إضاءات نقدية (فصلية علمية)
السنة التاسعة – العدد الخامس والثلاثون – خريف ١٣٩٨ش/ أيلول ٢٠١٩م
صص ٩٤ ـ ٧١

ابستمولوجيا الذات فی المثنوی من منظور منهج سبينوزا الميتاديكارتی؛ دراسة مقارنة

ربابه عباسی‌صاحبی*
حسين منصوريان سرخگريه (الكاتب المسؤول)**
رضا فرصتی جويبارى***

الملخص

يقوم هذا البحث بدراسة "ابستمولوجيا الذات" أو "نظرية معرفة النفس" عند جلال الدين الرومی وسبينوزا دراسة مقارنة. تشير فرضيات البحث إلى أن هناک تشابهات جوهرية بين الرؤية الصوفية القائمة على "وحدة الوجود" عند جلال الدين الرومی وبين نظرية "وحدة الجوهر" عند سبينوزا. وبما أن سبينوزا يتبع أسلوب ديكارت فی "العقلانية"، ولكن على عكس ديكارت التعددی، فإن لديه وجهة نظر موحدة فی مناقشة "جوهر الوجود"، حيث يشترک مع أفكار جلال الدين الرومی فی "المثنوی المعنوی". لهذا فإن رؤية سبينوزا الميتاديكارتية فی معرفة الذات، خضعت فی هذا البحث لدراسة مقارنة بناء على افتراض أن الذات فی هذه الحالة لها دلالة غير ما تدل عليه النفس والروح فی جوهرها وسلوكها. يقوم هذا البحث معتمداً على المنهج الوصفی التحليلی بالردّ على أسئلة حول طبيعة النفس وأصلها، كيفية كبحها والتحكم فيها ومدى تأثير الجبر والاختيار أو إرادة الإنسان فی التعبير عن رغبات النفس، وهی دراسة مقارنة متعددة التخصصات فی المجالين النقد الفلسفی والنقد الصوفی. كما أن البحث توصل إلى نتيجة تفيد بأنه لا يوجد اختلاف فی طبيعة الذات (النفس) وحالاتها وتسلسل مراتبها وطريقة كبحها وصلتها بالخيار وإرادة الإنسان فی النظريتين ما عدا فی "أسلوب المعرفة" وطريقة إدراكها.

الكلمات الدليلية: علم معرفة النفس، وحدة الجوهر، وحدة الوجود، المثنوی، سبينوزا.

---

*. طالبة دكتوراه فی قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع قائمشهر، **جامعة آزاد الإسلامية**، مازندران، إيران. abbasi6770@yahoo.com
. أستاذ مشارک فی قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع قائمشهر، **جامعة آزاد الإسلامية، مازندران، إيران. Hosein.mansoorian@yahoo.com
***. أستاذ مساعد فی قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع قائمشهر، جامعة آزاد الإسلامية، مازندران، إيران. d.r.forsati@yahoo.com

تاريخ الاستلام:١٣٩٧/١١/١٢ش تاريخ القبول: ١٣٩٨/٥/١٨ش

المقدمة

جعل غالبية المتحدثين معرفة النفس إلى جانب معرفة الحقيقة، ذلک لأن معرفة الذات توفّر للبشر إمكانية التقرب الحقيقى للإله. هناک أمثلة تشير إلى تأكيد الصوفيين على معرفة الذات وعلاقتها بمعرفة الله، فإنها إن دلّت على شيء فإنما تدل على هذه العلاقة وأهميتها. يقول الهجويرى فى "كشف المحجوب": «لا يفيد للمرء رياضة النفس وتهذيبها ما لم تمكّنه من حصول المعرفة بالنفس ... ويقول الرسول (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربّه أى من عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربّه بالبقاء ... .» (الهجويرى، ۱۳۸۷ش: ۲٤۷) تعدّ معرفة النفس فى رأى جلال الدين الرومى شأنه شأن سائر الصوفية الإسلاميين من أرقى المعارف وأكثرها أهمية. ويعتقد أنها «معرفة مقدسة ونقية تُعين الإنسان فى معرفة نفسه ولكن أسفاً أن المرء يحل جميع العقد إلا عقدة نفسه.» (زمانى، ۱۳۹۱ش: ۲۳۱)

يقول شهاب الدين السهروردى، أيضاً، فى إشارة إلى الحديث الشهير للنبى الأكرم (ص): «إن معرفة الربّ تتطلب معرفة الذات أولاً ... ومثاله أنّ من أراد الصعود إلى السطح، فلابد من سلّم لكى يرتقى به وإلا فلا يمكن الصعود إليه.» (السهروردى، ۱۳۷۲ش، ج۳: ۳٤۷) مع المثال الذى قدمه شيخ الإشراق، يمكن للمرء أن يفهم ضرورة معرفة الذات بطريقة ملموسة وجعلها أداة لتحليل مقارن للمعرفة الذاتية من جهة، والتصوف والفلسفة من جهة أخرى، كما يمكن طرح الأسئلة التالية: ما هو دور طبيعة الذات وأصلها فى أفكار سبينوزا والرومى؟ وهل تؤثر طبيعتها على جماح النفس؟ وهل يمكن كبح جماح النفس؟ وكيف تظهر الأفعال والصفات والأحوال عند كل من جلال الدين الرومى وسبينوزا؟ وهنا يطرح السؤال الأساسى نفسه حول مدى اعتقاد الرومى وسبينوزا بالإرادة الإنسانية فى السعى وراء الرغبات الإنسانية. وفقا لهذه الأسئلة، تطرح الفرضيات التالية: بأن طبيعة الذات ووظائفها شيئان مستقلان تفتقدان للمادة بطبيعتهما وأن جماح النفس يمكن كبحه بطبيعته. والفرضية المستندة إلى السؤال الثانى؛ هى أن صدور أحوال النفس وأفعالها لدى سبينوزا والرومى لها تأثيرات متزامنة، بينما الفرضية القائمة على مستوى الإدراک العقلانى والإرادة فى رأى كل من سبينوزا

والرومى تطرح ضمن نسبة الإرادة البشرية فى ظهور الرغبات الإنسانية. فيتخذ هذا البحث من هذا الموضوع ذريعة لدراسة أسس معرفة الذات (الطبيعة، الصفات والأحوال، المراتب، طريقة الكبح، طريقة الإدراك، وما إلى ذلک) فى فكر الرومى – وهو صوفى للغاية – على أساس موقف يستند إلى العقلانية. فى هذا الصدد، يمكن أن تكون أفكار باروخ سبينوزا[1] مناسبة جيدة لهذه المقارنة، نظراً إلى أن سبينوزا يعارض طريقة ديكارت فى "ثنائية الجوهر" إلى "وحدة الجوهر"، ما يؤكد على مرتكز سبينوزا على وحدة الوجود التى تجاوز بها ثنائية ديكارت.

أسئلة البحث

فى هذه الدراسة المعرفية للنفس، هناک عدة جوانب: "الطبيعة" أو "الماهية"، "الصفات، الأحوال والأفعال"، "كيفية التحكم"، "التسلسل فى المراتب" و"تأثير النفس على إرادة الإنسان". وتسمية منهجه بـ"الميتاديكارتى" فى هذا البحث، يجب القول أولاً إن "طريقة المعرفة" عند ديكارت وسبينوزا "متشابهة وقائمة على"جوهر العقل"؛ إلا أن سبينوزا يؤمن بوحدة الجوهر على عكس ما يراه ديكارت فى ثنائيته وتعدده وهذا ما نرمى دراسته فى هذا البحث. فرضية البحث هى أن وجهة نظر سبينوزا مطابقة تقريباً لما يعتقده الصوفيون مثل الرومى حول "وحدة الوجود". لذلک، تكمن أهمية وجهة نظر سبينوزا فى الإجابة على هذا السوال وهو؛كيف يؤمن الفيلسوف الذى يؤمن بـ"العقلانية" – مع القيود التى يفرضها الأسلوب العقلانى – بـ"وحدة الجوهر" وفى معتقده هذا، كيف يرى النفس التى تحظى عند الصوفية بأهمية كبيرة لجموحها وطبيعتها المتمردة؟ ما هى طبيعتها؟ ما علاقتها بالعقل؟ كيف تتمرد أصلا؟ ما يجب القيام به للسيطرة عليها؟ والأهم من ذلک، وفقاً لنظرية سبينوزا، هل يمكن اعتبار الإنسان مخيراً أم مجبراً على كبح النفس وتربيتها؟ وأين تختلف وجهة نظره عما يعتقده الرومى، وإلى أى مدى تتشابه؟

خلفية البحث

بما أن "النفس" تعدّ دلالة متعددة التخصصات فى الفلسفة والتصوف فى هذا البحث

1. Baruch Spinoza (1677-1632).

بالذات، والتصوف هنا سائد على نصوص المثنوى بأكمله من جهة، والفلسفة التى نتناولها تتميز بأفكار ديكارتية وأفكار سبينوزا المعروفة بالميتاديكارتية من جهة أخرى، فلم يتناول أى بحث من قبلُ نظريةَ معرفة النفس فى دراسة أفكار جلال الدين الرومى وسبينوزا على أساس "الجوهر" و"طريقة الإدراك والتفكير" دراسة مقارنة بشكل مستقل. ولكن هناك دراسات ومقالات ذات صلة بموضوع البحث هذا، كـ "علاقة العقل والجسد عند ابن ميمون وسبينوزا" فى مجلة "التأملات الفلسفية"، جامعة زنجان، ربيع وصيف عام ١٣٩٦ش، رقم ١٨، صص ١٨١-٢٠٦، بقلم عباس فن أصل ويوسف نوظهور ومرتضى شجارى. كما يبدو فقد تناولت هذه الدراسة جانباً من بحثنا وهو رؤية سبينوزا فى الثنائية الوجودية، كما أن المقارنة التى تناولتها الدراسة بين الرؤيتين فلسفية بحتة لا تخرج عن نطاق تخصصها وهذه ما يجعلها تختلف عن دراستنا فى هذا البحث.

ومن المقالات ذات الصلة، "نظرية المعرفة عند سبينوزا، ديكارت وابن ميمون" المنتشرة فى مجلة "سفير نو" الشهرية، ربيع عام ١٣٩١ش، رقم ٢١، صص ٥٧-١٠٢، بقلم آصف لعلى. تناولت هذه المقالة أفكار سبينوزا فى الطرق المؤدية إلى معرفة الله والكون التى جاءت فى نظريات هذا الفيلسوف مقارنة مع سائر الفلاسفة. وهى فى الواقع دراسة مقارنة ولكنها لا تخرج عن نطاق تخصصها وتطرح رؤية رياضية هندسية فى المعرفة يتناولها فلاسفة الغرب فى العصر الحديث تبدأ بالتعريفات ثم القضايا والبراهين والحواشى.

مقالة أخرى تحت عنوان "الجوانب المختلفة للنفس فى المثنوى لجلال الدين الرومى"، فصلية "الدراسات الصوفية"، خريف وشتاء عام ١٣٨٥ش، رقم ٤، صص ١١٥-١٤٠، بقلم رضا شجرى. وقد تناول فيها حكايات وتمثيلات جلال الدين الرومى خلال دراسة البنية السطحية للنفْس فى حكايات المثنوى. وما يميز البحث الحالى عن الأبحاث والمقالات العلمية الأخرى، أن هذا البحث صبّ جلّ اهتمامه لأصل النفس (الذات) وكيفية الإدراك وتأثيرها على اعتبار الإنسان مخيراً أم مجبراً، أحوال النفس وصفاتها وطريقة كبحها والسيطرة عليها، ودور النفس فى سعادة الإنسان خلال دراسة مقارنة

بين رؤيتين؛ فلسفية وصوفية. وبعض نقاط التشابه فى معتقدات سبينوزا والرومى دفعت الباحثين إلى مقارنة الجوانب المعرفية لإحدى أكثر الموضوعات غموضاً فى الوجود الإنسانى ألا وهى النفس.

منهج البحث

اعتمد هذا البحث المنهج الوصفى التحليلى وتحليل "المثنوى المعنوى لجلال الدين اللرومى" من جهة والذى يعدّ أحد أهم المصادر فى مجال أصول ومبادئ العرفان الإنسانى ودراسة دلالة النفس وتحليل كتاب "الأخلاق" لباروخ سبينوزا وهو أحد أهم الكتب التى لخص فيه سبينوزا مذهبه وأكمل فيه القضايا التى طرحها فى مجال معرفة النفس. يقوم هذا البحث بتحليل الحالات المتناقضة فى "نظرية معرفة النفس" فى المثنوى دراسة مقارنة مع أفكار ورؤى سبينوزا الميتاديكارتية وهو فيلسوف. وبسبب بعض الاختلافات والفروق بين أفكار سبينوزا وديكارت تم تكريس هذه الدراسة لرؤية سبينوزا الميتاديكارتية على وجه الخصوص.

المفاهيم النظرية

نبذة عن فلسفة باروخ سبينوزا

باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) هو فيلسوف من أهم فلاسفة العصر الحديث فى أوروبا، وهو متأثر من جهة بفلسفة العصور الوسطى ومن جهة أخرى هو فيلسوف حديث متأثر بالأفكار الفلسفية الحديثة فى الغرب. وهو الأكثر تشابهاً وتقرّباً بالفلاسفة الإسلاميين من بين فلاسفة الغرب الحديث. (دهقانى، ١٣٨٣ش: ٥٠) على الرغم من أن سبينوزا يعتبر من أتباع ديكارت إلا أنه لم يتأثر بديكارت فى نظرية مبدأ وحدة الوجود. وهو يوافق رأى ديكارت فى تعريفه "للجوهر" بأنه قائم بنفسه لا يحتاج فى الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل. وأن الجوهر الحقيقى هو الله. «يبنى سبينوزا فلسفته على أساس أن الجوهر واحد .. وأن الكون جوهر واحد وليس للمخلوقات جوهر مستقل وإنما هى جزء من أحوال الجوهر وصفاته.» (العلى، ١٣٩١ش: ٧٩) وأن هناك جوهراً واحداً هو الله؛ والله هو العلة الفاعلة. والجوهر الفرد ينطوى على ما لا نهاية له

من الصفات والأحوال دون أن يتغير معناه وحكمه. لذا فالله علة محايثة وليست متعالية لكل الأشياء، يسرى فى كل شيء إنه محايث حاضر فى الطبيعة وفى الوجود عامة. وما سوى الله والجوهر "أحوال" من الله. بناء على هذا، فإن العقل والجسد ليسا كيانين وجوديين منفصلين، إنّما هما جوهر واحد، وهذا ما يميز فلسفة سبينوزا عن ديكارت.

والجوهر حسب تعريف سبينوزا «هو شيء يكفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره وموجود بنفسه.» (سبينوزا،١٣٦٤ش: ٤) فى حين أن "الحالة" تعتمد على الجوهر، سواء فى الوجود أو فى الخيال. ويجب أن يؤخذ فى الاعتبار أن فهم هذا الشيء يتطلب أدوات تفسيرية متعددة. بما أن سبينوزا يتبع منهج ديكارت فى "العقلانية"، فالعقل عنده يختار صفتى "الفكر" و"الامتداد". بناء على ذلك، فإن جميع الموجودات فى العالم هى عبارة عن أحوال لهاتين الصفتين (الوجودين). ومن بين هذه الأحوال، تنشأ النفس وأفعالها عن الذات الإلهية عبر "صفة الفكر اللاهوتى" والجسد وأفعاله عن الذات الإلهية عبر "صفة الامتداد". ولكن نظرية سبينوزا فى أن الجوهر واحد وفريد لا متناهٍ كامل التحديد، فهى نظرية مقرّبة لنظرية الفلاسفة والصوفية الإسلاميين كابن عربى وجلال الدين الرومى فى "وحدة الوجود". ذلك لأن الأخيرين يعتقدان بأن للكون حقيقة واحدة وجميع الكائنات عبارة عن تجليات لتلك الحقيقة الواحدة. «وإحدى خصائص فلسفة سبينوزا أنه يعتقد بوحدة الوجود وهو الإله والجوهر والذات أو العلة بنفسها. بعبارة أخرى يجعل سبينوزا العقل أساساً فى فلسفته وسائر الكائنات، كالروح والنفس والطبيعة صفاتٍ وأحوالاً لها اقتضتها الضرورة.» (پاركينسون، ١٣٨١ش: ١٣٦)

دلالة النفس فى نظريتى ديكارت وسبينوزا

يلجأ ديكارت فى كتابه "ديكارت وفلسفته" إلى موضوع "النفس والجسد" فى إجابته على النقد الذى وجهه هابس إليه حول دلالة النفس. يفصل ديكارت بين النفس والجسد انفصالاً تاماً ويعتبر النفس والجسد كيانين وجوديين منفصلين.. فهو يعتقد بأنه لا ينبغى خلط طبيعة النفس والجسد والأخذ بنظر الاعتبار تمايزهما عن بعضهما. (مجتهدى، ١٣٨٥ش، ١٣٨٥ش: ١٨٩) على عكس ما يراه ديكارت، فإن رأى سبينوزا يبتنى على

هذا الأساس وهو؛ «انحلال الكثرة والثنائية فى وحدة شاملة لا يخرج أى كائن عنها.» (سبينوزا، ١٣٦٤ش: ٥٠) لقد حاول سبينوزا إثبات وحدة النفس والجسد بطريقة تنكر أى تعددية شهدتها فلسفة ديكارت وسببت لها المشاكل الأساسية، فيمتنع الاعتقاد بثنائية الجوهر والوصول إلى وحدة أساسية. تقترب رؤية سبينوزا عن التعريف الذى قدّمه الصوفية الإسلاميون للنفس والذى جاء فى "قاموس العلوم العقلية": «النفس جوهر مستقل فى ذاته وهى بحاجة إلى المادة فى الظهور.» (سجادى، ١٣٦١ش:٥٩٣)

النفس فى العرفان الإسلامى

جاء فى تعريف دلالة "النفس" وتبيينها فى العرفان الإسلامى؛ «اعلم أن النفس لغةً، وجود شىء وحقيقته وذاته.» (الهجويرى، ١٣٨٧ش: ٢٩٣) كذلک من صفات النفس أنها غير قابلة للرؤية لأنها غير مادة، ثم إن المعلومات والمعرفة الحاصلة عن النفس لا تنحصر عن الذات وطبيعتها وإنما جاءت المعرفة عنها من خلال دراسة الصفات النفسانية وانفعالاتها أى بعبارة أخرى بواسطة آثار الأفعال والصفات الإنسانية وتبعاً لذلک جاءت الآراء متباينة وإدراكها يعطى حيناً معنى "الوجود" وحيناً آخر "الجسد أو القالب" وحيناً "الروح". على سبيل المثال جاء فى "الرسالة القشيرية": «النفس سرّ مودع فى القالب حيث الأخلاق المذمومة كما أن الروح محل للأخلاق الحميدة.» (القشيرى، ١٣٨٥ش: ٢٢٥) أو ما جاء فى كشف المحجوب: «واعلم أن تكوين الإنسان لم يكتمل عند المحققين إلا عندما يكون فى ثلاثة معانٍ: الروح، النفس، الجسد. وتتعين بصفات أى تكون قائمة بواسطتها؛ الروح بالعقل، النفس بالهواء والجسد بالحس.» (الهجويرى، ١٣٨٧ش: ٢٥٠) والذى يبين أن النفس أحياناً تكون بمعنى الشىء الذى يقف حائلا بين الروح والجسد. ولكن المهم هو أن "الروح" تمتلک الخصائص التى يؤكد جميع الصوفية الإسلاميين على تربيتها، معتبرين محاربة حالاتها السلبية مفتاحاً لتحرّر الإنسان من القيود النفسانية.

النفس فى رؤية الرومى الصوفية العرفانية

يعزو جلال الدين الرومى فى المثنوى كسائر النصوص العرفانية، منشأ جميع

الأوصاف والأعمال المذمومة إلى ظهور "النفس الأمارة"، مستلهماً أفكاره من الآيات القرآنية[١]. «رأيت أشياء من دهاء النفسِ/ أنها سلبت بسحرها شعور الإتقانِ» (المثنوى، ٢/ ٢٢٧٨) لقد شبّه الرومى النفس باعتبار أفعالها بمفاهيم ودلالات مادية مثل تشبيهها إلى الغراب ١٣١١/٤؛ التمساح ٤٠٥٦/٣؛ الكلب ٢٨٧٦/١؛ القنفذ ٤٠٦٠/٣؛ الأرنب ١٣٥١/١؛ التنين ١٠٥٣/١؛ الخريف ٢٠٥١/١؛ الصنم ٧٧١/١ و.. ووفقاً للنظرية التى أشرنا إليها آنفاً، فإن «الروح هى مادة مستقلة بطبيعتها، وهى تحتاج إلى المادة فى الوجود.» (سجادى، ١٣٦١ش: ٥٩٣) كما أن جلال الدين الرومى يعتقد بأن "النفس" بحاجة إلى الجسد والقالب: « ينال من الآخرين بغضا منه وعداء/ بينما النفس التى يريد قتلها تتربى فى بيته.» (المثنوى، ٧٧٥/٢) كما مر ذكره فى المثنوى، فإن النفس ليس لها طبيعة مادية شأنها شأن الروح، بل هى جوهر لا تدرک عن طريق الشعور. بما أن "الروح" (النفس) تقابل "الجسم" (الجسد)، فهى مستقلة بطبيعتها وتتطلب فى الظهور مادة؛ من ناحية أخرى، فإن النفس مستقلة أيضاً بطبيعتها، ولكنها فى الواقع تحتاج إلى المادة. وهكذا يتم وضع "الجسم" أو "القالب" أو "الجسد" أو "البدن" على جانب واحد لوجود جوهر مادى فيه؛ و"الروح" و"النفس" اللتين تفتقدان لجوهر مادى على الجانب الآخر، ولكن "الروح" تعدّ البعد الإيجابى واللاهوتى للوجود الإنسانى. وهى نتيجة للأخلاق الحسنة والخصال الحميدة، لكن "النفس" بُعد حيوانى وسلبى للوجود الإنسانى، ونتيجة الصفات المذمومة التى ينبغى وضعها على المسار الصحيح عن طريق مراقبة النفس والسير والسلوک العرفانى والزهد.

أقتل نفسک! وأحيى دنيا بأكملها لقد قتلت السيد فاجعلها أمةً!

(المثنوى، ٢٥٠٤/٣)

يرى الرومى أن الروح لها خصائص معينة: «إنها داهية ماكرة: ٣٦٦/١» ، «لقد تسببت فى خروج آدم من الجنة: ١٥/٢»، "تتمتع بالحياة وهى تتظاهر بالموت: ١٠٤٣/٣»، «قاطعة الطرق: ١١٩/٢»، «الوسواس الخناس: ٤٠٥٠/٣»، «هى الشيطان:

١. بما فى ذلک هذه الآية: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِى إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّى إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٣)

٤٠٤٣/٣»، «مثـل فرعـون، يعجز حيناً وبمجرد أن يشـعر بالثـراء يطغى: ٣٦٠٦/٤»، «محاربتهـا جهاد أكبر:٥/ ٣٨٠٢ و.... » يسـتخدم الرومى أحيانـاً عبارة "قتل النفس" للتعبير عن تربية النفس. ولكن كما هو نفسه يعترف بأن "النفس" لا تحتوى على جوهر مادى وليست فانية، فهو يدعو السالكين إلى "تسامى" الشهوات والرغبات النفسية، أى «انتقال الغرائز الطبيعية للإنسـان إلى هدف أعلى، وليس إزالة الرغبات واستئصالها.» (زمانى، ١٣٩١: ٣٥٥) ولكن لازمة ودود فعلى لـ"الروح" و"النفس" هى الوجود المادى "الجسـد"، حيث إنه شـكل هامد، مكتئب وضعيف. يقول الرومى فى الكتاب الخامس من المثنوى:

والروح بلا جسـد لا تستطيع العملَ وجسدک بلاروح يصبح بارداً متجمدا
وجسـدک ظاهر وأما روحک خفية وبهذين كليهما، صحت أسباب الدنيا

(المثنوى، ٣٤٢٤/٥-٣٤٢٢)

تحليل ودراسة

جوهر النفس وطبيعة وجودها

من أجل شـرح التوافق الفكرى والإيديولوجى بين الرومى مع نظريات الفيلسوف سـبينوزا بشكل أفضل، نحتاج إلى العودة قليلاً إلى الوراء لنرى كيف ينظر الاثنان إلى صلتهما بالخالق والصلة بين الخالق وما خلق. ومن هنا يمكن أن نربط بين تفكير سبينوزا الميتاديكارتى بالتصوف الإسلامى؛ وبعد ذلک نتعرف على التفكير الصوفى لجلال الدين الرومى. فالخالق عند سبينوزا يتصف بالأزلية يقول: «الله -أعنى جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية – واجب الوجود.» (سبينوزا ، ١٣٦٤ش: ٧) يشير جلال الدين الرومى فى الأبيات التالية إلى ثلاث سمات بارزة للخالق وهو فى ذلک يشارک سبينوزا الرأى وهى: "اللامتناهى"، "الوحدة الجوهرية دون الوحـدة العرضيـة"، و"إدراكه أو معرفته" التى لا تتحقـق إلا من خلال الصفات:

والفاعل المطلق يقيناً بلا صورة والصورة فـى يده كأنها الآلة

(المثنوى، ٦/ ٣٧٤١)

لكن الشمس التى أبدع منها الأثير　　لايكون لها فى الذهن أو خارج الذات نظير
فأنى للتصور استيعاب ذاته؟　　بحيث يمكن له أن يتصور مثلها فى الوجود
(م.ن، ١/ ١٢١و١٢٢)

ودعک عن الاسم وانظر إلى الصفات　　حتى تبدى لک الصفات الطريق إلى الذات
(م.ن، ٣٦٧٩/٢)

من الواضح أن هناک اختلافاً فى الرأى بين الفلاسفة والمتكلمين حول الصلة بين الكون (الكثرة) والخالق (الوحدة). يعتقد بعض الفلاسفة بناء على رأى أفلاطون بنظرية "الفيض". «إن الفيض الإلهى أو الرحمة الإلهية أمر ملزم لا غنى عنه. وكل ما فى العالم هو فيض ربّانى.» (صافيان، ١٣٨٣ش: ١١٢) ولكنّ الصوفيين فى شرحهم لصلة الكون بالخالق، أثاروا موضوع "التجلى" وأن جميع الكون والخلق "مظهر" من مظاهر الله يتجلى بها. «إن الله ظاهر وبظهوره يتحقق العالم ويستديم؛ ولا يوجد شىء فى العالم إلا وهو مظهر لأسمائه وصفاته.» (م.ن) ولاجرم أن جلال الدين الرومى قائل بوحدة الوجود مسلكاً ومشرباً:

كنا جوهراً واحداً سارياً فى العالم　　كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ
كنا جوهراً واحداً وكأننا الشمس　　كنا بلا عقد نتميز بالصفاء كالماء
وعندما تصور ذلک النور الصافى　　صار عدداً كالظلال فى الشرفات
(المثنوى، ٦٨٨/١-٦٨٦)

وسبينوزا شأنه شأن سائر الفلاسفة، لا يعتقد بنظرية "التجلى". يقول: «الله عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية ومن بين هذه الصفات نعرف الفكر والامتداد. فالله يتصف بالامتداد مثلما يتصف بالفكر، أى أن المادة شأنها شأن الفكر منبثقة من الطبيعة الإلهية ومعبرة عنها.» (سبينوزا، ١٣٦٤ش: ٢٦)

كما قلنا فى تعريف سبينوزا، إن الجوهر على رأس جميع الأجزاء يعبّر عنه بمبدأ الكون؛ والمبدأ هو الجوهر والعلة الفاعلة الذى ليس بحاجة إلى العلاقة السببية. كما قال الرومى:

فلا يكون دليلا على الشمس　　إلا نور الشمس الشامل الممتد
(المثنوى، ٣٧١٨/٣)

ولكــن بعد ذلک، كل ما خرج للوجود فهو ناتج عن صفاته.كالجســد والنفْس، فقد نشــئا من صفات فكر الجوهر وامتداده، لديهما أحوال خاصة بهما. فى الواقع، إن فى هذا الحديث لا خلاف بين الرومى واسبينوزا، لكن ما يميزهما هو أن الصوفيين يعتبرون صلــة الكون بالخالق نوعاً من "التجلى"، أى أنها صلة قائمة على "الحب"؛ وبهذا الحب يمكن الوصول إلى أســرار الكون ورموزه. لكن سبينوزا يرى هذه الصلة على أنها صلة "منطقية" قائمة على "العقلانية"، مستمداً من منهجه الرياضى الهندسى فى إثبات ذلک. إن الصلــة المنطقيــة للتواصل مفهوم تماماً، فى حين أن مثل هذا التعبير عن صلة الخالق بالكون، خاصة بالإنســان، لا يمكن أن يكون موضوعيــاً بأى حال من الأحوال بنفس المعنى الذى نتلقّاه بالتعريف الرياضى، ويفتقد لأية مصداقية. يقول الرومى فى الله:

خلق العالم "لطفاً" منه وكرماً والــذرات أكرمتهــا شمســه

(المثنوى، ٢٦٣٢/٢)

لذلک، فإن هذا اللطف والجود والرحمة والكرامة، وهذه المغفرة المســتديمة، وانفتاح بــاب التوبة، يعنى أن الصلة القائمة على الحب، تفــوق على البرهنة العقلانية للأعمال الإنسانية.

صلة النفس بالروح والجسد

لدى مقارنة رؤية ســبينوزا الميتاديكارتية مــع أفكار جلال الدين الرومى الصوفية، يوصــف موضوع دلالة "النفــس" عموماً وتتفاعل النفس مع "الجســد" أو تواجهه. فى تصــوف مولانا جلال الدين الرومى، جاء لفظ "النفــس" بمعنى الروح، الباطن والمعنى. و"الجسد" بمعنى الجسم، الجثمان، البدن، الهيكل، الصورة، المظهر والشكل. يقول الرومى فى كتابه الأول:

اعتبر الكلام كالجلد والمعنى كاللبّ والكلامهىالصورة،والمعنىهىالروح

(م.ن، ١٠٩٧/١)

وبالتالــى يمكــن افــتراض الازدواجيــة أو التناقض بــين هاتــين المجموعتين من المصطلحات. وفى تمثيلاته، شبّه الرومى الجسد بـ "الناى" أو القصب. والروح بـ"النفخ"

أو "العزف" يتم نفخها فى الناى ويتحدث الناى عن الطريق المليء بالدماء. وفى مكان آخر يشبه الروح بالنبى "صالح" والجسد بـ "الناقة":

الروح ک "صالح" والجسد هو الناقة والروح فى وصل والجسد فى فاقة

(م.ن، ۲۵۲۵/۱)

وفى مكان آخر، يقول الرومى «إن كل الجمال الذى يظهر فى الجسد يرجع إلى انعكاس الروح فيه. وعندما تغادر الروح الجسدَ يهلک الجسد.» (إدريسى وجليل‌پور، ۱۳۹۲ش: ١٦٦) ولكن الجسد بإمكانه أن يتقبّل النفسانية أى يتصف بالنفسانية: «إن عامة أهل المدينة لا يعلمون مكر النفس والجسد/ ويعلمون أنها لا تُقهر إلا بوحى من القلب.» (المثنوى، ۲۵٦۰/۳) فى هذه الحالة، يجب تهذيب النفس من خلال "الشهود" و"الوحى" للوصول إلى النجاة؛ بإمكانها أن تكون ناقة لصالح للروح الإنسانية وكذلک، يمكن أن تعنى "النفس" كلاً من "الجسد" و"الروح" على حد سواء.

والروح التى تطير خلف الغراب إنما يحملها الغراب نحو المقابر

فلا تسرع خلف النفس كالغراب فهى تقودک نحو القبور لا نحو الرياض

(م.ن، ۱۳۱۲/٤-۱۳۱۱)

وفقا لبيان الرومى الصريح، فإن "الروح" لا يمكن أن تكون "ذاتية" عندما لا تسعى وراء تحقيق الرغبات والملذات. هذا هو الأساس فى طبيعة الروح التى هى كالربيع مفعمة بالحيوية والنشاط:

فالخريف عند الإله هو النفس والهوى والعقل والروح، هما عين الربيع والبقاء

(م.ن: ۲۰۵۱)

الروح، إذا ما استجابت لرغباتها وملذاتها، فهى "النفس" بالذات (النفس الأمارة) التى تعارض "العقل والروح". ومن هنا، فإن النفس التى لا تتبع الرغبات والملذات لابد أن يرقى مستواها إلى "اللوامة" و"المطمئنة" و"الراضية" و"المرضية" وتصبح ذات مراتب عليا.

إحدى النقاط المشتركة بين أفكار الرومى وسبينوزا، هو شرح جوهر الجسد. قبل التطرق إلى هذا الموضوع نحتاج إلى إلقاء نظرة على منهج ديكارت لنرى كيف يفكر

سـبينوزا فى تجاوز الفلسـفة الديكارتية؟ «الجسـم يمكّننا من التأقلم مع العالم المادى الخارجـى، ولكنه، على أى حـال، فهو مختلف عن الفكر تمامـاً، وطبيعته لا تتغير أبداً. الجسـم يبقى جسـماً إلى الأبد. وروحنـا من حيث إنها الروح، فهـى متميزة تماماً عن الجسـد ومستقلة عنها استقلالا تاماً.» (مجتهدى، ١٣٨٥ش: ٢٠٣) ولكن سبينوزا يقول: «أعنى بالجسـم، ذلك الحال الذى يعبّر، على نحـو معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شـيئاً ممتداً.» (سبينوزا، ١٣٦٤ش: ٧٠) وفيما يتعلق بصلة "الروح" و"الجسد" يقول:«فعلاً، لو لم يكن الجسم موضوعاً للنفس البشرية، لوجدت أفكار أعراض الجسم فى الله ليس بوصفه مؤلفاً لأنفسـنا، وإنما بوصفه مؤلفاً لنفس شىء آخر، أى لما وجدت أفكار أعراض الجسم فى أنفسنا، بيد أنه لدينا أفكار أعراض الجسم، فموضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية، هو الجسم بما هو موجود بالفعل. والآن، فلو كان يوجد بالإضافة إلى الجسم، موضوع آخر للنفس، لكان من الضرورى باعتبار أنه لا يوجد شىء دون أن ينتج عنه معلول، أن توجد فى أنفسنا فكرة هذا المعلول، إلا أنه ليس لدينا أى فكرة من هـذا القبيل، إذاً فموضوع النفس هو الجسـم الموجود لا غير. نفهم مما تقدم، ليس فقط أن النفس البشـرية متحدة بالجسـم، بل أيضاً ما ينبغى أن يعنى باتحاد النفس والجسم. (م.ن: ٨٨ و٨٩) بينما يعتقد ديكارت أن النفس البشرى (العقل) والجسد، هما جوهران منفصلان ومستقلان، وحقيقة وجود الإنسان هى النفس أو العقل. والمسألة الواردة، هى أنه عندما يتم اعتبار امتداد الجوهرين بشكل مختلف، فإنه يستحيل شرح كيفية اتحادما فى الوجود الإنسانى. من هذا المنطق، وقف سبينوزا معارضاً لديكارت فى هذه المسألة التى حققت قطيعة مع الفلسـفة الديكارتية القائمة على الثنائية الوجودية، مستنداً إلى القضية التى أشرنا إليها من قبل والتى شرح فيها ضرورة اتحاد النفس (العقل) والجسد. وبالتالـى حققت له نهجاً يفوق المنهج الديكارتى يعرف بالميتاديكارتى والذى يعتقد فيه أن الجوهر واحد لا غير، وأن النفس (العقل) ليس شيئاً منفصلاً عن الجسد. لأن "الجسد والنفس" حالتان لشـىء واحد تمثل الروح جوهره والجسـد مظهره. وفى المثنوى، يرى جلال الدين الرومى وفقاً لنظرية سـبينوزا الميتاديكارتية، أن جسم الإنسان يتكون من التراب أو الماء والطين، ولكن الماء والطين مندمجان بالنفس والقلب:

أما أصلُ نسبي فيعود إلى التراب والماء والطينِ القلب والـروح وهبهما الله للماء والطينِ
وحين تغادره الروح يتحول إلى تراب من جديد فـي ذلـك القبـر المريـع المخيـف
(المثنوى، ٤/ ٢٣١٧ – ٢٣١٤)

وكما يعتقد سـبينوزا: إن الجسـم ذلك الحال الذى يعبّر على نحو معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئاً ممتداً، يعتقد الرومى أيضاً بهذه النظرية:

خلق هذا العالم من أجل إظهار حكمةٍ وهـى أن لا تبقـى كنوزها مخفية
فاستمع إلى قوله: كنت كنزاً مخفياً .. ولا تفقـد جوهـرك وقم لإظهاره
(م.ن، ٤/٣٠٢٩-٣٠٢٨)

إيمانًا منه بوحدة النفس (العقل) والجسـد والتوازى بينهما، لجأ سبينوزا إلى نظرية "التوازى النفسـى- الجسدى" لشرح كيفية صلة هذين الامتدادين المتحدين، وسعياً منه لحل المشكلة التى خلفها ديكارت، رافضاً التأثير السببى بين الجسد والنفس وذلك أثناء كونهما فى حالات وجودية مختلفة. وفق هذه النظرية فهو يعتقد «أن الأشـياء التى نقوم بها فى أى لحظة معينة تقنعنا بأن الجسم، وبإشارة من الروح يكون تارة فى حالة سكون وتارة أخرى فى حال حركة ..... من وجهة نظره، ليس بين الجسد والنفس (العقل) تأثير سـببى، ولكن فيما يتعلق بأحوال النفس والجسـد والضعف، فهناك علاقة أساسية بين حالات الجسـم البشرى وحالات النفس البشرية.» (باركينسون، ١٣٨١ش: ١١١) من خلال تقديم هذه النظرية، حاول سبينوزا تبرير مسألة عدم التفاعل بين الجسد والنفس عند ديكارت. بأن النفس والجسد بدلاً من التفاعل بين السببية وطبيعة جوهرهما، يكون لهما تأثيرات متوازية مرتبطة بـ "حالاتهم". وأنّ كلّ شـيء قابل للاختزال إليهما، وهذا هو رأى الرومى أيضا:

والجسـم يتزايد يوماً بعد يوم من الروح وعندما تغادره الروح أنظر إلى أى شيء يتحول
(المثنوى، ٤/١٨٨١)

الأحوال والانفعالات النفسية

فى كتابه "الأخلاق"، يعتبر سبينوزا أن للنفس منشأ إلهياً، النفس حيناً فاعلة وأحيانا

منفعلة، ولكنها «بتوجيه من العقل، لديها القدرة على إدراك الأشـياء الغريبة والتغلب على العواطف.» (العلى، ١٣٩١ش: ٨٩) وفقاً لنظرية سـبينوزا، فإن النفس بإمكانها أن ترقى إلى أعلى درجات الإنسـانية، كما يمكنها أن تتنزل إلى أدنى المراتب من الدناءة والرذالة. والأهم من ذلک، المعرفة الإنسانية التى تحصل وفق سبينوزا بالعقلانية المحضة. وتعنى فكرة "الإدراک" فى نظام سـبينوزا الفكرى- الفلسفى، قبول قوة العقل، لأنه فى نظره، العقل هو الأصل، باعتبار أنه الوحيد الذى يمثل "القوة الإدراكية". إذا قبلنا العقل، فإننـا نقبل الله كمصـدر للمعرفة، لأن العقل هو صفة من صفـات الله، وفى هذا النظام الفكرى، يؤدى فهم العقل إلى فهم الله وإدراكه. وفى حديثه عن فكرة "الانفعال"، يقول سـبينوزا: «لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون الانفعال ذاته من حيث وعينا به.» (سـپينوزا، ١٣٦٤ش: ٢٦٩) وفقاً لنظرية سـبينوزا، فإن جميع أفعال الإنسان تنطلق من فكـرة الله ذاتهـا أى الوحدة الجوهرية. و«النفس، من حيث تصورها للأشـياء وفقاً لما يقتضيه العقل، تنفعل بنفس الدرجة، سواء كانت الفكرة شيء مستقبل أو ماض أو فكرة شيء حاضر.» (م.ن: ٢٧٢) يشرح سبينوزا فى تذييل الفصل الرابع من كتابه "الأخلاق": «لا تكون الحياة إذاً موافقة للعقل إلا إذا انبنت على المعرفة والفهم، ولا تكون الأشياء حسـنة إلا بقدر ما تسـاعد الإنسـان على أن ينعم بحياة النفس التـى تتحدد بالمعرفة والفهـم. أما الأشـياء التى على العكس، تعوق الإنسـان عن اسـتكمال عقله والتمتع بالحياة التى تلائمه، فهذه فقط نقول عنها إنها سـيئة. ولكن كل ما يكون الإنسـان علته الفاعلة، يكون خيراً بالضرورة، وبالتالى فكل ما يطرأ على الإنسـان من شـر إنما يطرأ عليه من أسـباب خارجية، أعنى من جهة كونه جزءاً من الطبيعة الكلية التى ينبغى أن تخضع لها طبيعته الإنسانية وأن تطيع قوانينها وتتكيف معها بعدد لا محدود من الأوجه.» (م.ن: ٢٤٢و٢٤٣) يتضح من هذا، أن «الوظائف الإنسانية وفق مبادئ سبينوزا لا معنى لها لأن كل شيء يتم تصديره بالضرورة بواسطة جوهر الله. وكل فعل وحركة إنسانية إن هى إلا نتيجة حتمية آلية لتلک الدفعة الإلهية الأولى. والاختلاف لا يكون إلا فى كيفية صدور الفعل الإنسـانى والوسـائط التى بينه وبين الإله، وليس فى الإرادة الإنسانية.» (برنجكار، ١٣٨٢ش: ٥١) ما يؤكد النظرة الجبرية عند سبينوزا وهى تتماشى جزئياً مع

الموقف الجبرى لبعض الصوفية الإسلاميين، بما فى ذلک الرومى:

لا تعرف الدنيا شراً مطلقاً إعلم أن الشر نسبى إذن
السم والسكر لا يجتمعان أبداً لا يكونان قوة لأحد وقيداً لآخر
وسم الحية بمثابة حياة لتلک الحية سوى أنه يعنى الموت للإنسان

(المثنوى، ٤/ ٦٧–٦٥)

إن وجود مثل هذه الجوهر، سواء بواسطة العقل المطلق فى فلسفة سبينوزا أو الكشف والشهود فى تصوف الرومى، فهو خير مطلق. وهذا الجوهر وهو الله لا يمكن إدراكه وفهمه إلا من خلال فلسفة سبينوزا الميتاديكارتية، لأن ديكارت كان يؤمن بتعدد الجوهر. فى ثنائية الجوهر، يأتى كل من الخير والشر من ماهيته الخاصة ولا يكون للنفس دور فيها. ولكن الجوهر فى رأى سبينوزا والرومى لا يصدر عنه إلا الخير، فإنه الخير كله، والإنسان بحكم طبيعته وظروفه واستجابةً لرغباته وميوله يبتعد عن الطبيعة الإلهية وينتقص من قوته وعقله. يقول سبينوزا فى النظرية السابعة للجزء الرابع من كتاب الأخلاق: «لا يمكن كبح انفعال أو القضاء عليه إلا بانفعال مناقض له أو أشد منه.» (سبينوزا، ١٣٦٤ش: ١٩٧) وهنا يمكننا أن نلاحظ التشابه الموجود بين دور النفس فى رؤية سبينوزا الفلسفية ونظرة جلال الدين الرومى الصوفية والعرفانية. وفقاً للتصوف الإسلامى ورؤية الرومى بالتحديد، فإن الانفعال المناقض أو الأشد منه تناقضاً، بإمكانه أن يتمتع بالقدرة الإلهية فى امتداد الوجود الإنسانى وبالتالى يكون قادراً على كبح جماح النفس وذلک بتربيتها والتحلى بالسلوک العرفانى:

ما هو قطع الرأس؟ إنه قتل نفس فى الجهاد، وترک النفس
كما تقوم بقطع ذنب العقرب حتى يجد الأمان من القتل
وتقتلع من الحية نابها السام حتى تنجو من بلاء الرجم

(المثنوى، ٢/ ٢٥٢٧–٢٥٢٥)

كبح النفس

لمعرفة طريقة كبح النفس، يجب على المرء أن يسعى إلى معرفة النفس أولاً. وفقًا لما

يقوله سـبينوزا، فإن أى معرفة، سواء كانت بمقتضى العقل أى تامة، أو غير تامة وتتأثر بالقوى الخارجية، لها انفعال ورغبة خاصة بها بحسب نشأتها، وهذه الرغبة تؤدى الدور الذى يناسـبها. لذلک، فإن منشـأ الانفعالات والرغبات المتضاربـة، هو المعرفة التامة أى ما يعبر عنه بمقتضى العقل. والنقص فى المعرفة أى بمقتضى انفعال سـلبى، وبالتالى، يجـب على المرء أولاً الحصول على المعرفة التامة من أجل علاج الانفعالات التى تتولد عن الأفكار غير التامة. لأنه وفقا لسـبينوزا فإن «الانفعال الذى يتماشـى مع العقل أو يثيرها الفكر، يكون أشـد من الانفعال الناتج عن الأشياء الجزئية التى نعتبرها غاية.» (سپينوزا، ١٣٦٤ش: ٢٥٧) لذلک، وفى التنازع بين الانفعالات الناتجة عن العقل وتلک الناشئة عن العلل الخارجية، تتغلب الانفعالات التابعة للعقل. فيمكن القول: ينشأ العقل بواسـطة صفـة الفكر الناتجة عن جوهر الله و يشـترط اكتمال العقـل بالمعرفة التامة، وتمثل النفس والانفعالات النفسـية المعرفة الواضحة والمتميزة؛ والحب الإلهى، هو أقوى الرغبات ويفوق الانفعالات بشـتى أنواعها، لذلک يمكن القول إن الحب الإلهى العلاج الوحيد لجميع الانفعالات السـلبية. واسـتناداً لنص كتاب "الأخلاق":«من عرف نفسه وانفعالاتهـا معرفـة تامة، فهو يحـب الله وكلما ازدادت معرفته لنفسـه ازداد حبّه لله.» (م.ن: ٢٦٢) وهنا ملاحظتان فى خطاب سبينوزا؛ الأولى؛ هو أن لقوة النفس والأفكار الإنسـانية منشـأ إلهى، يتم تعريفه من خلال التمتع بالقوة فى معرفته. ثم إن المعرفة فى نظام سـبينوزا الفكرى، كما أنه دليل على معرفـة النفس والعقل، فهو يؤدى أيضاً إلى السـعادة والفضيلة فى حرية الإنسـان. بهذا المعنى أن فى هذه الفلسـفة يعدّ "الإدراک العقلى والاسـتدلال المنطقى" بعد "الكشف والشهود" طبعاً، من الأمور التى تلعب دوراً نافعاً فى تحرر الإنسـان بشـرط التغلّب على انفعالاته وميوله النفسانية وإلا فيبقى فى قبضـة الانفعالات مكبّلا. إضافة إلى ذلک، يعتبر الإدراک الصحيح أو المعرفة التامة أو الفكر التام، الخير حقيقةً وكمالاً للنفس الإنسـانية يقوده نحو الرقى إلى العالم اللاهوتى والحـب والأريحيـة الناتجة عن مقتضى العقـل. ففى النظام الفكرى هـذا، تقيم المعرفة على أسـاس الفكر السـليم والفهم الصحيح الذى يتحقق من خلال "العقل الفلسـفى". لذلک، يلعب العقل الفلسـفى دوراً رئيساً فى نظام سبينوزا الفلسفى، حيث يمكن تحقيق

السعادة البشرية والفضيلة والكمال من خلال العقل الفلسفى بعد الكشف والشهود، لكن الرومـى، يرى بأن التغلّب على النفس الأمـارة والوصول إلى المرتبة الإلهية اللاهوتية و"النفـس المطمئنة" يتطلب رياضة النفس والتقوى والزهـد. ويعتقد أن رياضة النفس وتهذيبها لا تتحقق باسـتعانة من العقل والذكاء، وإنما مواجهة التقلّبات النفسـية تحتاج إلى الرعاية الربانية التى لا يمكن أن تحصل بوحى من العقل، فهى تتطلب "الصلة القائمة على الحب" فيقول:

أيها الكرام!قتلنا خصماً خارج "وجودنا" وبقـى خصم أخطـر يقيم فـى داخلنا
وقتْلـه لا يمكـن بالعقـل والـذكاء وأسـد الباطـن لا يسـخر لأرنـب
(المثنوى، ١/ ١٣٧٤–١٣٧٣)

الملاحظة الأخرى؛ تحصل طريقة معرفة الانفعالات العامة والانفعالات السلبية وفقاً لما يعتقده سـبينوزا، من خلال وحدة الجوهر (الـذات) أى الفكرة التامة ويمكن أن نجد هذه الفكرة التامة فى التصوف الإسلامى عامة ورؤية جلال الدين الرومى خاصة وهى متمثلة بكلمة "الشيخ".

ولا يقتـل النفـس قطّ إلا ظل الشـيخ تشبّث بكل قواك بطرف رداء قاتل النفس
(م، ن: ٢/ ٢٥٢٨)

لكن وفقاً لمولانا جلال الدين، فإن الصلة بين الإنسـان والشـيخ تقوم على أساس "الإرادة"، ولكن العقل هو جوهر فى الوجود الإنسانى.

النتيجة

فى هذه الدراسـة، بعد مناقشـة وجهات نظر سـبينوزا ومولانا جلال الدين فى الله والكون ومنشأ العالم وعلاقتها بـ"الإنسان"، توصلنا إلى أن نظريات سبينوزا التى جاءت –فى ظل مبادئه الميتاديكارتية– مماثلة للمبادئ الأساسية عند الصوفيين الإسلاميين بما فى ذلك جلال الرومى. كما تشكل "نظرية معرفة النفس" إحدى المواضيع الرئيسية فى التصوف العرفانى. إن دراسة "النفس" من وجهة نظر الفلسفة الحديثة، ومقارنتها بأفكار الرومى الصوفية، أسفرت عن النتائج التالية:

من حيث الماهية، تعد "النفس" و"المادة" (الفكر والامتداد) صفتين لجوهر واحد وفى نظر سبينوزا ذلك الجوهر هو الله الموجود فى كل مكان. وقد انبثق "الجسد" من صفة الامتداد، و"النفس" من صفة فكر الله. وهكذا فإن الأجساد والنفوس هى "حالات" لصفتى الامتداد والفكر لإلهى؛ وكذلك العالم المادى والعالم النفسانى؛ هما وجهان لجوهر واحد. إن قبول سبينوزا لهذا المبدأ (وهو يتجاوز اعتقاد ديكارت) دفعه إلى رفض تأثير الانفعالات النفسانية والجسد على بعضهم البعض واعتبارهما جانبين مختلفين بينهما علاقة الموازنة والتوازى (نظرية التوازى النفسى- البدنى) وهو الرأى القائل بأنّ العقل والجسد لا يؤثّران سببياً فى بعضها البعض وذلك أثناء كونهما فى حالات وجودية مختلفة؛ بدلاً من ذلك، فإنّهما يتحرّكان على طول مسارات متوازية. من وجهة نظر سبينوزا، الإنسان فى جوهره كائن مفكّر (له منشأ فى النفس) وجسم مادى (له منشأ فى الجسد)؛ وبما أن النفس تنشأ عن جوهر التفكير الإنسانى، فليس لها أهمية مادية، لكن وظيفتها فى هذا العالم تتحقق فقط من خلال الجسم. تماماً كما يدعى الرومى بأن النفس ليست مادية فى جوهرها ولا تحتاج بطبيعتها إلى مادة، ولكنها فى الوجود تحتاج إلى مادة. وهذا ما يعتقده الرومى وغيره من الصوفيين، وجاءت شواهدها فى نص هذا البحث. وفقاً للنقد الموجه لوجهة نظر الرومى وسبينوزا وتحليلها ، يمكن القول إن النفس "شىء" بين "الروح" و"الجسد" من حيث "الماهية". وهى لا تشمل الجانب الروحى والمعنوى للإنسان فحسب، بل تتعلق بأبعاده المادية أيضاً.

وفى المثنوى كما أشرنا إلى بعض أمثلته فى هذا البحث، تأتى النفس أحياناً مقابل "الروح" وأحياناً أخرى تأتى بجانبها، مما أدى هذا إلى اعتبار النفس ذات مراتب ودرجات. كما يعتقد الرومى أن للنفس مراتب ودرجات لها صفات يتصف بها الإنسان. ويشرح فى المثنوى هذه الصفات بالتمثيل والحكاية وتوصل من خلال تجربته فى السلوك العرفانى إلى أنّ للمراتب أحوالا وصفاتٍ تكشف عن مراتب السالك ومدارجه. يبدأ تطور النفس عند جلال الدين الرومى من أدنى مراحله وترتقى حتى مرتبة الملائكة وقد تتجاوزها أحياناً حتى تصل إلى مرحلة لا يمكن استيعابها فى الفكر ولا حتى فى الخيال. وأخيراً بعد إدراك مقام "النفس المطمئنة"، تدخل ساحة الفقر

والفنـــاء حتى يتوصل الإنســـان إلى حقيقته. يعتقد الرومـــى أن ارتقاء النفس وتطورها مـــن مرتبة إلى أخرى يتطلب تحررها من القيود والتعلقات المادية، ولكن ســـينوزا يرى أن النفس، إنما تقيم حســـب المسافة بينها وبين "العقل". يعتقد سبينوزا أن الإنسان كلما اهتدى بالعقل اختار من بين خيرين أعظمهما ومن بين شرين اثنين، أهونهما. ذلک لأن الإنســـان الحر لا يتصرف بمكر أبداً، وإنما يكون تصرفه بحســـن نيةٍ. إنّ ماهية العقل نقى وإيجابى فى جوهره. تبعا لذلک، فكل شـــىء، يقلل أو يعوق قوته العملية، هو "شر"؛ بل على العكس، فإن أى شىء يضيف إلى قوة العقل فهو "خير". وهكذا، فى نظرية سبينوزا ، فإن معيار مراتب النفس هو "الســـلوک القائـــم على توجيه العقل". وفى الحديث عن "صفـــات النفس وأفعالها" يعتقد الرومى بتربية النفس ولا يعتقد بقتلها فى قضية الترقية فيقـــول: يمكن كبح النفس بواســـطة التربية والرياضة والزهـــد والتقوى والزكاة. كما أن ســـبينوزا يعتقد بأنه لا يمكن كبح انفعال أو القضاء عليه إلا بانفعال مناقض له أو أشـــد منه. من وجهة نظر ســـبينوزا، إن النفس تهتدى بشكل طبيعى بالعقل، فلها بطبيعة الحال جوهر إيجابى ومتعال. ولكن عندما يتحقق الفعل دون هدى من العقل كانفعال ســـلبى، يعنـــى هذا أن العقـــل ينتقص قوةً. لذلک، فى رأيه، أى شـــىء يقلل من قوة العقل ليس خيراً بل هو شـــر. وانفعالاتهم من حيث إنها منفعلة وغـــير فاعلة، فإنها تتعلق بالنفس. والنفس المتأثرة بالانفعال ليســـت نفساً إيجابية، لأنها لا تتماشى مع العقل. والسبب هو أن الانفعالات الناتجة عن النفس تنتج بشكل عام أفكاراً غير تامة وتزداد قوة بـ"العلل الخارجية" بدلاً من قوة العقل.

وللإجابة على الســـؤال المطروح حول ما إذا كان الإنســـان حراً أو مجبراً فى كبح النفـــس وتربيتها نظراً إلى جوهـــر طبيعتها فى مبادئ ســـبينوزا والرومى، يجب القول: إنه من وجهة نظر ســـبينوزا، فإن الشـــخص الذى يتصرف بالضرورة التى يقتضيها ذاته وجوهـــره، فهو إنســـان يتمتع بالحرية، أى إذا ما صدر فعـــل عن ضرورة جوهر الفاعل فـــذاک الفاعل مخير حر، والفاعـــل الذى يتصرف وفق ما تمليه عليـــه العلل الخارجية، فهو إنســـان موجب ومجبر ولا يتمتع بالحرية. والســـبب الذى يجعله يعتبر أن الله وحده علة حرة، هو لأن الله فحســـب يوجد بضرورة طبيعته وحدها ويتصرف بضرورة طبيعته

وحدها. ولا يمكن لأى شـيء أن يوجد خارج الله كى يحدد فعله أو يرغمه على تصرف ما، وعندئذ فهو وحده علة حرة. ولكن الإنسـان عـادةً يتأثر بعوامل خارجية (خارج ذاتـه) كجملة الغرائز والدوافع الخارجية فيميـل إليها، وبهذا الميلان يحدث الفعل. مثل هـذه الأفعال التى تتحقق بناءً علـى الدوافع الخارجية (بدافع خـارج ذاته، أو بدافع الرغبـة الإيجابيـة للعقل) كلها أعمال جبرية. فعل الإنسـان يكون حـراً فقط إذا كان بمقتضى جوهره. وقد أشـرنا آنفاً ما هو ذات الإنسـان فى رأى سبينوزا؟ وهو "العقل". الإنسـان مخلوق عاقل، وبالتالى، فـإن الأفعال الصادرة عن الإنسـان بمقتضى العقل، هى أفعال حرة والإنسـان الحر، هو ما كانت أفعاله نابعة عن العقل. لكن بما أن النفس ليسـت لديها أفكار تامة كالعقل، فإنها تجعل الإنسـان يتصرف وفقاً لدوافعه الداخلية والخارجية، بدلاً من التصرف على أساس "العقل". ولكن بما أنه يجهل أسباب تصرفاته، فهو يعتقد بأنه يتمتع بحرية التصرف بناءً على إرادته. وهذا بالضبط نفس رأى الرومى؛ إلا أن الرومى يعتقد بأن الإنسـان يتصرف أحياناً على أسـاس "طبيعته"، وفقاً لدوافعه الداخليـة والخارجية، بدلاً من التصرف على أسـاس "العقل" و"الحب". وهذا التصرف يعنـى أنه يتم بدون "المعرفة" و"الإدراك": «ومن هنا فأى حزن يطرأ عليک من ألم/ لا تتهم أحداً به بل فتش عنه فى نفسک!» (المثنوى، ٤/ ١٩١٣)

المصادر والمراجع

إدريسـى، فرهاد وجليل‌پور، نوذر. (١٣٩٢ش). «الروح فى نظرة مولانا جلال الدين الصوفية».مجلة الدين والعرفان العلمية. شتاء ١٣٩٢ش. الرقم ١٠. العدد ٣٨. صص ١٨٦-١٦١

اسـپينوزا، بـاروخ. (١٣٦٤ش). الأخـلاق. تـرجمة محسـن جهانگيرى. ط١. طهران: مركز النشـر الجامعى.

برنجكار، رضا. (١٣٨٢ش). « الآثار الأخلاقية والقانونية لنظرية سـبينوزا الفلسـفية». مجلة القانون الخاص العلمية فى جامعة طهران. خريف ١٣٨٢ش.العدد ٤. صص٦٢-٤٧

باركينسـون، جورج هِنرى. (١٣٨١ش). العقل والتجربة عند سبينوزا. ترجمة: محمدعلى عبدالهى. قم: بوستان كتاب.

دهقانى، غلامرضا. (١٣٨٣ش). «سبينوزا». فصلية فروغ انديشه. خريف ١٣٨٣ش. العدد ٩. صص٤٧ تا ٥٤.

زمانی، کریم. (۱۳۹۱ش). میناگر عشق. طهران: دار نی للنشر.
سجادی، سیّد جعفر. (۱۳٦۱ش). قاموس العلوم العقلی.ط ۱. طهران: الرابطة الإسلامية للحكمة الفلسفية الإيرانية.
ـــــــــــ (۱۳۸٦ش). معجم المصطلحات العرفانية. ط۸. طهران: طهوری.
سهروردی، شهاب‌الدّین. (۱۳۷۲ش). مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق. ط۳. طهران: مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية.
شبستری، محمود. (۱۳۸۲ش). گلشن راز. باهتمام محمدرضا برزگر خالقی. ط ۱. طهران: زوّار.
شجری، رضا. (۱۳۸۵ش). «الجوانب المختلفة للنفس فی المثنوی». فصلية الدراسات العرفانية. العدد ٤. صص ١٤٠-١١٥
صافیان، محمدجواد. (۱۳۸۳ش).«اسبینوزا، فیلسوف أم عارف؟».فصلية جامعة قم. العدد ۱۹. صص ١٢٤-١٠٣
غزالی، محمدبن محمّد. (۱۳۹۰ش). کیمیاء السعادة. مقدمة بهاءالدّین خرمشاهی. چ۱. طهران: نگاه.
فنی أصل، عباس؛ نوظهور، یوسف؛ شجاری، مرتضی. (۱۳۹٦ش). «الصلة بين النفس والجسد عند ابن ميمون و اسبينوزا». فصليتين فی جامعة زنجان بعنوان التأملات الفلسفية. ربيع وصيف عام ۹٦ش، العدد ۱۸.صص ۲۰٦-۱۸۱
القشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵ش). الرسالة القشيرية. مراجعة: بديع‌الزّمان فروزانفر. ط۹. طهران: العلمی الثقافی.
الکاشانی، عزّالدین محمود. (۱۳۸۸ش). مصباح‌الهداية ومفتاح الكفاية.مراجعة: العلاّمه جلال‌الدّين همايی.ط۹. طهران: هما.
لعلی، آصف. (۱۳۹۱ش). «علم المعرفة عند سبينوزا، ديكارت وابن ميمون».مجلة شهرية فی الفلسة والكلام لسفير النور التابعة لمؤسسة القدس فی مشهد. ربيع ۹۱، العدد ۲۱، صص ۱۰۲-۵۷
مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵ش). دیکارت وفلسفته. ط۲. طهران: أمیرکبیر.
مولوی، مولانا جلال الدّین محمّد. (۱۳۷۰ش). المثنوی المعنوی. مقدمة وتحليل: محمد استعلامی. ط أولی. طهران: زوار.
الهجویری، أبو الحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷ش). کشف المحجوب.مراجعة: و. جوکوفسکی. ط ۱۰. طهران: طهوری.
یاسبرس. کارل. (۱۳۷۵ش). سبینوزا: الفلسفة. الدين والسياسة. ترجمة: محمّدحسن لطفی. طهران: طرح نو.

Refrenses

Berenjkar, Reza. (2003 /1382SH). The moral and legal consequences of Spinoza's

philosophical theory, Quarterly journal of private law studies of Tehran University, autumn 1382, issue 4, pp 47-62.
Dehghani, Gholamreza (2004/1383SH). Spinoza, Forough Andisha Quarterly, Razavi Islamic University, autumn 1383, issue 9, pp 47-54.
Edrisi, Farhad &Jalilpour, Nozar. (2013/1392 SH). Spirit of Mowlana's mystical look. Scientific Publication of Religions and mysticism, winter 1392, volume 10, issue 38, pp 161-186.
Fanni Asl, Abbas؛Nozohur, Yosef & Shajari, Morteza (2017/1396 SH). The connection of the soul and body from the perspective of Ibn Maimon and Spinoza, Two quarterly philosophical reflections of University of Zanjan, Spring and Summer 1396, Volume 18, pp 181-206.
Ghazali, Mohammad Ebn Mohammad (2011/1390 SH). Kimiya Bazat, Introduction by Baha'addin Khoramshahi, printing 1, Tehran, Negah.
Hajviri, Abolhasan Ali Ebn Othman (2008/1387SH) Kashfol Mahjub. Correction by Zhukovsky, Introduction by Ansari, printing 10, Tehran, Tahori.
Jaspers, Carl, (1996 /1375SH), Spinoza, Philosophy, Theology and Politics, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: New Design Publications.
Kashani, Ezzedine Mahmud (2009/ 1388SH). Mesbah Al-Hadayeh and Haftah El-Fahaei, correction of Jalaluddin Humaei, printing 9, Tehran, Homa publication.
Lalali, Asif (2014/1391SH). Epistemology from the perspective of Spinoza, Descartes and Ibn Maimon Lalali, The Quarterly of Philosophical-Theological of Ambassador Nour , Spring 1391, issue 21, pp 57-102.
Mojtahedi, Karim (2006/1385SH). Descartes and his philosophy, Tehran: Amir Kabir.
Molavi, Mowlana Jalaluddin Mohammad (1991/1370SH). Masnavi Spiritual, Introduction and analysis by Mohammad Estelami. Printing 1. Tehran, Zawar.
Parkinson, George Henry Redcliffe (2002/1381SH). Reason and Experience in Spinoza's View, Translated by: Mohammad Ali Abdollahi, Qom: Boostan Book.
Qashiri, Abdul Karim ibn Awazan (2006/1385 SH). Ghasheri's Treatise, correction of Badie-e Zaman Foruzanfar, Tehran, scientific-cultural.
Safeian, Mohammad Javad (2004/1383 SH). Is Spinoza, a philosopher or a mystic؟ The Quarterly of Philosophical-Theological Studies of Qom University, Spring 1383, Volume 19, pp 103-124.
Sajjadi, Seyed Jafar (2007/1361 SH). Dictionary of mystical terms and expressions, printing 8, Tehran: Tahori Publishing.
Sajjadi, Seyyed Jafar (1982/1386 SH). The Science of the Intellectual Science: Includes Philosophical, Verbal, Logical Terms, Printing 1, Tehran, The Institute of Philosophy and Philosophy of Iran.
Shabestari, Mahmoud (2003/1382 SH). Golshan Secrets, By the efforts of Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, printing 1, Tehran: Zawar Publishing

Shajari Reza (2006/ 1385SH). Different faces in Rumi's Masnavi, Quarterly journal of Mystical Studies, Autumn and Winter 1385, Volume 4, pp 115-140.
Spinoza, Baruch.(1985/1364 SH), Ethics, translation by Dr. Mohsen Jahangiri, Tehran: Center Academic Publishing.
Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (1993/1372 SH), Sheikh Ishraq's Essay Collection, Correction and Introduction by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
Zamani, Karim.(2012/1391 SH), Minagra of Love, Volume 9, Tehran: Publishing Ney.