



دراسة تطبيقية لمراحل استكمال النفس في الفلسفة الإشراقية وعلم الكلام الإسلامي؛ الوعي الذاتي إلى لقاء الله

محمد حسين شريفى^١

الملخص

تُعد مسألة استكمال النفس الناطقة الإنسانية والوصول إلى السعادة الحقيقية من أعظم المسائل التي شغلت فلاسفة الإسلام ومتكلميهم على مر العصور. فقد قدّم ابن طفيل الأندلسي (ت ٥٨١هـ) وشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ)، ممثلان بارزان للفلسفة الإشراقية، نظرية ثلاثية المراحل في استكمال النفس: تبدأ بالوعي الذاتي، ثم التشبه بالأجرام السماوية أو الاستشفاء بالطبيب الروحاني، وتنتهي بالاتصال المباشر بالواجب الوجود أو يشمس العالم. في المقابل، تناول متكلمو الإسلام - من الإمامية والأشاعرة - حقيقة النفس من منظور كلامي، فانقسمت آراؤهم بين القول بجسمانياتها والقول بتجردها، وترتب على كل رأي آثار مباشرة في تفسير إمكانية الاستكمال والوصول إلى الله. يتناول هذا المقال، بمنهج وصفي تحليلي، دراسة مقارنة لمراحل الاستكمال في الفلسفة الإشراقية مع نظرية التجرد في علم الكلام الإسلامي، ويبين أن الوعي الذاتي يشكل الأساس المشترك في كلا النظامين، وأن التجرد العقلي للنفس في الكلام يُعدّ الركيزة التي تجعل السير الاستكمالي في الفلسفة الإشراقية ممكناً ومعقولاً. وتظهر النتائج أن الفلسفة الإشراقية تقدم رؤية سلوكية-وجودية لاستكمال النفس، بينما يقدم علم الكلام الإسلامي الإطار الميتافيزيقي الذي يبرر إمكانية هذا الاستكمال، وأن التكامل بينهما يمثل أكمل صور النظرية الإسلامية في معرفة النفس وسبيل تكاملها.

الكلمات المفتاحية: استكمال النفس، الفلسفة الإشراقية، علم الكلام الإسلامي، الوعي الذاتي، التجرد، ابن طفيل، السهروردي، الإمامية، الأشاعرة.

دانشگاه مجازی المصطفی

المقدمة

لطالما شكل البحث عن حقيقة الإنسان وسبيل تكاملها جوهر الفكر الفلسفي والكلامي في التقاليد الإسلامية. فالإنسان، هذا الكائن الذي يجمع بين الجسد المادي والروح المجردة، ظل محوراً للتساؤلات حول ماهيته ومصيره وإمكانية سعيه نحو الكمال. ولعل مسألة استكمال النفس الناطقة، بوصفها الغاية القصوى للوجود الإنساني، هي أبرز تلك التساؤلات التي حظيت باهتمام بالغ من قبل فلاسفة الإسلام ومتكلميها على السواء (فاخوري وجُر، ١٣٥٨، ص ٦١٥). وقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الفلسفة نفسها ما هي إلا استكمال للنفس، وهذا يدل على عمق هذه المسألة في الفكر الإسلامي (غلامى ومفتونى، ١٤٠٣، ص ١١٤).

ففي الفلسفة الإشراقية، مثلت نظرية استكمال النفس محوراً أساسياً في منظومة السهروردي وابن طفيل، حيث قدّم كل منهما رؤية متكاملة لمراحل سير النفس من الوعي الذاتي إلى الاتصال بالحقيقة المطلقة. وقد صرح ابن طفيل بأن رسالته "حى بن يقظان" إنما كتبت لبيان حكمة ابن سينا المشرقية (ابن طفيل، ١٩٩٣، ص ١٥). بينما اعتبر السهروردي نفسه متمماً لمسيرة ابن سينا وابن طفيل من خلال رسائله الرمزية كـ "غربة الغربية" و"في حالة الطفولية" (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٥٥). وهذا يدل على وجود سلسلة متصلة من التفكير الفلسفي حول النفس، بدأت مع ابن سينا، ثم تابعها ابن طفيل، وأكملها السهروردي.

وفي المقابل، انشغل متكلمو الإسلام - من الإمامية والأشاعرة - بمسألة حقيقة النفس وكيفية ارتباطها بالجسد، فانقسمت آراؤهم بين من يرى الجسمانية ومن يرى التجرد. وقد ترتب على هذا الانقسام آثار مباشرة في تفسير إمكانية استكمال النفس والوصول إلى الله، حيث إن القول بتجرد النفس يجعل السير الاستكمالي ممكناً ومعقولاً، في حين أن القول بجسمانيته يضع عوائق أمام إمكانية الارتقاء الروحي (الهيحي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦٣؛ مازندراني، ١٣٨٨، ج ٤، ص ١٥٤؛ رحمانى بور، ١٤٠٣، ص ١٢-١٠). فإذا كانت النفس جسماً، فهي خاضعة لقوانين المادة من تغير وفناء، وإذا كانت مجردة، فهي قادرة على البقاء والتكامل والارتقاء.

رغم أهمية هذين النهجين، إلا أن الدراسات السابقة قلما تناولت المقارنة بينهما بشكل منهجي ومكثف. فهناك بحوث تناولت مراحل الاستكمال عند ابن طفيل والسهروردي (پورحسن و آقايى، ١٣٩٣، ص ٢٣-٤٨؛ خادمى، ١٣٩٠، ص ١٠٢-٩٨؛ مفتونى، ١٣٩٤، ص ٥٤-٤٥)، وأخرى ناقشت حقيقة النفس في علم الكلام (رحمانى بور، ١٤٠٣، ص ٢٣-٦؛ ديباجى، ١٣٨٥، ص ٨٩-٥٣؛ ابوعلی وحسن بور، ١٣٩٤، ص ٢٤-٧)، لكنها نادراً ما جمعت بين البعدين في دراسة واحدة. ومن هنا، يأتي هذا البحث ليسد هذه الفجوة، من خلال دراسة مقارنة لمراحل استكمال النفس في الفلسفة الإشراقية مع نظرية التجرد في علم الكلام الإسلامي، مبيّناً العلاقة التكاملية بينهما، مع الإشارة إلى بعض الإشكالات التي تعترض كل نهج وكيفية حلها.

١. مراحل استكمال النفس في الفلسفة الإشراقية

تقدم الفلسفة الإشراقية، ممثلة بابن طفيل والسهورودي، رؤية ثلاثية المراحل لاستكمال النفس الناطقة، تبدأ من الوعي الذاتي وتنتهي بالاتصال بالحقيقة المطلقة. هذه الرؤية، وإن تشابهت في البناء العام، إلا أن كلاً من الفيلسوفين قدّمها بمنهج خاص: ابن طفيل بمنهج قصصي-فلسفي، والسهورودي بمنهج رمزي-إشراقي.

١-١. مرحلة الوعي الذاتي (المرحلة الأولى)

يتفق ابن طفيل والسهورودي على أن الوعي الذاتي والمعرفة بالنفس هما نقطة الانطلاق في رحلة الاستكمال. فبدون هذه المعرفة، لا يمكن بناء صرح الإنسانية (ابن طفيل، ١٣٦٠ش، ص ٥٨؛ سهورودي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ٢٥٥). بل إن الوعي الذاتي عند هذين الفيلسوفين ليس مجرد معرفة سطحية، بل هو معرفة وجودية تمس جوهر الإنسان وحقيقته.

أ. الوعي الذاتي عند ابن طفيل:

يبدأ الوعي الذاتي في قصة "حكي بن يقظان" من التأمل في الجسد المادي. فحكي، بعد أن يلاحظ موت الظبية التي ربه، يشرع في تشريح جسدّها ليكتشف سبب الموت. بعد أن يتأكد من سلامة جميع الأعضاء، يدرك أن هناك حقيقة أخرى غير الجسد هي التي كانت تدبر هذا البدن، وأن الجسد ما هو إلا أداة لتلك الحقيقة (ابن طفيل، ١٣٦٠ش، ص ٥٩). هذا الإدراك، الذي يمثل قفزة نوعية في وعي حكي، يؤدي به إلى الالتفات إلى النفس المجردة والتمييز بينها وبين الجسد المادي. فكلما تأمل في ذاته، أدرك أن هناك جوهرًا مفارقًا للجسد، هو سر وجوده وحقيقته (ابن طفيل، ١٣٦٠ش، ص ٦٢). ولقد مهد ابن طفيل لهذا الإدراك عبر سلسلة من الاستدلالات العقلية، بدأها بالتأمل في عالم النبات والحيوان، ثم انتقل إلى عالم الإنسان، وانتهى إلى إدراك النفس المجردة. وهذا يشبه إلى حد كبير المنهج الصاعد (من المحسوس إلى المعقول) الذي استخدمه ابن سينا في إثبات تجرد النفس (ابن سينا، ١٣٨٥ش، ص ٣٨٤).

ب. الوعي الذاتي عند السهورودي:

أما السهورودي، فيبدأ الوعي الذاتي من الإحساس بالمرض الروحي. فهو يرى أن النفس في بداية سيرها تكون مريضة، غافلة عن حقيقتها، مشغولة بالشهوات والغضب. ولذلك، فإن أول خطوة في طريق الاستكمال هي أن يشعر الإنسان بمرضه، أي أن يعي أنه مصاب بالجهل والغفلة. يقول السهورودي في رسالة "في حالة الطفولية": كل غريب علم أنه ليس ببصير، أمكنه أن يبصر (سهورودي، ١٣٧٢ش، ج ٣، ص ٢٥٥). فعندما يدرك الإنسان أنه أعمى، فقد بدأ في طريقه نحو البصر. هذا الوعي بالمرض هو نفسه بداية العلاج، لأنه يفتح باب الأمل في إمكانية الشفاء (سهورودي، ١٣٨٠ب، ص ٢٣٧). والسهورودي في هذا يشبه الإنسان بمن يسافر في واد مظلم لا يعرف طريقه، فأول خطوة هي أن يعترف بأنه تائه، ثم يبدأ في البحث عن النور (سهورودي، ١٣٨٠أ، ص

٤٦٤). وهذا النهج يدل على أن السهروردي يؤكد على الجانب التزكوي والتربوي في الوعي الذاتي، بخلاف ابن طفيل الذي يركز على الجانب المعرفي النظري.

١-٢. مرحلة السير الاستكمالي (المرحلة الثانية)

في هذه المرحلة، يختلف مسار ابن طفيل عن مسار السهروردي، وإن كانا يتفقان في الهدف النهائي. والاختلاف هنا يعود إلى اختلاف المنهج: منهج عقلائي-فيزيقي عند ابن طفيل، ومنهج رمزي-سلوكي عند السهروردي.

أ. المرحلة الثانية عند ابن طفيل: التشبه بالأجرام السماوية

يرى ابن طفيل أن الإنسان بعد أن عرف نفسه، يجب أن يسعى للتشبه بالأجرام السماوية والنفوس الفلكية، لأن هذه الأجرام خارج عالم الكون والفساد، وهي أقرب إلى عالم المجردات. يقول ابن طفيل: «إنه يجب عليه أن يتفقه ويصلح من شأنه... ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الأعمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات» (ابن طفيل، ١٩٩٣، ص ٦٩-٦٨). ويشير إلى ثلاثة أنواع من التشبه: التشبه بالحيوان غير الناطق (وهو تجنب الأعمال الحيوانية)، والتشبه بالأجرام السماوية (وهو القيام بأعمال خاصة)، والتشبه بالواجب الوجود (وهو الغاية القصوى) (ابن طفيل، ١٣٦٠ ش، ص ٦٩-٦٨). ويتطلب التشبه بالأجرام السماوية القيام بأعمال معينة، من أهمها: الطهارة الدائمة، والتعطر بالزيوت الطيبة، والدوران المستمر في الجزيرة التي يعيش فيها، والتفكير الدائم في الواجب تعالى (ابن طفيل، ١٣٦٠ ش، ص ٦٩). ويعتبر ابن طفيل أن هذه الأعمال، وإن كانت تبدو مادية ظاهرياً، إلا أنها تهيئ النفس للارتقاء إلى عالم المجردات، لأنها تروض البدن وتجعله مطيعاً لأوامر النفس. وهذه النقطة تشبه إلى حد كبير ما سيقول به السهروردي في ما يعرف بـ "الرياضات الروحية" و"المجاهدات النفسية" (سهروردي، ١٣٨٨، ص ١٥٠).

ب. المرحلة الثانية عند السهروردي: الاستشفاء بالطبيب الروحاني

أما السهروردي، فقد صاغ هذه المرحلة في قالب رمزي، معتبراً أن السالك في هذه المرحلة يحتاج إلى طبيب روحاني يعالج أمراض نفسه. يذكر السهروردي في رسالة "في حالة الطفولية" ثلاث مراحل فرعية، يقوم الطبيب الروحاني بتوجيه السالك خلالها: الأولى: تناول غذاء البراعة للحصول على النور الأولي؛ الثانية: تناول غذاء بكرة البحر لاكتساب الحب والمعرفة؛ الثالثة: تناول ثمرة الشجرة التي عشت عليها العنقاء للوصول إلى الكمال النهائي (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٥٧-٢٥٦). في كل مرحلة، يحصل السالك على نوع من النور والاستعداد للارتقاء إلى المرحلة التالية، إلى أن يصل إلى مرحلة يغني فيها عن الطبيب ويصبح هو نفسه طبيباً روحانياً (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٥٧). وبإمعان النظر في هذه الرموز، نجد أن البراعة ترمز إلى النور الضعيف الذي يبدأ في النفس، وبكرة البحر ترمز إلى النفس الكاملة التي تتغذى من الأنوار العلوية، والعنقاء

ترمز إلى العقل الفعال أو الواجب الوجود نفسه (مفتونى، ١٣٩٤، ص ٥٤). وهذا التفسير الرمزي يجعل رسالة السهروردي عميقة الدلالة، وتحتاج إلى تأويل لفهم مراميها.

١-٣. مرحلة الاتصال بالحقيقة المطلقة (المرحلة الثالثة)

هذه هي المرحلة النهائية في استكمال النفس، التي تختلف صياغتها لدى الفيلسوفين مع اتفاقهما في الجوهر. فكلاهما يؤكد على أن الغاية النهائية هي الاتصال بالله، لكن التعبير عن هذا الاتصال يختلف.

أ. المرحلة الثالثة عند ابن طفيل: الاتصال المباشر بالواجب الوجود

يصل حى بن يقظان في نهاية رحلته إلى مرحلة يتصل فيها اتصالاً مباشراً بذات الواجب تعالى. وهذا الاتصال يتحقق عبر مرحلتين: أولاً، التشبه بصفات الواجب الثبوتية (كالعلم والقدرة) والسلبية (كالتنزه عن صفات الجسم) (ابن طفيل، ١٣٦٠ ش، ص ٧٠). ثانياً، الفناء عن الذات والوصول إلى حالة لا يرى فيها إلا الحق، حتى أنه يستتج في النهاية «ليس في الوجود إلا الحق» (ابن طفيل، ١٣٦٠ ش، ص ٧٠). وقد شبه ابن طفيل هذه الحالة بحالة من يشاهد الشمس دائماً دون أن ينظر إلى نفسه (ابن طفيل، ١٣٦٠ ش، ص ٦٩). وهذه الحالة تذكّرنا بما سمي فيما بعد بـ "الفناء في الله" عند الصوفية، وهو مقام يفقد فيه السالك وعيه بذاته، ولا يشهد إلا الحق (سجادي، ١٣٨٢، ص ٧٠). وقد أثار هذا التأويل جدلاً كبيراً بين الفلاسفة والمتكلمين، إذ هل يعني ذلك أن الإنسان يصبح الله؟ والإجابة هي لا، بل يعني أن معرفته تصبح معرفة إلهية، فيرى الوجود كله من خلال الحق، وهذا ما يسمى بـ "توحيد الشهود" وليس "توحيد الذات".

ب. المرحلة الثالثة عند السهروردي: الاتصال بشمس العالم

يعبر السهروردي عن المرحلة النهائية بالاتصال بالشمس المنيرة للعالم. يقول في رسالة "في حالة الطفولية": ثم يتصل بالشمس المنيرة للعالم (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٥٧). وهذا التعبير، وإن كان قابلاً للتفسير بالعقل الفعال، إلا أنه يمكن حمله على الواجب الوجود نفسه (غلامى و مفتونى، ١٤٠٣، ص ١١٥). ويعتبر السهروردي أن الوصول إلى هذه المرحلة يتطلب التوكل الحقيقي ورفع جميع القيود والبند، وهو أمر لا يدوقه إلا القليلون (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٥٩). وقد ذكر السهروردي في "حكمة الإشراق" أن الاتصال بشمس العالم هو أعلى مراتب الكمال، وأن الأنبياء والأولياء هم الذين بلغوا هذه المرتبة (سهروردي، ١٣٨٠ أ، ج ٢، ص ١٠٥). وهذه النقطة توضح أن السهروردي يربط بين الفلسفة والنبوة والولاية، وأن استكمال النفس ليس مجرد أمر فلسفي نظري، بل هو هدف ديني وروحي أيضاً.

٢. حقيقة النفس في علم الكلام الإسلامي

في مقابل الرؤية الفلسفية السابقة، تصدى متكلمو الإسلام لمسألة حقيقة النفس من منظور كلامي، وانقسمت آراؤهم إلى اتجاهين رئيسيين، ولكل اتجاه آثاره على إمكانية استكمال النفس.

١-٢. اتجاه الجسمانية (القول بأن النفس جسم)

ذهب بعض متكلمي السنة، بل وحتى بعض من نسب إلى الشيعة^٢، إلى القول بأن النفس جسم لطيف أو عرض من أعراض الجسم. فقد ذكر المفيد في "أوائل المقالات" أن بني نوبخت من المتكلمين الشيعة قالوا بجسمانية النفس، وأنها جوهر جسماني قائم بذاته، وأنها تحتاج إلى الجسد كآلة لإظهار أفعالها (مفيد، ١٤١٣ق، ص ١٨٣). وقد ذكر الهيجي في "شوارق الإلهام" أدلة هؤلاء، منها: أننا ننسب الأفعال الجسمانية إلى "أنا" التي هي النفس، فمن قال "أنا أكلت" أو "أنا مشيت" فإنما يُثبت للنفس صفات جسمانية (الهيجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٥٩-٣٦٠). كما استدلوا بأن النفس تتأثر بالجسد، فالمرض الجسماني يؤثر في النفس، وهذا يدل على أنها جسم (الهيجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٠). ويؤكد المتكلمون الجسمانيون على أن الأدلة العقلية، مثل الآيات التي تتحدث عن نفخ الروح في الجسد، تشير إلى أن الروح شيء مادي لطيف (التفتازاني، ١٤٢٨هـ، ص ١٣٠). وهذا الاتجاه، رغم أنه يبدو ظاهرياً أقل تعقيداً من القول بالتجرد، إلا أنه يواجه إشكالية كبرى، وهي: إذا كانت النفس جسمانية، فكيف تبقى بعد الموت؟ وكيف تدرك المعاني المجردة؟ وهذا ما دفع معظم المتكلمين إلى نبذ هذا الرأي (مازندراني، ١٣٨٨ق، ج ٤، ص ١٥٤).

٢-٢. اتجاه التجرد (القول بأن النفس مجردة)

في المقابل، ذهب جمهور متكلمي الإمامية وكثير من متكلمي الأشاعرة^٣ إلى أن النفس جوهر مجرد غير مادي، وأن علاقتها بالجسد هي علاقة تدير وتصرف، وليست حلولاً أو اتحاداً. وقد استدلوا على ذلك بأدلة عقلية متعددة، من أبرزها:

أ. دليل تجرد الصور العلمية:

استدل الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) بأن الصور العلمية التي يحصل عليها الإنسان هي أمور مجردة عن المادة، والنفس التي تحمل هذه الصور يجب أن تكون مجردة أيضاً؛ لأن الحامل يجب أن يكون على سنخ المحمول (الهيجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦٣؛ طوسي، ١٤٠٧ق، ص ١٨٠). وهذا الدليل قوي جداً، لأنه مبني على قاعدة فلسفية راسخة: الشيء لا يحمل نقيضه. فالمادة لا يمكنها أن تحمل المعاني الكلية المجردة، لأن المادة محدودة وجزئية.

^٢ من القائلين بجسمانية النفس من الشيعة، يُذكر بنو نوبخت، بينما ذهب معظم متكلمي الإمامية إلى خلاف ذلك (مفيد، ١٤١٣ق، ص ١٨٣؛ رحمانى پور، ١٤٠٣، ص ١٠).

^٣ يُعدّ التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) من كبار الأشاعرة الذين ذهبوا إلى إمكان إعادة المعلوم، لكنه في مسألة النفس يرى أنها ليست جسماً بالمعنى المادي (التفتازاني، ١٤٢٨هـ، ص ١٣٠). كما أن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وإن كان يميل إلى التجرد في بعض تعاريفه، إلا أنه يعترف بعجز البشر عن إدراك حقيقة الروح (الغزالي، ١٤١٦ق، ص ١١٢).

ب. دليل استحالة انطباع الصور الكلية في المادة:

الصور الكلية (كالإنسان المطلق) لا يمكن أن تنطبع في مادة معينة، لأن المادة لا تقبل إلا الجزئي، فالنفس التي تدرك الكليات لا بد أن تكون مجردة (الهيجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦٤-٣٦٣). وهذا الدليل تكميلي للدليل الأول، ويؤكد أن النفس ليست مجرد آلة مادية، بل هي حقيقة مدركة للمعاني العقلية.

ج. دليل بقاء النفس بعد الموت:

لو كانت النفس جسمانية، لفسدت بفساد البدن، لكن الأدلة العقلية والنقلية تثبت بقاء النفس بعد الموت، وهذا يقتضي أن تكون مجردة (مازندراني، ١٣٨٨ق، ج ٤، ص ١٥٤؛ مفيد، ١٤١٣ق، ص ١٨٣). وقد استدلو على بقاء النفس بأن الإنسان يعقل ذاته ويعقل أنه يعقل، وهذا لا يمكن أن يكون للجسم الفاسد، بل لقوة مجردة في الإنسان. وقد ورد في القرآن الكريم: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل عمران: ١٦٩)، مما يدل على أن النفس تبقى بعد الموت وتنعم أو تعذب.

د. دليل الوحدة في الإدراك:

الإنسان يعقل ذاته كشيء واحد، على الرغم من تعدد أعضائه وأجزائه. فلو كانت النفس جسمانية، لكانت متعددة بتعدد الأجزاء، وهذا لا يتفق مع وحدة الوعي والإدراك (الطوسي، ١٤٠٧ق، ص ١٨١؛ الهيجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦٤). هذا الدليل أضافه بعض المتكلمين المتأخرين، وهو يؤكد على بساطة النفس ووحدتها. وقد قرر المازندراني في شرحه على أصول الكافي أن الروح هي النفس الناطقة المجردة، وأن علاقتها بالجسد هي علاقة تعلقية، وعندما تزول هذه العلاقة بالموت، تبقى النفس وتنتقل إلى عالم آخر (مازندراني، ١٣٨٨ق، ج ٤، ص ١٥٤). وكذلك قال السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) بأن الروح هي الهواء اللطيف الذي يتردد في الأبدان، إلا أنه فسر ذلك بما لا يخالف التجرد، بل أراد بها جوهرًا لطيفاً غير مادي (سيد مرتضى، ١٤٠٥ق، ج ١، ص ١٣٠). وقد بالغ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في التأكيد على عجز البشر عن إدراك حقيقة الروح، لكنه أميل إلى التجرد في تعاريفه (غزالي، ١٤١٦ق، ص ١١٢). وهذا يؤكد أن مسألة النفس من المسائل التي اجتهد فيها العلماء، وانتهوا إلى أن التجرد هو الرأي الراجح عقلاً ونقلاً.

٣. التحليل المقارن: التكامل بين الفلسفة والكلام

بعد استعراض مراحل استكمال النفس في الفلسفة الإشراقية، وحقيقة النفس في علم الكلام، يمكن تقديم تحليل مقارن يبرز العلاقة التكاملية بينهما، بالإضافة إلى بعض الإشكالات التي تثار حول كل منهما وكيفية حلها.

٣-١. الوعي الذاتي: المشترك الأساسي

يؤكد كلا النظامين على أن الوعي الذاتي هو نقطة البداية. ففي الفلسفة الإشراقية، الوعي الذاتي هو إدراك الجسد وتمييزه عن النفس (ابن طفيل)، أو الإحساس بالمرض الروحي (السهروردي). وفي علم الكلام، الوعي الذاتي

هو إدراك أن "أنا" الإنسان ليست مجرد هذا الجسد المادي، بل هناك حقيقة مجردة وراءه. ومن هنا، فإن الوعي الذاتي ليس مجرد خطوة أولى، بل هو الأساس الذي يبنى عليه كل السير الاستكمالي. وبعبارة أخرى، الوعي الذاتي هو الجسر الذي يربط بين المعرفة النظرية للمتكلمين والتجربة العملية للفلاسفة. فلا يمكن لأحد أن يسلك طريق الكمال دون أن يعرف نفسه أولاً. وهذا يتفق تماماً مع الحديث النبوي الشريف: "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

٢-٣. التجرد العقلي: الركيزة الميتافيزيقية للاستكمال

لو كانت النفس جسمانية على نحو ما ذهب إليه بعض المتكلمين، لاستحال عليها الارتقاء إلى عالم المجردات والاتصال بالواجب الوجود، لأن الجسم المادي محدود بزمان ومكان ولا يمكنه تجاوز عالم الطبيعة. ولذلك، فإن القول بتجرد النفس - الذي أثبته متكلمو الإمامية وكثير من الأشاعرة بالأدلة العقلية المتقدمة - هو الشرط الميتافيزيقي الذي يجعل السير الاستكمالي في الفلسفة الإشراقية ممكناً ومعقولاً. فالتجرد يعنى أن النفس قادرة على تجاوز المادة والارتباط بالأنوار المجردة والعقل الفعال، بل والواجب الوجود نفسه. وهذا ما صرح به صدر المتألهين (ت ١٠٥٠هـ) فيما بعد في نظرية الحركة الجوهرية، حيث أثبت أن النفس في حركتها الجوهرية تنتقل من المادة إلى التجرد (الشيرازي، ١٩٨١م، ج ٩، ص ١٩٧). وهذا يظهر كيف أن الفلسفة والكلام يتكاملان: الكلام يثبت التجرد كأمر ثابت، والفلسفة تثبت الحركة والتكامل كأمر متغير.

٣-٣. التشبه بالأجرام السماوية: تجسيد للحركة الجوهرية في إطار كلامي

ما يسميه ابن طفيل "التشبه بالأجرام السماوية" أو السهروردي "الاستشفاء بالطبيب الروحاني" ليس إلا تعبيراً رمزياً عن مرحلة الانتقال من المادية إلى المجردة. هذه المرحلة تفترض مسبقاً أن النفس قادرة على التجاوز والارتقاء، وهذا ما يدعمه القول بالتجرد في علم الكلام. فالنفس المجردة، بحسب المتكلمين، هي التي تستطيع أن تشبه النفوس الفلكية المجردة، وتستفيض من أنوارها (الهييجي، بى تا، ج ٢، ص ٣٦٣؛ طوسي، ١٤٠٧ق، ص ١٨٠). وهذا التشبه ليس تشبهاً صورياً، بل هو تشبه في الصفات والأفعال، أي أن النفس تسعى لتكون كالنفوس الفلكية في طهارتها ونورانياتها وحركتها الدائرية حول الله. وهذا ما عبر عنه الفلاسفة بـ "التأله" أو "التشبه بالإله".

٤-٣. الاتصال بالواجب: غاية مشتركة ومبرر عقلي

المرحلة الثالثة في كلا النظامين هي الاتصال بالحقيقة المطلقة (الواجب الوجود أو شمس العالم). وهذا الاتصال، كما يوضح علم الكلام، ممكن لأن النفس مجردة، والمجرد يمكنه الاتصال بالمجرد دون حجاب مادي. وقد أشار المتكلمون إلى أن النفس بعد الموت تبقى وتتعم أو تعذب، وهذا دليل على قدرتها على الاتصال بالعالم العلوي (مفيد، ١٤١٣ق، ص ١٨٣؛ مازندراني، ١٣٨٨ق، ج ٤، ص ١٥٤). وفي الحقيقة، ما يقدمه الفلاسفة من وصف سلوكي للمرحلة الثالثة (الفناء عن الذات، والاتصال الدائم) هو تفصيل لما أثبته

المتكلمون إجمالاً من إمكانية بقاء النفس ولقاء الله. لكن هنا يثار إشكال: كيف يتصل المجرد بالمتصل مع بقاء الفارق بينهما؟ والجواب: أن الاتصال هنا ليس اتحاداً في الذات، بل اتحاداً في المشاهدة والمعرفة، وهذا ما عبر عنه الصوفية بـ "وَحْدَةِ الشُّهُودِ" لا "وَحْدَةِ الوجودِ". وهذا المعنى يلتقي مع قول السهروردي بأن السالك "يتصل بشمس العالم" ويصبح نورانياً، لكنه لا يصبح الشمس نفسها (سهروردي، ١٣٨٠هـ، ج ٢، ص ١٠٥).

٣-٥. التكامل بين الرؤيتين

من خلال ما سبق، يتضح أن الفلسفة الإشراقية وعلم الكلام الإسلامي لا يتعارضان في مسألة استكمال النفس، بل يتكاملان: الفلسفة تقدم الرؤية التفصيلية والمنهج العملي، والكلام يقدم الأساس النظري والمبرر العقلي. فالفلسفة تشرح كيف تتم مراحل الاستكمال، والكلام يثبت إمكانية ذلك عقلاً. وهذا التكامل هو ما يجعل التراث الإسلامي غنياً بقدر ما هو منسجم، وقادراً على توجيه الإنسان في رحلته من الوعي الذاتي إلى لقاء الله. وقد أشار إلى هذا التكامل العديد من المحققين (مفتونى، ١٣٩٦، ص ٦٠-٤٣؛ بورحسن وآقايى، ١٣٩٣، ص ٢٣-٤٨).

جدول تطبيقي تفصيلي للمراحل

المرحلة	في علم الكلام (التجرد)	عند السهروردي	عند ابن طفيل	الإشكال وحله
الأولى	الوعي بأن "أنا" ليست مجرد جسد، بل حقيقة مجردة	الإحساس بالمرض الروحي والوعي به عبر التزكية	التأمل في الجسد ومعرفة النفس المجردة عبر الاستدلال الصاعد	الإشكال: كيف يدرك الجسد النفس؟ الحل: النفس تدرك نفسها بذاتها (علم حضوري)
الثانية	تجرد النفس يجعل التشبه بالمجردات ممكناً	الاستشفاء بالطبيب الروحاني عبر ثلاث مراحل رمزية (اليراعة، بقرة البحر، العنقاء)	التشبه بالأجرام السماوية والنفوس الفلكية (ثلاثة أقسام) عبر الأعمال الصالحة	الإشكال: كيف يتشبه المادي بالمجرد؟ الحل: بالرياضات الروحية تتحرر النفس من المادية تدريجياً
الثالثة	النفس المجردة قادرة على الاتصال بالله والبقاء بعده	الاتصال بشمس العالم (العقل الفعال أو الواجب)	الاتصال المباشر بالواجب الوجود والفناء عن الذات	الإشكال: هل الاتصال يعني الحلول؟ الحل: لا، بل هو اتحاد في المشاهدة لا في الذات

الخاتمة

تُظهر الدراسة المقارنة لمراحل استكمال النفس في الفلسفة الإشراقية (عند ابن طفيل والسهروردي) مع نظرية التجرد في علم الكلام الإسلامي أن هذين النظامين الفكريين - رغم اختلاف مناهجهما - يتكاملان بشكل وثيق في تقديم صورة متكاملة عن سير الإنسان نحو الكمال.

ففي الفلسفة الإشراقية، نجد تصويراً سلوكياً-وجودياً للمراحل الثلاث: الوعي الذاتي، ثم التشبه أو الاستشفاء، ثم الاتصال بالحقيقة المطلقة. هذه المراحل، التي تبدأ من أدنى مراتب الوجود المادي وتنتهي بأعلى مراتب المجردات، تُعد خارطة طريق عملية للسالك. وفي علم الكلام الإسلامي، وخاصة في المذهب الإمامي وكثير من مذاهب السنة، نجد الإطار الميتافيزيقي الذي يبرر إمكانية هذا السير، من خلال إثبات تجرد النفس واستقلالها عن الجسد وقدرتها على البقاء والتكامل.

كما أظهرت النتائج أن الوعي الذاتي يشكل المشترك الأساسي في كلا النظامين، وأن القول بتجرد النفس - الذي أثبته متكلمو الإمامية بالأدلة العقلية كتجرد الصور العلمية واستحالة انطباع الكلي في المادة ووحدانية الإدراك - هو الركيزة التي تجعل مراحل الاستكمال في الفلسفة الإشراقية ممكنة ومعقولة. فلو كانت النفس جسمانية، لما أمكنها التشبه بالأجرام السماوية المجردة، ولا الاتصال بالواجب الوجود.

كما تبين أن هناك إشكالات فلسفية وكلامية تواجه كلا النظامين، مثل: كيف يدرك الجسد النفس؟ وكيف يتشبه المادي بالمجرد؟ وكيف يتصل المجرد بالمطلق دون حلول؟ وقد حاولت الدراسة تقديم حلول لهذه الإشكالات في إطار التكامل بين العقل والنقل، وبين النظرية والتطبيق.

وهكذا، نجد أن الفلسفة الإشراقية وعلم الكلام الإسلامي لا يتعارضان في مسألة استكمال النفس، بل يتكاملان: الفلسفة تقدم الرؤية التفصيلية والمنهج العملي، والكلام يقدم الأساس النظري والمبرر العقلي. وهذا التكامل هو ما يجعل التراث الإسلامي غنياً بقدر ما هو منسجم، وقادراً على توجيه الإنسان في رحلته من الوعي الذاتي إلى لقاء الله.

وكما قال السهروردي في رسالة "في حالة الطفولية: إنها أحوال لا تقال، بل مذاق (سهروردي، ١٣٨٠ ب، ص ٢٦٣)، فإن طريق الاستكمال ليس مجرد نظريات، بل هو تجربة حية تبدأ بالوعي وتنتهي باللقاء، وهذا ما يؤكد كل من الفلاسفة والمتكلمون، كل من زاويته الخاصة. وهذا يعطينا درساً مهماً: أن المعرفة النظرية وحدها لا تكفي، بل لا بد من السير العملي والتربية الروحية، وهذا ما أكد عليه كل من ابن طفيل والسهروردي والمتكلمون المحققون.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، (١٣٨٥ش)، إلهيات النجاة، ترجمة: سيد يحيى يثري، قم: بوستان كتاب.
- ابن سينا، (١٣٩٠ش)، إلهيات من كتاب الشفاء، ترجمة: إبراهيم دادجو، طهران: أمير كبير.
- ابن سينا، (د.ت)، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات إسلامی.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، (١٣٦٠ش)، زنده ی بیدار، ترجمة: بدیع الزمان فروزانفر، طهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن طفيل، (١٩٩٣م)، حي بن يقظان، تحقيق: البير نصر نادر، بيروت: دار المشرق.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (١٤٢٨هـ)، شرح العقائد النسفية، بيروت: دار الهادي.
- الهيحي، عبد الرزاق بن علي، (د.ت)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، أصفهان: مهدي.
- الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، (١٤٠٧ق)، تجريد الاعتقاد، طهران: مكتبة الإعلام الإسلامي.
- السيد المرتضى، علي بن الحسين، (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، قم: دار القرآن الكريم.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى، (١٣٧٢ش)، في حالة الطفولية (مجموعة مصنفات شيخ إشراف)، طهران: مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية (پژوهشگاه).
- السهروردي، (١٣٨٠)، مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، تحقيق: هنري كورين، طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- السهروردي، (١٣٨٠ب)، مجموعة مصنفات شيخ الإشراف (مجموعة آثار فارسي)، تحقيق: سيد حسين نصر، طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- السهروردي، (١٣٨٨ش)، التلويحات اللوحية والعرشية، تصحيح: نجف غلي حبيبي، طهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- السهروردي، (١٣٩٣ش)، المشارع والمطارحات، تصحيح: نجف غلي حبيبي، طهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، (١٩٨١م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الغزالي، أبو حامد محمد، (١٤١٦هـ)، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت: دار الفكر.
- الفاخوري، حنا و خليل الجر، (١٣٥٨ش)، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ترجمة: عبد المحمد آيتي،

طهران: علمی و فرهنگی.

المازندراني، محمد صالح بن أحمد، (۱۳۸۸ق)، شرح أصول الكافي لمولى صالح المازندراني، حاشية: أبو الحسن شعراني، مصحح: علي أكبر غفاري، طهران: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

رحمانی پور، مصطفی، (۱۴۰۳ش)، "دیدگاه متکلمین شیعه و اهل تسنن درباره حقیقت نفس"، فصلنامه حکمت کریمان، س ۳، ش ۱۰، صص ۲۳-۶.

غلامی، عرفان و نادیا مفتونی، (۱۴۰۳ش)، "مقایسه سه مرحله استكمال نفس نزد ابن طفیل و شیخ اشراق: کودکی تا بلوغ نفس"، فصلنامه حکمت کریمان، س ۳، ش ۱۰، صص ۱۱۷-۱۱۳.

پورحسن، قاسم و ملیحه آقایی، (۱۳۹۳ش)، "وجود نفس و سیر و غایت استكمال آن با تأکید بر آثار رمزی سهروردی"، پژوهش‌های هستی‌شناختی، س ۳، ش ۵، صص ۴۸-۲۳.
خادمی، عین‌الله، (۱۳۹۰ش)، "راه‌های کسب سعادت از منظر سهروردی"، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۸، صص ۹۸-۱۰۲.

سجادی، ضیاء‌الدین، (۱۳۸۲ش)، قصه حی بن یقظان، طهران: سروش.
مفتونی، نادیا، (۱۳۹۴ش)، نگاره‌های اشراقی، طهران: وایا.
مفتونی، نادیا، (۱۳۹۶ش)، "فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق"، پژوهش‌نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷، صص ۶۰-۴۳.

رضازاده، حسن، (۱۳۹۰ش)، "ماهیت نفس از نظر سهروردی"، انسان پژوهی دینی، س ۸، ش ۲۶، صص ۸۴-۷۳.

حشمت‌پور، حسین، (۱۳۹۰ش)، دستگفتارهای شرح اشارات و تنبیهات، نمط سوم، قم: نشر بیدار.
دیباچی، سید محمد علی، (۱۳۸۵ش)، "نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس"، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، س ۸، ش ۱، صص ۸۹-۵۳.

ابوعلی، سکینه و قاسم حسن‌پور، (۱۳۹۴ش)، "بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن سینا و ابن رشد در باب نفس"، حکمت و فلسفه، س ۱۱، ش ۳، صص ۲۴-۷.

ارسطو، (۱۳۶۹ش)، درباره نفس، ترجمه: علی‌مراد داودی، طهران: حکمت.