإما نباتية، فإن كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الإنسان، فبقي أن تكون نباتية، فثبت أن الإنسان مخلوق من الأغذية النباتية، ولا شك أنها متولدة من الطين، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين، وهذا الوجه عندي أقرب إلى الصواب»[٢].

١٠ - الكينونة العقلية

رأينا فيما سبق أن الشيرازي يذهب إلى أن النفس جسمانية الحدوث إلَّا أن نظريته هذه

---

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (١٧/ ٢٣٨).

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير (٤/ ١١).

لا تقف عند هذه النقطة، بل إنه يرى أن للنفس الإنسانية وجودًا سابقًا على هذا الوجود المادي، يطلق على الكينونة العقلية، فما الكينونة العقلية؟ وما الأسباب التي دفعت الشيرازي إلى القول بهذه الفكرة؟ وأخيرًا ما أصول هذه الفكرة، ومصادرها؟

(أ) معنى الكينونة العقلية

لكي نحصل على صورة متكاملة لمذهب الشيرازي في النفس الإنسانية لا بد من الإشارة إلى أنه يرى أن للنفس ثلاث كينونات:

الأولى: كينونة ما قبل الطبيعة[1]

وهي كينونة عقلية مفارقة، ووجود عقلاني بحت للنفس لدى العقل، أو في عالم العقل، والنفس في هذه الكينونة متعلقة بالعقل وقائمة به، قيام المعلول بعلته وتعلق الشيء بمبادئ وجوده، فالنفوس الإنسانية قبل تعلقها بالأبدان، كانت موجودة في العالم العقلي بوجود جمعي واحد غير متفرق، بمعنى: أن وجودها ليس وجودًا متكثرًا بالكثرة العددية، ولكنه لا يقصد بهذا أن وجود النفس هناك وجود بالقوة لا بالفعل.

ولما كان العقل[2] هو علة النفس؛ فالنفس لا بد وأنها كانت موجودة لديه بوجود عقلي؛ لأن علة وجود النفس هي وجود تام، كامل الذات. ومن المستحيل أن ينفك المعلول عن علته الثابتة، تلك العلة التي هي تامة في الوجود وتامة في الإفاضة، ومما يجدر ذكره هو أن الوجود العقلي للنفس عبارة عن اتحاد النفس مع العقل، ولكن تدبير النفس وتصرفها متوقف على حصول الاستعداد والشروط المناسبة التي تحصل في العالم المادي. وهكذا يذهب الشيرازي إلى أن للنفس الإنسانية وجودًا في عالم العقل الذي يطلق عليه

---

(١) وهي الكينونة العقلية: ويطلق عليها الشيرازي أسماء متعددة مثل: كينونة ما قبل الطبيعة، الوجود المجرد للنفس، النشأة السابقة للنفس، وجود النفس في عالمها العقلي، الوجود العقلاني للنفس.

(٢) أي: العقل الفعَّال.

أحيانًا عالم القضاء الإلهي[١]، أو عالم علم الله، والذي هو عبارة عن الصور المفارقة العقلية، وهذه الصور هي المثل الإلهية التي اعتقد بها أفلاطون.

فعالم العقل الذي به يقول الشيرازي هو نفسه عالم المثل الأفلاطوني إلّا أن ما يباعد بين الفيلسوفين هو ماهية النفس وسبب صدورها؛ فثمة فرق، وفرق كبير بين نظريتهما في هذا الباب، رغم محاولة الشيرازي توجيه رأي أفلاطون في قدم النفس بحيث يؤدي إلى نفس المعنى الذي ذكره الشيرازي. فبالنسبة لماهية النفس، يذهب أفلاطون إلى أن النفوس الإنسانية كانت موجودة بوجود جزئي، أي: كانت متعينة، وكما هي عليها في العالم المادي، بينما يرى الشيرازي أن وجود النفس في عالم العقل هو وجود جمعي متحد بالعقل الفعال.

وعن سبب هبوطها يرى أفلاطون أن النفس أُهبطت لخطيئة صدرت منها هناك فاستوجبت العقاب بالهبوط، في حين يعتقد الشيرازي أنها أُهبطت لتكتمل.

الثانية: كينونة عند الطبيعة[٢]:

وهي الكينونة الجسمانية والوجود المادي للنفس، وهذه الكينونة حادثة بحدوث البدن، ومظهرها العالم المادي الذي يحيا فيه الإنسان. فالوجود المادي للنفس، المرتبط المادة هو مرتبة من مراتب النفس ونشأة من نشأتها المتعددة. وفيه يكون وجود البدن شرطًا لحدوث النفس وظهورها. وهذه النشأة -فيما يرى الشيرازي- هي أدنى مراتب النفس وأخسها منزلة حيث أن وجود النفس فيها يكون وجودًا ضعيفًا ناقصًا.

ويذهب الشيرازي إلى أن العالم المادي بخلاف العالم العقلي يتصف بالكثرة والحركة والتغير، فهو عالم القوة والاستعداد، فيه تبدأ النفس رحلتها نحو الكمال وعروجها نحو

---

(١) انظر: الشيرازي، رسالة في الحشر، ضمن مجموعة «الرسائل».

(٢) يسمي الشيرازي الكينونة عند الطبيعة بأسماء مختلفة: مثل الكينونة المادية للنفس الكينونية، التعلقية، الوجود المادي، الكينونة الطبيعية.

بارئها، وتتحرك نحو غاياتها بالحركة الجوهرية مبتدئة بالمادية ومجتازة الأطوار النباتية والحيوانية ومنتهية إلى الطور الإنساني، وبذلك تتهيأ لبلوغ كينونتها الأخيرة وهي:

الثالثة: كينونة ما بعد الطبيعة

وهي الكينونة الأخيرة للنفس. وتحدث لها عندما تتخلص من البدن بحلول الموت وبارتحالها إلى النشأة الأخرى. وعندئذ تعود ثانية إلى عالم القدس ومقام العقل، ولما كانت النفوس في كينونتها الأولى غير متميزة بعضها عن البعض، فالذي يميزها في هذه الكينونة هي الأبدان والهيئات الدنيوية التي كانت لها؛ لأن الإنسان يبعث بنفسه وبدنه.

ويشير الشيرازي إلى الكينونات الثلاث بإيجاز شديد، بقوله: «... وأما الراسخون في العلم، الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان -فعندهم أن للنفس شئونًا وأطوارًا كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية، بعضها قبل الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة، ورأوا أن النفس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب علتها وسببها.. لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص، وشروط معينة، ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن، وباقية بعد البدن إذا استكملت»[1]. وينبني رأي الشيرازي في كينونات النفس الثلاث «على ثبوت الأشد والأضعف في الجوهر، وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية، وعلى تحقيق المبادئ والغايات؛ فإن نهايات الأشياء هي بداياتها»[2].

ويعني هذا النص أن ثمة أسس ثلاثة يستند إليها هذا الرأي هي:

الأول: التشكيك في الوجود، أي: أن الوجود شيء واحد له درجات متفاوتة في النقص والكمال، ومراتب متباينة في الشدة والضعف، وقد مر فيما سبق.

الثاني: ثبوت الحركة الجوهرية في الوجود المادي بأسره.

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٤٦، ٣٤٧).

(٢) الشيرازي: المصدر السابق ص٣٣٢.

الثالث: إن نهاية كل شيء تدل على بدايته، فالنفس عندما ترحل عن هذه الحياة لا بد وأنها تعود ثانية إلى عالم العقل؛ إذ إن كل شيء يعود إلى أصله.

ويؤكد الشيرازي في مواضع عديدة من مؤلفاته، بأن القائلين بقدم النفس لم يقصدوا بأن النفوس الإنسانية كانت موجودة في عالم العقل بهذه التعيينات الجزئية المتمثلة بأفراد البشر، بل مرادهم أن للنفس -من حيث ذاتها وجوهرها، لا من حيث التعقل والتبدير- وجودًا في عالم العقل يدعى بالوجود، أو الكينونة العقلية[١].

ومن المهم أن نستخلص الفروق الموجودة بين النفس في نشأتها العقلية والمادية، من خلال ما كتبه الشيرازي؛ فالكينونة العقلية للنفس واقعة في عالم العقل. بينما الكينونة الطبيعية حادثة في العالم المادي.

ومنها أن النفس في نشأتها السابقة مصونة عن التغير والحركة فهي ثابتة، أما في وجودها المادي فمتغيرة متحركة نحو الكمال.

ومن هذه الفروق أيضًا أن النفس في وجودها العقلاني مجردة، ليس لها أي ارتباط أو علاقة بالبدن، ولا تمارس أي نشاط، أما في وجودها المادي فالأمر يختلف.

(ب) دوافعها

يبدو أن رأي الشيرازي في الكينونة العقلية يكتنفه شيء من الغموض، وتحيط به الصعوبة إلى حدٍّ ما، وقد عبر الشيرازي عن ذلك بقوله:

«وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب، بل تشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد»[٢].

---

(١)الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٦٦).

(٢)الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٣٧، ٣٣٨).

ومن الأهمية بمكان أن نعرف السبب الذي دفع الشيرازي إلى القول بالكينونة العقلية؛ ذلك أن تكون النفس جسمانية الحدوث، ثم تكتمل بالحركة الجوهرية، وتخطو نحو الروحانية، فهذه نظرية تبناها الفيلسوف لنفسه، ولكن أن يكون للنفس وجود سابق على هذا الوجود المادي باسم الكينونة العقلية -هو الذي يثير الشكوك والتساؤلات.

فهل يعني ذلك أن ثمة تغييرًا طرأ على موقف الشيرازي بالنسبة لنظريته في النفس، أم هناك شيء آخر؟

هناك ثلاثة احتمالات يمكن فرضها بهذا الصدد:

الأول: إن الشيرازي قد عدل عن نظريته في الحدوث الجسماني للنفس، وقال بقدمها كأفلاطون.

الثاني: إن هذا الرأي نابع مع نزعته التوفيقية؛ حيث إنه أراد أن يوفق بين مذهبه في النفس من جهة، وبين الأحاديث الدالة على قدم النفس، وكذلك مذهب أفلاطون من جهة أخرى.

الثالث: إن رأيه هذا نابع من نظرة فلسفية ورؤية ميتافيزيقية شاملة إلى الوجود.

الفرض الأول: باطل بالتأكيد، فالشيرازي قائل بجسمانية النفس «في عالمها المادي»، وهو متمسك برأيه هذا، مؤكدًا له جميع مؤلفاته التي تطرق فيها إلى موضوع النفس، بل إنه ليذكر نظريته في جسمانية النفس من خلال ذكره للكينونة العقلية.وبعدها.

الفرض الثاني: وإن كان فيه شيء من الوجاهة، إلَّا أنه لا يكفي أن نجعله الدافع الرئيسي في القول بالكينونة العقلية.

يبقى الفرض الثالث: وهو أكثر قبولًا ووجاهة؛ إذ إن للشيرازي نظرة شمولية تعم الوجودين «الميتافيزيقي، والطبيعي»، وهذه النظرة الشاملة تصادفها في نظرية العوالم.

الثلاث التي يقول بها الشيرازي، وهي:

عالم العقل، وعالم الحس «العالم المادي»، وعالم النفس؛ فالنفس الإنسانية من دون سائر النفوس -فيما يرى الشيرازي- تمر بهذه العوالم الثلاث.

ومما يجدر ذكره أن الشيرازي يحصر معرفة الكينونة العقلية في دائرة التصوف فقط دون الفلسفة، يقول الشيرازي: «وهذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين»[١]، فلا يكفي إذن مجرد التأمل العقلي والبراهين المنطقية لفهم هذا الأمر، بل لا بد من الاستعانة بالكشف الصوفي والوصول إلى عين اليقين لإدراكه، وهذه نزعة لا شك صوفية.

(ت) مصادرها

ليس من الصعب تلمس جذور فكرة تعدد العوالم؛ فالقرآن الكريم أشار إلى تعدد العوالم والنشآت التي يمر بها الإنسان، ففي آية الميثاق إشارة إلى وجود سابق للإنسان على هذا الوجود المادي، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

فهذه الآية تدل على أن نشأة الإنسان في الحياة الدنيا مسبوقة بنشأة أخرى[٢]، وفيما يتعلق بنشأة هذه الحياة المادية فالأمر فيها واضح، أما فيما يختص بنشأة الآخرة، وما فيها من عوالم مختلفة كالبرزخ والقيامة، فقد أفاض الذكر الحكيم في تباينها، ففي قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠].

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٣٦٨).

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (٨/ ٣٢١).

إشارة إلى عالم البرزخ الذي هو «عالم القبر، وهو عالم المثال الذي يعيش فيه الإنسان بعد موته إلى قيام الساعة»[١].

أما عن عالم القيامة فهناك آيات كثيرة جدًّا تطرقت إليه، وهكذا نلاحظ أن القرآن يثبت وجود عوالم متعددة للإنسان، أولها: العالم السابق في هذه النشأة، وثانيها: العالم المادي، وثالثها: العالم الأخروي على ما فيه من تعدد كالبرزخ والقيامة. وقد تأثر الشيرازي بهذا التقسيم، وعبَّر عن ذلك بقوله:

كينونة ما قبل الطبيعة، وكينونة عند الطبيعة، وكينونة ما بعد الطبيعة، ولم يتابع الشيرازي القرآن الكريم في هذا التقسيم الثلاثي للوجود فحسب، بل تابع الذكر الحكيم أيضًا في التقسيمات الفرعية الأخرى، فرأى أن كينونة ما بعد الطبيعة «العالم الأخروي» لها مراتب عديدة أيضًا[٢].

ولم يكن الشيرازي هو الوحيد الذي قال بتعدد العوالم، قد سبقه إلى ذلك ابن سينا؛ حيث يرى أن العوالم ثلاثة، هي: «عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الجسم»[٣].

وفي ميدان الفلسفة نجد أن أفلاطون أول من قال بعالم المثل الأفلاطونية، وهي نفسها العالم العقلي، ثم جاء من بعده فيلسوف الإسكندرية، وقال بالتقسيم الثلاثي للعوامل: «العقل، النفس، الطبيعة»[٤].

ففكرة تعدد العوالم إذن فكرة قديمة في الفلسفة، إلَّا أنه من التعسف القول بأن

---

(١) محمد حسين الطبطبائي: المصدر السابق (١٥/ ٦٨)، وقارن أيضًا فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير (٢/ ٥٢، ٥٣).

(٢) انظر: الشيرازي، متشابهات القرآن، ضمن رسائل فلسفية، ص١١٧، ١١٨.

(٣) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١٨٩.

(٤) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص٥٢.

فلاسفة الإسلام تأثروا في هذا المضمار بالفلسفة دون الدين، ولقد رأينا كيف أن القرآن الكريم تعرض لشرح أبعاد هذه الفكرة بوضوح تام. ولو فرضنا جدلًا أن فلاسفة المسلمين تأثروا بأفلاطون، وأفلوطين في هذه الفكرة بغير أنه يجب ألَّا يغيب عن بالنا أن الفلسفة اليونانية بدورها تأثرت بالكفر الشرقي القديم، وبالذات الأديان السماوية السابقة على الفكر الإغريقي[١].

وصفوة القول: إن مسألة مهمة كهذه تتعلق بعالم الغيب، لا يمكن للعقل البشري وحده –مهما أوتي من وقوة– من أن يخوض فيها، دون أن يكون له مصدر سماوي.

١١- هبوط النفس

رأينا فيما مضى أن النفس في وجودها السابق –كينونتها العقلية– مفارقة عن المادة بكل أشكالها، وعندما تهبط إلى الأرض يتحول وجودها المفارق إلى وجود مادي، والذي يهمنا هنا هو معرفة رأي الشيرازي في سبب هبوط النفس، أو تعلقها بالبدن.

يطالعنا الشيرازي بأكثر من سبب واحد حول هبوط النفس؛ مما يوحي بأن رأيه مضطرب في هذا الباب، فيقول في موضع عن علة هبوطها إلى الأرض ما نصه:

«... وإنما أهبطت النفس إليها، وبليت بها العصيان ونقصان اعتراها في النشأة الأولى، وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود، وأول الولادة، فاستوجبت الوقوع في موضع البلية والمحنة، حتى تزمل عنها النقائص والعيوب...»[٢].

ولكن هل هذا هو القول الفصل للشيرازي في الهبوط أم أن له رأيًا آخر؟

---

(١) انظر: د. مصطفى حلمي، المخاطر التي تواجه الشباب المسلم وكيف تتوقاها؟ القاهرة، دار الأنصار ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص٦٩، ٧٠.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٥/ ١٩٩).

الواقع أن للشيرازي رأيًا آخر، أما ما ذكره آنفًا فأكبر الظن أنه رمز إلى النفس إلى آدم عليه السلام، ولا سيما أنه ذكر خطيئة النفس وعصيانها، وهي إشارة إلى خطيئة آدم عليه السلام، وعصيانه، ومما يعزز هذا الفهم أنه ذكر -في موضع آخر[١]- أن خطيئة النفس ما هي إلَّا خطيئة آدم عليه السلام وعصيانه.

والجدير بالذكر: أن فكرة عصيان آدم مما تحدث عنها القرآن الكريم بوضوح، ومما يثير الدهشة أن أحد الكُتَّاب[٢] تمسك بفكرة الخطيئة هذه، واعتبرها الرأي الأخير للشيرازي، ولو كلف هذا الكاتب نفسه عناء البحث لاكتشف أن لفيلسوفنا رأيًا آخر مغايرًا لفكرة الخطيئة تمامًا، يذهب فيه إلى أن النفس إنما أهبطت لتكتمل، يقول الشيرازي:

«.. وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة، ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي، ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلَّا بالهبوط على الأبدان والآلات بحسب الأزمنة»[٣].

إذن فرأي الشيرازي الصحيح هو أن النفس أهبطت إلى الأرض لكسب المزيد من الكمال، فالكاتب المذكور يجانبه الصواب، وتنقصه الدقة عندما يقول:

«ولا يأتي الملا صدرا بجديد في هذا التعليل الذي رددته طوائف سابقة من الفلاسفة ورجال اللاهوت، وإنهم مع ذلك ليفتقروا إلى المسوغات المنطقية، ولقد كان على فليسوفنا أن يسأل -مَن أخذ عنه هذه العقيدة- عن الجرم الذي ارتكبته النفس ما هو؟ ومتى صدر عنها؟ أفي عالمها المفارق وهي لا تعمل إلَّا بمشاركة البدن؟ وكيف يتصور صدور الخطأ عن المجردات؟ وهم يقولون: إن الشرور من شأن اليهولى وحدها»[٤].

---

(١) انظر: الشيرازي، المبدأ و المعاد، ص٢٠٣.

(٢) انظر: هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بغداد، ١٩٧١م، ص١٣٥.

(٣) انظر: هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بغداد، ١٩٧١م، ص١٣٥.

(٤) انظر: هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بغداد، ١٩٧١م، ص١٣٥، ١٣٦.

ولا أحسن لتوطيد أسس استنتاجنا من اعتماد النص التالي لصدر الدين الشيرازي: «... ثم لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء -تأسيًا بالأنبياء- أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجاوزات؛ لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مدارة مع العقول الضعيفة، وترؤفًا عليهم، وحذرًا عن النفس المعوجة العسوفة، وسوء فهمهم، فما وقع في كلامهم أن النفس أخطأت وهبطت فرارًا من غضب الله عليها، فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة، أو اقتراف معصية، ولا يتطرق إليها مستحدثات آثار الحركات، بل عنوا بخطيئة النفس -ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها من مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن»[1].

فالشيرازي لا يكتفي برفض فكرة الخطيئة فحسب، بل يحاول أن يجد تبريرًا منطقيًا لهذه الفكرة، وأن يوجّه كلام أفلاطون القائل بالخطيئة، وهكذا نرى أن رأيه واضح في هذا المضمار.

(١) الشيرازي، الأسفار الأربعة (٥/ ٣٦٤، ٣٦٥).

تعقيب

رأينا -فيما مضى- أن بعض آراء الشيرازي سبقه فيها الفلاسفة القدامى، من هذه الآراء:

إثبات وجود النفس، وتعريفها، وجوهريتها، وروحانيتها

إلَّا أن ذلك لا يعني أن فيلسوفنا كان مرددًا لهذه الآراء فحسب، متابعًا فيها أصحابها متابعة تامة، فمثلًا بالنسبة لتعريف النفس، رأينا أن الشيرازي له وجهة نظر خاصة، تخالف رأي أرسطو مخالفة واضحة، ثم إن ذهاب الشيرازي إلى جوهرية النفس وتجردها -دليل واضح على مخالفته لأرسطو.

وكذلك بخصوص أصالة الوجود، فهذه المسألة وإن تطرقت إليها الفلسفة اليونانية، إلَّا أن الشيرازي كشف عن غموضها، وبرهن عليها وأضاف إليها الشيء الكثير، بل إن مباحث أصالة الوجود بالصورة التي نجدها عند الشيرازي لا تعثر عليها في الفلسفة الإسلامية، بل ولا في الفلسفة الإغريقية أيضًا، فهي تكاد تكون من بنات أفكار الشيرازي.

وكذا الأمر بالنسبة لأدلة تجرد النفس؛ حيث رأى الشيرازي أن بعض البراهين التي ساقها الفارابي وابن سينا على تجرد النفس إنما تفيد أيضًا روحانية الخيال، وهذا موضوع مهم جدًّا اختلف فيه الشيرازي مع ابن سينا، ولتجرد الخيال صلة وثيقة بالمعاد الجسماني كما سنرى.

أما فيما يتعلق بنظريته في النفس فهذه النظرية من مبتكرات الشيرازي الخاصة التي لم يسبقه فيها أحد، فهو لم يقل بقدم النفس كأفلاطون، وكذلك لم يذهب إلى حدوثها التجردي كفلاسفة الإسلام، بل قال: إنها جسمانية الحدوث، أي: تنشأ نشأة مادية، فالنفس

هي نتيجة للارتقاء الذاتي «الجوهري» للمادة، وهكذا جاءت نظرية الشيرازي؛ لتكسر الحاجز المنيع بين المادة، والفكر، أو بين الجماد والحياة؛ لتنتهي -أخيرًا- إلى أن المادة تتحول شيئًا فشيئًا بحركتها الذاتية التي أودعها الله فيها إلى موجود مفارق عن المادة، وربما نجد في العالم الحديث مثالًا لتقريب نظرية الشيرازي إلى الأذهان؛ ذلك أن علماء الفيزياء المعاصرين يذهبون إلى أن المادة يمكن أن تتحول إلى إشعاعات غير مادية «طاقة»[1].

ولا نخرج بفكرة شاملة ومتكاملة عن مذهب الشيرازي في النفس إذا نظرنا إليه في شطره المادي فقط، أي: في الكينونة الطبيعية للنفس عندما يبدأ تكون الإنسان في هذه الحياة، بل ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار رأي الشيرازي في الكينونة العقلية للنفس المتقدمة على وجودها المادي. إن القول بأن النفس كان لها وجود عقلاني سابق في عالم العقل، ثم ظهرت بصورة مادية لتبدأ رحلتها من المادة قول لا يخلو من غموض وتعقيد، ولكن قد يزول هذا الغموض، وتنحل هذه العقدة إذا راعينا أمرين:

الأول: إن الشيرازي في نظريته عن النفس متأثر بالفكرة القرآنية عن الإنسان، فبالنسبة للكينونة العقلية التي يقول بها الشيرازي -مر بنا أن آية الميثاق تثبت وجودًا للإنسان سابقًا على وجوده المادي؛ ذلك أن الإقرار بالربوبية، وأخذ الشهادة من بني آدم يدل على أن الإنسان كان له وجود مدرك يعي ما يقوله، ويحاسب على ما يتعهد به في قوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وبخصوص النشأة الطبيعية للإنسان -رأينا أيضًا أن القرآن الكريم يذهب إلى أن الإنسان ينشأ من الطين، ويستمر في التغير والتحول نحو الكمال.

الثاني: من المهم أن نذكر أن الشيرازي يبنى رأيه في مادية النفوس على الاستدلال والنظر، في حين [redacted] النهج الصوفي عنده حينما يقول بالكينونة العقلية، ويتخذ أسلوبه

(١) انظر: جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م، ص٦٣، ٦٤.

طابعًا عرفانيًّا واضحًا؛ وذلك عندما يرى أن استيعاب هذا الأمر يفتقر «على ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين»، وكما هو معروف فإن الذوق والكشف له عالم خاص، لا يدركه إلَّا من يخوض التجربة بنفسه.

obeikandl.com

الخاتمة

١- للشيرازي أسلوب خاص في الدراسات النفسية يختلف عن نهج أرسطو وابن سينا، وهو يهتم بالنفس الإنسانية كثيرًا.

٢- يأخذ الشيرازي بتعريف أرسطو للنفس، إلَّا أنه لا يوافقه في مسائل أساسية أخرى، مثل: جوهرية النفس، ومفارقتها عن المادة، وخلودها.

٣- يرى الشيرازي أن للنفس وجودًا سابقًا في العالم العقلي، يختلف عما قال به أفلاطون، ثم أخذت النفس طريقها نحو الكمال، فبدأت رحلتها من المادة مارة بالمراتب التي تليها حتى بلغت المرتبة الإنسانية، وسوف تعود النفس ثانية إلى العالم العقلي؛ لتجزى على أعمالها؛ ولهذا: «فالنفوس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء»، وهذه النظرية من مبتكراته.

٤- بنى الشيرازي نظريته على عِدَّة مبادئ فلسفية أهمها: «سريان الحياة في المادة، وأصالة الوجود، والحركة الجوهرية».

٥- يظهر تأثر الشيرازي بالدين واضحًا؛ حيث نرى أثر القرآن الكريم في آرائه.