حركة النفس الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي

م. مهند عبد الحسن (*)

الملخص

اهتم التفكير الفلسفي في بدايته بمواضيع لها صلة مباشرة بالطبيعة وظواهرها وتأثير هذه الظواهر في الانسان وبعد ذلك اهتمت الفلسفة بالإنسان وحقيقته وحدود معرفته، ومن ثم اتجهت الفلسفة بشكل تدريجي الى فهم اكثر دقة فحاولت فهم ودراسة النفس الانسانية، وفي هذا السياق، قدم الفيلسوف أرسطو تحليلات معمقة حول طبيعة النفس، مما فتح المجال أمام الفلاسفة المسلمين لاستكشاف هذه الأفكار وتطويرها. ومن بين هؤلاء الفلاسفة، يبرز صدر المتألهين، ملّا صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي، الذي قدم نظرية «الحركة في الجوهر» في كتابه «الأسفار الأربعة».

يهدف البحث تسليط الضوء على كيفية تأثير هذه النظرية في فهم النفس وعلاقتها بالوجود. يثبت الشيرازي أن الحركة لا تقتصر فقط على الأعراض بل تمتد إلى الجوهر ذاته، مما يعني أن التغير المستمر في الأشياء مرتبط بجوهرها. هذا الطرح الجديد يعيد التفكير في مفهوم التغير كعملية تتجاوز الأعراض إلى جوهر الأشياء.

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة تأثير نظرية الشيرازي في حركة الجوهر، وتحليل مفهوم النفس وتجردها، وقوة الإنسان الجوهرية، وكذلك العلاقة بين النفس والجسد. كما يتناول البحث الحركة الجوهرية التكاملية وترتيب النفس وطبيعتها، مما يسهم في فهم أعمق لفلسفة صدر الدين الشيرازي وتأثيرها في الفلسفة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية : الحركة. الجوهر. النفس. فلسفة النفس. الكينونة.

(*) بيت الحكمة / قسم الدراسات الفلسفية

muhanad.alhsaan@gmail.com

المقدمة

كان مـدار البحـث في الفلسـفة منـذ عصر اليونان في عدَّة حقول معرفية لها علاقة مباشرة بالطبيعـة، وبعد ذلك تفرَّعـت العلوم وانفصلت عـن بعضها البعض، ولم يظهر التسـاؤل حول طبيعة النفس الإنسـانية ومصيرها في الفلسـفة اليونانيـة إلَّا تدريجياً، فقـد كان الاهتمام موجَّه في البداية نحو الكون والكل المحيط بكلِّ شيء، وشـيئاً فشـيئاً بدأت توجَّه اهتمامها نحو ما هو أكثـر قرباً، وقد لامـس هذا القُـرب والاهتمام الإنسـان، ومعرفـة الإنسـان تتطلَّـب معرفـة نفسـه وذاته وتقسـيمات هـذهِ النفـس، وعندما أخذت الفلسـفة عُمقها الفكري واهتمامها بواقع الإنسـان، نجد أنَّ أرسـطو طاليس قد توسَّع في دراسـة النفس وتقسيمها وتعريفها وطرح أسئلة تتعلَّـق بطبيعتهـا، هل هـي مجـرَّدة أم مادية؟ قديمـة أم حديثة؟ خالدة أم زائلة؟ إلى غير ذلك. ولمَّـا تُرجمـت الفلسـفة اليونانية فـي العصر الإسـلامي، اطَّلع العلماء المسلمون وفلاسفتهم علـى الأفـكار اليونانيـة ومزجـوا ثقافتهم بما درسـوه وترجمـوه فأبدعـوا في هـذا المجال، فبـزغ منهم علماء وفلاسـفة كبـار، كجابر بن حيان (١٠١-١٩٧هـ/٧٢١-٨١٣م)، والكندي (١٨٥-٢٥٦هـ/٨٠١-٨٧٣م)، والفارابـي (٢٦٠-٣٣٩هـ/٨٧٤-٩٥٠م)، وابـن سـينا (٣٧٠-٤٢٧هـ/٩٨٠-١٠٣٧م)، وغيرهم من الفلاسفة والمتكلِّمين.

ويُعـد صـدر المتألهيـن، مـلَّا صـدرا مُحمَّـد بـن إبراهيـم القوامـي الشـيرازي (٩٨٠-١٠٥٠هـ/١٥٧٢-١٦٤٠م)، أحد أعمدة الفلسـفة الإسـلامية ومن كبار فلاسـفتها، وقد لمع نجمه الفلسـفي في القرن العاشـر الهجري / السـادس عشـر الميـلادي، وقدَّم الشـيرازي نظريتـه المعروفـة بـ»الحركة فـي الجوهر»، التي تُعد بمثابة الإبداع الفلسـفي، والتي تناولها بالشرح والتفصيل في كتابهِ «الأسفار الأربعة»، إذ أنَّ هـذا الكتـاب يُعد مرآةً لفكـر صدر الدين الشـيرازي الذي يقدم فيه نظرته الفلسفية للحياة والوجود والكون.

ونحن نحاول من خلال هذا البحث أنْ نُسـلِّط الضـوء على نظرية صـدر الدين الشـيرازي المتمثلـة بالحركـة الجوهريـة التـي تُشـكِّل المحور الأساسـي الذي يعتمد عليه الوجود بكل موجوداتـهِ وتفصيلاتـه، وعلاقة هـذهِ الحركة الجوهريـة بالنفـس وإثبـات إمكانيـة حـدوث الحركـة في الجوهـر، والذي تفـرَّد بها صدر الديـن على عكس الفلاسـفة الذيـن اعتقدوا أنَّ الحركة تطال الأعراض فقط ولا يمكن للحركة أن يكـون لهـا علاقة بالجوهر، فـي حين أثبت صـدر الدين الشـيرازي أنَّ الحركة التي تطال الأعراض هي فـي حقيقتها امتداد للحركة التي تنبع من صميم وجود الأشياء وحقيقة وجودها، وأنَّ التغيـر والذي يحصل في الأشـياء وينتقل بهـا من مرحلة منقضية إلـى أخرى جديدة يدل علـى أنَّ هذهِ الحركة قد امتـدت إليها من علِّتها التي تجدَّدت وتغيرت ولم تكن ثابتة. إنَّ الأهمية تكمن في هذا الطـرح الجديد الذي يُحيل الذهن إلى أنَّ التغير المستمر مستمد من الجوهر، ولا يطـرأ على الأعراض فقـط، وهذا يدل على أنَّ التغيـر الحاصل يُعبِّر عن تجاوز مراحل حقيقة في الأشياء إلى مراحل جديدة كلياً.

حاولنـا فـي بحثنا أن نُعـرّف ونُبيّـن للقارئ مدى تأثير نظرية الشيرازي فيما يخص حركة الجوهر، وهـل تطال هذهِ الحركـة النفس، أي هـل إنَّ التغيـر المسـتمر يطال صميـم النفس وحقيقتهـا؟ ولهذا تتبعنا وجهة نظر الشـيرازي

بهـذا الخصـوص مـن خـلال المنهـج الوصفي التحليلي، لنُسـلِّط الضوء على عـدَّة موضوعاتٍ ذات صلة، تُبيِّن لنا فكرة صدر الدين الشـيرازي في الحركة الجوهرية للنفس، من خلال تتبع مفهوم النفس عند الشيرازي وتجردها، والقوة الجوهرية في الإنسـان، والعلاقـة بين النفس والجسـد كما وضحنـا في المبحث الاول. وفـي المبحث الثاني من الدراسـة تناولنا الحركة الجوهرية التكاملية، ومراتب النفس وطبيعتها.

المبحث الأول

مفهوم النفس عند صدر الدين الشيرازي .

المطلب الأول

تعريف النفس

يُعـرِّف صـدر الدين الشـيرازي النفس، بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياةٍ بالقوة»[١]. وقد عرَّف أرسـطو النفس أيضـاً، بالقول: «هي كمـال أول لجسـم طبيعـي ذي حياةٍ بالقـوة»[٢]. وقـد كرَّر هـذا التعريف حرفياً أغلـب المتكلمين والفلاسفة، وإنَّ صدر الدين الشيرازي قدَّم شرحاً لهذا التعريف، مسـتفيداً من الفلاسـفة السـابقين، وقد ذكر تعريف ابن سينا، الذي قال فيه: «النفس الناطقـة هي كمال أول لجسـم طبيعي من جهة ما يُـدرك الأمور الكُلية والمجـردات وتفعل الأفعال الفكريـة»[٣]، ولم يكتفِ صدر الدين الشـيرازي بتفصيـلات ابـن سـينا، بل أضـاف عليهـا آراء أخرى.

وقال صدر الدين: بتعذر معرفة النفس وماهيتها، وبالخصـوص إذا اسـتخدمنا لهـذهِ المهمـة العِلم المكتسب الحصولي، وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن عربي (٥٥٨-٦٣٨هـ/١١٦٤-١٢٤٠م)، إذ قال: «ولهذا مـا عثر أحد من العلمـاء والحكماء على معرفـة النفس وحقيقتها، إلَّا الإلهيين من الرُسُـل والأكابر من الصوفية»[٤].

ولهـذا نجد أنَّ كلاً من الشـيرازي وابن سـينا، وغيرهما من الفلاسـفة، كان تعريفهما للنفس من حيـث علاقتهـا بالبدن فقط، لا مـن حيث حقيقتها وجوهرهـا، إذ قال ابن سـينا: «اسـم النفس ليس يقـع عليها من حيث جوهرهـا، بل من حيث هي مدبِّرة للأبدان ومقيسـة إليها؛ فلذلـك يؤخذ البدن في حدِّها»[٥].

وقال الشـيرازي أيضاً: «وكـذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها، بل من حيث نفسـيتها وتحريكها التدبيري، ولا بدَّ فـي تحديدها من أخـذ ما تعلَّقت هي بـهِ على أيِّ وجهٍ كان»[٦].

أمَّا فيما يخص تسميته للنفس، فيقول الشيرازي: «ربما يوضع لنفس ذات الشـيء اسـم.. بل اسـم النفـس إنمـا وضـع لها مـن حيـث إضافتها إلى البدن»[٧].

وعندما تعرض الشـيرازي للحركـة، ذكر أنَّ التجديـد في المتجـددات هو نفـس الحركة، وأنَّ نفس هذا التجدد لا يستند إلى شيءٍ ثابت كما يقول المشـاؤون، وإنما يستند إلى شيءٍ متبدل في ذاتهِ وحقيقتـهِ، هـي النفس الطبيعية، ولا شـيء ثابت في عالم الطبيعة، خلافـاً لعالم العقول، فالجواهر العقليـة تمتـاز بالثبات، إذن فتسـمية النفس تابعة للحيثيـات المتعـددة فيهـا وبهـذا تعدَّدت أسـماء النفس، كالقوة والكمال والصورة، فالنفس تُسـمَّى قوة لقدرتها على الفعل، وهو التحريك[٨].

وتُسمَّى صورة قياساً: «للمادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني»[٩]، وبالنسبة لكمال النـوع فالنفس تُسـمَّى كمـالاً؛ لأنَّ الجنس ناقص فيكتمـل بالفصـل الذي يميـزه ويحـدده، وبعدما فرغ الشـيرازي من بيـان حدِّ النفس بما هي نفس شـرع في الفحص عن حقيقتها وماهيتها، فيقول: «وإذ قد فرغنا من حدِّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسـمي الإضافي، فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيَّتها وتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كمالاً للجسم»[١٠].

المطلب الثاني

تجرُّد النفس

يعتقد الشيرازي أنَّ هناك سوء فهم قد حصل للفلاسفة المتأخرين عندما أخذوا بظاهر كلام القدماء من الفلاسفة الكبار، كالمعلِّم الأول Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ق.م.)، وأفلاطون الإلهي Plato (٤٢٨-٣٤٨ق.م.)، وغيرهما. إنَّ هؤلاء القدماء عندما يعرضون نظرياتهم ومطالبهم الفلسفية يُغلفونها بشيءٍ من الرمزية والتلميح، فكلامهم على نحو الإشارة لا التصريح في العبارة، فلا أستغرب إذا لبست ثوب التناقض أو الاختلاف، إلَّا أنَّ التدقيق في علومهم يكشف عن بواطنها[١١].

إذ يقول الشيرازي: «أمَّا مَن جعل النفس جسماً فأراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذهِ الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات... وأمَّا قول مَن قال: إنها هي من الأجرام التي لا تتجزأ، فأراد بها الأجرام المثالية التي لا مادةً لها، وأمَّا مَن قال: إنَّ النفس نار، وإنَّ هذهِ النار دائمة الحركة، فلم يرد بها هذهِ النار الاسطقسية، بل في الوجود نارٌ أخرى هي حرارة جوهرية تتصرف في الأجسام بالإحالة والتحليل وهي الطبيعة، وفوقها نار النفس الأمَّارة بالشهوة والغضب... وأمَّا جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ إمَّا ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً، فلعلَّه أراد من المبدأ القريب لتدبير الأجسام وتصريفها»[١٢]، وأيضاً يؤول الشيرازي ما جاء بهِ المتصوفة، فيقول: «قال أبو زيد البسطامي: طلبت ذاتي في الكونين، فما وجدتها فوق عالم الطبيعة وعالم المثل، فيكون من المفارقات العقلية..»، ثمَّ قدَّم الشيرازي نقداً لبعض آراء الآخرين منهم وعلَّق عليها[١٣].

فالنفس عنده تبدأ مادية ليست مجردة عن المادة، ولكن تطور هذهِ المادة بحركة جوهرية يشتد وجودها؛ لأنَّ الوجود أصله مادة أولى، وهي (الهيولى)، وتتدرج في القوة الاشتدادية فتمر بحالةٍ تكون فيها وسطاً بين المادة والتجردية، وهي (برزخية مثالية) كالمتخيلة لدى الإنسان والحيوان، فالحركة تبدأ من الهيولى، ثمَّ الصورة العنصرية، فنباتية وحيوانية، ثمَّ تصير نفساً ناطقة مجرَّدة عن المادة دون علائقها، وقد تبيَّن هذا سابقاً[١٤].

والقول في جسمانية أو روحانية النفس على أربعة أوجه:

الوجه الأول: إنَّ النفس جسمانية الحدوث والبقاء، كقول بعض المتكلِّمين والدهريين.

الوجه الثاني: إنَّها روحانية الحدوث والبقاء، كقول المشائين.

الوجه الثالث: إنَّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، كقول صدر الدين الشيرازي وكثير من العُرفاء.

الوجه الرابع: إنَّها روحانية الحدوث جسمانية البقاء، كقول التناسخية حيث أطلقوه على بعض النفوس، فإنَّ النفس إذا دخلت الجسم غلبت عليها أحكامه، وما أكثر الأقوال والآراء في النفس[١٥]. ونجد الفرق بين مدرسة الحكمة المتعالية ونظرية المشائين في تجرد النفس على النحو التالي:

إنَّ المشائين يعدون الروح مضافة الى البدن إضافةً طارئة وخارجية كما ينضم إلى السفينة ربَّانها، أو يُضاف الثوب إلى لابسهِ، وهذا يختلف عمَّا قالته الحكمة المتعالية والتي

تعـد النفس في بدايتها مادة، ثمَّ بعد عملية تطورية صاعدة متحركة حركة جوهرية تتقلَّب فيها المادة في أحضان الطبيعة فيشـتد وجودها وهي متجهه نحو التجرد والتعقل فتتخلَّص من شـوائب المادة شـيئاً فشـيئاً حتَّى يسـتقل وجودها عن البدن، فلا تفسـد بفسـادهِ، وما الموت إلَّا تـرك تدبير وقطع العلاقـة. والفـرق الآخـر أنَّ المشـائين يعـدون مـدركات النفس متدرجـة من مرتبة حِسـيَّة إلى مرتبة خيالية فعقلية، ويفترضون أنَّ النفس ساكنة فلا يمكن أن تتدرَّج إلى مرتبة تصير فيها مجردة أكثـر ممَّـا كانت عليـه، خلافاً للحكمـة المتعالية التي تقـول: إنَّ النفس لها أطوار مختلفة حسـبما تمتلكه من شـدَّة وجودية أو ضعف وجودي، فهي مـع البـدن بدنية ومـع الخيال خياليـة ومع العقل عقلية فهي متحركة غير سـاكنة، إنَّ وجود النفس الحدوثي وجود مادي يختلف عن وجودها البقائي المفارق للمادة؛ لأنَّ الأول من عالم الخلق والثاني من عالم الأمر، فعالم الأمر غير مسبوق بمدة ولا مادة[١٦].

ويؤكـد صـدر المتألهيـن قـوة ارتبـاط النفس بخالقهـا وموجدهـا، وإنَّ وجودها فـي ذاتها هو وجودهـا لمفضيهـا، فقـد أبدعت كمثـال للخالق المبدع مع التفاوت بيـن الحقيقة والمثال، فعالمها شبيه بعالم بارئها ومصورها، فهي من عالمٍ غيبي ملكوتـي وهبها القدرة على إيجاد صور الأشـياء في عالمها[١٧].

ويُدلِّل علـى تجرد القوة الخياليـة، بقولهِ: «إنَّ الصـورة الخيالية غيـر ذات وضـع، وكل ما لا وضع لـه لا يمكن حصوله فـي ذي وضع، فهي غير حاصلة في قوة جسمانية»[١٨].

المطلب الثالث

القوة الجوهرية للنفس في الإنسان

إنَّ المسؤول عن بث الحياة في جسد الإنسان هو البُعـد الجوهري الروحي، وهو الذي يجعله خفيفاً فعَّـالاً، فيكون قـادراً ومُريداً، ويقول الشـيرازي في هـذا الصـدد: «إنَّ الإنسـان تنتظـم ذاته من جوهرين، أحدهمـا نوراني، والآخر ظلماني. أمَّا النوراني فهو النفس، وأمَّا الظلماني فهو الجسـد، فالنفـس حية عالمـة فعَّالة خفيفة، والجسـد ميت ساكن جاهل ثقيل»[١٩].

ثـمَّ يُبيّن أنَّ الإنسـان عبارة عن مخلوق محدَث مركَّـب من عالمي الأمر والخلـق، فالعالم الأول خُلقـت روحـه منه، والعالـم الثاني خُلقت نفسـه منـه، فالروح عند صـدر المتأهلين، غير النفس، فالأولى ذات مقام ومرتبة وجودية تختلف عن ما للنفس من المقـام والمرتبة الكونيـة، فالروح في نصـوص الملَّا صـدرا، أقدم وجـوداً من النفس؛ لأنَّ الثانيـة حادثة بحدوث البدن، فهي في المرتبة الوجوديـة تأتي بعد الروح، ثـمَّ تأتي مرتبة القلب بعد الـروح وقبل النفس، وإنما سُـمِّي القلب بهذا الاسـم؛ لأنـه متقلِّب بيـن المرتبة العليـا المتمثلة بالـروح النورانيـة، والمرتبـة السُّـفلى المتمثلة بالنفس الظلمانية، وكلٌّ حسـب نوع النية والعمل الصادريـن عن الإنسـان[٢٠]. فيقول صدر الدين: «إنَّ الإنسـان مركَّب، بحسب نشـأة وجوده، من عالمي الأمـر والخلق، فلـه روح نورانية علوية مـن عالم الأمر، وهو الملكـوت الأعلى وله نفس ظلمانية سُـفلية من عالم الخلق، ولكل منهما نزاع وميـل وشـوق إلى عالمـهِ، فقصد الـروح وميله ورغبته وشـوقه أبداً إلى عالمه، وهو جوار رب العالمين، وميل النفس وقصدها إلى عالمها»[٢١].

وفـي نصٍّ آخـر يميز صدر الديـن بين الروح والنفـس، ويحدد لكلٍّ منهمـا ميزاته وخصائصه،

بحسب المرتبة الوجودية لكلٍّ منهما، فيقول: «إنَّ المراد بالأرواح.. ليس النفوس، فإنَّ مقام الروح غير مقام النفس، وكلَّ واحدٍ من البشر له نفس، وهي حادثة بحدوث البدن، وأمَّا الروح الإنساني الذي هو في عالم الأمر، فهي سر من أسرار الله، ونور من أنواره، مضاف إلى الحق إضافة الشعاع الحسي إلى الشمس... فإنَّ للإنسان مراتباً ونشأت مختلفة وله تطور في أطوار متعددة، ودرجات بعضها فوق بعض، فأول ما تتكون فيه وتحدث له، بعد طي الدرجات النباتية والحيوانية، في النفس المدبّرة لبدنهِ، وهي في التحقق جسمانية الحدوث روحانية البقاء... وبعده مرتبة القلب، وإنما سُمي بهِ لتقلبه تارة إلى مقام النفس، وتارةً إلى مقام الروح، فمنه ما هو منكوص مظلم، ومنه ما هو مستقيم منور، وبعده مرتبة الروح، وهو العارف بالله واليوم الآخر»[٢٢].

ثمَّ يتعرض لبيان خصائص وصفات النفس، فمنها حقيقة النفس، وهي عبارة عن صورة (كمال) الجسمية المتمثلة بالجسد الإنساني، الذي هو مصداق لمفهوم الجسمية الطبيعية، حيث يقول في هذا الصدد: «إنَّ النفس كمال أول لجسم طبيعي، ولا كل جسم طبيعي، إذ ليست النفس كمالاً للنار، ولا للأرض، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي تصدر عنها كمالاتها الثانية، بآلاتٍ تستعين بها على أفعال الحياة، كالإحساس، والحركة الإرادية، ودلالات هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أنها تكون من الصور التي فعلتها في المادة من غير توسط قوة أخرى، فذاتها متحدة الوجود بالمادة... فظهر أنَّ كون الكمال الأول لجسم الطبيعي ممَّا يفعل بالآلة، خاصيته النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شانها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها، فهي عندنا نفس... مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية، والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان»[٢٣].

وقد بيَّن صدر المتألهين الحقيقة الإنسانية في كونها مركَّبة من روح ونفس وبدن، فالروح في غاية التجرد العلوي عن عالم الجسمية والطبيعة، والبدن عنصري طبيعي سُفلي، ولا يلتقيان (الروح والبدن) إلَّا بتوسط النفس التي تكون في مرتبة وجودية بين نشأتي الروح والبدن، وحقيقة الوصل بينهما، فقال: «إنَّ الإنسان يكون في هذهِ النشأة الدنيوية مركَّب من بدنٍ طبيعي مظلم سُفلي، ومن روح ملكوتي علوي، ولكلٍّ منهما خاصية تُصاحبه، فخاصية الروح، إذ كملت بالعِلم والمعرفة، وخاصية البدن، إذا قوي على الحركة والاستحالة، وأيضاً خاصية الروح البقاء والدوام، وخاصية البدن الدثور والانصرام. مع ذلك، كلٌّ منهما يحتاج إلى الآخر في هذهِ النشأة التعقلية، وتعلُّق النفس في هذا البدن الكثيف الظلماني، وهبوطها من عالم النور ومعدن السرور نقصها وقصورها فتحتاج في استكمالها وبلوغها من حدود النقص إلى درجة الكمال، إلى سعي وعمل وحركات علمية وعملية، وأعمال وطاعات بدنية وقلبية وكل ذلك لا يمكن إلَّا بالبدن، فهي محتاجة في تحصيل الكمال إلى البدن، والبدن أيضاً ما دام بقاؤه وحياته محتاج في التغذية والتكميل والتوليد إلى نفس مدبرة له، فكل منهما يفتقر إلى الآخر وينتفع بهِ»[٢٤]. والنفس الإنسانية عنده عبارة عن كل القوى، لا بمعنى أنها منقسمة بحسب القوى، بل هي القوى، وهي النفس الناطقة، إذ يقول: «إنَّ المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، وهي

أيضــاً المحركة لجميع التحــركات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانيــة، والنباتية، والطبيعية، الحــركات الإنســانية اختياريــة فيكــون محركها مختــاراً، وكل مختار فمبدأ حركته شــعوره بغاية الحركــة، ســواءٌ أكانــت حركته عقلية أم حســية شــهوية أم غضبيــة، والإنســان يتحرك فأقســام الحــركات الاختياريــة بعضهــا للحكــم بالعقــل وبعضها بالوهم، وبعضها للجلب الملائم الحســي وبعضها لدفع المنافر الحســي، فإذن في الإنســان مشيء واحد هو المدرك بكل إدراك وهو المحرك بكل حركة نفسانية، وهذا هو المطلوب»[٢٥].

ثــم إنَّ النفس عنده ذات ثــلاث مراتب: عقلية، وخياليــة، وحســية، بالمقارنة بالعوالــم الوجودية الثلاث (الآخــرة والبرزخ، والدنيــا). ولها اتحاد بــالإدراك بهذهِ المراتب، وعندمــا يتحقَّق الاتحاد بالحس فســتدرك المحسوسات الجزئية فضلاً عن المعقــولات الكُلية، إذ يقــول في هذا المعنى: «إنَّ النفس ذات نشــأت ثلاث عقلية، خيالية، حســية، ولها اتحــاد بالعقــل، والخيال، والحــس، فالنفس عــن إدراكها للمحسوســات تصير عين الحواس، والحس له وضعية تأثيرها بمشاركة الوضع فعند الإحســاس يحصل أمران، تأثر الحاســة وإدراك النفس والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما تكون من حيث التأثير الحسي وهو الانفعال، لا من حيث الإدراك النفســاني وهو حصول الصــورة»[٢٦]. وقد قارن بين الميل الطبيعي والإرادة، حيث قال: «اقتضاء الشيء للشيء إن كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو إرادة، وإن كان بلا شعور فهو ميل طبيعي، ولا فرق بين الميل الطبيعي والإرادة، إلَّا أنَّ الأول لا يقارن بالشعور، بخلاف الثاني»[٢٧].

ثــمَّ يُبيِّن معنــى الميــل الطبيعــي والإرادة، إذ يقــول: «الميل الطبيعي هرب مــن موضع منافر للطبيعة لطلب موضع ملائم لها، منافرة وملاءمة جسمانيتين، فلا جَرَم إذا وصل إلى ذلك الموضع الطبيعي، اســتقر فيه واســتحال أن يعود بالطبع، إلــى مفارقــة، والإرادة لا تكــون إلَّا مــع تصور الغاية والتصديق بها تصديقــاً، أو ظنياً، أو حكماً تخيلياً غير فصلي»[٢٨].

ويتحدث عن مفهوم النفس الإنســانية، فيُجردها عــن البــدن؛ ذلــك لأنهــا مــن جنــس المجردات فمصدرهــا يجــب أن يكــون مفارق لعالــم المادة والطبيعة، إذ يقول: «إنَّ النفس مجرَّدة عن المادة، حادثة مع حدوث البدن؛ لامتناع التمايز واستحالة التناسخ لعدم مطابقة ما منه وما إليه.. فهي ممكنة مفتقــرة فــي وجودهــا إلى ســبب، وذلك الســبب المرجَّــح لا يجوز أن يكون جســماً، من حيث هو جســم، وإلَّا لكانت جميع الأجسام كذلك لاشتراك معنى الجسمية بينها»[٢٩].

المطلب الرابع

العلاقة بين النفس والبدن

يوضح صــدر الديــن طبيعة هــذهِ العلاقة بين الإمكانيــة الفعليــة للنفــس، وما يصــدر عنها من الأمــور الداخلة فيها، والخارجــة عنها، إذ يقول: «إنَّ فاعلية النفس بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأمور الداخلة في مملكتها، والخارجة عنها على وجهيــن، أحدهما: على وجه البســاطة والحكمة، والتقدير والثاني: على وجــه التركيب، والقصد، والتدبير، فالأول: كالتغذيــة، والتنمية، والجذب، الهضم، والدفع، والتحليل، وإيراد البدل والتوليد، وما يجــري مجراها من الأفاعيل الواقعة في بدن الإنســان، فإنَّ جميعها ممَّــا يفعله الجوهر النطقي منه، بلا توســط نفــس أخرى نباتيــة أو حيوانية. الثاني: كالأكل والشرب والطبخ والجماع والمشي والكتابة والتجارة والأخذ والعطاء، وسائر الأفعال الصادرة عنها على وجه القصد والاختيار»[٣٠].

أمَّا الغذاء الخاص لكلٍّ من البدن والنفس، فيقارن بينهما قائلاً: «اعلم أنَّ البدن في عالم الطبيعة مثال للنفس في عالمها، كما أنَّ البدن يحتاج إلى أغذية، وأدوية يناسبه، فكذا النفس تحتاج إلى أغذية وأدوية تناسبها من العلوم، وكما أنَّ البدن قد يعتريه كلل وثقل ثمَّ يرجع إلى قوته وراحته بتناول شيء من المقويات والمفرحات، فكذا النفس قد تعرض لها كسالة وقبض، ثمَّ تتروح وتنتعش بسماع خبر أو حكاية لما فيه نفع أو لذَّة، أمَّا النفوس العامية فإنها تستريح بأمور فيها أغراض دنيوية، ولذَّات حيوانية، ولكن النفوس الفاضلة التي من شأنها إدراك المقاصد العالية، والمطالب العقلية، لا يفرحون إلَّا بذكر الله، ولا يتلذذون إلَّا بالمعارف الإلهية»[٣١].

وقد بيَّن أنَّ الفعل الإدراكي للنفس البشرية منوط ببواعث خارجية تكون علَّة لحدوث الإرادة، وهذهِ البواعث إمَّا حيوانية حسية من شهوةٍ وغضب، وإمَّا عقلية خارجة عن حدود الطبيعة مفارقة لها[٣٢]، ويقول الشيرازي في الفعل الإرادي: «كل فعل إرادي لا بدَّ فيه من داع ومرجح، إذ نسبة الفاعل المختار إلى مقدوراته واحدة، والداعي إمَّا باعث حيواني حسي لنفس حيوانية جزئية، وإمَّا باعث عقلي لمدبّر كلّي»[٣٣].

إنَّ للأفعال مبادئ أربعة، وقد أوضح هذا المعنى بالنص الآتي: «إنَّ مبادئ الأفعال الاختيارية من الإنسان، سواءٌ كانت حسنة أم قبيحة، طاعة أم معصية، أمور أربعة.

الأولى: تصور الشيء الممكن إدخاله في الوجود بقدرتنا وفعلنا، جلباً أو دفعاً، والتصديق بفائدته أو ملاءمته لنا بوجه.

الثانية: الشوق، وهو توجه نفساني مجبول عليه الإنسان إلى الشيء المرغوب فيه، طلباً وهرباً، مبدؤه قوة حيوانية ذات شعبتين، إحداهما شهوية للطلب، وأخرى غضبية للهرب.

الثالثة: العزم، وهو تصميم الشوق وتنفيذه، وهو قوة نفسانية ذات شعبتين، هما: الإرادة والكراهية.

الرابعة: قوة جسمانية مباشرة للتحريك، شأنها أن تعد العضلات للانتقال بأن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى جهة مبدئها لينبسط العضو، أي يزداد طولاً وينقص عرضاً، أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدئها لينقص العضو، أي يزداد عرضاً وينقص طولاً»[٣٤]. ثمَّ يُبيّن بعد ذلك أنَّ الخواطر هي التي تحرك الرغبة، وبالتالي إنَّ الخواطر هي مبدأ الأفعال، فيقول: «فمبدأ الأفعال الخواطر، ثمَّ الخاطر يحرك الرغبة والرغبة تحرك العزم، والعزم يحرك النيَّة، والنيَّة تحرك الأعضاء بالقبض والبسط»[٣٥].

وقد سلك صدر المتألهين طريق المعرفة الفلسفية الإشراقية في تحديد ماهية الإنسان، إذ قال: «إنَّ للقلب الإنساني وهو نفسه الناطق التي هي مثال العرش ومستوى الرحمة، كما أنَّ العرش مستوى للرحمن ببابين، باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو عالم اللوح المحفوظ ومنشأ الملائكة العلمية والعملية، وباب مفتوح إلى القوى المدركة والمحركة»[٣٦]. وهذا يعني أنَّ للقلب وهو مركز حقيقة الفطرة وجهين، أحدهما إلى عالم الغيب والروحانية، والثاني إلى عالم الشهادة والطبيعة. وبما أنَّ الإنسان وليد عالم الطبيعة والنشأة الدنيوية فهو قد جاء في غلاف الطبيعة وحجب عن الروحانية والفطرة

وأحاطت بهِ أحكام الطبيعة شيئاً فشيئاً، وانغمس في عالمها ونمت غريزته وابتعد عن مبدأ الخير، فأحكام الطبيعة قد تغلَّبت عليه؛ ذلك لأنَّ مرتبة الطفولة مغروسة فيها أربع قوى: الشيطانية وهي وليدة والواهمة، والغضبية، والشهوية، والعقلية[٣٧]. وهي تنمو بقدم العمر إلى أن يصبح الإنسان قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة. وفي ذلك إشارت الآية الكريمة في قولهِ تعالى : {فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}[٣٨].

ويريد صدر الدين من آرائه هذهِ، أن يمهّد لمفهوم الإنسان الكامل وحقيقته الذي لها القوة العقلية على معرفه الله، معرفة يقينية شهودية كاملة خالصة تختلف عن معارف سائر البشر، فمعرفة الإنسان الكامل هذهِ إنما يتحقَّق وجودها بمقتضى كمال قوته النظرية والعملية بإذن الله، فالأولى متعلِّقة بجميع العلوم والمعارف الكلية والجزئية، أمَّا الثانية فتختص بالجوانب والعلوم الأخلاقية وما يترتب عليها من جميع الفضائل، فالإنسان الكامل لا تسمو نفسه ولا تكتمل إلَّا باقتنائهِ كلَّ الفضائل بتسديد وتأييد من خالقهِ، وخير مصداقٍ لمفهوم الإنسان الكامل عند صدر المتألهين هو نبينا مُحمَّد (صلَّى الله عليه وآلهِ وسلَّم)[٣٩].

ويقول الشيرازي بذات المعنى: «أمَّا الإنسان الكامل فهو الذي يعرف الحق بجميع المشاهد والمشاعر، ويعبده في جميع المواطن والمظاهر، فهو عبد الله يعبده بجميع أسمائه وصفاته؛ ولهذا سُمِّي بهذا الاسم أكمل أفراد الإنسان مُحمَّداً صلَّى الله عليهِ وآلهِ»[٤٠].

ثمَّ يُبيِّن ملَّا صدرا خصائص ومميزات الإنسان الكامل، فمن جانب الفِطرة فهي كاملة صافية طاهرة غير ملوثة، ولها استعداد لاستقبال كل الصفات والنعوت الجمالية والجلالية التي يُفيضها واجب الوجود عليها، فالإنسان الكامل هو الحكيم العالم القادر المريد السامع والباصر والمتكلِّم نحو ذلك من الصفات التي يزوده خالقه بها، ولكن في حدود عالم الإمكان فهذهِ نعوت ليست ذاتها الموجودة عند الله، فهذا الإنسان مهما بلغ من درجات الكمال يبقى في دائرة الممكنات، ولكنه أكمل وأفضل وأشرف المخلوقات، وهو سر الله الأعظم، وخليفته على الأرض، والأجل مقامه ومكانه عند بارئه. خلق الله جميع الممكنات بأدنى مرتبة منه، وإلى غير ذلك من الأوصاف والمزايا التي يذكرها الشيرازي، فلننظر إلى قوله في هذهِ المعاني الإلهية الشريفة: "إنَّ من عجائب صنع الله وإبداع فطرته خلق الإنسان الذي فطره الله عالماً مضاهياً للعالم الرباني، وأنشأ الله نشأة جامعة لجميع ما في سائر العوالم والنشآت، بل ذات موصوفة بجميع نظائر ما وصف بهِ ذات الإلهية من النعوت الجمالية والجلالية والأفعال والآثار والعوالم والنشآت والخلائق بالجملة، وأبدع الإنسان الكامل مثالاً له ذاتاً ووصفاً وفعلاً ومعرفةً في هذهِ الفِطرة البديعة والنظم اللطيفة، والعِلم بهذهِ الحكمة النقية والأسرار المكنونة فيها سر عظيم من معرفه الله، بل لا يمكن معرفته إلَّا بمعرفه الإنسان الكامل، وهو باب الله الأعظم والعروة الوثقى والحبل المتين الذي بهِ يرتقي إلى عالم الأعلى والصراط المستقيم إلى الله العليم الحكيم والكتاب الكريم الوارد من الرحمن الرحيم"[٤١].

ويذكر الشيرازي مراحل ومراتب تكون الإنسان شيئاً فشيئاً حتَّى يصير إنساناً كاملاً، فالمرتبة أو المرحلة الأولى تتمثل بالقوة أو الاستعداد الهيولاني للوجود (الوجود بالقوة)، فهنا يكون الإنسان ممكناً بذاته مفتقراً في وجوده إلى غيره، ومن ثمَّ يصير على وفق قاعدة التغيير

والصيـرورة المتضمنة في عالـم الإمكان إلى جمـادٍ ميت لا توجـد فيه أية علامـة للحياة، ثمَّ تكـون فيه القابلية على النمو حينما يمر بأطوار النطفة والعلقـة والمضغة في رحم الأم، وهكذا تسـتمر حركته الجوهرية حتَّى يصيـر حيواناً وينتقـل من هذهِ المرتبة إلى صيرورته إنسـان يتميز عـن صفة الحيـوان بالتفكيـر وتصرف الأمـور، ومن ثـمَّ يصير إنسـاناً يتمتـع بنفس الناطـق قادر علـى التمييز بين الخير والشـر، وأخيراً يصير إنساناً جوهرياً قدسياً روحاً إلهياً أن وفَّقه الله وأيده وسدَّده بروح منه[٤٢].

ويقـول صـدر المتألهين في هـذهِ المعاني: «الإنسـان يتكـون أولاً من أمـرٍ عدمي، وهي قـوة هيولانية، وإليه الإشـارة في قولـهِ: {هَلْ أَتَـىٰ عَلَـى الْإِنسَـانِ حِيـنٌ مِّـنَ الدَّهْرِ لَـمْ يَكُن شَـيْئًا مَّذْكُورًا}[٤٣]. ويتكون أيضـاً جامداً ميتاً، لقولـهِ: {وكُنتُـمْ أَمْوَاتًـا فَأَحْيَاكُـمْ}[٤٤]. وذلـك حيث كان تراباً وطينـاً وصلصـالاً ونحوهـا، ثـمَّ يصير نباتاً ناميـاً، لقولـهِ: {وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا}[٤٥]. وذلك حيثما كان نطفةً وعلقةً ومضغـة، ثمَّ يصير حيوانـاً، لقولـهِ: {فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا}[٤٦]. ثمَّ يصير إنساناً بشرياً متفكّراً متصرفاً في الأمور، لقولهِ: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّـبِيلَ إِمَّا شَـاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}[٤٧]. وقولـه: {أَكَفَرْتَ بِالَّـذِي خَلَقَكَ مِـن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَـوَّاكَ رَجُـلًا}[٤٨]. ثـمَّ يصير إنسـاناً معنويـاً ذا نفسٍ ناطقة، لقولهِ: {ثُمَّ أَنشَـأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}[٤٩]. ثمَّ يصير إنساناً إنْ ساعده التوفيق والعناية، وجوهراً قدسـياً وروحاً إلهياً، لقولهِ: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[٥٠]»[٥١].

المبحث الثاني
حركة النفس الجوهرية.

المطلب الأول

الحركة الجوهرية التكاملية

نفـى الفلاسـفة السـابقون، أمثـال ابن سـينا والفارابـي، حركـة الجوهـر وجعلـوا الحركة تقتصـر على الأعراض، وعلى العكس من هذا الرأي قدَّم صدر المتألهين نظريةً فلسفية جديدة أثبـت من خلالها إمكانية حركـة الجوهر، وإنَّ هـذهِ الحركـة لا تقتصر على ظواهر الأشـياء وأعراضهـا بـل تتعدَّاهـا إلـى باطن الأشـياء وداخلهـا، وإنَّ التغيـرات التـي تظهـر علـى الأعـراض ما هـي إلَّا جانباً مـن التطور الذي يكشف عن جانبٍ أعمق وهو التطور في صميم الطبيعـة، وفي عمق حركتهـا الجوهرية، على اعتبار أنَّ الحركة السـطحية فـي الظواهر لما كان معناها التجـدد والانقضاء فيجب أنْ تكون علَّتها المباشـرة أمراً متجدداً، غير ثابت الذات أيضـاً؛ لأنَّ علَّـة الثابـت ثابتة، وعلَّـة المتغير متغيـرة[٥٢]. بالتالي لا يمكن أن يكون المسـبِّب المباشـر للحركـة أمراً ثابتـاً؛ لأنَّ علَّة المتغير المتجدد هي عبارة عن علَّة متغيرة متجددة.

يتضـح ممَّا تقـدم أنَّ صـدر المتألهين أكد أنَّ الحركـة هي ضرورة فلسـفية، وفي هذا الحالة استطاع الشيرازي من حلِّ كثيرٍ من الإشكالات الفلسـفية وبالخصوص التي لها علاقة بالزمان والمكان.

أمَّا المراد من الحركة الجوهرية، هي النظرية التي أثبت من خلالها صدر الدين الشيرازي أنَّ هنـاك حركة في جواهر الأشـياء كما أنَّ هناك حركة في الأعراض.

العلماء القدماء كانوا يعتقدون أنَّ الحركة كانت تقتصر على الأعراض فقط، نضرب مثل على ذلك: عندما يوضع الماء على النار فهل تنتقل الحرارة من النار إلى الماء؟ أم أنَّ ذراتٍ من النار تختلط بالماء فيصبح الماء حاراً؟ أم هناك حالة ثالثة فيها النار صارت علَّة معدة وسبباً لأنْ تخرج الحرارة من النار من القوة إلى الفعل فالحرارة أصلاً موجودة في الماء؟. ولو نظرنا إلى الأمثلة الثلاث، ثمَّ نقوم بالترجيح بينهما، نجد أنَّ الاحتمال الأول باطل؛ لأنَّ الحرارة التي تُعد عرضاً تبقى عرضاً؛ لأنَّ انتقال العرض من وضعهِ كعرض إلى وضعهِ كعرض آخر في مكانٍ آخر يتطلَّب استقلالية أثناء الانتقال وهذا محال، الاحتمال الثاني معقول، والاحتمال الثالث معقول أيضاً؛ لأنَّ هذا الماء صار حاراً جراء مجاورة أجزاء من الحرارة للماء، فالحرارة هي للأجزاء التي جاورت الماء والمقصود بها الحرارة وليس للماء، ولكننا نُرجح الاحتمال الثالث؛ لأنَّ المقصود من الحركة الجوهرية أنَّ الحركة لا تجاور الجوهر كمجاورة النار لأجزاء الماء، وإنما نريد من الحركة الجوهرية أنَّ هذا الجسم أوجد الحرارة يعني الحرارة ذاتية فيه، الحركة ذاتية فيه نابعة من ذاته وأنَّ الواقع يُثبت الاحتمال الثالث، فعندما نقول إنَّ هذا الجسم الحار، هل الواقع أنَّ الحرارة أتت من أجزاءٍ رافقته؟ أم هو من ذاتهِ أوجد الحرارة؟ فالنظرية الحديثة تقول إنَّ نفس الجسم يجد الحرارة عندما تتوافر الظروف الملائمة والعوامل المعدَّة لذلك. مثلاً بعض المواد التي يكون طعمها حلو، هل طعمها حلو بالعرض أم بالذات؟ أكيد بالعرض، ولكن لو سألنا هل السكَّر حلو بالعرض أم بالذات؟ فيكون الجواب بالذات. إذاً هل نستطيع أن نقول إنَّ هذهِ الحلاوة الموجودة بالسكَّر هي مجاورة له أم من ذاتهِ؟ أكيد هي من ذاته. إذاً الحلاوة الموجودة في السكريات التي اكتسبت هذهِ الحلاوة جرَّاء إضافة كمية من السكَّر، أنَّ هذا السكَّر المضاف أصبح في حقيقتهِ علَّة معدة لإخراج السكَّر الموجود أصلا بالسكريات وهي من ذات هذا الوجود، ولكن أنَّ الحلاوة في السكَّر مستقرة. وعندما نستهدف موضوعاً آخرا متحركاً تكون فيه الحركة الجوهرية سيَّالة ثم تنتقل الحرارة من النار إلى الماء، فإننا عندما نتكلَّم عن الحركة الجوهرية نريد أن نقول إنَّ ذات هذا الموجود بهويته وذاته متحرك، وليس أنَّ الحركة منظمة إليه، فالذات الموجود فيها حركة وهذا يعني حركة الجوهر أنَّ ذاته متحركة.

المطلب الثاني

مراتب النفس

توجد أكثر من نظرية فيما يخص مراتب النفس، سنذكر ما هو أساسي منها:

النظرية الأولى: وتُنسب هذهِ النظرية إلى أفلاطون، وقد اتبعه في هذا الفهم مجموعة من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، والتي ملخصها، إنَّ الإنسان فيه ثلاث نفوس ولكل نفس قوى تخدمها، فالنفس النباتية توجد قوى معينة يكون لها تأثير في عمل هذهِ النفس، والنفس الحيوانية، أيضاً هناك قوى تخص هذهِ النفس تساعدها في أداء واجباتها، أمَّا النفس الثالثة هي النفس الناطقة، كذلك لها قوى تخدمها وتساعدها.

النظرية الثانية: إنَّ هذهِ النظرية لا تقول بتعدد النفوس، بل إنَّ النفس هي واحدة غير مركَّبة، وهناك مجموعة متعددة من القوى تنفذ إرادة النفس، فهناك قوى تقوم بإرادة الحركة وأخرى تقوم بإرادة التفكير وأخرى تقوم بإرادة الدفع والجذب، وفي كل هذهِ الأحوال تبقى النفس مخدومة، وإنَّ هذهِ القوى التي تقوم بهذه الأفعال

المتعـددة هي الخادمة، فالنفس هي علَّة لا تنجز أفعالهـا بذاتها بل تسـتعين بهذهِ القـوى متعددة المهام، وهذهِ النظرية يتبنَّاها الفيلسـوف المسلم ابن سـينا، وبنـاءً على هذهِ النظريـة إنَّ النفس لا تسـتطيع أن تـؤدي شـيئاً إلَّا من خـلال هذهِ القوة، فالبصر لا يحصـل إلَّا بالقوى الباصرة، وهكـذا تؤدي باقي الأفعـال. وهذا يجعل للنفس خصوصيـة، فالنفس منفصلة عـن الأفعال ولا تباشرها بذاتها، وهي العلَّة البعيدة لهذهِ الأفعال.

النظرية الثالثة: وهي النظريـة التي يتبنَّاها صدر الديـن الشـيرازي، والتـي مقتضاها أنَّ النفـس تبدأ جسـمانية الوجود، ثمَّ جـرَّاء تأثير الحركة الجوهرية تترقَّـى إلى مراتب وجودية أعلـى، وإنَّ هـذهِ النفـس هي عبـارة عن نفسٍ واحـدة تنـدرج داخلهـا وبذاتهـا جميـع القوى المحركة، فيقول صـدر المتألهين بهذا الصدد: «أمَّا الذي اسـتقرَّ عليه اعتقادنـا فهو أنَّ النفس كلَّ القـوى، وهي مجمعهـا الوحداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلِّ قوَّة عالية بالنسبة إلى مـا تحتها من القوى التي تسـتخدمها، وإن كان اسـتخدامها بالتقديـم والتأخير، فهذهِ القوى متقدِّمـة بعضهـا على بعـض، وكلَّ ما هو أقدم بالزمـان فهو آخـر بالرتبة والشـرف، فالنفس التي لنا أو لكلِّ حيوان فهي جامعة لأسطقسـات ومؤلِّفهـا ومركِّبها على وجـه يصلح لأنْ يكون بدناً لها، وهي أيضاً التـي تغذِّيه وتنمِّيه وتكمِّله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتولي»[٥٣].

وقصد صـدر المتألهين أنَّ النفـس هي ذاتها طبيعـة هـذهِ الأعمال وليس هناك شـيء آخر، وبالتالـي لا توجد هناك نفوس متعددة ولا توجد نفس واحدة لديها قوى أخرى تقوم بواجباتها.

وهنـاك مراتب متعددة تنتقل لها النفس، وبها تقوم بأعمالها، وهذا كله يعتمد بشكلٍ مباشر على الحركـة الجوهرية، ويقول الملَّا صدرا في هذا الصدد: «إنَّ النفس الإنسـانيَّة لكونها من سـنخ الملكـوت فلديها وحدة جمعيَّة هـي ظلِّ الوحدة الإلهيَّـة، فهـي بذاتها عاقلة ومتخيِّلة وحسَّاسـة ونامية ومحرِّكة بذاتها طبيعة سارية في الجسم، فالنفس تتنزَّل في مقام إدراكها للمحسوسات إلى درجة الحواس، وتستخدم آلة الحواس، فهي إذن بصيرة في مقام الرؤية وسـامعة عند السَّـماع، وهكذا فـي جميع الحواس، كمـا أنَّها ترتفع في مقام إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعَّال وتتحد معه وتصبح العقل الفعَّال»[٥٤].

إنَّ النفـس كجوهـر لا تحتـاج إلـى الآلات مـن حيث إحاطتهـا بالحقائق ومعرفة الأشـياء وإدراكهـا؛ لأنَّ القـوى الخارجيـة الموجـودة خـارج النفـس هـي متجمعـة داخلهـا بشـكلٍ مختلـف، وكأنها تشـكل وجـوداً واحـداً؛ فلهذا تسمع وترى وتشـم وتمارس أشياءها الأخرى. وذكر صدر الدين الشـيرازي: «إنَّ المتأخرين من أئمَّة الحكمة يرون أنَّ لكلِّ بدنٍ نفساً واحداةً، وأنَّ باقـي القوى معلولة لهـا، أمَّا اعتقاده فيقوم على أنَّ النفس تمثِّل تمام القوى وهي عبارة عن الجمعيَّة ومبدئها وغايتهـا، وقال فيه أيضاً بأنَّه عرَض جميع الإشـكالات المتعلِّقة بالنفس على كثير من علماء ومفكِّري زمانه ولم يجد لدى أيٍّ منهـم القابلية على حلِّهـا، إلى أن أضاء الله قلبه وهـداه إلى الطريق القويم، وأنَّه حينما نظر إلى نفسه وجدها إنيَّة صرفة وخالصة»[٥٥].

يرى الشيرازي أنَّ النفس لا تكون مجردة في أوَّل وجودهـا، بل تكون مادية فعلاً وذاتاً، وفي مرحلة القوى الطبيعيَّـة (أي الهاضمة والدافعة

والجاذبة) تقوم بأعمالها، وتُنجز أعمالها مباشرةً وليس بواسطة القوى التي تخدمها، والنفس بحركةٍ جوهريَّة تتكامل فتكون مجرَّدة في مقام الذات ومادية في مقام الفعل، فتُنجز أعمالها في هذهِ المرتبة، وهكذا إلى أنْ تصل إلى المرتبة الثالثة فتُنجز أعمالها.

وبوضوحٍ أكثر، إنَّ للنفس حقيقة واحدة ولكن لها مراتب متعدِّدة، وفي كلِّ مرتبة هي تُنجز أعمالها بنفسها، ولكن بما ينسجم مع تلك المرحلة. وقال الشيرازي في هذا الصدد: «إنَّ النفس مع وحدتها وتجرُّدها، يصدر منها لذاتها جميع الأعمال والتحركات البدنيَّة والحيوانيَّة والطبيعيَّة، حتَّى الجذب والدفع الطبيعيين، كما يصدر عنها كذلك جميع الأفعال والانتقالات العقليَّة، ولا دخل لقواها وآلاتها في تأثيراتها، بل هي معدَّات ومخصَّصات لأفاعيلها، وجهات مكثرات لآثارها الصادرة عن وحدانيَّة ذاتها، بل لها نحو تنزل في مرتبة القوى، وضرب اتحاد بالآلات ومقتضياتها، فهي بحسب كلِّ قولٍ وفعلٍ وعمل، تصير في مرتبة آلة ذلك القول أو الفعل والعمل، فتكون عند فعل الإبصار باصرة، وعند الاستماع سامعة، وعند التحريك قوّة محرّكة، وعند الشهوة بهيمية، وعند الغضب سبعية، وعند إدراك المعقولات ذات ملكة عقلانية، وعند تحرى القوة العملية في الخيرات والمصالح ذات ملكة علمية، فإذا تمرَّنت في عملٍ من الأعمال صارت بحيث يغلب عليها خاصية ذلك العمل ويصعب عليها الانتقال منه، ما لم يكن قبل ذلك بهذهِ الصعوبة، ويكون حكمها بحسب الآخرة ما تختم بهِ عاقبة أمرها»[٥٦].

والسبب الذي دفع البعض إلى القول بالنفوس المتعدِّدة هو اعتقادهم أنَّ النظام الذي وجِدَ عليه الإنسان هو هذهِ المراتب الثلاث؛ لأنَّ النظام التكويني في الخارج هو كذلك، فهم عندما جاؤوا إلى نظام التكوين في العالم (عالم الإمكان) قالوا أيضاً بأنَّه مركَّب من مقاطع ومراتب ثلاث: (عالم المادَّة، وعالم العقل، وعالم المثل). والإنسان هو عبارة عن صورةٍ أو انعكاسٍ لهذا العالم. أمَّا صدر الدين الشيرازي، بالاعتماد على الحركة الجوهريَّة، استطاع أن يقول إنَّ النفس تبدأ مادية فتُنجز أعمالها بنفسها، ولا يقول إنَّ هناك قوة خارجية استعانت بها في إنجاز أعمالها، فليس لها قوى تخدمها، بل هي النفس التي قامت بالعمل.

وما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي في نظريتهِ عن النفس مصدره ومنبعه القرآن الكريم، حيث يقول في عمليَّة توفي النفس: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ[٥٧]، وفي هذهِ الحالة يُنسب الفعل إلى الله، ولكن في آيةٍ أخرى يقول: {تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا}[٥٨]، فيُنسب توفّي النفس إلى الرُّسل، وفي آيةٍ ثالثة يُنسب فعل توفّي النفس إلى ملَك الموت: {قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ}[٥٩]، والنسبة في كلِّ واحدةٍ هي نسبة حقيقيَّة؛ لأنَّ الله لا يعد هو الفاعل البعيد، والفاعل القريب هو مَلَك الموت، كما يقول المشاؤون، فصدر الدين الشيرازي نفى ما تقدَّم وقال بأنَّ السُّنَّة التكوينية هي التي تتحكم بالأنظمة، وهي في ذات الوقت تعتبر فعل الله، وهذا يعني أنَّ السُّنَّة الكونية في حقيقتها هي فعل الله، ولا يقع شيء إلَّا بعلمهِ وبإذنهِ، والرياح التي تلقِّح ضمن نظامٍ دقيق لا يختلف ولا يتخلَّف، {وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً}[٦٠]، {وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً}[٦١]، ومن جهةٍ أخرى يقول: {وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ}[٦٢]، وهذا يعني أنَّه لا فرق بين أن تكون القوانين الطبيعية هي التي قامت بفعل التلقيح أو كان أمر من الله، فلا يوجد اثنان قاما بالعمل أو فاعل قريب أو بعيد، بل إنَّ الفاعل الحقيقي هو واحد.

المطلب الثالث

النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

إنَّ الحركة الجوهرية للنفس التي يقدمها الشيرازي تقدم علاجاً للمشكلة القائمة بين النظريَّة الأفلاطونيَّة التي تؤمن بوجود النفس قبل البدن، وبين النظريَّة الأرسطيَّة التي تؤمن بوجود النفس بالتزامن مع البدن، فخالف صدر الدين الشيرازي كِلا الرأيين، فقال بما معناه: إنَّ الإنسان الذي أمامنا سواءٌ أكان زيد أم عمر فهو لا شك ولا ريب أنَّه يتكون من بُعدين، الأول بُعد ثابت والثاني بُعد متغير. الشيرازي في هذهِ الرؤية لا يريد القول إنَّ الإنسان متكون من حيثيتين مختلفتين هما النفس والبدن؛ لأنك عندما تنظر للإنسان لا تراه شيئين بل تجده شيئاً واحداً، ولكن ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ العقل ينظر إلى الإنسان أنَّ فيه جزءاً ثابتاً وآخر متغير، أمَّا المتغير هو الجسد الذي تطرأ عليه تغيرات آنية ومستمرة، فلا يمكن أن توجد ثبات بخلاياه فنجدها بتغيرٍ دائم، وهناك بُعد آخر لدى الإنسان لا يتغير وهو ثابت على اختلاف المراحل العُمرية التي يمر بها الإنسان، والتي يطلق عليها عنوان الإنسان نفسه أو (الأنا)، فنجده يقول (أنا) سواءٌ كان عمره خمس سنوات أم ثمانين سنة، بالتالي إنَّ هذا الذي نطلق عليه مصطلح (الأنا) هو الذي يمثل البُعد الثابت للإنسان وهو الذي يُطلق عليه بالمصطلح الفلسفي «النفس» التي تكون في مقابل البدن، وإنَّ هذا الاختلاف في نظر الشيرازي لا يُعبِّر على أنَّ هناك موجودين مختلفين وقد ارتبط أحدهما بالآخر، بل إنَّه موجود واحد، وقد أراد صدر المتألِّهين أن يحلَّ كلَّ المشكلات الفلسفيَّة بقاعدةٍ واحدة وبطريقٍ واحد ليستطيع بذلك أن يحلَّ كلَّ المشاكل المرتبطة بالرؤية الكونيَّة، والنفس، والمعاد، ونحو ذلك، وكأنَّه يريد أن يفتح في العِلم باباً يُفتح منه ألف باب؛ لأنَّ في اعتقاده أنَّ الرسول الأعظم (صلى الله عليه واله وسلم) عندما علَّم أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) باباً من العِلم ينفتح منه ألف باب، كان مراده (صلى الله عليه واله وسلم) أن يُبيِّن له قاعدة، وهذهِ القاعدة تستطيع أن تحلَّ كلَّ المشكلات الفلسفيَّة، سواءٌ فيما يرتبط بالرؤية الكونيَّة، أم فيما يرتبط بالنفس أو بالمعاد، أو بالتوحيد وغير ذلك، والمهم أنَّ هذهِ المسألة وهي كيفيَّة ارتباط المتغيِّر بالثابت وجدت لها أجوبة متعدِّدة قبل صدر المتألِّهين، ومن أهمِّ الأجوبة التي وجدت لهذهِ النظريَّة هي المنسوبة إلى أفلاطون، والنظريَّة الثانية هي المنسوبة إلى أرسطو، وهي النظريَّة المشَّائية، التي اختارها أيضاً الشيخ الرئيس ابن سينا، وتبعه عليها جمهورٌ من الحكماء والفلاسفة.

النظريَّة الأولى: التي قال بها ودافع عنها أفلاطون، أستاذ أرسطو، ترى بأنَّ هذهِ النفوس وهي نفوس البشر كنفس زيد وخالد ومُحمَّد، وهي نفوس جزئيَّة وليس مرادنا ما عندهم من نفوس كلِّية لا علاقة لها ببحثنا شخصيَّة يُعبَّر عنها كلٌّ منَّا بـ(أنا)، فهذهِ النفوس هل وجدت قبل البدن أم مع البدن؟ يعتقد أفلاطون بأنَّ هذا الموجود وُجد قبل البدن، أي قبل أن يُخلق هذا البدن المختص بهذهِ النفس، فالله أوجد هذهِ النفوس قبل تحقُّق أبدانها، وعندما وجِد البدن الخاص ألحق تلك النفس الخاصَّة بذلك البدن الخاص، وإنَّه بعد ضعف وموت البدن ترجع إلى مكانٍ آخر، وحضورها في البدن كوجود المـلَّاح في السفينة، وهذهِ هي النظريَّة المعروفة بوجود الأرواح قبل

الأبـدان، والبعض يحاول أن يسـتدلَّ على صحَّة هـذهِ النظريَّة ببعض الروايـات الواردة بـ(أنَّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام)؛ ولذلك تجد في بعض كلمات العلماء والفلاسـفة المسلمين مَن يؤيِّد هذهِ النظريَّة، ويعتقد بأنَّ الأرواح خُلقت قبل الأجسـاد، ومن هؤلاء المرحوم الشـيخ الصدوق (رضوان الله عليه)، وهؤلاء يستشـهدون في هذا المجال ببعض الأحاديـث والروايات، ومن بينها هذا الحديث الشـريف عن النَّبي (صلى عليه واله وسـلم)، أنَّه قال: (خلَق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام)، ولكنَّ الشـيخ المفيد في شرحهِ لعقائد الصدوق ردَّ هذا الكلام، فقال: "وأمَّا ما ذكره أبو جعفـر ورواه أنَّ الأرواح مخلوقـة قبل الأجسـاد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلـف، فهو حديثٌ من أحاديث الآحاد وخبرٌ من طـرق الأفراد، وله وجه غيـر ما ظنَّه من لا علمَ له بحقائق الأشياء، وهو أنَّ الله خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام، فما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلـف عند خلق البشـر، وما لم يتعـارف منها إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر"[٦٣].

النظريَّة الثانية: هي نظريَّة المشَّـائين، وترى بأنَّ النفس لم توجد قبل البدن وإنَّما وجدت بالتزامن مـع البدن، فالله خلق نفسـاً لزيد عنـد تحقُّق بدنه، وعند اكتمـال الأجزاء التي يحتاجهـا البدن حتَّى تلحق بهِ الروح فعندئذٍ أوجد لها نفسـاً، فالبدن عند هؤلاء بالنسـبة إلى النفس هو جسـمٌ طبيعي وأداة تتمكَّن النفـس من خلالها إعطـاء الفعليَّة لقواها، وبناءً على تعريف أرسـطو للنفـس فإنَّ معرفتها ممكنة ولكن من خلال أعمال الجسـم؛ وذلك لأنَّ البدن بسبب اسـتعداده لقبول النفس يكتسب كماله الأوَّل من النفس، أي أنَّ الجسم يحصل على حياته وفعليَّته وصورته من النفـس، وعلى هذا فالنفس والبدن ليسـا واقعيَّتيـن مجزَّئتين عن بعضهما بل هما جزءٌ جوهر واحد، ونقل صدر المتألِّهين عن أرسطو تعريفه للنفس بأنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعي ذي حيـاة بالقوَّة، فهي أمـرٌ آلي وهذهِ النظريَّة في النفس التي وضع أُسسها أرسطو استكملت عمليَّة بنائها وتطوَّرت على يد الشـيخ الرئيس ابن سينا، فالنظريتـان تتفقـان من جهة وتختلفـان من جهةٍ أخرى، وجهة الاتفاق أنَّ كل منها تقول بأنَّ النفس مجرَّدة، أي ليست محكومة بقوانين المادَّة، وليس لها زمان، وليـس لها مكان، ولا تدخل في العلوم الطبيعيَّـة وغيـر ذلك من المسـائل التـي ترتبط بعالمي المادَّة والجسـمانيَّات؛ لأنَّ الجسم هو الذي لـه أبعاد أربعة بناءً علـى الحركة الجوهرية، فله طول وله عرض وله عمق وله بُعد زماني، وهذا معنـى قولنا بأنَّ الجسـم له بُعـدٌ زماني ومكاني، وما له بُعدٌ مكاني يشـغل حيِّـزاً، أمَّا المجرَّد فهو الذي لا يشـغل حيِّزاً وليس له مكان بهذا المعنى، وإن كان لـه طول وعرض وعمـق كما يقولون، وليـس له زمان أيضـاً، وبعبارةٍ أخـرى كما قلنا ليـس محكوماً بأحـكام المادَّة، فمن أحـكام المادَّة مثلاً أنَّ هذا الجدار يمنعك أن ترى ما خلفه، ولكن فـي عالـم التجرد لا يمكن أن يكـون هناك حاجز أو حركـة أو نحو ذلك، وأمَّـا من جهة الاختلاف بيـن النظريتين فهو أنَّ النظريَّة الأفلاطونيَّة ترى أنَّ النفـس موجـودة بمـا هي مجرَّدة قبـل البدن، والنظريَّة المشَّائية ترى أنَّ النفس موجودة مجرَّدة ولكن مع البـدن، واعترض صدر المتألِّهين على النظريّتين معاً، فأشكل في كلٍّ منهما إشكالاً خاصَّاً بها، فالنظريَّة الأفلاطونيَّة أشكل عليها بإشكالاتها المختصَّة بها، والنظريَّة الأرسـطيَّة أشكل عليها بإشكالاتها المختصَّة بها، وليس هذا مجال بحثنا، وإنَّما لدينا إشـكال مشـترك واحد عليهما ومفاده بحسـب مضمون كلام صـدر المتألّهيـن: إنَّنا لا يمكن أن نتعقَّل كيف يمكن التزاوج بين أمر مجرَّد وأمـر مادي، فأنتم تفترضـون أنَّ النفس موجود، وأنَّ هـذا البدن موجودٌ آخر، ولا بدَّ أن يقع بينهما

التصـاق أو اقتران وما شـاكل ذلـك، فنحن لا نتعقَّل هذا الأمر ولا أنتم تسـتطيعون أن تُقيموا أيَّ دليـل على كيفيَّة اقتران الموجود المادي مع موجـود مجرَّد بالنحـو الـذي إذا أراد معه هذا الموجـود المجـرَّد أن يتحـرَّك فلا بـدَّ أن ينقله الموجـود المادّي، فعلى سـبيل المثال أنا جالس في هذا المـكان المعيَّن من الغرفـة وإذا أردت الخـروج فالنفس هي التي تريـد ذلك لا البدن، ولكن النفس لا تسـتطيع أن تكون خارج الغرفة بلا أن ينقلها البدن، مع أنَّ النفس مجرَّدة وعندما تكـون مجرَّدة يفتـرض أنَّها تسـتطيع الانتقال، وعلـى هذا فما هي العلاقـة التي ربطت النفس بهذا البدن بالنحو الذي صارت أسـيرةً له؟ ومن هنـا أنكر صدر المتألِّهين كِلتا النظريتين. فأنكر أنَّ النفـس والبدن موجودان وأنَّ أحدهما مقترن بالآخر، وهذا سـواءٌ أكانت النفس موجودة قبل البـدن أم معـه؛ لأنَّنا قلنا بـأنَّ النظريتين تتفقان فـي هـذهِ الجهة وهـي أنَّ النفـس حيثيَّة أخرى وراء البدن ولكنَّها تلتصق بهِ، فهذهِ هي الشُـبهة الأساسية أي كيفية ارتباط النفس بالبدن وأنَّ كلَّ واحدٍ منَّـا يرى أنَّه موجود واحـد لا أنَّه اثنان، وهي التي دعت صـدر المتألِّهين إلى أن يبتدع نظريَّـة ثالثة وهي النظريَّة المعروفة بأنَّ النفس جسمانيَّة الحدوث روحانيَّة البقاء، فما هو المراد بهذهِ النظريَّة؟

النظريات والأقوال في النفس قبل استعراض رأي صدر المتألِّهين، وقوله بأنَّ النفس جسمانيَّة الحـدوث روحانيَّـة البقاء، نُشـير إلـى أنَّ هذا القـول هو واحد من الأقوال المتعـدِّدة والكثيرة التـي اختلـف فيها علماء النفس إلـى درجةٍ بلغ الاختلاف في هذهِ المسـألة إلى ما يُقارب المائة قول، وقد ذهـب صدر المتألِّهين إلى هذا الرأي الذي تبعه عليه الكثير من الفلاسفة الذين جاؤوا من بعدهِ، وعلى الرغـم من التباين والاختلاف إلَّا أنَّ عمـدة الأقـوال الأساسـيَّة فـي ذلك هو الأقوال والآراء الآتية:

الأول: النفـس جسـمانية الحـدوث والبقـاء، يـرى أصحاب هذا الـرأي أنَّه لا مجـال للقول بالتجرُّد في النفس، وإلى هذا أشـار الملا هادي السبزواري في شرح المنظومة بالقول: (فأعور جسَّمها شبَّهها). وقد اختلف أصحاب هذا القول في حقيقة هذهِ النفس إلى أقوالٍ أيضاً:

(أ) النفس هي الروح البخاري.

(ب) النفس هي الدم.

(ج) النفـس أجـرام بسـيطة كروية الشـكل يستنشقها الإنسان بالنفس.

ويرى البعض أنَّ منشـأ انحراف هؤلاء عن جـادَّة الصـواب هو العَـوَر في العيـن اليُمنى، حيـث لم يُعملوا العقل الذي هو الجهة الشـريفة فـي الإنسـان، إذ كلَّ يميـن شـريف؛ لأنَّه من اليُمـن والبركة، وهو قول المتكلِّمين والطباعية والدهريَّة.

الثانـي: النفـس روحانية الحـدوث والبقاء، والنفس برأي أصحـاب هذا الاتجاه منزَّهة عن كلِّ أمـرٍ مادي، وهـو قول المشَّـائين. فالروح تحـدث مع الأبدان مرتبطة معها ارتباطاً طارئاً غير مأخوذ في وجودها وماهيَّتها.

مع صدر المتألِّهين في نظريته وأدلَّته. تنطلق هـذهِ النظريَّة من رفـض مقولة إنَّ النفس توجد قبل البدن أولاً، وهي نظرية أفلاطون، ورفض مقولـة أنَّ النفـس توجد مع البـدن ولكنَّها توجد بوجـود مجـرَّد ثانياً، وهـي نظرية أرسـطو، ويـرى صـدر المتألِّهيـن بأنَّ النفـس توجد مع

البـدن ولكـن بوجود مادّي لا بوجـود مجرَّد، فقد خالـف اعتقاد أفلاطون ومَن تبعـه، بقولهِ: النفس جسـمانيَّة في حدوثها، أي أنَّهـا لم تصدر قبله بل تصـدر عن مادَّة البدن، ثـمَّ تقوم بصناعة صورة نفسـها، وخالف المشَّائين بالقول إنَّ النفس جوهر متحرك، فرأى أنَّها كالزمان أمرٌ متحرك، فالنفس عنده لها جانبان:

الأول: مـن جهة ذاتها، فهي مجرَّدة ومن سـنخ المفارقات.

والثاني: من جهة فعليّتها وسلوكها الجسماني، حيث إنَّها لا تفارق الجسم.

وممَّا قاله صدر المتألِّهين في تصريحه الواضح حـول هذا الـرأي في النفـس: «الحـقّ أنَّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرُّف، روحانية البقاء والتعقُّل، فتصرفها في الأجسـام جسماني، وتعقُّلها لذاتها وذات جاعلها روحاني»[٦٤].

«النفس الإنسـانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، فهي أولاً صورة طبيعية لمادة حسّـية وفي قوتها قبـول الصورة العقلية التـي تحصلها عقلاً بالفعل وتتَّحد بها اتحاداً عقلياً...»[٦٥].

لاسـيما يتنـاول صـدر المتألِّهين هـذا المنهج الـذي اتَّبعـه في مسـألة النفـس وكيفيَّـة حدوثها خلافاً للمدرسـة الإشـراقية والمشَّـائية، يقول ما ملخَّصه: «إنَّ الراسـخين في العِلم الجامعين بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان يعتقدون أنَّ للنفس شـؤوناً وأطواراً كثيرة، ومع بسـاطتها لديها أكـوان وجودية مختلفة بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة والبعض الآخر بعد الطبيعة، ويـرون أنَّ النفس الإنسـانية كانـت موجودة قبل الأبدان بحسب كمال العلَّة وسببها، والسبب الكامل يلزمه مرافقة المسبَّب له، إذن فالنفس موجودة مع سببها؛ لأنَّ سـببها لديه ذات كاملة وإفاضة تامَّة، ولهذا لا تنفصل عن مسبِّبها، غير أنَّ تصرفها في البدن يعتمد على اسـتعدادٍ خاص وشروطٍ معيَّنة، ومن المسـلَّم بهِ أنَّ النفس تحدث حين الاسـتعداد التام للبدن، وتبقى بعد البدن إذا بلغت الكمال»[٦٦].

وإنَّما قال صـدر المتألِّهين بذلـك ليتخلَّص من مشـكلة الاقتران بيـن المجرَّد والمـادي، وهو لا يعني بذلك أنَّ النفس الإنسـانية مادية محضة، بل مـراده أنَّ هذهِ النفس الإنسـانية التي بدأت مادية ثمَّ بالحركـة الجوهرية انتقلت من عالم المادة إلى عالـم التجرُّد، فهـذهِ النفس تبدأ ماديـة ثمَّ بحركةٍ جوهرية تكون مجـرَّدة، وبعد تجردها تصل إلى مرحلـةٍ لا تحتاج معها إلى البـدن لإنجاز أفعالها فتتـرك البـدن، فـإذن أول وجودهـا مادية، وفي وسـط وجودها يقول بأنَّها مجـرَّدة تجرداً ناقصاً، بمعنـى أنَّ النفس صارت مجـرَّدة ولكن في مقام أفعالها تبقى محتاجة إلى البدن، ولهذا عندما تريد أن تكون خـارج الغرفة تحتاج إلـى البدن لينقلها إلى خارج الغرفة، وهذا ما نُسمِّيه أنَّها مجرَّدة في مقام ذاتهـا ولكنَّها مادية في مقام فعلها، وبعد هذهِ المرحلـة وهي المرحلة الثالثة للنفس تكون النفس مجرَّدة ذاتاً وفعلاً وتسـتطيع أن تُنجز أعمالها بلا احتيـاج إلى المادة، وإذا وصلت إلى هذهِ المرحلة يتحقَّـق الموت، فلا ينبغي أن نسـتغرب من قول صدر المتألِّهين في كون المادة من مراتب النفس؛ لأنَّ هذا الاستغراب سرعان ما يزول بعد التصور الدقيـق للعلاقة بيـن المادة والنفـس، فالمادة، أي البدن، محل والنفس من حيث اعتبارهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر حملاً صحيحاً، والحمل الصحيح يكشـف لنـا عن وجود جهـة اتحاد بين الطرفيـن، وما هذهِ الجهـة إلَّا الوجود حيث يتَّحد البدن مع النفس وجوداً، فالبدن مرتبة نازلة للنفس. «والنفس تمام البدن والبدن تجسد الروح وتجسمه وصورتـه ومظهـره ومظهر كمالاتـه وقواه في عالم الشهادة بلا تجافٍ من الطرفين»[٦٧].

وقد عرض صدر المتألِّهين جملةً من الأدلة في الأسفار وفي مفاتيح الغيب والمبدأ والمعاد لمقولتهِ في النفس، ومن هذهِ الأدلة التي ذكرها، قوله: الدليل الأول: «والحقّ أنَّ النفس الإنسانية بما هي نفس حادثة بحدوث البدن، وربما هي في علم الله من حيث حقيقتها قديمة بقدم علمهِ، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، عندما استكملت وخرجت من القوّة إلى الفعل، والبرهان على ذلك أنَّ كلَّ مجرَّد عن المادة وعوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت وتقرَّر أنَّ جهة التجدد والحركة بالاستعداد، راجعة كلَّها إلى أمر هو في ذاته قوة محضة لا يحصل لها إلَّا بما يحلها من الصور والهيئات، فإذا كان الأمر كذلك فيلزم كون كلَّ حادث جسمانياً وأنَّ المجرَّد الصرف بما هو كذلك غير مادي، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو إمَّا أن تكون موجودة في بدنٍ آخر فيلزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وإمَّا أن تكون مفارقة عن الأبدان كلِّها، فيلزم عروض التجدد وسنوح التغير الزماني على أمر خارج عن عوالم المواد وحركاتها واستعداداتها وهذا محال...»[٦٨].

الدليل الثاني: «لو كانت النفس قبل البدن، فلا يخلو إمَّا أنَّها كانت بحسب جوهرها عقلاً صرفاً ثمَّ عرضت لها النفسية، أو كانت نفساً دائماً، وكلاهما ممتنع، ففي الأول يلزم في عالم العقل حدوث صفة وسنوح حالة لم تكن من قبل، وفي الثاني يلزم كونها معطَّلة ولا معطل في الوجود»[٦٩].

ومحصِّل أدلته في كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، هو حاجة النفس إلى البدن لكون المجرَّد المحض يحتاج في الاستعداد والحركة إلى أمرٍ يكون في ذاتهِ القوة، وهذا ليس سوى المادة الجسمانية، فالنفس إذن تحتاج إلى المادة الجسمانية، وهي لو كانت قبله لكانت إمَّا موجودة في بدنٍ آخر وهذا باطل لاستلزامه التناسخ وهو باطل، وإمَّا أن تكون مفارقة لكلِّ الأبدان وهذا يلزم منه تحقُّق التغير الزماني في غير المادة، وهذا أيضاً باطل، من هنا استطاع أن يحلَّ المشكلة المتعلِّقة بحقيقة الموت حيث ذهب إلى القول بأنَّ النفس كانت تحتاج إلى البدن في مرحلةٍ من مراحلها وبعد أن استغنت وصلت إلى مرحلة كمالها التي تشعر معها أنَّها لا تحتاج إلى البدن، وعند ذلك تترك البدن وتخرج فتستطيع عند ذلك أن تُنجز أفعالها بلا مادة.

ومن هنا أيضاً حُلَّت مشكلة أخرى كانت مستعصية في الطب القديم حيث كانت هناك مجموعة من النظريات ومنها تلك النظرية التي تفسِّر الموت وحقيقته بأنَّ النفس الإنسانية إنَّما تترك البدن لخرابهِ، فالبدن عندما يخرب لا تستطيع النفس أن تستقرَّ فيه فتتركه، وكانت هذهِ النظرية هي الشائعة والمتعارف عليها قبل صدر المتألِّهين، ثمَّ جاء هذا الفيلسوف الكبير وعكس المطلب ونفى الارتباط والتعلُّق الذاتي بين النفس والبدن، فقال: «إنَّ البدن يخرب لأنَّ النفس تأخذ بعدم الالتفات إليه، إذ تصل إلى مرحلةٍ تستغني عنه، فيبدأ الانهدام بالبدن ويظهر حينئذٍ الشيب والضعف على البدن»، لا كما تقول تلك النظرية بأنَّ النفس تترك البدن لأنَّ الضعف يظهر فيها، بل إنَّ الضعف يظهر في البدن لأنَّ النفس هجرته إلى عالمٍ آخر، وهذا طبعاً من آثار الحركة الجوهرية، فاستطاع صدر المتألِّهين بذلك أن ينتقل من المادة إلى التجرد الناقص إلى التجرد التام بفعل الحركة الجوهرية وبنفس المنهج الذي ينطبق على الرؤية الكونية؛ «لأنَّ كلَّ شيءٍ يفسد بفساد شيءٍ آخر، فهو متعلِّق بهِ نوعاً من التعلق، إذ كلَّ أمرين ليس بينهما تعلق ذاتي وارتباط عقلي،

فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر، التعلق الذاتي بين الشيئين إمَّا بعلّية أو بمعلولية، المعبَّر عنهما بالتقدم والتأخر، وإمَّا بمعلولية الجميع المعبَّر عنهما بالمعيَّة والتكافؤ في الوجود، فإن كان البدن متقدِّماً على النفس أي علَّة لها، والعِلل أربع، فإمَّا أن يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود، أو قابلاً لها، أو صورة غائيَّة، وهذهِ الوجوه الأربع كلُّها غير ممكنة»[٧٠].

الخاتمة

في ختام البحث، الذي حاولنا من خلاله تتبع فلسفة صدر المتألِّهين حول الحركة الجوهرية ومدى علاقتها بالنفس وطبيعتها الانسانية، محاولين معرفة وتبيان تاثير هذه الحركة الجوهرية في بناء النفس خلال مراحل تكوينها، نخرج في المحصلة النهائية بمجموعةٍ من الاستنتاجات، التي نرى إمكانية تلخيصها بالنقاط التالية:

١- ملَّا صدرا من خلال طرحهِ نظرية «الحركة الجوهرية»، أكَّد على أنَّ الكائنات تسير في حركةٍ ذاتيةٍ تسوقها نحو الكمال المجرَّد من جميع أشكال المادَّة.

٢- إنَّ الحركة تُعد أهم ركن في فلسفة صدر الدين الشيرازي.

٣- الحركة برأي ملَّا صدرا عبارة عن أمرٍ تدريجي.

٤- الحركة في فلسفة ملَّا صدرا عبارة عن خروجٍ من الاستعداد والدخول في مرحلة الفعلية، وهذا هو الكمال بحدِّ ذاتهِ.

٥- إنَّ الغاية التي تتحقَّق على ضوء الحركة في رحاب مبادئ الحكمة المتعالية لملَّا صدرا، هي نيل الكمال والفعلية، بمعنى الاستقلال والحرية.

٦- أكَّد صدر الدين الشيرازي على وجود غايةٍ للإنسان، فهو يتحرَّك بصورةٍ ذاتيةٍ، وإنَّ هذهِ الحركة تُعد تجرداً مطلقاً.

٧- اثبت صدر الدين الشيرازي إنَّ حركة الجوهر لا تقتصر على ظواهر الأشياء وأعراضها بل تتعدَّاها إلى باطن الأشياء وداخلها، وإنَّ التغيرات التي تظهر على الأعراض ما هي إلَّا جانب من التطور الذي يكشف عن جانبٍ أعمق وهو التطور في صميم الطبيعة، وفي عمق حركتها الجوهرية.

الهوامش

١- الشيرازي, مُحمَّد بن إبراهيم صدر الدين, الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية, تحقيق: جلال الدين الاشتياني, ج١, ط١, مطبعة جامعة مشهد, إيران, ١٩٨١م, ص١٨٧.

٢- أرسطو, في النفس, ترجمة: إسحاق بن حُنين, تقديم وشرح: عبد الرحمن بدوي, دار القلم, بيروت, ص٣٠.

٣- الشيرازي, شرح الهداية الأثيرية, دار إحياء التراث العربي, لبنان, ط١, ٢٠٠١, ص٢٤٠.

٤- ابن عربي، محمد بن علي بن محمد، فصوص الحكم, شرح: عبد الرزاق القاشاني, مطبعة مصطفى البابي, مصر, ط٣, ١٤٠٧هـ, ص١٨٥.

٥- ابن سينا, ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن, النفس من كتاب الشفاء, تحقيق: حسن آملي, مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي, ط١, قم, ١٤١٧هـ, ص٢١.

٦- الشيرازي, الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة, ط٤, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ١٩٩٠م, ج١, ص٤٤٢.

٧- الشيرازي, الأسفار, ج٢, ص٢٣١.

٨- المسلم, صادق, إبداعات صدر الدين الشيرازي, دار نينوى, دمشق, ٢٠٠٩م, ص٩٧.

٩- الشيرازي, الأسفار, ج٨, ص٧.

١٠- المصدر نفسه, ج٨, ص٢٣.

١١- المسلم, صادق, إبداعات صدر الدين الشيرازي, ص١١٠.

١٢- الشيرازي، الأسفار, ج٨, ص٢٤٩-٢٥١.
١٣- المصدر نفسه, ج٨, ص٣١٠-٣١٨.
١٤- المسلم, صادق, إبداعات صدر الدين الشيرازي, ص١١١.
١٥- السبزواري, الملّا هادي, شرح المنظومة, تعليق: حسن زادة آملي, ط١, مطبعة نشر ناب, قم, ١٤٢٢هـ, ج٥, ص١١٥.
١٦- المسلم, صادق, إبداعات صدر الدين الشيرازي, ص١١٤.
١٧- الشيرازي, الشواهد الربوبية, ج١, ص٢٥.
١٨- الشيرازي, الأسفار, ج٣, ص٤٧٨.
١٩- الشيرازي, كسر أصنام الجاهلية, تحقيق: مُحمَّد تقي دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦٢م، ص١٥.
٢٠- روضان, رياض سحيب, علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي.. دراسة في الإلهيات, بيت الحكمة, بغداد, ٢٠١٢م, ص٢٨٩.
٢١- الشيرازي, تفسير القرآن الكريم, تصحيح: مُحمَّد خواجة, الناشر: بيدار, ط٢, مطبعة أمير, إيران (قم), ج٤, ١٣٤٤هـ, ص٢٦٨.
٢٢- الشيرازي, مجموعة الرسائل الفلسفية, ط١, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ٢٠٠١م, رسالة أجوبة المسائل الجيلانية, ص١٩-٢٩.
٢٣-الشيرازي, الأسفار, ج٨, ص١٦-١٧.
٢٤- الشيرازي, شرح أصول الكافي, ج٢, تصحيح: مُحمَّد خواجوي, مؤسَّسة فرهنكي, طهران, ١٣٤٤هـ, ص٢٠١.
٢٥- الشيرازي, الأسفار, ج٨, ص٢٢١-٢٢٢.
٢٦- المصدر نفسه, ج٨, ص٢٣٤.
٢٧- الشيرازي, المبدأ والمعاد, تحقيق: سيد جلال الدين الاشتياني, ط٣, مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي, قم, ١٤٢٢هـ, ص٢١٤.
٢٨- المصدر نفسه, ص٢٧٦.
٢٩- المصدر نفسه, ص٢١٦.
٣٠- الشيرازي, شرح أصول الكافي, ج١, ص٣٦٤.
٣١- المصدر نفسه, ج١, ص٦٤٣.
٣٢- روضان, علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي, ص٣٩٤.
٣٣- الشيرازي, شرح أصول الكافي, ج٣, ص١٢.
٣٤- الشيرازي, تفسير القرآن الكريم, ج٥, ص٢٥٧.
٣٥- المصدر نفسه, ص٢٥٩.
٣٦- الشيرازي, الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٣٥٦.
٣٧- الخميني, روح الله, جنود العقل والجهل, دار المحجَّة البيضاء, بيروت، ٢٠٠٣م, ص٤١.
٣٨ - سورة الشمس، الآية: ٨
٣٩- روضان, علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي, ص٣٩٩.
٤٠- الشيرازي, تفسير القرآن الكريم, ج١, ص٤١.
٤١- المصدر نفسه, ج٤، ص٤٠٠.
٤٢- روضان, علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي, ص٤٠١.
٤٣ - سورة الإنسان، الآية: ١.
٤٤ - سورة البقرة، الآية: ٢٨
٤٥ - سورة نوح، الآية: ١٧
٤٦ - سورة الإنسان، الآية: ٢.
٤٧ - سورة الإنسان، الآية:٣.
٤٨ - سورة الكهف، الآية: ٣٧.
٤٩ - سورة المؤمنون، الآية: ١٤
٥٠ - سورة الحجر، الآية: ٢٩.
٥١- الشيرازي, أسرار الآيات, تصحيح: مُحمَّد خواجوي, مطبعة الحكمة الإسلامية, طهران, ١٤٠٠هـ, ص٢١٨.
٥٢- الصدر، مُحمَّد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات, بيروت, ٢٠٠٩م, ص٢٠٢.
٥٣- الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، السِفر الرابع، ج١، ص٣١٥.
٥٤- الشيرازي, الشواهد الربوبية، ص٢٢٧.
٥٥- خواجوي, مُحمَّد, صدر المتألِّهين.. فيلسوفاً وعارفاً، دار الهادي, بيروت, ص٨٤.
٥٦- الشيرازي, كسر أصنام الجاهلية, ص١٠٠.
٥٧-سورة الزمر، الآية: ٤٢.

٥٨-سورة الأنعام، الآية: ٦١.

٥٩-سورة السَّجدة، الآية: ١١.

٦٠ - سورة فاطر، الآية: ٤٣.

٦١- سورة الأحزاب، الآية: ٦٢.

٦٢ - سورة الحجر، الآية: ٢٢.

٦٣- المفيد، مُحمَّد بن مُحمَّد بن النعمان, تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص٨١.

٦٤- الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، السِفر الرابع، ج١، ص٣٤٧.

٦٥- الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية (اتحاد العاقل بالمعقول)، ص١٥٠.

٦٦- الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٣٤٦-٣٤٧.

٦٧- آملي, حسن زادة, عيون مسائل النفس، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٩٢م، ص٢١٥.

٦٨- الشيرازي, مفاتيح الغيب، تحقيق: مُحمَّد خواجوي, مطبعة فرهنكي, ١٣٤٣ هـ.ش., ص٦٢٢-٦٢٣.

٦٩- الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٣٧٩-٣٨٠.

٧٠- المصدر نفسه، ص٣٨٣.

المصادر

١-أرسطو، في النفس، ترجمة: إسحاق بن حُنين، تقديم وشرح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

٢- آملي، حسن زادة، عيون مسائل النفس، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٩٢م.

٣- الخميني، روح الله، جنود العقل والجهل، دار المحجَّة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٣م.

٤- خواجوي، مُحمَّد، صدر المتألِّهين.. فيلسوفاً وعارفاً، دار الهادي، بيروت.

٥- روضان، رياض سحيب، علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي.. دراسة في الإلهيات، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢م.

٦- السبزواري، الملَّا هادي، شرح المنظومة، تعليق: حسن زادة آملي، ط١، مطبعة نشر ناب، قم، ١٤٢٢هـ.

٧- ابن سينا، ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن آملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٧هـ.

٨- الشيرازي، مُحمَّد بن إبراهيم صدر الدين، أسرار الآيات، تصحيح: مُحمَّد خواجوي، مطبعة الحكمة الإسلامية، طهران، ١٤٠٠هـ.

٩- تفسير القرآن الكريم، تصحيح: مُحمَّد خواجة، الناشر: بيدار، ط٢، مطبعة أمير، إيران (قم)، ١٣٤٤هـ.

١٠- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠م.

١١- شرح أصول الكافي، تصحيح: مُحمَّد خواجوي، مؤسَّسة فرهنكي، طهران، ١٣٤٤هـ.

١٢- شرح الهداية الأثيرية، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

١٣- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق: جلال الدين الاشتياني، ج١، ط١، مطبعة جامعة مشهد، إيران، ١٩٨١م.

١٤- كسر أصنام الجاهلية، تحقيق: مُحمَّد تقي دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦٢م.

١٥- المبدأ والمعاد، تحقيق: سيد جلال الدين الاشتياني، ط٣، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ.

١٦- مجموعة الرسائل الفلسفية، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

١٧- مفاتيح الغيب، تحقيق: مُحمَّد خواجوي، مطبعة فرهنكي، ١٣٤٣ هـ.ش.

١٨- الصدر، مُحمَّد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٩م.

١٩- ابن عربي، محمد بن علي بن محمد ، فصوص الحكم، شرح: عبد الرزاق القاشاني، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٢٠- المسلم، صادق، إبداعات صدر الدين الشيرازي، دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٩م.

٢١- المفيد، مُحمَّد بن مُحمَّد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الأمامية، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

The movement of the essential soul according to Sadr al-Din al-Shirazi.

Lect. Muhannad Abd al-Hassan.
baytul.Hikma / Department of Philosophical Studies.

Abstract

Philosophical thinking initially focused on topics directly related to nature, its phenomena, and the impact of these phenomena on humans. Later, philosophy turned its attention to humanity, its essence, and the limits of its knowledge. Gradually, philosophy aimed for a more precise understanding, attempting to study and comprehend the human soul. In this context, the philosopher Aristotle provided in-depth analyses of the nature of the soul, which opened the door for Muslim philosophers to explore and develop these ideas. Among these philosophers, Sadr al-Mutahhilin, Mulla Sadra Muhammad ibn Ibrahim al-Qawami al-Shirazi, stands out for presenting the theory of «movement in essence» in his book «The Four Journeys.»

The research aims to shed light on how this theory influences the understanding of the soul and its relationship with existence. Mulla Sadra asserts that movement is not limited to accidents but extends to the essence itself, indicating that the continuous change in things is linked to their essence. This new proposition reconsiders the concept of change as a process that transcends accidents to reach the essence of things.

The research employs a descriptive-analytical approach to study the impact of Mulla Sadra›s theory on the movement of essence, analyze the concept of the soul and its abstraction, the essential power of human beings, as well as the relationship between the soul and the body. Additionally, the research addresses integrative essential movement and the arrangement and nature of the soul, contributing to a deeper understanding of Sadr al-Din al-Shirazi›s philosophy and its influence on Islamic philosophy.