الفصل الثّالث

المعرفةُ الإنسانيّة

obeikandl.com

obeikandl.com

أولًا: حقيقة الإدراك

لا بد لنا في البداية أن نتبين رأي الشيرازي في كيفية حدوث الإدراك بوجه عام؛ وذلك للصلة الوثيقة بين الإدراك وبين الحواس الخمس الظاهرة منها والباطنة.

يعرِّف الشيرازي الإدراك بأنه حضور الصورة المدَركة لدى المدرِك. يقول الشيرازي: «فإن المعلوم بالذات هو الصورة عند المدرِك»[١].

ويقول أيضًا: «الإدراك عبارة عن حصول الصورة عند المدرِك»[٢]، وكلا التعريفين يؤديان إلى معنى واحد، وهذا المعنى ربما يقترب من تعريف ابن سينا للإدراك[٣]، غير أن المهم بهذا الصدد هو رأي الشيرازي في حقيقة الإدراك؛ حيث إن له رأيًا خاصًا يختلف تمامًا عن رأي كل من أرسطو والفارابي وابن سينا في هذا الباب.

فقد ذهب هؤلاء إلى أن الإدراك يتم بانطباع صورة المحسوس في الحس.

يقول أرسطو: «يجب أن تفهم أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب»[٤].

ويقول الفارابي: «الإدراك يناسب الانتقاش كما أن الشمع يكون أجنبيًا عن الخاتم، حتى إذا طابقه عانقة معانقة ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة وصورة، كذلك المدرِك يكون أجنبيًا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحس يأخذ من

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ٢٥١).

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ص١٢٨.

(٣) انظر: الشيرازي، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، القسم الثاني، ص٣٥٩.

(٤) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ص٨٧.

المحسوس صورة يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن المحسوس»[١].

وهذا هو رأي ابن سينا أيضًا[٢].

أما الشيرازي فحقيقة الإدراك عنده تتمثل في نظريته عند اتحاد العاقل والمعقول[٣]، أو اتحاد المدرِك بالمدرَك، تعني هذه الفكرة:

إن النفس تتحد في كل مرتبة بما يناسبها، في مرتبة الحس تتحد بالمحسوسات، وفي مرحلة الخيال تتحد بالمتخيلات، وفي مقام العقل تتحد بالمعقولات، فالنفس في كل أشكال الإدراك تخرج من النقيض إلى الكمال؛ ذلك أن جوهرها يشتد ويقوى ويسير نحو الكمال؛ لأنها متغيرة دائمًا، وتصبح بالفعل بعد ما كانت بالقوة؛ إذن فخروج النفس من القوة إلى الفعل هو عين حصول الصورة الإدراكية لها.

وبتعبير أوضح نقول: إن النفس في أوائل نشأتها ليست جوهرًا مجردًا، بل إن فعليتها وروحانيتها تأتي من الإدراكات الحاصلة لها؛ فالصورة العلمية هي عين الحركة الجوهرية للنفس، لا أن هذه الصور أعراض طارئة زائدة على وجود النفس.

إذن فمعنى صيرورة العاقل عين المعقول هو تحول الوجود الناقص للنفس إلى وجود كامل لها، لا إنه ينعدم أمر ويحل محله أمر آخر، بناءً على هذا لا يعني اتحاد العاقل والمعقول اتحاد جوهرين متحققين بالفعل، كاتحاد الحجر بالنبات مثلًا، فهذا مستحيل، بل يعني اتحاد جوهر غير متحقق مع جوهر متحقق، أو بالأحرى اتحاد جوهر متحقق بالقوة مع جوهر متحقق بالفعل، كتحول النفس من وجود ناقص إلى وجود كامل.

ولعل الشيرازي هو الوحيد -من بين الإسلاميين- القائل باتحاد العاقل بالمعقول، بل

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، ص٧٣.

(٢) انظر: ابن سينا، أحوال النفس.

(٣) الشيرازي الأسفار الأربعة (٣/ ٣١٢)، وما بعدها.

يعد من أشد المتحمسين لهذه النظرية.

وقد أنكر السهروردي الإشراقي هذه النظرية.

يقول السهروردي: «إن جماعة من الناس ظنوا أن إدراك ما من شأنه أن يدرك أمرًا، هو أن يصير هو نفسه صورة ذلك الشيء، وأنت تعلم بطلان هذا.. من أن شيئًا لا يصير بعينه شيئًا آخر، فإنه إن بقي الأول مع حصول الثاني فهما اثنان، وإن بطل»[1].

ويكمن الخلاف الجوهري بين الشيرازي وبين المنكرين للاتحاد في طبيعة النفس ذاتها، فلما ذهب الشيرازي إلى أن النفس في تغيير مستمر، وأن جوهرها يشتد ويقوى، عندئذٍ اعتقد بهذه الفكرة، في حين أن ابن سينا ومن وافقه لما ذهبوا إلى أن النفس جوهر مجرد منذ البدء، وثابتة غير متغيرة -نفوا هذا الاتحاد. ولهذا ظن ابن سينا ومن تابعه على الإنكار أن اتحاد العاقل بالمعقول يعني: اتحاد وجودين حاصلين بالفعل، وهذا بديهي البطلان كما مر، ولم يقل به الشيرازي.

وانطلاقًا من فكرة اتحاد العاقل بالمعقول، يذهب الشيرازي إلى أن النفس الإنسانية -بقوتها الخلَّاقة المستمدة من قدرة بارئها تعالى- تخلق صورة مشابهة للصورة الخارجية المدرَكة -وتتحد بها- وعندئذٍ يتم الإدراك، وهذا هو معنى قول الشيرازي:

«إن النفس بالقياس إلى مدرَكاتها الحسية والخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف»[2].

---

(١) السهروردي: كتاب المشارع والمطارحات، ضمن «مجموعة في الحكمة الإلهية»، تحقيق د. هنري كربان، إستانبول، ١٩٤٥م، (١/ ٤٧٤)

وانظر أيضًا: كتاب التلويحات للسهروردي في نفس المجموعة، ص٦٨.

ولا يضيف السهروردي شيئًا جديدًا في هذا الصدد؛ إذ إنه يستند على كلام ابن سينا في نفي هذه النظرية.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٣١.

أي: أن النفس هي العلة في إيجاد صورة المدرَك؛ فالعلاقة بين المدرِك والمدرَك هي علاقة العلة بالمعلول إلى حدٍّ ما، والشيرازي يعمم إبداع النفس للصور الخارجية على جميع أنواع الإدراك الحسي والباطني كاللمس، والشم، والخيال... إلخ.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الشيرازي يربط بين أنواع الإدراك التي للإنسان وبين أنواع الوجود الذي يمر بها، فأنواع الإدراك عنده ثلاث، هي: الحس الظاهر، والخيال[١]، والعقل. كذلك العوالم ثلاثة، هي: العالم المادي (الدنيا)، وعالم الصور «البرزخ»، وعالم الآخرة «العقل»، فالعالم المادي مظهره الحواس الخمس الظاهرة، وعالم البرزخ مظهره الحواس الباطنة، وعالم العقل مظهره القوة العاقلة[٢].

ثانيًا: أنواع الإدراكات

يرى الشيرازي أن صور الأشياء على قسمين:

أحدهما: صورة مادية قوام وجودها بالمادة، والوضع والمكان وغيرها، **والأخرى:** صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان، وهي الصورة الإدراكية.

وقد ميَّز بين هذين النوعين من الصور، فذكر أن الصور الموجودة في المادة يكون بينهما تزاحم وتمانع، فوجود صورة متحققة في المادة لها شكل مخصوص، أو لون مخصوص - يمنع أن تتحقق معها صورة أخرى ما لم تزل الصورة السابقة عليها، بينما لا نجد مثل ذلك في الصور الإدراكية، فالنفس الناطقة مثلًا تدرك المتضادات معًا وفي آن واحد دون حصول تزاحم، أو تمانع في إدراكها، كما أن الصورة الموجودة في المادة تقبل الإشارة إليها.

وأيضًا نجد أن الصورة المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة، فلا يحصل الجبل في خردلة، ولا البحر في حوض، وهذا بخلاف الوجود الإدراكي، فإن قبول النفس

(١) الخيال هنا يشمل الحواس الباطنة كلها.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٣١.

للعظيم منها والصغير متساوٍ[١].

وكذلك تحتاج الصور الموجودة في المادة من أجل حدوثها مجددًا إلى اشتقاق الأسباب، ويحتاج استكمالها إلى أدوات، في حين لا تحتاج الصور الإدراكية في استرجاعها إلى ذلك[٢].

لهذا يصح أن نقول: إن كل إدراك يكون حصوله بضرب من التجريد عن المادة ولواحقها، وعليه يكون العلم وجودًا مجردًا عن غواشي المادة وأعراضها، وهذا التجريد لا يكون على درجة واحدة، وإنما يختلف شدة وضعفًا بحسب مراتب الإدراك المختلفة، وهي:

(أ) الإدراك الحسي.

(ب) الإدراك الخيالي.

(جـ) الإدراك العقلي

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٢٧٠، ٢٧١.

(٢) مجلة دراسات العلوم الإنسانية والتراث، الجامعة الأردنية، عمّان المجلد الثالث عشر، العدد الأول ١٩٨٦م، مقال د. سليمان البدور، بعنوان: نظرية صدر الدين الشيرازي في صفة العلم وتعلقها بواجب الوجود، ص١١٩.ض

obeikandl.com

ثالثًا: الإدراك الحسي

تبدأ قوى الإدراك البشرية بالحس، والإحساس: هو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم، وغير ذلك[١].

معنى هذا: أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من المادة والصورة.

وإدراك النفس للمحسوسات موقف على عِدَّة شرائط، منها: كون الآلة سليمة، وأن يكون المحسوس حاضرًا عند آلة الإدراك[٢].

ويضيف فيلسوفنا أن حصول صور المحسوسات في النفس إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له، فإن لامست أيدينا مثلًا تحس بالحرارة، وتتأثر عندها الاستعداد الذي هو فيه، والبصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه، ولكل حاسة من الحواس حد تقف عنده ولا تتعداه، فليس للبصر خروج عن رؤية الألوان ونقص عن فعله، ولا له أن يرى الأبيض أسود، وكذلك السمع والذوق وغيرها، وكل منها يعجز عن فعل الآخر، فالبصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، وهما لا يذوقان، ولا يشمان، ولا بالعكس[٣].

فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات مختلفة، وهذا وجه من وجوه قصور الإدراك الحسي، ويضاف إلى ذلك أن هذه الحواس، وإن كانت تشبه في فعلها الجواسيس التي تأتي بالأخبار إلى النفس إلَّا أنها تأتي لها بالأخبار من غير فهم معناها؛ إذ كل منها بمنزلة رسول مبلِّغ رسالته من غير أن يكون له خبر عن رسالته.

---

(١)الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٢٨٦.

(٢)الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٢٨٦.

(٣) الشيرازي: رسالة أكسير العارفين، ص٢٩٣.

فالبصر يحمل رسالة الألوان، ولا يدرك معنى اللون، ولا التأدية، والرسالة[١].

ويتضح -مما سبق- أن الإدراك الحسي أضعف أنواع الإدراكات؛ لأنه يتعلق بإدراك ظواهر الأشياء دون بواطنها، وصورها دون حقائقها، ومع ذلك فإنه لا غنى عنه في عملية المعرفة؛ حيث يحتاج إليه الإنسان في معرفة الأمور الجسمانية، ولذلك قيل: من فقد حسًّا فقد علمًا، بمعنى: من فقد حاسة من الحواس فقد العلم بما يقابلها من محسوسات.

رابعًا: الحواس الظاهرة

يدرس الشيرازي الحواس الخمس الظاهرة، بادئًا بدراسة الحاسة البسيطة والأكثر أهمية -في نفس الوقت- بالنسبة للإنسان والحيوان، ثم الأكثر تعقيدًا والأقل أهمية، وهكذا.. فيبدأ بدراسة اللمس، ثم الذوق، ثم الشم فالسمع؛ لينتهي أخيرًا إلى أشد الحواس تعقيدًا وأدقها تركيبًا ألا وهي حاسة البصر، وهو يخالف بترتيبه هذا منهج «أرسطو» في دراسة الحواس؛ حيث قام الأخير بدراسة حاسة البصر، ثم السمع، ثم الشم، ثم الذوق، وأخيرًا اللمس[٢].

---

(١) الشيرازي: رسالة أكسير العارفين، ص٢٨٣.

(٢) فالإدراك الحسي عند أرسطو عملية تتضمن نوعًا من الإدراك والتمييز، وقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا: إن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا: إنه يحدث بين الضد وضده، فذهب إلى رأي يشبه رأيه في عملية التغذي، فقال: إنه تحول الضد إلى شبيهه؛ وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس، فاليد تسخن بالحرارة، والعين تلون باللون... إلخ.

انظر: أرسطو -النفس- ص٦٥ وما بعدها.

غير أن الإدراك الحسي يختلف عن عملية التغذي بأنه إدراك للصورة فقط من خياله من مادتها، في حين يكون التغذي تقبل للمادة، فشأن الإحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد، أو الذهب، أي: أن الإحساس هو تقبل صورة المحسوس لا مادته.

وكل حاسة من الحواس الخمس لا تنفعل إلَّا بصورة محسوسها، فحاسة البصر مثلًا لا تنفعل بالصوت، وإنما تدرك اللون الذي يؤثر على العين بواسطة وسط مشف يسري فيه الضوء، وكذلك في السمع عند إدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء.

أما «ابن سينا» ففي موضع يلتزم النهج الأرسطي لدراسة الحواس، بادئًا بالبصر، ثم بالسمع[١]... إلخ، في حين يقدم دراسة الحاسة البسيطة على المركبة في مواضع أخرى، فيدرس اللمس، ثم الذوق[٢].. إلخ.

والملاحظ أن الشيرازي يلتزم بترتيبه المذكور لدراسة الحواس في جميع مؤلفاته التي تعرض فيها للنفس وقواها، كالأسفار الأربعة[٣]، والشواهد الربوبية[٤]، والمبدأ والمعاد[٥]، ومفاتيح الغيب[٦].

ويحدد أرسطو نسبًا معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس، هذه النسبة هي النسبة بين ضدين، مثلًا بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر، أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس.

وهكذا يتلقى عضو الإحساس المؤثر في حدود معينة، أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدي إلى فساد أو تؤذيه.

انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م، ص٣٢٢، ٣٢٣.

(١) انظر: ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية، رسالة مطبوعة ضمن «أحوال النفس»، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١٦١.

والجدير بالذكر أن ابن سينا في هذه الرسالة بالذات، عندما يعدد هذه الحواس يبدأ باللمس، ثم الذوق، انظر: المصدر نفسه، ص١٥٨.

ولكن عندما يأتي إلى التفصيل يعكس الأمر، ويبدأ بالبصر، ثم السمع.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص٥٨ وما بعدها.

وهنا يعكس الموضع المتقدم بذكر ابن سينا البصر، ثم السمع.

انظر: المصدر نفسه، ص٣٤، ولكن عندما يفصل القول فيها يبدأ باللمس، ثم الذوق.

(٣) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ١٥٩) وما بعدها.

(٤) انظر: الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص١٩١.

(٥) انظر: الشيرازي، المبدأ و المعاد، ص٢٣٥.

(٦) انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص١٢٧.

وهنا يعكس الموضوع يذكر ابن سينا البصر، ثم السمع، انظر: المصدر نفسه، ص٣٤.

ولهذا فسوف نأخذ بترتيب الشيرازي في دراسة هذه الحواس.

- اللمس

يرى الشيرازي -كما رأى ابن سينا[١] من قبل- أن حاسة اللمس أول الحواس وأهمها؛ وذلك لأن حاجة الحيوان إليها أشد من أية حاسة أخرى.

ولهذا السبب أصبحت حاسة مشتركة بين كافة الحيوانات، فبواسطة اللمس يتجنب الحيوان أنواع الأخطار الطبيعية المحدقة به كالحرارة والبرودة.. إلخ، بل إن حاسة اللمس ضرورية لاستمرار حياة الكائن الحي؛ لأن الحاجة إلى اتقاء الضرر، ودفع الخطر لبقاء النوع -أهم من الحاجة إلى المنفعة التي تجلب الكمال[٢].

ويرى الشيرازي أن عضو حاسة اللمس هو الأعصاب والروح البخاري، يقول الشيرازي: «.. وهي قوة منبثة بواسطة الأعصاب في جلد البدن، وأكثر اللحم وغيره كالغشاء، وبسبب انبثاث حاملها الذي هو جسم لطيف بخاري»[٣].

وهذا يقرب من رأي ابن سينا الذي يرى أن عضو اللمس هو اللحم والأعصاب[٤]، أما أرسطو فيذهب إلى أن عضو اللمس هو القلب، ويعتبر اللحم واسطة لحصول اللمس[٥]، والواقع لو لم يعتبر ابن سينا اللحم كجزء من عضو اللمس، والشيرازي الروح البخاري، كعامل مساعد على الإحساس باللمس، لكان رأياهما أقرب إلى العلم الحديث، ذلك أن علم الفسيولوجيا الحديث يقرر أن عضو اللمس هو نهايات الأعصاب المنتشرة في

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٥٨.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٥٩).

(٣) انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٢٣٥.

(٤) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص٦١، ٦٢.

(٥) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ص٨٥.

الجلد الخارجي للجسم[١].

ويذهب الشيرازي إلى أن اللمس حاسة مبثوثة في جميع أجزاء الجسم، وهذا ما قال به ابن سينا أيضًا، إلَّا أنهما اختلفا في البرهنة على ذلك.

فالشيخ الرئيس يرى أن اللمس لما كان طليعة الحواس والحافظ للجسم من الأخطار -وجب أن يكون منتشرًا في كل أجزاء البدن[٢].

في حين يذهب الشيرازي إلى أن البرهان على انتشار اللمس في جميع أجزاء الجسم هو أن جسم الحيوان وجميع أعضائه يتركب من العناصر الأربعة، أو الكيفيات الملموسة حسب اصطلاح الشيرازي.

ولما كان من الثابت -عند الشيرازي- أن المدرَك يجب أن يكون مشابهًا للمدرِك بالماهية، فالمبثوث في جميع أجزاء البدن من قوى الحياة والإدراك هو اللمس فقط، أما الحواس الأخرى فليست مبثوثة في أجزاء الجسم كله كاللمس، بل لكل حاسة موضع معين[٣].

الأول: أثبت العلم الحديث بُطلان نظرية العناصر الأربعة، وبالتالي بطل القول بتركيب جسم الحيوان من هذه العناصر.

الثاني: يتناقض دليل الشيرازي المذكور مع مذهبه في الإدراك؛ إذ إن الشيرازي يذهب إلى أن الحواس الظاهرة ليست بمدرِكة، بل إنها وسائط لنقل الإدراك إلى النفس، فالمدرِك الحقيقي هو النفس.

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٨٥.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦٢.

(٣)الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٥٩، ١٦٠).

وقد تنبَّه أحد المعلقين على الأسفار[١] إلى ضعف هذا الدليل، فقال:

«الكلام مبني على المسامحة؛ فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوة سارية في المادة، ولا متعلقًا بأمر مادي، وتقدم أيضًا أن التي تسمَّى بالحواس الظاهرة، وكذا محال الإدراكات الباطنة مظاهر للإدراك، وليست بالمدرِكات حقيقة، فالكلام شبيه بالبرهان وليس به»[٢].

ويرى الشيرازي أن حاسة اللمس ليست حاسة واحدة، بل تنقسم إلى عدة حواس.

يقول الشيرازي: «... لأن اللمس ليست قوة واحدة بالنوع في التحقق، بل هي أربعة أنواع منبثة معًا في الجلد كله، ولهذا ظُنَّت واحدة، فللتضاد الواقع بين الحار والبارد حاكم، وللرطب واليابس حاكم، وللصلب واللين حاكم، وللخشن والأملس حاكم»[٣].

وقد سبق لأرسطو أن أشار إلى انقسام حاسة اللمس، بل إن تقسيم الشيرازي يشبه إلى حدٍّ كبير تقسيم أرسطو.

يقول أرسطو: «... أما الملموسات فإنها على العكس تشمل متضادات كثيرة: الحار والبارد، واليابس والرطب، والصلب واللين، وما إلى ذلك»[٤].

---

(١) هو محمد حسين الطباطبائي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، من علماء الشيعة البارزين، ومن مؤلفاته: «الميزان في تفسير القرآن» أشهر التفاسير عند الإمامية والشيعة في القرآن، والرسائل التوحيدية، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، وآيات الأحكام.
انظر: رمضان محمد خير، تتمة الأعلام للزركلي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ص١٤٦.

(٢) الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ١٥٩)، هامش رقم (١).

(٣) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٢٣٥.

(٤) أرسطو: النفس، ص٨١.

وكذلك ذهب ابن سينا إلى تعدد حاسة اللمس.

يقول ابن سينا: «ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة، كل واحد منها تختص بمضادة، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد، غير الذي يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف..»[١].

ويؤيد العلم الحديث وجود أنواع عديدة من اللمس، ولكن مع اختلاف عما قال به القدامى: «ففي الجلد أربعة إحساسات رئيسية:

أولًا: الإحساس بالتماس والضغط.

ثانيًا: الإحساس بالألم.

ثالثًا: الإحساس بالبرودة.

رابعًا: الإحساس بالسخونة»[٢].

ويتطرق الشيرازي إلى موضع اللمس، فيرى أن الكيفيات الملموسة هي:

«الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللطافة والكثافة، واللزوجة والهشاشة، والجفاف والبلة، والثقل والخفة»[٣].

ولا يخلو هذا التقسيم من تكرار، فالرطوبة واليبوسة تقارب الجفاف والبلة كثيرًا.. على أن ابن سينا يذكر أن الكيفيات الملموسة هي:

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦٢.

(٢) انظر: د. يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤م، ص٥٨.

(٣)الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٤/ ١٠٢).

«الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، والثقل والخفة»[١].

في حين يذكر أرسطو[٢] أن الأمور التي تلمس هي: «الحار والبارد، واليابس والرطب، والصلب واللين».

- الذوق

يرى الشيرازي أن الذوق يأتي في المرتبة الثانية بعد اللمس من حيث شموليته لجميع الحيوانات، ويذهب إلى أن الذوق لا يحصل إلَّا باللمس.

وهنا ما أشار إليه أرسطو بقوله:

«المطعوم نوع من الملموس[٣]، وكذلك يرى ابن سينا: إن الذوق يجانس اللمس في شيء، وهو أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملامسة»[٤].

ويؤيد العلم الحديث هذا الرأي «فلا تنفعل حاسة الذوق إلَّا إذا وضع الجسم على اللسان، فهي حاسة قائمة على التماس المباشر»[٥].

والفرق بين الذوق واللمس -كما لاحظ الشيرازي- هو أن الذوق لا يحصل بمجرد التماس، «بل لا بد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق، وهي اللسان»[٦].

وهذا هو ما يذهب إليه العلم الحديث.

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٥٩.

(٢) أرسطو: النفس، ص٧٨.

(٣) أرسطو: النفس، ص٧٨.

(٤) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦٤.

(٥) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، ص٦٠.

(٦) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٥).

obeikandl.com

«فلا يحدث التنبيه إلَّا بعد إذابة المذوقات، أو المشمومات، وتفاعلها بالمواد الموجودة في الحلمات التي تكسو الغشاء اللساني»[١].

ولا فرق عند الشيرازي بأن يكون اللعاب هو العامل الذي يوصل أجزاء المذوق إلى اللسان، وذلك باختلاطها به، أي: أن يكون واسطة يسهل حصول الذوق، أو أن يتكيف اللعاب نفسه بالطعم من غير أن يختلط به، ثم بوصله إلى اللسان، وعلى كلا الأمرين فللُّعاب دور مهم في حصول الذوق[٢].

وهذا هو رأي ابن سينا أيضًا[٣].

وعضو الذوق عند الشيرازي هو اللسان، وهذا هو رأي أرسطو[٤] أيضًا، وهو غير دقيق؛ إذ إن آلة حاسة الذوق هي الحلمات المبثوثة في اللسان[٥].

أما عن الكيفيات المذوقة «موضوع الذوق» فيوصلها الشيرازي إلى تسعة أقسام، وهي:

«الحرافة، والملوحة، والمرارة، والدسومة، والحلاوة، والتفه، والعفوصة، والقبض، والحموضة»[٦].

ويقرب رأي الشيرازي في هذه النقطة كثيرًا من رأي ابن سينا الذي يرى أن «الطعوم التي يدركها الذوق هي: الحلاوة، والمرارة، والحموضة، والقبض، والعفوصة، والحرافة، والدسومة، والبشاعة، والتفه»[٧].

---

(١) د. يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، ص٥٩.

(٢) الشيرازي الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٥).

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦٤-٦٥.

(٤) انظر: أرسطو: النفس، ص٨٠.

(٥) انظر: د. يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، ص٥٩.

(٦) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٠٤).

(٧) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٦٥.

ويبدو أن كلا الفيلسوفين متأثر بأرسطو في هذا الصدد؛ إذ يذكر هذا الأخير[١] طعمين رئيسيين، أو «بسيطين -حسب تعبير أرسطو- هما: الحلو والمر، ثم يفرع عنها طعومًا ثانوية أخرى، مثل: المالح، والحريف، واللاذع، والقابض، والحامض».

ولصدر الدين الشيرازي مذهب خاص في كيفية حدوث الذوق[٢] -بل الإدراك بوجه عام- فيرى أن المذوق ليس هو الكيفية الحاصلة لذي الطعم، ولا ما يتكيف به اللعاب أو اللسان، بل هو ما تخلقه النفس من ضورة متشابهة للطعم الحاصل في حاسة الذوق، فحاسة الذوق ما هي إلَّا وسيلة لتنبيه النفس على إدراك الطعوم.

- الشم

يرى الشيرازي أن الشم أدق من الذوق، وهو يحصل بالتماس، ومن هنا فحاسة الشم «أيضًا شبيهة بالملامسة، فكأنها ضرب من اللمس»[٣].

وهذا يقرب مما يذهب إليه العلم الحديث؛ إذ إن الشم لا يحدث إلَّا بعد أن تذوب المشمومات، وتتفاعل بالمواد الموجودة في الحلمات، والخلايا الشمية بداخل الأنف[٤]، ويذهب الشيرازي[٥] إلى أن وسط الشم للإنسان هو الهواء، وقد قال بهذا كل من ابن سينا[٦]، وأرسطو[٧] من قبل.

ويرى أن عضو الشم هو داخل الأنف، ولكنه لم يفصل القول فيه؛ ولهذا جاء كلامه

(١)انظر: أرسطو، النفس، ص٨٠.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٦).

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٧).

(٤) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، ص٣٩.

(٥)الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٧).

(٦) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٥٩.

(٧) انظر: أرسطو، النفس، ص٨٠.

مجملاً[١].

والواقع أن عضو الشم هو الغشاء المخاطي الموجود بالأنف[٢].

ويبدو أن الشيرازي أدق من السابقين؛ عندما وصف الإنسان بأنه «يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة، إلَّا أنه أضعفها في إدراك البعيدة منها»[٣].

في حين أن أرسطو لم يذكر ذلك، وإنما قال بشكل عام: «إن هذا الإحساس ليس دقيقًا عندنا، بل هو فينا أضعف منه في كثير من الحيوان» [٤].

وكذلك قال ابن سينا[٥] مثل أرسطو، وذهب إلى ضعف هذه الحاسة عند الإنسان بوجه عام[٦].

أما الكيفيات الشمية «موضع الشم» عند الشيرازي[٧] -فإنها تنقسم إلى قسمين:

الأول: من حيث الموافقة والمخالفة، فيقال عن رائحة: إنها طيبة، وعن رائحة: إنها كريهة.

---

(١) يجب أن نتذكر أن الشيرازي لم يمارس الطب، بل صب كل اهتمامه على الفلسفة.

(٢) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، ص٥٩.

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٨).

(٤) انظر: أرسطو النفس، ص٧٥.

(٥) انظر: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص٦٦.

(٦) أما العلم الحديث فيذهب إلى أن:

«للذوق والشم صلة وثيقة بالتنفس؛ فإنهما يحرسان مدخل القناة الهضمية، ومدخل القصبة الهوائية من كل جسم ضار غير ملائم، وهما في الحيوانات أصدق حسًّا منهما في الإنسان».

انظر: يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٤ من ص٥٩

(٧)الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٨، ١٦٩).

الثاني: من حيث انتساب الروائح للطعوم ومشابهتها لها، فيقال: رائحة حلوة، أو رائحة حامضة.

وهذا هو تقسيم ابن سينا لأنواع الروائح؛ إذ تعرض الأخير[١] لهذين القسمين.

وقد ذكر أرسطو[٢] أيضًا أنواع الكيفيات الشمية.

أما علم النفس الحديث، فيذهب إلى أن الكيفيات الشمية كثيرة لا يمكن حصرها، وقد قسمها «هننج» إلى ستة أنواع رئيسية: «رائحة الأزهار والفواكه ورائحة تعفنها، ثم رائحة التوابل والراتنج، ورائحة احتراقها»[٣].

وعن كيفية حدوث الشم[٤] يذكر الشيرازي[٥] رأيين مختلفين:

الأول: إن الشم يحدث نتيجة تكييف الهواء الموجود بين الجسم ذي الرائحة وبين الأنف.

الثاني: إنه يحدث من اختلاط الهواء بذرات دقيقة جدًّا منبعثة من الجسم الذي تصدر عنه الرائحة.

وتلك الذرات الحاملة للرائحة تصل إلى الأنف، فالرائحة إذن هي تلك الجسيمات الدقيقة، والهواء ما هو إلَّا عامل مساعد لنقلها، ثم يعقب الشيرازي على هذين الرأيين بأن كليهما صائب، وهذا هو رأي «ابن سينا»[٦] أيضًا.

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ٦٥، ٦٦.

(٢) انظر: أرسطو، النفس، ص٧٦.

(٣) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، ص٥٩.

(٤) من الواضح أن الشيرازي يقصد بكيفية حدوث الشم، إدراك النفس بواسطة الحاسة.

(٥) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٧، ١٦٨).

(٦) انظر: الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص٦٧.

ويذهب علم النفس الحديث إلى الرأي الثاني؛ حيث يقرر «إن الرائحة دقائق تسبح في الهواء، ثم تصطدم بجسم الكائن الحي، لكنها لا تحدث تأثيرها في أي منطقة من مناطق الجسم، بل في منطقة معينة هي الغشاء المخاطي الذي يكسو أعلى الأنف من الداخل»[١].

السمع: موضوع السمع عند الشيرازي هو الصوت، ولكن ما حقيقة الصوت عنده؟

يذهب الشيرازي إلى أن الصوت ليس هو القلع والقرع، كما أنه ليس نفس التموج الحاصل من القلع أو القرع، صحيح أن الصوت يحدث عندما يصطدم جسم بجسم آخر «قرع»، أو عندما يفصل بين قسمي الجسم الواحد «قلع»، ولكن نفس القلع أو القرع ليسا بصوت، بل إنهما علة حدوث الصوت، فإن لم يكن هذا ولا ذاك، فالصوت إذن هو كيفية تحدث من قلع أو قرع، ثم تنتقل بواسطة الهواء إلى الأذن[٢]، وهذا هو رأي ابن سينا، فالشيخ الرئيس بعد أن ينفي أن يكون الصوت هو القلع أو القرع، وكذا أن يكون حركة موجية تحصل للهواء يقول: «فالصوت إذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها، ويكون معها..[٣]، وهذا هو نفس ما يذهب إليه العلم الحديث»[٤].

أما عن الكيفيات الصوتية فلم يتعرض لذكرها الشيرازي في حين يذكر ابن سينا للصوت كيفيتين أوليين، هما: الثقل، والحاد[٥]، وقد سبقه أرسطو حين جعل للصوت نوعين هما:

الحاد والغليظ[٦]، وعن كيفية حدوث السمع يرفض الشيرازي الرأي القائل أن

---

(١) انظر: د. يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، ص٣٩.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٤/ ٩٧- ٩٨).

(٣) انظر: ابن سينا السابق، ص٧١.

(٤) انظر: د. يوسف مراد السابق، ص٦٢.

(٥) انظر: ابن سينا، يبحث عن القوة النفسانية، ص١٦٣.

(٦) انظر: أرسطو، النفس، ص٧٢.

السماع لا يحصل إلّا عند وصول الهواء المضغوط بين القارع والمقروع إلى الأذن، بل ترى إن النفس تتنبه بواسطة الهواء الموجود بين الأذن والجسم الصادر منه الصوت، إلى كيفية القرع أو القلع وهذا هو رأي ابن سينا؛ حيث يرى أنه إذا «انتهى التموج من الهواء أو الماء إلى الصماخ... أحس بالصوت»[١].

- البصر

في دراسته عن حاسة البصر يبدأ الشيرازي بذكر تشريح موجز للعين، وهو التشريح الذي نجده عند ابن سينا.

ثم يذكر كيفية حدوث الإبصار؛ حيث يتعرض لثلاث نظريات تفسر كيفية حدوث الإبصار، وهي: «الإشعاع، والانطباع، والإشراق»[٢].

فنظرية الإشعاع تقول: إن الإبصار يتم بخروج ضوء أو شعاع من العين، ووقوعه على الجسم المرئي، ويصدر هذا الشعاع على شكل مخروط، يكون رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي[٣]، وهذا هو رأي أفلاطون[٤].

أما القائلون بالانطباع فالإبصار يحدث عندهم بانطباع شبح المرئي في العين، وبالتحديد في جزء معين من العين هو الرطوبة الجليدية التي تشبه المرآة، فكل جسم يواجه هذا الجزء الحساس تنعكس صورته فيه ويتم الإبصار، شريطة أن يكون الجسم المرئي مستنيرًا.

---

(١) ابن سينا السابق، ص٧١.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ١٧٨، ١٧٩).

(٣) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٠٢.

(٤) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، تحقيق البير ديفو، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م، ص٢٠٥، ٢٥٣.

يقول ابن سينا: «إن الإدراك البصري انطباع أشباح المحسوسات المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف بالفعل عند إشراف الضوء عليه، انطباع الصورة في المرايا، فلو أن المرايا كانت ذات قوة باصرة -لأدركت الصورة المنطبعة فيها، وهذه طريقة أرسطوطاليس الفيلسوف، وهو القول الصحيح المعتمد»[١].

أما شهاب الدين السهروردي فهو يرى: إن الإبصار يحدث عندما يقع المرئي مقابل العين، وعندئذٍ يشرق رب النوع الإنساني على النفس إشراقًا حضوريًا، تستطيع النفس بواسطة «الإشراق» من رؤية الجسم بوضوح تام.

وهذا هو رأي شهاب الدين السهروردي[٢].

والآن لنر موقف الشيرازي من هذه الآراء؟

الواقع أن الشيرازي يرفض هذه النظريات جميعًا، ويذهب مذهبًا بدعًا في حقيقة الإبصار[٣]، هو:

إن النفس الإنسانية بقوتها الخلَّاقة المستمدة من قدرة الله تعالى -تخلق ذاتها صورة شبيهة للصورة الخارجية المبصرة، حاضرة لدى النفس، وقائمة بذاتها بذات النفس، قيام المعلول بعلته لا قيام العرض بجوهره[٤]، أي: أن النفس علة وجود الصورة الخارجية

---

(١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، رسالة ضمن «أحوال النفس»، ص١٦١.

(٢) انظر: شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نشرة هنري كربان، (٢/ ٢١٣، ٤٨٥، ٤٨٧).

(٣) بل إن مذهبه يشمل جميع أنواع الإدراك الحسي.

(٤) العلة: في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل لحلوله، لا عن اختيار «كشف اصطلاحات الفنون»، والعلة عند الأصوليين: ما يجب به الحكم.

والعلة عند الحكماء: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا ومؤثرًا فيه «تعريفات الجرجاني».

وعلة الشيء: ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان:

الأول: ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية.

والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمَّى علة الموجود «تعريفات الجرجاني»، والعلة ترادف السبب إلَّا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثًا عليه، وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم، ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكِندي والفارابي وابن سينا وابن رشد يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب، إلَّا الفارابي وعلماء الكلام، فإنهم يستعملون لفظ السبب.

والعلل عند أرسطو أربعة أقسام:

١ - **العلة المادية**: وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة؛ كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير.

٢ - **العلة الصورية**: وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل «كالشكل، والتأليف للسرير».

٣- **العلة الفاعلة**: وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجدة له كالنجار الذي يضع السرير.

٤ - **العلة الغائية**: وهي ما تكون وجود الشيء لأجلها كالجلوس على السرير، فهي الغاية التي من أجلها وجد.

٥- **والمعلول**: كل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء، وذلك الشيء معلول به.

انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، (٢/ ٩٥، ٣٩٦).

والشيرازي: الشواهد الربوبية ص٦٨، وأيضًا: د. سميح دقيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٦٣١.

أما الجوهر فهو الموجود لا في موضوع، ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع، أي: في محل مقوم لما حل فيه، فإن كان الجوهر حالًّا في جوهر آخر كان صورة إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلًّا لجوهر آخر كان هيولي، وإن كان مركبًا منهما كان جسمًا، وإن لم يكن كذلك، أي: لا حالًّا ولا محلًّا، ولا مركبًا منهما -كان نفسًا أو عقلًا.

وأخيرًا العرض: ضد الجوهر؛ لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره؛ ليقوم به على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره؛ ليقوم به.

فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض؛ لأنه لا قيام له إلَّا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون طعم وذوق ولمس، وغيره فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

ومبدأها، والصورة التي تخلقها النفس هي صورة مجردة عن المادة تمامًا، ولكن حدوث هذه الصورة واستمرارية وجودها مشترطان بوجود المادة «الصورة الخارجية».

وهذه الصورة المبدعة هي المرئية بالذات والمدركة بالحقيقة، لا الصورة الخارجية المحسوسة.

يقول الشيرازي: «والحق عندنا غير هذه الثلاثة[١]، وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له[٢] بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني، مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله[٣] لا قيام المقبول بقابله»[٤] [٥].

ورأي الشيرازي أن الإدراك الحسي فيه الكثير من الأصالة والإبداع، وهو يبين مذهبه في الإدراك بصفة عامة، والذي يتمثل في اتحاد العاقل والمعقول.

والقول بالاتحاد يقدم لنا حلًا جديدًا ومقبولًا -إلى حدٍّ كبير- لمشكلة الإدراك بعكس ما نجده عند أرسطو وفلاسفة الإسلام عندما ذهبوا إلى أن الإدراك: هو حلول صورة الشيء في الحاسة، أو انتقاشها فيها، فهذا قول لا يخلو من ضعف؛ إذ كيف تحل صورة الشيء -وهي مجردة عن المادة- في الحاسة وهي مادية، أما على ضوء نظرية الشيرازي في اتحاد العاقل والمعقول، فالنفس لما كانت مخلوقة مثالًا له ذاتًا وصفة وفعلًا، فهي بالتالي

والعرض ضد الماهية وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء، أو تقويم ذاته كالقيام والقعود للإنسان؛ فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته.

انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (١/ ٣٢٣)، وكذلك (٢/ ٦٨). والشيرازي: الأسفار الأربعة (١/ ٢٨٠). د. سميح نعيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي ص٣١٩.

(١) أي: الإشعاع والانطباع والإشراق.

(٢) أي: للجسم المرئي.

(٣) قيام الفعل بفاعله، يعني: قيام المعلول بعلته.

(٤) قيام المقبول بقابله يعني: قيام العرض بجوهره.

(٥) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (١/ ١٧٩).

قادرة على خلق الصورة واتحادها معها.

وفكرة الشيرازي في الاتحاد تشمل جميع أنواع الإدراك الحسي بمعنى: أن المنبهات اللمسية والذوقية... إلخ، لا تؤثر بنفسها على الإنسان، بل إن هذه الصور عندما ترد جسم الإنسان، فالنفس تخلق صورة مشابهة لها وتتحد معها، وعندئذٍ يتم الإدراك الحسي.

فالمحسوس «لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة، لا التي هي في مادة جسمانية»[1].

فالشيرازي يذهب إلى أن المنبهات الخارجية ليست هي المدرَكة بالحقيقة.

بل إن المدرَك الحقيقي هو الصورة المشابهة لها التي تبدعها النفس، وتتحد بها، وعلى هذا فالشيرازي يقلل من شأن تأثير المنبهات الخارجية على الجسم، ويرى أنها لا تؤثر مباشرة على مراكز الاستقبال الحسي.

وهذا القول لا يخلو من علو؛ إذ إن العلم الحديث أثبت أن المنبهات الخارجية أيًا كان نوعها تؤثر على الحاسة مباشرة، ثم ينتقل التأثير عبر سلسلة الأعصاب إلى المخ، ولكن -في نفس الوقت- فالعلم الحديث لا يعرف كيفية حصول الإدراك، أو إن شئت حقيقة الإدراك.

فمثلًا فيما يتعلق بالشم نرى أن علم النفس الحديث لا يعرف «بالضبط مثلًا كيفية تأثير الرائحة في الخلية، وما إذا كان ذلك نتيجة لتغيرات كيميائية، أو فيزيائية»[2].

مما يدل دلالة واضحة على أن الإدراك ليس مجرد تأثير المنبه الخارجي على الحاسة، بل إنه أمر وراء ذلك.

---

(١) الشيرازي الأسفار الأربعة (١/ ١٩٢).

(٢) د. أحمد عكاشة، علم النفس الفسيولوجي، ص٨٤.

ويجب التنويه إلى أن الشيرازي لا يهدف من نظريته في قدرة النفس على خلق الصور، إلى القول بأن العالم المادي ما هو إلَّا وهم قد صنعه خيال الإنسان، وأن النفس هي التي تصور للإنسان كل ما يوجد حوله من مشاهد وصور وأصوات وغيرها من الإحساسات الخارجية، فهذا بديهي البطلان؛ ذلك أن الشيرازي يؤكد على وجود العالم المادي المحسوس، ويعتبر وجودًا حقيقيًّا قائمًا بذاته[١].

خامسًا: الحواس الباطنة

لا تكفي الحواس الخمس الظاهرة لاكتمال الإدراك عند الإنسان، فلا بد إذن من وجود حواس أخرى تضاف إليها، وهي القوى الداخلية أو الباطنة.

والحواس الباطنة تدرك صور[٢] المحسوسات والمعاني الجزئية التي تردها بواسطة الحواس الظاهرة، فتحكم عليها أو تحفظها، أو تبعًا لوظيفة الحاسة كما سنرى.

ولعل أرسطو أول فيلسوف تكلم عن الحواس الباطنة، وأشار إلى تعددها ووظائفها، ولكن ليس بالصورة التي ظهرت عند ابن سينا فيما بعد، سواء من حيث العدد، أو الشرح، والتفصيل، والإضافة.

أما من حيث العدد فإن أرسطو قال بحواس ثلاث، وهي:

«الحس المشترك، والتخيل، والذاكرة فقط»[٣].

وأما من حيث التفصيل فإنه أجمل القول فيها.

---

(١) انظر: الشيرازي، رسالة في سريان الوجود، ضمن الرسائل، ص١٣٨، وأيضًا الأسفار الأربعة (٨/ ٣٦٩٣).

(٢) المعنى بالصورة هنا: ما لا بد لوجوده من مادة أي جسم.

(٣) انظر: أرسطو، النفس ص٩٣ وما بعدها.

وعندما جاء دور ابن سينا، توسع كثيرًا في دراسته لهذه القوى، وأضاف إليها الخيال «المصورة» والوهم، فأصبحت الحواس الباطنة عنده خمس حواس كالآتي:

«الحس المشترك، الخيال، المفكرة، المخيلة، الوهم، الحافظة».

والحقيقة لم يكن ابن سينا أول من جعل عدد الحواس الباطنة خمسًا، بل سبقه إلى ذلك الفارابي[١]، ولكن أبا نصر بدوره أوجز القول فيها، ولم يشرحها بالتفصيل الذي نجده عند ابن سينا.

يتفق الشيرازي مع ابن سينا قليلًا، ويختلف معه كثيرًا، وهو متأثر بفخر الرازي في المسائل التي خالف فيها ابن سينا، بل يمكن القول: إن تأثير الرازي على الشيرازي -فيما يتعلق بالحواس الباطنة- أشد بكثير من تأثير ابن سينا عليه.

والملاحظ أن الشيرازي -خلافًا لما التزم به من ترتيب واحد لدراسة الحواس الظاهرة -كما مر- لا يلتزم بمنهج ثابت في بحثه عن الحواس الباطنة، حيث ذكر في المبدأ والمعاد[٢]، وكذلك في الشواهد الربوبية[٣] ترتيب يختلف عما ذكره في الأسفار.

ففي الأسفار الأربعة يدرس الحواس الباطنة بالترتيب الآتي:

الحس المشترك، ثم الخيال، ثم المفكرة، فالوهم، وأخيرًا الذاكرة، وهذا هو نفس ترتيب ابن سينا[٤].

---

(١) انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، ص٧٣، ٧٤.

(٢) انظر: الشيرازي، ص٢٤٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الشيرازي الشواهد الربوبية، ص١٩٣، وما بعدها، أما الترتيب المذكور في هذين الكتابين، فهو: الحس المشترك، الخيال، الوهم، فالذاكرة، وأخيرًا «المتخيلة».

(٤) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٥ وما بعدها.

ولما كانت الأسفار وهو الأم لمؤلفات الشيرازي، فسنبحث الحواس الباطنة على ضوئه.

١ - الحس المشترك

هو القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة إليه من مختلف أنواع الاستقبال الحسي الخارجي؛ كالسمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فتلتقي لديه هذه الإدراكات المختلفة، وبواسطتها يحكم الإنسان على الأشياء الخارجية، فيقول مثلًا: هذا الأبيض حلو، ويريد بذلك السكر، أو هذا ليس بذاك[1].

وأشار أرسطو إلى الحس المشترك بقوله:

«... إنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض، ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلًّا منهما بوضوح، وألا يكفي أن أرى أحدهما، وأن ترى أنت الآخر؛ كي يظهر الفرق بينهما، ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هي التي تقول هذا الفرق؛ لأننا نقول: إن الحلو غير الأبيض، فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك كما تميز، يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة..»[2].

إلَّا أن أرسطو لم يتعرض لإثبات هذه القوة ولم يتكلم عنها بالتفصيل الذي نجده عند ابن سينا.

أدلة وجود الحس المشترك

يذكر الشيرازي أدلة ثلاثة على إثبات وجود الحس المشترك، وهي:

---

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ٢٠٥).

(٢) أرسطو: النفس، ص٩٩، ١٠٠.

الأول: يحكم الإنسان على شيء واحد له صفتان مختلفان، وهما: الحلاوة والصفرة، فيقول: إنه عسل، أو بالعكس ليس هذا ذاك، والحاسة التي تحكم بين شيئين لا بد أن تجدهما حتى تستطيع التمييز بينهما، وهذه الحاسة لا يصح أن يكون العقل وحده دون وساطة قوة أخرى؛ ذلك أن العقل لا يدرك المحسوسات إلَّا بآلة جزئية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالحيوانات لا عقل لها، ولكن يصدر منها مثل هذا الحكم، إذن فلا بد من وجود حس آخر هو الحس المشترك، وهذا الدليل مأخوذ من ابن سينا[١].

ينقد الشيرازي هذا الدليل، ويرى أنه غير صحيح؛ ذلك أن النفس الناطقة -فيما يرى الشيرازي- هي الذات التي يصدر عنها جميع أنواع الإدراك، وهي التي تحكم في نفس الوقت على مدركاتها، فعندما يرى الإنسان صفرة العسل بعينه ويذوق حلاوته بفمه، يحكم عندئذٍ أن هذا الأصفر حلو، أما في الحيوان فالوهم هو الذي يقوم مقام النفس الناطقة، فهذا الدليل لا يثبت وجود الحس المشترك[٢].

ويبدو أن اعتراض الشيرازي ليس قويًّا؛ ذلك أن النفس الإنسانية تدرك المعاني الكلية فقط، أما الجزئيات فلا تدركها إلَّا بواسطة آلة، فكيف تحكم على المحسوسات الجزئية، وهذا هو مذهبه في النفس كما سيأتي.

ويبدو أن نقد الشيرازي هذا نابع من عدم تمييزه الحاسم بين الحس المشترك والخيال، فهو يحاول دمجها في قوة واحدة؛ لتتطابق عنده أنواع الإدراكات التي للإنسان مع أنواع العوالم التي يمر بها، كما رأينا في بداية هذا الفصل[٣].

ثانيًا: من الملاحظ أن قطرات المطر تبدو بشكل خط مستقيم، والعجلة المشتعلة جزء منها عندما تدور بسرعة تبدو للمشاهد شعلة دائرية الشكل، ونحن نعلم أنه ليس في

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٥.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢٠٦).

(٣) ص٩٧ من هذا الفصل.

الخارج خط ولا دائرة.

إذن ما يشاهده الإنسان من خط مستقيم ودائرة ليس محلها القوة الباصرة، بل قوة أخرى، وهي الحس المشترك[١]، وهذا الدليل مما ذكره ابن سينا أيضًا[٢].

ثالثًا: قد يرى الإنسان أشباحًا غير موجودة في الخارج مثل ما يراه النائم من صور، وما يسمع من أصوات مختلفة.

وربما شاهد أصحاب العقول الضعيفة في حال اليقظة صورًا مخيفة؛ وذلك لما ينتابهم من خوف في الحروب، أو عند حدوث الكوارث الطبيعية، هذه الصور والأشباح لها نحو من الوجود -فيما يرى الشيرازي- إذ إن ما لا وجود له «العدم» من المستحيل أن يكون قابلًا للإدراك، ومن جهة أخرى فهذه الأشباح والصور غير موجودة في الخارج، وإلَّا لرآها كل سليم الحس.

إذن فهذه الصور موجودة في قوة من قوى النفس الناطقة، وليست هذه القوة هي القوة العاقلة؛ لأن العقل لا يدرك الأجسام والمقادير -أي: الأمور الجزئية- وكذلك ليست الحواس الخمس الظاهرة؛ لأن تلك الصور تظهر، إما عند ركود الحواس، وإما عند تعطلها نهائيًا كما في حالة النوم، وأيضًا ليست هذه القوة هي الخيال؛ لأن عمل الخيال هو الحفظ فقط، وإلَّا لكانت الصور المخزونة كلها تتمثل لدى الإنسان.

إذن فالمدرك لهذه الصور والأجسام هو الحس المشترك[٣]، ويعتبر الشيرازي هذا الدليل من أقوى الأدلة على إثبات وجود الحس المشترك.

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢٠٨).

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٦.

(٣) الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ٢٠٦).

وهذا الدليل مأخوذ من ابن سينا أيضًا[١].

وهكذا نلاحظ أن الأدلة التي ساقها الشيرازي لإثبات وجود الحس المشترك هي نفس أدلة ابن سينا، مع شيء من الإضافة إلى الدليل الثالث، إلَّا أن الفرق الأساسي بينهما: هو أن الشيرازي يرى أن الحس المشترك قوة روحانية خلافًا لابن سينا.

يقول الشيرازي: «وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور، وعندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ»[٢]، أي: أن الحس المشترك عنده مجرد عن المادة، مرتبط بمقدم الدماغ، ويعني هذا الارتباط أن مقدم الدماغ مظهره لا محله.

في حين يذهب ابن سينا إلى أن الحس المشترك قوة مادية تشغل التجويف الأول من الدماغ[٣].

فعلى مذهب الشيرازي -كما أن النفس ترى بواسطة العين- فكذلك الحس المشترك يحكم على المحسوسات بواسطة الجزء الأمامي من المخ.

٢- الخيال

هو القوة التي تختزن الصور الموجودة في الحس المشترك، وتبرزها وقت الحاجة[٤].

ويطلق عليها «المصوِّرة» أيضًا.

وهذه القوة من وضع الفارابي؛ إذ إن أرسطو لم يشر إليها، وبهذا يظهر أن الفارابي قد سبق ابن سينا في القول بهذه القوة.

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٦.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ٢٠٥).

(٣) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٥، ٣٦.

(٤) انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٢٤٤.

يقول الفارابي: «... ومن ذلك قوة تسمَّى مصورة، وقد رتبت في مقدم الدماغ، وهي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامة الحواس أو ملاقاتها، فتزول عن الحس، وتبقى فيها»[١].

أولًا: إن وظيفة الحس المشترك هي القبول، في حين أن عمل الخيال هو الحفظ، فالحس المشترك يقبل الإحساسات الخارجية المختلفة: «كاللمسية، والسمعية... إلخ» بينما الخيال يختزن هذه الإحساسات.

وقوة القبول تختلف عن قوة الحفظ من جهتين:

الأولى: قد يكون هناك قبول من غير حفظ؛ كالماء فإنه يأخذ شكل الإناء الذي فيه بسهولة «قبول»، ولكنه لا يحفظه، بل يتغير شكله بتغير شكل الإناء[٢].

وهذا مما ذكره ابن سينا[٣].

الثانية: إن أساس القبول ومصدره هو الإمكان والاستعداد، في حين أن مصدر الخيال هو الوجوب والفعلية.

ذلك أن القبول هو تقبل شيء لم يوجد بعد، بينما الحفظ، هو الحفاظ على شيء موجود فهما متغايران[٤].

ولم يتعرض ابن سينا لهذه النقطة.

ثانيًا: إن الحس المشترك يحكم على المحسوسات، بينما الخيال يحفظ هذه المحسوسات

---

(١) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، ص٧٣.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢١٢).

(٣) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٦.

(٤) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٢١٣).

والصور، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد حاكمًا وغير حاكم في الوقت نفسه، وهذا الدليل مأخوذ من ابن سينا أيضًا.

يقول الشيخ الرئيس:

«فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمَّى المصورة والخيال، وليس لها حكم البتة، بل حفظ. وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما، أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، وإن هذا الأحمر حامض..»[١].

ثالثًا: على أن الشيرازي وإن أثبت تغاير الخيال عن الحس المشترك إلَّا أنه من جهة أخرى يعود ويقول بعدم التفرقة بين الخيال والحس المشترك؛ فالأمر عنده سيان، أي: سواء كان الخيال والحس المشترك قوتين مختلفتين، أم كانا قوة واحدة، ولكن النقطة الأساسية التي يؤكد عليها الشيرازي هي مفارقة الخيال والحس المشترك عن المادة.

يقول الشيرازي: «.. على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال -ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال -لم يكن به بأس، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل، وغير الحس الظاهر...»[٢].

في حين يذهب ابن سينا إلى مادية الخيال.

ويظهر أن الشيرازي متأثر بالرازي في عدم تمييزه بين الحس المشترك والخيال.

يقول فخر الدين -في معرض ذكره لتغاير الخيال عن الحس المشترك- ما نصه:

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٧.

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٤).

«ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن القوة الواحدة تارة تكون حاكمة، وتارة تكون حافظة؟»[١].

فالرازي يرى أنه من الجائز أن تكون القوة الواحدة مرة حاكمة على المحسوسات، وتسمى عندئذٍ بالحس المشترك، ومرة حافظة لصورها فتسمَّى حينئذٍ بالخيال.

٣- المفكرة = (المتخيلة- المتصرفة)

وهي القوة التي تركب الصور الخارجية بعضها إلى بعض، أو بالعكس تفرق بعضها عن بعض، أو تجمع بين صورة ومعنى، وربما تؤلف المفكرة صورة خاصة لا وجود لها في الخارج عن طريق الجمع بين الصور الخارجية، أو التفريق بينها[٢].

وتسمى هذه القوة بالمفكرة بالقياس إلى الإنسان، وبالمتخيلة بالقياس إلى الحيوان، ويسميها الشيرازي بالمتصرفة أيضًا.

وقد ذكر أرسطو[٣] هذه القوة بشيء من الإيجاز بالمقارنة إلى ما ذكره ابن سينا بهذا الصدد.

ويربط أرسطو بين التخيل والإحساس، ولكن لا بمعنى أن التخيل هو الإحساس؛ ذلك أن التخيل يختلف عن الإحساس عنده، ويفرق بينهما بوضوح[٤].

بل من حيث إن التخيل هو «الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل»[٥].

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية (٢/ ٣٢٧).

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

(٣) انظر: أرسطو، النفس، ص١٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر: أرسطو، النفس، ص١٠٢ وما بعدها.

(٥) انظر: أرسطو، النفس، ص١٠٢ وما بعدها.

وأشار الفارابي أيضًا إلى هذه القوة[١].

أما ابن سينا فقد توسع كثيرًا في دراسته لهذه القوة، فبين وظائفها التي هي الجمع والتفريق بين الصور.. إلخ، وتكلم عن الأحلام وأقسامها، وسبب حدوثها بالتفصيل، كما أشار إلى ارتباط الرؤيا بالمفكرة، وارتباطها بالنبوة[٢]، وغير ذلك من المباحث.

في حين لم يتوسع الشيرازي في دراسته لهذه القوة، بل تعرض لها بإيجاز شديد لم يخرج فيه عمَّا قاله ابن سينا في هذه القوة.

يذكر الشيرازي دليل ابن سينا على إثبات وجود المفكرة، وهو:

«إن التركيب والتفريق يختلفان عن الإدراك؛ فالإنسان يستطيع أن يؤلف -من مجموع الصور الخارجية الآتية إلى الحس المشترك- صورًا خاصة لا وجود لها في الخارج، أو بالعكس يفصل بين هذه الصور، كما إذا تخيل المرء إنسانًا له جناحان، أو جبلًا من ذهب - فهذا التركيب، أو الفصل من شأن قوة خاصة هي المفكرة»[٣].

يقول ابن سينا في هذا المعنى:

«ثم قد نعلم يقينًا أنه في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصل بعضها عن بعضها، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمَّى إذا استعملها العقل مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلة»[٤].

---

(١) انظر: الفارابي، فصوص الحكم، المطبوعات، ضمن الثمرة المرضية، ص٧٤.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٧ وما بعدها.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٤).

(٤) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٤٧.

وبالرغم من هذا الاتفاق بين ابن سينا والشيرازي إلَّا أن الفرق باقٍ بينهما حول روحانية المفكرة.

فالشيرازي يذهب إلى أن «موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط»[١]، أي: أنها مجردة عن المادة، ولكنها تقوم بأعمالها بواسطة هذا الجزء من الدماغ.

أما ابن سينا فيرى أن المفكرة «قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة»[٢]، بمعنى: أنها مادية.

٤ - الوهم

القوة الوهمية: هي القوة التي تدرك المعاني غير المحسوسة المنتزعة من الصور الجزئية المحسوسة، كالعداوة والصداقة، فهذه معانٍ غير محسوسة، إلَّا أنها لا توجد إلَّا في أشخاص معينة[٣].

وهذه القوة لم يذكرها أرسطو، وأول من قال بها من الفلاسفة هو الفارابي[٤].

وللشيرازي رأي خاص في الوهم، فهو -خلافًا لابن سينا[٥] الذي عد الوهم قوة مستقلة- يرى أن الوهم مرتبط بالعقل، أي: ليس له وجود مستقل بذاته، وهو يقرر مبدئيًا بأن الوهم وإن كان يختلف عن سائر القوى الباطنة، إلَّا أنه ليس قوة قائمة بذاتها، بل يعتبر مظهرًا من مظاهر العقل.

---

(١) الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٥).

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٦.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٥).

(٤) انظر: الفارابي، فصوص الحكم، المطبوعات، ضمن «الثمرة المرضية» ص٧٤.

(٥) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٦٢.

يقول الشيرازي: «واعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت، إلّا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي، وتعلقها به، وتدبيرها له؛ فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هي الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل»[١].

وحجة الشيرازي في ذلك: هي أن الوهم عندما يدرك الصداقة، أو العداوة، أو غيرها من هذه المعاني -فالأمر لا يخرج عن حالتين:

إما أن يدرك الصداقة، أو العداوة بصورة عامة مطلقة، أي: لا على أنها في فرد معين، فالوهم إدراك في هذه الحالة صداقة كلية، إذن فالوهم هو العقل؛ لأن إدراك الكليات مما يختص به العقل وحده.

أو أن الوهم يدرك الصداقة بصورة جزئية، أي: أن حصولها يكون في شخص معين بالذات.

ومن الواضح -في هذه الحالة- أن هذه المعاني ليست كالصفات، أو الأعراض الخارجية المحسوسة القائمة بالجسم كالبياض والسواد، حتى لو كانت قائمة بالشخص الخارجي -فيما يرى الشيرازي- فهي محسوسة، كما أن وجود ذلك الفرد محسوس أيضًا.

إذن فإدراك الصداقة كإدراك وجود الإنسان، بمعنى: أن هذا الإدراك يتم بالحس الظاهر لا بالوهم[٢].

والجدير بالذكر: أن الشيرازي متأثر بالرازي في اعتباره الوهم قوة غير مستقلة؛ حيث نفى الأخير أن يكون الوهم قوة مدركة قائمة بذاتها، بل إن الشيرازي يسوق نفس الدليل

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٥- ٢١٧).

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (/ ٢١٧).

الذي ذكره من قبل فخر الدين على عدم كون الوهم قوة مستقلة، ولكن الفرق بينهما هو أن الرازي دمج الوهم في الحس المشترك في حين اعتبره الشيرازي مظهرًا من مظاهر العقل.

يقول فخر الدين:

«... فإذًا القوة الوهمية مدركة للأشخاص، وإذا كان كذلك فمن الجائز أن يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الأحكام، وحينئذٍ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة»[1].

ويبدو أن رأي الشيرازي في كون الوهم مظهرًا من مظاهر العقل ليس بدقيق.

ذلك أن الخوف، أو المحبة لأمور منتزعة من الأشخاص الخارجية المحسوسة، أي: أن لهذه المعاني جانبًا كليًّا غير محسوس، وهو المعنى المنتزع منها كالخوف، ولها جانب آخر جزئي محسوس «الأشخاص».

ولهذا لا يمكن أن يكون العقل «النفس» هو المدرك لها؛ لأن العقل شأنه إدراك الكليات فقط.

وكذلك لا يمكن أن تكون الحواس الأخرى مدركة لهذه الأمور؛ لأنها ليست بمادية بحتة، فلا بد من القول بوجود قوة أخرى تدرك هذه المعاني، وهي الوهمية.

وربما دفع الشيرازي إلى ذلك نزعته في التوفيق بين أنواع الإدراك وأنواع العوالم التي يمر بها الإنسان.

وغني عن البيان أن الوهم عند الشيرازي -حسب رأيه هذا- مجرد عن المادة، بينما ذهب ابن سينا إلى ماديتها بقوله عن هذه القوة بأنها: «قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط

(١) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، (٢/ ٣٢٩).

من الدماغ»[١].

٥- الحافظة = (الذاكرة، والمسترجعة)

وهي القوة التي تختزن ما أدركه الوهم من معانٍ جزئية وغير محسوسة.

فهذه القوة تشبه المصورة من وجه، وهو أن وظيفة كلتا القوتين هي الحفظ، لكن المصورة «الخيال» تحفظ صور المحسوسات، في حين أن الحافظة تحفظ المعاني الجزئية المدركة بواسطة الوهم.

وتسمى الحافظة بالذاكرة والمسترجعة أيضًا؛ لكونها تقوي على استعادة الصور وقت الحاجة[٢].

وهذه الاستعادة تكون إما بالانتقال من الصورة إلى المعنى كانتقال الذهن من صور الأسد إلى معنى الافتراس، أو بالعكس بالانتقال من المعنى إلى الصورة، والحافظة -عند الشيرازي- ليست ظاهرة فسيولوجية، بل هي ظاهرة سيكولوجية ليس موضعها الدماغ، بينما يذهب ابن سينا إلى أن الذاكرة وظيفة جزء من الدماغ، يقول ابن سينا: «ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية»[٣].

وقبل أن نختتم الحديث عن الحواس الباطنة، لا بد أن نشير إلى أن الشيرازي يذهب في كتابه «المبدأ والمعاد» إلى مادية الحواس الباطنة كابن سينا، أي: بالعكس تمامًا لما قرره في «الأسفار» من روحانية هذه الحواس، والذي سرنا بموجبه، فكيف نفسر ذلك؟! هل نقول: إن الشيرازي قد وقع في تناقض؟

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٦.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢١٨).

(٣) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص٣٧.

قد يكون من السهل هنا أن نتهم الشيرازي بالتناقض، خاصة وأن كلامه في كتابه المذكور يدل صراحة على مادية الجواس الباطنة؛ حيث يقول:

«إن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية[١] حاملًا خاصًا وموضعًا خاصًا»[٢]، فهذا الكلام صريح بأن القوى الباطنة تحل في موضع مادي -ويقصبه الدماغ- غير أن نظرة فاحصة يلقيها المرء على كتاب «المبدأ والمعاد» قد تكون كافية لإزالة مثل هذا التناقض.

ذلك أن الأسلوب الذي اتخذه الشيرازي في تأليف هذا الكتاب هو المزج بين الفلسفة والتصوف فقط دون التعرض لنظرياته هو، وآية ذلك أنه لم يتطرق إلى ذكر الحركة الجوهرية، أو أصالة الوجود، أو نظريته في النفس، في حين أنه تكلم في «الأسفار» عما توصل إليه من آراء ونظريات، وما ارتآه من حلول ونتائج، فجاء الكتاب حاويًا لجميع نظرياته، وأفكاره، وقد خالف فيه ابن سينا، وغيره من الحكماء وأخذ عليه مآخذ كثيرة، حتى بلغت اعتراضاته على الشيخ الرئيس سبعة عشر اعتراضًا ذكرها بالتفصيل في الأسفار[٣].

إذن الشيرازي يجاري في «المبدأ والمعاد» التيار الفلسفي السائد في عصره، ولا يمكن الاعتماد عليه بأنه يمثل آراءه.

هذا إلى جانب تأكيده على روحانية القوى الباطنة، وخاصة قوة الخيال في مؤلفاته الأخرى كالشواهد الربوبية[٤]، ومفاتيح الغيب[٥].

---

(١) أي: الحواس الباطنة.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢٥٠).

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ١٠٩، ١٢٠).

(٤) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ١٩٧).

(٥) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ١٢٧).

سادسًا: الإدراك الخيالي

المرتبة الثانية من مراتب الإدراك هي مرتبة الإدراك الخيالي، والخيال عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس، سواء كانت في المنام أو في اليقظة[١].

وجريًا على هذا التعريف فإن الإدراك الخيالي يمتاز عن الإدراك الحسي في كونه غير مشروط بضرورة حضور المادة، وإنما يمكنه الإدراك في حالتي حضور المادة وغيابها، ودليل ذلك أنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس، وإن كنت مغمضًا عينيك، حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في خيالك، لا في الخارج[٢].

وفضلًا عن ذلك فإن الإنسان يمكنه -بفضل قوته الخيالية- أن يتخيل من الموجودات ما لا يقدر على إدراكه بالقوة الحساسة؛ لأن هذه الأخيرة تدرك محسوساتها من الخارج، أما القوة الخيالية فهي تصورها وتخيلها في الداخل؛ لذلك فنحن نستطيع أن نتخيل صورًا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق، وجبل ياقوت، وغيرها من الصور الأخرى، ومن ثَمَّ فإن للخيال أن يعمل بحرية أكثر من الإحساس، وهنا تكمن قوته أعني: قدرته على إبداع واختراع العديد من الصور، وخاصة تلك الصور المتعلقة بأمور الصناعات؛ فإن كل صانع يبدأ أولًا بأن يتفكر ويتخيل ويتصور في فهمه صورة المصنوع بلا حاجة إلى شيء من خارج؛ كالمصالح، والآلات، والموضوعات المكانية والزمانية، ثم قصد بعد ذلك إلى هيولي ما في مكان ما، في زمان ما، وتحريكات ما؛ فالصانع يخترع في صنع من خياله صور الصناع بلا حركة، وتعب وإعياء[٣].

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (٨/ ٣٢١).

(٢) الشيرازي: المبدأ و المعاد، (٨/ ٢٩٥).

(٣) الشيرازي: المبدأ و المعاد (٨/ ٣٢٣).

١ - روحانية الخيال

أشرنا -فيما سبق- إشارة عابرةً إلى مادية الحواس الباطنة عند ابن سينا وروحانيتها عن الشيرازي.

وتمهيدًا لذلك تعرض الشيرازي للفرق بين الصورة المادية والصورة النفسية، أو إن شئت:

الفرق بين الوجود المادي «الخارجي» والوجود الذهني[١].

في مرحلة «العاقل والمعقول» من كتاب «الأسفار الأربعة» يقعد الشيرازي فصلًا خاصًا «في الفرق بين حضور الصور الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة»، ويوصل الفروق بينهما إلى ثمانية[٢].

ويتضح بعد عرض هذه الفروق أن قوام الصورة المادية هو المادة، بل إن وجودها هو وجود المادة، ولا يمكن أن تتصور بمعزل عن المادة، أما الصورة النفسانية فهي -على العكس- مجردة عن المادة تمامًا.

إن الشيرازي وإن كان يولي عناية بالغة بإثبات مفارقة الخيال إلَّا أن ذلك لا يعني أن سائر الحواس الباطنة ليست بمجردة عنده، أو -على الأقل- ليس لها نصيب من التجريد إلَّا النزر اليسير.

---

(١) يعني الوجود الذهني: إن للأشياء والصور الخارجية نحوًا آخر من الوجود في النفس.
والشيرازي من القائلين بالوجود الذهني، وله براهين عديدة على إثباته، وردود على الاعتراضات الموجهة إليه، وقد ناقشها بالتفصيل.
انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة ص٢٦٣- ٣٢٦، والجدير بالذكر أن الوجود الذهني لدى الشيرازي لا يشمل الوجود العقلي فحسب، بل يشمل التخيل والحفظ... إلخ. أي: جميع مدركات الحواس الباطنة.
(٢)انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٣/ ٣٠٠- ٣٠٤).

كيف وقد سبق القول بروحانية القوى الباطنة كلها كما مر، ومرد هذه العناية هو تنوع معنى «الخيال» عند الشيرازي.

فأحيانًا يستعمل لفظ «الخيال»، ويريد به معنى شاملًا للتخيل والتذكر والحفظ، ومرة يحدث العكس؛ حيث يستعمل المتخيلة، ويقصد بها الخيال والحفظ، وتارة يذكر القوى الباطنة، وبالتحديد كما في قوله: «إن الخيال والحفظ قوة غير جسمانية»[١].

أو في قوله: «إن الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماغ، كما هو المشهور»[٢].

فالشيرازي يهدف من ذلك إلى أن جميع الإدراكات الباطنة، سواء كانت خيالًا أو تخيلًا، أو حفظًا وتذكرًا -لا يتم بالانتقاش في المخ.

فالدماغ لا يقوم بتسجيل الذكريات وحفظ الماضي، ولا تنطبع الصور فيه انطباع الخاتم في الشمع، كما يذهب ابن سينا إلى ذلك.

يقول الشيرازي: «... إن المدرك للصور المتخيلة أيضًا لا بد أن يكون مجردًا عن هذا العالم»[٣]، ثم يضيف: «هذا وإن كان مخالفًا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ[٤] ومن يحذو حذوه، لكن المتبع هو البرهان، والحق لا يعرف إلَّا بالبرهان لا بالرجال..»[٥].

وبعد أن استعرضنا أدلة كل من ابن سينا والشيرازي على نظريتيهما المتناقضتين، لا بد وأن نتبين موقف العلم الحديث منهما.

---

(١)انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ٢٢٦).

(٢)انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٨/ ١٦٠، ١٦١).

(٣)انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، (٣/ ٤٧٥).

(٤) وهو ابن سينا.

(٥)انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٣/ ٤٧٥) وما بعدها.

هل يقول بارتسام الصور في المخ كما يذهب ابن سينا إلى ذلك؟ أو يؤيد الشيرازي في رأيه؟

في الواقع يدنو الشيرازي من المعاصرين بشكل واضح في قوله بعدم انطباع الصور في المخ، فهو يرفض بشدة أي نوع من أنواع الانطباع في الدماغ، سواء كان خيالًا أو تذكرًا أو حفظًا.

إن تمسك الشيرازي بنظريته هذه، والبرهنة عليها، وعدم متابعته للفارابي وابن سينا، بل وإبطاله لأدلة ابن سينا على انطباع الصور في المخ -إنما هو مثال بديع لدقة نظره، وعمق فكره، واتخاذه النهج العقلي السليم في دراسة المسائل الفلسفية المعقدة.

لقد توصل الشيرازي -رغم عدم ممارسته للطب والتشريح وعدم معرفته بالجهاز العصبي وبتركيب الدماغ وانعدام وسائل التجريب الحديثة- إلى حقيقة علمية يؤيدها العلم الحديث بشكل قاطع، فمثلًا: فيما يتعلق بالتعليم والحفظ، يقرر علم النفس الحديث بطلان نظرية انطباع آثار التعليم في الدماغ؛ حيث يذهب إلى «خطأ النظرية التي تقول بتسجيل آثار التعليم في الجهاز العصبي، كما تسجل الذبذبات الصوتية على أسطوانة الفونوغراف، وأقل ما يقال عن هذه النظرية: هو أنها نظرية ساذجة لا تجهل حقيقة الظواهر السيكولوجية فحسب، بل تجهل أيضًا حقيقة الظواهر البيولوجية»[1].

على أن الأمر لا يقتصر على ميدان العلم فحسب، بل هناك من الفلاسفة المحدثين من شارك الشيرازي رأيه كما سنرى.

٢- بين الشيرازي وهنري برجسون (١٨٥٩- ١٩٤١م)

وما يدعو إلى الدهشة أن نجد ثمة تطابقًا كبيرًا بين آراء الشيرازي، والفيلسوف

(١) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، ص٢١٦.

الفرنسي المعاصر برجسون في فكرة عدم انطباع، أو ارتسام الصور في المخ.

ويجب التنويه -بادئ ذي بدء- بأن برجسون يستعمل ألفاظ: «الشعور»، و«الذاكرة»، و«الروح»، و«النفس» كلها بمعنى واحد، فمثلًا يقول:

«متى قلت روحًا فقد قلت شعورًا قبل كل شيء»(١).

ثم يضيف: «... إن الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء»(٢).

ويقول أيضًا: «هذا الشيء الذي يطفو على جسم من كل جهة..» هو «النفس هو الروح»(٣).

فعندما يرفض برجسون أن يكون الشعور معلقًا بالدماغ، فهو يعني بالشعور جميع أوجه النشاط النفسي الباطني، سواء كان خيالًا، أو تذكرًا، أو حفظًا... إلخ.

وبكلمة موجزة يعني برجسون أحيانًا بالشعور: «مدرك الكليات»، أو النفس الإنسانية، ويعني به أحيانًا أخرى: «مدرِك الجزئيات»، أو «الحواس الباطنة».

فهو وإن لم يشر إلى روحانية الخيال، أو الحس المشترك مثلًا بالتحديد، إلَّا أنه من الطبيعي أن تدخل كافة القوى الباطنة ضمن إطار «ما لا ينطبع في الدماغ»؛ ذلك أنه من غير المعقول أن يقول بعدم انطباع قوة، ويقول بانطباع قوة أخرى.

فالثابت من مذهبه هو رفض كل نوع من أنواع الانطباع، وهذا هو المهم عندنا، هذا

---

(١) هنري برجسون: الطاقة الروحية، ترجمة د. سامي الدروبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م ص٥.

(٢) هنري برجسون: المصدر نفسه، ص٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩.

من جهة، ومن جهة أخرى مر بنا[١] أن الشيرازي، وإن خص الخيال بالروحانية، إلّا أنه يذهب أيضًا إلى روحانية جميع الحواس الباطنة، أو رفض فكرة انطباع الصور في الدماغ.

فالقاسم المشترك بين الفيلسوفين هو إنكار كافة أشكال الانطباع في الدماغ.

سابعًا: الإدراك العقلي

إن الشيرازي خصص بابًا في الأسفار تحدث فيه عن العقل والمعقول، وقد ميَّز هذا الباب بين أنواع الإدراكات الثلاثة: «الحسي، والخيالي، والعقلي».

فذهب إلى أن كل إدراك لا بد فيه من تجريد، وهذا التجريد يأتي على مراتب:

فالإدراك الحسي: يجرد صورة المحسوس تجريدًا ناقصًا مشروطًا بحضور المادة ولواحقها.

والإدراك الخيالي: يجرد الصورة الخيالية تجريدًا متوسطًا؛ حيث لا يحتاج إلى حضور المادة، **وإن** كانت إدراكاته تأتي مقترنة بالهيئات المختلفة من الكم، والكيف، والوضع، وغيرها.

أما الإدراك العقلي: فإنه أرقى أنواع الإدراكات؛ لأنه يجرد الصور العقلية تجريدًا تامًّا غير مشروط بحضور المادة ولواحقها، فالعقل مثلًا يدرك البياض غير مختلط بالموضوعات والأزمنة والجهات، وإنما يأخذه صِرْفًا محذوفًا عنه جميع ما هو من غرائبه[٢].

---

(١) ص١٢٧

(٢) انظر: السيزواري، شرح الأسفار الأربعة، ص٢٦٦.

ثامنًا: العقل[١] ومراتبه

تنقسم قوى النفس الناطقة في الإنسان إلى اثنتين: عاملة وعالمة، وكل قوة من هاتين القوتين تسمَّى عقلًا، فالعاملة تسمَّى عقلًا علميًّا، والعالمة تسمى عقلًا نظريًّا.

وكان أرسطو هو أول من أشار إلى هذا التقسيم، أي: تقسيم قوى النفس الناطقة إلى عقل عملي، وعقل نظري، وقد ميَّز بينهما، فذهب إلى أن العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعًا ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء، فاعتباره

---

(١) اسم مشترك يطلقه الجماهير، والفلاسفة، والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعانٍ مختلفة، أما الجماهير فيطلقون على ثلاثة أوجه:

الأول: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه عاقل، فيكون حده أنه قوة بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معانٍ مختلفة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، يكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته، وهيئاته وكلامه واختياره.

أما الفلاسفة: فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة، العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل الملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعَّال «الغزالي، معيار العلم».

والعقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها «رسائل الكندي الفلسفية»، وليس ينسب إلى عضو مخصوص، والعقل ليس شيئًا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولي «ابن رشد. تهافت التهافت» وهو جوهر مجرد عن المادة «الجرجاني، التعريفات» وقيل: العقل مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذو العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة «جرجاني، التعريفات»، وهو ميزان صحيح؛ فأحكامه يقينية، غير أنك لا تطمع أن تزن أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة «مقدمة ابن خلدون». انظر: عبد المنعم الحنفي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط١، القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٢٠٧

مدركًا للماهيات في أنفسها يسمَّى عقلًا نظريًّا، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزوع إليها، أو النفور منها -سمي عقلًا عمليًّا.

والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما معقولان كالحق والباطل[١].

ومن الفلاسفة الذين اعتمدوا على هذا التقسيم الأرسطي «ابن سينا»، فهو يرى أن للنفس نسبة وقياس إلى ناحيتين أو إلى جنبين، جنبة هي تحتها، وجنبة هي فوقها، ولها بحسب كل جنبة قوة تنتظم بها العلاقة بين النفس وبين تلك الجنبة[٢].

ويتضح من هذا التميز الذي قدَّمه ابن سينا أنه يجعل جهة القوة العملية إلى أسفل، أي: إلى جهة البدن، أما القوة فهي دائمة القبول الانفعال عمَّا فوقها من المفارقات.

ولقد سار الشيرازي على غرار ابن سينا في تمييزه بين القوتين: العاملة، والعالمة.

فالأولى: بها تدبير البدن وسياسته، ويلزم أن تكون قاهرة غالبة عليه لا مقهورة مغلوبة؛ وذلك حتى يحصل للنفس بواسطتها فضائل الأخلاق.

فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملي.

أما القوة النظرية: فمنها صارت العلاقة بين النفس وبين ما فوقها من المفارقات لتنفعل عنها، وتستفيد منها العلوم والحقائق.

فالأولى: يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن.

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٥، ١٩٦٦م.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، طبعة طهران، ١٣٠٣هـ ص٢٩٢.

والثانية: يجب أن تكون دائمة التأثر والانفعال عن المفارقات.

وهكذا يبدو لنا أن الشيرازي وسلفه على وفاق تام في هذه المسألة مع الفارابي[١]؛ حيث يتابعانه في القول بوجود عقل مفارق فعال تفيض منه المعارف على الإنسان، وهذا العقل الفعَّال هو أقرب العقول المفارقة إلى الإنسان، وفعل هذا العقل في العلق البشري يشبه فعل الشمس في العين، فكما أنه بدون إشراق الشمس لا يمكن للعين أن تبصره، فكذلك بدون إشراق العقل الفعال فإن العقل الإنساني لا يمكنه أن يعلم.

وكعادة الشيرازي نراه يستعرض آراء من سبقوه من الفلاسفة عند تناوله لمسألة ما قبل أن يطلعنا على رأيه الخاص، وقد سار على نفس هذه الطريقة عند تناوله لمسألة العقل ومراتبه، حيث نراه يستشهد بآراء أرسطو، والإسكندر الأفروديسي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم.

وسوف نستعرض بصورة سريعة وموجزة أهم هذه الآراء لنرى إلى أي مدى استفاد الشيرازي منها.

رأي الشيرازي

حظا مفهوم العقل عن أرسطو باهتمام بالغ ولا نغالي إذا قلنا بأن آراءه في العقل كانت أصلًا نسج عليه الفلاسفة من بعده نظرياتهم في العقل..

لقد اعتبر أرسطو أن العقل هو الملكة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، بل عنده الهدف والغاية التي من أجلها نشأ الإنسان.

وهو يوضح ذلك بقوله:

---

(١) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، ص٩١، ٩٢.

«إن آخر ما ينشأ من ملكات النفس هو مَلَكَة العقل؛ إذ سلمنا بهذا تبين لنا أن مَلَكَة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقًا للطبيعة، فقد اتضح أننا نعيش أيضًا؛ لكي نفكر في شيء، ولكي نتعلم»[١].

ويبدو من ذلك أن الغاية الطبيعية للإنسان هي ممارسة العقل، فإن الحياة العقلية المكرسة للتأمل والنظر والمعرفة هي مهمته الحقيقية وواجه الأول، وبها يبلغ كمالها ويجد سعادته؛ لهذا يعتبر أرسطو العقل أرفع الأمور قيمة في مجال النفس[٢].

لقد بدأ أرسطو حديثه عن العقل بالتمييز بينه وبين الحس، فذهب إلى أن الحس يرتبط بالبدن، ويسري عليه نفس القوانين التي تسري على الجسم من ضعف ووهن، بينما لا يتأثر العقل بمثل هذه القوانين، ويدل على ذلك أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العتيق، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية، ولا يدرك البصر، والشم بعد ألوان ساطعة، وروائح شديدة.

أما العقل فبالعكس يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد، أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية[٣].

وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل يدرك ماهيات هذه المحسوسات، سواء كانت هذه الماهيات متحققة في الخارج، أم مفارقة[٤].

---

(١) أرسطو: دعوة للفلسفة «بروتريبتيقوس»، ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص٣٦، ٣٧.

(٢) المصدر السابق ص٣٩.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والنشر، ط٥، ١٣٨٦هـ، ص١٦٣.

(٤) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٧٤م، (٣/ ١٥٣).

والعقل ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر، بل هو قوة صرفة كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل، لكنه حينما يحصل على المعقولات تصبح هذه المعقولات بالفعل ويستطيع استعادتها، فيسمى العقل المستفاد أو العقل بالملكة، وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما، لا كما كان قبل أن يتعلم، أو يحصل على المعلومات؛ إذ إن له القدرة على استعادة المعقولات التي أدركها.

فلدينا إذن درجات من درجات العقل: العقل المنفعل، وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهيولاني أو المادي، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة، والعقل المستفاد، وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل[1].

وقد ارتأى أرسطو أن العقل لما كان بالقوة فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل؛ لهذا نجده يميز بين العقل الذي يشبه الهيولي؛ لأنه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل، والعقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدث المعقولات جميعًا، وهو شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهو مفارق لا منفعل، وغير ممتزج من حيث إنه فعل، والفاعل أسمى من المنفعل، أو هو مبدأ الفعل، والمبدأ أسمى من الهيولي[2].

إذن فأرسطو يميز في النفس بين عقل منفعل وآخر فعال، وقد وصف العقل الأخير بأنه وحده قابل للمفارقة وأنه خالد.

رأي الفارابي

ميَّز الفارابي بين ستة أنواع من العقول، وهذه الأنواع هي:

١- العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان: إنه عاقل، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل

(١) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (٢/ ١٥٤).

(٢) المرجع السابق، ص١٥٤.

من كان فاضلًا جيد الروية في [redacted]، وما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يتجنب من شر.

٢- العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا ما يوجبه العقل، أو ينفيه، أو يقبله، أو لا يقبله، ويعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، أو الأكثر.

٣- العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب (البرهان)، ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت.

٤- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب (الأخلاق)، وهو ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختيار، ويمكننا بفضل هذا العقل أن نتوصل إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر، وهو يتزايد مع الإنسان طوال عمره، ولذلك يتفاوت به الناس.

٥- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب (النفس)، وهو على أربع مراتب:

(أ) **العقل الهيولاني، أو العقل بالقوة:** وهو قوة من قوى النفس مستعدة، لا تنازع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وتلك الصور المنتزعة من موادها الصائرة صورًا في هذه الذات تسمى المعقولات[1].

(ب) **العقل بالفعل، أو بالملكة:** وهو نفس العقل السابق حين تحصل فيه المعقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة.

(جـ) **العقل المستفاد:** وهو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة، وصار قادرًا على إدراك الصور المفارقة والتي لم تكن في مادة أصلًا، وهذا العقل قد بلغ أسمى مراتب التجرد عن المادة، حتى أصبح شبيهًا بالعقل الفعَّال.

---

(١) نقلًا عن الأسفار الأربعة، ص٣٠٠.

(د) **العقل الفعَّال**: وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون في مادة أصلًا، وهذا العقل هو الذي ينقل العقل من القوة إلى الفعل، ويحول الصور التي هي بالقوة إلى صور بالفعل، تمامًا كما تتيح الشمس للعين أن تبصر وللون أن يُبصَر[١].

٦- العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب (ما بعد الطبيعة)، وهو العقل الأول، والمبدأ الأول لجميع الموجودات الذي ليس يمكن أن يكون موجودًا أكمل منه[٢].

العقل ومراتبه عند الشيرازي

شغل موضوع العقل تفكير الشيرازي واستأثر باهتمامه؛ حيث خصص له بابًا تحت عنوان (في العقل والمعقول)[٣].

والمطلع على هذا الباب يجد أن الشيرازي قد استفاد الكثير من آراء من سبقوه، وخاصة آراء الفارابي في معاني العقل، والتي عرضنا لها منذ قليل، وسوف يتضح لنا ذلك الأثر من خلال عرضنا لقوى النفس الناطقة، وهي القوة العاملة أو العقل العملي، والقوة العالمة أو العقل النظري.

وهذا هو التقسيم الذي نجده عند أرسطو[٤]، وقال به الفارابي[٥]، وابن سينا[٦]، وكذلك صاحبنا الشيرازي، ولندرس كلا العقلين:

---

(١) الفارابي: رسالة في العقل، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، ص٢٣، وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥.

(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة، منشورات طليعة النور، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، جـ٣، المرحلة العاشرة، ٢٢١، وما بعدها.

(٤) انظر: أرسطو، النفس، ص١٢٣، ١٢٤.

(٥) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩م، ص٩١، ٩٢.

(٦) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦النفس، ص١٨٥.

١ - العقل النظري

وهو العقل الذي بواسطته يدرك الإنسان التصورات والتصديقات، ويفرق بين الواجب والممكن والممتنع، ويميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب في تفكيره وإدراكه للأمور[١].

والمبادئ التي يستند إليها هذا العقل هي الأوليات العقلية المحضة، مثل: الكل أكبر من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان..

وللعقل النظري هذا أربع مراتب يذكرها الشيرازي بالترتيب الآتي:

العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، وأخيرًا العقل المستفاد.

ولم يكن الشيرازي أول من أشار إلى تعدد العقول هذه، بل سبقه في ذلك فلاسفة آخرون.

ولعل أرسطو هو أول فيلسوف تطرق إلى موضوع تعدد العقول، ولكن كلامه جاء مضطربًا وغامضًا في هذا الباب؛ مما حدا بالشُّرَّاح إلى أن يذهبوا مذاهب شتَّى في توجيه كلامه، وتحديد عدد العقول عنده[٢].

وعندما جاء دور الإسكندر الأفروديسي اعتمد على آراء أرسطو بهذا الصدد، واستطاع أن يميز أربعة عقول هي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعَّال، وأخيرًا العقل المستفاد[٣].

وهكذا استقرت هذه النظرية بشكلها المذكور في الفلسفة المشائية، وأقرتها الفلسفة

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٢٠١.

(٢) انظر: أرسطو، كتاب النفس، ص١١٢، ١١٣.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٠٢.

الإسلامية أيضًا ولكن مع تغيير، الفارابي يقول أيضًا: إن النفس الإنسانية لها أربع مراتب، وهي:

العقل بالقوة، ويعني به: الهيولاني، ثم العقل بالفعل، فالمستفاد، وأخيرًا العقل الفعَّال[١]، إلَّا أن الفارابي لم يجعل العقل الفعال مرتبة من مراتب النفس كما فعل الإسكندر الأفروديسي، بل اعتبره حلقة وصل بين العالم العلوي المجرد وبين العالم المادي[٢].

أما ابن سينا فإنه لا يبتعد كثيرًا عما قال به الفارابي، وسنرى أن المراتب التي يقول بها الشيرازي للنفس هي نفس المراتب التي ذكرها ابن سينا.

وفيما يلي مراتب العقل النظري:

أول مراتبه هو العقل الهيولاني: وهو أدنى مراتب العقل النظري، وهو قوة مطلقة، واستعداد محض.

وهو يطلق على النفس عندما تكون خالية من العلوم والمعارف، ولهذا يعتبر الشيرازي النفس في أول نشأتها كالصفحة البيضاء عارية عن كل صورة، أو كمال[٣]؛ فالنفس في هذه المرتبة لها وجود عقلي بالقوة لا بالفعل، أي: أنها مستعدة لأن تتطور شيئًا فشيئًا، وتجتاز مراتب العقل المختلفة.

ولهذا سميت النفس في هذا الطور بالعقل بالقوة، والعقل الهيولاني، فكما أن الهيولي لها وجود خارجي بالقوة؛ إذ إن وجودها لا يصح بالفعل إلَّا بانضمام الصورة إليها، فكذلك النفس ضعيفة الجوهرية في هذه المرتبة، وهي خالية من كل صورة.

---

(١) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص٨٣، ٨٤، وأيضًا ص١٠٣، ١٠٤.

(٢) والعقل الفعَّال: هو الذي يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل، قارن، المصدر نفسه، ص٨٣.

(٣) انظر: الشيرازي، أجوبة المسائل، ضمن رسائل فلسفية، ص١٣٨.

ومما يجدر ذكره هو أن خلو النفس عن كل صورة مما قال به كل من أرسطو[١]، وابن سينا[٢]، إلَّا أن ما يميز الشيرازي جوهريًّا عنهما هو ذهاب الأول إلى القول بأن النفس بالحركة الجوهرية تتطور شيئًا فشيئًا، وتستعد لتلقي الصور.

على أن القول بأن العقل الهيولاني عارٍ من كل صورة -سواء كانت حسية، أو خيالية، أو عقلية- يثير في حد ذاته نقدًا هو:

كيف يتفق هذا القول مع تعريف النفس بأنها كمال أول.. ذلك أن الكمال والصورة هما شيء واحد في الحقيقة، أما الاختلاف بينهما فاعتباري، كأن نقول: النفس من حيث تعلقها بالمادة فهي صورة، ومن حيث إنها كمال للبدن «استكمال البدن بها» فهي كمال.

وقد تعرض الشيرازي لهذا الاعتراض، وأجاب عنه.

وموجز الرد هو:

مر بنا أن هناك نوعين من الصور هما: الصورة المادية، والصورة النفسانية[٣].

وقلنا: إن كيان الصورة المادية قائم بالمادة، بل إن وجودها هو وجود المادة، ولا يمكن أن تتصور، أو توجد بمعزل عن المادة، أما الصورة النفسانية فهي على النقيض منها تمامًا، ولا تحتاج إلى المادة في وجودها.

وعلى ضوء هذا فالنفس في أول تكوينها ليست صورة بالمعنى النفساني؛ لأن وجودها وجود مادي بحت -فيما يرى الشيرازي- فاقد لكل أنواع الوجود العلمي «الإدراكي»، بل

---

(١) يقول أرسطو عن العقل الهيولاني: يجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل. انظر: أرسطو، كتاب النفس، ص١١١.

(٢) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، بشرح نصر الدين الطوسي، القسم الثاني، ص٣٨٩.

(٣) ص٢٠٩.

للنفس في بداية حدوثها وجود خاص يعبر عنه الشيرازي بأنه نهاية الصور المادية وبداية الصور الإدراكية، فلا محذور هناك فيما لو قلنا: إن النفس صورة البدن وفي الوقت ذاته قلنا: إن النفس عارية عن كل صورة[١].

وهكذا نرى أن العقل الهيولاني استعداد أولي محض، ولكن من شأنه أن يرتقي في سلم الإدراك والتعقل بحيث يستطيع إدراك كل موجود، فإن امتنع عليه إدراك شيء، فهذا يرجع لواحد من أمور ثلاثة:

فإما أن يكون المتأبي عن الإدراك شديد الوجود، في منتهى الكمال والوضوح بحيث يقهر المدرِك، كالباري عزَّ وجلَّ.

أو يكون ذلك الشيء ممتنع الوجود ذاتًا، كشريك الباري تعالى، فإنه غير قابل للإدراك؛ لأنه عدم محض.

أو يكون ضعيف الوجود جدًّا، كالهيولي والزمان.

فإذا ارتقى العقل الهيولاني تدريجيًّا بالحركة الجوهرية يستطيع الإنسان عندئذٍ من إدراك أوائل المعقولات، كالأوليات العقلية المحضة، والمجربات، والمتواترات، والمحسوسات، والحدسيات، والفطريات «المقبولات»[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن المعقولات التي أشار إليها الشيرازي هي اليقينيات؛ ذلك أن مصادر المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما: «مصادر المعرفة اليقينية، ومصادر المعرفة غير اليقينية».

أما مصادر المعرفة اليقينية فهي ستة مصادر:

---

(١) انظر: الشيرازي الأسفار الأربعة (٨/ ٣٣٠).

(٢) انظر: الشيرازي الشواهد الربوبية، ص٢٠٤، ٢٠٥.

الأوليات: مثل «الكل أعظم من الجزء».

والمحسوسات أو المشاهدات: مثل «النار محرقة».

والمجربات: مثل «نور القمر مستمد من الشمس».

المتواترات: مثل «وجود البلدان والأشخاص، وإن لم نشاهدهم».

والفطريات: مثل «الأربعة زوج».

وأما مصادر المعرفة غير اليقينية، فهي:

المشهورات، والمقبولات، والمظنونات، والمسلمات، والمخيلات، والوهميات[1].

والملاحظ أن الشيرازي عد المقبولات وهي «المأخوذة عمن يعتقد بصدقهم بالكامل كالأنبياء عليهم السلام مثل الكذب قبيح» من مصادر المعرفة اليقينية، ففي حين لم يعدها القدماء من اليقينيات، بل عدوها من مصادر المعرفة غير اليقينية، والسبب في ذلك يرجع فيما يبدو إلى تأثر الشيرازي بالدين، فهو خلافًا للقدماء يعتبر المأخوذ من الأنبياء من جملة اليقينيات؛ لأنه من المستحيل أن يأتي الأنبياء بشيء ينافي العقل، بل إن كل ما يأتون به يقيني لا يتوقف العقل في الحكم عليه.

ولنعد إلى ما كُنَّا بصدده فنقول:

«إن هذه المعقولات إذا حصلت للإنسان يحدث له تفكير وتأمل فيها، وينزع إلى معرفة الأمور التي كان يجهلها، والقضايا التي لم يتعرف عليها».

---

(١) انظر: عبد الله بن شهاب الدين اليزدي، الحاشية على تهذيب منطق التفتازاني، طبعة حجرية، ١٢٩٣هـ ص١٤٤ - ١٤٩.

وهذه هي المرتبة الثانية للعقل النظري ويسمى بـ «العقل بالملكة».

وهو مما يشترك فيه جميع الناس كما يرى الشيرازي، والعقل بالملكة كمال أول النفس العاقلة من حيث هي بالقوة.

ثم يخطو العقل بالملكة نحو الكمال بالتدريج، فيستعمل الأقيسة المنطقية، والبراهين اليقينية، والتعريفات والحدود، ويسمَّى حينئذٍ بـ:

«العقل بالفعل»: وهو كمال ثان للنفس، وإنما سمي بالفعل؛ لأن النفس تستطيع أن تدرك المعقولات المكتسبة متى شاءت دون جهد أو طلب جديد؛ وذلك لكثرة مرانها على إدراك المعقولات والتأمل فيها.

أما آخر مراتب النفس الإنسانية، أو العقل النظري فهو العقل المستفاد:

وهو العقل بالفعل نفسه إذا اعتبر فيه حصول المعارف والمعقولات؛ كالأقيسة المنطقية، والبراهين بالاتصال بالعقل الفعَّال، أي: أن الإنسان في هذه المرتبة لا يحتاج إلى كسب العلوم والمعارف، وإنما يستفيدها من الملأ الأعلى؛ ولهذا سمي بالعقل المستفاد[1].

وكما أن الفارابي يرى أن هذا العقل يشبه العقل الفعَّال؛ لأنه يبلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى منه المعقولات مباشرة، ويصبح بغنى عن المادة[2].

فكذلك يرى الشيرازي نفس هذا الرأي، والفرق عنده بين الاثنين: أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة، ثم تجردتها بعد تحولها في الأطوار، بينما العقل الفعَّال هو صورة لم يكن في مادة أصلًا.

---

(١) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢٠٥، ٢٠٧.

(٢) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٨١م، ص ٣٢٢.

ومما يجدر ذكره أن المراتب المذكورة للعقل النظري، هي كلها مظاهر للنفس.

وهي تنسجم تمامًا مع مذهب الشيرازي في حقيقة النفس وتطورها، كما تنطبق على نظريته في الإدراك.

فلما كان للنفس الإنسانية ارتقاء نحو الكمال «حركة جوهرية» فهي ترتقي من مرتبة ناقصة إلى مرتبة كاملة.

فتنتقل من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل فالعقل المستفاد.

ومن الخطأ الجسيم تفسير هذه المراتب بأن للنفس الإنسانية عقولًا عديدة، منفصلة بعضها عن بعض، بل النفس واحدة إلَّا أنها تظهر بمظاهر مختلفة.

٢ - العقل العملي

وهو العقل الذي به يميز الإنسان بين الحسن والقبيح في الأفعال التي يمارسها، ويتبين الخير والشر في الأمور الجزئية.

والمبادئ التي يستمد منها هذا العقل هي مصادر المعرفة غير اليقينية، أي: بعكس العقل النظري، والعقل العملي من حيث استكماله له أربع مراتب أيضًا[١]:

فأول مراتبه

هو أن يهذب المرء ظاهره، وذلك بإتيان كافة الفرائض؛ كالصلاة، والصوم، والحج.. والتقيد التام بكل ما جاء به الشرع الحنيف من أمر ونهي.

---

(١) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢٠٥، ٢٠٧.

والمرتبة الثانية

هي أن يهذب الإنسان باطنه، ويطهر قلبه من الصفات الذميمة، ويصفي نفسه من الأخلاق الرديئة.

والمرتبة الثالثة

هي أن ينور الإنسان نفسه، ويتحلى «بالصورة العلمية»[١]، ويعني الشيرازي بالصور العلمية هي «العلوم الإلهية»، وهي معرفة صفات الله تعالى وأفعاله والقضاء والقدر... إلخ؛ لتهذيب نفسه وصقلها بهذه العلوم.

أما المرتبة الرابعة

فهي مرتبة الفناء، أي: الفناء في التوحيد؛ فالإنسان في هذه المرتبة يشغله الاستغراق في عظمة الله تعالى عن كل شيء، فلا يقوم يعمل إلَّا ويرى الله، وهذه المرتبة هي «نهاية السير إلى الله على صراط النفس»[٢].

وهكذا نرى أن الشيرازي في دراسته لقوى العقل النظري، ومراتبه -متأثر بالفلاسفة السابقين، وإن اختلف معهم في بعض النقاط، أما في بحثه عن مراتب العقل العملي فيطغى عليه الطابع الديني بشكل واضح؛ حيث يربط بين مراتب العقل العملي وبين ما فرضه الإسلام من عبادات، وما جاء به من مكارم الأخلاق وفضائلها.

تاسعًا: بين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي

يعتقد الشيرازي أن العلم كالوجود قد يضعف، وقد يشتد في الموجودات؛ فكلما

---

(١) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٧.

علت مرتبة الموجود في الوجود كان ذلك الموجود أكثر علمًا وإحاطة بالمعاني والمعلومات؛ لهذا لما كان الوجود العقلي أعلى من الوجود الحسي والوجود الخيالي -فلا شك كان علمه أعلى وأشرف.

«إن بعض الموجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى.. فكذلك العلم له أنواع كثيرة: بعضها خسيس ضعيف كالحس، فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعددة، وبعضها شريف كالتعقل؛ فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى»[1].

وإلى جانب قدرة العقل على إدراك ما لا يتناهى من المعقولات، فإن إدراكه غير مقصور على ظواهر الأشياء، بل يتغلغل ويخوض في ماهية الشيء وحقيقته، ويستنبط علله وأسبابه، كما يقدر على توحيد الكثير وتكثير الواحد، أما الحس فإنه لا ينال من الأشياء إلّا ظواهرها دون بواطنها.

وبينما نجد القوى الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، مثال: إننا لا نستطيع أن ندرك صوتًا ضعيفًا عقب سماع صوت شديد، إن العقل عندما يدرك معقولًا شديدًا يكون أكثر قدرة على تعقل سماع صوت شديد، إن العقل عندما يدرك معقولًا شديدًا يكون أكثر قدرة على تعقل معقولات أقوى وأشد؛ ويرجع ذلك إلى أن الحس يرتبط بالبدن، وتسري عليه نفس القوانين التي تسري على الجسم من ضعف ووهن، أما العقل فإنه لا يتأثر بهذه القوانين.

وهناك الكثير من الفروق بين العقل والحس، لكن ذلك لا يمنع من وجود بعض أوجه التشابه بينهما، فكلاهما على سبيل المثال يقبل صورة ما يدركه من غير انطباع، وأيضًا نجد أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها، ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٢١٠.

واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه، ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد[١].

ويتحدث الشيرازي عن أهمية الإحساس بالنسبة إلى التعقل؛ حيث يعده وسيلة لممارسة العقل لقدراته، فعن طريقه تقوى النفس على إدراك الكثير من المعقولات، ويحصل لها الكثير من التصورات والتصديقات.

«فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي، تعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة، والإحساسات الجزئية...»[٢].

عاشرًا: اتحاد العاقل بالمعقول

من المسائل المهمة التي عني الشيرازي بمناقشتها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول، وهي من جملة المسائل التي نص ابن سينا على إبطالها في أكثر كتبه، حيث قال:

«وما يقال من أن ذات النفس هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي؛ فإني لا أفهم أن شيئًا يصير شيئًا آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون»[٣].

فإن قول القائل: إن شيئًا ما يصير شيئًا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر؛ ليحدث عنهما شيء ثالث، بل على أنه كان شيئًا واحدًا آخر، قول شعري غير مقبول؛ فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا فهما موجودان اثنان متميزان؛ وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا[٤].

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٤٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩١.

(٣) ابن سينا: إلهيات الشفاء، بشرح الشيرازي، ص١٣٧.

(٤) نقلًا عن الشيرازي، الأسفار الأربعة، ص٢٧٦.

ذلك من بين ما احتج به ابن سينا على مسألة اتحاد العاقل بالمعقول، وقد حرص الشيرازي على نقل ما ذكره ابن سينا في إبطال هذه المسألة، وكان غرضه من ذلك دفع ما احتج به ابن سينا وإبطاله.

ونود -بادئ ذي بدء- أن نشير إلى أن ما سوف يطلعنا عليه الشيرازي هو من بين الحقائق الإلهية التي لم تنكشف لغيره من علماء الإسلام، أما حقيقة ما انكشف له فيمكن إيجازه فيما يلي:

«إن الصور المعقولة وجودها في نفسها ووجودها لعاقل شيء واحد؛ إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هو الوجود الذي هو بذاته معقول لا لشيء آخر، وكون الشيء معقولًا لا يتصور ألّا يكون شيئًا عاقلًا له، فلو كان العاقل أمرًا مغايرًا له لكان هو في حد نفسه، وإن قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول؛ فلم يكن وجود هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية»[١].

نخلص من ذلك أن النفس لو كانت مع المعقول عاقلة كان نفس العاقلية نفس المعقول؛ فنفس المعقول هو العاقل[٢]، ولا يلزم عن ذلك أن تصير النفس غير ذاته بالعدد كما ظن ابن سينا؛ لأن النفس لا تصير غير ذاتها بالعدد، قبل غيرها بالكمال والنقص، أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان، وقد صار أفضل وأشرف[٣].

ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد، فإن الحيوان والناطق معينان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخرن، وهما -مع ذلك- موجودان بوجود واحد في الإنسان[٤]، وكذلك العاقل والمعقول موجودان أيضًا بوجود واحد.

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٢٧٤.

(٢) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢٧٤.

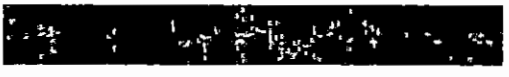
(٣) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٢٧٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢٧٧.

هذه خلاصة رأي الشيرازي في مسألة اتحاد العاقل بالمعقول، ولا شك أن المتأمل هذا الرأي يدرك تمام الإدراك تلك المضاعفات الناجمة عنه، وما يمكن أن نفضي إليه من مشكلات، وأهمها أن المعقول بالفعل عندما يتحد بالعاقل فإنه يصير عاقلًا بالفعل، أو بحسب تعبير الشيرازي: «إن الحال في الصورة المعقولة هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل»[1].

فكيف تصير الصور المعقولة عاقلة؟

كيف يصير الجماد المعقول عاقلًا؟



كيف تصير جميع صور الموجدات المعقولة عاقلة؟!

الحادي عشر: نقد القول بوجود كليات خارج الذهن

تتميز النفس الناطقة بقدرتها على إدراك الكليات، أو المفاهيم العامة التي تنطبق على أفراد كثيرين؛ فللعقل مثلًا أن يتصور الإنسان الكلي الذي يكون مشتركًا بين أفراد الإنسانية كلها، وهذا المعنى العام أو الكلي يمتنع أن يوجد خارج الذهن.

وبناءً على ذلك فإن هذه الأمور الكلية ليس لها وجود في الخارج، وإنما وجودها فقط في الذهن.

ونحن إذا قلنا مثلًا: إن الإنسان قد يوجد في الخارج فإنه يوجد فقط من حيث طبيعته وماهيته، لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه، ومن ثَمَّ فإن الكليات لا وجود لها في الأعيان، وإنما في الأذهان، والقول بأن الأمور الكلية واقعة في الأعيان هو قول فاسد، لا

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص٢٧٤.

يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة[١].

الثاني عشر: حدود النظر العقلي

يعترف الشيرازي بقدرات العقل الإنساني الذي يسعى دائمًا إلى محاولة اكتشاف حقيقة الموجودات، ومعرفة أحكام وجودها وما يترتب عليها، ومن طريق النظر والتفكير يمكن للإنسان أن يبلغ إلى أسمى غاياته، وهي التقرب إلى الله تعالى والفوز بالسعادة الأخروية، وهذا التقرب لا يكون إلّا باقتناء العلم والمعرفة، لهذا فقد مدح الله الناظرين في ماهيات الأشياء والمتفكرين في خلق السموات والأرض، وحث عباده في كثير من الآيات على اكتساب العلم بالنظر والاعتبار[٢].

وعلى الرغم من ذلك نجد الشيرازي ينبهنا دائمًا إلى أن للنظر العقلي حدًّا يقف عنده لا يتجاوزه، فقد تبين له أن هناك من الحقائق ما قد يعجز العقل عن إدراكها إدراكًا تامًّا، وهذا العجز في نظره إنما يرجع إلى سببين رئيسيين:

الأول: من جهة العقل نفسه

كأن تكون قوته الإدراكية ضعيفة، كما هو الحال في عقول الأطفال، أو أن يكون هناك عائقًا يعوقه، كحال النفوس المتعقلة بالأبدان، فإن النفس المتعلقة بشهوات البدن وحاجاته قد تنشغل به عن تمام الإدراك.

أما السبب الثاني: فمن جهة المدرَك

فإن من المدركات ما يكون ضعيفًا أو في غاية الخفاء، أو يكون قويًّا شديد الظهور، بحيث لا يقوى العقل على إدراكه، فالأول: كما في الأمور الضعيفة؛ كالزمان، والعدد،

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص٦٧.

(٢) الشيرازي: رسالة المظاهر، ص٢٨٢، ٢٨٣.

والهيولي، ونظائرها[١]، والثاني: كمعرفة ذات واجب الوجود ذاته، ولهذا ورد النهي عن التفكير في ذات الله تعالى؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته»[٢].

ويتضح من ذلك أن الحقائق التي يتوصل إليها العقل لا تشمل كل شيء، فهناك من الحقائق ما هو فوق طاقة إدرك العقل، وأهمها عند الشيرازي معرفة ذات الله تعالى؛ فغاية ما تصل إليه العقول في معرفة ذات الله تعالى هو أن تعلم أن لوجود الممكنات مبدأ هو واجب الوجود بذاته، وأن له صفات يرجع أكثر مفهوماتها إلى أسلوب محض، أو إلى إضافات؛ وبهذه المعلومات بها لا يمكن الوصول إلى الله تعالى، ولا يهتدي بها إليه اهتداء تطمئن به القلوب[٣].

وإلى جانب ذلك فإن معرفة هذه الصفات غموض شديد؛ لأنه لا يمكن معرفة بعض الصفات كالكلام إلَّا لأهل البصائر الثاقبة، والسمع والبصر، والاستواء على العرش، وغيره ذلك مما لا يعرفه إلَّا «الراسخون في العلم»[٤].

والراسخون في العلم لهم طريق آخر يختلف عن طريق أصحاب النظر العقلي، وهذا الطريق هو الباب الذي تأتي معرفة الله من خلاله، وهو طريق أهل التصوف أصحاب المعرفة الكشفية الإلهية الناتجة عن الخلوة والتأمل، وهذا الطريق لم ينكر وجوده العلماء النظار ذوو الاعتبار، وإمكانه وإفضاءه إلى المقصد على وجه الندور، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، ولكنهم استوعروا هذا الطريق، واستبطئوا ثمرته، واستبعدوا اجتماع شروطه[٥].

---

(١) الشيرازي، الأسفار الأربعة ص٢٧٤، وأيضًا المسائل القدسية، ص٦٨.

(٢) نقلًا عن رسالة المظاهر، ص٢٣٨.

(٣) انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب: ص١٢٣.

(٤) الشيرازي، رسالة المظاهر، ص٢٣٨.

(٥) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص١٢٦، وأيضًا، المبدأ والمعاد، ص٣٥٨.

الثالث عشر: النفس كل القوى

رأينا -فيما سبق- أن النفس تنقسم إلى نباتية وحيوانية وناطقة، ولكل منها قوى مختلفة، فهل يعني ذلك أن النفس متعددة؟ أو أنها واحدة؟

وبتعبير أكثر تحديدًا: هل في الإنسان نفس واحدة يصدر عنها جميع أنواع الشعور والانفعال، والنشاط الفكري الذي يشاهد فيه؟

أم أن هناك ظواهر متعددة، ونفوسًا مختلفة للجسم الواحد لا يرتبط بعضها ببعض، ولا يجمعها مبدأ واحد؟

هذا ما سنحاول تبيينه.

(أ) آراء الفلاسفة

اختلف الفلاسفة قديمًا في وحدة النفس، فذهب أفلاطون إلى القول بتعدد النفوس في البدن الواحد، فثمة نفس عاقلة، ونفس شهوانية، ونفس غضبية لكل إنسان، ويحتل كل منها موضعًا معينًا في البدن[1]، بينما ذهب أرسطو إلى العكس من ذلك، فقال بوجود نفس واحدة في الإنسان، أما كثرة القوى وتباينها فقد أرجعها إلى وظائف نفسية، يقول أرسطو:

«يذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس منقسمة، وأن جزءًا منها يفكر، على حين أن الجزء الآخر يشتاق، فماذا إذن يوحد النفس إذا كانت بطبيعتها منقسمة؟

ليس هو الجسم بكل تأكيد، فيظهر على العكس أن النفس التي تحفظ وحدة الجسم؛ لأنها إذا ما فارقت تبدد الجسم وفسد.

---

(١) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، ويجعل أفلاطون النفس العاقلة في الرأس، والشهوانية في البطن، أما موضع الغضبية فهو الصدر، انظر بالتوالي إلى صفحات: ٣٨٤، ٣٢٦، ٣٤٧.

وعلى ذلك إذا كان هناك مبدأ آخر يحقق وحدة النفس، فالأولى أن تكون النفس ذاتها هي هذا المبدأ»[١].

ويذهب فيلسوف الإسكندرية أيضًا إلى القول بوحدة النفس[٢].

ومن فلاسفة الإسلام ذهب الفارابي[٣] إلى وحدة النفس، أما ابن سينا فقد يبدو في رأيه شيء من الاضطراب في هذا الباب، فيقول تارة بوحدة النفس، وأخرى بتعددها، فيقول مثلًا: «... فلو كانت القوى النفسانية واحدة، وكانت الأفعال النباتية تصدر عن القوة التي تصدر عنها الحيوانية صدورًا أوليًا لكان.. فإذن القوتان مختلفتان»[٤].

هذا النص يوحي بتعدد النفوس عنده، على أنه يعود ويقول بوحدة النفس بقوله: «.. إن هذه القوى كلها لنفس واحدة، وإنها خوادم للنفس[٥]، ويؤكد ابن سينا على ذلك في موضع آخر من الشفاء بقوله:

«إن لهذه القوى مجمعًا هو الذي تؤدي كلها إليه، وأنه غير جسم»[٦].

ويمكن القول: إن موقف ابن سينا الصحيح من هذه المسألة هو ذهابه إلى وحدة النفس لا سيما، وأنه أكد على ذلك في مواضع أخرى.

فقال في إحدى رسائله: «إن القوى النفسانية كلها عن مبدأ واحد في البدن»[٧].

---

(١) الشيرازي، أرسطو، النفس، ص٣٧.

(٢) انظر: أفلوطين، أثولوجيا أرسطوطاليس، ص٣٢.

(٣) انظر: الفارابي، الدعاوي القلبية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ ص١٠.

(٤) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٣٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص١٥٢.

(٦) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦ النفس، ص٢٢٧.

(٧) انظر: ابن سينا، أحوال النفس، ص١٠٨.

وقال في مؤلف آخر: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق وله فروع من قوى منبثة في أعضائك»[١].

(ب) رأي الشيرازي

أما الشيرازي فرأيه صريح في هذا الباب؛ فهو يرى أن النفس ليست منقسمة إلى قوى وأجزاء منفصلة بعضها عن بعض، صحيح أن قوى النفس كثيرة ومتشعبة، ومظاهرها عديدة، إلَّا أنها متصلة كل الاتصال بعضها ببعض، وتصدر عن ذات واحدة هي النفس.

فجميع أوجه النشاط النفسي سواء كان تفكيرًا، أو تخيليًّا، أو تذكرًا، أو إدراكًا للإحساسات الخارجية، كلها تنبع من مبدأ واحد هو النفس.

يقول الشيرازي: «وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس كل القوى، وهي مجمعها الوحداني، ومبدؤها وغاياتها...»[٢].

فعبَّر عن كون النفس مصدرًا لجميع أنواع الإدراك والانفعال بـ «النفس كل القوى».

ويقول الشيرازي أيضًا: «إن النفس الإنسانية لكونها من [illegible] الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظل لوحدة الإلهية، فهي بذاتها عاقلة ومتخيلة، وحساسة، ومنمية ومحركة، وطبيعة سارية في الجسم...»[٣].

بل حتى الإدراكات الجزئية -الظاهرة منها والباطنة- ينسبها الشيرازي إلى النفس، فالنفس هي «المدرِك العاقل، الشام، الذائق، الماشي، النامي، المغتذي، المشتهي، الغضبان،

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ص٣٥٦، ٣٥٧.

(٢) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٥١).

(٣) انظر: الشيرازي: الشواهد الربوبية ص٢٢٧، ٢٢٨.

وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة»[١].

البرهان على وحدة النفس

يقدم الشيرازي برهانًا بسيطًا على وحدة النفس هو: إن الإنسان يدرك بداهة بأن ذاته وكيانه شيء واحد أشياء كثيرة، ومع ذلك يعرف بالوجدان أيضًا أنه هو الذي يبصر، ويسمع، ويذوق، ويفرح، ويحزن، ويسخط، ويغضب، ويفكر... إلخ.

فجميع أنواع الإدراك والانفعال والشعور كلها تصدر من ظاهرة واحدة هي النفس؛ «لأن للنفس هوية أحدية عقلية جامعة لهويات سائر القوى والأجزاء؛ لأنها محيطة بها، قاهرة عليها...»[٢].

والشيرازي يدنو من المعاصرين في رأيه هذا، ذلك أن علم النفس الحديث يرفض الفصل بين الظواهر النفسية المختلفة، بل يرى أن الشعور واحد له مظاهر مختلفة، ولكنها متصلة بعضها ببعض كل الاتصال[٣].

ويعبر الشيرازي أحيانًا تعبيرًا بديعًا عن حالة النفس بقوله: «إن للنفس الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة»[٤]، أي: أن النفس واحدة، رغم تعدد ظواهرها وقواها، وكثيرة رغم وحدتها.

إن هذا التعبير -رغم إيجازه الشديد- يوضح علاقة النفس بقواها، وكيف أنها تظهر بمظاهر مختلفة؛ وفي الوقت ذاته تكون مصدرًا لكل الانفعالات والإحساسات والعواطف التي يوصف بها الإنسان.

---

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٨/ ٦٥).

(٢) انظر: الشيرازي، مسألة القدر في الأفعال، رسالة مطبوعة ضمن كتاب الرسائل، ص٣٧٦.

(٣) انظر: د. أحمد عكاشة، علم النفس الفسيولوجي، ص٩.

(٤) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ١٤٩، ١٥٠).

هذا المعنى الذي ذكره الشيرازي نصادفه بوضوح عند برجسون، فبرجسون يرى أننا لا نستطيع أن نصف شخصيتنا بأنها وحدة ولا بأنها كثرة؛ لأننا إذا قلنا: إنها واحدة نلاحظ أنواعًا كثيرة من الإحساسات والتصور والعواطف التي تتوزع شخصيتنا، وإذا قلنا: إنها كثرة نجد أن شعورنا ينفي ذلك بشدة، ولهذا فالشخصية في صميمها وحدة متكثرة وكثرة متوحدة[١].

على أن هناك برهانًا آخر للشيرازي على وحدة النفس يستمده من فكرة تعدد العوالم، وملخصه:

إن النفس الإنسانية كالوجود، أي: لما كان الوجود له مراتب ثلاث هي: عالم العقل، وعالم الخيال، وعالم الطبيعة.

فكذلك النفس الناطقة لها ثلاث مراتب هي: «العقل، والتخيل، والحس».

وبالتالي فالإدرك عند الإنسان أيضًا له مراتب ثلاث، فالنفس واحدة، ولكن مظاهرها متعددة، فبمرتبة الحس تدرك جميع المحسوسات الجزئية، وبمرتبة الخيال تدرك الأمور الخيالية[٢]، وبمرتبة العقل تدرك الأمور الكلية والمعقولات[٣]، وكما ذكرنا آنفًا، فالشيرازي يرى أن النفس هي المدركة للجزئيات أيضًا، إضافة إلى إدراكها للكليات، فالكليات تدركها النفس مباشرة ودون آلة، أو واسطة، أما الجزئيات كالإبصار، والسماع.. فتدركها النفس بواسطة الآلة المختصة بذلك الإدراك، إن العين لا تدرك الصور الخارجية، بل تنقلها للنفس، فالنفس هي المدرِك الحقيقي، وهكذا القول في الحواس الأخرى.

---

(١) انظر: هنري برجسون، التطور الخالق، تلخيص وتقديم بديع الكسم، طبعة مصر، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص٨٣.

(٢) الخيال هنا: يشمل القوى الباطنة كلها.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٩/ ٦١، ٦٢).

يقول الشيرازي: «وأيضًا البرهان قائم على أن المدرِك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس، ليس هو إلَّا النفس، دون الحسن ودون آلته؛ إذ المدرِك للشيء لا بد وأن يدرك ذاته في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه، وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته، وكل راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحاني البتة»(١).

ومن القدامى، ذهب الفارابي أيضًا إلى أن النفس المدرِكة للجزئيات ولكن بالواسطة.

يقول الفارابي: «الإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلَّا الإحساس بالشيء...»(٢).

ومن المعاصرين يذهب برجسون إلى هذا الرأي أيضًا، يقول برجسون:

«انظروا مثلًا إلى وظيفة الإدراك أو الشم، إن جسمنا المندرج في العالم المادي يتلقى تنبيهات يجب عليه أن يستجيب لها بحركات مناسبة، والدماغ، بل والمجموع الدماغية الشوكية عامة -هما اللذان يهيئان هذه الحركات، ولكن الإدراك شيء آخر تمامًا»(٣).

في هذا النص ينفي برجسون أن يكون الدماغ هو المدرِك للجزئيات، ويشير إلى أن عملية الإدراك شيء يختلف عما يجري في المخ من تغيرات، ولكنه لا يعزي الإدراك الحسي إلى النفس صراحة، وقد يبدو غامضًا في هذا الموضع، إلَّا أن هذا الغموض سرعان ما يزول عند ملاحظة النص التالي الذي يقول فيه:

«إن القوة المصورة للمواد التي تنقلها أعضاء الحواس، القوة التي تحيل الإحساسات الغامضة الواردة من العين، والأذن، وسطح الجسم كله، وداخله كله إلى أشياء واضحة

---

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٩/ ٦٦).

(٢) انظر: الفارابي، ص٣، وقارن أيضًا: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩م، ص....

(٣) انظر: هنري برجسون، الطاقة الروحية، ص٤٠.

محددة -إنما هي الذكرى»[١] [٢].

بل يبدو برجسون واضحًا في أنه ينسب إدراك الجزئيات إلى النفس عندما يقول:

«فالحقيقة أن الذكرى هي التي تجعلنا نرى ونسمع»[٣] فالنفس -فيما يرى برجسون- هي التي ترى وتسمع في الحقيقة.

ربما يقال: إذا كان الأمر كذلك، وكانت النفس تدرك الجزئيات أيضًا -إذن فما فائدة الحواس الظاهرة؟

يجيب الشيرازي على هذا الاعتراض بأن النفس وإن كانت هي المدرِكة للصور الجزئية، إلَّا أنها تحتاج إلى وسائط وآلات في عملية الإدراك الحسي، ذلك أن العالم المادي هو عالم التفرق والانقسام، أي: أن الأشياء موجودة فيه على نعت الكثرة والانفصال، ولذلك فهذه الحواس لا تظهر في هذا العالم إلَّا بأعضاء مادية وآلات خاصة كالسمع والبصر.. إلخ، ومن المحال أن تجمع حاسة واحدة بين عمل عدة حواس، بأن تكون سامعة وباصرة وذائقة... بل لكل حاسة موضع معين من الجسم[٤].

الرابع عشر: المعرفة الكشفية

انتهى الشيرازي بعد طول بحث وتأمل إلى الإيمان بأن طريق أهل التصوف هو الطريق الأجدر بالاتباع؛ وقد بنى إيمانه هذا على أساس أن طريقهم يعتمد أساسًا على الكشف والإلهام، لا على طريق التعلم والاكتساب.

---

(١) يقصد بالذكرى: النفس.

(٢) انظر: هنري برجسون، الطاقة الروحية ص٨٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٥٦.

(٤) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٩/ ٦٣، ٦٤).

وعلى غرار الغزالي، نراه يعمد إلى المقابلة والمفاضلة بين الطريقتين، فيفرق بين التعلم والإلهام في استكشاف الحقائق، فيذهب إلى أن قلب الإنسان بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات، لكن العلوم التي تتجلى له من حجب الغيب تنقسم إلى عقلية وشرعية، أما الشرعية فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء، وأما العقلية فالمراد بها ما تقتضيه غريزة العقل من غير أن يؤخذ بالتقليد والسماع، وهي منقسمة إلى ضرورية لا تدري من أين حصلت، وكيف حصلت، «وذلك ما يسميه الفلاسفة بالأوليات»؛ فإن هذه العلوم يجد الإنسان نفسه مفطورًا عليها منذ الصبا.. وإلى غير ضرورية، ويقال لها: المكتسبة، وهي المستفادة بالتعليم والاكتساب، وكلا القسمين قد يسمَّى بالعقل، كما يقول أمير المؤمنين رضي الله عنه:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع ... إذا لم يك مطبوع
كما لا ينفع ضوء ... الشمس ممنوع[1][2]

ويسترسل الشيرازي في الكلام عن العلوم غير الضرورية، فيرى أنها قد تحصل في قلب الإنسان بوجوه مختلفة، فتارة تحصل عقب طلب واكتساب، وهذه تسمى بالعلوم المكتسبة، وتارة تهاجم القلب وتنعكس فيه فجأة.

أما العلوم المكتسبة التي تحصل للقلب بالجهد، والملاحظة، وإعمال الفكر -فهي علوم الفلاسفة.

وأما التي تهاجم القلب فجأة فهي التي تسمى بالكشف والإلهام، ويختص بها أهل التصوف، وهم الذين لم يحرصوا على دراسة العلم ومطالعة ما صنَّفه المصنف والبحث عن أقاويلهم، بل طريقهم قطع العلائق، ومحو الصفات والإقبال بكنه الهمة إلى الله تعالى، وإذا

(١) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، شرحه الإمام محمد عبده، القاهرة، المكتبة التوفيقية (٢/ ٥٨٧).
(٢) شرح الملا صدرا الشيرازي: علي كتاب أصول الكافي للكليني «باب طبقات الأنبياء والرسل».

حصل ذلك كله كان الله عزَّ وجلَّ هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت[١].

ولكن ينبغي أن يميز بالنسبة للحقائق المهمة تلك الحالة التي تحدث فيها من غير أن يعرف الإنسان أن يرى تلك العلة التي ألقتها فيها «الملك، جبريل، الروح، القدس، العقل الفعَّال»، وهذا هو إلهام الأئمة والأولياء عمومًا، وتلك الحالة التي يرى فيها الإنسان هذه العلة مباشرة، وهي حالة الوحي من الملاك إلى النبي، أو بعبارة أخرى فإن العلوم التي تحصل لا بالاكتساب، وبغير استدلال واجتهاد من العبد تنقسم إلى:

ما لا يدري العبد أنه كيف يحصل، ومن أين يحصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب.

والأول: يسمى إلهامًا، ونقشًا في الروع.

والثاني: يسمى وحيًا، ويختص به الأنبياء عليهم السلام.

والأول: يختص به الأولياء[٢].

إذن فالفرق بين الوحي والإلهام: أن الأول قد يحصل بشهود الملك الموحي وسماع

---

(١) انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص١٢٦.

ونلاحظ على كلام الشيرازي في هذه الفترة أنه يفصل فصلًا تامًا بين طريق التعلم والدراسة، وطريق الكشف والإلهام؛ حيث يدعي أن أهل التصوف قد وضعوا طريق البحث والدراسة، أو بالأحرى وضعوا العقل جانبًا، واتجهوا إلى التقشف والزهد لنيل المعرفة الحقة.

لكننا سوف نراه يعود عن هذا الرأي مؤكدًا ضرورة أن يمزج السالك بين الطريقين معًا.

(٢)انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص١٢٦، وقابل الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ (٣/ ١٨، ١٩).

كلامه، فهو من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي.

أما الإلهام فهو الكشف بالمعنوي فقط[١].

فالوحي من خواص النبوة، وهو مشروط بالتبليغ والإلهام من خواص الولاية، وهو غير مشروط بالتبليغ، وإلى جانب ذلك فإن الوحي يحصل بواسطة الملك، أما الإلهام فقد يحصل من الله مباشرة من غير واسطة الملك.

وأيضًا من الفروق الهامة بينهما: أن المعرفة عن طريق الوحي قد انتهت بختام النبوة المحمدية.

أما سبيل العلم بالكشف والإلهام فإنه يبقى مفتوحًا بالنسبة للأولياء والأصفياء.

---

(١) يقسم الشيرازي الكشف إلى صوري ومعنوي: وهو يعني بالكشف الصوري ما يحصل للمكاشف عن طريق الحواس الخمس، ويستشهد بما وقع للنبي من مكاشفات مختلفة، منها على سبيل الملامسة كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى: يا محمد؟ قلت: أنت أعلم، أي ربي مرتين: قال: فوضع الله كفه بين كتفي فوجدت برودة بين ثديي فعلمت ما في السموات، وما في الأرض».

أو قد يكون عن طريق التذوق، كما ورد عنه رضي الله عنه أنه قال: «رأيت أني أشرب اللبن حتى خرج الري من أظافري، فأولت ذلك بالعلم»، أو عن طريق السمع كسماع النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي النازل عليه.

أما الكشف المعنوي المجرد عن الصور فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العقلية، وله عدَّة مراتب هي على التوالي:

(أ) ما يقع لأهل النظر باستعمال المقدمات وتركيب القياسات.

(ب) ما يقع بالحدس من الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة.

(جـ) ما يقع في القوة العاقلة على سبيل المشاهدة، وهي المسماة بالقوة القدسية والحدس مع لوامع أنواره.

(د) مشاهدة الحقائق في العقل الفعَّال مشاهدة عقلية.

(هـ) الأخذ من الله العظيم المعاني الغيبية من غير واسطة ملك أو رسول، انظر: تعليق الشيرازي على شرح حكمة الإشراق، ص٥٣٥، ٥٣٦.

ومن هنا يمكن القول: إن الفيلسوف لا يرى الملاك، ولكنه يعقل بواسطته على قدر طاقته، أما الأئمة والأولياء فيسمعون سمعًا روحيًّا، وأما الأنبياء فيبصرونه.

وهذه المقارنة التي نجدها عند الشيرازي، وعند آخرين سواه -ترجع إلى ظاهرة المرايا، فثمة حجاب بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذي نقشت فيه كل الأشياء، وتجلى العلم الصادر عن مرآة اللوح المحفوظ في المرآة الأخرى، أي: مرآة القلب، هو كمثل انعكاس صورة من مرآة في مرآة أخرى قابلتها، وهذا الحجاب الذي يحجب ما بين المرآتين قد يرتفع في النهاية[1] بعون من الله تعالى، وبلطف منه، فيتجلى في القلب بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ.

يستوقفنا في كلام الشيرازي ملاحظة هامة، وهي أنه لا يميز بين العقل والقلب كأداتين للمعرفة، ولكنه يستعملها بمعنى واحد، وهو بهذا يخالف الصوفية الذين جعلوا القلب مركزًا للمعرفة الكشفية، والعقل مركزًا للمعرفة الاستدلالية[2].

ولدينا أيضًا ملاحظة أخرى تتعلق بدعوة الشيرازي إلى المزج بين طريق النظر

---

(١) هنري كربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه، وحسن قبيس، راجعه وقدَّم له الإمام الصدرا، والأمير عارف تامر، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص١٠٨.

(٢) يميز الشيرازي بين الاعتقال، واليقين؛ إذ الأول قد يحصل بالتقليد أو الجدل، وهما مناط الظن والتخمين، أما اليقين فهو نور من أنوار الله يقذفه في قلب من يشاء عن عباده المتقين، وطريق حصوله إما البرهان، أو الحدس بالإلهام.

أما الاعتقاد الذي مبدأه الأوضاع الحسية كالتواتر والسماع والشهادة، والإجماع -فهو غير نور الشهود الباطني والحضور، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور، فاليقين نور عقلي لا يحصل إلَّا بسبب نور هو أعلى منه وفوقه، والاعتقاد الذي مبدأه أمر محسوس فلا يفيد إلَّا بمحسوس دونه؛ إذ الشيء لا يقيد ما هو أشرف منه، فلا يكون نورًا عقليًّا، وهذا مما لا يخفى على ذوي الأحوال.

العلمي، وطريق الكشف الصوفي؛ فكلاهما -في نظره- من مصادر المعرفة اليقينية[١].

لهذا نراه يؤكد على أن الحكيم الإلهي الإشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي، ويصف روحانية «منهج» الحكماء الإشراقيين كبرزخ جامع بين طريق الصوفيين الذي ينزع إلى المعرفة الخالصة.

«الأليف أن يمزج السالك إلى الله بين الطريقين.. بل يكون طريقًا برزخًا جامعًا بين الطريقين، كما هو منهج الحكماء الإشراقيين؛ إذ لا منافاة بينهما»[٢] [٣].

الخامس عشر: دور العقل الفعال في عملية المعرفة

آن لنا الآن أن نتحدث بالتفصيل عن مصدر الإشراق على العقل الإنساني، وسر عملية المعرفة ككل، وهو العقل الفعَّال، أحد أهم المسائل الفلسفية التي شغلت طويلًا عقول الفلاسفة، فمنذ أن وصف أرسطو هذا العقل بقوله:

«ولا نستطيع أن نقول: إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالدًا أو أزليًا، وبدون العقل

(١) [redacted]

(٢) انظر: الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص٤.

(٣) الشيرازي: رسالة المظاهر، ص٢٨١.

الفعَّال لا نعقل»[١].

ومنذ أن شرع الإسكندر الأفروديسي في الخروج عن تعاليم أرسطو حين جعل لهذا العقل وجودًا مستقلًا خارج النفس، وعده بمثابة النور الذي يضيء لنا المعقولات، وبهذا ينقل العقل من القوة إلى الفعل، وهو الذي يجرد الموضوعات من غواشيها المادية لتصبح معقولات بالفعل، ومن أجل أن يقوم بهذه الوظيفة يجب أن يكون هو نفسه معقولًا.

نقول: إنه منذ ذلك الحين وقد أصبحت فكرة وجود عقل فعال خارج النفس موضع أنظار واهتمام فلاسفة الإسلام؛ إذ وجدوا في القول به حلًا لمشكلات كانت تشغلهم، كحل لمشكلة صلة الله بخلقه، والتي رأوا أنها لا تتم من غير وجود وسط ينقل أثر الواحد الكامل إلى المتكاثر الناقص، وهذا الوسط إنما يمكن أن نسميه بهمزة الوصل بين الله، وخلقه هو العقل الأخير، وجميع الموجودات التي تحت فلك القمر تخضع لتأثيره، وتسير حسب تدبيره.

فالفارابي مثلًا يجعل هذا العقل موجد أنفسنا، ويسميه «واهب الصور»؛ لأنه يهب المواد صورها، ولأن العقل البشري الذي يعقل المعقولات بالقوة هو بحاجة إلى العقل الفعَّال؛ لكي يعرف هذه المعقولات بالفعل، وهو يشبه هذا العقل بالشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل، أي: من الخفاء إلى الظهور[٢].

وإذا كان العقل الفعَّال عند الفارابي هو الذي يمكن العقل الإنساني من الانتقال من القوة إلى الفعل -فإن المعرفة الإنسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني خارج النفس[٣].

---

(١) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليوناني الآب جورج شحاته قنواتي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربي، ط١، ١٩٤٩م، ص١١٢، ١١٣.

(٢) انظر: الفارابي، رسالة في العقل، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م، ص٣٥: ٣٧.

(٣) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٩٧٤م، ص٢٦٦.

وقد أخذ ابن سينا[١] عن الفارابي رأيه هذا، وإذا تخطينا ابن سينا إلى الشيرازي نجده لم يخرج كثيرًا على هذا الرأي؛ فالعقل الفعَّال عنده هو مبدأ عالم العناصر، وبواسطته تفيض النفوس على الأبدان، والصور على الهيولي، وكل ما سيجري في عالمنا هذا من الذوات والصفات والأفاعيل والحركات تفيض عن هذا العقل الأخير بإذن الحق العليم الخبير[٢].

إذن فللعقل الفعَّال اتصال مباشر بهذا العالم، فعنه تفيض الصور والنفوس على مواد هذا العالم وأبدانها، وبهذا الاعتبار يسمَّى «روح القدس، والروح الآمري» في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهو المعلم الشديد القوي، والمؤيد للأنبياء والأولياء بإلقاء الوحي إليهم والإلهام، وهو الرسول الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝ ﴾ [التكوير: ١٩-٢١]. وهو جبريل، كما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ [الزمر: ٦٩]؛ إذ بأنواره تخرج النفوس الإنسانية من القوة على الفعل[٣].

لهذا يصح أن نقول: إن العقل الفعال يهب لأنفسنا نورًا عقليًّا؛ لأنه جعل الذات التي كانت عقلًا بالقوة عقلًا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، وهذه أحد الأسباب التي من أجلها سمي هذا العقل بالفعال[٤].

---

(١) انظر: ابن سينا، النجاة، نقَّحه وقدَّم له د. ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المطبعة الأولى ١٩٨٥م، ص٢٣١.

(٢) الشيرازي: رسائل أخوند ملا صدرا، رسالة الواردات القلبية، ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) انظر: الشيرازي مفاتيح الغيب، ص١١٦.

(٤) يذكر الشيرازي أن تسمية هذا العقل بالفعَّال يرجع إلى ثلاثة أسباب:

أحدها: إنه موجد أنفسنا، ومخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل.

وثانيها: إنه بالفعل من جميع الوجوه وليس فيه شيء بالقوة وهو كل المعقولات، بل كل الموجودات بوجودها العقلي، فأطلقوا عليه فعَّال مبالغة في العقل، فعلى هذا كل عقل فعَّال.

وثالثها: إنه الموجد لهذا العالم، ومبدأ الصور الفائضة على المواد.

وينظر الشيرازي فيذكر أن العقل الفعَّال هو مستودع جميع المعقولات، وهو الذي يمنح العقل الإنساني تلك الصور المعقولة التي تؤلف مجموعة معارفه على أن هذا المنح لا يأتي منه على وتيرة واحدة عند جميع الناس، ويرجع السبب في ذلك إلى تفاوت النفوس في قابلية الإدراك.

ذلك أن قابلية الإدراك عند بعض الناس قد تعظم إلى حدٍّ لا يحتاجون عنده إلى تعلم، بل يصبحون قادرين على الإدراك المباشر بفضل قوة حدسهم التي قد تصل عند البعض لدرجة تمكنهم من إدراك الصور المخزونة في العقل الفعَّال على الفور، وبدون عناء.

فمن الناس من يدرك بحسب قوة حدسه أكثر الحقائق في زمان قليل إدراكًا شريفًا نوريًّا بحيث ينتهي إلى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلم، فيدرك أنوارًا يقصر عن دركها غيره من الناس إلَّا بتعب الفكر والرياضة في مدة كثيرة[1].

وهؤلاء القلة من الناس هم أصحاب النفوس القدسية التي تفيض عليهم العلوم اللدنية من العقل الفعَّال من غير توسط تعليم بشري.

وكما أن الإنسان قد يستطيع بفضل قوة حدسه أن يدرك ما لا يدركه غيره إلَّا بإعمال الفكر وعناء البحث، فإنه قد يستطيع كذلك أن يصل إلى معرفة الكثير من الحقائق بفضل قوة إرادته ومجاهدته لنفسه، ومن ثَمَّ نستطيع أن نضيف إلى جانب الفئة السابقة فئة أخرى، وهي تلك الفئة التي شغلت أنفسها بالتقرب إلى الله، وتركت متاع الدنيا وشهوات البدن، فارتفعت عن قلوبهم الحجب، وفاضت عليهم أنوار المعرفة، فعلى هذا كل من أراد أن تكشف له حقائق الأشياء وتتلألأ في نفسه أنوار المعرفة فعليه أن يجاهد نفسه ويتطهر عن أدران المعاصي واللذات والشهوات، وسائر الحجب التي قد تحول بينه، وبين قبول الفيض من العقل الفعَّال.

انظر: الأسفار الأربعة، ص٨٢٤.

(١) انظر: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢٣٩.

هكذا نجد أن مذهب الشيرازي يستقيم مع مذهب المشائين، فالعقل الفعَّال عندهم هو فاعل هذا العالم بإذن الله تعالى، وهو أيضًا فاعل النفوس ومخرجها من القوة إلى الفعل، وفعل هذا العقل في النفس شبيه بفعل الشمس في العين، فكما أنه بدون إشراق الشمس لا يمكن للعين أن تبصر، فكذلك بدون إشراق العقل الفعَّال لا يمكن للعقل الإنساني أن يعلم.

لكننا نلاحظ في نفس الوقت أن الشيرازي يخرج عن المشائين، وذلك حين يرفض أن يكون هذا العقل هو العقل العاشر في سلسلة العقول المفارقة، وهو يؤيد ما ذهب إليه السهروردي في حكمة الإشراق من أن هذه العقول المفارقة لا يمكن أن تكون منحصرة في عدد معين كعشرة أو عشرين أو خمسين؛ لأنها كثيرة العدد، ويكتفي بأن يذكر أن العقل الفعَّال هو العقل الأخير في سلسلة العقول المفارقة[١].

وثمة ملاحظة أخرى، فالشيرازي يتبع الإشراقيين في قولهم: إن هناك مجموعة من الأنوار، أو العقول هي التي عرفت عندهم بأرباب الأنواع، وعند أفلاطون والأفلاطونيين بالمثل الإلهية.

«في كل نوع من أنواع الكائنات وسط يناسبه من الملائكة المقربين وأرباب الأنواع الطبيعية المعتنين بأمر الله تعالى بكلائه[٢] أشخاصًا، وهم المسمون عند أفلاطون والأفلاطونيين بالمثل الإلهية، ولا شك أن أولها في أن يعتني بتكميل النفوس الآدمية هو الذي يسميه الشرع جبريل وروح القدس»[٣].

ويوضح الشيرازي رأيه هذا ويؤكده ببعض أقوال حكماء القدماء، فقد أثبتوا أن لكل

---

(١) انظر: تفاصيل هذه المسألة في شرح الملا صدرا على حكمة الإشراق، ص٣٤٢ وما بعدها.

(٢) اللفظ هنا بمعنى الحفظ والرعاية، يقال: كلأ الله فلانًا كلئًا، وكلاء وكلاءة، أي: حفظه، ويقال: كلأ فلان القوم: رعاهم، وفي التنزيل العزيز.

(٣) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٢٦٠.

نوع من أنواع الكائنات عقلًا يدبره ونورًا يقومه، وأطلقوا على رب كل نوع اسم ذلك النوع الذي يعتني به ويدبره «فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خردًا، وما للأشجار سوه مردًا، وما لنار رسموه أردى بهشت»[١].

أما بالنسبة للعقل الفعَّال فهو المختص برعاية النوع الإنساني؛ لأنه الموجد للنفوس ومخرجها من القوة إلى العمل، وهو أيضًا موجد هذا العالم، ومبدأ الصور الفائضة على المواد.

من الواضح إذن أننا أمام مذهب يختلط فيه الاتجاه المشائي بالاتجاه الإشراقي، فالشيرازي -كما رأينا- يردد الكثير من أقوال المشائين عن العقل الفعَّال، ويشاركهم الرأي في أن هذا العقل هو الموجد لهذا العالم، وعنه تفيض الصور على الهيولي، والنفوس على الأبدان، وهو فوق ذلك مصدر الإشراق على العقل الإنساني، ثم إنه من ناحية أخرى يتابع الإشراقيين حين يرفض أن يكون هذا العقل هو العقل العاشر في سلسلة العقول المفارقة، ويضعه ضمن العقول المدبرة، أو أرباب الأنواع، والتي تمثل في جملتها عالم المثل.

السادس عشر: مشكلة اتحاد النفس بالعقل الفعَّال

لقد تحدَّثنا عن العقل الفعَّال من جهة كونه مصدرًا للفيض، أو الإشراق على العقل الإنساني، وهذا النمط من الفيض قد يفهم على أنه ضرب من الاتصال بين العقل الفعَّال والنفوس الفردية التي تنشد هذه الاتصال، لهذا يمكن أن نعتبر هذا العقل: مبدأ فاعلية من جهة، وغاية للنفس من جهة أخرى، فهو مبدأ فاعلية لما سبق أن جميع المعارف الإنسانية تفيض عنه، هذا إلى جانب كونه الموجود لهذا العالم والموجد للنفوس الإنسانية، وهو من جهة أخرى غاية؛ حيث تسعى النفس للاتصال به والاتحاد معه، بل لها أن تتخطاه وتتحد

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، ص١٢٣، ١٢٤.

بالله، وهذا الاتحاد هو سبيل تحصيل السعادة، ولا يتحقق إلاَّ لعدد قليل من البشر[١].

وهكذا فإن البحث في موضوع الاتصال -كما يقول الدكتور عاطف العراقي- لا يعد داخلًا في الإطار المعرفي فحسب، بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية، تلك الأبعاد التي تتمثل

---

(١) الاتحاد: في اللغة أن يصبح شيئين أو أكثر شيئًا واحدًا، كما يختلط الماء بالماء، وعند صوفية الإسلام: هو مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحادًا حقيقيًا، وإنما هو مجرد شعور بالاتحاد وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يثبت إلَّا بوجود الله؛ ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته، أو بشيء من جوارحه، وقد يفسر الصوفي بتجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق، وأول من تحدث عن الاتحاد بهذا المعنى أبو اليزيد البسطامي (ت٢٦٤هـ)، وقد عبَّر عن حال اتحاده بعبارات شنيعة الظاهر تعرف بالشطحات مثل قوله:

وقد شارك البسطامي في نزعته هذه الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ) الذي [redacted]؛ لقوله: «أنا الحق»، وقد دفع حياته ثمن غلوه هذا حيث تمت محاكمته بتهمة ادعاء الألوهية وأمر بجلده والتمثيل به وصلبه وحز رأسه، ثم حرقه وذر رماده فوق دجلة.

وتجدر الإشارة إلى أن لهذه الفكرة نظراءها في الفلسفات الهندية القديمة مثل: الأدبنيشاد والفدنتا وغيرها؛ حيث نجد الدعوة إلى خلاص النفس واتحادها بالذات العليا، وهي حالة تفقد فيها النفس وفيها بذاتها، وتفقد كل إحساس، وقد قيل: إن البسطامي أخذ هذه الفكرة عن رجل هندي كان قد اعتنق الإسلام اسمه أبو علي السندي، وهو الذي علَّمه مذهب الفناء في التوحيد.

كذلك نجد لهذه الفكرة ما يماثلها في الأفلاطونية المحدثة، فقد روي أن أفلاطون قد وصل إلى الاتحاد التام بالله عِدَّة مرات، وقد تحدث هو نفسه عن ذلك في بداية المقال الثامن من التساعية الرابعة، حيث قال: كثيرًا ما أتيقظ لذاتي، تاركًا جسمي جانبًا، وإذ أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالًا بلغ أقصى حدود البهاء، وعندئذٍ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي.

انظر على التوالي:

مقال الدكتور أبو الوفا التفتازاني عن الاتحاد في الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٨.

د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٦

Zaener, RC.Hindu And Moslim Mvsticism London, 1960. 93p. O'leary, Delaey, Arabic Thvnnt and Its Place. London 1992. 200p.

أفلوطين: التساعية الرابعة، الترجمة العربية، ص٣٢٣.

في إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلة الاتصال إلى السعادة، وإلى كيفية الاتصال بالله تعالى[١].

وإذا كان الاتصال بالعلم العلوي هو مصدر سعادة النفس وغايتها التي ليس وراءها غاية أعظم منها، فإن الفلاسفة وصوفية الإسلام قد عنوا بتحديد معالم الطريق الذي يجب أن تشكله النفس لبلوغ هذه الغاية، وقد اختلفوا فيما بينهم في تحديد هذا الطريق.

فعند الصوفية لا اتصال إلّا عن طريق الزهد، والتقوى، والتحرر من البدن، بحيث يفنى العبد عن ذاته وعن الخلق، ولا يعود يرى إلّا وجود خالقه.

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو عليَّ من الشهود[٢]

وفي مقابل هذا الطريق الصوفي الذي يقوم على الزهد والتقشف، نجد طريقًا آخر يقوم على الدراسة والتأمل، ولكي نتحدث عن هذا الطريق ينبغي أن نذكر على الفور ابن رشد الذي أعلن بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم، فعنده أن النقطة العليا للنمو البشري ليست إلا النقطة التي تصل عندها مَلَكَات الإنسان إلى أقصى قوتها، والوصول إلى الله يكون عندما يزيل الإنسان حجاب الأشياء وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهًا للحق الأعلى؛ وزهد الصوفية يعد باطلًا ولا طائل من ورائه[٣].

---

(١) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٢٠.

(٢) القشيري «أبو القاسم عبد الكريم» الرسالة القشيرية، القاهرة، مطبعة الحلبي، ط٢، ١٣٧٩هـ، ص٣٧.

(٣) E.Renan: Avarroes Et L'avarrois Me. Paris 1949.122-123p.

وانظر أيضًا: كتاب د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، حيث يقول، ص٢٦٢.

«إذا كنا نجد طريقين للاتصال، طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، وطريق ثان على القول بأن الاتصال موهبة إلهية، لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق

وينبغي أن نُضيف في موقف «ابن رشد» الرافض للطريق الصوفي، موقفا آخر لا يمكننا إهمال ذكره، إذ لا يقل عنه أهمية، وتعني به موقف «ابن سينا» الرافض لفكرة الاتحاد الصوفي، فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه، ويحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة، بل بواسطة العقل الفعَّال، وأما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلًا؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحدًا متعددًا في آن واحد، وذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعَّال فردًا واحدًا في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتوي على كل النفوس الواصلة، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه[1].

وليس الغرض هنا أن نتناول تفاصيل هذه المشكلة عند ابن سينا أو ابن رشد، وإنما أردنا فقط أن نُمَهِد لموقف الشيرازي ومعرفة وجهة نظره تجاه هذين التساؤلين وهما:

هل الاتحاد ممكن أم لا؟ وإذا كان ممكنًا فما هو الطريق إليه؟

أهو طريق الزهد والتقشف الذي قال به الصوفية؟

أم العلم والنظر الذي أخذ به ابن رشد؟[2]

الأول؛ لأنه يتفق مع مذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات، أي يقول بتطور طبيعي إنساني لمعرفة».

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية المنهج وتطبيق (١/ ٤٨).

وقد صرَّح ابن سينا بذلك في الإشارات حيث قال: «إن النفس العاقلة إذا عقلت شيئًا فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعَّال، ولكن اتصالها بالعقل ليس بأن نصير هي نفس العقل الفعَّال؛ لأن العقل الفعَّال غير قابل للتجزئة» الإشارات والتنبيهات، ص٢٧٠.

(٢) لم يكن ابن رشد هو الداعي الوحيد للأخذ بطريق النظرية والدراسة، فقد سبقه إلى ذلك الفارابي وابن سينا، وغيرهم، ولكننا آثرنا ذكر ابن رشد نظرًا لاهتمامه الشديد بنقد الطريق الصوفي.

لقد أثار الشيرازي مسألة اتحاد النفس بالعقل الفعَّال بعد حديثه عن اتحاد العاقل بالمعقول، وذلك فصل له تحت عنوان «في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادهما بالعقل الفعَّال»[١].

وقال بعد أن استعرض حجج المنكرين لمذهب الاتحاد: «إن هذا المذهب كالذي قبله -اتحاد العاقل بالمعقول- لما كان منسوبًا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم، لا بُدَّ وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ، مع تصفية الذهن وتهذيب للخاطر وتفرغ إلى الله تعالى»[٢].

يتحدث الشيرازي عن الوجه الصحيح لمذهب الاتحاد، فيقرر أولًا أن الاتحاد بالعقل الفعَّال ممكن بالنسبة للنفس، لكن هذا الاتحاد ليس كما يتحد موجودًا بموجود آخر، بحيث يصير الوجودان وجودًا، فهذا لا شك في استحالة لما ذكره الشيخ الرئيسي من دلائل نفي، أما الاتحاد الممكن الذي يتحدث عنه الشيرازي فيمكن إيجازه على النحو التالي:

إن النفس لما كانت تدرك المعقولات المخزونة في العقل الفعَّال، ولما كانت تتحد بكل صورة عقلية بحسب مذهبه في اتحاد العاقل بالمعقول فإنها تتحد بالعقل الفعَّال من هذه الجهة، أي من جهة كونه مستودعًا، هذا هو الحل الذي يقدمه الشيرازي لمسألة اتحاد النفس بالعقل الفعال، إنه يتفق مع ابن سينا في نفي الاتحاد الحقيقي، وهو اندماج النفس مع العقل الفعَّال، بحيث يصيران معًا ذاتًا واحدة، لكنه يأخذ عليه أنه لم يستطع فهم الوجه الصحيح لمذهب الاتحاد، وهو الاتحاد العقلي الناتج عن إدراك النفس لصور المعقولات المخزونة في العقل الفعَّال.

والنتيجة اللازمة عن تأويل مذهب الاتحاد على هذا النحو هو أن كل نفس عقلت معقولًا ما فإنها تتحد بالعقل الفعَّال، وبهذا يصبح الاتحاد ممكنًا لكل نفس ولا يكون

---

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة (٣/ ٢٦٥: ٢٦٨).

(٢) الشيرازي: الأسفار الأربعة (٣/ ٢٦٥، ٢٦٦).

مقصورًا على فئة معينة، وهنا نجد أننا مدفوعين للتساؤل.

هل تقسيم تلك النتيجة مع نزعة الفيلسوف الإشراقية، ومع مذهبه بصفة عامة؟

في الواقع أن كلام الشيرازي في هذا الفصل من الأسفار لا يستقيم بأي حال مع ما قرره في مواضع متفرقة من نفس الكتاب وفي كتبه الأخرى، فقد وجدناه يتحدث من قبل عن مقامات النفس في ضوء نظرية الحركة الجوهرية وانتقالها من حال إلى حال حتى تتحد بالعقل الفعَّال.

كما نراه يتحدث بلسان أهل التصوف حين يحدد للنفس معالم الطريق الذي ينبغي أن تسلكه للاتحاد، ويتمثل هذا الطريق في الزهد والتقشف والتخلص من سجن المادة والإعراض عن شهوات الدنيا، فإذا توغل السالك في هذا الطريق أمكن للنفس الاتحاد بالعقل الفعال، بل ربما استطاعت بما لها من روحانية أن تتخطاه وتتحد بالعقل الأول.

هنا نجد الشيرازي يأخذ بطريق أهل التصوف الداعي إلى خلاص النفس وتطهيرها من أدران البدن حتى يحصل للنفس فناءها عن ذاتها ولا تعد تشعر بغير وجود الله، لكنه يذكر في أكثر من موضع أنه ينبغي على السالك أن يجمع بين هذا الطريق وطريق العلم والنظر ومزاولة الأعمال الفكرية، فليس بالعمل وحده، ولا بالعلم وحده يبلغ الإنسانية هذه الدرجة، وإنما بالعلم والعمل معًا[1].

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن تقول: إن موقف الشيرازي –المخزون في العقل الفعَّال– فإن كل نفس عقلت معقولًا ما اتحدت بالعقل الفعال.

ومن ثَمَّ فإن في وسع جميع النفوس الاتحاد بالعقل الفعَّال سواء كانت هذه النفوس خيِّرة أو شريرة، كاملة أو ناقصة، عالمة أو جاهلة.

---

(١) الشيرازي، المشاعر، ص١٩٦.

وحينًا آخر نراه يتحدث عن الطريق الذي تسلكه النفس لبلوغ هذه الدرجة فيقرر أن اتحاد النفس بالعقل الفعَّال لا يحصل إلا لفئة قليلة من نفوس البشر، وهي نفوس الكاملين في العلم والعمل.

لكن على الرغم من الغموض الذي يحيط بموقف الشيرازي في مسألة اتحاد النفس بالعقل الفعَّال، إلا أنه يمكننا أن نؤكد أن «الشيرازي: لا يقبل فكرة الاتحاد بالله، فكما هو واضح من كلامه السابق أن اتحاد النفس ينتهي عند العقل الأول ولا يتعداه إلى الاتحاد بالله.

وهناك من النصوص ما يؤكد رفض الشيرازي لهذه الفكرة وحمله على القائلين بها، ففي كسر أصنام الجاهلية نراه ينكر بعض ظواهر الصوفية وعلى رأسها الشطح، ويرى أن المراد بالشطح أمران:

«أحدهما الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله والوصال معه المغني عن القيام بالأعمال الظاهرة والعبادات البدنية حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب، وهذا كلام في نظر الشيرازي عظيم الضرر، مفسد لعقائد المسلمين، والصنف الثاني من شطحاتهم كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة ليس وراءها طائل إلا أنها تشوش القلوب وتدهش العقول وتحير الأذهان»[1].

(١) الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية، ص٢٨، ٢٩، وانظر أيضًا: د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م، ص٦٩.

تعقيب

في دراسته للحواس الظاهرة يتفق الشيرازي مع ابن سينا في كثير من النقاط، ويختلف معه في نقاط قليلة أخرى، فمن جهة، وافق «ابن سينا» على منهجية البحث بصفة عامة وعلى مدى أهمية كل حاسة وتعيين عضوها وموضوعها وأمور أخرى، ومن جهة ثانية يخالف «ابن سينا» في بعض التفاصيل كما مرَّ بنا في موضعه.

ولكن ما يميز فيلسوفنا جذريًّا عن ابن سينا بل عن الفارابي وأرسطو أيضًا هو رأيه في حقيقة الإدراك الحسي، فالشيرازي يرى أن المنبهات الخارجية كالصوت والطعم والرائحة.. إلخ، لا تؤثر مباشرة على الإنسان، بل إنها عندما ترد للجسم فالنفس تخلق صورة شبيهة بالصورة الواردة وتتحد معها وعندئذٍ يتم الإدراك.

وبعبارة أخرى يرى الشيرازي أنه لا يمكن تفسير الإدراك بمجرد تفاعل هذه المنبهات مع الحواس، بل إن الإدراك أمر وراء ذلك.

فأساس الإدراك الحسي عند الشيرازي هو اتحاد النفس بالصورة التي تبدعها وهذا هو اتحاد العقال والمعقول.

ومن هنا فالقول بالاتحاد يعني اشتداد جوهرية النفس وقوتها، ولكن لا بالمعنى المادي بل تقوى النفس ماديًّا وتعظم، بل بمعنى أن الإنسان كلما تنمو علومه وتزداد معارفه فإن نفسه تقوى تبعًا لذلك ويشتد جوهرها أيضًا لذلك ويشتد جوهريًّا أيضًا.

فليست العلوم والفنون أغراضًا زائدة على الإنسان لاحقة له –كما تصور ذلك الفارابي وابن سينا وغيرهم– بل إنها عين النفس؛ لأن النفس تتحد مع كل صورة إدراكية جديدة.

ولكي يتضح الموضوع أكثر فأكثر، نأخذ الإبصار كمثال على ذلك، فقد مرَّ بنا أن

حقيقة الرؤية عند الشيرازي هي بإبداع النفس صورة مشابهة للصورة الخارجية، في حين أن كلًّا من أرسطو وابن سينا فسر الإبصار على ضوء انطباع صور المرئيات في العين.

ولكن هل القول بالانطباع يفسر لنا كيفية حدوث الإبصار؟

لو تعمقنا في عملية الإبصار نلاحظ أنها تتكون من عنصرين، هما: ما يمهد للإبصار، وحقيقة الإبصار.

فالأمر الذي يهيئ للإبصار شيء وماهية الإبصار وحقيقته شيء آخر، ويجب أن نفرق تفرقة حاسمة بينهما، فما يمهد للإبصار هو العمل الطبيعي للعين، في حين أن الإبصار هو ما رواء العمل الطبيعي[١]، وقد أشار الشيرازي إلى هذا الفرق الدقيق فقال ما نصه: «وهذا بعد تمامه إنما يدل على انطباع الشبح فيها -أي في الباصرة-لا كون الإبصار به - أي بالانطباع»[٢].

فالشيرازي يرى أن الانطباع هو مقدمة الإبصار فقط، ولا يمكن أن نفسر حقيقة الإبصار على ضوئه في حين أن ابن سينا ومن قبله أرسطو ذهبا إلى القول بالانطباع لتفسير كيفية حدوث الإبصار، صحيح أن العلم الحديث يذهب إلى أن الإبصار يتم بانطباع الصورة في العين كما رأينا سابقًا، إلا أن ذلك في الواقع غير كافٍ لبيان حقيقة الرؤية.

وليس أدل على ذلك من أن علم النفس الحديث يذهب إلى أن «طريقة إبصارنا للألوان ما زالت غير مفهومة فهمًا واضحًا»[٣].

فلو كان الإبصار يتم بانطباع صور المرئيات في العين، لما وجد العلم الحديث صعوبةً

---

(١) انظر: مرتضى المطهري، في تعليقه على كتاب أسس الفلسفة لمحمد حسين الطباطبائي، تعريف محمد عبد المنعم الخاخاني، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢هـ، ص١٢٢.

(٢) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٨/ ١٨٣).

(٣) انظر: د. أحمد عكاشة، علم النفس الفسيولوجي، ص٩١.

في كيفية إدراك الألوان، إذ إن اللون ملازم للمرئيات التي تنطبع في الباصرة، فهو ينطبع فيها أيضًا تبعًا للمرئيات ويجب عندئذٍ أن يتم إبصار الألوان بالانطباع أيضًا.

وهكذا نرى أن عملية الإبصار تنحل في الواقع إلى عمليتين:

الأولى: ما يمهد للإبصار، **الثانية**: حقيقة الإبصار.

فأرسطو وابن سينا فسرا لنا جانبًا واحدًا من هذه العملية، وهو ما يمهد للإبصار أو انطباع صورة الأشياء في العين، ولهذا كانت نظريتهم ناقصة.

ومن هنا جاءت نظرية الشيرازي لتفسير حقيقة الإبصار وهي محاولة جديدة ومبتكرة في هذا المجال، نرى فيها الكثير من الوجاهة والصواب.

أما بالنسبة للحواس الباطنة فنلاحظ أصالة الشيرازي بوضوح في دراسته لهذه القوى، فهو يوافق ابن سينا قليلًا في هذا المضمار -كما في استدلاله على وجود الحواس الباطنة ووظيفة كل حاسة- ويختلف معه كثيرًا كعدم اهتمامه بالتمييز بين الحس المشترك والخيال، وإسقاطه الوهم من الحواس الباطنة، وذهابه إلى روحانية القوى الباطنة.

إلا أن الفارق الأساسي بين الشيرازي وبين ابن سينا يتمثل في ذهاب فيلسوفنا إلى عدم انطباع صور المحسوسات في الدماغ -روحانية القوى الباطنة- وذلك خلافًا لابن سينا الذي قال: إن صور المحسوسات تُسجل في الدماغ وتترك فيه انطباعًا ماديًا كما يترك الخاتم أثره في الشمع -مادية القوة الباطنة.

وابن سينا في الحقيقة يوافق بذلك شيخه الفارابي، يقول الفارابي:

«.. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها -يقصد القوى الباطنة- تفعل بآلة ولا

يمكن إلا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة»[١].

وربما نجد القول بالانطباع عند أرسطو أيضًا، إذ إنه يرى أن عمل الحاسة بشكل عام هو قبول الصور المحسوسة[٢].

وهكذا نرى أن الشيرازي يخالف كلًّا من ابن سينا والفارابي وأرسطو في نظريته هذه، وهو متأثر فيها بفخر الدين الرازي كما مرَّ ذكره.

إن ما ذهب إليه الشيرازي لدليل واضح على أصالته الفكرية وعلى عدم ترديده لآراء الفلاسفة سواء أكانوا يونان أو مسلمين، وهو يدل في نفس الوقت على أصالة الفلسفة الإسلامية وأنها لم تكن مجرد صورة مشوهة ضعيفة عن الفلسفة الإغريقية كما يدَّعي بعض الباحثين.

فقد كان في الإسلام فلاسفة كفخر الدين الرازي والشيرازي خالفوا أرسطو بقوة، ولم يتابعوا كبار فلاسفة الإسلام في كل ما قالوه؛ فبالرغم من أن الفارابي وابن سينا قالا بانطباع صور المحسوسات في المخ، وبالرغم من أنهما أكثر شُهرة من الرازي –في ميدان الفلسفة على الأقل– إلا أن فيلسوفنا لم تبهره شخصيتهما ولم تطغ شهرتهما على ما رأي أنه الحق، فلما رأى البرهان في جانب فخر الدين أخذ برأيه وأعرض عن رأي كل من المعلم الثاني والشيخ الرئيس إضافة لأرسطو، ولكن الشيرازي في نفس الوقت لم يشأ أن يقف عند حدود الأخذ والموافقة، بل إنه توسع كثيرًا في هذا الباب، فقد مضى بنا أن الرازي أشار إلى روحانية الخيال والحفظ بشكل عابر، بينما ذهب الشيرازي إلى روحانية جميع الحواس المشتركة، ولهذا الأمر أهمية كبيرة في البرهنة على المعاد الجسماني كما سنرى.

ثم إن صاحبنا من جهة في الأدلة التي ساقها الرازي لإثبات عدم انتقاش الصور في

---

(١) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية، ص٦٣، ٦٤.

(٢) انظر: أرسطو، النفس، ص٨٧.

الدماغ، ومن جهة أخرى فإنه أضاف أدلة جديدة لإثبات هذه الفكرة لم يتطرق إليها الرازي.

وشيء آخر هو أن الشيرازي لم ينكر الارتباط الموجود بين الدماغ وبين الإدراك الباطني عامة، بل أثبت هذه العلاقة وحدد وظيفة المخ، ورأينا شبهًا كبيرًا بين آرائه وآراء هنري برجسون بهذا الصدد.

والأهم من هذا كله أن الشيرازي استنتج من القول بعدم الانطباع، المعاد الجسماني - كما سنرى بالتفصيل بإذن الله- وهذا ما لم يبحثه الرازي.

ونعوْد إلى ما كُنَّا بصدده فنقول: إن ابن سينا، وإن قال بانطباع الصور في الدماغ، ولكنه تعرض لكيفية انطباع الصور البصرية في الدماغ فقط وساق الأدلة على ذلك في حين لم يتعرض لكيفية انطباع الصور الأخرى، كاللمسية والذوقية والشمية والسمعية، ويبدو أنه رأى صعوبةً بالغةً في البرهنة على انطباع هذه الصورة في الدماغ، بينما وجد الأمر سهلًا في التدليل على ارتسام صور ا لمرئيات.

ولهذا فإن الشيرازي بدوره صب جُلَّ اهتمامه على إبطال الأدلة التي ذكرها ابن سينا على انطباع صور المرئيات في المخ، إلا أن ذلك لا يعني موافقة الشيرازي على انطباع الصور الأخرى كالسمعية... إلخ.

إذ إن الشيرازي يرفض فكرة الانطباع بكل صورها وأشكالها.

وهذا هو ما يذهب إليه علم النفس الحديث.

فمثلًا: فيما يتعلق بالذوق نرى أن العلم الحديث يقرر أن كيفية تأثير خبرات الماضي الذوقية على الإنسان أمر غير مفهوم لحد الآن، وكذلك فيما يتعلق بالشم[1]؛ مما يدل على أن الأمر ليس مجرد انطباع الصور في الدماغ.

---

(١) انظر: د. أحمد عكاشة، علم النفس الفسيولوجي، ص٨٤.

الخاتمة

١- إن هناك بعض الموضوعات التي تتعلق بدراسة النفس والتي يرتبط الكلام عنها بالمجالين الفيزيقي والميتافيزيقي معًا، ومن هذه الموضوعات موضوع المعرفة، فقد رأينا أن البحث فيه وإن كان لا ينفصل عن البحث في الموجود أو الطبيعة إلا أنه يتعلق بمجال ما بعد الطبيعة؛ فالكلام في موضوع المعرفة يرتبط بالكلام عن العقل الفعَّال، على اعتبار أنه مصدر الإشراق على العقل الإنساني، كما يرتبط كذلك بالكلام عن موضوع الاتصال بالله تعالى والفوز بالسعادة الأخروية.

٢- للشيرازي رأي فريد في الإدراك يختلف عن رأي كل من أرسطو والفارابي وابن سينا، حيث يذهب إلى اتحاد العاقل والمعقول أو المدرِك والمدرَك، بمعنى أن النفس تصبح عين المعقولات وتتحد بها.

٣- يتفق الشيرازي في دراسته للحواس الظاهرة مع ابن سينا في بعض النقاط ويفترق معه في أخرى؛ وأهم ما يميزه عن ابن سينا هو ذهابه إلى أن الإدراك يتم بإبداع النفس لصورة شبيهة بالصورة الخارجية واتحادها معها.

٤- الحواس الباطنية عند الشيرازي بالحقيقة ثلاث حواس، هي:

«الخيال، والمفكِّرة، والحافظة»، ذلك أنه لا يفرق بين الحس المشترك والخيال، كما لا يعتبر الوهم قوة مستقلة بذاتها، بل يعتبرها مظهرًا من مظاهر العقل وهو متأثر بالرازي في هذه النقاط.

٥- تبدو أصالة الشيرازي وعمق تفكيره بشكل واضح عندما يذهب إلى روحانية القوى الباطنة، فهو كفخر الدين الرازي لا يقول بانطباع صور المحسوسات في الدماغ وذلك خلافًا للفلاسفة ويدنو كل من الرازي والشيرازي كثيرًا من العلم الحديث في رأيهم

هذا، كما نلاحظ أوجه شبه عديدة بين آراء الشيرازي وآراء هنري برجسون فيما يتعلق بعدم انطباع الصور في الدماغ وعلاقة الدماغ بالإدراك.

٦- يوافق الشيرازي الفلاسفة في مراتب العقل النظري، ولكن فيما يتصل بمراتب العقل العملي يظهر تأثره بالدين بصورة واضحة، حيث تنبع آراؤه من جوهر الإسلام، وتتصل بالروح العملية له.

٧- يرى الشيرازي أنه رغم تعدد القوى وتباين الظواهر النفسية في الإنسان، إلا أن للإنسان ذاتًا واحدة هي النفس الإنسانية وهي مصدر جميع أنواع الإدراك والانفعال والإحساس.

obeikandl.com